# ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 124
październik-grudzień 2018

## UPADEK

W numerze m.in.

Adriana WARMBIER
* Pamięć zraniona

Marcin T. ZDRENKA
* Etyczna problematyczność figury upadku

Dobrosław KOT
* Upadek mitu upadku mitu

Andrzej NIEWIADOMSKI
* Katastrofizm poetycki

Agnieszka TES
* Piętno upadku

KOLEGIUM REDAKCYJNE
KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK
ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
KWARTALNIKA „ETHOS”

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

RECENZENCI TOMU

Grzegorz ADAMCZYK, Wanda BAJOR, ks. Włodzimierz BIELAK, Bartłomiej BŁASZKIEWICZ
Jan CHODKIEWICZ, Katarzyna CHRUDZIMSKA-UHERA, Anna CZABANOWSKA-WRÓBEL
Elżbieta DĄBROWICZ, Andrzej DERDZIUK OFMCap, Agnieszka DODA-WYSZYŃSKA
Witold GLINKOWSKI, ks. Jacek HADRYŚ, Bożena JANDA-DĘBEK, Eleonora JEDLIŃSKA
Anna KĘDRA KARDELA, Lilianna KIEJZIK, Agnieszka KOLASA-NOWAK
Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA, Lechosław LAMEŃSKI, Michał MENCFEL
Jarosław MERECKI SDS, Jadwiga MIZIŃSKA, Zbigniew NERCZUK
Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA, Andrzej OSTROWSKI, Krzysztof PEZDEK
Krzysztof POLIT, ks. Bogdan PONIŻY, Marek REMBIERZ, Alina RYNIO
Ewa SZCZEGLACKA-PAWŁOWSKA, Ewa M. SZEPIETOWSKA, Jolanta ŚWIDEREK
Teresa WILKOŃ, Ryszard WIŚNIEWSKI, ks. Stanisław WRONKA

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

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

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

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 650 egz.

WYDAWNICTWO
KUL

ETHOS Rok 31
2018 nr 4(124)

## UPADEK

* Od Redakcji – Względność upadku (P.M.) **5**
* JAN PAWEŁ II – Antropologiczne podstawy upadku rządów ucisku (Fragmenty encykliki *Centesimus annus*) **11**

### TEOLOGICZNA WIZJA UPADKU

* Ks. Dariusz DZIADOSZ – „Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana" (Sdz 2,11). Teologiczne aspekty upadku w Księdze Sędziów **21**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-03
* Piotr CZARNECKI – W poszukiwaniu genezy zła. Koncepcja upadku w doktrynach katarskich a interpretacja „dekonstrukcjonistyczna" **50**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-04
* Natalia STENCEL – Mistyczny upadek? O fenomenie „nocy ciemnej" w kontekście języka **67**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-05

### METAFIZYKA I ETYKA O UPADKU

* Marcin SUBCZAK – Upadek człowieka jako choroba duszy. Diagnostyczno-terapeutyczny wymiar Platońskich dialogów **81**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-06
* Adam SAWICKI – Grzech wiedzy i próba wolności. Pojęcie Upadku w religijno-filozoficznych koncepcjach Lwa Szestowa i Nikołaja Bierdiajewa **95**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-07
*Adriana WARMBIER – Pamięć zraniona. Renarratywizacja i problem tożsamości osobowej **111**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-08

* Rafał SOLEWSKI – Upadki sztuki dwudziestego wieku a metafizyka. O wybranych teoriach filozoficznych i działaniach artystycznych potencjalnie z nimi związanych **126**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-09
* Marcin T. ZDRENKA – Etyczna problematyczność figury upadku **142**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-10

LITERACKIE OBRAZY UPADKU I UPADANIA

* Dobrosław KOT – Upadek mitu upadku mitu **159**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-11
* Jacek MYDLA – Między teodyceą a psychologią. Wizje upadku w *Raju utraconym* Johna Miltona **177**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-12
* Andrzej NIEWIADOMSKI – Katastrofizm poetycki. Próba stabilizacji pojęcia i „ciągi dalsze" **199**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-13

TERYTORIA UPADKU

* Furio PESCI – Caduta e riscatto. Una riflessione pedagogica **225**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-14
* Agnieszka TES – Piętno upadku. Wybrane aspekty twórczości Anselma Kiefera **246**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-15

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

* Andrzej SZOSTEK MIC – Alienacja: problem wciąż aktualny. W nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II **267**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-16

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Łukasz NIEWCZAS – „Jesteśmy wielkim sztandarem narodowym". Cyprian Norwid o „rozbiorze" Polski **281**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-17

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Ks. Janusz MARIAŃSKI – Kondycja religijna i moralna studentów polskich (rec. *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017*, red. S.H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018) **301**
* Adam F. BARAN – Adama Strzembosza potyczki z PRL-em (rec. A. Strzembosz, *Między prawem i sprawiedliwością*, rozmawiał: S. Zakroczymski, Biblioteka „Więzi", tom 334, Warszawa 2017) **307**
* Propozycje „Ethosu" („Akcent" 39(2018) nr 3(153), „Karol Wojtyła – poeta, dramaturg, filozof"; *Encyklopedia 100-lecia KUL*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018) **315**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Dorota CHABRAJSKA – Bezwzględność formy. O upadku pewnego typu kultury **319**

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – Upadek. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2018 **325**
DOI 10.12887/31-2018-4-124-22

* Noty o autorach **355**
* Abstracts **361**
* Contents **383**

OD REDAKCJI

# WZGLĘDNOŚĆ UPADKU

„What if I fall? / Oh, but my darling… / What if you fly?”[1] − słowa te przeczytać można na kamiennym murku biegnącym wzdłuż plaży w Matosinhos, w pobliżu Porto. Napisowi towarzyszy rysunek sylwetek kobiecych, jakby unoszących się w powietrzu. Czytający go przechodnie uśmiechają się. Trudno sobie wyobrazić, by w „kontekście”, w jakim się znajduje, między połaciami nieba i oceanu, w słońcu, przy akompaniamencie szumu fal, nie budził optymizmu, nie dodawał odwagi.

Cytat ten powielany jest w Internecie, reprodukowany na zakładkach do książek, kartkach pocztowych, plakatach, bransoletkach, koszulkach czy kubkach. Niewątpliwie te podnoszące na duchu („inspirational” jak określa się je dzisiaj w języku angielskim) słowa poruszają w ich czytelnikach jakąś ważną strunę − wszak chcą oni je mieć przy sobie, móc spojrzeć na nie w każdej chwili i czerpać z nich zachętę do odrzucenia obaw i podejmowania ryzyka lub pociechę − zapewne dlatego, że słowa te sugerują, że upadek (czy też to, co się nim wydaje) może być początkiem radosnego lotu. Atrakcyjność cytatu zdaje się płynąć właśnie z odniesienia do zdolności latania, której człowiek − ze względu na swoją fizyczną konstytucję − nie ma, a którą, jak pokazują jego dzieje, bardzo pragnie posiąść. Fizyczny lot jest tutaj oczywiście również metaforą dotyczącą sfery psychiki, a także ducha. Można by powiedzieć, że właśnie duch ludzki, któremu tradycyjnie przypisuje się zdolność „wznoszenia się”, przez poznanie i wykorzystanie praw przyrody, umożliwia lot również ciału.

W słynnym fragmencie *Wyznań* św. Augustyn (którego dzieła także bywają zresztą źródłem „inspirujących” sentencji umieszczanych na przedmiotach codziennego użytku) również zdaje się wyrażać ludzkie pragnienie lotu. W tekście tym pisał on o miłości, którą porównywał do siły ciążenia (łac. pondus)[2],

[1] „A jeśli spadnę? Ależ, kochanie… A jeśli zaczniesz latać?”. Słowa te stanowią motto strony „The Poetic Underground” prowadzonej na Facebooku przez Erin Hanson (https://www.facebook.com/e.h.thepoeticunderground/).

[2] Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. XIII, 9, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 338; por. też: *S. Aurelii Augustini Confessionum liber tredecim*, w: *Patrologia latina*, t. 32, col. 849-850.

oczywiście różnej od „newtonowskiej" grawitacji: „Podczas gdy kamień spada, płomień się w górę wznosi. Każda rzecz porusza się według swej siły ciążenia i dąży do właściwego jej miejsca"[3]. Człowiek − czy też jego dusza lub to, co święty nazywa „sercem"[4] − jest raczej jak płomień niż jak kamień i podąża ku górze: „Moją siłą ciążenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi. Twój dar, Duch Święty, zapala nas i wznosimy się w górę: płoniemy i idziemy. Sercem wstępujemy na wyżynę i śpiewamy pieśń stopni. […] W górę idziemy, ku pokojowi Jerozolimy niebiańskiej"[5]. Augustyn, łącząc różne metafory, ruch duszy porównuje i do ruchu płomienia, i do radosnego, rytmicznego wstępowania na górę. Owo wznoszenie się następuje jednak nie wbrew sile ciążenia, lecz pod jej wpływem, dusza podąża wzwyż ze względu na swoją naturę − i zmierza do określonego celu. W tym punkcie Augustyńskie zmierzanie ku niebu różni się jednak od latania, o którym mowa w sentencji umieszczonej na portugalskiej plaży. To ostatnie przywodzi na myśl unoszenie się, szybowanie, „pływanie" w powietrzu, lot dla samej radości latania, święty mówi zaś o dążeniu do celu, o wędrówce do „domu Pańskiego"[6], który jest naszym „właściwym miejscem"; jest jedynym miejscem, w którym możemy spocząć: zarówno w sensie przerwania ruchu, jak i znalezienia spokoju.

Pomimo tej różnicy, współczesna autorka popularnego cytatu i ojciec Kościoła wyrażają uniwersalne ludzkie doświadczenie: dla człowieka ruch w dół − w dosłownym sensie fizycznym, w również dosłownym, lecz związanym z inną tradycją sensie metafizycznym, czy w sensie metaforycznym: psychicznym bądź duchowym − jest czymś negatywnym, w istotny sposób łączy się z możliwością cierpienia lub śmierci. Spadanie człowieka w przepaść może być oczywiście opisane jak spadanie kamienia − jako skutek działania sił grawitacji lub jako dążenie jego ciała do swojego miejsca naturalnego − z punku widzenia egzystencjalnego doświadczenia człowieka, opis taki jednak wydaje się zazwyczaj rażąco niepełny.

W istocie obrazy przywoływane przez oboje autorów − obrazy, rzec można, przeniknięte światłem i nastrojem radości − mają swoją ciemną stronę. Obawa wyrażona w pytaniu: „A jeśli spadnę?", jest całkowicie zasadna, upadek bowiem − różne jego rodzaje − stanowi dla nas nieustanne, wszechobecne zagrożenie. Możemy go nie doceniać, nie chcieć o nim myśleć lub (w każdym razie tymczasowo) nie być go świadomym, pozostaje ono jednak obecne. Jak pisał Blaise Pascal:

[3] T e n ż e, *Wyznania*, ks. XIII, 9, s. 338.
[4] Tamże.
[5] Tamże.
[6] Tamże, s. 338n.

„Bieżymy bez troski w przepaść, skoro pomieściliśmy przed sobą coś, co nam nie pozwala jej spostrzec”[7].

Augustyńska wizja wznoszenia się, pod działaniem Ducha, ku niebiańskiej Jerozolimie przypomina jednak o kondycji człowieka, którą teologia chrześcijańska opisuje jako status naturae lapsae, kondycji istoty ludzkiej po grzechu pierworodnym, tym pierwszym „niefizycznym” upadku, który miał sprowadzić na świat zło, stając się ostatecznie źródłem wszelkiego rodzaju innych upadków, będących naszym udziałem. Żarliwość tekstu Augustyna odwraca uwagę od punktu wyjścia naszej drogi, od tego, że wspinaczkę zaczynamy od „miejsca”, w które upadliśmy, pozwala oderwać się od dramatyzmu naszej sytuacji i trudu wędrówki, przez chwilę nie myśleć o tym, że potykamy się i przewracamy, a może nawet znajdujemy się wśród tych, którzy lecą w dół, w Pascalowską przepaść[8]. Czytając *Wyznania*, trudno jednak nie pamiętać (ich autor wciąż wprost o tym przypomina), że są one dziełem „niespokojnego serca”[9], pragnącego powrócić do „ojczyzny”, oraz że wśród założeń Augustyńskiej wizji znajduje się nie tylko doktryna grzechu pierworodnego, lecz także nowina o Zbawieniu.

Nakreślony przez Augustyna obraz, głęboko zakorzeniony w teologicznym i filozoficznym kontekście kultury zachodniej, trafnie oddaje ambiwalentne doświadczenie człowieka: interpretując naznaczoną złem kondycję ludzką jako stan upadku, wyraża jednocześnie tęsknotę za jakiegoś rodzaju pełnią, za doskonałością. Pragnienie to, niejako ślad raju w naszym wnętrzu czy − jak mógłby powiedzieć Platon − niejasne wspomnienie oglądania „zagonów prawdy”[10], świata wiecznych idei, ma dawać impuls do wciąż na nowo podejmowanych prób podniesienia się, powrotu do dobra czy jego odbudowania. Co więcej, wyznacza również kierunek ludzkiego trudu − ma w istocie charakter normy.

Metafora upadku, będąc zasadniczym elementem metafizycznej i teologicznej „wielkiej narracji”, całościowej wizji świata i bytującego w nim człowieka, znajduje również liczne zastosowania, by tak rzec, „lokalne”. Kategorię tę odnosimy do wielu wydarzeń, procesów i stanów, z którymi mamy do czynienia

---

[7] B. P a s c a l, *Myśli*, nr 183, tłum. T. Żeleński-Boy, w: tenże, *Myśli. Rozprawa o kondycji możnych. Modlitwa o dobry użytek chorób. Rozprawa o namiętnościach miłości*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 49.

[8] W *Wyznaniach* Augustyn pisze również o tym doświadczeniu − i o działaniu innej „siły ciążenia”, jakiemu poddany jest człowiek: „Oto Twój czar porywał mnie ku Tobie, a niebawem odrywała mnie od Ciebie moja własna siła ciężkości i znowu spadałem ku rzeczom tego świata, płacząc” (św. A u g u s t y n, dz. cyt., ks. VII, 17, s. 163).

[9] Tamże, ks. I, 1, s. 23.

[10] P l a t o n, *Fajdros*, 248 D, tłum. W Witwicki, Wydawnictwo Antyk–Marek Derewiecki, Kęty 2002, s. 55.

na codzień − codzienność naszą można by nawet opisać jako ciąg upadków: od chwili, gdy przewracamy się, ucząc się chodzić, po upadek ostatni − śmierć. I chociaż nazwanie czegoś „upadkiem" odwołuje się (być może pośrednio, niejasno, w sposób, który ani nie wstrząsa, ani nawet nie pobudza do poważniejszej refleksji) do przywołanego obrazu ludzkiej kondycji i natury rzeczywistości, w którą wpisana jest egzystencja człowieka, nie zawsze ma wydźwięk negatywny. Naukę chodzenia − a także każdy inny proces uczenia się − trudno sobie przecież wyobrazić bez upadania, jakkolwiek przykre czy niebezpieczne mogło się ono okazać. Nie tylko jednak fakt, że często nie mamy możliwości uczenia się inaczej niż na błędach, ukazuje względny, a niekiedy nawet pozytywny charakter. Pomyślmy o pozostającym wciąż w zasięgu pamięci wielu czytelników fakcie historycznym, który zwykle nazywamy właśnie „upadkiem": zburzenie Muru Berlińskiego. Było to jedno z wydarzeń symbolicznie oznaczających koniec pewnej „struktury zła" i zarazem otwarcie się możliwości tworzenia nowego kontekstu, środowiska sprzyjającego spełnianiu się człowieczeństwa, a zatem nowy początek, który stanowi szansę na realizację dobra. Przywołując metaforykę przytoczonego cytatu napotkanego na portugalskiej plaży: upadek może być także początkiem lotu − właśnie ku dobru.

Przypominając sobie „upadek" Muru − upadek, który stał się okazją do swoistego radosnego festiwalu (przychodzi na myśl Mścisław Roztropowicz, grający przed nierozebranym jeszcze murem, w listopadzie 1989 roku, suity Jana Sebastiana Bacha[11]), nie sposób jednak zapomnieć o upadaniu tego, co cenne, co służy naszemu dobru, co pozwala się nam rozwijać. „Prawo upadku" zdaje się dotyczyć wszystkiego, co dostępne naszemu doświadczeniu. Jak gdyby wszystko, co tworzymy, musiało ulec zniszczeniu, ponieważ − by znów odwołać się do myśli Platona − za każdym razem jest tylko niedoskonałym odzwierciedleniem Dobra.

Autorzy artykułów zebranych w niniejszym tomie „Ethosu" zarówno analizują samą kategorię upadku, badając jej „pojemność" i ograniczenia jako metafory, jak i omawiają przykłady interpretacji za jej pomocą wybranych aspektów ludzkiego doświadczenia. Jednocześnie dają świadectwo nieustannego zmagania się człowieka ze złem w jego różnych historycznych postaciach, wciąż podejmowanych prób przekroczenia go − choćby przez zrozumienie jego znaczenia i udziału w nim człowieka. Wyrażają też być może świadomość, że stan upadku nie jest naszym stanem naturalnym ani ostatecznym, oraz tęsknotę podobną do tej, o której pisali Platon i Augustyn, a może i autorka popularnego cytatu: tęsknotę będącą odpowiedzią na działanie przyciągającej − i zobowiązującej − mocy Dobra.

*P.M.*

[11] Zob. krótki zapis filmowy tego wydarzenia: https://www.youtube.com/watch?v=FiwXUJJjL6g.

# JAN PAWEŁ II
# ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY UPADKU RZĄDÓW UCISKU

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 11-18

JAN PAWEŁ II

# ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY UPADKU RZĄDÓW UCISKU*

Na tle [...] sytuacji w świecie, która została już obszernie przedstawiona w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, można docenić znaczenie nieoczekiwanych i wiele obiecujących wydarzeń ostatnich lat. Ich punktem kulminacyjnym były niewątpliwie wydarzenia roku 1989 w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, ale obejmują one okres dłuższy i szerszy horyzont geograficzny. W ciągu lat osiemdziesiątych stopniowo upadają w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej, a także Afryki i Azji, dyktatorskie rządy ucisku; inne kraje podejmują trudny, ale owocny proces przechodzenia ku formom politycznym bardziej sprawiedliwym i zapewniającym obywatelom pełniejszy udział w życiu kraju. Ważnym, a nawet decydującym czynnikiem tego procesu była działalność Kościoła w obronie i dla umocnienia praw człowieka: w środowiskach, które znalazły się pod silnym wpływem ideologii, gdzie przynależność do określonej grupy zacierała świadomość powszechnej ludzkiej godności, Kościół głosił z prostotą i mocą, że każdy człowiek – niezależnie od osobistych przekonań – nosi w sobie obraz Boga, a zatem zasługuje na szacunek. Z takim stanowiskiem identyfikowała się często znaczna większość narodu, co prowadziło do poszukiwania form walki i rozwiązań politycznych bardziej uwzględniających godność osoby.

Z tego procesu historycznego wyłoniły się nowe formy demokracji, których kruche jeszcze struktury polityczne i społeczne pozwalają żywić nadzieję na przemiany, choć obciążone są hipoteką wielu jaskrawych niesprawiedliwości i krzywd, a także zrujnowaną gospodarką i głębokimi konfliktami społecznymi. Dziękując wraz z całym Kościołem Bogu za świadectwo, niejednokrotnie heroiczne, jakie liczni Pasterze, całe wspólnoty chrześcijańskie, poszczególni

* Fragmenty encykliki *Centesimus annus* (nry 22-29). Tekst publikujemy za: „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 4(131), s. 13-16. Tytuł pochodzi od redakcji.

wierni i inni ludzie dobrej woli składali w tych trudnych warunkach, modlę się, aby wspierał On wszystkie wysiłki zmierzające do budowania lepszej przyszłości. Odpowiedzialność za to spoczywa nie tylko na obywatelach poszczególnych krajów, ale na wszystkich chrześcijanach i ludziach dobrej woli. Chodzi o to, by ukazać, że złożone problemy tych narodów można rozwiązać metodą dialogu i solidarności, a nie walką czy wojną zmierzającą do zniszczenia przeciwnika.

Wśród licznych przyczyn upadku systemów ucisku niektóre zasługują na szczególne przypomnienie. Decydującym czynnikiem, który dał początek zmianom, było niewątpliwie pogwałcenie praw pracy. Nie można zapominać, że zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów czy wręcz za dyktaturę robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce w imię solidarności. Rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu, a czerpiąc z własnego trudnego doświadczenia pracy i ucisku, odnalazły czy niejako odkryły na nowo pojęcia i zasady nauki społecznej Kościoła.

Zasługuje dalej na podkreślenie fakt, że do upadku tego „bloku", czy imperium doprowadza prawie wszędzie walka pokojowa, która posługuje się jedynie bronią prawdy i sprawiedliwości. Podczas gdy marksizm uważał, że jedynie zaostrzając sprzeczności społeczne, można je rozwiązać poprzez gwałtowne starcie, to walka, która doprowadziła do upadku marksizmu, poszukuje wytrwale wszelkich dróg pertraktacji i dialogu, daje świadectwo prawdzie, odwołuje się do sumienia przeciwnika i usiłuje rozbudzić w nim poczucie wspólnej ludzkiej godności.

Wydawało się, że porządkiem europejskim, który wyłonił się z drugiej wojny światowej i został usankcjonowany przez układy jałtańskie, mogła wstrząsnąć jedynie kolejna wojna. Tymczasem został on przezwyciężony wysiłkiem ludzi, którzy nie uciekali się do przemocy, zaś odmawiając konsekwentnie ustąpienia przed potęgą siły, zawsze umieli znaleźć skuteczne formy świadczenia o prawdzie. Taka postawa rozbroiła przeciwnika, gdyż przemoc musi się zawsze usprawiedliwiać kłamstwem, przybierać fałszywe pozory obrony jakiegoś prawa czy odpowiedzi na czyjąś groźbę[1]. Nie przestaję dziękować Bogu, że wsparł ludzkie serca w czasie tej trudnej próby i proszę Go, aby ten przykład był naśladowany w innych miejscach i w innych okolicznościach; by ludzie nauczyli się walczyć o sprawiedliwość bez uciekania się do przemocy, wyrzekając się walki klas w sporach wewnętrznych i wojny w konfliktach międzynarodowych.

---

[1] Zob. J a n P a w e ł II, *Prawda siłą pokoju* (Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1980 roku), w: *Jan Paweł II. Nauczanie Papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 2 (1979), cz. 2, Pallottinum, Poznań 1992, s. 696-701.

Drugim czynnikiem kryzysu jest niewątpliwie niesprawność systemu gospodarczego, której nie należy rozpatrywać jedynie jako problemu technicznego, ale raczej należy widzieć w tym następstwo pogwałcenia praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej. Z tym aspektem należy z kolei połączyć wymiar kulturowy i narodowy: nie można zrozumieć człowieka, analizując jedynie jego aktywność gospodarczą, tak jak nie można go określić tylko na podstawie jego przynależności klasowej. Zrozumienie człowieka jest bardziej wyczerpujące, gdy widzi się go w kontekście kultury, poprzez język, historię i postawy przyjmowane wobec podstawowych faktów egzystencjalnych, takich jak narodziny, miłość, praca, śmierć. Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy to pytanie zostanie uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi. Dlatego walka w obronie pracy została spontanicznie połączona z walką o kulturę i prawa narodowe.

Prawdziwą jednakże przyczyną tych „rzeczy nowych" jest pustka duchowa wytworzona przez ateizm, który pozostawił młode pokolenia bez drogowskazów, a nierzadko doprowadzał do tego, iż w nieustannym poszukiwaniu własnej tożsamości i sensu życia odkrywały one na nowo religijne korzenie kultury swych narodów oraz samą osobę Chrystusa, jako adekwatną egzystencjalnie odpowiedź na pragnienie dobra, prawdy i życia, obecne w sercu każdego człowieka. Poszukiwanie to czerpało energię ze świadectwa ludzi, którzy w trudnych warunkach i pośród prześladowań pozostali wierni Bogu. Marksizm zapowiadał, że wykorzeni potrzebę Boga z serca człowieka, ale rzeczywistość dowiodła, że nie da się tego dokonać, nie zadając gwałtu ludzkiemu sercu.

Wydarzenia roku 1989 są przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrogą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność. Nie ulega wątpliwości, że walka, która doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpień i ofiar. W pewnym sensie zrodziła się ona z modlitwy i z pewnością byłaby nie do pomyślenia bez nieograniczonego zaufania Bogu, który jest Panem historii i sam kształtuje serce człowieka. Łącząc własne cierpienia za prawdę i za wolność z cierpieniem Chrystusa na Krzyżu, człowiek może dokonać cudu pokoju i uczy się dostrzegać wąską nieraz ścieżkę pomiędzy małodusznością, która ulega złu, a przemocą, która chce je zwalczać, a w rzeczywistości je pomnaża.

Nie można jednak pomijać niezliczonych uwarunkowań, w których urzeczywistnia się wolność pojedynczego człowieka: to prawda, że wpływają one na wolność, ale nie determinują jej do końca; ułatwiają albo utrudniają ko-

rzystanie z niej, ale nie mogą jej zniszczyć. Lekceważenie natury człowieka, stworzonego dla wolności, jest nie tylko niedozwolone z punktu widzenia etycznego, ale i praktycznie niemożliwe. Gdzie organizacja społeczeństwa ogranicza czy wręcz eliminuje sferę wolności, przysługującej obywatelom, tam życie społeczne ulega stopniowemu rozkładowi i zamiera.

Ponadto człowiek stworzony do wolności nosi w sobie ranę grzechu pierworodnego, który stale pociąga go ku złu i sprawia, że potrzebuje on odkupienia. Nauka ta jest nie tylko integralną częścią chrześcijańskiego Objawienia, ale ma również dużą wartość hermeneutyczną, gdyż pozwala zrozumieć ludzką rzeczywistość. Człowiek dąży do dobra, ale jest również zdolny do zła; potrafi wznieść się ponad swoją doraźną korzyść, pozostając jednak do niej przywiązany. Porządek społeczny będzie tym trwalszy, im w większej mierze będzie uwzględniał ten fakt i nie będzie przeciwstawiał korzyści osobistej interesowi społeczeństwa jako całości, a raczej szukać będzie sposobów ich owocnej koordynacji. W istocie, tam gdzie indywidualny zysk jest przemocą zniesiony, zastępuje się go ciężkim systemem biurokratycznej kontroli, który pozbawia człowieka inicjatywy i zdolności twórczej. Gdy ludzie sądzą, że posiedli tajemnice doskonałej organizacji społecznej, która eliminuje zło, sądzą także, iż mogą stosować wszelkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić. Polityka staje się wówczas „świecką religią", która łudzi się, że buduje w ten sposób raj na ziemi. Żadnego jednak wyposażonego w organizację polityczną społeczeństwa, które posiada własną autonomię i prawa[2], nie można nigdy mylić z Królestwem Bożym. Ewangeliczna przypowieść o dobrym nasieniu i chwaście (por. Mt 13,24-30.36-43) uczy nas, że jedynie Bóg może oddzielać tych, którzy należą do Królestwa, od tych, którzy należą do Złego, i że tego rodzaju sąd będzie miał miejsce na końcu czasów. Roszcząc sobie prawo do formułowania tego sądu już teraz, człowiek stawia siebie na miejscu Boga i sprzeciwia się Jego cierpliwości.

Dzięki ofierze Chrystusa na Krzyżu zwycięstwo Królestwa Bożego dokonało się raz na zawsze, niemniej jednak chrześcijanin musi walczyć z pokusami i z siłami zła. Dopiero na końcu dziejów Pan powróci w chwale na sąd ostateczny (por. Mt 25,31) i ustanowi nowe niebiosa i nową ziemię (por. 2 P 3,13; Ap 21,1), dopóki jednak trwa czas, w sercu ludzkim wciąż toczy się walka pomiędzy dobrem a złem.

Nauczanie Pisma Świętego o losach Królestwa Bożego nie pozostaje bez związku z życiem społeczności doczesnych, które – zgodnie z tym określeniem – istnieją w czasie i w konsekwencji znamionuje je niedoskonałość i przemijalność. Królestwo Boże obecne w świecie, nie będąc ze świata, oświeca

[2] Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nry 36, 39.

porządek społeczności ludzkiej, a energie łaski przenikają go i ożywiają. W ten sposób można lepiej zrozumieć potrzeby społeczeństwa godnego człowieka, naprawić wypaczenia, zachęcać do odważnego działania w służbie dobra. Do tego dzieła przepajania duchem Ewangelii rzeczywistości ludzkich powołani są, razem ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, chrześcijanie, a w szczególny sposób świeccy[3].

Wydarzenia roku 1989, które rozgrywały się głównie w krajach wschodniej i środkowej Europy, mają znaczenie uniwersalne, ponieważ ich pozytywne i negatywne konsekwencje dotyczą całej rodziny ludzkiej. Następstwa te nie mają charakteru mechanicznego ani fatalistycznego, stanowią raczej okazje, w których ludzka wolność może współpracować z miłosiernym planem Boga działającego w historii.

Pierwszą z owych konsekwencji było w niektórych krajach spotkanie pomiędzy Kościołem a ruchem robotniczym, zrodzone z reakcji o charakterze etycznym i wyraźnie chrześcijańskim na sytuację powszechnej niesprawiedliwości. Przez okres około stu lat, z powodu przekonania, że aby skutecznie walczyć z uciskiem, proletariat musi przyswoić sobie teorie materialistyczne i ekonomistyczne, tenże ruch robotniczy częściowo znalazł się pod przemożnym wpływem marksizmu.

Gdy marksizm znalazł się w kryzysie, zaczęły wyłaniać się spontaniczne formy świadomości robotniczej, które wyrażają żądanie sprawiedliwości i uznania godności pracy, zgodnie z nauką społeczną Kościoła[4]. Ruch robotniczy włącza się w szerszy ruch ludzi pracy i ludzi dobrej woli na rzecz wyzwolenia osoby ludzkiej i afirmacji jej praw; ogarnia on wiele krajów i nie zamierzając tworzyć opozycji wobec Kościoła katolickiego, patrzy nań z zainteresowaniem.

Kryzys marksizmu nie oznacza uwolnienia świata od sytuacji niesprawiedliwości i ucisku, z których marksizm, traktując je instrumentalnie, czerpał pożywkę. Tym, którzy dzisiaj poszukują nowej autentycznej teorii i praktyki wyzwolenia, Kościół ofiarowuje nie tylko swą doktrynę społeczną i w ogóle naukę o osobie ludzkiej, odkupionej przez Chrystusa, lecz także swoje konkretne zaangażowanie i pomoc w zwalczaniu upośledzenia społecznego i cierpienia.

W niedawnej przeszłości szczere pragnienie, by opowiedzieć się po stronie uciśnionych i by nie znaleźć się poza biegiem historii, doprowadziło licznych wierzących do szukania na różne sposoby niemożliwego do znalezienia kompromisu między marksizmem a chrześcijaństwem. Teraźniejszość, przezwyciężając wszystko to, co w owych próbach było skazane na niepowodzenie, skłania do potwierdzenia wartości autentycznej teologii całościowego wyzwo-

[3] Zob. J a n P a w e ł II, Adhortacja *Christifideles laici*, nry 32-44.

[4] Zob. t e n ż e, Encyklika *Laborem exercens*, nr 20.

lenia człowieka[5]. Rozważane z tego punktu widzenia, wydarzenia 1989 roku są równie ważne dla krajów środkowej i wschodniej Europy, jak i dla krajów tak zwanego Trzeciego Świata, poszukujących drogi swego rozwoju.

Drugie następstwo dotyczy narodów Europy. Liczne niesprawiedliwości indywidualne i społeczne, obejmujące regiony i narody, popełnione zostały w latach, kiedy panował komunizm, a także wcześniej; nagromadziło się wiele nienawiści i uraz. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że po upadku dyktatury wybuchną one na nowo, powodując poważne konflikty i rozlew krwi, jeśli zabraknie postawy moralnej i świadomego wysiłku, by dawać świadectwo prawdzie, jak to miało miejsce w czasach minionych. Należy życzyć sobie, by nienawiść i przemoc nie zatriumfowały w sercach tych zwłaszcza, którzy walczą o sprawiedliwość, i aby wszystkich przenikał duch pokoju i przebaczenia.

Trzeba jednak podejmować konkretne działania zmierzające do stworzenia bądź umocnienia międzynarodowych struktur, które w przypadku konfliktów między narodami są w stanie interweniować i proponować słuszne rozstrzygnięcia, zapewniając poszanowanie praw każdego z nich, osiągnięcie sprawiedliwego porozumienia i pokojowego układu, szanującego prawa innych. To wszystko jest niezbędne dla narodów europejskich, ze sobą złączonych więzią wspólnej kultury i tysiącletniej historii. Trzeba podjąć ogromny wysiłek moralnej i gospodarczej odbudowy krajów, które odeszły od komunizmu. Bardzo długo wypaczeniu ulegały nawet najbardziej elementarne stosunki gospodarcze, a podstawowe cnoty związane z dziedziną życia gospodarczego, takie jak prawdomówność, wiarygodność i pracowitość, zostały wykorzenione. Konieczna jest cierpliwa odbudowa materialna i moralna, podczas gdy tymczasem wyczerpane długotrwałymi wyrzeczeniami narody domagają się od rządzących natychmiastowych i namacalnych rezultatów: dobrobytu i odpowiedniego zaspokojenia ich słusznych aspiracji.

Upadek marksizmu naturalnie pociągnął za sobą daleko idące skutki w tym, co wiąże się z podziałem globu ziemskiego na zamknięte wobec siebie i zazdrośnie rywalizujące światy. Jaśniej ukazał realną współzależność narodów oraz to, że ludzka praca ze swej natury powinna narody jednoczyć, a nie dzielić. Pokój i pomyślność bowiem są dobrami, które należą do całego rodzaju ludzkiego, i nie można korzystać z nich w sposób właściwy i trwały, jeżeli są osiągane i używane kosztem innych ludów i narodów, z pogwałceniem ich praw, czy pozbawieniem ich dostępu do źródeł dobrobytu.

Dla niektórych krajów Europy rozpoczyna się w pewnym sensie dopiero teraz prawdziwy okres powojenny. Radykalna reorganizacja gospodarki do niedawna skolektywizowanej stwarza problemy i wymaga wyrzeczeń porów-

[5] Zob. Kongregacja ds. Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia.*

nywalnych z tymi, które po drugiej wojnie światowej podjęły kraje zachodniej Europy dla dokonania własnej odbudowy. W obecnej trudnej sytuacji inne narody powinny solidarnie wspierać byłe kraje komunistyczne. Oczywiście, one same muszą się stać pierwszymi twórcami własnego rozwoju; trzeba jednak im to w sposób racjonalny umożliwić, co z kolei wymaga pomocy innych krajów. Zresztą, aktualne trudności i niedostatek są skutkiem historycznego procesu, w którym kraje te były często przedmiotem, a nie podmiotem, a zatem ich sytuacja nie jest wynikiem wolnego wyboru czy popełnionych błędów, lecz narzuconego przemocą ciągu tragicznych wydarzeń historycznych, które uniemożliwiły im pójście drogą gospodarczego i obywatelskiego rozwoju.

Pomoc ze strony innych krajów, zwłaszcza europejskich, które uczestniczyły w tej samej historii i ponoszą za nią odpowiedzialność, jest wymogiem sprawiedliwości. Leży to jednak również w interesie Europy i służy jej ogólnemu dobru. Europa bowiem nie będzie mogła żyć w pokoju, jeśli pojawiające się, jako następstwo przeszłości, różnego rodzaju konflikty zaostrzą się na skutek gospodarczego chaosu, duchowego niedosytu i rozpaczy.

Ta potrzeba nie może jednak prowadzić do osłabienia wysiłków podejmowanych w celu niesienia pomocy i wsparcia krajom Trzeciego Świata, znajdującym się często w jeszcze większym niedostatku i ubóstwie[6]. Konieczny będzie nadzwyczajny wysiłek uruchomienia zasobów, których światu jako całości nie brakuje, dla wzrostu gospodarczego i wspólnego rozwoju, przy jednoczesnej rewizji skali wartości i priorytetów, na których opierają się decyzje gospodarcze i polityczne. Olbrzymie zasoby staną się dostępne dzięki rozwiązaniu wielkich struktur militarnych, utworzonych na wypadek konfliktu między Wschodem i Zachodem. Mogą się one okazać jeszcze większe, jeśli się uda wprowadzić skuteczne, alternatywne w stosunku do wojny sposoby rozwiązywania konfliktów, a następnie upowszechnić zasadę kontroli i redukcji zbrojeń również w krajach Trzeciego Świata, stosując odpowiednie środki przeciwko handlowi bronią[7]. Przede wszystkim jednak będzie musiał zniknąć ten typ mentalności, która ubogich – ludzi i narody – traktuje jako ciężar i jako dokuczliwych natrętów, roszczących sobie pretensje do użytkowania tego, co wytworzyli inni. Ubodzy domagają się prawa do uczestnictwa w użytkowaniu dóbr materialnych i chcą, aby wykorzystano ich zdolność do pracy w budowaniu świata sprawiedliwszego i szczęśliwszego dla wszystkich. Podźwignięcie ubogich jest wielką szansą dla moralnego, kulturalnego, a także gospodarczego wzrostu całej ludzkości.

---

[6] J a n P a w e ł II, *Synod – kolejny etap na drodze ewangelizacji Afryki* (Przemówienie do biskupów Burkina Faso i Nigru, w siedzibie Rady Konferencji Episkopatu Afryki Zachodniej z okazji X rocznicy „Apelu w sprawie Sahelu" (Wagadugu, Burkina Faso, 29 stycznia 1990), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 11(1990) nr 2-3(121), s. 26).

[7] Zob. J a n XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, cz. 3.

Rozwoju nie należy ponadto pojmować w znaczeniu wyłącznie gospodarczym, ale w sensie integralnie ludzkim[8]. Jego celem nie jest tylko zrównanie poziomu życia wszystkich narodów z poziomem, który dziś osiągnęły kraje najbogatsze, ale tworzenie solidarną pracą życia bardziej godnego, konkretne przyczynianie się do umocnienia godności i rozwoju uzdolnień twórczych każdej poszczególnej osoby, jej zdolności do odpowiedzi na własne powołanie, a więc na zawarte w nim Boże wezwanie. Szczytem rozwoju jest zatem możliwość korzystania z prawa-obowiązku szukania Boga, poznawania Go i życia zgodnie z tym poznaniem[9]. W ustrojach totalitarnych i autokratycznych została doprowadzona do ostateczności zasada pierwszeństwa siły przed rozsądkiem. Zmuszono człowieka do poddania się światopoglądowi narzuconemu siłą, a nie wypracowanemu przez wysiłek własnego rozumu i korzystanie z własnej wolności. Należy tę zasadę odwrócić i uznać w całości prawa ludzkiego sumienia, związanego tylko prawdą, czy to naturalną, czy też objawioną. Uznanie tych praw stanowi pierwszą zasadę wszelkiego porządku politycznego prawdziwie wolnego[10].

Tę zasadę trzeba potwierdzić z wielu powodów: (1) dlatego, że występujące w różnych formach totalitaryzm i autokratyzm nie zostały jeszcze całkowicie przezwyciężone, a nawet istnieje niebezpieczeństwo, że odżyją na nowo: wymaga to wytężonej współpracy i solidarności wszystkich krajów; (2) dlatego, że w krajach rozwiniętych prowadzi się niekiedy przesadną propagandę wartości czysto utylitarnych, rozbudzając instynkty i niepohamowaną chęć natychmiastowego zaspokojenia wszystkich pragnień, co utrudnia uznanie i poszanowanie hierarchii prawdziwych wartości ludzkiej egzystencji; dlatego, że w niektórych krajach pojawiają się nowe formy fundamentalizmu religijnego, który w sposób zawoalowany czy nawet otwarcie uniemożliwia mniejszościom wyznaniowym pełne korzystanie z przysługujących im praw obywatelskich czy religijnych, utrudniając im udział w życiu kulturalnym, ograniczając prawo Kościoła do przepowiadania Ewangelii i prawo ludzi słuchających tego przepowiadania do przyjęcia go i nawrócenia się do Chrystusa. Żaden autentyczny postęp nie jest możliwy bez poszanowania naturalnego i pierwotnego prawa człowieka do poznania prawdy i kierowania się nią w życiu. Z prawem tym wiąże się inne, będące jego zastosowaniem i pogłębieniem, mianowicie prawo do odkrycia i przyjęcia w sposób wolny Jezusa Chrystusa, który jest prawdziwym dobrem człowieka[11].

---

[8] Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nry 27-28, P a w e ł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nry 43-44.

[9] Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nry 29-31.

[10] Zob. Akt końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (Helsinki, 1 VIII 1975); L e o n XIII, Encyklika *Libertas praestantissimumi*, nr 5.

[11] Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptoris missio*, nr 7.

# TEOLOGICZNA WIZJA UPADKU

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 21-49
DOI 10.12887/31-2018-4-124-03

Ks. Dariusz DZIADOSZ

# „IZRAELICI CZYNILI TO, CO ZŁE W OCZACH PANA" (Sdz 2,11) Teologiczne aspekty upadku w Księdze Sędziów

*Każde poważne pogwałcenie dwustronnej umowy z Bogiem – a nade wszystko świadomy i trwały akt apostazji i bałwochwalstwa – wywoływało w Izraelu natychmiastowe reperkusje, które w epoce sędziów przybierały formę cyklicznego najazdu militarnego i upokarzającego ucisku. Ta zależność między religijno-moralną postawą Izraelitów a ich aktualną sytuacją społeczno-polityczną prezentowana jest w księdze za pomocą teologicznej kategorii upadku.*

Już od pełnej teologicznej symboliki rekonstrukcji pobytu pierwszej pary ludzi w ogrodzie Eden (zob. Rdz 2,4b-3,24)[1], która w kręgach egzegetów często definiowana jest jako opis upadku Adama i Ewy[2], Biblia Hebrajska czyni stałe – bezpośrednie i pośrednie – aluzje do ludzkich potknięć i upadków. Ukazując ich złożony i zróżnicowany kontekst egzystencjalny, społeczno-religijny i etyczny, określa je zwykle za pomocą pojęć o charakterze teologicznym, takich jak: grzech (hebr. ḥaṭṭāʾt), wina (hebr. ʿāwôn), bezprawie (hebr. ʿāwelâ), zło (hebr. rāʿâ) czy niegodziwość (hebr. ʾāwen). Analizując kolejne narracyjne i poetyckie

[1] Narracja ta złożona jest z dwu pierwotnie odrębnych opowiadań relacjonujących stworzenie Adama i Ewy (por. Rdz 2,4-25) i ich nieposłuszeństwo wobec Stwórcy zakończone wypędzeniem z Edenu (por. Rdz 3,1-24). Redakcja tego materiału teologicznego, należącego do najstarszych źródeł Biblii Hebrajskiej, nastąpiła w środowisku pisarskim tak zwanego jahwisty, prawdopodobnie w siódmym wieku przed Chrystusem (por. Ch. N i h a n, Th. R ö m e r, *Le débat actuel sur la formation du Pentateuque*, w: *Introduction à l'Ancien Testament*, red. Th. Römer i in., Labor et Fides, Genève 2004, s. 86).

[2] Koncepcja upadku – rozumianego jako utrata stanu pierwotnej niewinności i łaski Bożej – najczęściej aplikowana jest przez egzegetów i teologów do biblijnego przekazu o pierwszych rodzicach (zob. Rdz 2,4-3,24) (zob. G. S h a w, hasło „Upadek", w: *Słownik wiedzy biblijnej*, tłum. A. Karpowicz, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999, s. 788; por. hasło „Upadek", w: *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, red. L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman III, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1998, s. 1059n.; zob. J. E f i r d, hasło „Upadek", w: *Encyklopedia biblijna*, tłum. G. Berny, red. P.J. Achtemeier, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999, s. 1305n.). Analogiczne kryteria egzegeci stosują w interpretacji innej tradycji z tak zwanej prehistorii biblijnej (zob. Rdz 1,1-11,26) – tekstu o „synach Boga" (hebr. benê-ʾĕlōhîm) i ich olbrzymich potomkach gigantach (hebr. hannepilîm, dosłownie: „upadłych"; por. Rdz 6,1-4), w którym szuka się aluzji do idei upadłych aniołów. Biblia Hebrajska nie rozwija wątku upadłych aniołów z Księgi Rodzaju (por. Rdz 6,1-4), nie precyzuje ich genezy i statusu ani okoliczności ich buntu przeciw Stwórcy. Tej problematyce poświęcona jest pierwsza część apokryficznej etiopskiej Księgi Henocha – tak zwana Księga Czuwających, pochodząca z czwartego wieku przed Chrystusem.

źródła biblijne, dochodzi się do wniosku, że zawarta w nich koncepcja upadku jest nierozerwalnie związana z wielopłaszczyznową ideą zła oraz świadomym lub nieświadomym konfliktem z przepisami prawa mojżeszowego, i dlatego jest zazwyczaj rozpatrywana w ramach teologicznej kategorii grzechu. Kolejne księgi Biblii Hebrajskiej w odmienny sposób prezentują uwarunkowania, formy i konsekwencje tych ludzkich upadków. Najczęściej czynią to, relacjonując historie życia postaci starotestamentowych, bogate w różnorodne perypetie i dynamiczne zwroty akcji, albo dokonując teologiczno-moralnej analizy postępowania tych postaci w świetle objawianej systematycznie woli Boga Izraela i Jego prawa.

W ten sposób – na gruncie tradycji, które Żydzi i chrześcijanie uznają za pisma natchnione przez Boga – także ich współczesny lektor może spojrzeć na genezę upadku człowieka przez pryzmat monoteistycznego jahwizmu, by poznać pierwotny charakter tego upadku i jego wieloaspektowe reminiscencje odnoszące się do Stwórcy, upadającego człowieka, innych ludzi i otaczającego ich świata. Biblijne tradycje wiarygodnie i obrazowo tłumaczą bowiem nie tylko przyczyny i skutki ludzkich potknięć – ukazując je w indywidualnej i zbiorowej perspektywie dziejów narodu wybranego – ale też odradzają pewne sposoby postępowania bądź sugerują konkretne wzorce zachowań w kontekście złożonych i bolesnych realiów upadku. Najważniejszymi atrybutami biblijnych rozwiązań w tej kwestii są Boże pochodzenie, które sugeruje ich nieomylność, a nadto realizm i autentyczność w prezentacji konkretnych człowieczych wyborów i postaw, sprawiające wrażenie praktycznej mądrości, nie zaś suchej, teoretycznej analizy problemu. Godna podkreślenia jest też bogata i żywa forma literackiej komunikacji tej problematyki. Stanowi ona symboliczną ilustrację – utrwalonych przez autorów i redaktorów biblijnych źródeł – życiowego doświadczenia i mądrości starożytnych bliskowschodnich kultur i pokoleń. Wskazane wyżej atrybuty biblijnych tekstów przesądzają o tym, że nie mają one w literaturze starożytnej i nowożytnej równego sobie odpowiednika, który na tak wysokim poziomie merytorycznym i formalnym podjąłby teologiczną kwestię upadku. Teksty Starego i Nowego Testamentu nie maskują bowiem ani nie lekceważą wielorakich zagrożeń i konsekwencji wynikających z egzystencjalnych i moralnych upadków człowieka, a jednocześnie nie zostawiają go samego w trudnej sytuacji potknięcia, towarzysząc mu na każdym etapie życiowej próby mądrą radą oraz przesłaniem nadziei, pomagając powstać. Istotą biblijnego ujęcia idei upadku nie jest tylko analiza jego dramatycznych okoliczności czy smutnych następstw, lecz niespotykane w innych reliktach starożytnej literatury przesłanie o wiernej miłości i potężnej mocy Boga, przestrzegającego ludzi przed upadkami i pomagającego ich unikać, a także cierpliwie towarzyszącego tym, którzy już upadli, i wskazującego sposób na podźwignięcie się i podjęcie przerwanej drogi. Na podstawie analizy

źródeł można orzec, że historia zbawienia opisana w Biblii Starego i Nowego Testamentu to nic innego, jak teologiczna dokumentacja niestrudzonej i realnej obecności Boga w zawikłanych i naznaczonych słabością dziejach człowieka, której istotnym aspektem jest nieustanne podnoszenie go z różnego rodzaju upadków.

Z uwagi na bardzo rozległy zakres sygnalizowanej wyżej biblijnej idei upadku, tematem artykułu będzie tylko jedna z jej definicji, wypracowana przez deuteronomistyczne środowisko pisarzy i teologów Izraela w epoce prześladowania babilońskiego (597-538 przed Chrystusem), które w wielowiekowej tradycji judaizmu zyskało miano jednego z najbardziej upokarzających i bolesnych upadków narodu wybranego. Z powodu znacznej obszerności i bogactwa literackiej spuścizny deuteronomistów prezentacja tego złożonego problemu ograniczy się jedynie do materiału źródłowego zapisanego w Księdze Sędziów[3]. Wybór ten nie jest przypadkowy. W tej księdze teologiczna wizja upadku jest bowiem motywem wiodącym, który jej edytorzy ukazują na kilku uzupełniających się płaszczyznach: indywidualnej i kolektywnej, historycznej i teologicznej, społeczno-kulturowej i religijno-kultycznej. Z tych racji prezentowana w Księdze Sędziów definicja upadku może służyć jako model ujęcia problematyki upadku reprezentatywny dla całej Biblii Hebrajskiej. Prezentację tej interesującej tematyki zainicjuje syntetyczny przegląd związanych z nią pojęć biblijnych. Następny etap rozważań poświęcony będzie fundamentalnej regule judaizmu, czyli zasadzie Bożej retrybucji, która stanowi najważniejszą wykładnię deuteronomistycznej idei upadku. W tak zdefiniowanym teologicznym kontekście w ostatniej części artykułu ukazane zostaną najbardziej reprezentatywne dla tej problematyki fragmenty materiału źródłowego zebrane w Księdze Sędziów.

## STAROTESTAMENTOWE TERMINOLOGIA I POJĘCIE UPADKU

Literacka idea upadku w Biblii Hebrajskiej posiada bardzo długą historię i wiele odcieni znaczeniowych. Związana z nią terminologia opiera się na hebrajskim rdzeniu „npl”, który swymi najgłębszymi korzeniami sięga naj-

[3] Zgodnie z powszechną opinią egzegetów bezpośredni albo pośredni związek z teologicznymi kręgami określanymi mianem deuteronomistycznych wykazują księgi: Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskie, które traktowane są jako spójne pod względem tematycznym i teologicznym dzieło literackie prezentujące historię Izraelitów od podboju Kanaanu aż do definitywnego upadku monarchii podczas najazdu Nabuchodonozora na Jerozolimę w 586 roku przed Chrystusem (por. 2 Krl 24,1-25,26). Ten zwarty cykl ksiąg tradycja rabinacka wpisuje w obręb tak zwanych proroków wcześniejszych, Biblia chrześcijańska natomiast uważa je za księgi historyczne.

starszych pni językowych Bliskiego Wschodu[4]. Jego odpowiedniki można znaleźć w języku ugaryckim, wpisującym się w cywilizację Kanaanu, a także w językach: staroaramejskim, aramejskim używanym w Egipcie i Syro-Palestynie, samarytańskim i nabatejskim, które reprezentowały kultury semickie i arabskie. W tych starożytnych językach rdzeń „npl" miał wielorakie znaczenie, między innymi: „dzielić łupy", „rzucać losy", „rozłupywać kamienie, niszczyć"[5]. W Biblii Hebrajskiej czasownik „nāpal" występuje aż czterysta trzydzieści cztery razy w kilku koniugacjach i przybiera różne odcienie znaczeniowe, gdyż stosowany jest w wielu kontekstach narracyjnych i poetyckich. Autorzy biblijnych źródeł używają go w sensie pozytywnym[6] i negatywnym[7], wskazując na różne aspekty upadku. Rdzeń „npl" określa na przykład: upadek siekiery w toń wodną w prorockiej legendzie o Elizeuszu (por. 2 Krl 6,5-6), upadek cegieł z niszczejącego budynku (por. Iz 9,9; Jr 50,15), upadek jeźdźca (por. Rdz 49,17) czy upadek owoców figowca po silnym potrząśnięciu drze-

[4] Podstawowy sens znaczeniowy hebrajskiego rdzenia „npl" to: „upaść", „rzucić się", „skoczyć" (w dół lub na coś), „zdarzyć się", „spowodować upadek", „zabić", „upaść na twarz w geście prostracji i uniżenia" (zob. P. S c e r b o, hasło „npl", w: tenże, *Dizionario ebraico et caldaico del Vecchio Testamento*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1912, s. 218n.; P. R e y m o n d, hasło „npl", w: tenże, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Società Biblica Britanica e Forestiera, Roma 1995, s. 276n.).

[5] Por. H. S e e b a s s, hasło „nāpal", w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1995, t. 9, s. 489. Zob. hasło „nāpal", w: *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament*, red. W. Baker, AMG Publishers, Chattanooga 2003, s. 744. Jeśli chodzi o odsłowne formy rzeczownika bazujące na rdzeniu „npl", to w Biblii Hebrajskiej występują następujące terminy: „mappāl" – „plewy", „śmieci", „coś, co upada z młóconego ziarna" (por. Am 8,6), „opadające fałdy brzucha" (por. Hi 41,15); „mappālâ" – „stos gruzów", „ruina" (por. Iz 17,1; 23,13) oraz „mappelet" – „zwłoki", „padlina", „szczątki", „upadek" (por. Sdz 14,8; Ez 27,27; 31,13). W tekstach Septuaginty (por. Syr 3,31; 13,21; 19,1) i Nowego Testamentu (por. Mt 7,27) odpowiada im greckie „ptōsis" – „upadek" (por. W. B a u d e r, hasło „piptō, ptōsis", w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, tłum. A. Dal Bianco, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, s.185n.).

[6] Za pomocą tego terminu Biblia wyraża między innymi silne stany emocjonalne, na przykład wielką radość i uniesienie, które manifestowane są gestem rzucania się (upadania) komuś na szyję czy przypadania do jego twarzy (por. Rdz 33,4; 45,14; 46,29; 50,1).

[7] W tym sensie rdzeń „npl" często wyraża ideę śmierci oraz rozumianego dosłownie i metaforycznie zranienia, zniszczenia czy cierpienia (por. Lb 35,23; Sdz 4,16; 7,13-14; 12,6; 16,30; 1 Sm 4,10; 17,49). Przykładem metaforycznej aplikacji czasownika „nāpal" jest wielokrotnie spotykana w Biblii Hebrajskiej ilustracja silnych negatywnych emocji i uczuć: lęku, strachu, gniewu, nienawiści (por. Joz 2,9; 2 Sm 24,14; Dn 10,7), ale też na przykład formuła przywołująca motyw upadku włosa z głowy, sugerująca poważne zagrożenie życia, a w formie zaprzeczenia (nie spadnie włos z głowy) funkcjonująca jako rękojmia (obietnica) bezpieczeństwa (por. 1 Sm 14,45; 2 Sm 14,11; 1 Krl 1,52). W metaforycznym sensie słowo „nāpal" pada także z ust Hioba. W kulminacyjnym momencie wystąpienia wymierzonego w Boga i przyjaciół Hiob przypomina o swej powszechnie uznanej pozycji społecznej i mądrości, przywołując postawę swoich bliskich, którzy usilnie zabiegali o jego względy, szukali jego rady i wsparcia, gdyż nie chcieli dopuścić, by światło (czyli życzliwość) jego oblicza poszło na marne – dosłownie: „upadło" (por. Hi 29,24).

wem (por. Na 3,12)[8]. Jednakże już w tej samej wyroczni Nahuma, w której mowa jest o spadających owocach, rdzeń „npl” buduje metaforę oznaczającą upadek warowni asyryjskiej Niniwy – stolicy jednego z największych wrogów Izraela (por. Na 3,12; por. też: Jr 51,49). W analogicznym podwójnym sensie używa tego rdzenia prorok Amos, aby zilustrować karzącą aktywność Boga JHWH względem niewiernego Izraela (por. Am 9,9): odwołuje się do procesu oczyszczania omłotu po żniwach, kiedy to za pomocą gęstego sita wielokrotnie podrzuca się go na wietrze, powodując upadek cięższego ziarna i jego oddzielenie od lżejszych plew.

W tekstach narracyjnych związanych z epoką wczesnej monarchii w Izraelu (za rządów Saula i Dawida), a także z późniejszym okresem proroków i kapłanów czasu drugiej świątyni, rdzeń „npl” wykorzystuje się do opisania znanej wtedy powszechnie praktyki dywinacyjnej, za pomocą której konsultowano wolę JHWH. Istotą tego rytuału, który pozwalał poznać opinię Boga na temat konsultowanej kwestii, był gest rzucania (dosłownie: „powodowania upadku”) dwu świętych losów: Urim i Tummim (por. 1 Sm 14,42; Jon 1,7; Ne 10,35; 11,1; 1 Krn 24,31; 25,8; 26,13-14)[9].

Rdzeń „npl” w źródłach Biblii funkcjonuje też w sferze kultu. W myśl praw kapłańskich skażone, a więc czasowo lub trwale wyłączone ze sfery kultu, stawały się osoby lub przedmioty, z którymi weszła w kontakt – dosłownie: „upadła na nie” – osoba posiadająca status rytualnie nieczystej czy też „upadł na nie” nieczysty przedmiot (por. Kpł 11,32-38). W tym samym kontekście kultycznej sakralności czy nieczystości (por. Lb 6,8-13) czasownik „nāpal” definiuje status i zakres trwania (czasowy lub stały) ślubu nazirejczyka, uznając za nieważne (dosłownie: „upadłe”) te dni jego obowiązywania, które nazirejczykowi upłynęły pod znakiem zaciągniętej przez niego nieczystości rytualnej (por. Lb 6,12).

Czasownik „nāpal” („upaść”) w Biblii Hebrajskiej również występuje w szerokiej palecie formuł symbolicznych i teologicznych[10], które przyjmują postać mniej lub bardziej złożonych wyrażeń idiomatycznych. Oto kilka przy-

[8] W specyficznym sensie rdzeń „npl” często występuje na przykład w biblijnej formule „nāpal ʻal/ʼel” (dosłownie: „upaść na”, „wpaść do”), która wyraża czynność podchodzenia, zbliżania się, a także przyłączenie się do kogoś, przejście na czyjąś stronę, zmierzenie się z groźną osobą lub z trudną sytuacją (por. 2 Krl 7,4; 1 Krn 12,20; Jr 21,9; 37,13-14; 38,19).

[9] W Biblii można spotkać również świeckie odmiany rytuału rzucania (powodowania upadku) losów, które – podobnie jak w innych kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu – wykorzystywane były w celu bezstronnego rozstrzygania sporów, miały pomóc przy podziale łupu bądź własności dziedzicznej, ułatwić znalezienie obiektywnego rozwiązania trudnego problemu, przesądzić o wyborze na stanowisko publiczne czy zapewnić wiarygodną wróżbę na przyszłość (por. Lb 34,2; Joz 13,6; 17,5; 1 Sm 10,17-27; Est 3,7; 9,24; Ps 22,19; Prz 1,14; Iz 34,17; Ez 45,1; 47,22; 48,29).

[10] Zob. F. R i e n e c k e r, G. M a i e r, hasło „upaść”, w: ciż, *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, J. Kruczyńska, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2001, s. 828.

kładów. Formuła „nie pozwolić upaść słowu (Bożej obietnicy czy przysięgi) na ziemię" znamionuje głęboki szacunek względem Boga lub przełożonego (króla, dobroczyńcy). W ten sposób na objawianą wolę Bożą reaguje Samuel, pierwszy prorok Izraela – nie pozwala on żadnemu słowu JHWH upaść na ziemię (por. 1 Sm 3,19). Analogicznie, wielką wagę i nieodwołalny charakter objawionych przez Eliasza zrządzeń JHWH w stosunku do królewskiej dynastii Achaba potwierdza król Jehu, mówiąc Izraelitom, że żadne z Bożych słów nie może przepaść – dosłownie: „nie upada (na ziemię)" (por. 2 Krl 10,10)[11]. Niektóre teksty biblijne za pomocą czasownika „nāpal" wyrażają podobny szacunek wobec słów i aktywności człowieka. Przykładem tej postawy jest postępowanie Moabitki Rut, która z dużą rewerencją, ufnością i nadzieją czeka na bieg wypadków (dosłownie: „na upadek" słów lub zdarzeń) sprokurowanych przez jej przyszłego męża i wybawcę (hebr. gō'ēl) Booza (por. Rt 3,18), czy postawa króla Aswerusa oczekującego na dokładne wprowadzenie w czyn zbrodniczych deklaracji jego zaufanego urzędnika Hamana: „Niczego nie pomiń (dosłownie: nie pozwól upaść [niczemu]) z tego wszystkiego, co powiedziałeś" (Est 6,10).

W pole semantyczne rdzenia „npl" wpisuje się też często spotykany w Biblii idiom: „upaść na twarz" czy „upaść twarzą na ziemię"[12]. Tego rodzaju zachowanie obowiązywało wobec kogoś, kto legitymował się większą chwałą, majestatem władzy, wyższą funkcją społeczną albo siłą (por. Lb 14,5; 16,4; 1 Sm 19,24; 20,41; 2 Sm 1,2; 14,22; 1 Krl 18,7)[13]. Gest upadnięcia na twarz wyraża w Biblii uniżenie i poddanie, pokutę, pokorne posłuszeństwo i estymę (por. 2 Sm 13,31; 1 Krn 21,16; Hi 1,20), ale jest też oznaką usilnego błagania o wsparcie (por. 1 Sm 28,20), o natychmiastową interwencję zbawczą (por. Hi 1,20)[14] czy o wspaniałomyślne przebaczenie zaciągniętej winy

[11] W podobnym duchu wypowiada się deuteronomistyczny redaktor Księgi Jozuego, który z naciskiem podkreśla, że w epoce syna Nuna wypełniły się (dosłownie: „nie upadły") wszystkie obietnice złożone przez JHWH patriarchom i Mojżeszowi, a odnoszące się do objęcia w posiadanie ziemi Kananejczyków (por. Joz 21,45; 23,14).

[12] W tym samym kontekście znaczeniowym biblijne źródła mówią o upadku na nos czy nozdrza (por. 1 Sm 20,41; 2 Sm 14,4), upadku na ziemię (por. 2 Sm 1,2; Hi 1,20; 2 Krn 20,18), upadku do stóp przełożonego, wroga czy dobroczyńcy (por. 1 Sm 25,24; 2 Krl 4,37; Est 8,3) czy upadku (na ziemię) przed twarzą przełożonego, wroga czy dobroczyńcy (por. Rdz 44,14; 50,18; 2 Sm 19,19).

[13] Obrazując wielki szacunek i dziękczynienie wobec mocy Bożej wychodzącej od Jezusa, autor Drugiej Ewangelii używa greckiego czasownika „prospiptō" – „upaść przed kimś", „dokonać aktu prostracji". Termin ten jest synonimem hebrajskiego „npl", a Ewangelista posługuje się nim, opisując reakcję anonimowej kobiety, która przez dwanaście lat cierpiała na uciążliwą chorobę związaną z niekontrolowanym upływem krwi (por. Mk 5,30). Po dotknięciu szat Jezusa i doznaniu uzdrowienia z dolegliwości kobieta, w duchu rewerencji i lęku, składa w obecności swego Dobroczyńcy świadectwo otrzymanej łaski i oddaje Mu cześć – jak Bogu – poprzez upadnięcie na twarz (por. Mk 5,33).

[14] Por. F. B r o w n, R. D r i v e r, Ch. B r i g g s, hasło „nāpal", w: ciż, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, Peabody 2008, s. 657. W tym samym znacze-

(por. 2 Sm 12,16.20). Adresatem takiej postawy upokorzenia i prośby jest najczęściej Bóg (por. Rdz 17,3; 2 Krn 20,18), Jego Posłaniec (por. Joz 5,14) i reprezentująca Go arka przymierza (por. Joz 7,6), ale także król (por. 1 Sm 24,9) lub człowiek (prorok, dobroczyńca), od którego w danej chwili zależy życie i bezpieczeństwo padającego na twarz (por. Rdz 50,1; Pwt 9,18.25; 1 Sm 19,24; 28,20; 2 Krl 5,21; Ezd 10,1; Jr 36,7; 37,20; 38,26; 42,2.9; Dn 9,18.20). W tych kontekstach narracyjnych termin „nāpal” zachowuje wydźwięk pozytywny, choć wyraźnie wskazuje na wyższość tego, przed kim upada się na twarz, a równocześnie sygnalizuje słabość, zależność i uniżenie tego, kto decyduje się na tak spektakularny gest lub zostaje do niego przymuszony. Na podstawie analizy źródeł biblijnych można wnioskować, że tylko upadający na twarz przed Bogiem nie odczuwają żadnego upokorzenia. Świadczy o tym na przykład kazus proroków, którzy spontanicznie przyjmują tę postawę uniżenia i adoracji wobec objawiającego się im JHWH (por. Lb 24,4.16; Ez 8,1; 11,5), czy kazus uciśnionych pokładających ufność w mocy Bożej (por. Sdz 13,20.23; Ps 37,24; 118,13)[15].

Biblijni autorzy stosują rdzeń „npl”, „upaść”, także w sensie negatywnym, tak w kontekście dosłownym[16], jak i metaforycznym[17]. Mędrzec Kohelet podkreśla niezawodną rolę przyjaciela, który skutecznie pomaga powstać z upadku fizycznego i duchowego (por. Koh 4,10), a jednocześnie ostrzega, że człowiek, który kopie dół (w znaczeniu dosłownym i przenośnym), sam może w niego

---

niu w tradycjach greckiej Septuaginty i Nowego Testamentu występuje pojęcie „piptō” („upaść”): lud izraelski pod wodzą Machabeuszy przeprasza Boga za grzech apostazji i dziękuje Mu za zwycięstwo militarne oraz religijne oczyszczenie świątyni, padając na twarz (por. 1 Mch 4,55), a przełożony żydowskiej synagogi przybiega do Jezusa i pada do Jego stóp, aby błagać o uzdrowienie umierającej córeczki (por. Mk 5,22).

[15] Jedynym wyjątkiem w tym zakresie jest przypadek króla Saula, który w wyniku oddziaływania ducha JHWH upada na twarz i leży bez odzienia przed prorokiem Samuelem przez cały dzień i całą noc (por. 1 Sm 19,23-24). W duchu antysaulowej elaboracji tego materiału źródłowego zamieszczonego w tak zwanym cyklu tradycji o dojściu Dawida do władzy (zob. 1 Sm 16,1--2 Sm 5,5) scena ta stylizowana jest na modelowy przykład teologicznej koncepcji odrzucenia przez Boga i lud (całkowitego upadku) nieposłusznego monarchy Izraela.

[16] O bolesnych i trwałych konsekwencjach upadków fizycznych mówi wiele źródeł biblijnych, na przykład relacja o kalectwie Meribbaala syna Jonatana (por. 2 Sm 4,4,), prorocka legenda o Eliaszu, który gani bałwochwalstwo króla Ochozjasza związane z chorobą spowodowaną upadkiem z okna (por. 2 Krl 1,2-8), przekaz o tragicznej śmierci kapłana Helego wywołanej upadkiem na wieść o utracie arki JHWH (por. 1 Sm 4,18) czy opis śmierci dzieci Hioba pod murami upadającego domu (por. Hi 1,19).

[17] W formie metafory upadającego ludzkiego serca autorzy biblijni wyrażają ideę wielkiego utrapienia, strachu lub rozterki (por. 1 Sm 17,32), metaforycznym obrazem krwi upadającej (czyli wylanej) na ziemię ilustrują natomiast perspektywę realnej fizycznej i duchowej śmierci albo śmiertelnego zagrożenia (por. 1 Sm 26,20). W tym samym duchu obraz namiotu upadającego pod ciężarem dużego bochna chleba jest w Biblii Hebrajskiej symbolem klęski całej armii Madianitów spowodowanej zbawczą aktywnością JHWH objawioną przez sędziego Gedeona (por. Sdz 7,13).

wpaść (por. Koh 10,8)[18]. O upadku fizycznym mówią często teksty narracyjne. Co ważne, w takich przypadkach rzadko chodzi o zwyczajne potknięcia i niegroźne upadki rzeczy lub osób (por. Rdz 49,17; Koh 4,10; 11,3). Zwykle tego typu źródła biblijne mówią o poważnych upadkach: niezawinionych (por. Ps 69,10; Jr 38,19; Dn 3,23; Syr 3,31) i zawinionych (por. Sdz 9,53-57; Ps 78,64)[19], które stawiają upadających w sytuacji zagrażającej ich dalszej egzystencji, tak w wymiarze indywidualnym (por. Ps 55,5; Syr 13,21; Oz 7,7), jak i zbiorowym (por. 1 Krn 5,22; 2 Krn 14,12; Ez 27,34; Iz 8,15; 47,11). Biblijne księgi historyczne często mówią o upadkach mających miejsce w toku militarnych konfrontacji, tak pojedynczych wojowników, jak i całych armii (por. 2 Krl 25,11; Jr 46,12). Upadki w tym specyficznym kontekście literackim są zwykle równoznaczne ze śmiercią walczących (por. 2 Sm 1,10.12.19.25.27; 1 Krn 10,1; 2 Krn 29,9; Lm 2,21; Am 5,2; 7,17) i materialną ruiną: miast, fortyfikacji obronnych, pałaców królewskich, obiektów kultu i ludzkich domostw (por. Iz 21,9; Jr 51,8.44)[20].

Z kolei redaktorzy tekstów mądrościowych i prorockich Biblii Hebrajskiej najchętniej operują rdzeniem „npl" w opisach postaw społeczno-religijnych

---

[18] W analogicznym kontekście redaktor Księgi Przysłów przypomina inną egzystencjalną zasadę, według której człowiek sprawiedliwy jest w stanie podnieść się z każdego upadku, nawet wtedy, gdy upada wielokrotnie, upadek niegodziwca zaś jest zwykle bolesny i nieodwracalny (por. Prz 24,16). Siłą, która pozwala bogobojnym uniknąć upadku bądź się z niego niestrudzenie podnosić, jest Bóg Izraela i Jego prawo: „Prawość nienagannego równa mu drogę, występny upada przez występek" (Prz 11,5). W tym tonie przemawiają prorocy karcący postawę bezbożnych i moralnie zdeprawowanych, którzy nie dość, że sami pozostają w duchowym upadku, to cieszą się z upadku sprawiedliwych (por. Mi 7,8). Wyrachowana i bezduszna radość z cudzego upadku (nieszczęścia, klęski) sprzeczna jest z zasadami mądrości żydowskiej (por. Prz 24,17), choć niesprawiedliwie uciskany może modlić się do Boga JHWH o upadek swych prześladowców i radować się z Jego interwencji, która poniża i obala wrogów (por. Ps 27,6; 36,13).

[19] Bardzo często upadki takie ukazywane są w duchu zasady retrybucji, według której Bóg Izraela odpłaca występnym tym samym – lub porównywalnym co do formy i intensywności – złem, jakiego dopuścili się oni względem niewinnych i sprawiedliwych (por. Prz 26,27; Ps 7,16; 35,8; 57,7; 141,10). Zgodnie z orędziem Biblii, bezbożnych, zdeprawowanych i nierozumnych Bóg doprowadza do upadku na różne sposoby: poprzez surowy i nieprzyjazny wyrok (wyrocznię prorocką – por. 1 Sm 28,20), karę wymierzoną osobiście (por. Ps 73,18; 1 Krn 21,14), bezwzględnego i silnego wroga (por. Sdz 3,7-8.12; 4,1-2; 6,1-6; 9,56-57; 10,6-9; 13,1) czy też podstępną i rozwiązłą kobietę (por. Prz 7,26).

[20] W tonie metafory definitywny upadek nieprzyjaciół Izraela prezentuje Jeremiasz, który zapowiada ich militarną klęskę spowodowaną bezpośrednią ingerencją JHWH (por. Jr 25,34). Niespodziewany i śmiertelny charakter tej porażki prorok przyrównuje do upadku owiec prowadzonych na ubój, uzasadniając ją okrucieństwem, jakiego wrogowie dopuścili się wobec narodu wybranego (por. Jr 25,15-38). Upadek rozumiany jako śmierć jednostki (por. Sdz 5,27; Jdt 8,3) lub grupy społecznej (por. Sdz 4,16) stanowi więcej niż jedną czwartą formuł z rdzeniem „npl" występujących w Biblii Hebrajskiej. Najczęstszym sformułowaniem w tym znaczeniu jest „upaść od miecza" (por. Joz 8,24; Jr 44,12; Ez 5,12), „spowodować śmierć (dosłownie: upadek) mieczem" (por. 2 Krl 19,7), „wpaść w ręce wroga (lub Boga)" (por. Sdz 15,18; Lm 1,7; 1 Krn 5,10; 1 Krn 21,13) (por. S e e b a s s, dz. cyt., s. 494).

i etycznych, a także w ocenie ich egzystencjalnych konsekwencji. W tym duchu Księga Przysłów, będąca antologią tradycyjnej mądrości Izraela, przepowiada bolesny i trwały upadek tym, którzy pokładają ufność w materialnym bogactwie (por. Prz 11,28), kierują się podstępem, obłudą i kłamstwem w mowie (por. Prz 17,20) albo świadomie wybierają drogę bezprawia czy moralnego kompromisu (por. Prz 28,18). Autorzy psalmów natomiast ubolewają nad czynami ludzi występnych i krwawych, które są powodem upadku sprawiedliwych: biednych (por. Ps 37,14) i bogobojnych (por. Ps 69,10). Syrach zaś na kwestię upadku patrzy przez pryzmat: ekonomicznego dobrobytu i biedy, pozytywnych ludzkich postaw – na przykład: solidarności, pokory, wstrzemięźliwości, solidności i pracowitości (por. Syr 1,30; 3,31; 13,21; 19,1; 22,27; 23,1.3; 28,26; 37,12) – a także próby życiowej, nieszczęścia i zguby (por. Syr 13,13; 50,4).

Do idei religijno-moralnego (duchowego) upadku Judy i Jerozolimy odnosi się w formie ogólnej tezy teologicznej Izajasz, który surowo gani bezprawie, apostazję i niesprawiedliwość społeczną swoich rodaków (por. Iz 3,8). Z analogicznymi zarzutami do tych samych adresatów wiek później zwraca się Jeremiasz, który ponownie ubolewa nad duchowym stanem mieszkańców Jerozolimy i Judy w przeddzień ich druzgoczącego upadku społeczno-politycznego w 587 roku przed Chrystusem. Potępiając religijną apostazję i niemoralny tryb życia politycznych i religijnych elit, Jeremiasz wpierw ironicznie zestawia ich bezkrytyczne i nielogiczne czyny prowadzące do całkowitego i definitywnego upadku z harmonią i ładem w przyrodzie, które ustanowił Stwórca, a następnie zapowiada surową karę dla winowajców (por. Jr 8,7-9,23). Odwołuje się przy tym do znanego w owych czasach aforyzmu: „Czy nie powstaje ten, co upada? Albo czy nie zawraca ten, kto zabłądzi?” (Jr 8,4).

Poprzez metaforę upadku opartą na rdzeniu „npl” teksty biblijne komunikują też teologiczną ideę eschatologicznego zniszczenia (katastrofy), jakie JHWH – Stwórca i Pan świata – sprowadzi na cały kosmos i na grzesznych mieszkańców ziemi (por. Iz 24,20)[21]. W myśl źródeł prorockich eschatologiczny kataklizm przybierze postać manifestacji Bożej mocy i będzie miał znamiona uniwersalnej i sprawiedliwej kary, która dotknie wybrane przez Boga części wszechświata. Jej zapowiedzią był potop, którego wody z woli Stwórcy spadły na grzesznych mieszkańców ziemi w okresie prehistorii biblijnej (por. Rdz 7,10), a także przyrównywany do ataku szarańczy najazd (dosłownie: „upadek”) Madianitów na ziemie Izraela (por. Sdz 7,12). Oba te zdarzenia są w Biblii synonimem surowej kary Bożej oznaczającej całkowitą klęskę grzesznych ludzi (por. Rdz 9,11; Iz 9,3). Symboliczną zapowiedzią i ilustracją

[21] Jednym z pierwszych biblijnych znamion rozprzestrzeniającego się zła, jakie cechowało mieszkańców ziemi w epoce najdawniejszej prehistorii, oraz zapowiedzią słusznej kary Bożej był budzący trwogę wygląd twarzy Kaina: dosłownie: „upadłe (zapadnięte) oblicze” (por. Rdz 4,6).

mocy karzącego gniewu JHWH mającego spaść na grzeszną ludzkość w czasach ostatecznych jest ogień, który w kontekście religijnej apostazji Izraela spadł z nieba na górę Karmel w odpowiedzi na wołanie Eliasza (por. 1 Krl 18,38), a pod pewnym względem również ogień spadający na materialne dobra Hioba (por. Hi 1,16). Ideę gniewu JHWH w postaci spadającego na Izraelitów słowa Bożego sugeruje Izajasz (por. Iz 9,7), a prorok Zachariasz roztacza wizję upadłego cedru, który ilustruje karę, jaką Bóg sprowadzi w czasach ostatecznych na wrogów Izraela (por. Za 11,2). W podobnej konwencji teologicznej dramatyczny upadek obcych narodów i ich bogów zapowiadają także inni prorocy (por. Jr 48,26; Ba 6,25; Ez 13,11.14; Dn 11,4.19; Oz 10,7).

Podsumowując tę krótką syntezę terminologii używanej w Biblii Hebrajskiej i greckiej (Septuagincie) na określenie idei upadku, należy mocno podkreślić jej dominujący aspekt teologiczny. W opinii autorów tradycji starotestamentowych jedynym Panem życia i śmierci – a więc także pierwszorzędną i ostateczną przyczyną każdego ludzkiego potknięcia i powstania z upadku – jest Bóg Izraela[22]. On powoduje upadek i pozwala się z niego podnieść na polu bitwy, w pertraktacjach politycznych, a także w codziennym życiu całego narodu i jego poszczególnych obywateli (por. Iz 31,3; Am 9,11), bo „Pan podtrzymuje wszystkich, którzy padają, i podnosi wszystkich zgnębionych" (Ps 145,14; por. Ps 37,24; 118,13). W realizacji swych planów i manifestacji nadprzyrodzonej mocy może JHWH w niektórych przypadkach wprowadzić ludzi w stan czasowej lub trwałej utraty świadomości czy siły, a nawet w stan fizycznego i psychicznego paraliżu lub paniki, odbierając im jakąkolwiek możliwość działania (por. Rdz 2,21; 15,12; Wj 15,16; Joz 2,9). Bóg ukazywany jest też jako przyczyna upadku bezbożnego i niegodziwca, którzy dopuścili się zła i nieprawości, odrzucając Jego prawo (por. Prz 10,8.10). Aby zrozumieć ten kontekst teologiczny, należy przejść do następnego etapu analizy biblijnej idei upadku, etapu – zgodnie z planem naszkicowanym na wstępie – koncentrującego się wokół fundamentalnej dla judaizmu zasady Bożej odpłaty.

## REGUŁA BOŻEJ RETRYBUCJI
## TEOLOGICZNE TŁO STAROTESTAMENTOWEJ KONCEPCJI UPADKU

Mimo że idea odpłaty (retrybucji, od łac. retribuere – „oddawać, zwracać co należne") tworzy fundament porządku społecznego i religijnego opisanego

[22] Kwintesencją tej teologii, która w tonie poematu dydaktycznego reasumuje biblijną ideę upadku, jest nauka Syracha: „Oczy Pana są nad tymi, którzy Go miłują – tarcza potężna i silne oparcie, ochrona przed gorącym wichrem i osłona przed żarem południa, zabezpieczenie przed potknięciem się i pomoc w upadku" (Syr 34,16).

w Biblii Hebrajskiej, to nie definiuje jej jedno konkretne i precyzyjne określenie, lecz szereg różnych pojęć z zakresu prawa i teologii, które ukształtowały się na kolejnych etapach dziejów Izraela[23]. Najogólniej rzecz ujmując, starotestamentowa reguła odpłaty to dynamicznie rozumiana i interpretowana zasada sprawiedliwości, w myśl której każdy człowiek musi się liczyć z ludzkim (por. Kpł 19,18; Ps 44,17; Jr 20,10; Ez 25,12) i Bożym (por. Kpł 26,23-25; Iz 1,24; 59,17; Jr 5,9; 9,8; Ez 24,8) osądem własnych słów i czynów oraz z jego nieuchronnymi skutkami. Reguła ta pojawia się w Biblii w różnych formach we wszystkich księgach[24], definiując podstawy relacji między JHWH a ludźmi (przymierza) i stosunki międzyludzkie na poszczególnych płaszczyznach codziennego życia. Teksty biblijne wyrażają ją najczęściej w sposób opisowy, akcentując trzy kwestie: intencję odpłacającego Boga, którą jest wola zachowania (por. Rdz 2,16-17) lub przywrócenia (por. Rdz 3,14-19) ustalonego przez Niego porządku czy przymierza (por. Wj 19,1-24,18; Kpł 18,5; 19,37; 25,18), aspekt wychowawczy nagrody za dobro i kary za zło oraz realizm i niezawodność w procesie okazywania sprawiedliwości JHWH[25]. Idea

[23] Do najczęściej spotykanych terminów hebrajskich, które odwołując się do idei sprawiedliwości i sądu, określają koncepcję odpłaty, należą: „nāqām” – „odpłata”, „zapłata”, „zemsta”, „kara” (por. Pwt 32,35; Ps 99,8; Iz 35,4); „pe̓ullâ” – „odpłata”, „zapłata”, „rekompensata” (por. Kpł 19,13; 2 Krn 15,7; Prz 11,18; Iz 40,10; 62,11); „šālôm” – „odpłata”, „wynagrodzenie”, „rekompensata” (por. Jr 51,56), „śākār” – „rekompensata”, „zapłata”, „nagroda” (por. Rdz 15,1) oraz „gemûl” – „odpłata”, „zapłata”, „zemsta” (por. Jl 4,4.7). Ich odpowiednikami w Biblii greckiej (Septuagincie) i w Nowym Testamencie są pojęcia: „misthos” – „odpłata”, „wynagrodzenie”, „nagroda”, „kara” (por. Mdr 5,15; Syr 2,8; Ap 22,12) i „antapodosis” – „zapłata”, „wyrównanie”, „zwrot” (por. Sdz 9,16; Ps 18,12; Jr 28,56; Kol 3,24) (por. H. B u i s, hasło „Retribution”, w: *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*, red. M.C. Tenney, M. Silva, Zondervan Corporation, Grand Rapids 2009, t. 5, s. 103; J. V a n n o y, hasło „Retribution: Theology of”, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. W. VanGemeren, Zondervan, Grand Rapids 1997, t. 4, s. 1143n.).

[24] Najstarszymi, a zarazem najbardziej respektowanymi tradycjami proklamującymi ideę Bożej (bądź ludzkiej) odpłaty są zbiory praw przypisywanych Bogu i Mojżeszowi, które w formie apodyktycznej lub kazuistycznej regulują prawno-religijny status relacji Izraelitów do JHWH, do członków własnego narodu i do obcych. Klasycznymi biblijnymi tekstami, w których sprecyzowano kształt idei Bożej odpłaty, są: Księga przymierza (por. Wj 20,22-23,33), Kodeks świętości (por. Kpł 17,1-26,46) i Kodeks deuteronomiczny (por. Pwt 12,1-26,19). Ponadto do tej teologicznej idei nawiązują księgi narracyjne (por. Lb 16,1-35; Joz 7,1-26), psalmy (por. Ps 6,1; 18,21; 37,1-40; 94,14-15), prorocy (por. Oz 8,7) i tradycje dydaktyczne (por. Hi 4,7-9; Prz 11,18; 13,21; 22,8-9) (zob. M. J o l l e y, hasło „Retribution”, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D.N. Freedman, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, s. 1122; K. K o c h, *Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?*, w: *Theodicy in the Old Testament*, red. J.L. Crenshaw, Fortress Press, Philadelphia 1983, s. 57-87).

[25] Nagroda lub kara Boża przyjmuje zawsze bardzo konkretną postać i zazwyczaj jest ściśle związana z okolicznościami i charakterem ludzkiego postępowania podlegającego osądowi JHWH (por. Rdz 3,1-5.7.14; 2 Sm 11,2-27; 12,1-19; 13,1-20,26; 1 Krl 21,1-24; 22,35-38). Nagrodę JHWH otrzymują ci, którzy prowadzą prawe i sprawiedliwe życie (por. Ps 15,1-5, Prz 11,18), okazują Bogu cześć i posłuszeństwo (por. Ps 128,1-6; Prz 10,27; Syr 1,11-20) i pomagają potrzebującym (por. Pwt 15,7-12;

odpłaty czerpie swą siłę z wielokrotnie zawieranego z Bogiem przymierza (por. Rdz 2,16-17; 9,1-17; Wj 24,1-18; Jr 31,31-34). To właśnie na mocy przymierza każdy sprawiedliwy czyn i sprawiedliwe słowo zasługuje na błogosławieństwo i nagrodę JHWH[26], poważne przewinienia zaś: nieposłuszeństwo, bezprawie, niegodziwość, bluźnierstwa czy krzywoprzysięstwa, spotykają się z nieuniknioną i sprawiedliwą karą (por. Wj 15,26; 32,34; Kpł 20,22; 1 Sm 3,13; 15,2; 1 Krl 9,6-9; Ps 89,33; Iz 13,11; Jr 21,14). Autorzy biblijni nigdy nie ukazują kar wymierzanych przez JHWH w kategorii aktu Jego zemsty czy arbitralnej władzy, który miałby na celu nieuzasadnione lub pochopne sprowadzenie cierpienia i nieszczęścia na konkretnego człowieka lub społeczność[27], lecz przedstawiają je jako wyczekiwane i ze wszech miar usprawiedliwione przywrócenie pierwotnej harmonii oraz porządku prawa na ziemi, czasowo lub trwale zachwianych przez ludzkie bezprawie i niegodziwość. Ponadto Boża kara ma w Biblii wyraźny aspekt poprawczy, gdyż ostatecznym motywem działań JHWH jest zdemaskowanie, potępienie i naprawienie zła, nie zaś zniszczenie upadającego grzesznika. Stąd autorzy biblijni, opisując kontekst gniewu i kary JHWH, zawsze wskazują na Jego przebaczenie i łaskę, które zawieszają, mocno ograniczają, a nawet zupełnie wygaszają proces egzekucji Bożego wyroku (por. 2 Sm 24,11-25; 1 Krl 21,21,27-29).

Biblijna reguła Bożej retrybucji wypływa z fundamentalnego poczucia sprawiedliwości, które od zarania dziejów towarzyszyło kolejno rodzącym się cywilizacjom i religiom Bliskiego Wschodu. Opiera się też na powszechnej wierze w istnienie odwiecznego (Bożego) prawa i pierwotnej (ponadboskiej) zasady porządku, która umożliwia istnienie wszechświata, regulując życie i aktywność bogów i ludzi[28]. Idea niezachwianej wiary w sprawiedliwość,

---

Iz 58,6-12). Bóg Biblii jawi się często jako potężny wojownik lub sędzia, który nie mając względu na osoby, egzekwuje swe prawa Władcy i Pana wszechświata, strzeże ustanowionego przez siebie porządku, nagradzając uczciwych i sprawiedliwych, a karząc występnych i pysznych (por. Pwt 7,10; 1 Sm 24,18-20; Prz 12,2; 15,25).

[26] Bożą odpłatą za bogobojne i uczciwe postępowanie jest zwykle życie długie i dostatnie, czyli zdrowe, płodne i błogosławione przez Boga (por. Wj 23,25-26; Kpł 18,5; Pwt 4,40; 5,16.29.33; 6,3.18.24; 12,28; Ps 112,5; Jr 7,23), szacunek i pamięć u potomnych (por. Ps 112,6; Prz 22,4) oraz szczęśliwa wieczność (por. Ps 133,3; Mdr 3,1-9).

[27] Tak niskie pobudki bogów w procesie dochodzenia sprawiedliwości oraz karania innych bogów i ludzi prezentuje zdecydowana większość mitów i eposów starożytnego Bliskiego Wschodu. Bóg Starego Testamentu nigdy wprost nie ucieka się do podstępu i nie kieruje się zawiścią czy pragnieniem zemsty w realizacji swej woli, co nie oznacza, że nie odpłaca tą samą monetą podstępnym, zawistnym i mściwym. Sprawiedliwą odpłatą obejmuje jednostki i całe społeczności, a więc naród Izraela, jego poszczególne warstwy i grupy społeczne, a także obce narody (por. Wj 32,1-10; Kpł 26,14-33; 2 Sm 22,27; 2 Krl 17,7-23; Hi 5,12-14; 11,10-11; Jr 4,23-5,32; 16,1-18).

[28] W cywilizacji starożytnego Egiptu to przekonanie zaowocowało abstrakcyjną koncepcją bytu maat, który istnieje poza wszelkim stworzeniem. Byt ten Egipcjanie uznali za pierwotną sprawiedliwość, prawo, ład, równowagę czy równość umożliwiającą istnienie i funkcjonowania świata

wszechmoc, bezstronność i łaskawość Boga pojawia się jednak dopiero w źródłach Biblii Hebrajskiej[29]. Zgodnie z biblijną konwencją każde powodzenie i niepowodzenie życiowe interpretowane jest jako Boża zapłata za popełnione czyny i wypowiedziane słowa. Co więcej, na pojęciu nagrody i kary, czyli Bożej kwalifikacji społeczno-religijnej postawy Izraelitów, opiera się warunkowe przymierze JHWH z Izraelem (por. Wj 19,1-24,18), czego dowodem jest każdy cykl praw zawarty w Pięcioksięgu kończący się zbiorem błogosławieństw i przekleństw (por. Kpł 26,1-46; Pwt 26,16-27,69; 30,15-20)[30]. W tonie nieuniknionej i sprawiedliwej Bożej odpłaty utrzymane są też pojedyncze przepisy żydowskiego prawa (por. Wj 20,12; Pwt 5,16; 22,6-7; 25,15). W tym duchu również, na różnych etapach dziejów Izraela, głosili Boże orędzie prorocy (por. Iz 13,11; Ez 33,20; Am 1,2-2,16) i prezentowali swą mądrość autorzy tradycji dydaktycznych (por. Ps 37,25; Syr 2,10).

Pierwszy poważny kryzys przechodzi teologiczna idea retrybucji w okresie inwazji i niewoli asyryjskiej i babilońskiej (w 722 i 586 roku przed Chrystusem), kiedy religijne kręgi Izraela (kapłani, prorocy i mędrcy) musiały wyjaśnić upadek społeczno-religijnych instytucji narodu wybranego (por. Ps 10,1-11; Jr 12,1-2; 20,7-18). W tym czasie rozpoczyna swą aktywność deuteronomistyczne środowisko pisarskie, którego dziełem jest aktualna wersja ksiąg historycznych i prorockich Starego Testamentu. W pierwszej fazie teologicznej i literackiej aktywności tego środowiska zasada Bożej odpłaty utrzymuje swą moc, gdyż deuteronomiści tłumaczą genezę bolesnych upadków, odwołując się do złamanego przymierza synajskiego[31]. Jednakże kilka dziesięcioleci później, gdy w epoce drugiej świątyni zaczęła się rodzić literatura dydaktyczna (tak

(por. M. K a r e n g a, *Maat. The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, Routledge, Taylor and Francis Group, New York 2004, s. 5-11). Analogiczną koncepcją w religiach starożytnego Sumeru i Babilonii była idea me – zasady przesądzającej o istnieniu wszechświata, jego stworzeń i panteonu bogów. W obręb tej abstrakcyjnej siły utrzymującej w istnieniu i rozwoju każdy istniejący byt wchodziły prawo i rozum oraz fundamentalne uczucia, postawy i umiejętności (por. T. S t a n e k, *Asymilacja kulturowych i religijnych wartości ludów ościennych przez Izrael*, w: *Stary Testament a religie*, red. I. Ledwoń, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 42n.; K. Ł y c z k o w s k a, K. S z a r z y ń s k a, *Mitologia Mezopotamii*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986, s. 56).

[29] Pierwszym śladem biblijnej zasady Bożej odpłaty w Biblii Hebrajskiej jest nakaz, jaki Adam usłyszał od Stwórcy w Edenie (por. Rdz 2,16-17). W tonie dwustronnego przymierza określał on warunki, na których pierwszy człowiek miał ukształtować wzajemne relacje z Bogiem i otaczającym go światem. W teologicznej perspektywie zasady odpłaty ukazane są również pozostałe kluczowe sceny tak zwanej prehistorii ludzkości (zob. Rdz 1,1-11,26) – a więc ukaranie Kaina (por. Rdz 4,1-16), potop (por. Rdz 6,1-9,17) oraz relacja o budowniczych wieży Babel (por. Rdz 11,1-9) – a następnie tradycje o patriarchach (por. Rdz 18,20-21; 19,15.24-29; 22,15-18; 28,13-15) i Mojżeszu (por. Wj 2,23-25).

[30] Por. J.G. M c C o n v i l l e, *Deuteronomy*, InterVarsity Press, Downers Grove 2002, s. 225.

[31] Por. W. T o w n e r, hasło „Retribution", w: *Harper's Bible Dictionary*, red. P. Achtemeier, Harper and Row, San Francisco 1985, s. 865.

zwane Pisma Biblii Hebrajskiej), ta teologiczna reguła została już poddana surowej krytyce. Jej najbardziej jaskrawym wyrazem jest treść poetyckiego korpusu Księgi Hioba (por. Hi 3,1-42,6) i Księga Koheleta (por. Koh 2,14-15; 7,14-15; 8,10-12.14; 9,2-5.11-12). Ożywiona dyskusja teologiczna i filozoficzna okresu perskiego, a następnie greckiego, w której żywy udział wzięły wiodące kręgi religijne Izraela, doprowadziła ostatecznie do wypracowania nowej postaci reguły Bożej retrybucji. Nowy model teologii opracowano w oparciu o antropologię filozofii greckiej, a status tradycji natchnionej zyskał on w Księdze Mądrości (por. Mdr 1,1-5,23). Przejąwszy greckie standardy antropologiczne[32], religijne kręgi Izraela przyjęły zupełnie nową dla nich naukę o nieśmiertelności ludzkiej duszy (por. Mdr 2,23-24) i w jej świetle skorygowały wcześniejsze rozumienie reguły odpłaty. Dzięki nieporównywalnie szerszym horyzontom, jakie dawała nowa teologiczna wizja Bożego dzieła stworzenia i statusu ludzkiego życia, stała się możliwa nie tylko obrona tak krytykowanej idei Bożej odpłaty, ale jej relektura i proklamacja. Rozciągając zakres oddziaływania Bożej retrybucji na życie po śmierci, autorzy pism mądrościowych ponownie czynią z niej uniwersalną i niezmienną podstawę judaizmu monoteistycznego[33]. Od epoki redakcji pism dydaktycznych Starego Testamentu idea odpłaty nie jest już zatem rozumiana tylko w odniesieniu do życia doczesnego (por. Ps 9,1-21; Koh 2,26; 3,17; 8,5-6.12-13; 11,9; 12,14) czy w perspektywie pobytu w Szeolu, czyli w „krainie cieni" usytuowanej w otchłani, do której po śmierci udają się wszyscy zmarli, dobrzy i źli, aby tam oczekiwać na Boże dyspozycje co do ich dalszego losu (por. Hi 29,1-31,40). Mędrcy Izraela rozciągają regułę odpłaty JHWH na etap życia wiecznego, a ostateczną aplikację Jego sprawiedliwości przenoszą na czas po śmierci, w którym – zgodnie z obiektywnym sądem

[32] W epoce helleńskiej człowiek nie jest już uważany przez teologów Izraela za nierozerwalną jedność psychofizyczną, która kończy swą egzystencję w momencie śmierci i przenosi się do bliżej nieokreślonej, choć podległej Bogu rzeczywistości Szeolu (por. Rdz 2,4b-3,24; Hi 11,8; 17,3; 24,19; 26,6; Ps 49,15; Prz 1,12; 15,11; Iz 38,18; Ha 2,5), lecz za istotę złożoną z nieśmiertelnej duszy i śmiertelnego ciała. Na bazie tej nowej antropologii można było zasadnie odpowiedzieć na wieloaspektową krytykę idei Bożej odpłaty, która rozgorzała w pierwszych dziesięcioleciach szóstego wieku przed Chrystusem i ciągnęła się przez długie stulecia aż do okresu redakcji Księgi Mądrości. Zgodnie z nową wersją tej reguły, Bóg sprawiedliwie odpłaca wszystkim ludziom nie tylko w ich doczesnym życiu, ale też po śmierci. W ten sposób teologom żydowskim udało się wytłumaczyć palący problem cierpienia i śmierci niewinnych, a także problem doczesnego dostatku bezbożnych i bezkarności niegodziwców (por. Mdr 1,6-5,23).

[33] W tym samym kluczu hermeneutycznym zasada Bożej odpłaty ukazywana jest w tradycjach Nowego Testamentu. Określa ona relację przymierza, w jakim Bóg – dzięki odkupieńczej ofierze Chrystusa gładzącej ludzkie winy i wszelkie ich skutki – pozostaje w stosunku do rodzaju ludzkiego. Zgodnie z Ewangelią, Bóg poprzez Syna dokona na końcu czasów definitywnego rozrachunku z każdym człowiekiem, osądzając go na podstawie czynów (por. Mt 25,31-46). W swoim werdykcie, który zadecyduje o wieczności wszystkich ludzi, Bóg będzie kierował się również ich wiarą (por. Mk 15,15-16), a nade wszystko zasługami zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa (por. J 3,14-18).

Boga – Jego wierni wyznawcy zostaną trwale i hojnie nagrodzeni, wszyscy niewierzący i dopuszczający się bezprawia zaś surowo ukarani (por. Dn 12,2-3; 2 Mch 7,36; Mdr 3,1-11; 4,7-20)[34].

Podczas procesu redakcji korpusu ksiąg proroków wcześniejszych, czyli deuteronomistycznej historiografii Izraela (por. Joz-2 Krl) ta forma idei Bożej odpłaty nie była jeszcze znana. Życie i los pojedynczych ludzi i całych społeczności Izraelici pojmowali w świetle wykładni teologicznej zaprezentowanej w Księdze Powtórzonego Prawa: „Uznaj więc, że Pan, Bóg twój, jest Bogiem, Bogiem wiernym, zachowującym przymierze i miłość do tysiącznego pokolenia względem tych, którzy Go miłują i strzegą Jego praw, lecz który odpłaca każdemu z tych, co Go nienawidzą, niszcząc ich. Nie pozostawia bezkarnie tego, kto Go nienawidzi, odpłacając jemu samemu. Strzeż przeto poleceń, praw i nakazów, które ja tobie polecam dzisiaj wypełnić” (Pwt 7,9-11). Ten i inne pokrewne mu teksty teologii deuteronomicznej (por. Pwt 27,14-26; Joz 8,34) deuteronomiści położyli u podstaw relektury dziejów Izraela, którą zaproponowali rodakom w obliczu dramatycznych zdarzeń pierwszych dziesięcioleci szóstego wieku przed Chrystusem. Ukazując dzieje narodu wybranego od czasu Jozuego do schyłku epoki królów według teologicznego klucza zdobycia i utraty ziemi obiecanej oraz upadku autonomii militarnej i politycznej (por. 2 Krl 17,7-23; 25,1-26), prezentują oni bieg nieodległych im zdarzeń w pryzmacie sprawiedliwości Bożej, aby pobudzić Izraelitów do głębokiej reformy religijno-społecznej[35]. Istotnym elementem tej teologicznej i literackiej rekonstrukcji dziejów Izraela jest Księga Sędziów, która w strukturze ksiąg od Księgi Jozuego do Drugiej Księgi Królewskiej stanowi zapowiedź upadku monarchii Izraela i Judy (por. 2 Krl 17-25), a jednocześnie jest analizą przyczyn ich upadku w świetle zaprezentowanej wyżej koncepcji odpłaty JHWH.

## DZIEJE IZRAELA W EPOCE SĘDZIÓW WIDZIANE Z PERSPEKTYWY UPADKU

Priorytetowym celem redaktora Księgi Sędziów było teologiczne i historiograficzne studium społeczno-politycznej i religijnej sytuacji Izraeli-

[34] Najbardziej surową formą kary Bożej jest w Biblii Hebrajskiej pozbawienie życia (por. Wj 32,10; Kpł 10,1-2; Ps 73,27). Mniej dotkliwymi sankcjami były sprowadzane przez Boga: klęska militarna (por. 2 Sm 12,9-10a; 1 Krl 14,7-11.15-16), uciążliwe doświadczenia życiowe (por. Lb 14,1-45; 21,4-9; 2 Sm 12,10-12), upadek struktur społeczno-religijnych (por. 2 Krl 17,7-23; Jr 7,12), wygnanie i niewola (por. Kpł 26,33; Jr 9,15), choroba (por. Kpł 26,15) czy plagi naturalne (por. Kpł 26,2; Jr 11,22; Am 4,6-8).

[35] Zob. J.G. M c C o n v i l l e, *Retribution in Deuteronomy: Theology and Ethics*, „Interpretation: A Journal of Bible and Theology” 69(2015) nr 3, s. 288-298.

tów w okresie przedmonarchicznym[36]. Ten specyficzny etap dziejów narodu wybranego rozciągał się pomiędzy militarną kampanią Jozuego w Kanaanie (por. Joz 3,1-21,42; Sdz 1,1-2,10) a przejęciem pełnej dominacji nad tym terytorium, które dokonało się dopiero za rządów pierwszych królów Izraela: Saula i Dawida (por. 1 Sm 11,1-2 Sm 5,25). Zgodnie z treścią księgi, czas ten upływał pod znakiem walki izraelskich pokoleń z wieloetniczną społecznością Syro-Palestyny o autonomię społeczno-polityczną, dominację militarną i religijno-kulturową tożsamość. Walka ta toczyła się pod wodzą ich lokalnych liderów określanych tytułami: „šōpēṭ", oznaczającym sprawującego sądy, przywódcę administracyjnego i militarnego (por. Sdz 2,16-19), i „môšîa", oznaczającym ratującego z ucisku, wyzwoliciela, zbawcę (por. Sdz 3,9). Proces wyzwolenia i sposób egzekwowania władzy przez sędziów zostały w księdze wpisane w system teokracji (czyli rządy JHWH w Izraelu), który – w myśl hebrajskiej Tory – zapoczątkowała misja Mojżesza i Jozuego w Egipcie. Do tego wniosku można dojść, analizując aktualne przesłanie księgi, która często odnosi się do następujących motywów teologicznych: idei gniewu i kary Bożej, które w duchu zasady retrybucji spadają na lud wybrany za religijną apostazję i złamanie przymierza (por. Sdz 2,1-3.14-15; 3,7-8.12; 4,1; 6,1; 10,11-14; 13,1); historiozbawczego modelu prezentacji: powołania, militarnej aktywności i sukcesu sędziego, opartego na prawdzie o Bożej miłości, wierności i przebaczeniu oraz zawsze skutecznej interwencji zbawczej (por. Sdz 2,16-18; 3,9-10.15; 4,6-7.15; 5,1-7.31a, 6,11-16; 10,16b; 13,5); koncepcji pokojowych rządów sędziego, które aż do śmierci charyzmatycznego wodza upływały pod znakiem Bożego błogosławieństwa (por. Sdz 3,11.30.31; 5,31; 8,28; 10,2.3; 12,7.9.11.12; 15,20; 16,31). Na wszystko, co dokonało się w epoce sędziów, deuteronomiści patrzą przez pryzmat przymierza Izraela z JHWH (por. Sdz 2,1-3.11-23; 10,10-16), akcentując fundament owego przymierza, czyli obowiązek wzajemnej wierności i lojalności (por. Wj 19,6; 20,1-7; Pwt 4,20; 7,6, 14,2; 26,18-19; 28,9; 29,12; Iz 41,10; Mi 6,8). Każde poważne pogwałcenie tej dwustronnej umowy z Bogiem – a nade wszystko świadomy i trwały akt apostazji i bałwochwalstwa – wywoływało w Izraelu natychmiastowe reperkusje, które w epoce sędziów

[36] Aktualna wersja Księgi Sędziów należy pod względem literackim i historiograficznym do najbardziej złożonych i bogatych komponentów deuteronomistycznego dzieła (zob. Joz-2 Krl), ponieważ składa się z wielorakiego materiału źródłowego, wywodzącego się z licznych środowisk religijnych i pisarskich aktywnych od dwunastego do szóstego wieku przed Chrystusem. W tym długim okresie, najpierw w formie ustnej, a potem pisanej, powstawały źródła o dwunastu lokalnych wyzwolicielach i administratorach Izraela, którzy w imieniu JHWH odważnie stawali na czele uciśnionych pokoleń, aby wyzwolić je z jarzma ucisku Kananejczyków i okolicznych ludów, a następnie sprawować nad nimi władzę w ramach systemu teokracji. Ostatecznej teologicznej i literackiej elaboracji tych źródeł dokonało środowisko teologów deuteronomistycznych w epoce niewoli babilońskiej i w okresie perskim, aby na zasadzie retrospekcji zilustrować i zinterpretować fakt utraty ziemi oraz upadek najważniejszych instytucji politycznych i religijnych epoki monarchii.

przybierały formę cyklicznego najazdu militarnego i upokarzającego ucisku. Ta brzemienna w dramatyczne skutki zależność między religijno-moralną postawą Izraelitów a ich aktualną sytuacją społeczno-polityczną prezentowana jest w księdze za pomocą teologicznej kategorii upadku rozpatrywanego na kilku płaszczyznach znaczeniowych.

## UPADEK RELIGIJNY

Najważniejszą sferą ludzkiego życia była w starożytności relacja z wyznawanym Bogiem (bogami), gdyż ona – w powszechnym przekonaniu – przesądzała o jego długości i jakości. Stąd w bliskowschodniej literaturze pozabiblijnej i biblijnej nie ma przykładów ludzkich postaw, które współcześnie określa się jako ateistyczne czy agnostyczne. Każdy z prezentowanych w tych źródłach bohaterów – indywidualnych i zbiorowych – wyznaje jednego albo wielu bogów, którym oddaje hołd (poprzez różnorakie formy modlitwy i kultu), wierzy w ich moc i życzliwość oraz zabiega o ich względy, składając odpowiednie ofiary i respektując ich wolę głoszoną przez kapłanów i proroków. W bliskowschodni model religijności wpisuje się judaizm, który jednak wśród współczesnych mu religii wyróżnia się monoteistyczną wizją Boga. Zgodnie z treścią biblijnych źródeł, judaizm ma bardzo głębokie korzenie, sięgające epoki patriarchów i Mojżesza (por. Rdz 11,27-50,26; Wj 1,1-Lb 36,13), i od samego początku propaguje wiarę w Boga JHWH. Po przejściu stadium monolatrii, czyli przekonania, że JHWH jest najpotężniejszym z bogów, monoteizm jahwistyczny przybrał ostatecznie formę systemu religijno-moralnego, który surowo zabrania jakiejkolwiek formy kultu bogów poza JHWH[37]. Tę monoteistyczną teologię wpisaną w regułę Bożej odpłaty opracowały i propagowały przede wszystkim kręgi deuteronomiczne (por. Pwt 7,6-7.15; 10,15; 12,10; 14,2) i deuteronomistyczne (por. Joz 1,7-9; 21,43-45; 23,1-24,28; 2 Krl 17,7-23; 23,36-25,21) w okresie poważnego kryzysu, jaki dotknął monarchię Izraela i Judy w konsekwencji militarnych inwazji Asyrii i Babilonii.

Analizując dramatyczne i rozległe skutki tych nieoczekiwanych i gwałtownych przemian społeczno-politycznych i religijnych, środowisko deuteronomistyczne postanowiło wyjaśnić i zilustrować ich przyczyny oraz rządzące nimi mechanizmy, tak aby wypracować odpowiednie środki zaradcze dla

[37] Odwołując się do teofanii JHWH i prawa przekazanego przez Mojżesza (por. Wj 19,1-24,18), a także woli JHWH objawionej przez proroków, autorzy biblijnych źródeł – w przeciwieństwie do ościennych kultur i religii – stanowczo utrzymują, że Bóg Izraela jest nie tylko najpotężniejszym z bogów, ale jedynym Bogiem (por. Iz 44,6-20; 45,18-25; 46,1-13), który związał się trwałym przymierzem tylko z Izraelem, czyniąc z niego autonomiczny i wolny naród posiadający własne prawo, struktury społeczno-religijne i terytorium.

współczesnych im Izraelitów, którzy usiłowali powstać z egzystencjalnego i duchowego upadku. Odwołując się do tradycji ustnej i pisanej dotyczącej najdawniejszej historii Izraela na ziemiach Syro-Palestyny, deuteronomiści ukazują jej całkowitą zależność od JHWH, Jego przymierza i prawa. W ich ocenie dzieje Izraela od epoki patriarchów i Mojżesza płyną pod znakiem Bożego wybrania i wyjątkowej życzliwości JHWH, ale też wynikającej z przymierza Jego sprawiedliwości, która za wierność i posłuszeństwo odpłaca błogosławieństwem, za religijne odstępstwa i lekceważenie prawa dekalogu zaś Bożym przekleństwem (por. Pwt 27,1-28,69; 29,1-30,20). Ilustracją tej najważniejszej w judaizmie zasady teologicznej jest dwubiegunowe otwarcie i zamknięcie historiograficznego kompleksu ksiąg od Księgi Jozuego do Drugiej Księgi Królewskiej, w których podbój ziem Zajordania i Kanaanu w epoce Jozuego ukazywany jest w kategoriach Bożego błogosławieństwa i wypełnienia Bożych obietnic (por. Joz 21,43-45), natomiast ich czasowa utrata w okresie sędziów oraz trwałe prześladowanie i ucisk w epoce inwazji asyryjskiej i babilońskiej – jako znak utraty łaskawości JHWH, a nawet Jego gniewu (por. Sdz 2,11-3,6; 2 Krl 17,7-23; 22,11-20; 24,2-4). W strukturze owego kompleksu ksiąg epoka sędziów funkcjonuje jako teologiczna ilustracja skutków złamania przymierza z JHWH i zwiastun nieodwracalnego upadku militarnych, społeczno-politycznych i religijnych instytucji Izraela i Judy. Opis upadku wypełnia ostatni segment deuteronomistycznego dzieła (por. 2 Krl 17,7-25,26), w którym – w sposób typowy dla biblijnej historiografii i starożytnych źródeł pozabiblijnych – baczną uwagę zwraca się na kwestie religijno-teologiczne. W tej perspektywie całościowy wizerunek dziejów przedmonarchicznego Izraela i następującej po nich historii podzielonych monarchii jest negatywny, gdyż ukazuje proces cyklicznej niewiary Izraelitów, która prowokuje gniew JHWH i radykalne pogorszenie ich sytuacji egzystencjalnej.

Najmocniej problematykę tę akcentuje Księga Sędziów, która religijną apostazję Izraelitów po śmierci Jozuego ocenia jako upadek, dostrzegając w niej główny powód zatrzymania terytorialnej ekspansji w Kanaanie (por. Sdz 1,1--34; 2,2-3,6)[38] oraz źródło konfliktów zbrojnych z okolicznymi narodami

[38] W teologicznej strukturze dzieła deuteronomistycznego (zob. Joz-2 Krl) otwarcie Księgi Sędziów opisujące przebieg kampanii izraelskich pokoleń w Kanaanie po śmierci Jozuego zostało skontrastowane z analogicznymi tradycjami zawartymi w Księdze Jozuego (por. Joz 1,1-21,45). Spektakularny sukces zbrojny, w Księdze Jozuego ukazywany według klucza instytucji wojny JHWH otwierającej wszystkim Izraelitom dostęp do urodzajnych terytoriów kananejskich, w Księdze Sędziów (por. Sdz 1,1-34) zarezerwowany jest dla dwu wybranych przez Boga pokoleń: Judy i Józefa (czyli Efraima). Tylko te dwa rody, które w przyszłości staną na czele instytucji monarchii w Judzie i Izraelu, cieszą się Bożym błogosławieństwem i wsparciem ilustrowanym ideą obecności JHWH (por. Sdz 1,19.22). Pozostałe pokolenia muszą się zadowolić jedynie częściowymi zdobyczami ziemskimi i statusem mniejszości w wieloetnicznej społeczności Syro-Palestyny, a nawet przełknąć gorycz całkowitej porażki w walce o własne tereny (por. Sdz 1,34-36; 18,1-31). Te nie-

(por. Sdz 3,7.12; 4,1; 6,1; 8,27; 10,6; 13,1). Trzy najważniejsze części księgi (por. Sdz 1,1-3,6; 3,7-16,31; 17,1-21,25) mówią o religijnej niewierności Izraelitów względem JHWH i widzą w niej czynnik decydujący o biegu zdarzeń w całym okresie przedmonarchicznym. Redaktorzy księgi określają ten religijny upadek za pomocą precyzyjnej terminologii teologicznej[39], mając zawsze na uwadze konkretne akty apostazji i bałwochwalcze praktyki kultyczne, których adresatami są zwykle kananejskie bóstwa Baal i Asztarte[40]. Materiał źródłowy

powodzenia redaktor księgi ocenia według klucza religijnego odstępstwa (upadku) Izraela (por. Sdz 2,1-5.10-15.16-23).

[39] Definiując zakres i specyfikę bałwochwalczego kultu Izraelitów w tej epoce, deuteronomista używa następujących określeń: „wajjēlkû 'aḥărê 'ĕlōhîm 'ăḥērîm mē'ĕlōhê hā'ammîm 'ăšer sebîbôtêhem wajjištaḥăwû lāhem wajjak'isû 'et-JHWH" – „I poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich. Oddawali im pokłon [dosłownie: upadali w geście prostracji – D.D] i drażnili [prowokowali gniew – D.D] Pana" (Sdz 2,12); „wajja'azbû 'et-JHWH 'ĕlōhê 'ăbôtām" – „Porzucili Pana" (Sdz 2,13) – „Boga swoich ojców" (Sdz 2,12); „wajja'abdû labba'al welā'aštārôt" – „i służyli Baalowi i Asztartom" (Sdz 2,13) oraz „wajja'ăśû benê jiśrā'el 'et'hāra' be'ênê JHWH" – „Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana" (Sdz 2,11). Ta ostatnia formuła otwiera wszystkie narracje o sędziach większych w głównym korpusie księgi (Por. Ph. G u i l l a u m e, *Waiting for Josiah: The Judges*, T. & T. Clark, London 2004, s. 22; E.A. K n a u f, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabians am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, Harrassowitz, Wiesbaden 1988, s. 35).

[40] Baal (hebr. ba'al) i Asztarte (hebr. 'aštōret) występują w księdze samodzielnie i jako para małżeńska odpowiedzialna za płodność ludzi, zwierząt i ziemi (por. Sdz 2,13; 10,6; 1 Sm 7,4; 12,10). Terminy te występują też w liczbie mnogiej: „habbe ālîm" – „baale" (Sdz 2,11) i „ aštārôt" – „asztarty" (Sdz 2,13), oznaczając drewniane lub kamienne wyobrażenia tych bóstw (por. Sdz 3,7; 8,33; 10,6.10; 1 Sm 7,4; 12,10; 1 Krl 18,18). W kananejskiej mitologii Baal (czczony pod postacią byka) był potomkiem najwyższego boga El i Aszery, a jego najważniejszymi rywalami byli Jam, bóg wód, i Mot, bóg śmierci i podziemi. Baal był uznawany za boga burzy (Baal Haran), wojny (Baal Hadad) i płodności – deszczu. Dowodem jego kultu w okresie sędziów (od dwunastego do jedenastego wieku przed Chrystusem) są statuetki odkryte w Kanaanie, honorowane jako bóstwa opiekuńcze tamtejszych miast: Baal Peor, Baal Hermon, Baal Szalisza czy Baal Tamar (zob. A. M a z a r, *Bronze Bull Found in Israelite „High Place" from the Time of the Judges*, „Biblical Archaeologist Reader" 9(1983) nr 5, s. 34-40; t e n ż e, *The „Bull Site." An Iron Age I Open Cult Place*, „Bulletin of the American School of Oriental Research" 1982, nr 247, s. 27-42; J. D e a r m a n, *Baal in Israel: The Contribution of Some Place Names and Personal Names to an Understanding of Early Israelite Religion*, w: *History and Interpretation: FS. J. Hayes*, red. M.P. Graham, W.P. Brown, J.K. Kuan, JSOT Press, Sheffield 1993, s. 173-191). Z kolei Asztarte była popularną w Syro-Palestynie boginią miłości i płodności, małżonką Baala, którą obrazowano z uwydatnionymi cechami kobiecej płciowości (por. J. D a y, hasło „Ashtoreth", w: *Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, Yale University Press, New York 1992, t. 1, s. 491-494; J. H a d l e y, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 63n.). W opinii mieszkańców Sydonu (por. 1 Krl 11,5.33; 2 Krl 23,13) jej sfera wpływów rozciągała się też na obszar wojny. Jej kult w Kanaanie przybierał różne formy (por. Jr 7,18; 44,17-18), a w oddawaniu jej czci uczestniczyli Izraelici (zob. J. H a d l e y, *The Fertility of the Flock? The Depersonalization of Astarte in the Old Testament*, w: *On Reading Prophetic Texts: Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes*, red. B. Becking, E.J. Brill, Leiden 1996, s. 115-133). Księga Sędziów wspomina też o izraelskim kulcie bogów Moabitów, Amorytów, Aramejczyków, Ammonitów, Sydończyków i Filistynów (por. Sdz 6,10; 10,6).

sugeruje, że choć bałwochwalczy kult bóstw Kanaanu był w epoce sędziów prymitywny i zogniskowany tylko wokół lokalnych (rodowych) sanktuariów, to jednak miał miejsce niemal we wszystkich hebrajskich pokoleniach, mimo że przepisy prawa mojżeszowego surowo zakazują oddawania czci obcym bogom (por. Wj 20,1-11). Chociaż Izraelici wypracowali własny model kultu JHWH (por. Wj 25,1-31,18; 35,1-40,38), to jednak w okresie przedmonarchicznym czerpali wzorce z religii kananejskich (por. Sdz 2,11-13.17-19; 6,25-32; 8,24-27.33-35; 11,29-40; 17,1-18,31; por. też: Wj 32,1-6). W Szilo, Sychem i Dan (por. Sdz 9,1-49; 18,29-31; 21,19-21) oddawano cześć JHWH i lokalnym bogom Kanaanu. Ponadto funkcjonowały sanktuaria prywatne (por. Sdz 6,24--32; 17,1-13), w których na wznoszonych samowolnie ołtarzach umieszczano bałwochwalcze przedmioty kultu ulane z cennych kruszców lub rzeźbione z kamienia i drewna (na przykład efod czy terafim) oraz składano ofiary (por. Sdz 6,18-21; 8,24-27; 13,19; 17,3-5; 18,14.17.31). Dużą popularnością u Izraelitów cieszyły się naturalnie ukształtowane miejsca kultu: wyżyny, święte gaje, potoki i źródła – to wokół nich kwitły synkretyczne praktyki religijne na cześć miejscowych bogów (por. Sdz 2,11-13; 3,7.12; 4,1; 6,1.10.25-32; 9,6; 10,6) i Boga JHWH (por. Sdz 15,17-19)[41]. Motyw kananejskiego kultu widnieje w centrum programowego tekstu księgi (por. Sdz 2,11-15), który przedstawia sytuację w epoce sędziów i ostro potępia religijny upadek Izraela, czyniąc to za pomocą formuł: „porzucili Pana" i „służyli Baalowi i Asztartom" (Sdz 2,13; por. Sdz 10,6; 1 Sm 12,10). Definiując specyfikę i skutki tego upadku, redaktorzy Księgi Sędziów akcentują motyw pogwałcenia przymierza z JHWH i odrzucenia Jego władzy królewskiej (por. Sdz 2,13; 10,6). Kłaniając się twarzą do ziemi bożkom Kanaanu (upadając przed nimi) i służąc im przez praktyki idolatryczne, Izraelici zanegowali królewski autorytet JHWH i Jego wyłączne prawo do nich, które nabył, wyprowadzając ich z Egiptu i czyniąc z nich lud wybrany.

Zgodnie z rekonstrukcją deuteronomisty religijny upadek Izraela miał wymiar zbiorowy i indywidualny. Mimo doświadczenia zbawczych ingerencji

[41] W Syro-Palestynie i na całym starożytnym Bliskim Wschodzie kult polegał na uczczeniu Boga (bogów) ofiarami z pokarmów, zwierząt, a nawet ludzi (por. Sdz 6,18-21; 11,39-40; 13,19; 20,26, 21,4). Były to ofiary całopalne lub biesiadne i stanowiły formę dziękczynienia za Bożą opiekę i łaskawość, zadośćuczynienia za popełnione zło lub próbę zyskania Bożej przychylności w sprawach odnoszących się do prywatnego życia ofiarodawcy bądź do kwestii ogólnospołecznych (por. P.D. M i l l e r, *The Religion of Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville 2000, s. 106n.; zob. W.G. L a m b e r t, *Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia*, w: *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, red. J. Quaegebeur, Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, Leuven 1993, s. 191-201; F. W i g g e r m a n n, *Theologies, Priests, and Worship in Ancient Mesopotamia*, w: *Civilizations of the Ancient Near East*, red. J. Sasson, Charles Scribners' Sons, New York 1995, s. 1857-1870; por. D. J a n z e n, *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible: A Study of Four Writings*, de Gruyter, Berlin 2004, s. 123-149, 243-244.

JHWH, skutkujących wyzwoleniem spod jarzma faraona (por. Wj 1,8-15,21), oraz Jego wiernej asystencji podczas czterdziestoletniego pobytu Izraela na pustyni[42] i w okresie podboju Transjordanii i Kanaanu (por. Lb 32,1-42; Joz 1,1-21,42), już pierwsze pokolenie po śmierci Jozuego porzuciło teokrację, monoteistyczny kult JHWH i tradycje ojców na rzecz zwyczajów i politeistycznych wierzeń autochtonicznych mieszkańców Syro-Palestyny (por. Sdz 2,10-3,6). Relacjonując i surowo potępiając proces kananeizacji Izraela w epoce sędziów[43], deuteronomista ukazuje przebieg i skutki tego procesu w wymiarze życia zbiorowego oraz indywidualnego. O powszechnym charakterze zjawiska mówi w dwuczłonowym wstępie do księgi (zob. Sdz 1,1-3,6), w sześciu kolejnych odsłonach historii sędziów większych, które tworzą jej korpus (por. Sdz 3,7.12; 4,1; 6,1.7-10; 10,6-14; 13,1), oraz w zamykającym ją epilogu (por. Sdz 17,1-13; 18,27-31). Na podstawie tych informacji lektor księgi dochodzi do wniosku, że religijna apostazja w epoce sędziów objęła wszystkie hebrajskie rody zamieszkałe w Transjordanii i Kanaanie, doprowadzając je do porzucenia monoteizmu jahwistycznego. Ta sytuacja wywołała gniew JHWH i Jego karę w postaci cyklicznych najazdów obcych wojsk, które to najazdy dawały początek upokarzającej niewoli. W proceder religijnych odstępstw zaangażowany był cały naród, stąd Boża odpłata ma wymiar uniwersalny i dotyka wszystkie hebrajskie pokolenia.

Negatywny obraz religijności całego Izraela dopełniony zostaje opisem bałwochwalczej aktywności jego pojedynczych przedstawicieli z grona przywódców i prostego ludu. Godny potępienia przykład bałwochwalstwa zostawia Gedeon (Jerubbaal). Najpierw toleruje on kult Baala w domu swego ojca Joasza w Ofra, pod wpływem angelofanii jednak wznosi ołtarz ku czci Boga JHWH (por. Sdz 6,24), burzy sanktuarium kananejskiego bożka (por. Sdz 6,25-32) i mocą ducha JHWH (por. Sdz 6,34) pomyślnie finalizuje kampanię zbrojną przeciw Madianitom, Amalekitom i ludowi ze Wschodu. Niestety, po osobistym doświadczeniu zbawczej obecności JHWH i Jego siły, która dała zwycięstwo nad wrogiem (por. Sdz 6,11-23.34.36-40; 7,4-7.9-15.22), Gedeon z zupełnie niezrozumiałych powodów na nowo organizuje miejsce bałwochwalczego kultu w Ofra[44], prowokując dramatyczną śmierć całej swej rodziny oraz bratobójczą wojnę w Izraelu (por. Sdz 8,24-27.33-9,57).

---

[42] Biblia Hebrajska ukazuje ten etap dziejów Izraela jako okres, w którym Izraelici wielokrotnie doświadczyli transcendentnej chwały, potężnej mocy i troskliwej opieki JHWH, stając się Jego ludem wybranym, cieszącym się dwustronnym przymierzem i prawem gwarantującym pokojowy rozwój społeczno-religijny (por. Wj 15,22-Lb 22,1).

[43] Pod tym terminem kryje się szeroko pojęty proces inkulturacji, jakiemu hebrajskie pokolenia poddały się dobrowolnie po zetknięciu się z cywilizacją Syro-Palestyny, porzucając wypracowane przez Mojżesza i Jozuego wzorce społeczno-religijnych zachowań i nowatorskie normy prawne.

[44] Gedeon, który w tym kontekście występuje jako głowa klanu i przywódca militarny Izraela, z kruszcu zdobytego jako łup w wojnach z Izmaelitami i Madianitami czyni bliżej nieokreślony przedmiot bałwochwalczego kultu (por. Sdz 8,24-27), który nazwany jest efodem (hebr. ’ēpôd).

Bałwochwalczą postawę Gedeona naśladuje jego syn Abimelek, który oddaje publiczną cześć Baal-Beritowi (por. Sdz 9,4-6), a za pieniądze ze świątyni bożka przeprowadza wraz z podstępnymi włodarzami Sychem polityczny zamach stanu, powodując upadek rodu Gedeona i wywołując w kraju bratobójczą wojnę. Sprowokowaną religijnym odstępstwem przywódców Izraela dramatyczną sytuację, która sprowadziła śmierć najpierw na siedemdziesięciu synów Gedeona, a potem na inicjatorów puczu (Abimeleka i Sychemitów), ocenia się według klucza sprawiedliwej odpłaty Bożej. Inicjatorzy zbrodni giną bowiem w tragicznych i hańbiących okolicznościach, zgodnie z zapowiedzią Jotama, która w tym źródle biblijnym traktowana jest jako głos JHWH (por. Sdz 8,27b; 9,7-20.23-24.57). Religijny upadek w Sychem ukazany zostaje jako przyczyna społeczno-politycznej i militarnej klęski całego Izraela oraz upokarzającej śmierci tych, którzy porzucają JHWH.

W ten sam profil teologiczny wpisuje się historia Mikajehu z gór Efraima, który w swym domu, przy udziale matki, sporządza bałwochwalczy obiekt kultu i organizuje sanktuarium, łamiąc wszelkie normy kultyczne (por. Sdz 17,1-5). Również ta historia oceniona jest przez deuteronomistę jako poważne naruszenie porządku religijnego w Izraelu (por. Sdz 17,6), które prowadzi do upadku jej bohatera. Mikajehu zostaje siłą pozbawiony przedmiotów kultu przez Danitów, a ci z kolei ustanawiają bałwochwalczy ośrodek w Lajisz, po wcześniejszym podstępnym wymordowaniu mieszkańców miasta (por. Sdz 18,1-31). I w tym przypadku religijne odstępstwo przedstawiane jest za pomocą kategorii upadku, który najpierw prowokuje poważne wykroczenia w sferze życia społeczno-politycznego, a następnie sprowadza na sprawców surowe konsekwencje. Mikajehu traci swoją własność, natomiast wiarołomni i podstępni Danici jako ostatnie pokolenie hebrajskie zdobywają ziemię w Kanaanie (por. Sdz 1,34; 13,1-16,31; 18,1-31). Co więcej, ich krótki pobyt na tej mało urodzajnej ziemi kończy się uprowadzeniem w niewolę przez asyryjskiego władcę Tiglat-Pilesera już w 732 roku przed Chrystusem (por. Sdz 18,30; 2 Krl 15,29). Porzucenie monoteizmu jahwistycznego przez wiarołomnych Izraelitów i w tym przypadku

---

Zasadniczo w Biblii efod oznacza część uroczystego stroju liturgicznego noszoną na piersi przez kapłana (por. Wj 28,15-30; 39,1-7) lub szaty kapłańskie w ogólności (por. 1 Sm 2,28; 14,3; 22,18; 2 Sm 6,14). Efod występuje też w łączności z terafim, czyli z kamiennymi, glinianymi, metalowymi lub drewnianymi posążkami reprezentującymi rodzinne bóstwa opiekuńcze lub zmarłych przodków (por. Sdz 17,5; 18,14-20; Oz 3,4; Iz 30,22). W epoce sędziów i wczesnej monarchii efod stanowił także przedmiot kultu, stąd umieszczany był w sanktuariach (por. Sdz 17,5; 1 Sm 21,10) i przenoszony przez kapłanów (por. Sdz 18,18.20; 1 Sm 14,3; 23,6) w celach dywinacyjnych (1 Sm 23,9; 30,7) (por. C. M e y e r s, hasło „Ephod", w: *Anchor Bible Dictionary*, t. 2, s. 550; K.L. Y o u n g e r, *Judges and Ruth*, Zondervan, Grand Rapids 2002, s. 206n.; D. S c a i o l a, *L'ambiguità del potere. Sulla storia di Abimelec (Giudici 6-9)*, „La Rivista del Clero Italiano" 93(2012) nr 5, s. 351n.; zob. D.M. S h a r o n, *Echoes of Gideon's Ephod: An Intertextual Reading*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society" 30(2006) nr 1, s. 89-102).

postrzegane jest jako symptom upadku religijno-moralnego, ekonomicznego, społecznego i militarnego. Sytuacja ta wywołuje dwubiegunową reakcję JHWH. Z powodu niewierności Izraelitów karze On ich uciskiem, jednakże ze względu na ich błagania oraz wcześniejsze obietnice (na przymierze z patriarchami i Mojżeszem) podnosi ich ze społeczno-religijnego upadku poprzez aktywność charyzmatycznych wyzwolicieli (por. Sdz 2,16; 3,9.15; 4,6-7; 6,11-24; 10,16b; 13,2-25) i próbuje na nowo zwrócić ku sobie na drodze teofanijnych i prorockich interwencji (por. Sdz 2,1-4; 6,7-10; 10,11-15).

## UPADEK MORALNY

Upadki Izraela ukazane w Księdze Sędziów ściśle związane są także ze sferą życia moralnego, czyli z zespołem postaw, decyzji i działań, które na mocy przymierza z JHWH podlegały konkretnym przepisom Bożego prawa[45]. Tradycje o wyzwolicielach są ilustracją tej teologicznej reguły, ukazują bowiem ścisłą zależność między wyznawaną religią a stanem moralnym codziennego życia. Wskutek cyklicznych odstępstw od jahwizmu w niedługim czasie poziom moralnych wyborów Izraelitów uległ radykalnemu obniżeniu. Porzucając wiarę w Boga ojców, Izraelici odwrócili się od wymagających norm prawa mojżeszowego, a w ich miejsce przejęli standardy etyczne politeistycznych wierzeń Kanaanu. Deuteronomistyczni redaktorzy księgi, którzy przy każdej okazji nawiązują do idei przymierza, stanowczo i z surowością demaskują te religijne i moralne upadki, ukazując natychmiast ich bolesne konsekwencje interpretowane jako kara Boża. Podobnie jak w przypadku przewinień natury religijnej, upadki moralne przedstawiane są przez nich w wymiarze indywidulanym i zbiorowym. Przy ich ocenie trzeba jednak pamiętać, że księga odzwierciedla standardy moralne (etyczne) z epoki jej ostatnich redaktorów (od siódmego do piątego wieku przed Chrystusem), które pod wieloma względami nie odpowiadają ani standardom ewangelicznym, ani normom nam współczesnym. Aby wyrobić sobie właściwe zdanie na ten temat, zatrzymamy się obecnie przy kilku kluczowych fragmentach materiału źródłowego.

[45] Najważniejsza część Biblii Hebrajskiej – Tora – to przede wszystkim zbiory obowiązujących wyznawców monoteizmu jahwistycznego praw, których pochodzenie wiązane jest bezpośrednio z Bogiem (por. Wj 20,1-21; 24,12; 31,18; Pwt 9,10) i Mojżeszem (por. Wj 24,4; Joz 8,32). W jej aktualnej wersji prawa te uporządkowane są w postaci ksiąg (kodeksów), takich jak: Księga przymierza (por. Wj 20,22-23,33), Księga prawa kultycznego (por. Wj 25,1-31,18), Księga prawa czystości (por. Kpł 11,1-15,33), Księga prawa świętości (Kpł 17,1-26,46) czy Kodeks deuteronomiczny (por. Pwt 12,1-26,19). Pod względem formy, biblijne prawo można podzielić na apodyktyczne (por. Wj 20,1-17) i kazuistyczne (por. Wj 21,1--23,19). Te dwie formy prawa leżą u podstaw hebrajskiej moralności i pobożności.

Pierwszym sygnałem upadku moralnego Izraelitów w epoce sędziów jest ogólna ocena ich postawy zamieszczona w teologicznym wstępie do księgi (por. Sdz 2,11-23), w którym stwierdza się, że świadomie przekraczali oni wytyczne prawa Bożego respektowane przez ich ojców (por. Sdz 2,17.20). Konkretnym dowodem kryzysu moralności jest podstępna postawa sędziego Ehuda, który świadomie okłamuje swego wroga Eglona i brutalnie pozbawia go życia (por. Sdz 3,16-23), gwałcąc fundamentalne zasady starożytnej etyki konfrontacji zbrojnych. Analogiczną postawę wobec wroga wykazuje Jael, która będąc małżonką Chebera Kenity, świadomie utożsamia się z Izraelitami, krwawo i podstępnie pozbawiając życia Siserę – wodza wojsk kananejskich (por. Sdz 4,17-22; 5,24-27). Tragiczna śmierć Sisery ukazana zostaje w tym biblijnym źródle za pomocą terminów wyrażających fizyczny upadek: „nāpal" – „upaść", „zwalić się z nóg", i „kāra'" – „zgiąć się", „pochylić się" (por. Sdz 5,27), a w cyklu tradycji o Deborze i Baraku (por. Sdz 4,1-5,31) utożsamiana jest z ostateczną klęską (upadkiem) króla Jabina. Klęska ta kładzie kres uciskowi Izraela i uważa się ją za ewidentny akt łaski i miłosierdzia JHWH (por. Sdz 4,23). Co ciekawe, ani prozaiczna (por. Sdz 4,1-24), ani poetycka (por. Sdz 5,1-31) rekonstrukcja tych zdarzeń nie potępia okrucieństwa Jael, oceniając je jako adekwatną odpłatę za ucisk Izraelitów, którego dopuścił się Kananejczyk (por. Sdz 4,2-3).

W zupełnie innym świetle materiał źródłowy ukazuje postawę nikczemnego Abimeleka, który jako drugorzędny syn Gedeona sięga po władzę królewską na drodze krwawego zamachu, pozbawiając życia siedemdziesięciu braci (por. Sdz 9,1-57). Kaźń, jaką uzurpator zgotował w domu ojca w Ofra swoim bliskim, nie znajduje odpowiednika w całej Biblii, stąd budzi ostry sprzeciw redaktora księgi, który prezentuje zbrodniczy czyn jako jeden z symptomów moralnego rozkładu Izraela w tej epoce. Aby zilustrować stopień niegodziwości politycznej intrygi Abimeleka i władz Sychem oraz podkreślić adekwatność Bożej kary[46], deuteronomista wpisuje materiał narracyjny w teologiczny schemat zapowiedź–wypełnienie (por. Sdz 9,20.42-49.50-55.56-57). W ten sposób przypomina, że każdy złoczyńca płaci własnym upadkiem za sprowokowanie upadku innych. Specyficznym kazusem jest tu historia córki Jeftego, który przyrzeka Bogu złożyć w ofierze członka swego domu w zamian za zwycięstwo nad Ammonitami (por. Sdz 11,30-40). Choć gwałtowną i brutalną śmierć dziewczyny ten archaiczny tekst źródłowy interpretuje w kategorii upadku, to jednak ani jego autor, ani redaktor nie potępiają Jeftego za sprowokowanie

[46] O tak surowej i upokarzającej złoczyńcę karze nie mówi żadne inne źródło księgi. Za bezwzględną zagładę rodziny Gedeona (por. Sdz 8,22-23.31) starsi Sychem umierają w płomieniach w podziemiach świątyni swego boga Baal-Berita, Abimelek zaś zostaje śmiertelnie raniony przez kobietę i ginie dobity przez swego sługę (por. Sdz 9,48-49.52-54). Wszystko to zostaje wpisane przez deuteronomistę w teologiczną zasadę retrybucji (por. Sdz 9,56-57).

śmierci jedynego dziecka, o czym świadczy kontekst religijno-kulturowy zarysowany w końcowych wersach opisu tej sceny (por. Sdz 11,39-40).

Z punktu widzenia nowotestamentowych standardów etycznych za niemoralne należałoby uznać też postępowanie Samsona, który wiedzie hulaszczy i rozwiązły tryb życia, lekceważy rodziców i żonę, wielokrotnie dopuszcza się krwawych rozbojów, grabieży i dewastacji mienia Filistynów (por. Sdz 14,12--19; 15,1-16; 16,1.4-21), a nadto występuje przeciw zobowiązaniom płynącym z instytucji nazireatu (por. Sdz 13,5; 14,5.9; 15,15-16; 16,17-21). Źródła poświęcone Samsonowi w żadnej z tych kwestii otwarcie go nie potępiają, chociaż dokładnie relacjonują dramatyczne skutki jego nieodpowiedzialnych czynów, które najpierw sprowadzają śmierć na niewinną filistyńską żonę sędziego i jej ojca (por. Sdz 15,6), a następnie doprowadzają do upadku jego samego, niweczą misję powierzoną mu przez posłańca JHWH (por. Sdz 16,16-31).

Najbardziej jaskrawym dowodem podeptania elementarnych norm moralnych jest historia anonimowej żony lewity, która zostaje brutalnie zgwałcona, a następnie porzucona w Gibea, miejscowości należącej do pokolenia Beniamina (por. Sdz 19,11-30). Ta drastyczna scena dokonuje się w klimacie podstępnej zagłady pokojowo nastawionych mieszkańców miasta Lajisz, której dopuścili się Danici (por. Sdz 18,27-29), i karygodnego braku gościnności ze strony rodu Beniamina (por. Sdz 19,1-10). Te sceny zestawione obok siebie w epilogu księgi ukazują całkowity upadek moralny hebrajskich rodów, który – zdaniem jej redaktora – charakteryzował ostatnie dziesięciolecia jedenastego wieku przed Chrystusem. Wstrząsający obraz postawy mieszkańców Gibea, którzy lekceważąc święte prawo gościnności, domagają się homoseksualnego współżycia z człowiekiem przybyłym do jednego z obywateli miasta, jest wymownym dowodem ich moralnej dekadencji[47]. Obraz ten wzmocniony został nie mniej poruszającym opisem karygodnej postawy ojca, który oferuje napastnikom swoją córkę – dziewicę i małżonkę swego gościa, aby uniknąć odpowiedzialności za gwałt na przebywającym u niego lewicie, oraz relacją o niezrozumiałej obojętności samego lewity biernie asystującego przy wielokrotnej przemocy seksualnej wobec żony i przy jej tragicznej śmierci (por. Sdz 19,24-28). Tę zatrważającą scenę dopełnia obraz ćwiartowania przez męża ciała zgwałconej kobiety i rozesłania go do pokoleń hebrajskich, by wywołać ich natychmiastową i krwawą zemstę na Beniaminitach, którzy stanęli po stronie złoczyńców z Gibea (por. Sdz 19,29-30). Rekonstrukcję tych dramatycznych zdarzeń uzupełnia opis bratobójczej wojny Izraelitów

[47] W tradycji o Abrahamie tego typu przewinienie uznane zostało za kwintesencję zła i symbol grzesznego upadku ludzkości. Upadek ten wywołuje niezwykle surowy osąd i wyrok JHWH, prowokując nieodwracalne zniszczenie dwu starożytnych miast położonych na brzegu Morza Martwego: Sodomy i Gomory (por. Rdz 18,20-33; 19,1-29).

zakończonej częściową eksterminacją pokolenia Beniamina (por. Sdz 20,29--48). Realistyczną perspektywą ostatnich dziesięcioleci jedenastego wieku przed Chrystusem – obejmujących rządy sędziów-wyzwolicieli i okres narodzin profetyzmu i monarchii w Izraelu (por. Sdz 17,1-21,25; 1 Sm 1,1-12,25) – deuteronomista postanowił raz jeszcze zaakcentować dramatycznie niski poziom religijności i moralności narodu wybranego, aby podać przyczyny jego społecznego i duchowego upadku. Z ostatnich rozdziałów księgi przebija jednak światło nadziei, którego źródłem jest Bóg JHWH. Odpowiadając na ryt konsultacji uwikłanych w zło Izraelitów, JHWH wskazuje drogę wyjścia ze społecznego impasu, który zrodziło bezprawie mieszkańców Gibea (por. Sdz 20,18.23.26-28.35). Bóg Izraela staje po raz kolejny po stronie pokrzywdzonych, przywraca zachwiany ład sprawiedliwości i pomaga ludowi zniwelować najbardziej dotkliwe konsekwencje jego moralnych i religijnych upadków (por. Sdz 21,1-24).

## UPADEK SPOŁECZNO-POLITYCZNY I MILITARNY

Redaktor materiału źródłowego utrwalonego w Księdze Sędziów wskazuje na jeszcze jeden wymiar upadku Izraela w epoce przedmonarchicznej. Dotyka on sfery życia publicznego i bezpieczeństwa militarnego, warunkującego jakość egzystencji całej społeczności i jej członków. Lektor deuteronomistycznej historiografii (zob. Joz-2 Krl) po przejściu od Księgi Jozuego do Księgi Sędziów od razu zauważa diametralną zmianę w sposobie sprawowania władzy w Izraelu oraz w społeczno-politycznym modelu wzajemnych zależności między poszczególnymi pokoleniami. W miejsce społecznej harmonii i militarnej operatywności, jaką zapewniał system teokratycznych rządów wprowadzonych przez Mojżesza i Jozuego – który deuteronomista ilustruje, relacjonując wzorcowy przebieg kampanii w Kanaanie (por. Joz 1,1-18; 2,1-21,42; 23,1--24,28) – pojawia się chaos rozbijający integralność pokoleniowych struktur narodu wybranego. Śmierć Jozuego, o której redaktor księgi wspomina aż dwukrotnie (por. Sdz 1,1; 2,6-9), oraz brak odpowiedniego następcy spowodowały nieodwracalny rozpad systemu teokracji i poważny kryzys instytucji wodza w Izraelu, a także głębokie podziały i rozczłonkowanie hebrajskich pokoleń. Zamiast wspólnie i solidarnie realizować politykę podboju i społeczno-kulturowej konfrontacji z autochtoniczną ludnością Syro-Palestyny, hebrajskie szczepy zaczęły działać na własną rękę i walczyć jedynie o swoje partykularne interesy. Utrata tożsamości religijno-moralnej już w pierwszym pokoleniu po śmierci Jozuego (por. Sdz 2,10) skutkowała stopniowym upadkiem poczucia przynależności do tej samej grupy etnicznej oraz nieuzasadnioną rezygnacją z solidarnej realizacji wspólnych celów społeczno-militarnych,

która w nieodległej przeszłości przynosiła wymierne korzyści. Figurę silnego wodza (jak Mojżesz czy Jozue) i centralny model zarządzania hebrajskimi rodami zastąpiły lokalne centra władzy sprawowanej przez charyzmatycznych wyzwolicieli, którzy podejmowali działania zbrojne tylko w sytuacjach poważnego zagrożenia militarnego i ucisku. Lokalnym wodzom, sędziom, udawało się zjednoczyć – ale tylko na czas walki o wolność – jedno lub kilka spokrewnionych ze sobą pokoleń czy klanów, które zostały objęte represyjną polityką najeźdźców (por. Sdz 4,6.10; 6,34-35). Ani sędziom większym (por. Sdz 3,7-30; 4,1-9,57; 10,6-12,7; 13,1-16,31), ani mniejszym (por. Sdz 3,31; 10,1-5; 12,8-15) nie udało się zjednoczyć wszystkich pokoleń Izraela, by stworzyć z nich monolityczny organizm społeczno-polityczny, czyli lud, który byłby świadomy wspólnego pochodzenia, historii i tych samych podstaw religijno-kulturowych oraz zjednoczony wokół solidarnej realizacji wytyczonych zgodnie celów i wyzwań, a także pewny braterskich więzi i niezawodnej pomocy ze strony spokrewnionych klanów w chwilach zagrożenia.

W społeczno-ideowym pryzmacie teokracji epoki Jozuego sytuacja izraelskich pokoleń w dobie rządów lokalnych sędziów postrzegana jest przez deuteronomistycznych historiografów jako upadek stabilnego systemu zarządzania i główna przyczyna ogromnych trudności, z jakimi Izraelici musieli się w tym okresie borykać w starciu z prężnymi i silnymi militarnie grupami etnicznymi Syro-Palestyny i Transjordanii[48]. O gwałtownym spadku społecznej stabilności i militarnej skuteczności hebrajskich klanów informuje już passus otwierający księgę (por. Sdz 1,1-34), relacjonując akcję zbrojną, którą po śmierci Jozuego klany te kontynuowały w Kanaanie. Brak jednego ośrodka władzy, wspólnej polityki i solidarnego działania przesądziły o porażkach militarnych, które poważnie uszczupliły obszar terenów kontrolowanych przez hebrajskie rody, zmuszając wiele z nich do zaakceptowania roli mniejszości etnicznych, a niektóre (na przykład ród Dana) nawet do emigracji na nieurodzajne i niedostępne ziemie północnej Palestyny (por. Sdz 1,34-35; 18,1-31).

Ewidentnym znakiem regresu społeczno-politycznego i militarnego w Izraelu jest sytuacja wyłaniająca się z sześciu tradycji o sędziach większych, które tworzą korpus księgi (por. Sdz 3,7-30; 4,1-9,57; 10,6-12,7; 13,1-16,31). Pokolenia pozbawione jednego ośrodka władzy, prężnej armii oraz silnego i akceptowanego przez wszystkich przywódcy stają się – jedno po drugim – ofiarami zaborczej polityki okolicznych ludów. Każda z relacji o sędziach większych rozpoczyna się narracyjnym sumarium, które wskazuje na religijny kontekst upadku społeczno-politycznych i militarnych instytucji Izraela,

[48] Zob. W.L. H u m p h r e y s, *The Tragic Vision and the Hebrew Tradition*, Fortress Press, Philadelphia 1985, s. 137; D.M. H o w a r d Jr., *The Case for Kingship in the Old Testament Narrative Books and the Psalms*, „Trinity Journals" 9(1988) nr 1, s. 19-35.

a następnie ilustruje go mniej lub bardziej szczegółowym opisem prześladowań i niewoli (por. Sdz 2,18; 3,8.12-14; 4,3; 6,1b-6; 10,7-9; 13,1). Rozkład lokalnych struktur władzy, klęska na polu walki i skutki długiej opresji są w każdym z prologów tych historii zaznaczone z wielką mocą, znamionującą kompletny upadek ducha w narodzie wybranym i niezdolność do jakiejkolwiek reakcji poza smutkiem, rozpaczą, głośnym narzekaniem i lamentacjami do Boga mającymi wzbudzić Jego zbawczą ingerencję. Sytuacja ludu zmienia się w każdym z tych przypadków dopiero na skutek bezpośredniego działania Boga, który wzbudza wyzwoliciela i wyposaża go w odpowiednią siłę, by pomyślnie wypełnił powierzoną mu przez JHWH misję. Literackim i teologicznym symbolem zbawczej aktywności JHWH, która przez pośrednictwo sędziego podnosi naród z upadku, jest idea „ducha JHWH" (por. Sdz 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14) bądź informacja o bezpośredniej interwencji Bożej w bieg zdarzeń, dającej oczekiwane zwycięstwo (por. Sdz 2,16.18; 3,9.10.12b.15; 4,6-7.15.23; 5,4-5; 6,11-24.25-26.36-40; 7,1-15; 11,36; 15,18--19). W tej kwestii przesłanie księgi jest zawsze klarowne i powtarzane regularnie w każdym z elementów strukturalnych: społeczno-polityczny i militarny upadek Izraelitów to kara Boża za ich apostazje. Podobnie powstanie z tego upadku dokonuje się zawsze dzięki ingerencji Boga oraz aktywności powołanego przez Niego wyzwoliciela. Rozmiary rozkładu pokoleniowych struktur Izraela ilustruje każdorazowo opis ucisku, który obnaża zupełną bezradność Hebrajczyków, bierność wobec prześladowczych inicjatyw agresorów, a nawet chęć kolaboracji z okupantem, byle tylko nie pogorszyć panującej sytuacji[49]. To trudne położenie spowodowane jest brakiem kompetentnego przywódcy potrafiącego nawiązać do epoki Mojżesza i Jozuego. W okresie sędziów wódz pojawia się tylko w chwilach ekstremalnego zagrożenia i ucisku, znajduje wsparcie jedynie w rodach z nim spokrewnionych, w związku z czym jego władza ma charakter wyłącznie czasowy i lokalny. Żaden z sędziów nie jest zdolny przekuć militarnego sukcesu na realne i długofalowe korzyści społeczno-polityczne, czyli rozciągnąć władzy na większą liczbę pokoleń i stworzyć struktur monarchii[50].

Społeczno-polityczne podziały wśród rodów hebrajskich i partykularyzm ich interesów dają znać o sobie także w epilogu księgi (zob. Sdz 17,1-21,25).

---

[49] Dowodem takiej postawy jest karygodna inicjatywa mieszkańców Judy, którzy wydają Filistynom walczącego w ich obronie Samsona, by nie ściągnąć na siebie dalszych represji ze strony groźnego sąsiada (por. Sdz 15,9-14).

[50] Tego rodzaju próby czynią jedynie Gedeon (por. Sdz 8,22-23.31) i jego nikczemny syn Abimelek, który na drodze uzurpacji i politycznego puczu ustanawia władzę królewską w regionie Sychem (por. Sdz 9,1-57). Nie jest wykluczone, że zamiary stworzenia dynastycznej władzy na swoim terenie mieli również niektórzy sędziowie (mniejsi) rządzący w okresie pokoju: Jair, Ibsan i Abdon (Sdz 10,3-5; 12,8-10.13-15), ale materiał źródłowy nie mówi o tym bezpośrednio.

Zgodnie z teologiczną wizją jej redaktora, upadek wewnętrznych struktur społeczno-politycznych i militarnych osiąga apogeum w opisie bratobójczej walki między pokoleniami (por. Sdz 20,1-21,25). Wprawdzie wcześniejsze segmenty księgi sygnalizowały fiasko wszelkich wysiłków zjednoczeniowych i niepowodzenie w próbach wyboru jednego silnego przywódcy, a nawet opowiadały o pojedynczych braterskich konfliktach i potyczkach (por. Sdz 8,1-3.4-21; 10,17-11,11; 12,1-6), ale nie mówiły o wewnętrznej konfrontacji zbrojnej na dużą skalę. Ostatnie rozdziały księgi opisują prawdziwą wojnę domową, która wybucha między rodem Beniamina a resztą pokoleń na tle zbrodni mieszkańców Gibea, doprowadzając niemal do eksterminacji Beniaminitów (por. Sdz 19,1--21,25). Chaos i anarchię skutkujące upadkiem najważniejszych społeczno-politycznych i militarnych struktur w Izraelu ilustruje w tej sekcji księgi (por. Sdz 17,1-21,25) sumarium deuteronomistyczne, które przewija się przez nią w postaci refrenu. W czterech niemal jednobrzmiących formułach redaktor podsumowuje dramatyczną kondycję religijno-moralną, społeczno-polityczną i militarną Izraela w epoce sędziów (por. Sdz 17,6; 18,1; 19,1; 21,25), budując tematyczny i teologiczno-ideowy pomost prowadzący do kolejnych komponentów historiografii Izraela (zob. 1 Sm-2 Krl), a zarazem streszcza teologiczną ideę upadku. W jego przekonaniu jedynym wyjściem z poważnego kryzysu, w jakim znalazł się naród wybrany w ostatnich dziesięcioleciach jedenastego wieku przed Chrystusem, było ustanowienie instytucji monarchii[51], jednakże nie na bazie wzorców bliskowschodnich (por. 1 Sm 8,1-22; 10,17-27), lecz na społeczno-religijnym fundamencie teokracji (por. Joz 1,1-18; 1 Sm 12,1-25). Deuteronomistyczny redaktor tego cyklu ksiąg (zob. Joz-2 Krl) wiedział już bowiem – z perspektywy bolesnych wydarzeń historycznych mających miejsce w 722 i 586 roku przed Chrystusem – że tylko takie rozwiązanie mogło trwale i skutecznie uchronić Izraelitów od kolejnego społeczno-politycznego, militarnego i religijnego upadku.

[51] Por. L. S t o n e, *From Tribal Confederation to Monarchic State: The Editorial Perspective of the Book of Judges*, Yale University Press, New Haven 1988, s. 594; J.C. M c C a n n, *Judges. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Westminster John Knox Press, Louisville 2011, s. 8-11; G. Y e e, *Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body*, w: *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, red. G. Yee, Fortress Press, Minneapolis 1995, s. 167.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 50-66
DOI 10.12887/31-2018-4-124-04

Piotr CZARNECKI

# W POSZUKIWANIU GENEZY ZŁA
## Koncepcja upadku w doktrynach katarskich a interpretacja „dekonstrukcjonistyczna"

*Wierność motywom bogomilskim była dla katarów dużo ważniejsza od spójności mitu o upadku, który w ówczesnej postaci nie rozwiązywał problemu genezy zła. Chociaż zawierał przesłanie, że grzech nie powstał w dobrym stworzeniu, lecz pochodził z zewnątrz – od odwiecznej złej zasady, to jednak rodził nowe, nie mniej trudne pytania o to, dlaczego stworzenie Boże przystało na namowy Szatana oraz dlaczego dobry Bóg wpuścił swojego odwiecznego przeciwnika do nieba i na domiar złego uczynił go zarządcą swoich stworzeń.*

Tradycyjna interpretacja kataryzmu opiera się na dwóch filarach – pierwszym z nich jest przekonanie, że element wyróżniający tę herezję i decydujący o jej istocie stanowi doktryna dualistyczna, drugim zaś przeświadczenie o jej wschodniej genezie i bezpośrednich związkach z dualistycznymi doktrynami wcześniejszych wspólnot religijnych, a mianowicie z armeńskim paulicjanizmem oraz bułgarskim bogomilizmem. Już pod koniec siedemnastego stulecia Jacques-Bénigne Bossuet stwierdził na podstawie analizy źródeł, że kataryzm był herezją dualistyczną, zakorzenioną w paulicjanizmie, bogomilizmie, a pośrednio w samym manicheizmie[1]. Owo powiązanie katarskiego dualizmu z manicheizmem czy też starożytnym gnostycyzmem podtrzymywane było przez późniejszych – dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych – badaczy, na przykład przez Ignaza von Döllingera[2], Stevena Runcimana[3] czy Hansa Söderberga[4], mimo że już w połowie dziewiętnastego stulecia Charles Schmidt wskazywał, że w świetle źródeł związki te są niemożliwe do udowodnienia[5]. Schmidt

[1] Por. J.B. B o s s u e t, *Histoire des variations des Églises protestantes*, Paris [b.n.w.] 1688, s. 504-518, 578-582, 621.

[2] Por. I. v o n D ö l l i n g e r, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. 1, *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im frühen Mittelalter*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1890, s. 114-116.

[3] Por. S. R u n c i m a n, *Manicheizm średniowieczny*, tłum. J. Prokopiuk, B. Zborski, Marabut, Gdańsk 1996, s. 13-31, 120, 162-170.

[4] Por. H. S ö d e r b e r g, *La religion des Cathares. Études sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen-Âge*, Almquist & Wiksells Boktryckeri A.B., Uppsala 1949, s. 22-36.

[5] Por. Ch. S c h m i d t, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, t. 2, J. Cherbuliez–Même Maison, Paris–Genève 1849; s. 252-270. Ustalenia Schmidta potwierdzone zostały przez współczesnych badaczy i dzisiaj koncepcja wiążąca kataryzm z manicheizmem nie znajduje już uznania (por. Y. H a g m a n, *Le Catharisme: Un neo-Manicheisme?*, „Heresis" 1993, nr 21, s. 47-60).

nie kwestionował jednak dualistycznego charakteru kataryzmu ani jego związków ze wschodnimi herezjami, takimi jak paulicjanizm czy bogomilizm. Nowych, przekonujących dowodów potwierdzających zarówno wschodnią (choć nie manichejską) genezę, jak i dualistyczny charakter kataryzmu dostarczył jeden z najbardziej zasłużonych badaczy tej herezji w wieku dwudziestym, dominikański uczony Antoine Dondaine, który w roku 1939 odkrył katarski traktat teologiczny *Liber de duobus principiis*[6], jak również dwa antyheretyckie traktaty pochodzące z wieku trzynastego: *De heresi catharorum in Lombardia*[7] i *Tractatus de hereticis*[8]. Oparte na silnych podstawach źródłowych ustalenia Dondaine'a podtrzymywało w dwudziestym wieku wielu wybitnych badaczy kataryzmu, w tym Arno Borst[9], Christine Thouzellier (edytorka drugiego zachowanego katarskiego traktatu teologicznego, tak zwanego *Traktatu manichejskiego*[10]), Bernard Hamilton[11], Malcolm Lambert[12] czy Edina Bozóky[13].

## KU DEKONSTRUKCJI TRADYCJI

We współczesnej historiografii kataryzmu znaczna część badaczy skupia się na próbach dekonstrukcji tej tradycyjnej interpretacji, mimo że nie odnaleziono żadnych nowych źródeł, które mogłyby podważyć jej ustalenia. Coraz

---

[6] Zob. A. D o n d a i n e, *Un traité neo-manichéen du XIIIe siècle: Le „Liber de duobus principiis", suivi d'un fragment de rituel cathare*, Istituto storico domenicano S. Sabina, Roma 1939.

[7] Zob. *De heresi catharorum in Lombardia*, red. A. Dondaine, „Archivum Fratrum Praedicatorum" 19(1949), s. 306-312.

[8] Zob. *Tractatus de hereticis*, red. A. Dondaine, „Archivum Fratrum Praedicatorum" 20(1950), s. 308-324.

Szerzej na temat źródeł oraz poglądów Antoine'a Dondaine'a na temat genezy kataryzmu zob. A. D o n d a i n e, *La hiérarchie cathare en Italie II*, „Archivum Fratrum Praedicatorum" 20(1950), s. 234-307; t e n ż e, *La hiérachie cathare en Italie I*, „Archivum Fratrum Praedicatorum" 19(1949), s. 280-305; t e n ż e, *L'origine de l'hérésie médiévale. A propos d'un livre recent*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia" 6(1952), s. 49-59; t e n ż e, *Un traité neo-manichéen du XIIIe siècle: Le „Liber de duobus principiis", suivi d'un fragment de rituel cathare*, s. 56n.

[9] Por. A. B o r s t, *Die Katharer*, Hiersemann, Stuttgart 1953, s. 89-98, 229-230.

[10] Zob. Ch. T h o u z e l l i e r, *Hérésie et croisade au XIIe siècle*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique" 49(1954), s. 855-872.

[11] Por. B. H a m i l t o n, *Bogomil Influences on Western Heresy*, w: *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: Essays on the Work of R.I. Moore*, red. M. Frasetto, Brill, Leiden–Boston 2006, s. 104. Zob. też: t e n ż e, *The Cathars and the Seven Churches of Asia*, w: *Byzantium and the West, c. 850-c.1200: Proceedings of the XVIII Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford 30th March-1st April 1984*, red. J.D. Howard-Johnston, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1988, s. 269-295.

[12] Por. M. L a m b e r t, *The Cathars*, Basil Blackwell, Oxford 1998, s. 29-37.

[13] Por. E. B o z ó k y, *Le livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis. Édition critique, traduction, commentaire*, Éditions Beauchesne, Paris 2009, s. 26-32, 192-202.

częściej pojawiają się głosy, jakoby należało w ogóle zaprzestać używania nazw „kataryzm" i „katarzy"[14], obraz tej herezji, który znamy, został bowiem z premedytacją skonstruowany przez przedstawicieli Kościoła katolickiego w oparciu o antyheretyckie dzieła starożytne (przede wszystkim pisma św. Augustyna skierowane przeciwko manichejczykom) po to, aby zdyskredytować przeciwników – dysydentów będących zwolennikami odnowy Kościoła w oparciu o wzorce ewangeliczne[15]. Najbardziej radykalni zwolennicy nurtu „dekonstrukcjonistycznego", na przykład Mark G. Pegg[16], stoją na stanowisku, że kataryzm jako zorganizowana herezja z ustaloną hierarchią, rytuałem, a przede wszystkim dualistyczną doktryną w ogóle nie istniał, badacze bardziej umiarkowani zaś, na przykład Robert I. Moore[17], Pilar Jiménez Sanchez[18] czy Jean-Louis Biget[19], radykalnie umniejszają znaczenie dualistycznej doktryny, uważanej dotąd za wyznacznik tej herezji, i twierdzą, że pojawiła się ona późno (dopiero w wieku trzynastym) jako efekt niezależnej analizy Pisma Świętego prowadzonej w heretyckich szkołach albo też w wyniku przejęcia przez „dysydentów" oszczerczych schematów wypracowanych przez teologów katolickich. Wspólnym mianownikiem interpretacji „dekonstrukcjonistycznej" jest więc z jednej strony negacja bądź też radykalna deprecjacja znaczenia doktryny dualistycznej w kataryzmie, z drugiej zaś eliminacja tej

[14] Zob. np. J. T h é r y, *L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XIIe-début XIVe siècle)?*, „Heresis" 2002, nr 36-37, s. 75--118; J. B i g e t, *Réflexions sur «l'hérésie» dans le Midi de la France au Moyen Âge*, „Heresis" 2002, nr 36-37, s. 29-32, 38-42.

[15] Początki dekonstrukcjonistycznej interpretacji herezji katarskiej wiążą się z pracami prowadzonymi przez badaczy pod kierunkiem Monique Zerner (zob. *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, red. M. Zerner, Presses Universitaires de Nice, Nice 1998; por. też: B i g e t, dz. cyt., s. 29-74; P. J i m é n e z - S a n c h e z, *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, PU Rennes, Rennes 2008, s. 46-48, 345-382; t a ż, *Pour une démystification du dualisme cathare: le cas de l'Albigéisme*, w: *Pouvoirs et société en pays albigeois*, red. P. Nelidoff, O. Devaux, PU Sciences Sociales, Toulouse 1997, s. 33-46; t a ż, *Le catharisme: une origine orientale à deux tendances?*, „Slavica Occitania" 2003, nr 16, s. 207-225; U. B r u n n, *Cathari, catharistae et cataphrygae. Ancêtres des cathares du XII siècle*, „Heresis" 2002, nr 36-37, s. 184-200; t e n ż e, *Des contestataires aux „cathares": Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Brepols Publishers, Paris 2006, s. 160, 316-320; T h é r y, dz. cyt., s. 77, 98-117).

[16] Zob. M.G. P e g g, *The Paradigm of Catharism; or, the Historians' Illusion*, w: *Cathars in Question*, red. A. Sennis, York Medieval Press, York 2016, s. 21-52; t e n ż e, *The Corruption of Angels: The Great Inquisition of 1245-1246*, Princeton University Press, Princeton 2001.

[17] Por. R. I. M o o r e, *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*, Profile Books Ltd., London 2012, s. 201-219, 255-257.

[18] Por. J i m é n e z - S a n c h e z, *Les catharismes*, s. 207-210, 309-311, 354-376; t a ż, *Catharisme ou catharismes? Variations spatiales et temporelles dans l'organisation et dans l'encadrement des communautés dites «cathares»,* „Heresis" 2003, nr 39, s. 38, 58-60.

[19] Por. B i g e t, dz. cyt., s. 39-44, 46-51.

herezji z łańcucha dualistycznej tradycji średniowiecznej, którą rozpoczęli w siódmym wieku paulicjanie i która w wieku dziesiątym kontynuowana była przez bogomiłów. Mimo że ujęcie to stało się powszechne, reprezentujący je autorzy są jednak krytykowani za wybiórcze uwzględnianie źródeł oraz za zaangażowanie ideologiczne. Zdaniem Petera Billera jeszcze istotniejszym problemem jest jednak to, że w konsekwencji dominacji podejścia „dekonstrukcjonistycznego" zaobserwować można pewien zastój w badaniach nad kataryzmem, w tym przede wszystkim nad jego doktryną[20]. Wciąż brakuje opracowań, które podejmowałyby kwestie dotyczące istoty tej doktryny oraz jej ewolucji, mimo że badania takie mogłyby rzucić nowe światło na kontrowersje co do genezy i specyfiki kataryzmu, a także dostarczyć istotnych argumentów w dyskusji ze zwolennikami opcji „dekonstrukcjonistycznej". Warto zatem przyjrzeć się temu, co stanowiło sedno dualistycznej doktryny katarskiej, a więc kwestii upadku – wiążącej się bezpośrednio z poszukiwaniem odpowiedzi na fundamentalne pytanie: unde malum? – aby ustalić na ile kwestia ta była dla katarów istotna, a także, czy koncepcje katarskie wykazywały podobieństwa do wcześniejszych nauk bogomilskich. Umożliwi to też udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy „dekonstrukcjonistyczny" przewrót interpretacyjny można – w świetle źródeł – określić jako uzasadniony, a także czy ustalenia tradycyjnej historiografii, których bronią dzisiaj tacy badacze, jak Bernard Hamilton[21], Peter Biller[22], Claire Taylor[23] czy Theofanis Drakopoulos[24], w istocie się zdezaktualizowały.

---

[20] Szerzej na temat krytyki interpretacji „dekonstrukcjonistycznej" zob. P. B i l l e r, *Goodbye to Catharism?*, w: *Cathars in Question*, s. 274-304 ; M. R o q u e b e r t, *Le „déconstructionnisme" et les études cathares*, w: *Les cathares devant l'Histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, red. M. Aurell, L'Hydre Éditions, Cahors 2005, s. 105-134. Współcześnie tematykę doktryn katarskich poruszają w swoich opracowaniach między innymi: Alessandra Greco (zob. A. G r e c o, *Mitologia catara: il favoloso mondo delle origini*, Fondazione CISAM, Spoleto 2000), Michel Roquebert (zob. M. R o q u e b e r t, *La religion cathare. Le bien, le mal et le salut dans l'heresie medieval*, Perrin, Paris 2001), Roland Poupin (zob. R. P o u p i n, *La papauté, les Cathares et Thomas d'Aquin*, Loubatières, Portet-sur-Garonne 2000), Claire Taylor (zob. C. T a y l o r, *Heresy in Medieval France: Dualism in Aquitaine and the Agenais, 1000-1249*, Boydel & Brewer, Woodbridge-Rochester 2005), Francesco Zambon (zob. F. Z a m b o n, *Les événements du „monde supérieur" dans la doctrine des Albanais et de Jean de Lugio*, „Slavica Occitania" 2003, nr 16, s. 273-292 i Theofanis Drakopoulos (zob. T. D r a k o p o u l o s, *L'unité de Bogomilo-Catharisme d'après quatre textes latins analysés à la lumière des sources byzantines*, praca doktorska przedstawiona na Uniwersytecie w Genewie, Genève 2010, http://archive-ouverte.unige.ch/unige:12233).

[21] Zob. B. H a m i l t o n, *Cathar Links with the Balkans and Byzantium*, w: *Cathars in Question*, s. 131-150.

[22] Por. B i l l e r, dz. cyt., s. 288-291.

[23] Zob. C. T a y l o r, *Evidence for Dualism in Inquisitorial Registers of the 1240s. A Contribution to a Debate*, „History" 98(2013) nr 331, s. 319-345.

[24] D r a k o p o u l o s, dz. cyt., s. 6-39; 252-262.

## WYJAŚNIĆ ZŁO

Nie można mówić o istnieniu jednej spójnej koncepcji upadku uznawanej w całym kataryzmie, herezję tę bowiem cechowało istnienie wielu różnych opcji doktrynalnych. Jej podstawowy podział wewnętrzny przebiegał między zwolennikami dualizmu umiarkowanego, zakładającego istnienie jednego tylko Boga-Stwórcy i Szatana, który był jego zbuntowanym stworzeniem, oraz dualizmu radykalnego, w którym dwaj bogowie-stwórcy – dobry i zły, byli odwieczni i równie potężni.

## ZŁY ZARZĄDCA CZY PYSZNY SYN?

Jako pierwszy pojawił się dualizm umiarkowany, który występował w Cesarstwie, Italii, a także na terenach południa dzisiejszej Francji i – jak przekonują źródła – od początku czerpał ze wzorów bogomilskich. Umiarkowani katarzy utrzymywali kontakty ze swoimi bogomilskimi braćmi w wierze, a także – co należy podkreślić – dobrze znali ich święte księgi. W roku 1190 biskup włoskiego katarskiego kościoła z Concorezzo – Nazarius – przywiózł z Bułgarii apokryf zatytułowany *Interrogatio Iohannis*, zawierający dualistyczny mit wyznawany przez bogomiłów głoszących dualizm umiarkowany. Znajomość tego tekstu nie ograniczała się jednak tylko do terenów Italii, o czym świadczy fakt, że kopia dzieła zachowała się w archiwach inkwizycji w Carcassone[25]. Oprócz *Interrogatio Iohannis* katarzy znali także – jak poświadczają źródła – wykorzystywaną przez bogomiłów *Wizję Izajasza* i w początkowym okresie istnienia ich doktryny nie wprowadzali żadnych zmian do wersji mitu o upadku przejętych ze Wschodu[26].

W przypadku dualizmu umiarkowanego mit ten miał dwa poziomy – po pierwsze, tłumaczył upadek Szatana i aniołów, a po drugie – upadek człowieka. W pierwszej kwestii zarówno bogomili, jak i idący za nimi umiarkowani katarzy nie stworzyli żadnej oryginalnej koncepcji, przejmując wprost ortodoksyjne założenie o tym, że przyczyną upadku Szatana – będącego początkowo dobrym aniołem – była pycha. W *Interrogatio Iohannis* mowa jest o tym, że Szatan, będący początkowo zarządcą zastępów niebieskich, przemierzając

[25] Por. B o z ó k y, dz. cyt., s. 26-32, 176-197; W. M y s z o r, *Średniowieczna religijność ludowa. Dualizm w świetle „Interrogatio Iohannis"*, „Studia Religiologica" 2008, nr 41, s. 13.

[26] Szerzej na temat znajomości świętych ksiąg bogomilskich przez katarów zob. B. H a m i l t o n, *Wisdom from the East: The Reception by the Cathars of Eastern Dualist Texts*, w: *Heresy and Literacy, 1000-1530*, red. P. Biller, A. Hudson, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 43-45; A. A c e r b i, *La Visione di Isaia nelle vicende dottrinali del catarismo lombardo e provenzale*, „Cristianesimo Nella Storia" 1980, nr 1, s. 75-122.

Boże stworzenie, natrafił na nieuformowaną jeszcze materię i postanowił wówczas, że z materii tej stworzy swój własny świat, w którym będzie niezależnym od Stwórcy bogiem[27]. Pragnąc zrealizować swój zły zamysł, postanowił pozyskać podległe sobie anioły, zmniejszając ich powinności wobec Boga, podobnie jak uczynił to nieuczciwy rządca z Ewangelii według św. Łukasza (por. Łk 16,1-8)[28]. Gdy Bóg się o tym dowiedział, wyrzucił z nieba Szatana wraz z jego poplecznikami, ten jednak, spadając, zamienił się w apokaliptycznego Smoka (por. Ap 12,4) i zmiótł ogonem trzecią część dobrych aniołów, które nie przyłączyły się do buntu[29].

Wersja mitu o upadku zawarta w *Interrogatio Iohannis* nie była jednak jedyną znaną formą nauki bogomilskiej wyznawaną przez katarów. Drugą, nieco odmienną, opisał na początku dwunastego wieku bizantyjski teolog Eutymiusz Zygaben, a jak przekonuje piszący na początku trzynastego wieku cysters Pierre des Vaux de Cernay, również ona trafiła do Europy Zachodniej i przejęła ją część katarów z obszarów południa dzisiejszej Francji[30]. W wersji tej Szatan (u bogomiłów: Satanael) nie był już co prawda zarządcą aniołów, lecz pierworodnym synem Boga, jednak przyczyną jego upadku – podobnie jak w *Interrogatio Iohannis* – była pycha i chęć dorównania ojcu (Stwórcy). Tutaj również został on – wraz ze wszystkimi aniołami, które udało mu się pozyskać – strącony za karę na nieuformowaną jeszcze ziemię[31].

Jak więc widać, obydwie wersje bogomilskiego mitu umiarkowanego były znane i wyznawane przez wczesnych katarów, którzy nie wprowadzali do nich żadnych zmian. W kwestii genezy zła nie zawierały one jednak żad-

---

[27] „Tunc reversus est Sathanas retro implens se de malitiis et ascendit ad angelum qui erat super aerem et ad illum qui erat super aquas dicens eis: Omnia sunt mea; si me audieritis, ponam tronum meum super nubes et ero similis altissimo. Et substolam aquas supra firmamentum istum et ceteras aquas in loca maria congregabo et postea non erit aqua super faciem omnis terre. Regnabo vobiscum in secula seculorum". *Interrogatio Iohannis*, red. E. Bozóky, w: Bozóky, dz. cyt., s. 48.

[28] „Et hoc dixit angelis et ascendebat ad illos celos usque ad tertium celum, subvertens angelos invisibilis patris et dicens singulis eorum: Quantum debes domino tuo? Et primus respondit: C chados olei. Et dixit ei: Accipe cautionem et sede et scribe L. Et alii dicit: Tu vero quantum debes domino tuo? Qui ait: C choros tritici. Et ait illi: Tolle cautionem tuam et sede et scribe cito octaginta. Et ascendebat ad alios celos ita dicens adscenditque usque ad quintum celum seducens angelos invisibilis patris". *Interrogatio Iohannis*, s. 49n.

[29] „Et habuit VII caudas trahentes tertiam partem angelorum dei". *Interrogatio Iohannis*, s. 52.

[30] „Erant alii heretici qui dicebant quod unus est creator, set habuit duos filios, Christum et Diabolum". P e t r u s V a l l i u m S a r n a i i M o n a c h u s, *Hystoria albigensis*, red. P. Guebin, E. Lyon, t. 1, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris 1926, s. 12. Por. *Manifestatio haeresis albigensium et lugdunensium*, red. A. Cazenave, w: *Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, red. A. Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1977, s. 386.

[31] Warto podkreślić, że również w tym przypadku Satanael kusił anioły, posługując się słowami nieuczciwego rządcy z Ewangelii według św. Łukasza (zob. E. Z i g a b e n u s, *Panoplia dogmatica*, w: *Patrologia graeca*, t. 130, kol. 1294-1295).

nych oryginalnych koncepcji ani też nie wnosiły nic nowego do interpretacji upadku Szatana i – podobnie jak ma to miejsce w poglądach ortodoksyjnych – utożsamiały jego pierwszy grzech z pychą, pozostawiając bez odpowiedzi zasadnicze pytanie o genezę zła w stworzeniu Bożym. Ów rażący brak w doktrynie, brak wytłumaczenia genezy zła, nie mógł jednak nie rzucać cienia na absolutne dobro jedynego istniejącego Stwórcy, który musiał więc być przynajmniej pośrednio odpowiedzialny za upadek swojego stworzenia. Jak można wnioskować na podstawie dostępnych źródeł, ów logiczny problem najwyraźniej nie przeszkadzał bogomiłom, którzy nie próbowali rozwiązać go poprzez modyfikację dotychczasowej nauki o upadku. W przypadku ich zachodnich braci, wciąż narażonych na krytykę podczas dysput prowadzonych z katolickimi adwersarzami, było jednak zupełnie inaczej. Już na początku trzynastego wieku ów istotny mankament doktryny dostrzegła grupa wysoko postawionych członków (określonych w źródle jako sapientes) włoskiej wspólnoty z Concorezzo wyznającej umiarkowany dualizm i do koncepcji przejętych od bogomiłów wprowadziła daleko idące zmiany. Według ich nowatorskiej interpretacji (która notabene nie została ujawniana wiernym) zamysł buntu nie pojawił się w umyśle Lucyfera znikąd, lecz został w nim zaszczepiony przez tajemniczego ducha o czterech twarzach (człowieka, ptaka, ryby i zwierzęcia), który chociaż nie był Bogiem i nie posiadał mocy stworzenia, to jednak był odwieczny i – co najważniejsze – nie został stworzony przez Boga[32]. Wprowadzenie ducha o czterech twarzach stanowiło bardzo znaczącą zmianę, ponieważ zdejmowało z dobrego Stwórcy wszelką, nawet pośrednią odpowiedzialność za zło, jakie pojawiło się w jego stworzeniu. Nowa doktryna niosła więc jasne przesłanie – po pierwsze, że zło w żaden sposób nie pochodzi od Boga ani od jego stworzenia, a po drugie, że owo zło jest bierne, zły duch nie miał bowiem mocy tworzenia, a swój zamysł świata materialnego, symbolizowany przez cztery twarze, mógł zrealizować dopiero przy pomocy pozyskanego stworzenia Bożego – Lucyfera. Mimo że koncepcja katarów z Concorezzo nie była pozbawiona wad (wciąż otwarte pozostawało pytanie, dlaczego Lucyfer uległ kuszeniu złego ducha), to jednak wyraźnie ukazuje ona, jak ważną kwestią dla katarskich „doskonałych" było rozwiązanie

[32] „Quidam vero dicunt – sed archanum est – quod fuit quidam nequam spiritus habens IIIIor facies, unam hominis, aliam volucris, terciam piscis, quartam animalis et fuit sine principio et manebat in hoc chaos, nullam habens potestatem creandi. Et dicunt, quod Lucifer, adhuc bonus descendit, et videns speciem istius maligni spiritus, admiratus est. Et collocutione et suggestione ipsius maligni spiritus, seductus est. Et remeavit in celos, et ibi seduxit alios, et proiecti sunt de celo". *De heresi catharorum in Lombardia*, s. 310.

Por. S. B u r c i, *Liber Supra Stella*, w: I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. 2, *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1890, s. 60.

kluczowego w dualizmie problemu upadku, a więc genezy zła. Koncepcja ta stanowiła bez wątpienia szczytowe osiągnięcie umiarkowanych dualistów na drodze do stworzenia teologii absolutnie dobrego Boga, problem jednak w tym, że trudno jednoznacznie zaliczyć ją do umiarkowanie dualistycznych, skoro mamy w jej przypadku do czynienia właściwie z teologią dwóch odwiecznych, choć nierównych sobie zasad[33].

Doktryna o upadku człowieka przejęta od bogomiłów przez umiarkowanych katarów była zdecydowanie bardziej oryginalna i bardziej odległa od ortodoksji. Ta zawarta w *Interrogatio Iohannis* (najpopularniejsza wśród katarów) zakładała bowiem utożsamienie dusz ludzkich z aniołami. Według bogomilskiego apokryfu Szatan – dzięki mocy tworzenia danej mu przez ojca na siedem dni – ze stworzonej przez Boga materii uformował świat zgodnie z opisem zawartym w księdze Rodzaju. Wieńcząc swoje dzieło, dokonał stworzenia ciał Adama i Ewy i aby je ożywić, zamknął w nich dwa anioły spośród tych, które jako Smok apokaliptyczny strącił z nieba ogonem[34]. Zamknięcie aniołów w ciałach ludzkich, dokonane przy użyciu przemocy, to jednak dopiero początek historii upadku człowieka, jej drugi, zasadniczy etap rozegrał się bowiem w raju, gdzie Szatan umieścił Adama i Ewę, a następnie zaszczepił w nich cielesną żądzę, współżyjąc z Ewą w postaci węża[35]. Grzech cielesny był w przypadku ludzi tym samym, czym w przypadku Szatana okazała się pycha – to właśnie on związał ich na stałe z materią i uczynił współpracownikami w diabelskim dziele zniewalania dusz w nowych ciałach, które w konsekwencji tego dzieła powstawały. Ciężar tego grzechu, będącego przyczyną upadku człowieka, z jeszcze większym naciskiem niż ma to miejsce w *Interrogatio Iohannis*, podkreślała doktryna opisana przez Zygabena[36]. Również według tej interpretacji po stworzeniu Ewy Satanael zapałał do niej pożądaniem i współ-

---

[33] Szerzej na temat kwestii genezy tej doktryny zob. P. C z a r n e c k i, *Trzecia droga dualizmu – doktryna religijna włoskiego kościoła katarskiego w Concorezzo*, „Studia Religiologica" 2010, nr 43, s. 94-112.

[34] „Et cogitavit facere hominem in servitio sibi et tulit limum de terra et fecit hominem similem sibi. Et precepit angelo secundi celi introire in corpus luti et tulit de eo et fecit alium corpus in forma mulieris precepitque angelo primi celi introire in ilium. Angeli ploraverunt multum videntes super se formam mortalem esse in divisis formis". *Interrogatio Iohannis*, s. 58. Te anioły, które świadomie poszły za Szatanem, stały się demonami i nie miały możliwości zbawienia.

[35] „Postea malignus diabolus intrans in serpentem malum et decepit angelum qui erat in forma mulieris et effudit super caput eius concupiscentiam peccati; et fuit concupiscentia Eve sicut fornax ardens. Statimque diabolus exiens de arundine in forma serpentis fecit concupiscentiam suam cum Eva cum cauda serpentis". Tamże, s. 60.

„Postea diabolus effudit suam concupiscentiam super caput angeli qui erat in Adam, et ambo inventi sunt in concupiscentia luxurie simul generando filios diaboli et serpentis usque ad consummationem seculi". Tamże, s. 62.

[36] Prawdopodobnie była ona wyznawana również przez katarów, o czym można wnioskować na podstawie opisu dokonanego przez Pierre'a des Vaux de Cernay (zob. przyp. 28).

żył z nią cieleśnie, następnie zaś Ewa współżyła z Adamem i w ten sposób ludzie zaczęli się rozmnażać, przyczyniając się do trwałego zniewolenia elementu duchowego w materii. Co jednak ważniejsze, to właśnie w wyniku tego grzechu Satanael utracił swój anielski blask (stał się odrażająco brzydki) oraz moc tworzenia, mimo że nie utracił ich nawet w wyniku buntu przeciwko Bogu Stwórcy[37]. Głęboka świadomość powagi tego grzechu istniała w umysłach wszystkich bogomiłów i katarów (niezależnie od przyjętej przez nich opcji doktrynalnej), istotnie wpływając również na ich praktykę religijną oraz etykę. Zarówno bogomilscy theotokoi, jak i katarscy doskonali (łac. perfecti), a więc ci, którzy przyjęli sakrament chrztu Duchem Świętym, pod groźbą utraty zbawienia zobowiązani byli do zachowania czystości cielesnej do końca życia. Nie jedli oni również mięsa ani produktów odzwierzęcych (na przykład nabiału czy jajek), ponieważ – w ich przekonaniu – powstawały one w wyniku najgorszego ze wszystkich możliwych grzechów[38].

Doktryna o upadku, którą umiarkowani katarzy przejęli od bogomiłów, zawierała więc nowe, oryginalne koncepcje właściwie tylko w zakresie antropologii. W przeciwieństwie do wierzeń ortodoksyjnych antropologia została w tym przypadku ściśle powiązana z angelologią, ponieważ upadek dusz ludzkich utożsamiony został z upadkiem aniołów. Koncepcja preegzystencji dusz w niebie zaczerpnięta została najprawdopodobniej z wykorzystywanej przez bogomiłów apokryficznej „Wizji Izajasza", podczas gdy idea grzechu cielesnego jako przyczyny upadku ludzi wydaje się własną inwencją bogomiłów, nie występowała ona bowiem u paulicjan, będących ich bezpośrednimi inspiratorami. Umiarkowana nauka o upadku Szatana zaczerpnięta została prawie w całości z ortodoksji, a jedynym novum wprowadzonym przez bogomiłów było „utożsamienie" go z nieuczciwym rządcą z Ewangelii według św. Łukasza[39]. Katarzy głoszący doktrynę umiarkowaną nie wnieśli do bogomilskich koncepcji zbyt wielkiego wkładu, postępując wiernie za naukami przyniesionymi ze Wschodu. Wyjątkiem jest opisana wyżej doktryna o duchu o czterech twarzach, która ukazuje, że rozwiązanie kluczowej dla dualistów kwestii upadku miało duże znaczenie dla najbardziej świadomych doktryny katarskich „doskonałych".

---

[37] „Caeterum cum Satanael impudice cum Eva per serpentem corrumperetur, divinum fuisse statim privatum forma ac vestimento et creandi facultate, et Dei apellatione; quibus ademptis rebus tenebricosum atque omnibus invisum evasisse". Z i g a b e n u s, dz. cyt., kol. 1298.

[38] Por. Z i g a b e n u s, dz. cyt., kol. 1326-1327; *Summa Fratris Raineri de ordine fratrum praedicatorum, de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, red. A. Dondaine, w: A. Dondaine, *Un Traité néo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, s. 65-67; *Tractatus de hereticis*, s. 315n.

[39] Szerzej na temat genezy zła w katarskiej doktrynie głoszącej dualizm umiarkowany zob. R. P o u p i n, *Le problème du mal. Les développements démonologiques et le dualisme du Christianisme médiéval*, „Heresis" 1993, nr 21, s. 77-80.

## DWOISTY BÓG CZY DWA ŚWIATY?

Bez porównania więcej wnieśli do dualistycznej doktryny o upadku katarzy głoszący doktrynę radykalną, a więc uznający istnienie dwóch odwiecznych bogów – dobrego i złego. Doktryna radykalna pojawiła się w kataryzmie później niż doktryna umiarkowana – po raz pierwszy opisana została przez niemieckiego benedyktyna Eckberta z Schönau w roku 1163[40], a w roku 1167, podczas synodu w Saint-Félix-de-Caraman, została – jak głosi historiografia tradycyjna – przyjęta przez wspólnoty katarskie z Italii i południa obecnej Francji w wyniku działalności Niketasa, bogomilskiego biskupa Konstantynopola[41]. Nie dysponujemy niestety wiedzą na temat treści doktryny radykalnego bogomilizmu, nie zachowało się bowiem żadne źródło, które by ją opisywało, jednak sam fakt jej istnienia – w świetle dostępnego materiału źródłowego – nie może budzić żadnych wątpliwości. Jak przekonująco wykazał Bernard F. Hamilton pierwsza tego typu wspólnota bogomilska – kościół Dragowicy (łac. ecclesia Drugonthiae) – powstała na początku wieku dwunastego w okolicach twierdzy Filipopolis, w wyniku przejęcia przez bogomiłów elementów radykalnie dualistycznej doktryny paulicjan[42].

W ramach kataryzmu dwóch zasad funkcjonowała chronologicznie wcześniejsza doktryna „anielska", utożsamiająca dusze ludzkie z aniołami upadłymi, oraz (późniejsza) doktryna dwóch światów. W obydwu doktrynach jednak nauka o upadku dotyczyła już tylko ludzi (czy też aniołów-ludzi); o upadku Szatana nie mogło tu już być mowy, ponieważ z założenia był on odwiecznym i niestworzonym bogiem. Mit o upadku we wczesnych wersjach doktryny „anielskiej" pokazuje, że wyznającym go katarom trudno byłoby wyprzeć się związków ideologicznych z bogomiłami, i to nie tylko z powodu założenia o preegzystencji dusz ludzkich w niebie w postaci aniołów. Według najpełniejszej wersji tego mitu, przekazanej przez pochodzące z początków trzynastego wieku włoskie źródło *De heresi catharorum in Lombardia*, upadek

---

[40] Zob. E c k b e r t u s A b b a s S c h o n a u g e n s i s, *Sermones contra catharos*, w: *Patrologia Latina*, t. 195, kol. 13-103.

[41] Por. A. D o n d a i n e, *Les Actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman. Essai de critique d'authenticité d'un document médiéval*, w: *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 5, *Storia ecclesiastica, diritto*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1946, s. 324-355; B. H a m i l t o n, *The Cathar Council of Saint-Felix Reconsidered*, „Archivum Fratrum Praedicatorum" 48(1978), s. 23-53; F. Š a n j e k, *Le rassemblement hérétique de Saint-Félix-de-Caraman (1167) et les églises cathares au XII e siècle*, „Revue d'histoire ecclésiastique" 67(1972) nr 3, s. 767-799. Ta tradycyjna interpretacja synodu w Saint-Felix jest współcześnie przedmiotem ataków badaczy nurtu dekonstrukcjonistycznego (zob. *L'Histoire du catharisme en discussion. Le „concile" de Saint-Félix 1167*, red. M. Zerner, Centre d'études médiévales, Nice 2001).

[42] Zob. B. H a m i l t o n, *The Origins of the Dualist Church of Drugunthia*, w: tenże, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-1300)*, Variorum, London 1979, s. 115-124.

aniołów spowodowany został przez Lucyfera, syna złego boga. Lucyfer dostał się do nieba boga dobrego i tam bardzo szybko zdobył sympatię aniołów, które wstawiły się za nim u swojego ojca, w wyniku czego został ustanowiony zarządcą zastępów niebieskich. Wtedy to ujawnił swoje prawdziwe, złe zamiary i zwiódł anioły dobrego Boga, wyprowadzając je z nieba, w związku z czym – jak podkreślali katarzy – to właśnie do niego odnosiły się słowa przypowieści o nieuczciwym rządcy z Ewangelii według św. Łukasza. Następnie Lucyfer przybrał postać apokaliptycznego Smoka i rozpoczął wojnę z Michałem Archaniołem, a spadając, pokonany, strącił ogonem trzecią część gwiazd z nieba na stworzoną przez siebie ziemię, gdzie uprowadzone anioły zamknął w materialnych ciałach[43]. Opis ten wyraźnie wskazuje, że nawet po przyjęciu teologii dwóch zasad katarom trudno było wyeliminować kluczowe motywy, które przejęli z bogomilskiej świętej *Interrogatio Iohannis*. Postanowili je zatem zachować, mimo że w micie radykalnym nie miały one w ogóle sensu, a nawet – jak w przypadku utożsamienia Lucyfera z nieuczciwym rządcą – całkowicie rozbijały spójność logiczną tego mitu. Nieuczciwy rządca to jednak nie jedyny przykład przejęcia przez radykalnych katarów motywów z umiarkowanej doktryny bogomiłów i „wklejenia" go do schematu mitu radykalnego. Drugi nie mniej ciekawy (i nie mniej absurdalny zarazem) przypadek opisany został pod koniec dwunastego wieku przez waldensa Duranda z Huesca w jego *Liber antiheresis*. Relacjonując mit radykalnych katarów, podaje on, iż wierzyli oni, że Szatan nakłonił anioły dobrego boga do grzechu cielesnego[44]. Jak więc widać, w pierwotnym okresie wierność motywom bogomilskim była dla katarów dużo ważniejsza od spójności mitu o upadku, który w ówczesnej postaci nie rozwiązywał bynajmniej problemu genezy zła. Chociaż zawierał przesłanie, że grzech nie powstał w dobrym stworzeniu, lecz pochodził z zewnątrz – od odwiecznej złej zasady, z którą dobry Bóg nie miał nic wspólnego, to jednak rodził nowe, nie mniej trudne pytania o to, dlaczego stworzenie Boże przystało

[43] „Et dicunt, quod hic Lucifer ex hoc suo regno ascendit superius in celum , pro eo, quod dicitur in Ysaia propheta: «Conscendam in celum» etc. Et tunc transfiguravit se in angelum lucis. Angelis vero admirantibus propter formam euis et intercedentibus pro eo ad Dominum, susceptus est in celo, et ibi villicus angelorum effectus est. Unde in Evangelio Luce dicitur: «Homo quidam erat dives qui habebat villicum». Et in tali villicatione seduxit angelos. Et tunc dicunt factum esse prelium magnum in celo, et «proiectus est draco ille serpens antiquus» cum angelis seductis, secundum quod dicitur in apocalipsi: «et cauda eius trahebat terciam partem stellarum celi»". *De heresi catharorum in Lombardia*, s. 309.

[44] „Et ipsum [malum deum] dicunt esse ingressum curiam patris celestis ad decipiendos angelos, et quosdam fecisse fornicari credunt, et ob hanc causam patrem dicunt surrexisse contra eum et eum de patria celesti depulisse et angelos quos seduxerat, et inter tumultum illum quosdam, qui non peccaverant, corruisse, quos predicant salvandos". D u r a n d u s d e H u e s c a, *Liber antiheresis*, red. K.V. Selge, w: K.V. Selge, *Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca*, t. 2, De Gruyter, Berlin 1967, s. 236.

na namowy Szatana oraz – przede wszystkim – dlaczego dobry Bóg wpuścił swojego odwiecznego przeciwnika do nieba i na domiar złego uczynił go zarządcą swoich stworzeń.

Te oczywiste mankamenty logiczne nie uszły uwagi duchownych katolickich, którzy wytykali je swoim katarskim adwersarzom w dysputach: dominikański inkwizytor Moneta z Cremony w swoim antyheretyckim dziele napisanym około roku 1240 dowodził na przykład, że jeśli dobry Bóg, nie wiedząc, z kim ma do czynienia, wpuścił Lucyfera do nieba, znaczy to, że nie jest On wszechwiedzący – co gorsza, nie jest nawet w stanie rozpoznać swojego przeciwnika; jeśli zaś świadomie otworzył drzwi przed Lucyferem, to jest odpowiedzialny za zło, które się dokonało[45]. Katarzy (przynajmniej ci z włoskiego kościoła z Desenzano) nie pozostali obojętni na tę logiczną krytykę i – jak wskazują źródła spisane przez dysponujących pewną informacją inkwizytorów: Piotra z Werony (około roku 1235) i Rainera Saccchoniego (około roku 1250), który nota bene przez siedemnaście lat był katarskim „doskonałym" – postanowili wprowadzić do swojego mitu o upadku konieczne zmiany, eliminując kompromitujący motyw Lucyfera jako nieuczciwego rządcy aniołów.

W wersji mitu przyjętej przez zwolenników katarskiego biskupa Belesmanzy z Werony upadek dokonał się całkowicie wbrew woli dobrego Boga i jego stworzenia, kiedy to Szatan napadł na niebo jako apokaliptyczny Smok i przemocą uprowadził stamtąd na Ziemię anioły, które zamknął następnie w stworzonych przez siebie ciałach[46]. Usunięcie motywu nieuczciwego rządcy całkowicie zmieniło przesłanie mitu o upadku, zdejmując z dobrego Boga, a nawet z jego stworzenia, wszelką odpowiedzialność za zło, która odtąd ciążyła już tylko i wyłącznie na odwiecznej, złej zasadzie. Zarówno Belesmanza, jak i jego zwolennicy, mieli zatem świadomość, że celem mitu o upadku jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o genezę zła, i odpowiedzi tej udało im się udzielić w sposób ostateczny i logicznie spójny. Owa zmodyfikowana doktryna o upadku niewątpliwie stała się szczytowym osiągnięciem radykalnych katarów, którym udało się w ten sposób stworzyć teologię absolutnie dobrego Boga, jednoznacznie oddzielającą dobro od zła i niepozostawiającą żadnych

---

[45] Por. M o n e t a d e C r e m o n a, *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, T.A. Ricchini, Roma 1743 (reprint: Gregg Press, Ridgewood, New York, 1964, s. 43).

[46] „Diabolus cum suis angelis ascendit in coelum et facto ibi proelio cum Michaele archangelo et angelis boni dei extraxit inde tertiam partem creaturarrum dei et infundit eas quotidie in humanis corporibus et in brutis". *Summa Fratris Raineri de ordine fratrum praedicatorum, de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, s. 71.

„Quidam enim illorum autumnnant quod diabolus ascendit de sua terrestri habitatione cum angelis suis per prelium fortissmimum, facta strage occisorum hinc inde non modica et sanguinis effusione in tanta quantitate diffusa quod usque ad frenos equorum inundabat". S. P e t r u s M a r t y r, *Summa contra haereticos*, red. T. Kaepelli, „Archivum Fratrum Praedicatorum" 17(1947), s. 325.

trudnych pytań. Niestety ta racjonalna i spójna wersja mitu o upadku, będąca niewątpliwie oryginalnym wkładem katarów do dualistycznej tradycji przejętej ze Wschodu, nie zdobyła bynajmniej dużej popularności, szczególnie poza Italią[47]. Nie dysponujemy żadnymi świadectwami źródłowych, które potwierdzałyby jej obecność na terenach południa obecnej Francji. Co więcej, protokoły inkwizycyjne Jakuba Fourniera ukazują, że jeszcze pod koniec trzynastego i na początku czternastego wieku tamtejsi katarzy wyznawali wcześniejszą wersję mitu o upadku, zakładającą, że Szatan wyprowadził z nieba anioły dobrego boga, kusząc je bogactwem oraz cielesnymi przyjemnościami, jakich zaznają, jeśli pójdą z nim na ziemię. Aby nie być gołosłownym, przyprowadził on nawet do nieba piękną kobietę ubraną w złoto i kosztowności[48].

Równolegle z doktryną „anielską" rozwijała się jednak również doktryna dwóch światów, o której istnieniu na południu dzisiejszej Francji po raz pierwszy zaświadcza już pod koniec dwunastego wieku Durand z Huesca[49]. Około roku 1230 doktryna ta dotarła również do Italii, gdzie wyznawana była

[47] Nawet w samej Italii nie była to doktryna wyznawana przez wszystkich radykalnych katarów, o czym przekonuje Piotr z Werony: „Et nota quod isti dissentiunt de ascensu diaboli et de casu angelorum. Et de ascensu eius dicunt quidam ex eis quod diabolus ascendit in celum deo ignorante, quidam autem quod deo sciente et non valente resistere; alii vero quod deo sciente et consentiente" (S. P e t r u s M a r t y r, dz. cyt., s. 325).

[48] Ta schyłkowa wersja mitu o upadku była w swojej formie jeszcze bardziej naiwna niż poprzednie: „Invenitur quod Pater sanctus steterat in celo cum sanctis spiritibus in regno suo et gloria. Deinde Sathanas, inimicus Patris sancti, ut turbaret quietem Patris sancti et regnum eius, ivit ad portam regni Patris Sancti et stetit ad portam per XXXII annos. Non permittebatur intrare. Tandem quidam ianitor dicte porte, videns quod per longum tempus expectaverat ad portam et non fuerat adhuc permissus intrare introhivit illum in regnum Patris sancti. Et cum fuit inter spiritus bonos stetit cum eis per annum absconditus inter eos, ne Pater sanctus eum videret. Et incepit sollicitare spiritus bonos, dicens eis : «Et non habetis aliam gloriam vel delectacionem nisi ilIum quam video vos habere?» Cui responderunt quod non, et tunc ipse dixit eis quod si vellent descendere ad mundum suum inferiorem et regnum, ipse maiora bona et maiores delectaciones eis daret quam eis dedisset Pater sanctus. Et cum boni spiritus peterent ab eo cuiusmodI bona eis daret, ipse respondit eis quod daret eis agros, vineas, aquas, prata, fructus, aurum, argentum et omnia bona huius mundi sensibilis, et eciam cuilibet ipsorum uxores. Et tunc incepit laudare uxores multum et delectaciones carnales que cum uxore haberent ut ipse, et tunc dicti spiritus quesiverunt ab eo cuiusmodi res erant uxores, et ipse respondit eis quod mulieres erant, et si ipsi vellent videre aliquam de dictis mulieribus, quas ipse se promittebat eis daturum, ipse adduceret unam mulierem ad eos ut eam viderent, solum quod permitterentur reintrare regnum Patris sancti. Et cum dicti spiritus dixissent ei quod eum permitterent reintrare, egressus fuit de regno Patris, et post tempus adduxit mulierem pulcherrimam et formosam, auro et argento et lapidibus preciosis ornatam, et introduxit eam in regnum Patris et abscondit eam ne Pater sanctus eam videret. Et illam mulierem ostendit spiritIbus bonis Dei Patris. Quam cum vidissent, inflammati concupiscencie eius, quilibet eorum eam habere volebat, quod videns Sathanas eduxit secum de regno Patris dictam mulierem, et spiritus, concupiscencia dicte mulieris ilIectI, sequti fuerunt dictum Sathanas et mulierem eius" (*Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (1318-1325)*, red. J. Duvernoy, t. 2, Eduoard Privat, Toulouse 1965, s. 33n.).

[49] Por. D u r a n d u s d e H u e s c a, dz. cyt., s. 3-257.

przez schizmatyckiego biskupa kościoła z Desenzano Jana z Lugio i jego zwolenników[50]. Od wersji wcześniejszej mitu o upadku różniła się tym, że nie utożsamiała już dusz ludzkich z aniołami. W oparciu o kluczowy fragment Mądrości Syracha: „Wszystko jest parzyste, jedno naprzeciw drugiego" (łac. Omnia duplicia, unum contra unum) (Syr 42,24), zakładała natomiast, że wszelka rzeczywistość jest dwoista i wewnętrznie sobie przeciwna. Istniały więc – według niej – dwa światy: pierwszy, który został stworzony przez dobrego Boga z doskonałych i niepodlegających zepsuciu elementów, oraz drugi, materialny, stworzony na wzór pierwszego świata przez Szatana, z elementów jednak zmiennych i przemijających[51]. Dusze ludzkie preegzystowały w idealnym świecie dobrego Boga już nie jako anioły, ale jako lud boży. Świat ten był we wszystkim podobny do tego, w którym żyjemy obecnie, tam też istniały postacie będące odpowiednikami postaci Starego Testamentu (między innymi dobry Mojżesz i dobry Abraham)[52], tam też doszło do upadku ludu bożego[53]. Durand z Huesca w swoim dziele *Liber antiheresis* nie podaje jednak żadnych szczegółów dotyczących tego, w jaki sposób upadek ów się dokonał ani na czym polegał grzech ludu bożego. Mówi jedynie, że lud Izraela zgrzeszył w niebie i za karę został wygnany do świata, utożsamianego z Babilonem[54]. W swoim późniejszym traktacie *Contra Manicheos* z lat 1220-1227 wspomina jednak o tym, że Szatan wdarł się wraz ze swoim wojskiem do świata dobrego boga i wprowadził terror w „ziemi żywych" (łac. terra viventium), uprowadzając lud boży przemocą do swojego materialnego świata[55]. We włoskiej wersji mitu, przekazanej przez Rainera Sacchoniego, mowa jest natomiast o tym, że

---

[50] Por. *Summa Fratris Raineri*, s. 72-76.

[51] „Si adhuc obiciunt hoc: «Omnia dupplicia sunt, unum contra unum» – non sic debet intelligi, ut sint et alia quatuor invisibilia elementa, ad quorum similitudinem hec visibilia sunt create". D u r a n d u s d e H u e s c a, dz. cyt., s. 160.

[52] Ziemskie odpowiedniki tych postaci uważane były za złe: „Set forte dicent heretici alium esse moisen, unde paulus ait: «Primus moises dicit». […] Similiter dicunt alium esse abraham, qui habet gloriam, set non apud deum, obicintes illud pauli ad romanos: «Si enim abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, set non apud deum»" (tamże, s. 183).

[53] Szerzej na temat „ziemi żywych" zob. tamże, s. 149, 156; t e n ż e, *Liber contra manicheos*, red. Ch. Thouzellier, w: Ch. Thouzellier, *Une somme anti-cathare. Le „Liber contra Manicheos" de Durand de Huesca*, Spicilegium sacrum lovaniense administration, Louvain 1964, s. 82, 98, 100-103, 107-109, 147-152, 188, 193, 202, 217-218, 225-231, 214; *Summa Fratris Raineri*, s. 73.

[54] „In origenianorum ab origene ita nuncupati vesaniam, qui dicunt animas in mundi principio pecasse et de celis usque ad terras diversaque vincula corpora meruisse, eaque causa factum esse mundum confitentes". D u r a n d u s d e H u e s c a, *Liber antiheresis*, s. 121.

„Set forte dicent heretici, quod prophete non de ista terra visibili loquebantur, set de alia terra, quam dicunt vivencium, in qua olim, ut nos ab illis audivimus, credunt habitasse; et ad defensionem sue false opinionis inducunt ea, que dominus populo israelitico in babiloniam translato promitebat, dicentes omnia ea in se ipsis adhuc esse conplenda". Tamże, s. 149.

[55] „Item si princeps mundi, ut Manichei dogmatizant et fermentant suos heresiothas, et Assur et Elam et alii quos propheta Ezechiel testatur dedisse terrorem in terra viventium, ingressi sunt

przedstawiciele ludu bożego wzięli sobie za żony córki złego boga i na tym właśnie miał polegać ich grzech[56]. Można zatem powiedzieć, że w zasadniczej kwestii upadku – a więc i genezy zła – również twórcy doktryny dwóch światów nie wnieśli nic nowego do rozwiązań już istniejących. Mamy tu bowiem do czynienia z dwiema opcjami – pierwsza z nich, podobnie jak wcześniejsza wersja doktryny „anielskiej", zakłada, że lud boży zgrzeszył w niebie, ale nie udziela odpowiedzi na pytanie, dlaczego w ogóle doszło do tego grzechu, druga natomiast, podobnie jak zmodyfikowana doktryna Belesmanzy, mówi, że grzech dokonał się wbrew woli stworzenia bożego, stąd też – jak można się domyślać – pełną odpowiedzialność za niego ponosi Szatan. Biorąc pod uwagę świadectwa źródeł, trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że rozwiązanie kluczowego dla dualizmu problemu upadku, a więc i genezy zła w stworzeniu bożym, nie było dla twórców tej doktryny priorytetem. Należy przy tym podkreślić, że nie miała ona odpowiednika w źródłach wschodnich dotyczących bogomiłów, w związku z czym była najprawdopodobniej oryginalną inwencją katarów francuskich. Skoro więc doktryna dwóch światów nie powstała po to, by dać odpowiedź na fundamentalne pytanie „unde malum?", to jakie były motywy jej twórców? Tego z całą pewnością wiedzieć nie możemy, można się jednak domyślać, że ich głównym motywem było pragnienie dotrzymania kroku katolickim adwersarzom, których głównym orężem podczas dysput były argumenty biblijne. Jak wynika z informacji przekazanych przez Monetę z Cremony, katarom było stosunkowo łatwo podbudować argumentami biblijnymi preegzystencję dusz w niebie, podczas gdy dla utożsamienia dusz ludzkich z aniołami argumentów takich ewidentnie im brakowało[57].

Wyznawcom doktryny dwóch światów nie udało się więc stworzyć nauki, w której dobro zostałoby jednoznacznie oddzielone od zła, a Bóg świata duchowego i jego stworzenie nie ponosiliby żadnej odpowiedzialności za upadek (co było możliwe w przypadku niektórych sformułowań doktryny „anielskiej"). Zasadnicze znaczenie miało dla nich to, by ich doktryna pozostawała w zgodności z Pismem Świętym, a przynajmniej, by można było znaleźć w nim jakiekolwiek argumenty na jej potwierdzenie. Dla osiągnięcia tego celu gotowi byli poświęcić nawet absolutne dobro Boga i dopuścić do pewnego „pomieszania" dobra i zła już na poziomie teologii. Szczególnie wyraźne okazuje się to w przypadku doktryny opisanej przez Monetę z Cremony, która zakładała, że

terram illam cum exercitibus suis et inde animas populi Dei captas in hoc seculum abduxerunt". Tamże, s. 259.

[56] „Populus boni dei duxerunt contra praeceptum ipsius ibidem filias alienigenas in uxores, id est filias alieni dei, sive malorum deorum et ex tali coitu inhonesto et prohibito nati sunt gigantes et multi alii diversis temporibus". *Summa Fratris Raineri*, s. 73.

[57] Na temat biblijnego uzasadnienia preegzystencji ludu Bożego por. M o n e t a d e C r e m o n a, dz. cyt., s. 44-47, 69-73, D u r a n d u s d e H u e s c a, *Liber antiheresis*, s. 236.

to nie wtargnięcie Szatana do nieba było przyczyną upadku ludu Bożego, ale grzech ludu Bożego spowodował, iż Stwórca postanowił ukarać swoje stworzenie, wpuszczając do nieba Szatana[58]. Trudno nie dostrzec, że w opisanej sytuacji odpowiedzialny za upadek jest zarówno lud boży, jak i – przynajmniej po części – dobry Bóg. Świadomość tego faktu miał bez wątpienia również Jan z Lugio, który próbował ratować dobroć Stwórcy świata duchowego, tworząc dość osobliwą, lecz w jego przekonaniu zgodną z Pismem Świętym doktrynę, zakładającą, że chociaż wola Boga jest jednoznacznie dobra, nie jest On w stanie całkowicie jej zrealizować, ponieważ odwiecznie działa w nim zła zasada, nakłaniając go do zła wobec Jego stworzeń. Podobnie rzecz się miała ze stworzeniami bożymi, których pierwotnie dobrą naturę zatruł zły bóg, umieszczając w niej odwiecznie skłonność do zła (łac. malitia)[59].

*

Dokonana analiza doktryn dotyczących upadku prowadzi do dwóch zasadniczych wniosków. Po pierwsze, ukazuje ona, że dualizm katarski wyrósł na wzorcach bogomilskich i że nawet w toku ewolucji doktryny trudno było mu się od tych wzorców uwolnić. Umiarkowany kataryzm, zwłaszcza w jego wczesnym stadium rozwoju, trudno w ogóle uznać za niezależną herezję, cała jego doktryna została bowiem przejęta wprost z bogomilizmu i jego świętych ksiąg, w których ją zawarto. Również większość katarów radykalnych pozostała wierna wpływom bogomilskim, nawet kosztem spójności wyznawanego

[58] „Dicit Jeremias in Threnis 4 v. 12. «Non crediderunt reges terrae et universi habitatores orbis, quoniam ingrederetur hostis et inimicus per portas Jerusalem et dicit quare intrabat propter peccata prophetarum ejus et iniquitates sacerdotum ejus, qui effuderunt in medio eius sanguinem justorum». Hanc autem auctoritatem introduco, quia Haereticus credit istud dici de Jerusalem caelesti et de hoste et inimico, idest Diabolo. Sed ibi dicitur, quod propter peccata eorum, quae fecerant, ingressus est; ergo prius peccaverunt oves, quam hostis ingrederetur ad eas; ergo non fuit peccatum eorum ab eo, immo ab eis". M o n e t a d e C r e m o n a, dz. cyt., s. 42.

[59] „Ipse Iohannes dicit, videlicet, quod deus non est omnipotens. Dicit tamen quod deus vult et potest omnia bona quantum in ipso est et in suis creaturis quae sibi necessario obtemperant; sed impeditur haec dei voluntas et potentia ab hoste suo. Item quod alteruter agit in alterutrum ab eterno, et quod causa mala id est deus malus agit in deum verum et in eius filium atque in cuncta eius opera ab eterno. […] Unde concludit ex praemissis quod bonus deus non potuit perfectas facere creaturas suas quamvis hoc voluerit, et hoc sibi et creaturis suis accidit propter resistentiam mali dei qui actum suum sive quamdam malitiam ab aeterno inseruit in eas, ex qua malitia creature habuerunt posse peccare". *Summa Fratris Raineri*, s. 74.

Ta osobliwa koncepcja została wyłożona także w katarskim traktacie *Liber de duobus principiis*, napisanym przez autorów ze szkoły Jana z Lugio (zob. *Liber de duobus principiis*, w: *Un traité neomanichéen du XIIIe siècle: Le „Liber de duobus principiis", suivi d'un fragment de rituel cathare Liber de duobus principiis*, s. 88-92).

mitu; jedynie nieliczni, jak włoski biskup Belesmanza, odważyli się porzucić te elementy zaczerpnięte z *Interrogatio Iohannis*, które okazywały się źródłem problemów, i tworzyć własne, oryginalne i logicznie spójne koncepcje. Także oryginalny charakter doktryny dwóch światów, która nie miała bezpośredniego odpowiednika w bogomilizmie, po głębszej analizie wydaje się pozorny – nowa była w niej bowiem jedynie forma, jej fundamentalne założenia pozostały takie same, jak we wcześniejszych naukach bogomilskich.

Oprócz potwierdzenia bogomilskich korzeni doktryny katarskiej powyższa analiza prowadzi także do drugiego bardzo istotnego wniosku, a mianowicie uświadamia fundamentalną rolę, jaką odgrywał w kataryzmie dualizm. To właśnie doktryna o upadku, stanowiąca sedno doktryny katarskiej, była bowiem najczęstszym przedmiotem modyfikacji, ulepszeń i racjonalizacji. Co jednak najważniejsze, katarzy do samego końca nie odstąpili ani o krok od jej podstawowych założeń. Inne elementy ich nauki, takie jak chrystologia, soteriologia czy sakramentologia, nie ulegały przy tym w toku ewolucji tak daleko idącym zmianom[60]. Zarówno modyfikacje doktryny umiarkowanej dokonane przez „doskonałych" z Concorezzo, jak też modyfikacje doktryny radykalnej wprowadzone przez Belesmanzę ukazują, że katarscy przywódcy dobrze zdawali sobie sprawę, że sednem ich religii pozostaje dualizm, którego głównym celem jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o genezę zła. Mniej przenikliwi spośród nich – na przykład twórcy doktryny dwóch światów – musieli również odczuwać wyjątkowe przywiązanie do dualistycznego schematu, który zapożyczyli ze Wschodu, skoro podjęli tak duży wysiłek, by schemat ten dopasować do Pisma Świętego i w ten sposób uchronić przed kontrargumentami strony katolickiej. Poza tym o kluczowym znaczeniu dualizmu w doktrynie katarskiej wymownie świadczy fakt, że obydwa zachowane do dziś katarskie dzieła teologiczne: *Liber de duobus principiis* oraz tak zwany *Traktat manichejski*, poświęcone są właśnie obronie fundamentów doktryny dualistycznej. Chociaż większość katarów wyznawała nauki, które nie rozwiązywały problemu upadku, a co za tym idzie genezy zła, tak jednoznacznie, jak to miało miejsce w przypadku koncepcji Belesmanzy, to jednak wszyscy oni byli mocno przywiązani do dualistycznych wzorców przejętych ze Wschodu. W świetle tak jednoznacznych faktów, potwierdzonych przez źródła, interpretacja „dekonstrukcjonistyczna", negująca wschodnią genezę, jak również znaczenie dualizmu w kataryzmie, wydaje się wyjątkowo mało przekonująca.

[60] Wyjątkiem od tej reguły była doktryna schizmatyckiego biskupa Desideriusa z Concorezzo – początkowo syna większego (łac. filius maior) wspomnianego Nazariusa – który odrzucił powszechny w kataryzmie (i bogomilizmie) doketyzm na rzecz wiary w realne wcielenie Chrystusa (por. *De heresi catharorum in Lombardia*, s. 311; M o n e t a d e C r e m o n a, dz. cyt., s. 6, 248; *Tractatus de hereticis*, s. 311).

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 67-78
DOI 10.12887/31-2018-4-124-05

Natalia STENCEL

# MISTYCZNY UPADEK?
## O fenomenie „nocy ciemnej" w kontekście języka

*„Noc ciemna" obnaża w swoim trwaniu fakt, że w przypadku ludzkiego języka dystans między słowem a „ciałem" okazuje się nieusuwalny – nie można mówić ani o uchwyceniu przedmiotu, ani o jego ukonstytuowaniu przez język. W „nocy ciemnej" ujawnia się świadomość nieuchwytności Boga przy jednoczesnym dojmującym pragnieniu dosięgnięcia go oraz odczuciu, że poza ramą języka i niezależnie od niego Bóg istnieje w „osobliwości", „bezimienności" i „skrywaniu się".*

Rozważania o mistycznej „nocy ciemnej" koncentrują się zazwyczaj wokół kwestii związanych stricte z duchowością, a dokładniej – dotyczą oceny warunków możliwości rozwoju duchowego (w ramach paradygmatu chrześcijańskiego[1]), jaki może się dokonać poprzez ten rodzaj doświadczenia. W niniejszym tekście szczególną uwagę zwrócono na aspekt epistemologiczny – „noc ciemna" jest tu rozpatrywana przez pryzmat możliwości rozumienia tego, co przynosi doświadczenie mistyczne, w kontekście domniemanej[2] natury takie-

[1] Nie sposób rozstrzygnąć w niniejszym tekście, czy fenomen opisywany jako „noc ciemna" w tradycji chrześcijańskiej (zob. św. J a n o d K r z y ż a, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2001) może występować w innych religiach jako element doświadczeń mistycznych. W tym przypadku „noc ciemna" ma jednak wymiar konkretnego terminu zakorzenionego w danej tradycji – stąd odnoszę go jedynie do paradygmatu chrześcijańskiego, z którego się wywodzi. Warto jednak wspomnieć o aktualności sporu, który dotyczy uniwersalności doświadczenia mistycznego. Problem: mistyka czy mistyki?, wraz z przeglądem najważniejszych stanowisk, ujął w swoim tekście Mirosław Kiwka (por. M. K i w k a, *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza*, „Roczniki Filozoficzne" 55(2007) nr 1, s. 160-163; zob. też: S.T. K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, w: *Mysticism and Philosophical Analysis*, red. S.T. Katz, Oxford University Press, New York 1978. s. 22-74).

[2] Doświadczenia tego – co wydaje się jasne, a jednocześnie prowadzi do wielu nieporozumień – nie jesteśmy w stanie ocenić pod względem jego jakości i rzeczywistego przebiegu w sposób pewny (zob. B. M c G i n n, *Reflections on the Mystical Self*, „Cahiers Parisiens / Parisian Notebooks" 2007, nr 3, s. 110-130; t e n ż e, *Mystical Consciousness: A Modest Proposal*, „Spiritus" 2008, nr 8, s. 44-63). Z jednej strony funkcjonuje świadectwo mistyka, z drugiej – religijny paradygmat ukonstytuowany przez tradycję i wspólnotę (która może być nazwana „wspólnotą interpretacyjną"). W celu określenia natury doświadczenia mistycznego opieramy się na tych dwóch swoistych filarach, często dokonując analiz o charakterze porównawczym (ktoś zostaje uznany za mistyka, jeśli jego świadectwo daje się pogodzić z paradygmatem; dopóki nie nastąpi pogodzenie świadectwa i paradygmatu, świadectwo nie będzie nazwane mistycznym – choć nie jesteśmy w stanie nigdy orzec w sposób pewny, jaki jest jego rzeczywisty charakter). Powyższe stwierdzenia nie implikują jednak braku

go doświadczenia. Innymi słowy, artykuł niniejszy traktuje o tym aspekcie „nocy", dzięki któremu widoczna (paradoksalnie – dopiero w „ciemności") staje się jedna z konstytutywnych cech mistyki chrześcijańskiej. Interpretacja fenomenu „nocy ciemnej" wydaje się istotna nie tylko dla zrozumienia przez jednostkę własnego rozwoju wewnętrznego, ale nabiera znaczenia również w odniesieniu do tak zwanej morfologii sacrum[3], choć oczywiście wnioski dotyczące duchowości takim dociekaniom towarzyszą. Jeśli doświadczenie mistyczne istotnie ma określoną strukturę – co w opisie reakcji na numinosum starał się ująć Rudolf Otto[4] – należałoby wskazać, jakie miejsce w tej strukturze może zajmować „noc ciemna" i dlaczego potencjalnie odpowiada ona spekulatywnie określonym momentom (cechom) doświadczenia mistycznego.

## CIEMNOŚĆ I NIEWYSTARCZALNOŚĆ

Istotne założenie artykułu głosi, że badając doświadczenie mistyczne za pośrednictwem utrwalonych w tekstach świadectw, można dostrzec jego schematyczność: możliwe jest wyodrębnienie powtarzających się elementów, wśród których znajdują się także te odpowiadające cechom dystynktywnym świadectwa mistycznego. Mirosław Kiwka zauważa: „Wnikliwe wyszczególnienie strukturalnych parametrów tegoż doświadczenia jest swego rodzaju przestrogą przed budowaniem upraszczających konstrukcji"[5]. Niemożliwe wydaje się przy tym opracowanie kompletnego, skończonego schematu – te, które stworzono dotychczas[6], w oczywisty sposób ukazują jedynie wybrane aspekty doświadczenia mistycznego, nie zamykając dyskusji nad tym, czym jest mistyka. Niemożliwość wykrycia całości struktury nie implikuje jednak jej nieistnienia – jawiące się w zetknięciu ze świadectwem mistycznym fragmenty owej struktury konstytuują się jako istotne dla badania mistyki zwłaszcza poprzez swoją widoczną powtarzalność.

---

możliwości działania łaski (jako siły wspierającej kształtowanie się określonego paradygmatu) oraz nie podważają sensowności opartego na wierze przekonania o autentyczności świadectwa.

[3] Morfologia sacrum to nurt religioznawstwa zajmujący się badaniem porównawczym fundamentalnych struktur i archetypów religijnych, manifestujących się w dziejach religii poprzez symbole, mity, hierofanie oraz rytuały. Szkoła morfologii świętości reprezentowana jest między innymi przez Mirceę Eliadego i Rudolfa Otta (zob. M. E l i a d e, *Traktat o historii religii*, tłum. J.W. Kowalski, Warszawa 2000, Wydawnictwo KR; R. O t t o, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, red. J. Keller, Thesaurus Press, Wrocław 1993).

[4] Por. O t t o, dz. cyt., s. 40-73.

[5] K i w k a. dz. cyt., s. 185.

[6] Zob. np. O t t o, dz. cyt., W. J a m e s, *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011.

Główna hipoteza niniejszych analiz odnosi się ściśle do zasadności koncepcji morfologii sacrum – „noc ciemna" jest nie tylko środkiem duchowo-moralnego postępu na drodze do świętości, ale stanowi jednocześnie sposób realizacji określonej cechy, która przysługuje doświadczeniu mistycznemu w jego aspekcie epistemologicznym ze względu na jego istotę. Cecha ta – choć ostatecznie prowadzi oczywiście do rozwoju życia wewnętrznego – wywodzi się z charakteru komunikacji, w której uczestniczy mistyk. „Noc ciemna" jest nie tylko nocą zmysłów i ducha – „ciemności" obejmują sam język, którym posługuje się mistyk. Poza osamotnieniem wynikającym z poczucia opuszczenia przez Boga, poza głodem łaski i oczyszczeniem zmysłów, „noc" stanowi drogę prowadzącą mistyka przez „miejsce ciemne" mowy i pisma. Tym, co w sposób widoczny upada w „nocy ciemnej", jest komunikacja, język, znak. W tym właśnie sensie mistyczna „noc" łączy się jakościowo ze schematem i domniemaną naturą doświadczenia o charakterze mistycznym[7] – jednym z jego niezmienników jest bowiem zetknięcie z „nienazwanym" lub nawet konieczność „wypowiedzenia niewypowiadanego"[8]. Hipoteza, którą wyprowadzam z powyższych rozważań, a która patronuje całości niniejszego artykułu, może więc brzmieć następująco: „noc ciemna" jest – między innymi – formą koniecznego zderzenia mistyka z upadkiem języka ludzkiego wobec sacrum. Przeżycie owego upadku komunikacji wydaje się nieodzowne dla mistyki i charakter tego procesu łączy się z językowo-komunikacyjną stroną istoty fenomenu „nocy ciemnej".

„Noc ciemna" to także niezgłębione misterium ludzkiego cierpienia: „Choroby, niesprawiedliwość, samotność, brak sensu życia, kruchość istnienia, osadzenie duszy w pustce, bolesne doświadczenia grzechu, zanik sił żywotnych, odczucie pozornej nieobecności Boga, jakich doświadcza człowiek, gdy pragnie się z Nim zjednoczyć. Stając przed tymi trudnościami i bólem oraz przeżywając mękę Jego oddalenia lub utraty, człowiek ma najczęściej żal, że Bóg milczy"[9]. Wrażanie owego „milczenia" ma swoje źródło nie tylko w tym,

[7] „Noc ciemna" nie musi być przy tym wyodrębnionym elementem wszystkich przeżyć mistycznych, choć jest prawdopodobne, że większość mistyków jej doświadczyła (nie zawsze musiał pozostać po tym przeżyciu zapis, który jest jedynym materiałem dostępnym badaniu). W artykule wskazuję jedynie − zachowując ostrożność − że „noc ciemna" nie pozostaje w sprzeczności z cechami doświadczenia mistycznego (określonymi na podstawie analiz porównawczych świadectw i paradygmatu), lecz może mieć w nich swoje źródło.

[8] Wielu mistyków odczuwało przymus takiego wypowiadania się – jak napisała karmelitanka Marianna Marchocka: „Piszę, czy porządnie, czy nie, nie wiem" (cyt. za: W. G r u p i n s k i, *Apofatyczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 25(2011), s. 277).

[9] P. W a r c h o ł, *„Noc ciemna" drogą mądrości krzyża*, „Polonia Sacra" 20(2016) nr 2(43), s. 162.

co można określić jako stricte emocjonalną więź człowieka z Bogiem[10]. Relacja ta ma także charakter dialogiczny: mistyk pragnie bowiem komunikacji, która – według jego rozeznania – w czasie trwania „nocy ciemnej" upada. Można jednak powiedzieć, że jest to upadek komunikowania się na sposób ludzki. Św. Jan od Krzyża podkreśla, że w biernej nocy zmysłów człowiek nie wie, w jaki sposób wyobraźnią i myślami zwrócić się do Boga[11] – nie umie znaleźć adekwatnego znaku, symbolu, obrazu, nie potrafi umieścić Boga w przestrzeni „zasiedlonej" przez język. Tym samym dzieje się coś, co okazuje się doświadczeniem niezwykle trudnym – podmiot zostaje wyrwany z rzeczywistości, w której był głęboko zakorzeniony. Rzeczywistość językowa, która w ramach powszedniego doświadczenia wydaje się wystarczająca[12], zostaje obnażona w swojej słabości i niewystarczalności. Mistyk wkracza więc na drogę odmiennego od dotychczasowego rozumienia świata – nie tylko dostrzega konieczność uporządkowania wartości, gdy odsłania się przed nim jego grzeszność; widzi również niedoskonałość w samym sednie swojego epistemologicznego odnoszenia się do Boga i rzeczywistości[13]. „Noc ciemna" to nie tylko „milczenie" Boga, ale milczenie o Bogu – cierpienie ma tu swoje źródło w uchwyceniu tej swoistej bezsilności wobec sacrum.

Istotne jest jednak pytanie, dlaczego w mistycznej „nocy ciemnej" pojawia się owo bolesne milczenie, dlaczego tak ważne jest przeżycie „upadku" słowa w obliczu numinosum. W ramach jednego krótkiego tekstu nie da się udzielić pełnej, wielopłaszczyznowej odpowiedzi na to pytanie − o ile zadanie takie jest w ogóle wykonalne. Wydaje się, że mistyk musi doświadczyć klęski języka, bo „człowiek ślepy wprawdzie, ale nie całkiem, […] widząc nieco, chce iść tą drogą, którą widzi"[14]. Tymczasem, jak pisze dalej Jan od Krzyża: „Ten, kto chce dojść do zjednoczenia z Bogiem, nie powinien iść przez rozumowanie ani opierać się na smakowaniu, odczuwaniu czy wyobraźni – lecz ma wierzyć w istotę Boga, która nie podpada pod rozum, pożądanie, wyobraźnię ani pod żaden inny zmysł. W tym życiu bowiem nie można mieć całkowitego poznania Boga, przeciwnie, nawet najwyższe odczucie czy doznawanie Boga

[10] Aspekty psychologiczne tych fenomenów podkreśla Evelyn Underhill (zob. E. U n d e r h i l l, *The Dark Night of the Soul*, w: taż, *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, E.P. Dutton, New York 1930, s. 381-413).

[11] Por. św. J a n o d K r z y ż a, dz. cyt., s. 54.

[12] „Wydaje się", ponieważ istnieje zasadnicza wątpliwość, czy jesteśmy w stanie wysłowić choćby najprostsze doświadczenie.

[13] Na podstawie analizy *Nocy ciemnej* św. Jana od Krzyża Paweł Warchoł pisze: „Dusza otrzymuje nowe, ciemne i ogólne poznanie, które oślepia rozum, bo jest bardziej czyste, wnikliwe i duchowe niż poznanie naturalne. Umysł z powodu nadmiaru światła Boskiego może wejść w tę ciemność, dopóki nie zniszczy dawnego przyrodzonego sposobu poznania" (W a r c h o ł, dz. cyt., s. 165).

[14] J a n od K r z y ż a, dz. cyt., s. 73.

jest nieskończenie dalekie od Boga i od posiadania Go całkowicie”[15]. Mistyk podczas „nocy ciemnej” dostrzega, że domknięcie procesu poznawania i „wypowiadania” Boga nie może się dokonać w ramach czegokolwiek, co poznał dotychczas − możliwe jest „rozumienie”, jednak nie „zrozumienie”; ostatecznie możliwe jest „mówienie o”, ale kompletne „wypowiedzenie” skazane jest na porażkę. „Bardzo więc utrudnia sobie drogę taka dusza, która dążąc do tego wysokiego stopnia zjednoczenia z Bogiem, przywiązuje się do jakiegoś pojęcia”[16]. Próbując zgłębić ową słabość ludzkiego języka, która zostaje obnażona w doświadczeniu „nocy ciemnej”, warto odnieść się do genezy tego „mistycznego upadku” wysłowienia, do właściwości słowa w kontekście doświadczenia i rozumienia sacrum.

## DROGA I DYSTANS

„Słowo żyje na zewnątrz siebie – pisał Michaił Bachtin – w żywym nastawieniu na przedmiot. Jeżeli konsekwentnie oderwiemy je od tego nastawienia, pozostanie nam w ręku nagi trup słowa, który niczego nam nie powie”[17]. Rozważając to stwierdzenie Bachtina, należy zwrócić uwagę na dynamiczną relację zachodzącą między słowem a przedmiotem. „Słowo żyje na zewnątrz siebie” i jest ukierunkowane na przedmiot – do niego się odnosi, w jego kierunku dąży. Między słowem i przedmiotem, ciałem, widzianą rzeczywistością, odczuwaniem i doświadczaniem istnieje dystans. W tradycji hermeneutycznej poszukiwanie sposobów niwelowania bądź pomniejszania tego dystansu stanowi problem nadrzędny − przezwyciężenie „niewspółobecności”[18] jest warunkiem spełnienia obietnicy zapisanej w Pierwszym Liście do Koryntian: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany” (1 Kor 13,12). Ślad nadziei na przezwyciężenie obcości świata, „przemiany czegoś obcego i martwego w bezpośrednią współobecność i zażyłość”[19], zaznacza się silnie w pismach myślicieli, którzy położyli fundamenty pod współczesną hermeneutykę: Martina Heideggera, Hansa Gadamera i Paula Ricoeura. Pragnienie usunięcia „zwierciadła” i uzyskania możliwości spojrzenia „twarzą w twarz” towarzyszy także mistykowi – język okazuje się jednak

[15] Tamże, s. 93.

[16] Tamże, s. 97.

[17] M. B a c h t i n, *Słowo w powieści*, w: tenże, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa 1982, s. 121n.

[18] Tamże, s. 121.

[19] A. B u r z y ń s k a, M.P. M a r k o w s k i, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009, s. 185.

narzędziem ułomnym, niezdolnym „dosięgnąć" tego, co ma zostać opisane. „Noc ciemna" zalega „pomiędzy", wypełnia odległość od słowa do „ciała"[20], pojawia się w przestrzeni, w której panują wieloznaczność i rozdarcie[21].

Jak pisał Ludwig Wittgenstein, „nic tu nie jest ukryte"[22]. W kontekście języka, którym posługuje się mistyk, szczególnie wyraziście dostrzegamy, że słowa istotnie „żyją na zewnątrz siebie", w odległości od swego celu, w „osobliwości" i „skrywaniu się"[23]. Doświadczenie mistyczne wymyka się, podobnie jak Heideggerowski Dasein, logice przedstawienia[24]. Próba stosowania języka orzekającego jest jednak podejmowana – w świadectwach mistycznych funkcjonuje zarówno tradycja apofatyczna, jak i katafatyczna, ukierunkowana na słowo. Analizując Bachtinowskie stwierdzenie, iż „słowo żyje na zewnątrz siebie", nieuchronnie trzeba wysnuć wniosek, że słowo do czegoś odsyła. Nie zamyka się samo w sobie ani nie stanowi o istnieniu rzeczywistości, gdyż wówczas układ byłby statyczny, nie funkcjonowałaby również przestrzeń − coś na podobieństwo Lacanowskiej „luki"[25] – przez którą coś się ujawnia i w której obrębie działa żywioł wieloznaczności. Słowo odsyła na zewnątrz siebie – a więc nie ujmuje „ciała", lecz dynamicznie dąży w jego kierunku.

W tym miejscu należy odnieść się do istotnych założeń współczesnej hermeneutyki, a także do ujęć powstałych wskutek zwrotu lingwistycznego, a szczególnie do konstruktywizmu komunikacyjnego. Według Gadamera nie istnieje podział na język i opisywaną rzeczywistość „obiektywną", ponieważ

---

[20] Posługuję się terminem „ciało", świadoma ryzyka związanego z wykorzystaniem określenia, które niesie ze sobą skojarzenie z materią. „Ciało" funkcjonuje tu w bardzo rozszerzonym znaczeniu, w odniesieniu do wszystkiego, ku czemu zwraca się słowo (czyli jako określenie desygnatu). Ujęcie tego wszystkiego w ramach wieloznacznego pojęcia ciała odegra pewną rolę w budowaniu znaczącej paraleli w dalszej części tekstu. „Ciało" w tym sensie oznacza wszystko, co ma miejsce, co się dzieje lub ziszcza.

[21] Por. P. R i c o e u r, *Konflikt hermeneutyk. Epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 133.

[22] L. W i t t g e n s t e i n, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B.Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 183.

[23] W ten sposób Heidegger opisuje Bycie, odróżniając je od bytu, który można pomyśleć i przedstawić za pomocą pojęć. Do Bycia odnosi się jedynie dyskurs apofatyczny – nie sposób powiedzieć, czym Bycie jest, lecz można określić, czym nie jest. W *Przyczynkach do filozofii* Heidegger wskazał jednak cztery własności Bycia: jedyność, nieprzedstawialność, osobliwość, skrywanie się (por. M. H e i d e g g e r, *Przyczynki do filozofii*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 15-17, 373-385; por. też: B u r z y ń s k a, M a r k o w s k i, dz. cyt., s. 181).

[24] Por. tamże.

[25] Określenie to stosuje Marek Drwięga (zob. M. D r w i ę g a, *Wszystko to dzieje się na innej scenie. Podmiotowość w psychoanalizie Jacques'a Lacana i kwestia odpowiedzialności oraz motywów działania*, „Anthropos? Czasopismo naukowe przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego" 2012, nr 18-19, s. 127-151 (http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos10/texty/drwiega.htm).

rzeczywistość zjawia się zawsze w ramach języka[26]. „Język to […] podstawa i miejsce prezentacji tego, że ludzie w ogóle mają świat. […] byt świata […] jest ukonstytuowany językowo”[27]. Według radykalnych konstruktywistów zaś język jest narzędziem, za pomocą którego bezpośrednio stwarzane są poszczególne elementy tego świata. W odniesieniu do obu stanowisk sformułować można istotne pytanie o wskazany przez Bachtina dystans między słowem a przedmiotem, o drogę, jaką „podejmuje” słowo ukierunkowane na „ciało”. Czy można wyobrazić sobie język, który znosi tę odległość, unieważnia wieloznaczności występujące w przestrzeni „pomiędzy”? Jeśli język, którym się posługujemy, można opisać jako: „słowo zbliżające się do «ciała»”, to taki, który byłby zdolny w sposób całkowity przekroczyć dystans, należałoby opisać w ramach relacji: „słowo równe ciału”. Językiem tym byłoby czyste istnienie – jak czytamy w Ewangelii według św. Jana: „Słowo stało się ciałem” (J 1,14); „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,3). Byłby to język kompletny, zdolny pomieścić w sobie w sposób doskonały samego Boga: „i Bogiem było Słowo” (J 1,1). Ogromnym pragnieniem człowieka jest „przebicie się przez martwe pokłady znaków do żywego Logosu”[28], anulowanie zaciemnienia, rozbicie „zwierciadła”, by można było stanąć „twarzą w twarz” z przedmiotem, doświadczeniem, Bogiem czy „ciałem”. W odniesieniu do doświadczenia mistycznego szczególnie bolesne jest pytanie, jak wypowiedzieć „niewypowiadalne” i jak „egzystować w tym, co bezimienne”[29].

„Noc ciemna” obnaża w swoim trwaniu fakt, że w przypadku ludzkiego języka dystans między słowem a „ciałem” okazuje się nieusuwalny – nie można mówić ani o uchwyceniu przedmiotu, ani o jego ukonstytuowaniu przez język. Gdyby w jakikolwiek sposób osiągnięty został docelowy punkt tożsamości, zniknąć powinno poczucie rozdarcia podmiotu i wynikające z tego cierpienie. W „nocy ciemnej” ujawnia się świadomość nieuchwytności Boga przy jednoczesnym dojmującym pragnieniu dosięgnięcia go oraz odczuciu, że poza ramą języka i niezależnie od niego Bóg istnieje w „osobliwości”, „bezimienności” i „skrywaniu się”. W układzie takim − gdy słowo nie sięga „ciała” − język tkwi w wiecznym „pomiędzy”, w przestrzeni wielogłosu, wieloznaczności i niepewności. Język człowieka nie jest zatem − i nie może być − statycznym ujęciem sacrum czy jego ukonstytuowaniem, lecz stanowi dynamiczne dążenie

[26] H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 303.

[27] Tamże, s. 402.

[28] B u r z y ń s k a, M a r k o w s k i, dz. cyt., s. 183.

[29] Por. M. H e i d e g g e r, *List o humanizmie,* tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., wstęp K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 82.

do niego: niedoskonałą i nieustającą drogę, w której odsłaniają się, w sposób determinowany przez rozmaite wpływy, „resztki", „tropy" i „ślady"[30] doświadczenia numinotycznego.

Mówiąc o tekstach mistycznych, przyjmuję więc założenie, że ich pełny, rzeczywisty sens funkcjonuje poza nimi i poza ludzkim językiem w ogóle, to jednak, co osadziło się w materii języka, jest jednocześnie jedynym punktem wyjścia dla badacza[31]; „bytem, który może być rozumiany − pisze Gadamer − jest język"[32], chociaż poza nim rozciąga się nieuchwytne w tymże języku bogactwo innych bytów. „Noc ciemna", prowadząca do sacrum przez doświadczenie upadku ludzkiego języka, jest − w tym konkretnym aspekcie związanym z wysłowieniem i komunikacją − ważnym etapem kształtowania świadomości mistycznej, klęska słowa w zderzeniu z sacrum ujawnia bowiem istotny aspekt świętości Boga. W odniesieniu do tego upadku przeżywanego w „nocy ciemnej" wyraźnie brzmi wołanie „Kadosz" − „Święty" (Iz 6,3) − określające naturę Boga jako „Innego".

To, co doświadczane, uobecnia się i ujawnia na prawach „resztki" – resztką jest bowiem sama epifania, nagły, unaoczniający się błysk sensu, momentalne „zjawianie się". To zaś, co język może w sobie pomieścić – a więc wszystko, co funkcjonuje w dyskursie – jest z kolei resztką doświadczenia, ułomną próbą pochwycenia nieuchwytnego błysku. Język ludzki nie ogarnia wszystkiego, czego można doświadczyć, ale ogarnia wszystko, co można na ten temat powiedzieć. Fragment jest wszystkim, czym dysponujemy w dyskursie – fakt, że „całe doświadczenie świata jest zapośredniczone przez język"[33], nie oznacza, że „słowa" nie można odróżnić od „ciała", w kierunku którego słowo się zwraca i ku któremu dynamicznie dąży. Chociaż fundamentem ludzkiego istnienia w świecie jest przestrzeń rozmowy i dialogu, to dialog ten podejmowany jest w sposób ułomny i cząstkowy. Dyskurs stanowi ułamek tego, w stronę czego sam w swej najgłębszej istocie zmierza – w jego najistotniejszych momentach zaledwie rozbłyska, chwilowo zjawia się fragment pełni. Należy jednak zauważyć, że dystans między słowem a ciałem sprawia, że owa przestrzeń niepewności i wielogłosu jest także przestrzenią zniekształceń.

---

[30] Wskazane pojęcia nawiązują do terminologii Rolanda Barthesa: „Trzeba, aby w Tekście – niszczycielu każdego podmiotu – istniał podmiot do kochania, […] jest on rozproszony, trochę jak popiół rzucony na wiatr po śmierci (motywowi urny i steli przeciwstawiałyby się odłamki pamięci, erozja, która z minionego życia pozostawia jedynie kilka śladów)" (R. B a r t h e s, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 10n.).

[31] Stanowisko, zgodnie z którym tekst mistyczny jest jedyną możliwą do zbadania pozostałością doświadczenia mistycznego − innymi słowy, że wiemy o mistyce to, na co pozwalają nam teksty − prezentują między innymi Steven T. Katz i Bernard McGinn.

[32] G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 429.

[33] T e n ż e, *Estetyka i hermeneutyka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 1979, s. 122.

Nawet jeśli przyjąć, że rzeczy same w sobie[34] nie ulegają odkształceniom i są w swojej istocie nietykalne, że nie poddają się dynamice i charakterowi jakiegokolwiek wpływu, to jednak zniekształcenie stanowi istotę wszystkiego, co możemy powiedzieć – jest stałą cechą dyskursu. Język, jaki znamy i jakim się posługujemy, nie wytwarza bowiem rzeczywistości doświadczenia i nie odkształca jej samej, ale bezradny umysł za pomocą języka usiłuje nad nią panować − stąd iluzja, jakoby doświadczenie było u swoich podstaw ściśle uzależnione od języka (w rzeczywistości zaś w języku funkcjonuje jedynie jego zapis, ślad, transformacja, przekład). W „nocy ciemnej", w której Bóg nie daje się dosięgnąć wyobraźnią i zmysłami, ostatecznym celem jest przemiana rozumu z ludzkiego i naturalnego w Boży: „Złączywszy się przez to oczyszczenie z Bogiem, nie rozumuje już swym własnym światłem naturalnym, lecz przez mądrość Bożą"[35]. W „nocy ciemnej" mistyk przeżywa upadek ludzkiego sposobu poznania i rozumowania. Dostrzega, że to, co − za pośrednictwem języka − ogrania, jest w swojej istocie odległe od Boga, niewystarczające, częściowe, niedoskonałe, zniekształcone. „Po części bowiem tylko poznajemy, po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe" (1 Kor 13,9). „Noc ciemna" oddziela to, co ludzkie (niedoskonałe, fragmentaryczne, skończone, niewystarczające), od tego, co Boże (doskonałe, pełne, nieskończone). Upadek języka, w którym człowiek jest zakorzeniony i w którym poznaje po ludzku, przynosi mistyczną możliwość otwarcia się na Boga, na jego „inność" („Kadosz"). Pytanie, czy integracja z taką Boską innością może się dokonać w ramach ludzkiego, ziemskiego życia, pozostanie prawdopodobnie bez odpowiedzi. Wielu mistyków wspomina przecież o możliwości zjednoczenia z sacrum i porzucenia tego sposobu bycia i poznawania, które są ludzkie[36]. W badaniach nad mistyką trwa spór w tej sprawie: „Kantyzm konstruktywistyczny wyraża się w niezachwianym przekonaniu, że każde doświadczenie ludzkie jest zawsze jakoś uwarunkowane. Konsekwencją takiego przeświadczenia jest wykluczenie na gruncie mistyki nawet teoretycznej możliwości doświadczeń nieuwarunkowanych czy też niepośredniczonych"[37]. Problem ten podjęli między innymi Steven T. Katz oraz Robert C.K. Forman, zajmując przeciwne stanowiska[38].

---

[34] Por. I. K a n t, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Krytyka czystego rozumu*, ks. 2, „Analityka zasad", poddział 3, „O podstawie podziału wszelkich przedmiotów w ogóle na fenomeny i noumeny", tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 311-325.

[35] Św. J a n o d K r z y ż a, dz. cyt., s 79.

[36] Por. tamże.

[37] K i w k a, dz. cyt., s. 184n.

[38] Por. R.K.C. F o r m a n, *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting*, w: *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, red. R.K.C. Forman, Oxford University Press, Oxford−New York 1990, s. 9-14; zob. t e n ż e, *The Construction of Mystical Experience*, „Faith and Philosophy" 5(1988) nr 3, s. 254-267; M. S t o e b e r, *Constructivist Epistemologies of Mysticism:*

Wobec powyższych konstatacji wydaje się jednak, że możliwość osiągnięcia ostatecznego celu mistycznej drogi, spełnienia obietnicy patrzenia „twarzą w twarz", to osobne zagadnienia, których nie sposób rozstrzygnąć. Tym, co niezaprzeczalne, jest ludzka tęsknota za „ciałem", które wymyka się językowi, a ściślej – za możliwością „uchwycenia" Boga i świata i poznania w sposób pewny. Można twierdzić, że tego typu dążenie będzie zawsze bezowocne, gdyż cel nie znajduje się w zasięgu człowieka. Można jednak argumentować także przeciwnie – samo odkrycie drogi i ruszenie w wyznaczonym kierunku jest tu wartością. „Noc ciemna" może być zatem nazwana „mistycznym upadkiem" – klęsce języka towarzyszy bowiem odkrycie jego natury. To z kolei pozwala osiągnąć głębszą świadomość natury ludzkiej i przeżyć (na wskroś mistyczną) tęsknotę za możliwością jej przemiany, by zbliżyć się do Boga[39]. Z bezsilnej bierności i stagnacji rodzi się w końcu dynamiczne „dążenie do".

## OTWARCIE ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Pragnieniem i jednocześnie powołaniem człowieka jest dążenie poprzez słowo, dźwięk, obraz do uchwycenia czegoś z „prawdy i głębi świata i człowieka, z przepastnej głębi człowieka"[40]. Właśnie ta „przepastna głębia" stanowi jedno ze źródeł ciemności, która panuje podczas mistycznej „nocy". Nielicznym dana jest „noc" słowa, mowy i pisma – żywa, bolesna świadomość niewystarczalności języka wobec owej głębi, względem sacrum. Wiedza o tej niewystarczalności (a podczas „nocy ciemnej" – cierpienie z jej powodu) kieruje podmiot ku numinosum − kieruje, lecz ostatecznie do celu nie doprowadza. Zdarza się jednak, że mistyk nie porzuca słowa – świadomy jego niewystarczalności, pozostawia po sobie zapis przeżycia numinotycznego.

Teksty mistyczne zawierają często wyznania podobne do tego, które można znaleźć w *Dzienniczku* św. Faustyny: „Jezu, widzisz, jak mi jest trudno pisać, jak nie umiem napisać, co w duszy przeżywam. O Boże, czyż może napisać

*A Critique and a Revision*, „Religious Studies" 28(1992) nr 1, s. 107-116; por. B. J a n z, *Mysticism and Understanding: Steven Katz and His Critics*, „Studies in Religion / Sciences Religieuses" 24(1995) nr 1, s. 81.

[39] Istotne jest, że człowiek oczywiście nie pragnie w takim konkretnym ujęciu „być jak Bóg" – pragnie natomiast Jego jak największej bliskości, na przykład ostatecznie w mistycznym zjednoczeniu.

[40] J a n P a w e ł II, *Kościół potrzebuje sztuki* (Przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium, 19 XI 1980), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 3 (1980) cz. 2, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 695.

pióro to, w czym nieraz słów nie ma?”[41]. Nie chodzi tu o proste odtworzenie lub powierzchowny opis, lecz o pożądanie wniknięcia w ontyczny aspekt rzeczywistości lub całkowitego objęcia tego aspektu – a więc o unicestwienie dystansu. Potrzeba transformacji − przekładu, przekształcenia (zniekształcenia) − w znak wszystkiego, z czym styka się człowiek, nieuchronnie prowadzi ku temu, co w systemie języka zdolne jest ewokować relację bytową, w której objawienie mogłoby być wyjawieniem, udzieleniem siebie[42]. Czy wobec tego mistyk ma jakąkolwiek możliwość przekazania czegoś z numinotycznej głębi, czy też „noc ciemna” zupełnie unieważnia język wobec sacrum? Alicja Sakaguchi pisze: „Teologowie i filozofowie mistyki żywią przeświadczenie, że Bóg objawia swoją obecność pod dwiema różnymi postaciami: immanencją i transcendencją. Gdy mówią o immanencji, mają na uwadze Ducha Świętego przenikającego świat materialny […]. Transcendencja z kolei «dotyka» immanencji”[43]. Jakkolwiek język ludzki jest niewystarczający, może jednak zostać „dotknięty” przez transcendencję – dlatego też święte księgi zachowują ważność.

Wprawdzie mistyk podczas „nocy ciemnej” doświadcza upadku języka, nadal próbuje się nim posługiwać, by przekazać choćby fragment, „dotknięcie” transcendencji. „Noc ciemna” wydaje się prowadzić przy tym ostatecznie do symbolu, który ujawnia w sobie głębokie podobieństwo do samej struktury doświadczenia mistycznego – ogarnia osobę w jej aspekcie psychicznym, emocjonalnym, zmysłowym, wyobraźniowym, intelektualnym, jest nieostry i otwarty, ma charakter dynamiczny (jest drogą) i dialogiczny (ukierunkowany poza siebie)[44]. Symbol w swej strukturze może być rozpatrywany jako rodzaj doświadczenia, gdyż ujmowany jest przez intelekt i współdziała z pamięcią, dotycząc w sposób symultaniczny całego podmiotu[45] i jednocześnie przekraczając go – by najsilniej ze wszystkich znaków wskazać istnienie Innego, konieczność wejścia na drogę, która jest warunkiem wszelkiego rozumienia świata, jego postrzegania i działania w nim. Marlena Krupa pisze, że „tylko symbol potrafi uchwycić coś ze złożonej istoty rzeczywistości, która chce się człowiekowi zamanifestować”[46]. Zgodnie z takim ujęciem, najistotniejsze jest nie to, że symbol coś zawiera (ostro, ostatecznie, w domknięciu), lecz że

[41] *Dzienniczek Sługi Bożej S.M. Faustyny Kowalskiej*, Zgromadzenie SS. Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 1983, s. 6.

[42] Por. J. K e l l e r, *Wstęp*, w: O t t o, dz. cyt., s. 18; por. też: M. K r u p a, *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi świętego Jana od Krzyża w polskich przekładach*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 47-59.

[43] A. S a k a g u c h i, *Poznanie poza językiem. Przypadek religijnego doświadczenia mistycznego a jego wysłowienie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 20 (2013) nr 1, s. 56.

[44] Podobne diagnozy por. K r u p a, dz. cyt., s. 51.

[45] Por. tamże.

[46] Tamże, s. 47.

ku czemuś za pośrednictwem tropu-resztki odsyła – przez rozmycie granicy, otwarcie. W symbolu niknie złudzenie osiągnięcia przez człowieka kresu drogi i dlatego właśnie ona − wraz ze śladami, które na niej pozostawiono − wysuwa się na plan pierwszy, staje się istotna. W tym kontekście warto przywołać refleksje George'a Steinera nad sensem pewnego konkretnego dnia w historii Zachodu, o którym nie wspomina ani zapis historyczny, ani mit, ani Biblia. Znane są nam ból i samotność Wielkiego Piątku (profanum), znana jest wykraczająca poza pewność i zrozumienie Niedziela (sacrum), „do nas należy jednak długa podróż Soboty"[47]. W przypadku mistyka świadomość konieczności odbycia tej podróży w kierunku sacrum może stanowić owoc „nocy ciemnej". W ramach ziemskiej kondycji i aktualnych warunków możliwości ludzkiego poznania nie jest możliwe jej ukończenie, zamknięcie. „Noc" jako mistyczny upadek stanowi otwarcie.

[47] Por. G. S t e i n e r, *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Instytut Kultury−słowo/obraz terytoria, Warszawa−Gdańsk 1997, s. 191.

# METAFIZYKA I ETYKA O UPADKU

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 81-94
DOI 10.12887/31-2018-4-124-06

Marcin SUBCZAK

# UPADEK CZŁOWIEKA JAKO CHOROBA DUSZY
## Diagnostyczno-terapeutyczny wymiar Platońskich dialogów

*Sokratesowi nie chodzi o samą tylko teoretyczną znajomość definicji określonych dzielności (grec. aretai). Gdyby to ona interesowała Ateńczyka, zapewne zmierzałby do tego, by dialogi kończyły się konstruktywnie, czyli sformułowaniem którejś z poszukiwanych definicji. Tak się jednak nie dzieje. Dlatego właśnie często zarzuca się dialogom „niekonkluzywność", która w istocie stanowi pewną zagadkę. Twierdzę, że niekonkluzywność dialogów jest w pełni zamierzona i konsekwentna.*

Próba zbadania jakiegokolwiek aspektu filozofii Platona stanowi nie lada wyzwanie. Treści jego dialogów są bowiem tak kunsztownie ze sobą zespolone, że analiza nawet jednego tylko motywu wymaga od badacza kompetencji wręcz wybitnych. Do tego dochodzi jeszcze szereg spornych kwestii interpretacyjnych, wobec których należy zająć określone stanowisko, podejmując namysł nad dorobkiem założyciela Akademii. Problematyczne były bowiem − czy też wciąż pozostają − sam kanon dialogów, ich autentyczność i chronologia. Czy prezentowały one gotowy system, czy też zawarta w nich doktryna ewoluowała? Jaki był cel pisarstwa Platona? Jaką rolę odgrywają „nauki niepisane"? Jak rozstrzygnąć „kwestię sokratejską"? Jaka jest „istota" platonizmu? To tylko wybrane trudności, przed którymi staje każdy komentator myśli Platona. Świadom ich obecności, a także tego, że ich rozstrzygnięcie zasadniczo wpływa na kształt interpretacji Platońskich dialogów, w niniejszym artykule zwrócę uwagę na diagnostyczno-terapeutyczny wymiar pism Platona. W punkcie pierwszym wskażę, że pisma te przynoszą zupełnie nową koncepcję duszy, ujmując ją jako centrum decyzyjne człowieka. W punkcie drugim zauważę, że w swoich dialogach Platon stawia diagnozę właśnie tak rozumianej duszy. W punkcie trzecim podkreślę, że owa diagnoza jest w zdecydowanej mierze negatywna: przynosi obraz chorych dusz i upadku człowieka. Natomiast w punkcie czwartym zrekonstruuję terapię, jaką Platon proponuje w odpowiedzi na ten stan duchowego upadku człowieka. Zwrócę uwagę, że terapia taka zalecana jest przez Platona wszędzie tam, gdzie dostrzega on konieczność wysubtelnienia noetycznej sprawności poznawczej, umożliwiającej poznanie złożonej struktury bytowej. Realizację tej strategii diagnostyczno-terapeutycznej uważam za zasadę jedności i spójności myśli Platońskiej, która rozwija się konsekwentnie od momentu postawienia diagnozy, przez konstatację upadku, aż po propozycję kuracji przywracającej zdrowie duszy.

## W STRONĘ NOWEGO POJĘCIA DUSZY

Według ustaleń tak zwanej chronologii relatywnej[1] tematyka wczesnych dialogów Platona, zwanych również „sokratycznymi", w znacznej mierze koncentruje się na kwestiach etycznych, będących punktem wyjścia do postawienia pytania o kondycję ludzkiej duszy[2]. Trudno temu zaprzeczyć, biorąc pod uwagę chociażby słowa Platońskiego Sokratesa, który w *Apologii* expressis verbis wskazuje jako przedmiot swego głównego zainteresowania właśnie psyche[3]. Ta „deklaracja programowa" wypowiedziana zostaje w trakcie konfrontacji z Charmidesem[4], Lachesem i Nikiaszem[5], Kritonem[6] czy Protagorasem[7]. Wraz z zamknięciem tego „etapu" twórczości Platona problem duszy jednak nie znika − filozof kontynuuje namysł nad nim i stawia go na innym już poziomie refleksji filozoficznej[8]. Dla przykładu wspomnę o *Gorgiaszu*, gdzie omawiana jest kwestia rzeczywistych i pozornych sztuk przynoszących szkodę lub pożytek duszy[9], o tak zwanych paradoksach etyki Sokratejskiej[10] omawianych w tym samym dialogu, czy wreszcie o polemice z Kaliklesem, osnutej wokół pytania, jaki sposób życia należy wybrać i dlaczego[11]. Problem duszy podjęty został również w *Menonie*, lecz w aspekcie wiedzy i ufundowanej na niej dzielności[12]. Podobnie w dialogach tak zwanego okresu dojrzałości Platona: *Fedon*

---

[1] Por. J. G a j d a, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993, s. 8, 13; F. C o p l e s t o n, *Historia filozofii*, t. 1, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2004, s. 133n.; por. W.K.C. G u t h r i e, *A History of Greek Philosophy*, t. 4, *Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*, University Press, Cambridge 1998, s. 50.

[2] Przemysław Paczkowski zauważa, że wszystkie dialogi są pismami sokratycznymi – reprezentują określony gatunek literacki, czyli sokratikoi logoi, z którego Platon nigdy nie zrezygnował (por. P. P a c z k o w s k i, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku (IV w. p.n.e.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005, s. 71-73).

[3] Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 29 E, 30 B, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005, s. 568n.

[4] Por. t e n ż e, *Charmides*, 153 D, 154 D-E, 156 E-157 C, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 44-50.

[5] Por. t e n ż e, *Laches*, 185 D-186 D, 190 B, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 223n., 229n.

[6] Por. t e n ż e, *Kriton*, 47 C-48 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 598n.

[7] Por. t e n ż e, *Protagoras*, 312 C, 313 A-C, 314 B, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 267-269.

[8] Określenia „filozofia" w odniesieniu do Platona używał będę zamiennie z terminami „myśl" lub „koncepcja". Wynika to z faktu, że sam termin „filozofia" występuje u założyciela Akademii rzadko. Istnieją też podstawy, by sądzić, że słowo to znaczyło wówczas coś diametralnie odmiennego od tego, co dzisiaj określa się mianem „filozofia". Zob. P. P a c z k o w s k i, *Jedność filozofii Platona*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1998; t e n ż e, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w p.n.e.)*.

[9] Por. P l a t o n, *Gorgiasz*, 462 B-466, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 362-367.

[10] Por. tamże, 466 B-481 B, s. 366-391.

[11] Por. tamże, 486 D-527 E, s. 398-452.

[12] Por. t e n ż e, *Menon*, 89 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 487.

ukazuje problem jakości życia, jego „ponadmaterialnego" wymiaru i wynikających zeń eschatologicznych konsekwencji[13], *Uczta*[14] i *Fajdros*[15] prezentują natomiast miłosną dynamikę duszy zmierzającej do poznania Piękna i Dobra. Jeśli zaś chodzi o ostatni okres Platońskiej twórczości, to za przykład niech posłuży *Fileb*[16] i *Timajos*, które to dialogi ukazują łączność duszy człowieka z otaczającym go światem w aspekcie wspólnej genezy, miary i porządku oraz matematycznie obrazowanej harmonii[17].

We wskazanych wyżej wybranych dialogach widać wyraźnie, że Platon analizuje kwestię duszy z wielu odmiennych perspektyw i przedstawia ją w bardzo różnych ujęciach. Warte odnotowania jest to, że nie poprzestaje on na rozumieniu psyche wyłącznie jako zasady życia. Owszem, uwzględnia również tę funkcję duszy i najwyraźniej przypisuje jej ważną rolę, skoro w *Fedonie* zbudował na jej kanwie argument na rzecz duchowej nieśmiertelności[18]. Nie to jednak świadczy o oryginalności filozofii Platońskiej. Jej wyjątkowość leży w tym, że przynosi ona zupełnie nową koncepcję psyche[19]. Otóż Platon nadaje jej bardzo szczególne znaczenie, czyniąc ją racjonalno-moralnym residuum człowieczeństwa, czyli ostatecznym źródłem ludzkich wyborów i decyzji, które obarczone są świadomością – jeśli jeszcze nie odpowiedzialności za nie – to na pewno ich konsekwencji. Początki idei ścisłej zależności stanu duszy i jakości życia znajdujemy w dziełach pokolenia poetów lirycznych (Archillocha, Safony, Anakreonta) oraz twórców attyckiej tragedii (Ajschylosa, Sofoklesa, Eurypidesa)[20]. Platon w pełni akceptuje tę ideę, lecz nie pozostawia jej bez uzasadnienia. Świadom jest bowiem, że stan duszy może mieć wpływ na jakość życia, ale tylko wtedy, gdy psyche pełnić będzie funkcję centrum decyzyjnego człowieka, gdy dokonywać będzie ważących na całym jego życiu wyborów. Dialogi stają się więc najpierw próbą zwrócenia uwagi na tę specyficzną rolę duszy, a następnie podejmowany jest w nich wysiłek zobrazowania, jak – i dzięki czemu – ta szczególna funkcja się realizuje. I właśnie

[13] Por. t e n ż e, *Fedon*, 114 A-115 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 711n.

[14] Por. t e n ż e, *Uczta*, 206 A-207 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 71n.

[15] Por. t e n ż e, *Fajdros*, 250 B-254 E, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 148n.

[16] Por . W. S t r ó ż e w s k i, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Inter Esse, Kraków 1992, s. 229.

[17] Por. P l a t o n, *Timajos*, 39 A-46 E, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 688-697.

[18] Por. t e n ż e, *Fedon*, 102 B-107 A, s. 694-701; por. tenże, *Fajdros*, 245 C-246 A, s. 138n.

[19] Por. J. B a r n e s, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London–New York 1996, s. 475; por. też: W. J a e g e r, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 591; G.S. K i r k, J.E. R a v e n, M. S c h o f i e l d, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 1999, s. 26; W. J a e g e r, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 133-150.

[20] Por. B. S n e l l, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymow, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 75-150.

ten cel – być może nawet bardziej niż świadomość, jak trudno byłoby w sposób dyskursywny przedstawić istotę duszy – sprawił, że Platon, podejmując ryzyko wieloznaczności alegorii i metafor, zdecydował się za ich pomocą raczej ukazać, do czego psyche jest podobna i w jaki sposób działa, aniżeli nakreślić coś w rodzaju „ontologii" czy „metafizyki" duszy[21]. Próby zrekonstruowania takiej „ontologii" duszy nie są łatwe i stanowią przedmiot sporów oscylujących wokół pytania zasadniczego, a mianowicie: „czym" w ogóle jest dusza? Czy należy jej przypisać „byt idealny", to znaczy przeciwstawny ciału[22], czy może – mimo tego przeciwstawienia – za wcześnie jeszcze, by platońskiej psyche przyznać duchową substancjalność?[23] A może należałoby ją traktować – jak postuluje Werner Jaeger – jako „myślącego ducha i racjonalną podstawę moralności"[24]? Nie sposób definitywnie i jednoznacznie rozstrzygnąć powyższego dylematu. Zaryzykujmy więc tezę, że sformułowanie takiego rozwiązania nie było głównym zamiarem Platona. Na przykład zawarta w czwartej księdze *Politei*[25] prezentacja obrazu duszy przez analogię do układu społecznego polis czy też przedstawiona w *Fajdrosie*[26] metafora rydwanu mają służyć zakomunikowaniu nie tyle, jaka jest „natura" i „istota" duszy, ile raczej, jak dusza działa i jak w tym działaniu realizują swe funkcje jej siły-aktywności (grec. dynameis). Chodzi tu przede wszystkim o ukazanie, jak konfiguracja tych sił, a przede wszystkim układ ich wzajemnych zależności w relacjach dominacji i podporządkowania, decyduje o kształcie ludzkich wyborów. Zatem wypowiedzi Platona o duszy mają raczej na celu zarysowanie zakresu kompetencji i nakreślenie horyzontu decyzyjnych możliwości człowieka. Wskazane fragmenty *Politei* i *Fajdrosa* (które można uzupełnić paralelnym opisem duszy z *Timajosa*[27]) służą zwróceniu uwagi na obecność mechanizmu wpływającego na podjęcie lub zaniechanie konkretnych czynów oraz umożliwiają podjęcie próby zrozumienia jego działania. Problem działającej duszy (a raczej cały kompleks problemów) widoczny jest także na gruncie platońskiej eschatologii. W mitach, które stają się jej wyrazem, to psyche dokonuje wyborów absolutnie fundamentalnych. W *Fedonie*[28], *Gorgiaszu*[29] czy

[21] Por. T.A. S z l e z á k, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 110-126.

[22] Por. A. B e d n a r c z y k, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 1999, s. 65.

[23] Por. S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa−Wrocław 2000, s. 70.

[24] J a e g e r, *Paideia*, s. 594.

[25] Por. P l a t o n, *Państwo*, 435 B-443 E, w: tenże, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2001, s. 135-146.

[26] Por. t e n ż e, *Fajdros*, 246 A-B, 253 C-254 E, s. 138-140, 150-152.

[27] Por. t e n ż e, *Timajos*, 69 C-71 E, s. 722-724.

[28] Por. t e n ż e, *Fedon*, 81 E-82 B, s. 664-665.

[29] Por. t e n ż e, *Gorgiasz*, 523 A-526 D, s. 445-448.

*Politei*[30] decyzja duszy rozstrzyga bowiem o całości następującego po niej (być może kolejnego już) życia (wcielenia), ale też wybory duszy stają się wyłączną podstawą jej oceny i osądu. W tej perspektywie w pełni uzasadniony staje się również Platoński projekt troski o kondycję duszy[31]. Skoro bowiem wyłącznie od jej wyborów i stanu zależy jakość całego życia i jego ocena, to zrozumiałe jest, że o duszę należy dbać w sposób szczególny.

Bez względu na to, czy opowiemy się po stronie platońskiego woluntaryzmu[32], czy też skłonimy się raczej ku tezie o obecności w myśli Platona pojęć chcenia i intencji, różnych od czynu moralnego[33], to prędzej czy później będziemy musieli zmierzyć się z problemem akrasii, to znaczy odpowiedzieć na pytanie, jak się to dzieje, że mimo posiadania wiedzy, jak w danym przypadku postępować, człowiek zachowuje się (wybiera) wbrew niej?[34] Odpowiedź Platona odsyła nie gdzie indziej, jak właśnie do jego projektu trójpodziału duszy[35]. W dynamice balansu między nous, thymoeides (thymos) i epithymetikon (epithymia) odnajduje Platon źródło wszelkich czynów – ów niedający się zautomatyzować mechanizm dokonywania wyborów. Częstokroć jest on zagadkowy i nieprzewidywalny, nie poddaje się nawet boskiej doskonałości[36] rozumu (grec. nous) i pozostawia miejsce na nieokiełznanie, na to, co niewiadome i nieświadome, a co w sytuacjach dylematu moralnego przemawia

[30] Por. t e n ż e, *Państwo*, 617 D-620 A, s. 334-336.

[31] Por. P l a t o n, *Menon*, 88 A-89 A, s. 486n.; por. też: t e n ż e, *Eutydem*, 275 B, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 197; t e n ż e, *Hippiasz mniejszy*, 372 E-373 A, 375 C-D, 376 B, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 144n., 151-153; t e n ż e, *Charmides*, 156 E, s. 49; t e n ż e, *Uczta*, 215 E-218 E, s. 82-85; zob. Platon, *Fedon*, 63 C, 66 B-E, 67 B-D, 72 D, 80 A, 81 E, 107 C-108 C, 113 D, s. 634n., 640-643, 650n., 662-665, 702-704, 709; t e n ż e, *Fajdros*, 241 C, 270 C, s. 131, 173; t e n ż e, *Protagoras*, 312 C, 313 A-C, 314 B, s. 267-269; t e n ż e, *Gorgiasz*, 464 A, s. 364; t e n ż e, *Państwo*, 604 A-D, s. 319n.; t e n ż e, *Sofista*, 228 E, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 449n.

[32] Por. M. K o s z k a ł o, *Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej – Sokrates, Platon, Arystoteles*, „Roczniki Filozoficzne" 63(2015) nr 2, s. 166-174. Z kolei Giovanni Reale pełne sformułowanie problemów wolności oraz woli wybierania dobra i zła, a także przekroczenie greckiego intelektualizmu etycznego dostrzega dopiero w filozofii Filona z Aleksandrii (por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, *Szkoły epoki Cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 316-318).

[33] Zob. M. B o z o ń, *Powstawanie pojęcia woli u Platona: boulesthai, boulesis i airesis w „Hippiaszu mniejszym"*, „Kwartalnik Filozoficzny" 63(2015) nr 2, s. 41-74.

[34] Zob. J.J. W a l s h, *The Socratic Denial of Acrasia*, w: *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, red. G. V l a s t o s, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1980, s. 264-298.

[35] Terry Penner kwestionuje obecność i rolę chaotycznego, bezrozumnego pragnienia (pożądania) jako źródła akrasii. Argumentuje, że musi być ono związane z choćby minimalnym rozumieniem (ang. conception) przedmiotu, w kierunku którego się kieruje. Pragnienie jest więc celowe, zamierzone (ang. intentional). Por. T. P e n n e r, *Thought and Desire in Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, red. G. Vlastos, Garden City, Anchor Books, New York 1971, s. 101.

[36] Por. P l a t o n, *Państwo*, 518 E, s. 225.

z głębi ludzkiej duszy z taką siłą, że zdolne jest się oprzeć nawet dyktatowi rozumu. Właśnie te − nieobce żadnemu człowiekowi − dylematy i moralne rozterki stanowią dla Platona żywe doświadczenie duszy aktywnej, dynamicznej, ale zarazem pełnej sprzecznych dążeń i tendencji. Rozterki owe stanowią cenę, jaką człowiek płaci za wyrwanie się spod dominacji Mojry, Zeusa[37], physis[38] czy kosmicznego Logosu[39]. Platońskie próby wyjaśnienia nie tylko zagadkowości akrasii, ale samego mechanizmu dokonywania wyboru (decyzji), zasadniczo należą do dwóch kontekstów i podejmowane są z dwóch perspektyw: intelektualizmu etycznego[40] oraz trójfunkcyjnej struktury duszy.

## DIALOG SPOSOBEM DIAGNOZY LUDZKIEJ KONDYCJI DUCHOWEJ

Platon trafnie zauważył, że dialog (tak rzeczywista rozmowa, jak i forma literacka) stanowi przestrzeń doskonale nadającą się do diagnozy duszy, gdyż stwarza bardzo szczególną atmosferę bliskości – umożliwia prawdziwe spotkanie dusz[41]. Właśnie w dialogu ma miejsce spotkanie z Sokratesem, które w niezrozumiały sposób wstrząsa Alkibiadesem[42], wywołuje odrętwienie Menona[43] czy zakłopotanie Nikiasza[44]. W Platońskich dialogach przedstawione zostały również sytuacje, w których Sokrates publicznie odsłania kondycję duszy. Przykładem jest tutaj *Apologia*. Formę diagnozy przybiera w niej odparcie przez Sokratesa zarzutów stawianych mu przez oskarżycieli – zwłaszcza polemika z Meletosem[45], czy też konfrontacja filozofa z przedstawicielami różnych grup społecznych. Wreszcie sokratejska diagnoza sięga duchowej kondycji całego społeczeństwa ateńskiego, którą daje się zamknąć w krótkim, ale jakże wymownym zdaniu: „Nie żyjecie, jak należy”[46]. Wyrok śmierci, który

[37] Por. A. K r o k i e w i c z, *Dzieła*, t. 2, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 125-139, 220-261.

[38] Por. D. D e m b i ń s k a - S i u r y, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 89-100.

[39] Por. R.M. L e s z c z y ń s k i, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2003, s. 61-78.

[40] Por. G. S a n t a s, *Plato's Protagoras and Explanation of Weakness*, w: *The Philosophy of Socrates*, s. 248.

[41] Ten „diagnostyczny” charakter dialogów ma swój pierwowzór w medycynie. To ona stała się dla Platona wzorem prawdziwej sophia – modelem filozofii pojętej jako wychowanie ludzi do sprawiedliwego życia. Dlatego filozof staje się „lekarzem dusz”. Por. P a c z k o w s k i, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, s. 39n.; por. też: J a e g e r, *Paideia*, s. 536.

[42] Por. P l a t o n, *Uczta*, 215 E-216 A, s. 82.

[43] Por. t e n ż e, *Menon*, 79 E-80 B, s. 473.

[44] Por. t e n ż e, *Laches*, 187 E, s. 226.

[45] Por. t e n ż e, *Obrona Sokratesa*, 24 C-28 D, s. 562-567.

[46] Por. tamże, 39 D, s. 579n.

otrzymał Sokrates, stanowi najlepszy dowód trafności tej diagnozy. Schemat działania diagnostycznego jest w *Apologii* również obecny i można go ująć w trzech punktach. Po pierwsze, dyskusja początkowo dotyczy definicji odnoszącej się albo do którejś z konkretnych cnót[47], albo też „dzielności jako takiej"[48], albo wreszcie dotyczy możliwości nauczania owej dzielności[49]. Po drugie, szybko okazuje się, że Sokratesowi nie chodzi o samą tylko teoretyczną znajomość definicji określonych dzielności (grec. aretai). Gdyby to ona interesowała Ateńczyka, zapewne zmierzałby do tego, by dialogi kończyły się konstruktywnie, czyli sformułowaniem którejś z poszukiwanych definicji. Tak się jednak nie dzieje. Dlatego właśnie często zarzuca się dialogom „niekonkluzywność", która w istocie stanowi pewną zagadkę. Połowicznie rozwiązuje ją interpretacja, według której Platońskie dialogi pełnią jedynie rolę dialektycznego ćwiczenia lub też podejmują problemy, których definitywne rozwiązanie przekracza możliwości człowieka żyjącego w określonym miejscu i czasie. Twierdzę, że niekonkluzywność dialogów jest w pełni zamierzona i konsekwentna (i to jest ich trzecia wspólna cecha). Sokrates przecież – jak pisze Platon – nie był niczyim nauczycielem, nie mógł więc formułować definicji, które miałyby powszechnie obowiązywać. Mimo braku takich definicji nie można jednak powiedzieć, że dialogi kończą się całkowitym fiaskiem. Otóż, wbrew pozorom, ich wynik jest konstruktywny i pozytywny − diagnozują one bowiem duchową kondycję współrozmówców Sokratesa. Pytania o definicję, o wiedzę dotyczącą poszczególnych dzielności, są tylko punktem wyjścia. Nie chodzi w nich bynajmniej o określenie znaczenia analizowanych pojęć ani też o przytoczenie przykładów. Próby skonstruowania definicji służą ustaleniu pewnego (zgodnego z wiedzą) kierunku podejmowanych działań i dokonywanych wyborów. Sokratejskie pytania, czym jest pobożność, męstwo czy sprawiedliwość, to w istocie pytania o to, jak postępować pobożnie, mężnie i sprawiedliwie. Sokrates jednak pyta również, co to znaczy zastosować wiedzę w działaniu i w jaki sposób należy to czynić.

Sokratejskie pytania o definicję poszczególnych aretai kryją jednak kwestię znacznie głębszą, bo dotykającą samej istoty działania moralnego: na ile stopień wiedzy i pewności co do cnót (dzielności) przełoży się na zdecydowanie i determinację w działaniu, w znalezieniu najlepszego rozwiązania, w umiejętności właściwej decyzji w obliczu jakiegokolwiek etycznego wyzwania. W konwencji pytań o wiedzę i o definicję Platoński Sokrates dotyka spraw

[47] Por. t e n ż e, *Eutyfron* 4 E-5A, s. 518n.; t e n ż e, *Laches* 190 E, s. 230n.; t e n ż e, *Charmides* 157 D, s. 50.

[48] Por. t e n ż e, *Menon* 71 A-80 D, s. 460-474; t e n ż e, *Hippiasz mniejszy* 375 E-376 B, s. 152n.; t e n ż e, *Protagoras* 329 C, s. 287n.

[49] Por. t e n ż e, *Laches* 179 B, 190 B, s. 213n., 229n.; t e n ż e, *Protagoras* 317 B, s. 272n.; t e n ż e, *Menon* 70 A, s. 459; t e n ż e, *Eutydem* 273 D, 278 D, s. 196, 202.

dużo bardziej znaczących: Czy sama ta wiedza (znajomość definicji) wystarczy, by sprostać dylematom moralnym? Jaki charakter musi mieć owa wiedza, aby zawsze i wszędzie można było zgodnie z nią postępować? Jaka powinna ona być, aby należało do niej ostatnie słowo w procesie decyzyjnym, aby można było mówić o całkowitej racjonalności i świadomości wyboru? Platon dostrzega więc całą złożoność problemu działania moralnego, wie, że rozum niejednokrotnie ulega namiętnościom, żądzom i pokusom. Mimo to filozof staje po stronie intelektualizmu etycznego, to znaczy potwierdza najwyższą wartość postępowania w pełni rozumnego, czyli takiego, w którym człowiek racjonalnie panuje nad motywami działań i całym przebiegiem tego postępowania (grec. enkrateia). I właśnie z perspektywy intelektualizmu, pytając o siłę wiedzy i racjonalnej motywacji działania, platoński Sokrates dokonuje oceny stanu duszy swych adwersarzy. Jego diagnoza okazuje się zdecydowanie negatywna: dusze współrozmówców Sokratesa to z reguły dusze chore – dusze w stanie upadku.

## CHOROBA DUSZY, CZYLI UPADEK CZŁOWIEKA

Diagnoza postawiona przez Sokratesa okazała się negatywna, ponieważ wiedza, którą dysponowali jego współrozmówcy, nie była wystarczająco ugruntowana − dziś powiedzielibyśmy: wystraczająco „zinterioryzowana", aby dawać jakąkolwiek nadzieję zwycięstwa w konfrontacji z namiętnościami i pożądliwością. Mgliste wyobrażenia na temat różnych rodzajów aretai, nieporadność uchwycenia i określenia ich istoty nie mogły stanowić żadnej trwałej motywacji racjonalnego działania, skutkiem czego dusza w obliczu dylematów ulegała wpływowi swej nierozumnej „części". Konsekwencje zachwiania supremacji rozumu stanowią najpierw błąd poznawczy, to znaczy uznawanie iluzji i fałszu za prawdę, a następnie wadę moralną, czyli wybór zła. Wieszczek Eutyfron, specjalista od „spraw boskich", nie wie czym jest „pobożność"[50]; artysta-śpiewak Ion bezrefleksyjnie recytuje słowa Homera[51]; wyróżniający się rozwagą Charmides nie potrafi jej zdefiniować[52]; słynący z pięknych mów Hippiasz nie umie określić piękna[53]; wodzowie i żołnierze – Laches i Nikiasz – mają trudności z wyjaśnieniem, czym jest męstwo[54]; Protagoras – zawodowy nauczyciel dzielności – nie wie, czy może ona być przedmiotem nauki[55];

[50] Por. t e n ż e, *Eutyfron*, 15 C-E, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 536n.
[51] Por. t e n ż e, *Ion*, 542 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 31.
[52] Por. t e n ż e, *Charmides*, 175 A-E, s. 81n.
[53] Por. t e n ż e, *Hippiasz większy*, 304 D-E, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 199.
[54] Por. t e n ż e, *Laches*, 199 D, s. 244.
[55] Por. t e n ż e, *Protagoras*, 361 C, s. 330.

Gorgiasz, pełen czci dla retoryki – najdoskonalszej ze sztuk − musi uznać, że mówca tak naprawdę niczego nie naucza, a jedynie pociąga i nakłania do czegoś, zaszczepiając w odbiorcy wiarę bez faktycznej wiedzy. W *Protagorasie*[56], *Lizysie*[57] i *Menonie*[58] chorobę duszy nazwano „błędem bezrozumnego wyboru" – czyli sytuacją, w której nous zostaje owładnięty przez nierozumną sferę duszy. Najbardziej chyba spektakularnymi przykładami moralnych następstw tej choroby są zapisana w pierwszej księdze *Politei*[59] rozmowa z Trazymachem i zawarta w *Gorgiaszu*[60] polemika z Kaliklesem. Tym, co w tych spotkaniach przeraża wręcz Sokratesa, jest jawna fascynacja młodych ludzi postawą tyrana, który urzeka swawolą, bezkarnością, kapryśnym szafowaniem cudzym życiem czy spełnianiem wszelkich swoich zachcianek.

Taka sytuacja swoistego uwiądu rozumu, jego niemocy, to − według Platona − przejaw choroby: stanu upadku duszy. Stan ten jest radykalnym przeciwieństwem wszystkiego, co składa się na zdrowie duszy, czyli jej optymalną („normalną") kondycję. Z czwartej księgi platońskiej *Politei*[61] − oraz z *Fajdrosa*[62] i zawartej w tym dialogu metafory rydwanu − dowiadujemy że dusza zdrowa to dusza sprawiedliwa, czyli taka, którą charakteryzuje harmonia i w której panuje równowaga „czynników" (sprawności)[63]. Harmonia polega zaś na tym, że poszczególne dyspozycje duszy pełnią ściśle określone funkcje i pozostają w wyraźnie określonej wzajemnej zależności dominacji oraz podporządkowania. W zdrowej duszy włada nous − sprzymierzony z thymos, jest on w stanie okiełznać epithymię[64]. Taka hierarchia sił duszy odzwierciedla również właściwą dynamikę decyzyjną człowieka. Choroba duszy to natomiast stan anarchii, kiedy do głosu dochodzą te dyspozycje duszy, których dominacja wpędza człowieka w niewolę niezaspokojonych namiętności i pożądliwości. Z *Politei* wiemy, że w sytuacji takiej dusza pozostaje w stanie wojny z samą sobą, i nie tyle działa, ile bezrozumnie miota się od pragnienia do pragnienia. Dla Platona bowiem działać właściwie, to działać przede wszystkim racjo-

[56] Por. tamże, 358 C, s. 326.

[57] Por. t e n ż e, *Lizys*, 216 E, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 112.

[58] Por. t e n ż e, *Menon*, 77 C, s. 468n.

[59] Por. t e n ż e, *Państwo*, 336 B-354 C, s. 25-48.

[60] Por. t e n ż e, *Gorgiasz*, 481 C-527 E, s. 392-452.

[61] Por. t e n ż e, *Państwo*, 435 B-443 E, s. 135-146.

[62] Por. t e n ż e, *Fajdros*, 246 A-B, 253 C-254 E, s. 138-140, 150-152.

[63] Por. t e n ż e, *Państwo*, 443 B-445 B, s. 145-147.

[64] Widać tutaj zasadniczą różnicę między „intelektualizmem" Sokratesa a poglądami Platona w tej kwestii. O ile według Sokratesa dusza to nous, o tyle w ujęciu Platona nous stanowi jeden z elementów konstytuujących duszę – ale nie element jedyny. Według koncepcji Platońskiej w duszy obecny jest również pierwiastek, który sprzeciwia się temu, co racjonalne (por. W.K.C. G u t h r i e, *Plato's Views on the Nature of the Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, s. 231).

nalnie. A dusza wewnętrznie skłócona jest jak ktoś, kto działa wbrew sobie. Żaden upadek nie jest dla człowieka bardziej tragiczny w skutkach.

Trudno pozbyć się wrażenia, że Platon miał niejako żywo przed oczami − w osobach sofistów − egzemplifikację swojej teorii upadku człowieka. Okazywany przez Kaliklesa[65] czy Trazymacha[66] zachwyt nad nieograniczonymi możliwościami tyrana jest ewidentnym symptomem stanu duszy, w którym kaprysy pożądliwości i namiętności nie są poddawane żadnej kontroli. Móc robić to, co się chce, folgując najokrutniejszym nawet pragnieniom – oto, według Platona, przykład całkowitego upadku duszy i choroby graniczącej wręcz z degeneracją[67]. W tej sytuacji nie ma bowiem mowy o jakimkolwiek namyśle, dylematach czy decyzji; nie ma mowy o jakimkolwiek wyborze, gdyż „zdanie" rozumu nie liczy się tu zupełnie. Według Platona stan ten przypomina niewolę, zaślepienie. Z kolei według sofistów jest on szczytem ludzkiej wolności. Wobec powyższej – jakże radykalnej rozbieżności – trudno dziwić się obecnej w dialogach krytyce sofistyki. Negowała ona bowiem to, co w ujęciu Platona stanowiło o ludzkiej godności i wielkości: mianowicie zdolność do racjonalnego okiełznania potężnej siły popędów i namiętności − w czym rozum jeszcze dobitniej ukazywał swą potęgę. Sofiści nie negowali, rzecz jasna, racjonalności jako takiej. Ich makrologiom czy popisom erystycznym trudno było odmówić intelektualnej finezji. Ale w oczach Platona przegrywali, gdyż w mechanizmie ludzkich działań nie widzieli miejsca dla prymarnej funkcji racjonalności. Rozum sofistów był bez wątpienia bystry i sprawny, „decyzyjnie" jednak słaby, to znaczy zagarnięty w niewolę przez żądze i namiętności. Sofiści nie tyle nie znajdowali wyjaśnienia dla zasad funkcjonowania tego mechanizmu, ile nie mieli świadomości jego skomplikowania, bo żeby je dostrzec, należało – podobnie jak Platon – przyjąć trójpodział duszy. A tego sofistyczny hedonizm nie wymagał.

Upadek duszy diagnozowany przez Platońskiego Sokratesa nie jest też upadkiem w sensie orficko-pitagorejskim, to znaczy nie jest traktowany jako cena płacona za obecność cielesno-materialnego wymiaru bytu ludzkiego, spod wpływów którego i tak należy się uwolnić w cyklu wcieleń. W ujęciu Platona upadek nie wynika z samego faktu posiadania ciała – problemem nie jest jego obecność, lecz dopiero bezrefleksyjne uleganie wszystkiemu, co z nim związane. To, co irracjonalne, oddziałuje na człowieka z ogromną siłą dlatego, że wcale nie jest od duszy tak odległe, jak twierdzono w tradycji orficko-pitagorejskiej, która duszę i ciało ujmowała jako ontycznie odseparo-

[65] Por. P l a t o n, *Gorgiasz*, 481 C-527 E, s. 392-452.

[66] Por. t e n ż e, *Państwo*, 336 B-354 C, s. 25-48.

[67] Platońska ocena sofistyki znacznie różni się od tej, którą formułuje na przykład Janina Gajda (zob. J. G a j d a, *Sofiści*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989; J. G a j d a - K r y n i c k a, *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007).

wane i odmienne. To, co w strukturze samej duszy nierozumne, stanowi stronę psychologicznego konfliktu (grec. stasis)[68]. Upadek duszy stanowi dla Platona sprawę indywidualną, co oznacza, że nie jest czymś, na co człowiek zostaje skazany ze względu na swą bytową konstrukcję, lecz raczej konsekwencją niedostatecznej troski o czystość i jasność poznania oraz niedostatecznego opanowania nierozumnych sprawności duszy. Upadek to sytuacja, która wymaga zdecydowanej odpowiedzi.

## FILOZOFIA JAKO TERAPIA DUSZY

Zdiagnozowanie choroby duszy oraz upadku człowieka to dopiero początek Platońskiego filozofowania. Platon czyni zadość logice, która pozwala oczekiwać, że po postawieniu diagnozy wskazane zostaną lekarstwo i kuracja[69]. Filozof proponuje taką terapię, przedstawiając nowe rozumienie filozofii jako pełniącej funkcje p s y c h a g o g i c z n e (troski o duszę), p r o t r e p t y c z n e (zachęty do cnoty) i p a i d e t y c z n e (wychowawcze). W wielu przywoływanych w dialogach obrazach i metaforach odnaleźć możemy próby ukazania, jak zaradzić chorobie duszy. Platon jest przekonany, że aby podnieść człowieka z upadku, należy wzmocnić jej racjonalny pierwiastek. Należy wysubtelnić zdolności poznawcze człowieka i skierować „wzrok duszy" w stronę tego, co rzeczywiście istniejące. Istota Platońskiego procesu terapeutycznego (procesu podnoszenia duszy z upadku) polega na tym, aby wyposażyć nous w taki rodzaj poznania, który zapewni mu wiedzę bezwarunkowo dominującą w procesie decyzyjnym. Zdaniem Platona, taką wiedzą mogła być tylko wiedza dotycząca noetycznego aspektu bytu, a zwłaszcza Dobra. Alegoria jaskini jest jednym z istotniejszych fragmentów koncepcji pomocnych w zrozumieniu pla-

[68] Por. E.R. D o d d s, *Plato and the Irrational Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, s. 213.

[69] Na temat obecności w filozofii platońskiej schematu diagnoza−terapia por. E. V o e g e l i n, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Fundacja Świętego Mikołaja, Redakcja „Teologii Politycznej", Warszawa 2009, s. 15; O. G i g o n, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Warszawa 1996, s. 32; S n e l l, dz. cyt., s. 212n.; J a e g e r, *Paideia*, s. 540; R.M. H a r e, *Platon*, tłum. S. Sencerz, Wydawnictwo Michał Urbański, Warszawa 1996, s. 27; K. P o p p e r, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, tłum. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 218; B e d n a r c z y k, dz. cyt., s. 65; P. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 40, 223-245; J. G w i a z d e c k a, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 54-86; C. W o d z i ń s k i, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 235; J. D o m a ń s k i, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowska, M. Bujko, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 6. Powyższe opracowania nie uwzględniają jednak schematu diagnostyczno-terapeutycznego na gruncie mechanizmu decyzyjnego człowieka.

tońskiej drogi terapii duszy. Takiej terapii doświadcza wychodzący z jaskini, który poprzez mozolną adaptację wzroku, przez obrócenie (grec. periagoge) „oka duszy", będące symbolem intelektu, osiąga zdolność poznania tego, co noetyczne. To, czego doświadcza wspinający się ku światłu, jest czymś więcej aniżeli prostym przeniesieniem „spojrzenia" (władzy poznania) na inny niż dotychczas „przedmiot". Jest też czymś innym niż intelektualna biegłość w uprawianiu sztuki dialektyki i antylogii (grec. antylogistyke techne), której nie można było odmówić na przykład sofistom lub też spadkobiercy ich wychowawczych ideałów Izokratesowi[70]. Opisane w alegorii jaskini wychodzenie pod górę jest symbolem zasadniczego przełomu mentalnego, w trakcie którego wychodzący osiąga świadomość złożoności i hierarchii ontycznej struktury – czyli prawdę o świecie. To jest właśnie moment, kiedy dusza uzyskuje wolność, kiedy wraca do zdrowia i dźwiga człowieka z upadku. Proces ten nie ma jednak nic wspólnego z jakąkolwiek nadzwyczajną dyspozycją poznawczą, która − niczym iluminacja w rozumieniu na przykład św. Augustyna czy św. Bonawentury − nagle staje się udziałem człowieka[71]. Nie jest to zmiana perspektywy, punktu widzenia, której może dokonać każdy bez specjalnego wysiłku intelektualnego. Nie jest to także proces kumulacji wiedzy ani efekt zabiegów dydaktycznych. „Wznoszenie się duszy do świata myśli"[72] – jak to oddaje Władysław Witwicki – to wyjątkowe w swoim rodzaju doświadczenie wysubtelniania świadomości ontycznej, do którego wiedzie zajmowanie się, opisanymi w *Politei*, sześcioma dyscyplinami, ze szczególnym uwzględnieniem dialektyki[73]. Arytmetyka, geometria, astronomia, stereometria, teoria harmonii i wreszcie dialektyka, z racji swych specyficznych przedmiotów, skłaniają do aktywności czysto intelektualnej[74]. Wskazują, że prawdy bytu (grec. ta onta), ale też prawdy o człowieku, należy szukać w noetycznej sferze poznania. Tylko poznanie tego, co noetyczne, jest bowiem – zdaniem Platona – w stanie zagwarantować pełną racjonalność wyborów. Tylko wiedza na temat sfery „przedmiotów samych" (grec. kath'auto), czyli „sprawiedliwości samej", „piękna samego", męstwa samego", ma taką siłę, że może oprzeć się wpływom nieracjonalnej części duszy. I jak „przedmioty" te są prawdziwe, tak

[70] Por. J a e g e r, *Paideia*, s. 381-388, 1066-1067; por. też: K. T u s z y ń s k a - M a c i e j e w s k a, *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996, s. 20-31.

[71] Por. S. K o w a l c z y k, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1987, s. 169-173; Z. K i j a s, *Święty Bonawentura*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 32-34.

[72] Por. P l a t o n, *Państwo*, 517 B, s. 224.

[73] Por. tamże, 525 A-534 E, s. 232-243.

[74] Por. J. Ś w i d e r e k, *Rozważania matematyczne w pismach Platona*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 56; B. D e m b i ń s k i, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 52; S. B l a n d z i, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 110.

prawdziwa jest wiedza o nich; prawdziwa – czyli silna i stabilna. To wiedza, która w pełni urzeczywistni się w działaniu jako jego jedyna możliwa racjonalna motywacja. Wreszcie to ta właśnie wiedza, której posiadanie zapewni rozumowi należną mu dominację w procesie decyzyjnym[75].

Terapeutyczny schemat – bardzo podobny do opisanego w alegorii jaskini – można odnaleźć również w *Liście siódmym*[76], *Uczcie*[77] czy *Fajdrosie*[78]. W dialogach tych również obecna jest droga doskonalenia rozumu w kierunku poznania noetycznego. Ponieważ upadek człowieka dokonuje się między innymi poprzez degenerację jego życia moralnego, terapia dotyczy także tego aspektu ludzkiego istnienia. Poznanie tego, co samo w sobie Piękne, Sprawiedliwe czy Dobre, jest równoznaczne z rozpoznaniem tych wartości oraz niekwestionowanej powinności ich ukonkretnienia w codziennym życiu. Stając się paradygmatami działań moralnych, powodują one radykalną metamorfozę osobowości – diametralną zmianę sposobu życia. Dlatego można powiedzieć, że platońska terapia wiedzie przez poznanie, ale poznanie „zaangażowane". Jest świadectwem samostanowienia oraz siły, która przejawia się w decyzji zmiany własnego postępowania na wzór idei – źródła miar i określoności. W *Charmidesie*[79], *Lachesie*[80] czy *Gorgiaszu*[81] Sokrates zauważa, że określona wiedza czy też umiejętność czyni człowieka właśnie takim, jaka jest ona sama. A to znaczy, że człowiek, który faktycznie poznał na przykład „sprawiedliwość samą", nigdy nie zadziała niesprawiedliwie.

*

Upadek duszy zostaje przez Platona zdiagnozowany w kontekście tego, co dla człowieka najważniejsze – w przestrzeni jego racjonalnego działania i rozumnego wyboru. Aby zrozumieć zasadę tego działania, aby dostrzec też istotę upadku, należy − zdaniem filozofa − przyjąć koncepcję trójpodziału duszy. Obecność w jej strukturze dysharmonii i chaosu świadczy o poważnej

[75] Harold Cherniss uważa, że od tej wiedzy uzależnione jest dobro lub zło duszy (por. H. C h e r n i s s, *The Source of Evil According to Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, s. 252.

[76] Por. P l a t o n, *List siódmy*, 342 A-344 C, w: tenże, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 51-55. Paidetyczna wartość geometrii przedstawiona została również w *Eutydemie* i *Teajtecie* (por. t e n ż e, *Eutydem*, 290 B-C, s. 218; t e n ż e, *Teajtet*, 143 D-144 B, 145 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 330-333).

[77] Por. t e n ż e, *Uczta*, 210 A-212 A, s. 76-78.

[78] Por. t e n ż e, *Fajdros*, 247 C-257 B, s. 141-156.

[79] Por. t e n ż e, *Charmides*, 169 E, s. 73.

[80] Por. t e n ż e, *Laches*, 182 C, 190 B, s. 218, 229.

[81] Por. t e n ż e, *Gorgiasz*, 460 B, s. 358.

chorobie. Nie jest to jednak choroba nieuleczalna. Z pomocą przychodzi tutaj terapia filozoficzna, która uzdalnia człowieka do poznania noetycznego, pozwalającego rozpoznać aporetyczność w sferze materialno-zmysłowej oraz bytową różnorodność i niejednolitość. Taka filozoficzna terapia duszy ma miejsce wszędzie tam, gdzie człowiek przekracza stan mentalnej niewoli polegającej na przyjęciu istnienia wyłącznie materialno-zmysłowej sfery bytu, a także tam, gdzie człowiek sięga kresu swych możliwości poznawczych, gdzie toczy zmagania o dotarcie do tego, co w aspekcie poznawczym całkiem nowe, odmienne, a co – w porządku bytu – zarazem najbardziej rzeczywiste i wartościowe. Ponadto owo terapeutyczne doskonalenie intelektualne sprawia, że człowiek podnosi się również z upadku moralnego. Dusza ludzka upodabnia się do poznanego Dobra, odzyskując ład i harmonię, wskutek czego postępowanie człowieka staje się dobre i piękne, a system decyzyjny wraca do równowagi, czyli do stanu, w którym to nous ostatecznie wpływa na kształt ludzkich wyborów.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 95-110
DOI 10.12887/31-2018-4-124-07

Adam SAWICKI

# GRZECH WIEDZY I PRÓBA WOLNOŚCI
## Pojęcie Upadku w religijno-filozoficznych koncepcjach Lwa Szestowa i Mikołaja Bierdiajewa

*Podstawowy spór Bierdiajewa z Szestowem dotyczył relacji między wolnością stworzoną i niestworzoną. Szestow nie dopuszczał istnienia poza Bogiem jakiejś aktywnej nicości, która stanowi źródło wolności i nad którą Bóg nie panuje. To, że Bierdiajew zwrócił się ku niestworzonej wolności, uważał on za przejaw lęku przed nicością. Bierdiajew sądził że grzeszny Upadek nie tylko nie wiązał się z oddzieleniem się od boskiej nicości, ale umożliwił ujawnienie się pełni wolności w jej pierwotnym wymiarze.*

Mówiąc o u p a d k u, mamy na myśli jakieś wydarzenie lub proces, które prowadzą do przeniesienia się, przemieszczenia ze stanu doskonałego do stanu, który jest doskonałości pozbawiony i obarczony jakimiś zasadniczymi brakami, albo ze stanu o większej doskonałości do stanu znacznie mniej doskonałego. Z tą ułomną rzeczywistością po upadku kontrastuje wyobrażenie albo pamięć o rzeczywistości poprzedzającej upadek, która nie była obarczona ułomnością. Zasadnicza zmiana perspektywy spowodowana przez upadek rodzi w naturalny sposób pytanie o jego p r z y c z y n y. Istnienie człowieka, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym, charakteryzuje się różnego rodzaju brakami i niedoskonałościami, które wynikają z obecności w nim upadków. Możemy analizować przyczyny poszczególnych upadków, łączyć je w kategorie, jak też wyciągać wnioski co do możliwości zapobieżenia im albo złagodzenia ich skutków. Ludzkie istnienie w świecie, jeśli staramy się jak najszerzej je ogarnąć i zrozumieć, jawi się jako upadanie i podnoszenie się z upadku (symbolicznie wyraża to grecki mit Syzyfa). W związku z tym człowiek zadaje sobie pytanie, czy ta niezliczona mnogość upadków nie ma swojej przyczyny podstawowej, zasadniczej, której konsekwencją są przyczyny poszczególne. Jest to pytanie o fundamenty ułomności ludzkiego bytowania, a także niedoskonałości świata, w którym to bytowanie ma miejsce. Poszukujemy zatem samego źródła upadków, jakiegoś podstawowego U p a d k u[1], który wtrącił człowieka i świat w stan nieustannej dysharmonii, troski, lęku i niepokoju. Pytamy o ich główny powód, staramy się zdiagnozować przyczynę choroby i cierpienia, które opanowały ludzkość i środowisko jej życia.

[1] Dla odróżnienia od innego rodzaju upadków ów podstawowy Upadek, wiązany z grzechem pierworodnym, zapisywany jest w tym tekście dużą literą.

Na to pytanie od tysięcy lat starają się odpowiadać religie. Na późniejszym etapie rozwoju ludzkości poszukuje odpowiedzi na nie również refleksja filozoficzna. Religie w formie rozmaitych mitów i symboli usiłują opisać zasadnicze wydarzenie, które zadecydowało o tym, że człowiek utracił bezpośredni kontakt z rzeczywistością będącą pełnią doskonałości i harmonii, jawiącą mu się obecnie jako coś utraconego. Wydarzenie to przyniosło zatem skutki o charakterze k a t a s t r o f y i zamieniło ludzkie istnienie w dramat. W obszarze kultury europejskiej najbardziej chyba nośna jest religijna koncepcja Upadku pojmowanego jako grzech pierworodny rajskich prarodziców. Pierwsza księga Biblii, Księga Rodzaju, rozpoczyna się opisem stwarzania przez Boga świata i człowieka, ukazuje warunki jego bytowania w raju, ale przekazuje też w metaforycznej formie tragiczną dla człowieka prawdę o Upadku, który dokonał się z winy prarodziców i zaciążył na losie późniejszej ludzkości. Prawda ta określa cały dalszy ciąg wydarzeń opisywanych w Biblii. Wskutek owego Upadku relacja między Bogiem a człowiekiem została bowiem w zasadniczy sposób zaburzona; więzi, które łączyły Stwórcę ze stworzeniem, muszą zostać zbudowane na nowo w procesie Zbawienia[2].

Filozofia, która nie odcina się od prawdy religijnej, nie separuje się od prawdy objawionej, stawia przed sobą między innymi zadanie wgłębienia się w przyczynę Upadku, który rozpatruje w perspektywie metafizycznej. Przykładem takiego podejścia jest filozofia religijna, którą uprawiali Lew Isaakowicz Szestow i Mikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew. Stworzyli oni odrębne, oryginalne koncepcje filozoficzne, w ramach których – inspirowani przez religię – zajmowali się pojęciem i zagadnieniem Upadku[3]. Zagadnienie to stanowi

[2] Interpretację Upadku i grzechu pierworodnego w teologii prawosławnej przedstawił między innymi Paul Evdokimov (por. P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 110-118; zob. też: W. H r y n i e w i c z, *Grzech pierworodny. W teologii prawosławnej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, kol. 288-293).

[3] Temat grzechu pierworodnego podejmowali w swoich pracach także inni przedstawiciele rosyjskiej filozofii religijnej, ukazując różne interpretacje Upadku. Można tu wyróżnić nurt sofiologiczny reprezentowany przez Włodzimierza Sołowjowa i Sergiusza Bułgakowa. Sołowjow odnosi Upadek do Sofii – Duszy świata, co oznacza, że miał on miejsce przed pojawieniem się kosmosu i człowieka (por. J. K r a s i c k i, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowiowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 59-93, rozdz. „Upadek"). Według Bułgakowa grzeszny Upadek dokonał się nie w obrębie boskiej Sofii, lecz w stworzeniu, które stanowi niższy stopień sofijnego życia (por. L. K i e j z i k, *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 112-147). Według Wiktora Niesmiełowa natomiast Upadek człowieka wiązał się z niewłaściwym odczytaniem porządku stworzenia i był w istocie pomyłką (por. S. J a n u s z, C*złowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmiełowa*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990, s. 93-102). Warto też zauważyć, że niektórzy rosyjscy filozofowie religijni tematowi Upadku poświęcali stosunkowo mało uwagi, gdyż koncentrowali się jednostronnie na optymistycznie pojmowanej eschatologii. Taki cha-

integralny element ich filozofii (które nie miały charakteru zamkniętego systemu), a jego ujęcie rzutuje na to, w jaki sposób należy odczytywać dorobek, który pozostawili. Spróbujmy zatem przyjrzeć się dokładniej temu, co napisali na temat Upadku.

## UPADEK JAKO GRZECH WIEDZY
## LEW SZESTOW

Charakterystycznym rysem filozofii Szestowa jest ostrość przeciwstawień, operowanie wyrazistymi kontrastami. Rosyjski myśliciel eksponuje takie przeciwieństwa, jak: rozum–wiara, spekulacja–objawienie, Ateny–Jerozolima, konieczność–wolność, drzewo poznania–drzewo życia czy Hegel–Hiob. To filozofia, która kieruje się zasadą a l b o – a l b o. Można powiedzieć, że myśl Szestowa nacechowana jest wysokim napięciem duchowym i egzystencjalnym żarem. Na pierwszy plan wybija się w niej ton profetyczny, nie zaś zdystansowana analiza. Inną znaczącą cechę tej refleksji stanowi jej monotematyczność. Wiodącym tematem niemal wszystkich książek Szestowa jest problem r a t i o, jego zdaniem bowiem racjonalistyczne podejście do wiecznych prawd i praw oderwało człowieka od Boskich źródeł, które pozwalały mu żyć s o l a f i d e. W książce *Ateny i Jerozolima* z roku 1938 autor w ten oto sposób wyjaśnia zadania stojące przed filozofią: „Filozofia religijna nie jest poszukiwaniem przedwiecznej zasady bytu, niezmiennej struktury tego, co istnieje, nie jest refleksją (*Besinnung*) ani też umiejętnością rozróżniania między dobrem i złem, obłudnie obiecującą spokój umęczonej ludzkości. Filozofia religijna jest rodzącym się w nieskończonych mękach przezwyciężeniem – przez porzucenie wiedzy, przez wiarę – fałszywego strachu przed niczym nieograniczoną wolą Stwórcy, strachu zaszczepionego przez kusiciela naszemu praojcu i przekazanego nam wszystkim. Inaczej mówiąc, jest ona wielką i ostateczną walką o pierwotną wolność i ukryte w wolności boskie *valde bonum*, po upadku rozszczepione na nasze bezsilne dobro i wszechniszczące zło. Rozum, powtórzę, oczernił w naszych oczach wiarę: «rozpoznał» w niej nieprawne roszczenie człowieka do podporządkowania

rakter ma eschatocentryczny projekt Nikołaja Fiodorowa, gdzie pytania o genezę zła przysłonięte są opisami rzeczywistości już upadłej i wskazaniami dotyczącymi sposobów dokonania jej przemiany zmierzającej do wybawienia się z okowów zła (por. M. M i l c z a r e k, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 83-92). Kontynuatorzy myśli Fiodorowa, przedstawiciele rosyjskiego kosmizmu, zasadniczo pomijają zagadnienie Upadku. Znamienne jest, że pozytywistyczna i scjentystyczna orientacja takich myślicieli, jak Konstanty Ciołkowski, Mikołaj Sietnicki, Walerian Murawiow czy Aleksander Gorski – mimo inspiracji religijnej ich poglądów – powodowała brak namysłu nad metafizyką Upadku.

prawdy swoim pragnieniom i odebrał nam drogocenny dar nieba, wielkie prawo uczestniczenia w twórczym *fiat* (niech się stanie), rozpłaszczając i wtłaczając nasze myślenie w płaszczyznę skamieniałego *est* (jest)”[4]. Tak zarysowane zadanie i powołanie filozofii wskazuje, że w istocie jest ona refleksją nad Upadkiem, jego przyczyną i skutkami, oraz poszukiwaniem dróg jego przezwyciężenia.

Szestow określał swoją filozofię, zwłaszcza w późniejszym okresie, mianem biblijnej. Z tego też powodu zagadnienie grzechu pierworodnego uznawał za równorzędne z innymi tematami, które zwykło się przypisywać filozofii. Biblijnej opowieści o grzechu pierworodnym rosyjski myśliciel nie traktował jako symbolu czy alegorii, ale przyjmował ją jako prawdę dosłowną: „W czym zawiera się sens tego fragmentu Księgi Rodzaju, który dotyczy upadku pierwszego człowieka? Bóg zasadził w raju drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła. I rzekł do człowieka: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz». W przeciwieństwie do tego, jak Bóg zazwyczaj obwieszczał swoje prawdy «bez jakiegokolwiek śladu dowodu», tym razem nakazowi towarzyszy nie sankcja – jak skłonni bylibyśmy myśleć, aby ułatwić sobie zadanie – lecz uzasadnienie: w dniu, w którym zjesz owoc z drzewa poznania – «niechybnie umrzesz». Ustanowiona zostaje relacja między owocami z drzewa poznania i śmiercią. Sens słów Bożych nie na tym polega, że człowiek będzie ukarany, ale na tym, że w poznaniu kryje się śmierć. Stanie się to jeszcze bardziej oczywiste, kiedy przypomnimy sobie, w jakich okolicznościach dokonał się grzech pierworodny. Wąż – najbardziej przebiegłe ze wszystkich stworzonych przez Boga zwierząt – zapytał kobietę: dlaczego Bóg zakazał wam jeść owoce ze wszystkich drzew tego ogrodu? I kiedy kobieta odparła, iż Bóg zakazał im jeść owoce z jednego tylko drzewa i nie dotykać ich, by nie umrzeć, wąż odpowiedział: nie umrzecie, lecz Bóg wie, że gdy zjecie owoc z tego drzewa *aperientur oculi vestri: et eritis sicut dii scientes bonum et malum* («otworzą się wasze oczy i jak bogowie będziecie znali dobro i zło»). «Otworzą się wasze oczy» – tak powiedział wąż. «Umrzecie» – tak powiedział Bóg. Metafizyka poznania Księgi Rodzaju jest ściśle powiązana z metafizyką istnienia. Jeśli Bóg powiedział prawdę, to śmierć pochodzi z wiedzy, jeśli wąż powiedział prawdę – to wiedza zrównuje człowieka z bogami. Taki dylemat stał przed pierwszym człowiekiem, taki dylemat stoi teraz przed nami”[5].

[4] L. S z e s t o w, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 86n.

[5] Tamże, s. 305n.

Gnozeologia, stwierdza Szestow, okazała się tym, co zagroziło ontologii, ponieważ poznanie (racjonalna wiedza) naruszyło ontyczne struktury stworzonej przez Boga rzeczywistości, której koroną w Jego zamyśle miał być człowiek. Jak się okazuje, wszelkie niedogodności istnienia, cierpienie i śmierć mają swoje źródło w grzesznej żądzy zdobycia wiedzy na temat dobra i zła. Poznawanie jest zatem u p a d a n i e m, oddalaniem się od Boga, nie zaś wznoszeniem się ku Niemu i przebywaniem w Jego bliskości. Wbrew temu, co twierdzi i twierdziła filozofia racjonalistyczna, ukształtowana w duchu Aten (czyli starożytnej filozofii greckiej), korzystanie z owoców drzewa poznania jest drogą prowadzącą ku śmierci i krępuje człowieka prawami, które narzuca mu jego rozumność. Rozum stanowi źródło zasadniczego zła, ograniczającego człowieka i odbierającego mu w o l n o ś ć i g n o r a n c j i, którą cieszył się w raju przed Upadkiem. Poznanie okazuje się szkodliwym dla wolności balastem. Prawdziwa wolność – głosi Szestow – to antypody wiedzy. Odróżnia on przy tym wolność, która przysługiwała człowiekowi przed Upadkiem, od tej, którą posiada po Upadku, a która jest jednak tylko cieniem owej wolności ignorancji: „Drzewo poznania dobra i zła zostało przez Boga zasadzone równocześnie z drzewem życia, nie po to jednak, aby człowiek żywił się jego owocami. Samo przeciwstawienie dobra i zła, a ściślej mówiąc, pojawienie się zła nie jest związane z aktem stworzenia świata – wówczas było jedynie *valde bonum* – ale z momentem upadku naszego praojca. Do tej chwili wolność, zarówno Boska, jak i ludzka, nie była niczym ograniczona, wszystko było dobre, ponieważ uczynił to Bóg, ponieważ uczynił to człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga: oto istota tajemniczego biblijnego *valde bonum.* Natomiast wolność jako możliwość wyboru między dobrem i złem, wolność znana Grekom i przejęta od nich przez średniowieczną, a potem także nowożytną filozofię – jest wolnością człowieka upadłego, wolnością ujarzmioną przez grzech, która stała się przyczyną pojawienia się zła na świecie i nie jest w stanie usunąć go z życia. Dlatego też im bardziej człowiek umacnia się w przekonaniu, że jego zbawienie związane jest z «wiedzą» i umiejętnością odróżniania dobra od zła, tym głębiej wrasta w niego i tym trwalej zakorzenia się w nim grzech”[6].

Rosyjski myśliciel na kartach swoich książek wytrwale obnaża wszelkie przejawy gnozy, która określiła los prawie całej filozofii europejskiej. Zestawienie biblijnego myślenia w duchu Jerozolimy, czyli w duchu religijnym, z racjonalistyczną tradycją Aten wskazuje, że tylko nieliczni filozofowie, formułując swoje poglądy, unikają pogrążenia się w świecie koniecznych, wiecznych praw dyktowanych przez rozum. Są to ci myśliciele, którzy kwestionują pogląd, że Boga mogą krępować jakieś wieczne prawidła, które nie

[6] Tamże, s. 370.

zostały przez Niego ustalone. Wśród tych, którzy nie ulegli powszechnej tendencji wyrażającej się w „uśpieniu" mającym swoje źródło w przekonaniu o istnieniu nienaruszalnych konieczności, Szestow wymienia Tertuliana, Jana Dunsa Szkota, Piotra Damianiego, Wilhelma Ockhama, Blaise'a Pascala czy Kierkegaarda. Do tego grona włącza także postaci, które nie były filozofami w ścisłym sensie, lecz poświadczały swoją wiarę: Abrahama, Hioba, Marcina Lutra, Fiodora Dostojewskiego. Tak powszechne w myśli ludzkiej przekonanie, że światem rządzą nieuchronne, nieodwracalne prawa, zdaniem autora *Aten i Jerozolimy* świadczyć może tylko o głębi Upadku.

Szestow zauważa, że pytanie o źródła zła w świecie nurtowało człowieka od zarania dziejów: tak w antycznej filozofii greckiej, jak i filozofii w Dalekiego Wschodu, próby udzielenia na nie odpowiedzi nie oznaczały jednak kapitulacji wobec konieczności. „Swobodna myśl człowieka, niezależnie od czasu i miejsca – pisze w dziele *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna* – zatrzymała się bezradnie, jak zaczarowana, przed nieuchronną koniecznością, która przyniosła na świat okrutne prawo śmierci, niepodzielnie złączone z narodzinami człowieka, i prawo do destrukcji, które czeka na wszystko, co się już pojawiło lub pojawi się w przyszłości. Intelekt odkrył w istnieniu coś złego, brak, chorobę i grzech, natomiast mądrość zażądała pokonania zła i wykarczowania go z korzeniami; innymi słowy, wyrzeczenia się istnienia, któremu sądzony jest nieuchronny koniec, odkąd posiada ono swój początek.[…] Jest to punkt wyjścia filozofii spekulatywnej. Odkryte przez intelekt prawo nieuchronnej destrukcji wszystkiego, co powstało lub zostało stworzone, wydaje się być prawem wiecznie dziedziczonym przez samo istnienie. Wiedzieli o tym greccy filozofowie oraz mędrcy hinduscy, a my, którzy jesteśmy oddzieleni od nich tysiącami lat, nie jesteśmy zdolni do oderwania się od siły tej najbardziej oczywistej z prawd, tak jak ci, którzy ją pierwsi odkryli i nam przekazali"[7].

Rosyjski filozof stwierdza, że Biblia z Księgą Rodzaju stanowi wyjątek, ponieważ głosi, że dzieło Stwórcy pierwotnie nie zawierało w sobie zapowiedzi upadku, człowiek nie wykazywał skłonności do grzechu. Świat i ludzie zostali stworzeni jako doskonali, dopiero grzech prarodziców radykalnie zmienił tę sytuację. Grzech i związane z nim zło nie były obecne w istnieniu stworzonym przez Boga, powstały one z wiedzy. Filozofia jednak zignorowała ten fakt. Szestow przywołuje myśl Georga Wilhelma Friedricha Hegla, że rajski wąż nie oszukał człowieka i że owoc z drzewa poznania dobra i zła zapoczątkował filozofię. Upowszechniło się przekonanie o wartości wiedzy, a probierzem prawdy stały się werdykty filozofii racjonalistycznych, nie zaś nauka zawarta w Biblii. Rosyjski filozof nieustannie podkreśla, ze prawdę objawioną nale-

[7] T e n ż e, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tłum. J.A. Prokopski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 25n.

ży przeciwstawić prawdzie spekulatywnej. Zdaniem Szestowa – na co warto zwrócić uwagę – pokusa gnostyczna dotknęła też Kierkegaarda, myśliciela, który głosił, że dla Boga wszystko jest możliwe, i pojmował wiarę jako walkę o to, co niemożliwe. Jego twórczość Szestow odkrył w późniejszym okresie swojego życia i niejednokrotnie się nią inspirował. Uważał jednak, że przyjęta przez Duńczyka interpretacja grzechu pierworodnego w nieuprawniony sposób przemyca do rajskiego stanu sprzed Upadku lęk przed nicością. Kierkegaard twierdził bowiem, że rajska niewinność wiązała się z obecnością lęku[8], a poznanie dobra i zła, które obiecywał wąż-kusiciel, miało oddalić ów lęk i przezwyciężyć nicość. W istocie poznanie nie przezwycięża nicości, ale ją kreuje, a nicość ta przekształca się w konieczność i niezmienność. Pisze o tym Cezary Wodziński: „To nie biblijny wąż, z którym Kierkegaard, jak sam powiada, nie jest w stanie powiązać żadnej «określonej myśli», oszukał człowieka, ale sam Bóg, oddalając go niezrozumiałym zakazem od źródła ocalenia. Przezwyciężona w akcie poznania, w akcie wydobycia się z pierwotnej niewiedzy, nicość przekształca się u duńskiego myśliciela niepostrzeżenie, twierdzi Szestow, w konieczność, która w odniesieniu do Boga przyjmuje postać niezmienności. […] Dezinterpretacja biblijnej opowieści – zniekształcenie jej jednoznacznego sensu, mówiącego, iż poznanie nie jest przezwyciężeniem nicości, ale właśnie jej stworzeniem, a następnie ugruntowaniem w formie konieczności i niezmienności – przywiodła Kierkegaarda do samozaprzeczenia, do wyrzeczenia się swego posłannictwa jako apologety absurdu. Na tym polegał, powiada Szestow, jego decydujący błąd, który zaowocował restytucją «etyczności» i zniewoleniem absolutnie wolnego Boga”[9].

Kierkegaard mówił o uśpieniu ducha ludzkiego w stanie rajskiej niewinności, w którym człowiek nie poznaje różnicy między dobrem a złem. Szestow odrzuca to przekonanie i twierdzi, że Biblia nie daje żadnych podstaw do twierdzenia, że duch ludzki po stworzeniu został uśpiony, rozróżnianie dobra i zła nie oznacza zaś przebudzenia tego ducha. „Wręcz przeciwnie: prawdziwe znaczenie zagadkowej przypowieści o upadku człowieka oznacza, że wiedza i zdolność do rozróżniania pomiędzy dobrem a złem, to znaczy to, co przyniósł ze sobą człowiekowi owoc z zakazanego drzewa, nie rozbudziły jego ducha, lecz go uśpiły”[10]. Zapowiedź, że duch ten zostanie przebudzony, była kłamstwem węża, w które uwierzyli gnostycko nastawieni filozofowie. Przykładem może być Hegel, który twierdził, że oszustem był nie wąż, który objawił prarodzicom prawdę, ale Bóg. Kierkegaard

[8] Zob. S. K i e r k e g a a r d, *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierworodnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2000.

[9] C. W o d z i ń s k i, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1991, s. 214.

[10] S z e s t o w, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, s. 97.

nie uważał, że wolność niewinnego człowieka nie ma granic. Wbrew jego stanowisku Szestow sądził, że sen ducha i lęk pojawiły się już po Upadku. Wąż wzbudził w człowieku fałszywy lęk przed nicością, który uśpił ludzkiego ducha: „Stan niewinności nie zawiera lęku, ponieważ nie posiada żadnej wiedzy na temat ograniczonych możliwości. Człowiek niewinny żył w obecności Boga, a Bóg oznacza, że wszystko jest możliwe. Wąż podczas kuszenia człowieka miał do swojej dyspozycji tylko Nicość. Ta Nicość, chociaż jest tylko Nicością, lub co bardziej prawdopodobne, ponieważ przede wszystkim jest Nicością, ukołysała umysł ludzki do snu i człowiek, którego umysł uśpiono, stał się zdobyczą lub ofiarą lęku, nawet jeśli nie ma powodu lub żadnych podstaw do tego. Lecz przecież Nicość jest tylko Nicością”[11].

W rozumieniu Szestowa Upadek oznacza zatem znalezienie się pod panowaniem nicości. Po grzechu pierworodnym nicość niejako wspiera konieczność wiecznych praw rozumu. Dlatego też warunkiem odzyskania utraconej wolności jest zniszczenie dławiącej wszystko nicości. Rosyjski myśliciel podkreśla przy tym, że prawdziwą wolnością nie jest wolność wyboru między dobrem a złem, ponieważ sam fakt wyboru oznacza utracenie wolności, jej zdeterminowanie: „Człowiek ma, musi mieć, nieograniczenie większą i jakościowo odmienną wolność: nie wolność wyboru pomiędzy dobrem a złem, lecz wolność do uwolnienia świata od zła”[12]. Tak rozumiana wolność nie zawiera paktów ze złem, ale zło niszczy. Ta twórcza wolność, niszcząc zło, sprowadza je do nicości, która nie jest groźna i nie posiada mocy niszczącej, lecz staje się bezsilna. Według Szestowa oddalenie się od Boga w stronę tego, co niestworzone, ku wiecznym zasadom rozumu, oznacza poddanie się władzy nicości. Uwalniamy się od niej natomiast, zbliżając się do Boga. Autor *Aten i Jerozolimy* wielokrotnie powtarza, że przeciwieństwem grzechu nie jest cnota, lecz wolność i wiara. Tylko na drodze wolności od przymusu wiedzy i na drodze wiary w to, że dla Boga wszystko jest możliwe, że nie jest On krępowany przez żadne prawa, można przezwyciężyć skutki Upadku. Filozofia spekulatywna stanowi według Szestowa owoc Upadku, natomiast filozofia egzystencjalna podejmuje walkę o jego przezwyciężanie: „Filozofia spekulatywna «tłumaczy» zło, lecz objaśnione zło nie tylko utrzymuje się i pozostaje złem, lecz także usprawiedliwia swoją konieczność, jest akceptowane i staje się wieczną zasadą. Filozofia egzystencjalna wykracza poza granice «wyjaśnień», filozofia egzystencjalna dostrzega swojego najbardziej zagorzałego wroga w «wyjaśnieniach». Można wytłumaczyć zło, lecz nie można go «zaakceptować» i dogadywać się z nim, tak jak niemożliwe jest zaakceptowanie i dogadywanie się z grzechem; zło tylko może i musi zostać zniszczone”[13].

[11] Tamże, s. 100.
[12] Tamże, s. 205.
[13] Tamże, s. 235.

Mimo że uporczywie głoszony przez Szestowa pogląd o tożsamości grzechu pierworodnego z wiedzą czerpany jest z przekazu Księgi Rodzaju, to można odnieść wrażenie, że skupianie się przez niego wyłącznie na aspekcie epistemologicznym Upadku powoduje zawężenie zagadnienia. Trudno bowiem wyjaśnić, w jaki sposób sama wiedza może przyczyniać się do naruszenia i wypaczenia struktur ontycznych. Dramat Upadku wydaje się znacznie głębszy niż gdyby dokonywał się on jedynie na poziomie wiedzy odróżniającej dobro od zła. Istnieje przecież cały wymiar pozaludzki i kosmiczny tego wydarzenia. Szestow nie rozwija tematu pochodzenia węża-kusiciela, czyli szatana, nie zajmuje się relacją, jaka miała miejsce między nim a Bogiem, zanim doszło do grzechu prarodziców. Wiedzę zaś na temat dobra i zła, która wiązała się z grzechem pierworodnym, ekstrapoluje na wszystko, co dotyczy praw rozumu.

Wiedza moralna (o dobru i złu) nie jest jednak tożsama z pozostałą wiedzą teoretyczną. Istnieje przecież cały zakres neutralnej moralnie wiedzy o świecie pozaludzkim. Warto przy tym zauważyć, że Biblia nie zajmuje jednoznacznie negatywnego stanowiska wobec wiedzy. Księga Mądrości przedstawia Boga właśnie jako Mądrość zaprowadzającą ład w świecie i przekazującą ludziom wiedzę o nim. Szestow w swoich rozważaniach pomija albo poddaje krytyce sofiologiczne nurty filozofii.

Jego refleksja skupia się głównie na relacjach między pojedynczymi ludźmi a Bogiem. Brak jest w niej kontekstu przyrodniczego, ale także społecznego. Można odnieść wrażenie, że Szestow zawęża skutki Upadku do osobistych doświadczeń poszczególnych ludzi i że w związku z tym ich wiara w odwrócenie tych skutków ma jedynie wymiar subiektywny.

Bierdiajew w artykule z roku 1936 zatytułowanym *Lew Szestow i Kierkegaard* zauważa, że Szestow jest wrogiem wieczności, ponieważ przez wieczność rozumie wieczne prawdy rozumu i konieczność wiecznych prawd przyrody. Powstaje zatem pytanie o życie wieczne konkretnych ludzi: Hioba, Sokratesa, Kierkegaarda czy samego Szestowa. Wrogość wobec takiego rozumienia wieczności oznaczałaby przyznanie, że ostatnie słowo należy do śmierci. Ponadto Bierdiajew zarzuca Szestowowi, że w jego poglądach odnaleźć można elementy manichejskie. Postrzega on bowiem świat jako pozostający w okowach konieczności obszar władzy rajskiego węża. Nie widać w tym świecie przejawów działania Boga ani wolności. Innym zarzutem wysuwanym przez Bierdiajewa jest pasywność: wiara oznacza dla autora *Aten i Jerozolimy* koniec tragedii i walki, przeniesienie się do rzeczywistości nieograniczonych rajskich możliwości, pojmuje on jednak wolność jako dar dany od Boga i nie dostrzega aktywnego udziału człowieka w jej realizacji. Zdaniem Bierdiajewa w koncepcji Szestowa brak heroizmu wiary – oznacza ona odwrócenie się od ciężaru światowych konieczności, nie zaś aktywne zmaganie się z nimi. Taka pasywność prowadzi zaś do religijnego kwietyzmu.

## UPADEK JAKO PRÓBA WOLNOŚCI MIKOŁAJ BIERDIAJEW

Zagadnienie w o l n o ś c i stoi w centrum filozoficzno-religijnych rozważań Bierdiajewa. Wolność jest dla niego niejako kategorią wyjściową, pozwala zgłębiać zagadnienia Boga, świata i człowieka oraz relacji zachodzących między nimi. W świetle pojmowania przez niego wolności należy także rozpatrywać charakterystyczne dla jego myślenia pojęcie Upadku. Szczegółowe charakterystyki Upadku prezentowane przez Bierdiajewa podlegały jednak zmianom. Podążając za sugestiami Igora Jewłampijewa i Jana Krasickiego, można wyróżnić trzy etapy w twórczości rosyjskiego filozofa, które charakteryzują się odmiennym podejściem do tego zagadnienia: okres, kiedy inspirował się on poglądami Włodzimierza Sołowiowa, filozofią wszechjedności i sofiologią (do roku 1911, czyli do opublikowania *Filozofii wolności*[14]), okres, kiedy pozostawał pod wpływem niemieckiej mistyki średniowiecznej, Jakuba Boehmego i Eckharta (poczynając od ukazania się *Sensu twórczości*[15] w roku 1916), oraz okres, kiedy pod wpływem myśli egzystencjalistycznej rozwijał koncepcję obiektywacji (w książkach *Ja i świat obiektów. Zarys filozofii samotności i wspólnoty*[16] z roku 1934 i *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*[17] z 1946). Zmieniały się inspiracje filozoficzne, z których Bierdiajew czerpał, ale sam temat Upadku nie przestawał być ważny i nie schodził na dalszy plan.

Sołowiow w swojej sofiologii łączył powstanie zła z upadkiem duszy świata albo z uwolnieniem ukrytych w Bogu anarchicznych sił. Bierdiajew początkowo podzielał te poglądy i grzech pierworodny pojmował jako „odpadnięcie" duszy świata od Boga, które pociągnęło za sobą całą ludzkość. Był to pogląd o charakterze sofiologiczno-ontologicznym, typowy dla filozofów wszechjedności. Mamy tu do czynienia nie tylko z inspiracją myślą Sołowiowa, można wskazać także na podobieństwa poglądów Bierdiajewa wyrażonych w *Filozofii wolności* z rozwiązaniami Sergiusza Bułgakowa zawartymi w książce *Światło wieczności*[18] z roku 1918[19]. Drogi Bierdiajewa i sofiologów zaczęły się jednak rozchodzić, ponieważ prezentował on orientację głównie

---

[14] Zob. M. B i e r d i a j e w, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Orthdruk, Białystok 1995.

[15] Zob. t e n ż e, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

[16] Zob. t e n ż e, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

[17] Zob. t e n ż e, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, tłum. W. Paradowska, R. Paradowski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

[18] Zob. S. B u ł g a k o w, *Światło wieczności*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.

[19] Por. J. K r a s i c k i, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 95n.

antropologiczną, a sofiologowie, wyjaśniając genezę zła, sięgali do metafizyki i kosmologii, popadając w fatalizm. Interesował ich plan kosmiczny grzechu, co powodowało, że w tym szerokim planie ginął dramat jednostkowej egzystencji. Różnice te wyjaśnia Jewłampijew: „Jak i Sołowiow, Bierdiajew twierdzi, że światowa konieczność jest następstwem niewłaściwej «orientacji» naszej fundamentalnej wolności, jest swego rodzaju «złym wykorzystaniem» wolności. Między koncepcją Sołowiowa opisującą «wypadnięcie» świata z Absolutu i odpowiednią ideą filozofii Bierdiajewa istnieje jednak jedna istotna różnica. U Sołowiowa świat wypada z *wszechjedności*, stanowiącej organizm metafizycznych istot, z których każda stanowi względnie samodzielną, wolną «substancję». W tym przypadku wydaje się naturalne, że niewłaściwa orientacja wolności istot metafizycznych jest rezultatem ich wzajemnej izolacji, co prowadzi do pojawienia się niedoskonałego świata, w którym panuje rozdrobnienie i przeciwstawianie się oddzielnych elementów. U Bierdiajewa brak jest tak jasnej konstrukcji. Jego pojmowanie prawdziwego bytu, ducha, Boga nie zakłada obecności w nich jakiejkolwiek struktury, jakichkolwiek samodzielnych i *uszeregowanych* «elementów», których działaniem można byłoby objaśnić powstanie świata: kategorycznie odrzuca on taki model objaśniania stosunków między osobami […]. W rezultacie akt «wypadnięcia» świata albo, dokładniej, metafizyczne (pozaczasowe) pojawienie się świata z prawdziwego bytu i absolutnej wolności przekształca się w czysty symbol, w mit nie poddający się żadnej racjonalizacji”[20].

Na drugim etapie rozważań Bierdiajewa nad Upadkiem na czoło wysuwa się zagadnienie wolności, która wypływa z pierwotnej nicości. Aby tę meoniczną wolność objaśnić, filozof posiłkuje się biblijną nauką o Upadku człowieka, czyli sięga do mitu. Nauka o grzechu pierworodnym pozwala odsłonić istotę pierwotnej ludzkiej wolności, której nie da się uchwycić w racjonalne formuły pochodzące z upadłego już świata. Dlatego pojawia się potrzeba mitu. Stan rajskiego życia Bierdiajew opisuje jako jedność niewinnego człowieka z Bogiem. To życie ducha, królestwo nieświadomości, gdzie meoniczna wolność ukryta była jeszcze przed człowiekiem. Relacja Stwórcy i stworzenia istniała tam tylko w aspekcie Boga-Ojca, nie objawiała się natomiast Trójca Święta. W tym nieświadomym życiu człowiek nie mógłby poznać Chrystusa i osiągnąć przebóstwienia. Raj był życiem szczęśliwym, ale nie ujawniał wszystkich możliwości. Meoniczna wolność sprawiła, że człowiek zapragnął doświadczyć pełni losu i dramatu. „Zakaz był przestrogą, że owoce z drzewa poznania dobra i zła są gorzkie i śmiercionośne. Poznanie zrodziło się z wolności, z ciemnej

[20] I. J e w ł a m p i j e w, *Istorija russkoj mietafiziki w XIX-XX wiekach. Russkaja fiłosofija w poiskach absoliuta*, Aleteja, Sankt-Peterburg 2000, cz. 1, s. 316 (tłum. fragm. – A.S.).

głębi irracjonalnego. I człowiek wolał gorycz rozróżnienia i śmierć rajskiego życia w niewinności oraz niewiedzy”[21].

Bierdiajew nie utożsamia poznania dobra i zła z grzechem pierworodnym. Samo poznanie nie zrywa jeszcze więzi z Bogiem, grzechem jest natomiast akt odmówienia twórczej odpowiedzi na wezwanie Boga. Poznanie dobra i zła jest zarówno dobrem, jak i złem. Sam fakt rozróżnienia ich jest czymś złym, ale gdy zło już zaistniało, dobrze jest to rozróżnienie czynić. Upadek był niezbędny z punktu widzenia wolności, gdyż w przeciwnym razie ta nie mogłaby się ujawnić. Bierdiajew za św. Augustynem wyróżnia wolność p i e r w s z ą i wolność d r u g ą. Pierwsza ma charakter żywiołu i odpowiada za odpadnięcie świata od Boga. Działa ona w samej głębi świata duchowego i wyprzedza przyrodę. Na poziomie przyrodniczym natomiast duch jest uwięziony, a to rodzi potrzebę pojawienia się rozumnej świadomości, która ma być jakby busolą kierującą ku dobru. I to jest właśnie ta druga wolność, wolność wyboru dobra. Wolność pierwsza pochodzi z pierwotnej bezdni, z U n g r u n d[22] (pojęcie to Bierdiajew zaczerpnął od Jakuba Boehmego), gdzie kryje się zło, wolność druga zaś jest wolnością otrzymaną od Boga[23].

Dramat Upadku to dramat wolności – Bóg nie mógł jednak pozbawić stworzonego przez siebie świata owej wolności. Wprawdzie Upadek oznaczał klęskę człowieka, jako zerwanie jedności z Bogiem, ale paradoksalnie stanowił jednocześnie szansę na odbudowanie i wzmocnienie utraconych więzi. Bierdiajew w zaskakujący sposób pisze: „Mit o grzesznym upadku niezmiernie wywyższa, a nie poniża człowieka. […] Jeśli człowiek jest istotą upadłą i jeśli upadł on z racji właściwej mu początkowej wolności, to właśnie znaczy, że jest on istotą wzniosłą, wolnym duchem. Uświadomienie sobie grzechu pierworodnego jest nie tylko samoponiżeniem człowieka, ale także jego samowywyższeniem. Człowiek upadł z wyżyn i może podnieść się na wyżyny. […] Mit o grzesznym upadku jest mitem o wielkości człowieka”[24]. Upadek pokazuje paradoksalność etyki. Zło może mieć znaczenie pozytywne, ponieważ może w człowieku wyzwolić dążenie do dobra. Niedopuszczenie do zła byłoby jeszcze większym złem – Bóg dopuszcza zło w imię dobra, jakim jest wolność. Mit grzechu pierworodnego nie opisuje zatem wypadnięcia człowieka z łona boskiej wolności, ale proces ujawnienia pełni wolności, która przysługuje pierwotnemu istnieniu.

---

[21] M. B i e r d i a j e w, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 43.

[22] Por. t e n ż e, *Iz etjudow o Jakowie Biemie. Etjud I. Uczenije ob. Ungrund'ie i swobodie,* „Put'” 6(1930) nr. 20, s. 47-79.

[23] Por. t e n ż e, *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 37n.

[24] T e n ż e, *O przeznaczeniu człowieka,* s. 46n.

Warto zwrócić uwagę, że interpretacja mitu grzechu pierworodnego, którą przedstawia Szestow, znacząco różni się od poglądu Bierdiajewa. Szestow utożsamia grzech z wiedzą i twierdzi, że wskutek tego grzechu człowiek oddalił od siebie wolność, którą się cieszył, gdy pozostawał w jedności z Bogiem. W upadłym świecie empirycznym człowiek pozbawiony jest wolności i utracił też zdolność do twórczości. Wyrzeczenie się rozumu i absurdalny ruch wiary może skierować ku Bogu, ale Boża wolność staje się nieosiągalna. Szestow odrzucał wszelką możliwość docierania do Boga poprzez wiedzę o dobru i złu. Bierdiajew nie podziela tego skrajnego stanowiska: „Zrodzenie się poznania dobra i zła ma dwie zasadniczo różne strony, i z tym właśnie związany jest paradoks genezy dobra i zła. Możliwe jest wytłumaczenie poznania dobra i zła jako grzesznego upadku. Kiedy poznaję dobro i zło, to dokonuję rozróżnienia i oceny, tracę niewinność i całościowość, odrywam się od Boga i zostaję wygnany z raju. Poznanie jest utratą raju. Grzech jest próbą poznania dobra i zła. Ale możliwe jest też inne rozumienie. Samo poznanie wcale nie jest grzechem i nie jest oderwaniem się od Boga. Samo poznanie jest dobrem pozytywnym, wykryciem sensu. Jednak zrywanie owoców z drzewa poznania dobra i zła oznacza złe i bezbożne doświadczenie życiowe, doświadczenie powrotu człowieka do ciemności niebytu, odmówienie twórczej odpowiedzi na Boże wezwanie, sprzeciwienie się samemu stworzeniu świata. Natomiast związane z tym poznanie jest ujawnieniem mądrej zasady w człowieku, przejściem do wyższej świadomości i wyższego stadium bytu”[25].

Podstawowy spór Bierdiajewa z Szestowem dotyczył relacji między wolnością stworzoną i niestworzoną. Szestow nie dopuszczał istnienia poza Bogiem jakiejś aktywnej nicości, która stanowi źródło wolności i nad którą Bóg nie panuje – uważał, że wolność może pochodzić tylko od Boga. To, że Bierdiajew zwrócił się ku niestworzonej wolności, uważał on za przejaw lęku przed nicością, tego samego lęku, który doprowadził prarodziców do Upadku. Tymczasem Bierdiajew sądził – jak już wspomniano – że grzeszny Upadek nie tylko nie wiązał się z oddzieleniem się od boskiej nicości, ale umożliwił ujawnienie się pełni wolności w jej pierwotnym wymiarze. Pojawia się tu jednak trudność: skoro bowiem wolność rodzi się z nicości, to nosicielem wolności jest człowiek. Na tę niekonsekwencję zwraca uwagę Jewłampijew: „W rozważaniach Bierdiajewa pozostaje niejasne, do jakiego stopnia pierwsza wolność jest własnością człowieka. Może powstać wrażenie, że ostatecznie w wyjściowym akcie «odpadnięcia» świata wolność sama ujawnia swój sens, jakby obok człowieka, «przed» jego pojawieniem się (w metafizycznym sensie tego «przed»). Przecież Bierdiajew uściśla, że wolność rodzi się nie w pierwotnym bycie, Bogu, ale w innej zasadzie ontologicznej – w *nicości*, jakby

[25] Tamże, s. 43n.

*równoczesnej* z pierwotnym bytem, Bogiem. Stoi to w jawnej sprzeczności z innym stwierdzeniem Bierdiajewa – że wolność to najważniejsza «oznaka» ducha (którego Bierdiajew utożsamia jednocześnie i z Bogiem, i z pierwotnym bytem, i z ludzka osobą w całej jej wewnętrznej pełni)”[26].

Bierdiajew wskazuje, że rezultatem Upadku jest utrata rajskiej nieświadomości i pojawienie się świadomości, która niesie ze sobą rozdwojenie na podmiot i przedmiot, co rodzi ból i cierpienie. Świadomość w istocie jest cierpieniem. Po grzechu pierworodnym nieświadomość przestała być rajska, ujawnił się meoniczny chaos i świadomość ma odgradzać od tego chaosu. Z drugiej jednak strony świadomość odgradza też człowieka od nadświadomości, która pozwala na intuicyjny kontakt z Bogiem. Rosyjski filozof stwierdza, że świadomość oznacza utratę raju, ale nie jest to utrata ostateczna, zachował się bowiem w człowieku odblask raju. I dlatego człowiek zmierza ku temu wyższemu dobru mimo doświadczenia zła. Nawiązując do Hegla, Bierdiajew mówi o nieszczęśliwej świadomości, która może być przezwyciężona tylko przez nadświadomość. Wyróżnia trzy fazy rozwoju ducha. „W genezie ducha – pisze – są trzy stadia: początkowy żywioł, rajska całościowość, całościowość przedświadomościowa, nie doświadczająca wolności i refleksji; rozdwojenie, refleksja, ocena, wolność wyboru; całościowość i pełnia po wolności, refleksji i ocenie, nadświadoma całościowość i pełnia. […]. Żywiołowość, namiętność, naturalna siła jest *Ungrund*, jest wolnością przed świadomością, przed rozumem, przed dobrem i prawdą, przed oceną i wyborem. Dobro i zło pojawiają się później. A w ostateczną całościowość i pełnię wchodzi całe przeżyte doświadczenie, doświadczenie dobra i zła, doświadczenie rozdwojenia i oceny, doświadczenie bólu i cierpienia”[27].

Bierdiajew nie poprzestał jedynie na odwołaniu się do mitu o grzechu pierworodnym. Na gruncie samego mitu trudno jest odpowiedzieć na pytania, dlaczego pierwotna wolność została niewłaściwie wykorzystana albo czy prarodzice mogli nie zgrzeszyć i jak wtedy wyglądałby świat. Dlatego myśliciel ten na trzecim etapie swoich rozważań nad Upadkiem podjął próbę racjonalnego wyjaśnienia mitu. Kluczem do tego rodzaju wyjaśnienia staje się jego teoria o b i e k t y w a c j i[28]. Oznacza to przyjęcie innej perspektywy postrzegania Upadku. „Zamiast przedstawiać «odpadnięcie» świata jako «momentalny» akt, który zaszedł w metafizycznej «przeszłości», Bierdiajew mówi teraz o *nieustannie zachodzącym* akcie (albo, dokładniej mówiąc, procesie) *obiektywacji*

[26] J e w ł a m p i j e w, dz. cyt., s. 319 (tłum. fragm. – A.S.).

[27] B i e r d i a j e w, *O przeznaczeniu człowieka*, s. 45.

[28] Zob. np. t e n ż e, *Ja i mir obiektow. Opyt filosofii odinoczestwa i obszczenija*, YMCA-Press, Paryż 1934; t e n ż e, *Opyt eschatołogiczeskoj mietafizyki. Tworcziestwo i obiektywacja*, YMCA-Press, Paryż 1947. W polskim tłumaczeniu tego pierwszego dzieła (zob. t e n ż e, *Rozważania o egzystencji*) termin ten oddaje się za pomocą słowa „obiektywizacja”, w tłumaczeniu drugiego (zob. t e n ż e, *Zarys metafizyki eschatologicznej*) za pomocą słowa „uprzedmiotowienie”.

ducha”[29]. Obiektywację (uprzedmiotowienie) Bierdiajew rozumie jako swego rodzaju wygasanie pierwotnej wolności, krzepnięcie ducha. Wskutek obiektywacji duch traci swoją dynamikę. Przyczyną owego uprzedmiotowienia jest sama ludzka świadomość. Powoduje ona rozszczepienie ducha na podmiot i przedmiot. Przedmiot staje się jakby iluzją ducha, człowiek zaś jako podmiot z jednej strony należy do świata zobiektywizowanego, a z drugiej pogrążony jest w pierwotnym duchu. Świat obiektywacji to świat upadły, ale w człowieku więź z duchem nie została całkowicie utracona. „Uprzedmiotowienie to wyrzucanie człowieka na zewnątrz, eksterioryzacja, podporządkowanie warunkom przestrzeni, czasu, przyczynowości, racjonalizacji. Natomiast w egzystencjalnej głębi człowiek obcuje ze światem duchowym i z całym kosmosem. Rzecz w sobie może być jedynie rzeczą dla mnie, a ja mogę myśleć jedynie o rzeczy dla mnie. Uprzedmiotowienie to pojawienie się eksterioryzowanego «nie-ja» zamiast wewnętrznie istniejącego «ty». Przedmioty myśli to twory samej myśli. To jest właśnie obiektywizowanie (*obiektiwirowanije*)”[30].

Rosyjski filozof nie ogranicza się do analizy przebiegu procesu obiektywacji i opisu różnych warstw świata, w których proces ten pozostawił swoje piętno. Zarzuca zresztą innym filozofom egzystencjalnym (na przykład Martinowi Heideggerowi[31]), że poprzestają na analizie świata uprzedmiotowionego, nie dążąc do wyrwania się ku pierwotnemu duchowemu istnieniu. Tragedię życia w świecie obiektywacji Bierdiajew dostrzega zwłaszcza w czasowości ludzkiego istnienia, w tym, że istnieje rozszczepienie na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Czas kosmiczny i historyczny, jako podległe obiektywacji, oddalają od wieczności, czas egzystencjalny natomiast do niej przybliża. „Życie przyrody i życie historyczne płyną w upadłym czasie. Wszystko natomiast co zachodzi w czasie, który rozpadł się na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, to jest w czasie chorym, jest jedynie projekcją na zewnątrz czegoś, co dokonuje się w głębi. Prawdziwa twórcza nowość dokonuje się w czasie egzystencjalnym, w czasie nieuprzedmiotowionym, to znaczy w pionie, nie zaś w poziomie. Lecz akty twórcze dokonujące się w pionie rzutowane są na płaszczyznę i odbierane jako coś, co dokonuje się w czasie historycznym. W ten sposób metahistoria wchodzi w historię”[32]. Bierdiajew uważał, że przezwyciężenie zastygnięcia bytu możliwe jest dzięki t w ó r c z o ś c i. Twórczość bowiem, jako dziecko wolności, przełamuje przyrodnicze determinizmy będące skutkiem obiektywacji, otwiera na perspektywę wieczności. Twórczość oznacza wniesienie nowości w upadły świat, a wieczność jest właśnie wieczną nowo-

[29] J e w ł a m p i j e w, dz. cyt., s. 320 (tłum. fragm. – A.S.).
[30] B i e r d i a j e w, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, s. 54.
[31] Tamże, s. 89.
[32] Tamże, s. 116.

ścią, odnawianiem. Rosyjski myśliciel pojmuje twórczość jako akt o wymiarze eschatologicznym, przezwyciężający skutki upadku. Uważa, że eschatologia powinna być eschatologią aktywną, nie zaś biernym oczekiwaniem końca upadłego świata.

*

Wprowadzając do swoich filozofii pojęcie upadku, Szestow i Bierdiajew czynili to z perspektywy religijnej. Wątki religijne, biblijne przeplatają się w ich pismach z ideami filozoficznymi. Na tle europejskiej myśli filozoficznej pierwszej połowy dwudziestego wieku podejście to jawiło się jako w dużej mierze odmienne, ponieważ filozofia Zachodu już znacznie wcześniej oddzieliła porządek filozoficznego rozumu od porządku religijnej wiary. To zaś nasilało racjonalistyczną krytykę religii, w szczególności prawd zawartych w Biblii. Pojęcie grzechu pierworodnego, który spowodował Upadek człowieka, filozofie racjonalistyczne i sceptyczne sytuowały raczej wśród tworów mitologicznej wyobraźni. Upadkiem zajmowano się na płaszczyźnie rozważań historiozoficznych (upadkiem kultur i cywilizacji), społecznych (wojnami i rewolucjami, kryzysami) czy też psychologicznych (znajdujących odbicie w literaturze, na przykład w opowiadaniu Alberta Camusa *Upadek*[33]). Osłabło natomiast zainteresowanie poszukiwaniem głębokich przyczyn upadków. Rosyjscy myśliciele religijni powrócili do wątków, które myśl ludzka już znacznie wcześniej podejmowała i które kiedyś rozpalały umysły, a potem zostały w dużej mierze zapomniane. Wykazali oni, że nie sposób w pełni zrozumieć kulturę europejską i ocenić jej aktualny stanu bez odwołania się do podstawowych prawd Biblii. Jedną z takich prawd przekazuje właśnie biblijna opowieść o Upadku.

[33] Zob. A. C a m u s, *Upadek*, tłum. J. Guze, PIW, Warszawa 1957.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 111-125
DOI 10.12887/31-2018-4-124-08

Adriana WARMBIER

# PAMIĘĆ ZRANIONA
## Renarratywizacja i problem tożsamości osobowej

*Rany zadane pamięci stają się dla niej potężnym paraliżującym ciężarem, który pozostawiony bez odpowiedniej uzdrawiającej reakcji może prowadzić do nieodwracalnego nakręcania spirali zemsty. Jedyną wyzwalającą odpowiedzią jest przebaczenie, zdolność służąca zniweczeniu uczynków przeszłości. Mimo swego nieuwarunkowania przebaczenie jest ogromnym dobrodziejstwem, stanowiąc jedyną drogę prowadzącą do uzdrowienia pamięci, na której ponownie otwiera się ona na przyszłość, ujmując ją przez inny, „oczyszczony" pryzmat.*

> Tylko pamięć upewnia nas iż to, co układamy we wspomnienie, miało miejsce wcześniej.
> P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*[1]

Pamięć jest specyficzną funkcją otwierającą dostęp do rzeczywistości minionej, której znaczną część stanowi przestrzeń doświadczenia będącego podłożem, na którym rodzą się indywidualne pragnienia, obawy, oczekiwania oraz projekty, czyli wszelkiego rodzaju antycypacje rzutowane w przyszłość. Z uwagi na jej ścisły związek z „uczasowianiem" – to jest przywoływaniem tego, co nieobecne, które nosi znamię tego, co uprzednie – jest ona (obok pojęcia refleksji i tożsamości) jednym z centralnych pojęć opisujących proces konstytuowania się podmiotowości (samorozumienia i samopoznania). Pamięć nie polega jedynie na postawie retrospektywnej, lecz ukazuje stosunek sfery subiektywnego doświadczenia i horyzontu oczekiwań tworzonego przez pole określonych możliwości, któremu ta pierwsza nadaje pewną strukturę. Nie istnieje pamięć, która nie byłaby zarazem projektem, co ukazuje Edmund Husserl, podążając za Augustynem w swojej fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu, gdzie przeszłość zatrzymana jest w teraźniejszości (retencja pozostaje w symetrycznej relacji do protencji)[2]. Fenomenologia pamięci zorientowana jest wokół dwóch powiązanych ze sobą problematyk: z jednej strony dotyczy przedmiotowego momentu pamięci, opisując obszar obejmujący reprezentację przeszłości, z drugiej strony wskazuje na podmiot aktów

[1] P. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2006, s. 17.

[2] Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1997, s. 338-350; E. H u s s e r l, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989, s. 78-85.

wspominania. Zależność obu zagadnień, którą zarysowuje w swoich rozważaniach o tożsamości osobowej John Locke, wyznaczona jest przez porządek polegający na poprzedzeniu pytania „co?" pytaniem „kto?", gdyż przypominać sobie coś oznacza automatycznie przypominać sobie samego siebie[3]. Refleksyjność pamięci prowadzi do trwałego określenia pytania „kto?", nadając mu postać „ja" w pierwszej osobie liczby pojedynczej, tymczasem pamięć jednostki określona jest także przez pamięć zbiorową[4]. Aby pytanie „kto?" mogło pozostać neutralne, a zatem zdolne wyrazić splot indywidualnego i zbiorowego doświadczenia, trzeba odwrócić porządek zapytywania i kwestię podmiotu wspominania „kto?" uczynić wtórną wobec pytania „co?" i „jak?". Stawką rozumowania, które wychodzi od zbadania przedmiotowego aspektu pamięci obejmującego problematykę jej wymiaru prawdziwościowego i pragmatykę, prowadząc do rozpoznania siebie, jest tożsamość osobowa. W pracy pamięci ujawnia się wzajemna zależność bycia zwróconym ku rzeczywistości minionej i obecność konstytuującego tę pracę elementu wyobrażeniowego, który z uwagi na odmienny typ intencjonalności i cel (skierowanie ku temu, co możliwe, nierealne, fantastyczne) naraża pamięć na różnego rodzaju nadużycia i wykrzywienia. Wyobrażeniowa podbudowa aktu przypomnienia, stanowiąca potencjalne źródło zarówno nadmiaru, jak i niedoboru pamięci, wymaga ciągłej kontroli wyrażającej się w procesie renarratywizacji, w nadawaniu sensu minionym wydarzeniom, angażującym nieustanne mobilizowanie pamięci na rzecz ustanawiania, odzyskiwania i przywracania tożsamości osobowej.

W niniejszym artykule staram się opisać mechanizmy rządzące pracą pamięci, wskazując na ich związek z problematyką budowania własnej tożsamości. Szczególną uwagę zwracam na wszelkiego rodzaju „zranienia" pamięci (indywidualnej i zbiorowej), spośród których część przybiera postać symbolicznej krzywdy domagającej się wyleczenia. Omawiając sposoby budowania narracji obejmujące zabieg korygowania, uzupełniania, a nawet „odkłamywania" pamięci tych, którzy ją przeżywają, odwołuję się przede wszystkim do badań Paula Ricoeura, który wykorzystuje narzędzia teoretyczne fenomenologii Husserla oraz psychoanalizy Sigmunda Freuda, stosując je do opisu hermeneutycznego procesu dochodzenia do samorozumienia, który dokonuje się głównie w obszarze praktyki czytelniczej. Problematyka pamięci stanowi nieodłączną część otwartego procesu kształtowania indywidualnej tożsamości, która nie jest czymś danym raz na zawsze, lecz czymś kruchym, co można łatwo

[3] Por. P. R i c o e u r, *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku*, tłum. J. Margański, Znak, Kraków 2004, s. 101-114; t e n ż e, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 38-41.

[4] Przez pamięć zbiorową rozumiem zespół śladów pozostawionych przez wydarzenia, które miały wpływ na bieg historii określonych grup, w ramach których rozwija się jednostkowa świadomość (por. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 123-126; A. M a r g a l i t, *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 2014, s. 48n.).

utracić. Formowanie własnej tożsamości ma dynamiczną strukturę czasową, która nigdy nie nabiera ostatecznego charakteru. Jest ono raczej wyzwaniem, zadaniem do wypełnienia, w toku którego podmiot napotyka różne trudności i ograniczenia uniemożliwiające mu zdobycie pełnej wiedzy o samym sobie[5]. O kruchości tożsamości, jak zauważa Ricoeur, decyduje „jej czysta założeniowość, domniemany charakter, rzekomość. Ów *claim*, jak można by rzec po angielsku […], zawiera odpowiedzi na takie pytania, jak «kto?», «kim jestem?» oraz zawiera się w odpowiedziach na pytania «co?» przyjmujących postać: «tym oto jesteśmy, my inni». *Tacy* jesteśmy, i nie inaczej. Kruchość tożsamości polega na kruchości owych odpowiedzi na pytanie «*co?*», rzekomo podsuwające przepis na głoszoną i upragnioną tożsamość. Problem zostaje zatem przewekslowany z kruchości pamięci na kruchość tożsamości"[6]. Kruchość pamięci i tożsamości wymagają pracy i wysiłku, które wpisane są w akt przypominania w podwójnym sensie: w sensie odtworzenia minionych wydarzeń („wstecz") oraz w sensie ich krytycznego rozumienia („na nowo").

## FENOMENOLOGIA PAMIĘCI
## PROBLEMATYKA PRZEDSTAWIENIA I AKT WSPOMINANIA

Problematyka dotycząca sposobu uobecniania tego, co nieobecne, sięga starożytnych źródeł greckich. Platon w *Sofiście*[7] i *Teajtecie*[8] rozwija problematykę eikonu – teraźniejszego przedstawienia tego, co nieobecne, opisując akt wspominania jako próbę właściwego dopasowania teraźniejszego obrazu do odciśniętego śladu. Nieobecność rzeczy minionych w chwili rozpoznawania pozostawionych przez nie w pamięci „odcisków" rodzi problem zapomnienia, zatarcia śladów powodującego błędne uchwycenie przeszłych wrażeń. Platon dostrzega, że akt przypomnienia („odpamiętania") ma niepewny status, ponieważ zakłada możliwość fałszywego sądzenia[9]. W *Sofiście* odróżnia on eikon – sztukę tworzenia podobizn od phantasma – sztuki tworzenia złudnych wizerunków, wskazując równocześnie na trudność związaną z określeniem warunków rozstrzygalności między dwoma rodzajami mimetyzmu. W ko-

[5] Szerzej na ten temat zob. R. P i ł a t, *Aporie samowiedzy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.

[6] R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 107n.

[7] Zob. P l a t o n, *Sofista*, w: tenże, *„Sofista". „Polityk"*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. 3-104.

[8] Zob. t e n ż e, *Teajtet*, w: t e n ż e, *„Parmenides". „Teajtet"*, tłum. W. Witwicki, oprac. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002.

[9] Zob. metaforę woskowej tabliczki w: t e n ż e, *Teajtet*, 191 D-E, s. 165; por. t e n ż e, *Sofista*, 236 B, s. 40.

mentarzu do Platońskich ustaleń dotyczących prawdziwościowego wymiaru pamięci Ricoeur trafnie zauważa, że brakuje w nich opisu specyficznej cechy pamięci zachowującej uprzedniość „znaków", w których wyrażają się uczucia i wrażenia cielesne związane ze wspomnieniem. Platon nie precyzuje także, jakiego rodzaju zależność (w ramach sztuki naśladowczej) zachodzi między eikon a pierwotnym znakiem, czyli śladem odciśniętym w pamięci (analogicznym do odcisku pieczęci w wosku)[10]. Platońska metafora śladu w odniesieniu do momentu odpamiętywania odgrywa istotną rolę w sporze dotyczącym odmiennego pojmowania stosunku duszy i ciała, który podejmuje i rozwija Henri Bergson w *Materii i pamięci*[11]. Pojęcie śladu, którym posługują się filozofowie, opisując fenomen pracy pamięci, przyjmuje dwa zasadnicze znaczenia. Po pierwsze, określa ono pozostawione w pamięci wrażenie lub uczucie wstrząsu spowodowane przez dane wydarzenie, któremu towarzyszy przyjemność lub cierpienie[12]. Po drugie, odnosi się także do śladu cielesnego, śladu mózgowego stanowiącego przedmiot badań neuronauk. Oba zastosowania funkcjonują w ramach wyznaczonych przez kognitywny, prawdziwościowy wymiar pamięci, w obrębie których rozważane są kluczowe pytania: W jaki sposób wrażenie-ślad zostaje zachowane w pamięci, trwając w niej lub zostając zatarte? (Jak przebiega akt jego przywoływania?) Na czym polega relacja między wrażeniem-śladem a znaczącym wydarzeniem, do którego to wrażenie się odnosi?[13] O ile Platon traktuje sam ślad jako znaczący odcisk, stosując pojęcie „semeion", w którym zewnętrzna przyczynowość prowadząca do wytworzenia śladu i wywołania uczucia splata się z jego wewnętrznym znaczeniem, o tyle u Arystotelesa połączenie zewnętrznego pobudzenia i wewnętrznej oznaki obejmuje szerszą, całościową problematykę pamięci, wyrażoną zarówno za pomocą fenomenów dotyczących aktywności, jak i tych, które charakteryzuje bierność[14].

Cennym wkładem Stagiryty w zespolenie dwóch kręgów problemowych: pamięci i tożsamości, jest rozróżnienie mneme, czyli biernej ewokacji wspomnienia, które pojawia się na sposób uczucia, i anamnesis – przywołania polegającego na aktywnym poszukiwaniu nie tylko pierwotnego wrażenia, lecz także tego, co zostało uprzednio zrozumiane, co ktoś poczuł i poddał namysłowi.

---

[10] Por. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 18-27.

[11] Zob. H. B e r g s o n, *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*, tłum. R.J. Weksler-Waszkinel, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.

[12] W *Teajtecie* Platon pisze o odcisku pozostawionym w duszy (por. P l a t o n, *Teajtet*, 194 C, s. 169).

[13] Por. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 25. Szerzej na ten temat zob. A. W a r m b i e r, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Universitas, Kraków 2018, s. 312n.

[14] Zob. A r y s t o t e l e s, *O pamięci i przypominaniu sobie*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, *„O duszy". „Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne". „Zoologia". „O częściach zwierząt"*, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 232-248.

W akcie przypominania sobie zbiegają się dwie perspektywy: przedmiotowa – „co?", i podmiotowa – „kto?", jednakże akcent pada na drugą, która ukazuje „zagarnięcie" wspomnienia przez indywidualny podmiot zdolny do przypominania sobie i w akcie przypomnienia rozpoznawania siebie[15]. Cała późniejsza nowożytna tradycja ars memoriae znajduje inspiracje w rozprawie Arystotelesa, zwłaszcza w dziedzinie pragmatyki obejmującej aspekt ćwiczenia pamięci polegający na asocjacjonizmie i wysiłku wymyślania nowych swoistych powiązań[16]. Z kolei refleksja fenomenologiczna opisująca poznawczy wymiar pamięci uprzywilejowuje zagadnienie związane z czasem, wskazując na odmienne tryby pamięciowe, to jest różne sposoby, w jakich wyraża się jednostkowe odnoszenie się do przeszłości. Wychodząc od podziału dotyczącego dwóch porządków ujmowania fenomenu pamięci: intencji – aktu przypomnienia, który Husserl określa za pomocą kategorii noezy, oraz jej przedmiotu – wspomnienia (noematu), będącego fenomenalnym równoważnikiem wydarzenia fizycznego, fenomenologia ukazuje z jednej strony wielość i ogromne zróżnicowanie rzeczy minionych pod względem ich wyrazistości, z drugiej zaś wskazuje na „samorzutne" uprzywilejowanie wydarzeń spośród wszystkich rzeczy wspominanych przez podmiot.

Zainspirowany badaniami Bergsona, Ricoeur zauważa, że aby rozpoznać w jednostkowej przestrzeni przeżycia wydarzenia należące do przeszłości, trzeba odróżnić poziomy funkcjonowania pamięci. Jedno z kluczowych rozróżnień ujawniających dwa odmienne stopnie zdystansowania czasowego dotyczy pamięci rozumianej jako przyzwyczajenie, a zatem nabyte doświadczenie włączone do teraźniejszego przeżycia, oraz pamięci stanowiącej wspomnienie – doświadczenie oznaczone jako przeszłe. Pamięć-przyzwyczajenie wyraża się w aktach powtarzania, na przykład recytowania wyuczonej lekcji stanowiącej część teraźniejszości tego, kto ją recytuje. Tymczasem pamięć-wspomnienie przywołuje obraz momentu przyswajania sobie owej lekcji. O ile więc pamięć, która powtarza, operuje w czynności teraźniejszej (wyuczona lekcja jest „działana"), to pamięć, która wyobraża, wymaga oderwania się jednostkowego podmiotu od aktualnego zajęcia[17].

Innym ważnym rozróżnieniem dotyczącym sposobu uobecniania się w świadomości tego, co nieobecne, jest doświadczenie faktycznego pojawienia się wspomnienia i poszukiwanie, czyli akt przywołania stanowiący zarówno natychmiastowe skojarzenie, jak i pracowitą rekonstrukcję, która powstaje w wyniku intelektualnego wysiłku. Pamięć jako ewokacja może uaktywniać

[15] Por. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 14; t e n ż e, *Drogi rozpoznania*, s. 78-81.

[16] Zob. B e r g s o n, dz. cyt.

[17] Por. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 45-52. Por. też: W a r m b i e r, dz. cyt., s. 314n.

się jako natarczywe powracanie tego, co było uprzednio spostrzeżone lub przeżyte przez osobę, zakłócając tym samym jej poczucie tożsamości i domagając się „wyleczenia". W języku Freuda mechanizm ten opisany został jako „przymusowe powtórzenie" polegające na nieustannym odtwarzaniu zapomnianych faktów nie jako wspomnień, lecz jako działań przeżywanych z tą samą niezrozumiałością, równie boleśnie i destrukcyjnie[18]. Ten rodzaj pracy pamięci najczęściej uruchamia się bezwiednie, będąc czymś, czego ktoś doznaje.

W przeciwieństwie do biernego charakteru ewokacji pamięć stanowiąca poszukiwanie obejmuje bogate spektrum wolitywnych aktów przypominania sobie minionych wydarzeń. W *Energii duchowej*[19] Bergson pisze, że rekonstrukcja (fr. remémorée) – przywoływanie obrazu – dokonuje się w dwóch modalnościach szukania: „Kiedy przypominamy sobie minione fakty, kiedy interpretujemy fakty obecne, kiedy przysłuchujemy się jakiemuś wykładowi, kiedy śledzimy myśl innej osoby i kiedy wsłuchujemy się w myśli własne, wreszcie kiedy złożony system przedstawień zajmuje nasz intelekt, czujemy, że moglibyśmy przyjąć dwie odmienne postawy: postawę napięcia lub postawę rozluźnienia, różniące się przede wszystkim tym, że w pierwszej z nich obecne jest poczucie wysiłku, podczas gdy w drugiej jest ono nieobecne"[20]. Przypominanie sobie czegoś może być czynnością polegającą na prostym odtwarzaniu (automatycznym kojarzeniu) lub może wymagać twórczej i pracochłonnej rekonstrukcji analogicznej do operacji rozumowania. Istotą pracy pamięci jest urzeczywistnienie wspomnienia w postaci obrazu. Bergson opisuje pracowite przywołanie jako wysiłek intelektualny polegający na przekraczaniu serii odmiennych poziomów świadomości w procesie przechodzenia od czystego wspomnienia do wspomnienia-obrazu, który dostarcza ponownemu przypomnieniu określonych form.

Przejmując od Bergsona koncepcję schematu dynamicznego opisującego kierunek rozwoju wysiłku od czystego wspomnienia do obrazu, Ricoeur umieszcza

---

[18] Por. S. F r e u d, *Poza zasadą przyjemności*, w: tenże, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 24-26. Zob. też: t e n ż e, *Przypominanie, powtarzanie i przepracowanie*, tłum. A. Czownicka, w: *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło. Wybór tekstów*, tłum. B. Kocowska, A. Czownicka, M. Albiński, L. Jekels, red. K. Pospiszyl, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 266-273. Przymus powtarzania to niedający się opanować proces pochodzący z nieświadomości, w wyniku działania którego podmiot aktywnie naraża się na przykre sytuacje, powtarzając w ten sposób wydarzenia czy doświadczenia z przeszłości, lecz nie przypominając sobie ich jako pierwowzoru i nie próbując ich opanować – poprzez usensownienie, usymbolicznienie, etc. – ale przeżywając je z tą samą mocą i z tą samą mocą podlegając tym afektom. Osobie zaś, która tego doświadcza, wydaje się, że sytuacja jest całkowicie uwarunkowana aktualnymi okolicznościami (por. J. L a p l a n c h e, J.B. P o n t a l i s, hasło „Przymus powtarzania", w: ciż, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, red. D. Lagache, WSiP, Warszawa 1996, s. 266).

[19] Zob. H. B e r g s o n, *Energia duchowa*, tłum. K. Skorulski, P. Kostyło, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.

[20] Tamże, s. 179.

w filozoficznym lineażu pojęć opisujących zagadnienie przypominania, obok Arystotelesowskiego anamnesis i Bergsonowskiego wysiłku pamięci, Freudowską pracę wspomnienia. Wyznaczona w ten sposób perspektywa badawcza ukazuje fundamentalny splot dwóch problematyk: kognitywnej i pragmatycznej. Jeśli przypominanie sobie czegoś nie jest jedynie odbieraniem obrazów przeszłości, na co zwracał uwagę już Arystoteles, lecz także robieniem (poszukiwaniem) czegoś, to kognitywny aspekt aktów przywoływania, czyli rozpoznanie wieńczące poszukiwanie, wpisany jest w praktyczne działanie pamięci[21]. Nakładanie się obu problematyk (epistemicznej i pragmatycznej) Ricoeur określa terminem odpominania lub odpomnienia (fr. remémoration). Prefiks „re-" francuskiego słowa „remémoration" wskazuje na podwójny sens pracy pamięci: „wstecz" i „na nowo". O ile pierwszy oznacza czynność odtworzenia, o tyle drugi odnosi się do elementu krytycznego zawartego w akcie przypominania. Pamięć rozumiana jako anamnesis (fr. récollection, rappel) jest przywołaniem wspomnienia pod postacią obrazu z równoczesnym wysiłkiem (pracą) nadania mu odpowiedniego sensu. Zabieg przypisania obrazowi-wspomnieniu znaczenia dokonuje się w obecności różnorodnych czynników, które Ricoeur w ślad za późnym Husserlem opisuje jako światowość – całość sytuacji, w jakich postrzegamy, doświadczamy, myślimy i doznajemy. Innymi słowy proces usensawniania wspomnień określony jest przez indywidualny horyzont przeżycia. Cały szereg fenomenów pamięciowych związany jest z ciałem i jednostkową przestrzenią zakładającą pewien świat.

## PAMIĘĆ ZRANIONA I ODBUDOWYWANIE WEWNĘTRZNEJ INTEGRACJI RENARRATYWIZACJA

W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*[22] Locke, analizując pojęcie tożsamości osobowej, czyni pamięć głównym kryterium bycia tą samą osobą. Pamięć opisuje on jako władzę, dzięki której możemy mówić nie tylko o zachowaniu czasowej ciągłości między wspominaną przeszłością a przeżywaną teraźniejszością, lecz także o zapewnieniu przynależności wspomnień do wspominającego podmiotu[23]. I chociaż wykładnia Locke'a ukazuje, że ciągłość między przeszłością a teraźniejszością pozwala przemierzać odstępy czasu bardziej lub mniej oddalone i odnosić się wprost do minionego wydarzenia, aby je sobie z mniejszą lub większą wyrazistością przedstawić, to nie wyjaśnia sposobu, w jaki zostaje utrzymana łączność między zróżnicowaniem

[21] Por. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 75n.

[22] Zob. J. L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1-2, tłum. B.J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.

[23] Por. t e n ż e, *O tożsamości i różnicy*, w: tenże, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, s. 460-493.

wspomnień a ciągłością pamięci. Być może, jak pisze Ricoeur, „należałoby powiedzieć, że wspomnienia układają się i organizują w poziomy sensów, w archipelagi, rozdzielone ewentualnie przepaściami, i że pamięć pozostaje zdolnością przebiegania, cofania się w czasie, którego to ruchu zasadniczo nic nie wzbrania śledzić, bez naruszania jego ciągłości”[24]. Otóż, aby mówić o stosunku pamięci do tożsamości osobowej, trzeba Lockowską wykładnię poddać istotnej modyfikacji. Po pierwsze, wyjaśnienia wspomnianej powyżej problematycznej kwestii dotyczącej różnorodności wspomnień i ciągłości pamięci należy szukać w odniesieniu do językowego medium narracji, w jakim zanurzona jest pamięć. Po drugie, z uwagi na możliwość nadużycia pamięci, które wynika z jej zasadniczej słabości polegającej na uobecnianiu się w przypomnieniu nieobecnej rzeczy na sposób przedstawienia, poszukiwanie czy odzyskiwanie tożsamości wymaga filtra instancji krytycznej, jaki stanowi historia.

Pamięć odnosi się do dwóch różnych porządków ontologicznych: do porządku zdarzeń, których nie da się zatrzeć, oraz do porządku sensu tego, co się wydarzyło, który nie został ustalony raz na zawsze, lecz jest otwarty na ciągłą reinterpretację[25]. Termin „historia” można rozumieć na dwa sposoby: jako określenie zespołu faktów, res gestae, oraz jako relacje sporządzane przez historyków. Różnica między powyższymi ujęciami wskazuje, że historyk należy do tego samego poziomu rzeczywistości – do historycznego świata – który opisuje i wyjaśnia, będąc jednym z jego twórców oraz jednym z jego wytworów, doznających oddziaływania historii i „tworzących” ją zarazem. Dlatego, jak twierdzi francuski historyk Michel de Certeau, procedury polegające na „uprawianiu historii” (fr. faire de l’histoire), należą do tego samego porządku rzeczywistości, co czynność „robienia historii” (fr. faire l’histoire), w warunkach, których człowiek nie tworzy, lecz które zastaje[26]. Historia, mająca nadać pamięci wymiar krytyczny polegający na korygowaniu, prostowaniu, uzupełnianiu, a nawet „odkłamywaniu” pamięci tych, którzy ją przeżywają, to historia ujmowana w drugim znaczeniu, to jest historia historyków[27].

W doświadczeniu subiektywnym, którego częścią jest doświadczenie pamięci zbiorowej, pamięć funkcjonuje na dwóch poziomach. Pierwszy dotyczy czynności przywołania, którą Freud określa jako przymusowe powtórzenie stanowiące bezwiedny i pozbawiony elementu krytycznej oceny mechanizm „przeniesienia” związany z oporami tłumienia. Drugi poziom pamięci określa jej działanie jako wspomnienie, które jest w zasadniczy sposób „pamięcią-kry-

[24] P. R i c o e u r, *Pamięć – zapomnienie – historia*, tłum. J. Migasiński, w: E.W. Böckenförde i in., *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, oprac. K. Michalski, Znak, Kraków 1995, s. 26n.

[25] Por. tamże, s. 34n.

[26] Por. tamże, s. 24n. Zob. M. d e C e r t e a u, *L’Écriture de l’histoire*, Gallimard, Paris 1975.

[27] Por. W a r m b i e r, dz. cyt., s. 310.

tyką”[28]. Praca pamięci-wspomnienia, w której podmiot odnosi się do przeszłości, interpretując jej sens w procesie ujmowania przeżytych wydarzeń w struktury narracyjne umożliwiające rozpoznanie i rozumienie siebie, często ulega zakłóceniu, natrafiając na przeszkodę pojawiającą się na drodze przywoływania wspomnień związanych z bolesnym zranieniem pamięci. Istota poradzenia sobie z traumą nie polega na mobilizacji zasobów pamięci i odzyskaniu w ten sposób poczucia wewnętrznej jedności, lecz na pewnego rodzaju wewnętrznym „pojednaniu” z tym, co zostało wyparte ze względu na swój patologiczny charakter. Proces konstytuowania tożsamości doświadczającego podmiotu dokonuje się między innymi poprzez stopniowe włączanie do struktur tożsamościowych przeżyć i doświadczeń, które silnie oddziaływały w przeszłości. Jednakże cały problem w tym, że podmiot ma utrudniony dostęp do minionych wydarzeń, nie dysponując ani opowieścią o nich, ani ich spójnym obrazem. Stan pęknięć i prześwitów naszej auto-biografii trafnie przedstawia stworzona przez Freuda psychoanalityczna koncepcja źródła podmiotowości opisująca fundamentalne rozszczepienie naszej samowiedzy, które burzy poczucie spójności podmiotowej auto-narracji. Wypracowane przez Freuda kategorie patologii oraz techniki terapeutyczne znajdują adekwatne zastosowanie w opisie procesu „leczenia” zranionej pamięci (indywidualnej i zbiorowej). W odniesieniu do sytuacji patologicznych autor teorii psychoanalizy proponuje dwa zabiegi terapeutyczne, z których jeden dotyczy psychoanalityka, a drugi osoby zmagającej się z traumatycznymi wspomnieniami. Freud zauważa, że zjawisko przeniesienia „tworzy coś w rodzaju dziedziny pośredniej pomiędzy chorobą a realnym życiem; można o nim mówić jako o «arenie», na której przymus ma możność przejawić się z quasi-całkowitą swobodą, gdzie patogennym głębokim warstwom podmiotu nadarza się okazja do otwartego zamanifestowania się. Ale i od pacjenta także czegoś się wymaga: musi on przestać żalić się lub zakrywać przed sobą swój prawdziwy stan i «znaleźć w sobie dość odwagi, by skupić swoją uwagę na swych objawach chorobowych», nie traktować swej choroby jako czegoś wstydliwego, ale spojrzeć na nią jako na przeciwnika godnego szacunku, jako na część samego siebie, której obecność jest silnie umotywowana, i z której przyjdzie mu czerpać drogocenne dane dla swojego późniejszego życia. Jeśli tego nie będzie, nie nastąpi «pojednanie» chorego z tym, co stłumione. Tej właśnie podwójnej obróbce oporów tłumienia przez pacjenta i jego psychoanalityka Freud nadaje nazwę *Durcharbeiten* «przepracowywania»”[29]. W tym sensie czynność wspominania jest pracą, którą Freud przeciwstawia przymusowi powtarzania.

---

[28] Por. R i c o e u r, *Pamięć – zapomnienie – historia*, s. 33. Por. F r e u d, *Przypominanie, powtarzanie i przepracowanie*, s. 270.

[29] R i c o e u r, *Pamięć – zapomnienie – historia*, s. 32. Por. też: F r e u d, *Przypominanie, powtarzanie i przepracowanie*, s. 270.

W przepracowywaniu, które polega na tym, aby na nowo opowiedzieć naszą własną historię, dokonuje się żmudny proces stopniowego włączenia wypartych treści w strukturę narracji. Ricoeur zauważa, że narratywizacja pomaga rozwiązać paradoksy pamięci z uwagi na swoje dwie cechy konstytutywne[30]. Z jednej strony umożliwia zintegrowanie treści odnoszących się do różnych doświadczeń podmiotu na mocy zastosowania do nich tych samych reguł, które rządzą procesem zawiązywania intrygi (fabuły) jako „syntezy tego, co różnorodne"[31]. Kategoria intrygi, którą Arystoteles w *Poetyce* opisuje jako dysharmonijną harmonię między momentem zdarzenia a momentem „rozpoznania", uzgadnia nieciągłość wspomnień zastygłych w opowiedziane epizody z ciągłością pamięci, znajdującą wyraz w spójności opowiadanej historii[32]. Z drugiej strony, narracja ujmowana jako intencjonalny przedmiot czynności opowiadania „służy za wsparcie zobiektywizowanym formom intersubiektywnych relacji i może tym samym być odniesiona, przypisana do dowolnego opowiadającego podmiotu, czy to indywidualnego, czy zbiorowego[33].

Częścią renarratywizacji prowadzącej do przyswojenia i restrukturyzacji treści różnorodnych doświadczeń jednostkowego podmiotu, których integralną składową stanowi pamięć zbiorowa, jest zdystansowane i krytyczne spojrzenie historyka pozwalające na przedstawienie wydarzeń z przeszłości z innego punktu widzenia. Uporanie się z traumatycznymi przeżyciami nie polega na powtarzaniu sobie, że nic się nie stało, ponieważ stało się, i to, co się stało, nie może się „odstać". Jednakże sens tego, co się wydarzyło, nie jest ustalony w sposób nieodwołalny raz na zawsze. Odnosząc się do przeszłych wydarzeń stanowiących część doświadczenia zarówno indywidualnego jak i wspólnotowego, moglibyśmy skorzystać z Freudowskiego zalecenia cierpliwości „wobec rozładowywania przymusu na fikcyjnej arenie przeniesienia – liczne społeczności od-

[30] Ricoeur szeroko ujmuje kategorię narracji, włączając do niej opowieści fikcyjne, jak również historyczne. Obie wymienione klasy łączy zbieżność na płaszczyźnie operacji tworzenia ciągów narracyjnych (konfiguracji), która zachodzi z dwóch powodów. Pierwszy dotyczy wtórności sztuki narracji literackiej i historycznej względem opowieści „praktykowanych w operacjach mowy potocznej" (t e n ż e, *Czas i opowieść 2. Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 244). Drugi odnosi się do wspólnego miernika czynności konfigurujących, jakim jest zawiązywanie intrygi. Podobieństwo zasady nadawania formy narracyjnej ujawnia „paralelizm między epistemologią wyjaśniania historycznego a epistemologią gramatyki narracyjnej" (tamże, s. 244-248) potwierdzający pierwszeństwo pojmowania narracyjnego wobec rozmaitych postaci „narratologicznej racjonalności" (tamże, s. 248) wyrażających się w logice opowieści, semiotyce narracyjnej czy morfologii bajki (por. W a r m b i e r, dz. cyt., s. 190).

[31] Por. R i c o e u r, *Czas i opowieść 1. Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 53-82; t e n ż e, *Życie w poszukiwaniu opowieści*, tłum. E. Wolicka, „Logos i Ethos" 1993, nr 2, s. 230.

[32] Por. t e n ż e, *Pamięć – zapomnienie – historia*, s. 29. Zob. też: A r y s t o t e l e s, *Poetyka*, w: tenże, *Retoryka Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1988, s. 315-368.

[33] R i c o e u r, *Pamięć – zapomnienie – historia*, s. 29.

czuwają potrzebę symbolicznych zaspokojeń swych lęków i nienawiści; można domagać się w stosunku do tego wielkiej tolerancji ze strony wspólnot, którym historia umożliwiła większe realne zaspokojenia albo które są wystarczająco zaawansowane na drodze pracy odżałowywania skierowanej na «utracony obiekt» ich minionych zaangażowań. Ale rada ta, skierowana do innych, usytuowanych przez historię na pozycji porównywalnej do pozycji terapeuty, nie zwalnia nikogo od pracy nad samym sobą, dzięki której przymus powtarzania może zacząć ustępować miejsca pracy przypominania. Krytyczna historia właśnie do takiego uzdrowienia zbiorowej pamięci może się przyczynić"[34]. Zjawisko reinterpretacji, które zarówno na płaszczyźnie moralnej, jak i na płaszczyźnie narracji można uznać – jak twierdzi Ricoeur – „za przypadek wstecznego działania perspektywy przyszłościowej na ujęcie przeszłości"[35], ujawnia ścisłe powiązanie dwóch postaw podmiotu: retrospektywnej i prospektywnej, na przecięciu których tworzy się (lub odbudowuje) jednostkowa tożsamość. Nasze odniesienie do przyszłości obecne w decydowaniu i działaniu zapośredniczone przez stosunek do minionych wydarzeń, przez sposób ich rozumienia, na który składa się kontekst różnorodnych jednostkowych i zbiorowych doświadczeń ujętych w ciąg narracyjny pozwalający na spójną artykulację wspomnień. „Nieuporządkowane" nastawienie do przeszłości, podtrzymywanie w sobie doznanej krzywdy i upokorzeń czy też, mówiąc językiem Freuda, poddawanie się przymusowi powtarzania traumatycznej pamięci, znajduje oddźwięk w jakości naszych oczekiwań, pragnień, obaw i projektów dotyczących przyszłości.

## OBOWIĄZEK PAMIĘTANIA
## POJĘCIE DŁUGU I PROBLEM ZAPOMNIENIA

> Obowiązek pamiętania jest obowiązkiem oddawania sprawiedliwości komuś innemu niż sobie samemu poprzez wspomnienie.
>
> P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*[36]

Dyskusja Ricoeura z Freudem i z Bergsonem, w której autor *Czasu i opowieści* „mojość" wspomnień rozciąga na ideę posiadania przez nas wspomnień zbiorowych, polegającą na tym, że te drugie stanowią składową pamięci indywidualnej, uczestnicząc w procesie konstytuowania tożsamości osoby, nie

[34] Tamże, s. 34.

[35] Tamże, s. 35.

[36] P. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 117. Zob. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. V.

tylko wskazuje na użytek czyniony z pojęcia narracyjności, która kształtuje zdolność podmiotu do opowiedzenia własnej historii, lecz opisuje także sytuację reinterpretacji minionego wydarzenia oraz dwie odmienne formy zapomnienia, które wprowadzają rozważania o pamięci w obszar zobowiązania moralno-etycznego. Przejście od używania pamięci polegającego na przywoływaniu w myślach traumatycznych doświadczeń zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych do jej nadużywania, to jest do niewłaściwego wykorzystania wspomnień dotyczących przeszłych zranień oraz do nadużycia idei sprawiedliwości, jest bardzo łatwe. Rany zadane pamięci stają się dla niej potężnym paraliżującym ciężarem, który pozostawiony bez odpowiedniej uzdrawiającej reakcji może prowadzić do nieodwracalnego nakręcania spirali zemsty. Jedyną wyzwalającą odpowiedzią jest przebaczenie, zdolność służąca zniweczeniu uczynków przeszłości, których „«grzechy» wiszą jak miecz Damoklesa nad każdym nowym pokoleniem”[37]. W akcie przebaczenia dokonuje się dużo więcej, niż sądzimy. Hannah Arendt twierdzi, że dzięki niemu ludzie mogą pozostawać wolnymi podmiotami działania. „Tylko przez ciągłą gotowość do zmiany postanowień i zaczynania na nowo można im zaufać z tak wielką mocą, jaka cechuje rozpoczynanie czegoś nowego”[38]. Arendt dodaje: „Przebaczenie jest dokładnym przeciwieństwem zemsty, która działa w formie reakcji na początkowe przewinienie, przez co człowiek nie kładzie kresu konsekwencjom pierwszego przestępstwa, lecz w dalszym ciągu związany jest z owym procesem, pozwalając, by łańcuch reakcji zawarty w każdym działaniu trwał dalej, nie napotykając żadnych przeszkód. W przeciwieństwie do zemsty, która jest naturalną, automatyczną reakcją na wykroczenie i której z powodu nieodwracalności przebiegu działania można się spodziewać, a nawet oszacować jej wielkość, aktu przebaczenia nigdy nie da się przewidzieć; jest to jedyna reakcja, która dokonuje się w sposób nieoczekiwany i tym samym, mimo iż jest reakcją, zachowuje coś z pierwotnego charakteru działania. Innymi słowy, przebaczenie jest jedyną reakcją, która nie po prostu oddziałuje, ale działa na nowo i nieoczekiwanie, nieuwarunkowana przez akt, który ją wywołał, a zatem uwalniając od jego konsekwencji, zarówno tego, kto przebacza, jak i tego, komu się przebacza”[39]. Przebaczenie rozumiane jako wyzwolenie, jako rozpoczynanie czegoś nowego, co podkreśla Arendt, w języku Freuda oznacza otwarcie perspektywy przepracowania, to jest reinterpretacji sensu minionych wydarzeń. Przepracowanie, które pozwala na uwolnienie się od ciążącego na pamięci długu, nie zawsze dokonuje się za sprawą jednego aktu, lecz może

[37] H. A r e n d t, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 269.

[38] Tamże, s. 273.

[39] Tamże, s. 273n.

wymagać złożonego i czasochłonnego procesu polegającego na zastosowaniu szeregu czynności intelektualnych. Leczenie ran pamięci, jak twierdzi Ricoeur, oznacza z jednej strony zintensyfikowanie pracy przypominania, z drugiej zaś zawiera w sobie także pewnego rodzaju „aktywne" zapomnienie. Dążenie do usunięcia długu nie jest jednakże dążeniem do likwidacji pamięci samego wydarzenia, którego ślady winny być chronione. To, co ulec ma zapomnieniu, to sens tego, co zaszło w przeszłości oraz jego miejsce w doświadczeniach składających się na pamięć wspólnoty[40]. Nieoczekiwaność przebaczenia wyraża się w tym, że udzielić go może tylko ofiara. Sprawca raniących pamięć zdarzeń może jedynie prosić o przebaczenie, równocześnie licząc się z możliwością odmowy. Dlatego, jak słusznie zauważa Ricoeur, „przebaczenie musi najpierw zmierzyć się z tym, co niewybaczalne, to znaczy z długiem nieogarnionym, krzywdą niedającą się naprawić"[41]. Mimo swego nieuwarunkowania, to jest niemożliwości zasłużenia sobie na nie, przebaczenie jest ogromnym dobrodziejstwem, stanowiąc jedyną drogę prowadzącą do uzdrowienia pamięci, na której ponownie otwiera się ona na przyszłość, ujmując ją przez inny, „oczyszczony" pryzmat.

W ten sposób problematyka długu ciążącego na pamięci ukazuje ścisły związek między postawą retrospektywną a postawą prospektywną, określający dynamikę procesu tworzenia tożsamości osoby. Rozróżnienie „biernego" i „aktywnego" zapomnienia zasadniczo obejmuje zjawiska opisane przez Freuda jako przymus powtarzania, któremu Ricoeur przeciwstawia pamięć rozumianą jako czynność krytycznego przywoływania wspomnień. Zapomnienie bierne, w którym wyraża się niedostatek aktywnej pamięci, jest efektem nieujawnionej strategii wykrętów, żywienia złej wiary, stosowania uników motywowanych przez niejasne dążenia i pragnienia, żeby „nie wiedzieć, nie dowiadywać się, nie dociekać niczego na temat zła popełnionego w [czyimś] bezpośrednim otoczeniu"[42]. Strategia odcinania się i omijania trudnych pytań dotyczących minionych wydarzeń może mieć zastosowanie także w aktywnym wymiarze pamięci, na przykład w tak zwanym zapomnieniu selektywnym. Odpowiednikiem zapomnienia polegającego na celowym uniku jest procedura metodycznej selekcji faktów wykorzystywana przez historyka, który opisuje dane wydarzenie z perspektywy jego zwycięzców, zapominając o ofiarach. Obowiązek pamiętania, będący, jak zauważa Arystoteles, imperatywem sprawiedliwości, oznacza, że do najważniejszych zadań pracy pamięci należy korygowanie systematycznego zapomnienia o ofiarach oraz nakłanianie do

[40] Por. t e n ż e, *Pamięć – zapomnienie – historia*, s. 41; t e n ż e, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 137, 640-652.

[41] T e n ż e, *Pamięć – zapomnienie – historia*, s. 41.

[42] Por. tamże, s. 38.

pisania „historii skrzywdzonych", o ile pozwala ona uniknąć rozbicia związanego z niedającym się uporządkować charakterem erupcji zła w historii[43]. Każda z form zapomnienia wynikającego z zamiaru przemilczenia i uchylenia się od przywołania i reinterpretacji przeszłych faktów pociąga za sobą odpowiedzialność za zaniedbanie czy przeoczenie we wszelkich sytuacjach umyślnego zaniechania.

Aktywne zapomnienie, którego pozytywny aspekt polega na przeciwdziałaniu możliwości nadużycia nadmiaru pamięci wyrażającego się nie tyle w przymusie powtarzania, ile w ciężarze obarczenia świadomości historycznej danej jednostki czy danej zbiorowości zbytnią ilością wiedzy historycznej, może mieć także inny dobroczynny skutek, o którym pisze Friedrich Nietzsche w *Niewczesnych rozważaniach*[44]. Jeżeli historia historyków ma służyć projektom przyszłości, to należy zadbać o utrzymanie równowagi między instancją przeszłości a instancją przyszłości, którą narusza opisywane przez francuskiego filozofa i socjologa Raymonda Arona pielęgnowanie postawy „retrospektywnej iluzji fatalizmu"[45], czerpiącej soki z ujmowania przeszłości jako cmentarzyska niedotrzymanych obietnic. Czynienie właściwego użytku z tradycji polega na jej nieustannym ożywianiu poprzez odczytywanie dążeń, przewidywań i projektów przyszłości tworzonych przez minione pokolenia, dokonywane w świetle narracji pisanych przez historyków należących do innych narodowości lub kultur niż ta, która ukształtowała nasze rozumienie rzeczywistości. W ten sposób tradycja i pamięć przestają być jedynie martwym depozytem, plany zaś i obietnice, które nie zostały spełnione w przeszłości, mogą stanowić pożywkę dla wzbogaconych o nowe treści oczekiwań, skierowując indywidualną lub zbiorową świadomość historyczną ku przyszłości. Bycie dłużnym wobec tych, którzy nas poprzedzili w tym, czym jesteśmy, oznacza właśnie ten twórczy, gotowy na nowe realizacje stosunek do szeroko pojętego dziedzictwa, to jest spadku pewnych marzeń, pragnień, planów i zobowiązań.

Zachowanie właściwego, czyli ożywczego stosunku między postawą retrospektywną a postawą prospektywną wymaga także pewnej dozy nietzscheańskiego „oswobadzającego zapomnienia"[46], chroniącego przed tego rodzaju przeżuwaniem historycznego sensu, które szkodzi wszystkiemu, co żyje, prowadząc do jego zniszczenia, czy idzie tu o człowieka, o naród czy o kulturę[47]. To przytłoczenie świadomości nadmiarem wiedzy historycznej au-

[43] Por. tamże. s. 39. Zob. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. V.

[44] Por. F. N i e t z s c h e, *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 137-161.

[45] Zob. R. A r o n, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris 1986.

[46] Por. F. N i e t z s c h e, *Niewczesne rozważania*, s. 137.

[47] Por. R i c o e u r, *Pamięć – zapomnienie – historia*, s. 40; t e n ż e, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 118.

tor *Niewczesnych rozważań* opisuje jako chorobę: „Wykształcenie historyczne jest też pewnego rodzaju wrodzoną siwizną włosów, a ci, którzy jej znak od dzieciństwa noszą na sobie, muszą już dojść do instynktownej wiary w starość ludzkości: starości jednak przysługuje teraz starcze zajęcie, to jest patrzenie wstecz, porachunek, rozliczanie się, szukanie pociechy w tym, co było mocą wspomnień, słowem wykształcenie historyczne”[48].

*

Ramy problematyki pamięci, z którą związane jest zagadnienie tożsamości osobowej, obejmują nie tylko opis zjawisk mnemonicznych, reprezentację przeszłości (jednostkowej i historycznej) oraz podmiotowy (egologiczny i zbiorowy) aspekt doświadczenia pamięci, zawierają bowiem także jej wymiar etyczno-moralny. Jak starałam się pokazać, pamięć indywidualna, która zapewnia ciągłość czasową osoby, wymaga nieustannego poddawania refleksji i reinterpretowania sensu tego, co się wydarzyło, co zostało przeżyte lub co stanowi część pamięci wspólnoty, do której przynależymy. Paul Ricoeur (podobnie jak Avishai Margalit) podkreśla normatywny aspekt wspominania. Jesteśmy zobowiązani do pamiętania i ponosimy odpowiedzialność za zapomnienie, ponieważ jesteśmy dłużni wobec tych, którzy nas poprzedzali w tym, w czym się odnajdujemy jako my, w tym, czym jesteśmy. „Obowiązek pamiętania nie ogranicza się do pilnowania materialnego śladu, pisemnego czy innego, minionych faktów, lecz podtrzymuje poczucie bycia zobowiązanym wobec tych innych, o których [mówimy], że ich już nie ma, choć byli”[49]. Zobowiązanie do pamiętania polega zatem na „spłacaniu długu, lecz zarazem na inwentaryzacji spadku”[50]. Jednakże pojęcie długu, w którym zbiegają się idee dziedzictwa i sprawiedliwości, łatwo może ulec nadużyciu, jeżeli wspominaniu nie będzie towarzyszyło zdystansowane i krytyczne spojrzenie historyka. Nakaz wspominania nie może być rozumiany jako zachęta do podtrzymywania w pamięci doznanej krzywdy, lecz jako przynaglenie do „porządkowania” naszego stosunku do minionych wydarzeń, w którym zapośredniczone jest nasze odniesienie do przyszłości obecne w decydowaniu i działaniu.

[48] N i e t z s c h e, dz. cyt., s. 162n.
[49] R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 118.
[50] Tamże.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 126-141
DOI 10.12887/31-2018-4-124-09

Rafał SOLEWSKI

# UPADKI SZTUKI DWUDZIESTEGO WIEKU A METAFIZYKA
## O wybranych teoriach filozoficznych i działaniach artystycznych potencjalnie z nimi związanych

*Teoretyczne nastawienie artystów i niemal pełne teoretyczne przeanalizowanie i zinterpretowanie współczesnych dzieł w różnych kontekstach, znoszące granice sztuki i filozofii, oznacza „koniec sztuki". Tak rozumiany „koniec sztuki" nie tyle jest skutkiem postmodernistycznego „wypalenia", ile stanowi realizację heglowskiej syntezy (według Hegla bowiem duch absolutny wyraża się w sztuce, religii, a ostatecznie w filozofii).*

## UPADEK I ZWROT

„Pogorszenie się stanu czegoś", „utrata znaczenia", „koniec" albo „niepowodzenie" – to słowa, które definiują metaforyczne znaczenie słowa „upadek"[1]. Łączy je odniesienie do sytuacji zmiany, która odbierana jest negatywnie. Zmiana rozumiana jako zwrot postrzegana bywa jednak przez teoretyków sztuki jako inspirująca tak dla niej samej, jak i dla badań nad nią[2]. Być może także opisywane za pomocą określeń mogących sugerować upadek zjawiska, które pojawiły się w obrębie sztuk wizualnych w dwudziestym wieku, kryją w sobie pewne pozytywne elementy. Niniejszy tekst będzie próbą uzasadnienia tej hipotezy poprzez omówienie subiektywnie wybranych teorii dotyczących sztuki, w pewien sposób powiązanych z pojęciem upadku. Hipotezę tę dopełnia przypuszczenie, że dzięki teoretycznym opisom upadków odsłaniają się różne sposoby otwierania się na metafizykę w artystycznym działaniu.

## ZAMILKNIĘCIE OBRAZU

Tytuł artykułu Hansa-Georga Gadamera *O zamilknięciu obrazu*[3] budzi skojarzenia z kresem możliwości komunikowania się za pomocą tego medium.

[1] Zob. hasło „Upadek", w: *Słownik języka polskiego PWN*, https://sjp.pwn.pl/sjp/upadek;2532966.html.

[2] Por. A. Z e i d l e r - J a n i s z e w s k a, *O tzw. zwrocie ikonicznym we współczesnej humanistyce. Kilka uwag wstępnych*, http://www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs4/AnnaZeidlerJaniszewska.pdf, s. 151.

[3] Zob. H.G. G a d a m e r, *O zamilknięciu obrazu*, tłum. J. Margański, w: *Estetyka w świecie*, red. M. Gołaszewska, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1986, t. 2, s. 55-62.

Niemiecki filozof, obserwując eksperymenty w sztuce początku dwudziestego wieku prowadzące ku sztuce abstrakcyjnej, analizuje w tym tekście fenomen rezygnacji twórców z posługiwania językiem mimetycznym. Odejście od języka mimetycznego powoduje pozorny brak „współdziałania" dzieła z odbiorcą, które to współdziałanie hermeneuta uważa za konieczne dla recepcji dzieła. Autor artykułu wskazuje jednak, że w nowym języku sztuki ważne stają się na przykład nowatorstwo, eksperyment, prawo układu, prawo liczby czy seryjność, co wiąże się z czasem modernistycznych przemian po rewolucji przemysłowej, czyniących z artysty odkrywcę i wynalazcę[4]. Posługiwanie się nowym językiem możliwe jest dzięki zrozumieniu szczególnej roli ciszy, podstawowej dla sytuacji zamilknięcia niebędącego niemotą. „Język zamilknięcia" oznacza bowiem „zająknięcie się"[5] (niem. stammeln) i ucichnięcie wobec „napierającej pełni tego, co jest do powiedzenia"[6]. Wydaje się, że naporu, o którym pisze Gadamer, doświadczyć można w odbiorze dzieła sztuki abstrakcyjnej.

*Tryptyk* Marka Rothko (1965-1966), jeden z trzech namalowanych dla kaplicy University of St. Thomas, katolickiej uczelni w Houston w Teksasie, cechuje cisza i spokojna jedność trzech płaszczyzn oddzielonych od siebie dwiema pionowymi liniami. Płaszczyzny te pozbawione są jakichkolwiek figur, przedmiotów, załamań czy punktów. W powierzchownym oglądzie mogą się wydawać puste – jest to charakterystyczne dla malarstwa barwnych płaszczyzn (ang. color field painting). W istocie czerwona powierzchnia subtelnie rozjaśnia się ku centrum płaszczyzny, jakby narastało delikatne żarzenie, stopniowo nabierające wzniosłości odsłaniającego i odsłanianego światła. Wrażenie owej wzniosłości potęguje rozmiar dzieła (2,7 na 3,3 metra) i symbolika formy tryptyku, typowej dla ołtarzy. Jednocześnie, w sposób znamienny dla twórczości artysty, który podkreślał, że jego dzieła są zarazem ekspansywne i „prące wstecz"[7], w siebie, monumentalne dzieło jakby wycofuje się, umyka jednoznacznemu odczytaniu. *Tryptyk* nabrzmiewa znaczeniami, których nie da się nazwać i wypowiedzieć, czy też dźwiękiem, którego nie można usłyszeć. Malowidło nie przestaje w ten sposób współdziałać z odbiorcą, lecz niejako oczekuje, stwarza przestrzeń dla doświadczeń, których jednak odbiorca musi zapragnąć.

Dzieło, w którym „dzieje się" zamilknięcie, pozostaje ciche i puste, a przecież nie jest nieme, nie jest „niczym"[8]. Przeciwnie, na mocy szczególnego paradoksu cisza płaszczyzny jest aktywna, poddaje się bowiem kontemplacji.

---

[4] Por. tamże, s. 62.

[5] Tamże, s. 55.

[6] Tamże.

[7] D.A. S i e d e l l, *God in the Gallery: A Christian Embrace of Modern Art*, Baker Academic, Grand Rapids 2008, s. 48.

[8] Tamże, s. 49.

Pustka bez punktów czy kształtów, naznaczona tylko liniami podziału na trzy części i subtelną modulacją barwy, niejako brzemienna jest napierającą pełnią. Widz wie, że staje wobec danej mu poznawczo Tajemnicy, która jednak wymyka się poznaniu. Doświadcza jej przez symbolikę światła i rozżarzającej się czerwieni, przez mistykę liczby trzy w układzie tryptyku, doświadcza jej wreszcie w paradoksach pełnej pustki i rozbrzmiewającej ciszy.

Przykład ten zdaje się pokazywać, że zamilknięcie obrazu to swoisty „upadek w ciszę", w której wybrzmiewa napierająca pełnia, odsłaniając Tajemnicę. Upadek ów oznacza zatem otwarcie i wyniesienie Tajemnicy odsłanianej przez dzieło sztuki..

## POCHWAŁA BRZYDOTY

W dwudziestowiecznej refleksji estetycznej istotne znaczenie miała sformułowana przez Teodora Adorna teza o absorpcji brzydoty przez piękno w sytuacji, gdy spełnia ona użyteczny cel „denuncjowania" zła świata, czyli gdy służy krytyce czy wręcz podważaniu panujących systemów (systemów politycznych i ekonomicznych, ale też porządków wartości uznanych za związane z tymi systemami)[9]. Dzieło sztuki stanowi właściwe medium takiej krytyki, ponieważ ono samo jest rezultatem działania owych systemów: „Formuły estetyki filozoficznej – «celowość bez celu», «wolność w zjawisku», «tożsamość świadomości i nieświadomości w Ja i świadomość tej tożsamości», «powrót tego, co stłumione», «*promesse du bonheur*», «przedblask» (*Vorschein*), «to, co nietożsame» […] nie definiują wyłącznie dzieła sztuki, ale zawsze równie czytelnie są formułami rzeczywistości: jako charakterystyka nowoczesnych realnych historyczno-politycznych tendencji i instytucji"[10] – napisał Odo Marquard.

Pochwałę brzydoty zastępującej piękno w jego roli wyznacznika, co jest sztuką, a co nią nie jest, i w funkcji kryterium oceny dzieł uznać można za upadek sztuki. Paradoksalnie jednak przykłady artystycznego wykorzystania brzydoty w sztuce dwudziestego wieku mogą wskazywać, że zabieg ten nie służy jedynie krytyce.

Marcel Duchamp przywoływany bywa przez wielu twórców przyjmujących postawę krytyczną jako artysta, którego działania kwestionowały nie tylko definicje i normy w sferze sztuki, ale w pewnym sensie także porząd-

[9] Por. T.W. A d o r n o, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1994, s. 85, 90, 496; M. S a l w a, *Aktualność brzydoty*, w: *Szpetne w sztukach pięknych. Brzydota, deformacja i ekspresja w sztuce nowoczesnej*, red. M. Geron, J. Malinowski, Libron, Kraków 2011, t. 3, s. 32.

[10] O. M a r q u a r d, *Aesthetica i anaesthetica. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 181.

ki i systemy w ogólności. Celowo w jego pracach wykorzystywane są także „brzydkie" przedmioty gotowe, często zużyte. *Panna młoda rozebrana przez swoich kawalerów, jednak (Wielka szyba)*[11] (1915-1923, Philadelphia Museum of Art) to być może pierwsza instalacja zbudowana z dwóch płaskich tafli szkła wprawionych w ramę i umieszczonych pomiędzy nimi elementów folii i drutu. „Częścią" całości jest też proces zmieniania się materiału i wyglądu, na przykład odkładanie się kurzu czy pęknięcie szyby. Interpretacja w duchu mimetycznym i dosłowne potraktowanie tytułu może uzasadnić dopatrywanie się podobieństwa poszarpanej folii do podziurawionego welonu, a form w panelu niższym do instrumentów orkiestry weselnej. Są to jednak rzeczy znalezione, których codzienna użyteczność traci swe znaczenie, gdy zostaną przeniesione w sferę sztuki. W przypadku prac tego rodzaju nieistotne jest – tak wysoko cenione przez estetykę tradycyjną – piękno formy, ale decyzja artysty i miejsce ich wystawienia. Interpretatorzy twórczości Duchampa podkreślają znaczenie, jakie ma w jego działaniach intencja i akt – decyzja o podjęciu działania i samo działanie zmieniające stan zastany, sytuację. Intencja i akt ważne są szczególnie w dyskusjach o warunkach i sposobach uznawania czegoś za sztukę[12].

Zgodnie z koncepcją francuskiego artysty, elementy obecne w jego pracach należy identyfikować jako rzeczy znalezione i ułożone tylko przypadkowo, nie zaś zakomponowane harmonijnie, czyli „pięknie". Stąd zaskakująca może być doskonałość wykonania całości – zwłaszcza że zgodnie z wolą Duchampa niezamierzone pęknięcie szyby nie było maskowane i nie był usuwany osiadający na dziele kurz. W roku 1934 częścią instalacji i procesu stało się *Zielone pudełko* z notatkami dotyczącymi wykonania i statusu pracy, która w ten sposób przenosiła się w sferę procesualną i konceptualną, kwestionując nie tylko rolę piękna jako wyznacznika sztuki, ale i konieczność istnienia dzieła, by istniała sztuka.

Wydaje się, że Duchamp skutecznie podważał zastane porządki w sztuce, zapoczątkowując przewartościowania, które generalnie postrzegać można jako upadek sztuki identyfikowanej za pomocą kategorii estetycznych takich, jak piękno czy wzniosłość. Tymczasem w jego własnych słowach, cytowanych przez Davida Joselita i powtarzanych w różnych miejscach, odnaleźć można wskazanie na podobne do doświadczenia religijnego i erotycznego „estetyczne

[11] Marcel Duchamp, *The Bride Stripped Bare by Her Bachelors, Even (The Large Glass)* [*Mariée mise à nu par ses célibataires, même*], https://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/b/be/Duchamp_LargeGlass.jpg.

[12] Zob. T. C o h e n, *The Possibility of Art: Remarks on a Proposal by Dickie*, w: *Philosophy Looks at the Arts: Contemporary Readings in Aesthetics*, red. J. Margolis, Temple University Press, Filadelfia 1987, s. 186-202.

echo”[13], które bliższe jest emocjom niż racjonalnemu sądowi. Słowa te pozwalają dostrzec w pracach Duchampa odniesienie do „pożądliwości istnienia”. Wykorzystane w pracach tych rzeczy znalezione istniały, zanim stały się sztuką, i nie zmienił tego nowy, „artystyczny” kontekst, w który wpisane zostały decyzją autora. Zmienił się tylko sposób doświadczania tego istnienia. Nowy kontekst odsłonił bowiem owo pożądanie, związane z „echem”, za którego pomocą artysta opisał doświadczenie estetyczne. Dzięki temu, że znalezione obiekty stały się sztuką, okazało się, iż mogą one budzić pożądanie. Pożądanie to nie zastępuje doświadczanego dzięki sztuce piękna jako atrybutu Istnienia Absolutnego, jest jednak także atrybutem tego Istnienia i również dzięki sztuce można go doświadczyć. Pożądliwość oczyszczona przez rozum i ofiarną miłość umożliwia przecież uczestniczenie w „rzeczywistości wyższej i całkowicie innej w stosunku do codzienności naszego istnienia”[14] – jak pisał papież Benedykt XVI. Już jako teolog i kardynał dostrzegał on też, że wielkość prawdy poznawana jest poprzez piękno, które paradoksalnie może odsłonić się również poprzez brzydotę[15]. Miłosne pożądanie i piękno odsłaniają więc tę samą rzeczywistość prawdy.

W przypadku omawianej tu pracy Duchampa „tradycyjne” piękno pojawia się dzięki doskonałości jej wykonania i poprzez aleatoryczną poetykę tworzenia przez odbiorcę dowolnego układu dokumentów w *Zielonym pudełku*. Piękno to nie narzuca się, trzeba go poszukiwać, dlatego może się wydawać, że nastąpił już jego „upadek” jako wyznacznika sztuki. Wciąż jednak służy ono odsłanianiu metafizycznego wymiaru rzeczywistości, tak jak doświadczenie „pożądliwości istnienia” służy uczestniczeniu w transcendentnej prawdzie. W pracy Duchampa pożądliwość ta skrywana jest w elementach zwykłych i brzydkich, także wymaga zatem odnalezienia. Istnienie bowiem pragnie być pożądane i odnajdywane.

## UTRATA PIĘKNA

Najbardziej radykalne refleksje krytyczne na temat sztuki prowadziły do sformułowania postulatu „poniechania” jej, do uznania sztuki za produkt kapitalistycznego społeczeństwa burżuazyjnego, który należy „wypełnić” (na przykład przez nadmiar działań nazywanych sztuką) albo zniszczyć, kwe-

[13] Por. D. J o s e l i t, *Molds and Swarms*, w: *Part Objects Part Sculpture*, red. H. Molesworth, Penn State University Press, University Park 2005, s. 161; S i e d e l l, dz. cyt., s. 90.

[14] B e n e d y k t XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 5. Na temat filozofii partycypacji zob. Z.J. Z d y b i c k a, hasło „Partycypacja”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 31-42.

[15] Por. J. R a t z i n g e r, *Zraniony strzałą piękna. Krzyż i nowa „estetyka” wiary*, w: tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki SDS, Salwator, Kraków 2005, s. 34n.

stionując sens sztuki, dewaluując ją (poprzez przekraczanie wszelkich granic estetycznych i etycznych) i pozbawiając instytucjonalnego zaplecza, a nawet niszcząc dzieła[16]. Spontaniczna potrzeba twórczości byłaby jednak nadal realizowana jako „przyrodzona człowiekowi aktywność" [17].

Wśród stanowisk mniej radykalnych sytuuje się na przykład pogląd, że dzieło sztuki powinno w sposób zamierzony uczestniczyć w dyskursie społecznym, posługując się popularnym, powszechnie zrozumiałym językiem, ale z zastosowaniem subwersji ironicznie zamieniającej znaczenia komunikatów w ich krytykę[18]. Brzydota w dziełach pełniących tę rolę jest użyteczna, gdyż pokazuje zło. W tym ujęciu to, co traumatyczne w doświadczeniu osoby (ale też wspólnoty społecznej), a więc odczuwane jako wstrętne i dlatego wypierane do podświadomości, staje się jako abject (czyli to, co odrzucone, niebędące ani przedmiotem, ani podmiotem) preferowanym tematem dzieł sztuki[19].

Przykłady prac i działań artystycznych, które z założenia uczestniczyć mają w dyskursie społecznym, kontestując „system" z wykorzystaniem brzydoty, odnaleźć można w polskiej sztuce nazywanej krytyczną (często wiązana jest z nią sztuka społeczna, ta jednak w większym stopniu zakłada bezpośrednią współpracę z wybranymi środowiskami społecznymi)[20].

Zbigniew Libera w kilkunastominutowej instalacji wideo *Obrzędy intymne* (1984)[21] z naturalistyczną dokładnością sfilmował przewijanie, karmienie, mycie i przygotowywanie do snu jego przeszło dziewięćdziesięcioletniej, zniedołężniałej babci. Chociaż czynności te wykonywane są w ciszy, brak jest tytułowej intymności (na tym polega subwersyjne wykorzystanie oczekiwanych znaczeń dla przekazania krytykujących te znaczenia komunikatów). Bezwzględnie ukazywane są szczegóły anatomiczne starego i brzydkiego ciała oraz słabość sędziwej osoby. Działania młodego opiekuna można odczytać jako żenujące go, traumatyczne i abjektualne wypełnianie przykrych obowiązków. Krytykowana jest przy tym nie tyle sama konieczność opieki (której nie zapewnia niewydolny system), ale sposób myślenia, w którym opieka nad

---

[16] Por. S. H o m e, *Gwałt na kulturze. Utopia, awangarda, kontrkultura. Od letryzmu do Class War*, tłum. E. Mikina, Signum, Warszawa 1993, s. 47n.

[17] G. D z i a m s k i, *Sztuka u progu XXI wieku*, Fundacja Humaniora, Poznań 2002, s. 61.

[18] Zob. A. Ż m i j e w s k i, *Stosowane sztuki społeczne*, „Krytyka Polityczna" 2007, nr 11-12, s. 14-24.

[19] Por. J. K r i s t e v a, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 7-33; H. F o s t e r, *Powrót realnego*, tłum. M. Bryl, w: *Perspektywy współczesnej historii sztuki. Antologia przekładów „Artium Quaestiones"*, red. M. Bryl i in., Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s. 339-356.

[20] Por. D z i a m s k i, dz. cyt., s. 70-72; zob. M. U j m a, *Tak zwana sztuka publiczna (w Polsce)*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Arte et Educatione" 10(2015) nr 187, s. 4-14.

[21] Zbigniew Libera, *Obrzędy intymne*, http://filmoteka.artmuseum.pl/?l=0&id=718.

niedołężnym człowiekiem traktowana jest jako ciężar, coś „brzydkiego", wstydliwego, żenującego. W takim systemie myślenia nie ma miejsca na intymność. Uwzględniając tę krytykę, można jednak interpretować zapis wykonany przez Liberę jako wyraz miłości, czyli pragnienia dobra dla drugiej osoby, afirmacji wartości jej istnienia, oraz postrzegania relacji z nią jako szansy na odnajdywanie własnej tożsamości.

Kompania reprezentacyjna wojska polskiego w wideo Artura Żmijewskiego *KRWP* (2000)[22] maszeruje, śpiewa, ćwiczy musztrę, jak zwykli to czynić żołnierze. Krytyczna subwersja polega na pozbawieniu ćwiczących odzieży (pozostają tylko wojskowe buty, czapki i atrapy karabinów). Czyni to przystojnych młodych mężczyzn groteskowo brzydkimi. Marsz z odsłoniętymi narządami płciowymi jest poniżający. Odarcie systemu (kompania stanowi jego metonimię) z munduru obnaża śmieszność i słabość jego istoty. Zamierzona krytyka realizowanej przez system idei ładu (i może też idei narodowej, której służy kompania polskiego wojska), pozbawienie jej wartości, oznacza metaforyczny upadek, tak jak poniżająca brzydota sfilmowanej kompanii w dziele video-art mogłaby oznaczać upadek sztuki. Jednakże za owym obnażaniem idei może kryć się, przedstawione za pomocą poetyckich figur metonimii, subwersji, a także elipsy (w znaczącym braku munduru), pożądanie wolności. Niewykluczone, że dzięki zastosowaniu tych środków wyrazu możliwe jest – w mniejszym lub większym stopniu zamierzone przez artystę – sięganie do poziomu metafizyki; pożądana wolność zupełna to wszak atrybut Istnienia Absolutnego.

Utrata piękna jest – jak się wydaje – jednym z wyznaczników sztuki krytycznej. Wielu twórców reprezentujących ten nurt uznaje za opresyjny wszelki porządek idei, również ten eksponujący ideę piękna. Opisane przykłady wskazują jednak, że w sztuce krytycznej odnaleźć można tropy wiodące do metafizyki – i nie ograniczają się one jedynie do brzydoty jako śladu metafizycznego zła. Znamienne w tym kontekście są słowa jednego z patronów lewicowej sztuki krytycznej, Slavoja Žižka, który pisze, że „chrześcijaństwo i marksizm powinny walczyć po tej samej stronie barykady"[23], mając na myśli wspólne im pragnienie dobra. Znaczący jest właśnie fakt, że autor dystansujący się od duchowości przywołuje ideę dobra, nieodłącznego przecież od piękna.

Może wrażenie utraty piękna towarzyszące obcowaniu ze sztuką krytyczną nie jest skutkiem jej „ucieczki od metafizyki"[24], ale raczej świadczy o ukry-

[22] Artur Żmijewski, *KRWP*, https://artmuseum.pl/pl/filmoteka/praca/zmijewski-artur-krwp?age18=true.

[23] S. Ž i ž e k, *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 11n.

[24] Na temat „ucieczki od metafizyki" w filozofii i sztuce por. R. S o l e w s k i, *Wypatrując. Idea człowieczeństwa i hermeneutyka tożsamości osobowej we współczesnych sztukach wizualnych*, Pasaże, Kraków 2016, s. 252-254.

tej w dziełach jej twórców tęsknocie za metafizyką i ideami najwyższymi w hierarchii. Jeśli jest to trafna hipoteza, to opisana tu brzydota, przeciwstawiana pięknu stanowiącemu wyznacznik sztuki, ostatecznie nie byłaby z nim sprzeczna, ale okazałaby się elementem trudnego procesu ujawniania prawdy. Tej samej prawdy, która odsłania się wraz z pięknem i dobrem. Bywa przecież i tak, że „piękno prawdy obejmuje okaleczenie, ból, a nawet mroczną tajemnicę śmierci, i że piękno to można odnaleźć tylko przez przyjęcie bólu, a nie niezależnie od niego”[25]. Może „idealistyczna” interpretacja sztuki krytycznej pozwala dostrzec, że dotknięcia prawdy doświadcza się również poprzez brzydotę? Może brzydota – zgodnie z tezą Adorna – absorbowana jest przez piękno, obecne choćby w poetyckich elementach dzieł sztuki krytycznej? Utrata piękna i związany z nią upadek sztuki okazałyby się wówczas pozorem, skrywającym w istocie tęsknotę za metafizyką – tęsknotę nieujawnioną, lecz oczekującą odkrycia.

## KONIEC SZTUKI

Arthur C. Danto zauważa, że dzieło sztuki dwudziestego wieku nie służy naśladowaniu rzeczywistości i nie wyróżnia się jakimś szczególnym sposobem istnienia – amerykański estetyk wyprowadza stąd wniosek, że o tym, czy coś jest dziełem sztuki, stanowi „świat sztuki”, czyli grupa ludzi tworzących „atmosferę teorii” [26] powiązaną z wiedzą o historii sztuki i historii teorii, mogącą stać się podstawą do tworzenia instytucji. Wiedza i umiejętność użycia „«jest» artystycznej identyfikacji”[27] w charakterze narzędzia umożliwiającego nadanie rzeczy statusu dzieła sztuki albo rozpoznanie rzeczy jako dzieł sztuki to kompetencje w sposób konieczny przysługujące reprezentantom „świata sztuki”, którymi są również artyści. Teoretyczne nastawienie artystów i niemal pełne teoretyczne przeanalizowanie i zinterpretowanie współczesnych dzieł w różnych kontekstach, znoszące granice sztuki i filozofii, oznacza „koniec sztuki”[28]. Tak rozumiany „koniec sztuki” nie tyle jest skutkiem postmodernistycznego „wypalenia”, ile stanowi realizację heglowskiej syntezy (według Hegla bowiem duch absolutny wyraża się w sztuce, religii, a ostatecznie w filozofii)[29]. Wynika stąd, że podstawowe znaczenie dla odbioru dzieła sztuki

[25] R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 35.

[26] A.C. D a n t o, *Świat sztuki*, w: tenże, *Świat sztuki. Pisma z filozofii sztuki*, tłum. i oprac. L. Sosnowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 42.

[27] Tamże.

[28] T e n ż e, *Koniec sztuki*, w tenże, *Świat sztuki. Pisma z filozofii sztuki*, s. 214.

[29] Por. J. T a r n o w s k i, *Diagnozy i prognozy sztuki: Hegel, Witkacy i postmoderniści (między innymi)*, „Estetyka i Krytyka” 2013, nr 3(30), s. 145-148.

ma interpretacja, dopiero bowiem wiedza o danym przedmiocie i znajomość jego kontekstów teoretycznych i historycznych pozwala nazwać je dziełem sztuki.

Punktem wyjścia rozważań Danta prowadzących do sformułowania przywołanej tu tezy była obserwacja pracy Andy Warhola *Brillo Box* (1964)[30], czyli wystawionych w galerii drewnianych pudeł, replik kartonowych opakowań zbiorczych mydła Brillo. Podobne do oryginałów pudełka Warhola nie tylko naśladowały opakowania, ale uobecniały je w zaskakującym miejscu. Właśnie kontekst miejsca, wiedza o artyście, o jego afirmacji sztuki użytkowej i kultury masowej, a także znajomość koncepcji takich, jak „ready made" Duchampa umożliwiały stawianie pytań o definicję sztuki i jej konwencjonalność, o różnice między naśladowaniem a uobecnieniem, o estetykę multiplikacji, o status artysty, projektanta sztuk użytkowych oraz wytwórcy. Kontekst dzieła, a także wiedza o duchowej wrażliwości Warhola[31] otwierają drogę interpretacji *Brillo Box* wskazującej na metafizyczną „pożądliwość istnienia", wyrażaną przez samo „jest" przedmiotów – może nawet bardziej intensywne niż w pracach Duchampa.

Analiza funkcji „świata sztuki" prowadzi zatem do podkreślenia roli interpretacji, która nie ogranicza się do prostej identyfikacji treści czy porównywania i nazywania stylów, ale stanowi filozoficzną refleksję nad tożsamością sztuki i jej twórcy oraz nad doświadczeniem i procesem poznania. Postanalityczny namysł estetyczny Danta wydawać się może bliski hermeneutyce. Hermeneuci dążą jednak do odkrywania nowych sensów dzieł przez interpretację w kontekście współczesnym odbiorcy, poszukują w nich też poziomu uniwersalnego[32]. Zdaniem autora *Świata sztuki* zaś poznawcza (a więc podstawowa dla filozofa) funkcja interpretacji sztuki w jej ostatecznym stadium, w którym sztuka staje się filozofią, musi zakładać wyraźny związek dzieła z twórcą i jego konkretnym doświadczeniem (a nie na przykład z sytuacją historyczną), nie prowadzi też do idealizmu metafizycznego (według Danta myśl platońska marginalizowała i „niewoliła" sztukę)[33].

---

[30] Andy Warhol, *Brillo Box*, 1964, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%22Brillo_box%22,_1964.jpg.

[31] Por. S i e d e l l, dz. cyt., s. 25n., 124; zob. J.D. D i l l e n b e r g e r, *The Religious Art of Andy Warhol*, Continuum, New York 1998.

[32] Por. F. C h m i e l o w s k i, *Hermeneutyczny wymiar podstawowych pytań estetyki*, w: *Estetyki filozoficzne XX wieku*, red. K. Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2000, s. 95, 104-107; zob. P. P a s t e r c z y k, hasło „Hermeneutyka jako filozofia hermeneutyczna", w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 386-388.

[33] Por. L. S o s n o w s k i, *Sztuka. Historia. Teoria. Światy Artura C. Danto*, Collegium Columbinum, Kraków 2007, s. 321.

Wydaje się, że elementem łączącym filozofię hermeneutyczną i Dantowski „koniec sztuki" jest – przez skoncentrowanie się na interpretacji – przywracanie wagi słowa, także w odbiorze sztuk wizualnych. Ów „koniec", czyli stawanie się sztuki filozofią, wskazuje bowiem, że słowo, będące przecież podstawowym narzędziem interpretacji i filozofii, wciąż dane człowiekowi do dopełnienia odbioru „wizualności", wymaga nabycia wiedzy i jej filozoficznego użycia. Oznacza to odkrywanie i potwierdzanie użyteczności słowa – użyteczności nie tylko komunikacyjnej, ale i poznawczej. Użyteczność poznawcza istotna jest dla rozumienia, które według hermeneutów stanowi podstawowy sposób bycia w świecie, jednakże – wobec obserwowanej przez nich klęski samorozumienia i samopewności człowieka („bo sam siebie człowiek nie zrozumie!"[34]) – okazuje się ważna także dla poznania metafizycznego odsłaniającego ostateczną przyczynę i sens istnienia[35]. Słowo służy poznaniu metafizycznemu szczególnie wtedy, kiedy interpretuje sztukę, jej wyznacznikiem jest bowiem metafizyczność – teza o metafizyczności sztuki nadal wszak znajduje wielu zwolenników[36]. Poszukiwanie metafizyczności obecne jest również w filozofii sztuki uprawianej przez Danta. Uważa on, że podstawą takiej filozofii sztuki jest analiza relacji między dziełem a tym, co je ożywia, czyniąc dziełem sztuki, czyli interpretacją. Można w tym podejściu dostrzec nawiązanie do filozofii Arystotelesa, który rozpatrywał relację między eidos (istotą formy), entelechią (jej dynamiką) i morfe (jej postacią zewnętrzną)[37]. Poglądy hermeneutów, eksponujące podstawową rolę dyskursywnej interpretacji dzieła sztuki, pozwalającej na osiąganie przez dzieło poziomu uniwersalnego, wpisują się natomiast w historyczną tradycję idealizmu, a szczególnie idealizmu niemieckiego. Gadamer w kontekście interpretacji podkreślał zestawienie przez Hegla sztuki jako kontemplacji (niem. Anschauung), religijnego skupienia (niem. Andacht) i refleksji filozoficznej[38].

Być może owa zgodność postanalitycznego esencjalizmu i hermeneutyki w kwestii interpretacji posługującej się słowem pozwala odkryć metafizyczność sztuki dwudziestego wieku – na przykład odnaleźć „pożądliwość istnienia"

---

[34] Por. H.G. G a d a m e r, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, w: tenże, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, Aletheia, Warszawa 2003, s. 149n.

[35] Por. M.A. K r ą p i e c, hasło „Metafizyczne poznanie" w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 90-101; M.A. K r ą p i e c, A. M a r y n i a r c z y k, hasło „Metafizyka", w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, s. 102-116.

[36] Por. W. S t r ó ż e w s k i, *O metafizyczności w sztuce*, w: tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002, s. 131-134.

[37] Por. S o s n o w s k i, dz. cyt., s. 360, 381.

[38] Por. H.G. G a d a m e r, *Koniec sztuki? Od heglowskiej nauki o przeszłościowym charakterze sztuki do dzisiejszej antysztuki*, w: tenże, *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Spacja, Warszawa 1992, s. 53.

ukrytą w masowo produkowanym opakowaniu i ujawnianą przez przeniesienie produktów w przestrzeń artystycznej galerii. Jak pokaże przywołany poniżej przykład wykorzystania kultury masowej w sztuce, „dopełnianie" w obrębie doznania i konkretyzujące „wypełnianie" finalizować powinno napełnienie (niem. Auffülen), w którym „znika wszelkie przeciwstawienie między myślą i bytem, artystą i odbiorcą", to zaś, co prywatne i autobiograficzne, przemienia się w to, co uniwersalne, i sprawia, że „dzieła sztuki, wszystkim, którzy wejdą na ich orbitę, pozwalają na prawdziwe napotkanie samych siebie"[39]. W „uniwersalności" można widzieć poziom metafizyki odnajdywany przez artystę i odbiorcę interpretującego jego dzieło. Ponuro brzmiący „koniec sztuki" ostatecznie służyć może zatem eksplikacji dwudziestowiecznych sposobów realizowania metafizyczności sztuki.

## UTRATA OBRAZU

Jednym z podstawowych elementów „zwrotu wizualnego" była obserwacja, że obraz jest tekstem i tylko dzięki temu możliwy jest jego odbiór przez człowieka[40]. W refleksji nad percepcją obrazu wskazywano na potrzebę odróżniania obrazów artystycznych wyodrębnianych do oglądania (ang. picture) od obrazów stale, codziennie widywanych i dyskursywnie interpretowanych (ang. image). Zauważano też, że jest ich we współczesnym świecie tak wiele, iż właściwie nie sposób już wyodrębnić obrazy pojedyncze, różne od innych – następuje zatem „utrata obrazu". Jacques Rancière pisał: „Jeśli istnieją wyłącznie obrazy, nie istnieje już nic innego niż obraz [*autre de l'image*]. Jeśli zaś nie istnieje inny obraz [*autre de l'image*], samo pojęcie obrazu traci swą treść, obraz znika"[41]. Taka utrata obrazu wydaje się oznaczać upadek sztuk wizualnych.

Nadmiar obrazu ilustrowany jest w dziełach sztuki przynajmniej od czasów pop-artu. W pracy Boba Rauschenberga *Skyway*[42], czyli *Podniebny szlak* (1964, Dallas Museum of Art), postacie i przedmioty przeniesione zostały na papier z rozmaitych ilustracji w czasopismach (wykonano prymitywne odbitki – tusz drukarski był nieco rozpuszczany, a następnie ilustracje dociskano

[39] Tamże.

[40] Na temat koncepcji zwolenników tego poglądu z lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku: Williama Johna Thomasa Mitchella, Rosalind Krauss i Hansa Beltinga, por. Z e i d l e r - J a n i s z e w s k a, dz. cyt., s. 152n.

[41] J. R a n c i è r e, *Estetyka jako polityka*, tłum. J. Kutyła, P. Mościcki (wstęp A. Żmijewski, posłowie S. Žižek), Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007, s. 43.

[42] Bob Rauschenberg, *Skyway*, 1964, https://www.rauschenbergfoundation.org/art/artwork/skyway-0.

do papieru). Duplikaty zachowywały kształty i rozmiary oryginałów, chociaż linie i kontury były lekko rozmyte, a kolory pozbawione intensywności. Całość stanowiła chaotyczne nagromadzenie obrazów o różnej skali, rozmaitej kolorystyce i treści. Akt *Toaleta Wenus* Rubensa sąsiadował z figurami unoszących się kosmonautów, zdjęciami prezydenta Kennedy'ego, rumowiskiem i budową. Fotografie powtarzały się, kolejne wersje jednak różniły się nasyceniem tuszu, odcieniem barwy. Epatowanie nadmiarem obrazu (być może jest tu już diagnozowana jego utrata wskutek przesytu), łamiące hierarchiczną odpowiedniość tematów, było właściwe dla pop-artu, inicjującego postmodernistyczne mieszanie i kwestionowanie porządków. Co jednak ciekawe, podobną technikę zastosował Rauschenberg, ilustrując „Piekło" – pierwszą część arcydzieła Dantego. W wizji Rauschenberga piekło zamieszkują znane postacie współczesnej mu Ameryki – artysta wykorzystał między innymi odbitki fotografii z magazynów „Life" i „Sports Illustrated". Znamienny jest fakt, że wybrał on właśnie tę część poematu, która dotyczy zła, i że ilustrując ją, potraktował *Boską komedię* jako jeden z elementów popkultury. Do poziomu kultury masowej sprowadzona została w dziele amerykańskiego twórcy także metafizyka. Symboliczne znaczenie zyskuje zmniejszające się nasycenie kolorem, rozmycie konturów, zacieranie granic między obrazami. Nawet metafizyka zła, którą Dante próbował ująć w sposób niezwykły i niekiedy drastyczny – co przez stulecia szczególnie inspirowało artystów wizualnych – w pracy Rauschenberga zdaje się zatracać swą intensywność, staje się zwykła, popularna, dostosowana do „powszechnej konsumpcji". Przesyt spowodowany nadmiarem obrazu, a także (o czym będzie mowa w dalszej części artykułu) doświadczenia oznaczałby ich dewaluację i utratę zdolności odnajdywania śladów metafizyki. Niemniej spontaniczny wybór owego nadmiaru jako inspiracji dzieła metafizycznego w swej artystycznej poetyce i traktującego o metafizyce może świadczyć o tęsknocie artysty do tego, co umyka masowej kulturze. Tęsknota ta dopełniałaby jego tożsamość, którą dzieło ma wyrażać poprzez krytykę ekspresjonizmu abstrakcyjnego, manifestacyjnie kontestowanego przez Rauschenberga („rozmywanie się" się obrazu ironicznie nawiązuje do ekspresyjnego „chlapania" – maniery twórców reprezentujących action painting), czy też być może poprzez zawartą w ilustracji księgi potępiającej sodomitów aluzję do własnych skłonności seksualnych[43]. Wskazywanie i zarazem „eksploatowanie" utraty służyłoby krytyce tego, co do utraty prowadzi, oraz refleksji o uniwersalnym wymiarze tego, co utracone, a co utrata paradoksalnie odsłania. Dzieło zyskiwałoby bowiem wymiar uniwersalny, opisywany przez

[43] Zob. J. J o n e s, *Robert Rauschenberg's 34 Illustrations of Dante's „Inferno" (1958-60)*, „Art, Literature" z 23 V 2018, http://www.openculture.com/2018/05/robert-rauschenbergs-34-illustrations-of-dantes-inferno-1958-60.html.

Gadamera jako wspominane wyżej „napełnienie" i „prawdziwe napotkanie samych siebie"[44]. Utrata obrazu spowodowana jego nadmiarem oznaczającym upadek artystycznej wizualności może jednak skrywać tęsknotę za wartością uniwersalną odkrywaną w interpretacji, której domaga się obraz potraktowany jak dzieło sztuki.

## UTRATA DOŚWIADCZENIA

Refleksja o nadmiarze wydaje się towarzyszyć szerszemu spojrzeniu na sytuację utraty – może ona dotyczyć nie tylko obrazu, ale także doświadczenia, zapewne nie tylko estetycznego. Zdaniem niemieckiego filozofa i historyka sztuki Wolfganga Welscha powszechna i nadmierna estetyzacja codziennie doświadczanego świata pozbawia ludzi wrażliwości, banalizując doznania i wykluczając poznanie, któremu estetyka miała służyć[45]. Jeśli powiąże się tę tezę ze spostrzeżeniami Marca Augé dotyczącymi „nie-miejsc"[46] – czyli miejsc „przechodnich", przypadkowych, zmiennych, które niejako sprzyjają zjawiskom braku zakorzenienia i płynnej tożsamości, a w których współcześnie często eksponuje się dzieła sztuki – można uznać, że nic nie odróżnia sztuki od „nie-sztuki", skoro „nie-sztuka" powszechnie wywołuje doświadczenie estetyczne.

Welsch uważa jednak, że wykluczone przez estetyzację doznania – na przykład doznanie detalicznego skupienia, minimalistycznego ogromu (zgodnie z hasłem, że mniej znaczy więcej) czy „zerowego" ograniczenia – stają się obszarem anestetyki. Obszar ten należy ukazywać w sztuce „kultury ślepej plamki" za pomocą wycofania, minimalizowania czy zasłonięcia, jako zawsze konieczny rewers estetyki.

Obserwacje Welscha ilustruje być może dzieło Janusza Orbitowskiego, będące też niejako realizacją (choć zapewne niezamierzoną przez artystę) powyższego postulatu. W dwustronnej pracy Orbitowskiego *Relief 8/02* na jednej stronie obrazu, pokrytej jednolicie białą farbą, nalepiane równolegle do siebie i zachodzące na siebie wąskie tekturowe paseczki przykrywają się częściowo, narastając „gradacyjnie" w równoległych poziomych pasach niczym stopnie piramidy. Narzuca się wrażenie, że „schodkowe" pasy „wzbierają", że mimo jednolitości kryjącej je bieli zyskują coraz więcej dramatyzmu. Pnące się ku górze stopnie zstępują, jeśli ująć je z perspektywy szczytu. Dobitnie podkreśla

[44] G a d a m e r, *Koniec sztuki?*, s. 53.

[45] Zob. W. W e l s c h, *Estetyka i anestetyka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, tłum. zbiorowe, red. R. Nycz, Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 320-346.

[46] Na temat pojęcia „nie-miejsca" por. M. A u g é, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, PWN, Warszawa 2016, s. 51-73.

taką podwójność wznoszenia i opadania druga strona obrazu, surowa w brązowo-szarym kolorze drewna ramy, płótna i tektury. Oglądając ją, odnosiło się wrażenie, że podłużne stopnie zstępują w głąb – jakby ku tajemnicy odsłanianej poprzez konstruowanie przestrzeni – choć z głębi przecież też wychodziły. Jednoczesność narastania i ustępowania odbiorca uświadamiał sobie po odwróceniu obrazu, dzięki radykalnej zmianie perspektywy. Uzyskanie tego efektu wymagało zatem wykonania działania, podczas którego upływał pewien czas, i pozornie oczywistej „jednoczesności" nie można było jednak doświadczyć. Wszystko zatem „działo się" tylko w obrazie, bez przywoływania „zewnętrznych" kontekstów, jakby zgodnie z tautologicznym przekonaniem konstruktywistów i konceptualistów, że sztuka jest po prostu sztuką, a obraz tylko obrazem.

Metaforyczna interpretacja *Reliefu 8/02* mogła wskazywać, że rewers zawsze towarzyszy awersowi i często paradoksalnie odsłania jego prawdę, niedostępną pierwszemu, powierzchownemu spojrzeniu. Druga strona minimalistycznego białego reliefu mogła jednak przywołać refleksję Welscha w inny jeszcze sposób. Wielość wydarzeń obnażona na rewersie obrazu, konstruowanie dramaturgii zstępujących albo wstępujących płaszczyzn wraz z paradoksem odwrócenia i siłą owego aktu obnażenia oddziaływały na odbiorcę swą intensywnością. Tymczasem awers jednał całość barwą doniosłej bieli, czystej i sprowadzającej ciemność tylko do cieni, niekiedy wyraźniejszych, niekiedy zaś, w innej perspektywie, niknących. Awers nie pozbawiał więc dzieła motywów dramatyzmu różnicowania i stopniowania, poddawał je jednak wzniosłej nieskończoności bieli i koniecznemu jednaniu obrazem, który wykorzystując wielość, nie powoduje nadmiaru, lecz otwiera się na nieskończoność. Nadmiar i intensywność, w masowej estetyzacji wykluczające metafizykę, okazują się tylko rewersem sztuki, w której estetyka wciąż służy odsłanianiu nieskończoności, czyli metafizyce. Relief Orbitowskiego przypomina o metafizyczności sztuki i przywraca sens doświadczeniu estetycznemu, wskazując, że nadal może ono być źródłem poznania metafizycznego.

Paradoks umiaru, który służy nieskończoności, obecny był też w „subpedagogice" realizowanej przez tego artystę. Nauczając tradycyjnego rysunku aktu w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych, nie narzucał on uczniom własnej wizji sztuki, nie używał wielu słów, lecz nawet przy rutynowych ćwiczeniach pozostawiał miejsce dla ciszy, która miała być wypełniona przez studenta. W tak powściągliwym zachowaniu Orbitowskiego podczas zajęć w Akademii tkwił paradoks podobny do paradoksu podwójnego reliefu, poza uczelnią bowiem artystę uznawano za człowieka pełnego wigoru i „duszę towarzystwa". Nadmiar energii moderowały jednak sztuka i jej nauczanie, jakby przypominając o wartości „upadku w ciszę".

Filozofia Welscha diagnozowała utratę doświadczenia pod koniec wieku dwudziestego. Artystyczne dzieło z początku dwudziestego pierwszego stulecia, które wielu znawców uznałoby za anachroniczny przykład geometrycznej abstrakcji,

postrzegane jako ukazanie „wykluczonej anestetyki", przypomina o metafizyce odsłanianej w doświadczeniu estetycznym wywołanym przez dzieło sztuki, czyli o metafizyczności jako sensie sztuki. Uznanie tego sensu zapobiega utracie doświadczenia, której przyczyną jest estetyzacja świata i nadmiar intensywnych doznań.

## UPADKI I METAFIZYKA

W niniejszym artykule przedstawione zostały następujące upadki sztuki dwudziestego wieku: zamilknięcie obrazu, pochwała brzydoty, utrata piękna, poniechanie sztuki i jej koniec, utrata obrazu oraz utrata doświadczenia. Czy jednak zjawiska te, tak jak zwroty identyfikowane w nauce o sztuce, o czymś pouczają?

Dokonane tu zestawienie przemyśleń teoretycznych z przykładami dzieł potwierdza przekonanie o trwającym przez cały wiek dwudziesty intensywnym namyśle nad definicją sztuki, miejscem w niej piękna i innych kategorii estetycznych, nad jej językiem, statusem dzieła sztuki, obrazu, słowa. Uświadamia też jednak, że często nasilona refleksja wskazuje na kryzys rozumienia sztuki, uwikłanie jej w świat, dewaluację i utratę tożsamości. Zapewne intensywność namysłu wynika właśnie z tych przyczyn, które refleksja nazywa i analizuje.

Jeśli przedstawione powyżej „upadki" stają się punktem wyjścia do rozwijania nowych kierunków w sztuce, może to oznaczać pogłębianie upadku i narastanie przekonania, że doświadczanie zamilknięcia, poniechania, końca czy utraty jest wyznacznikiem sztuki ubiegłego wieku. Być może nadmiar prowokacji artystycznych i opisujących je teorii powoduje, że wzmaga się chaos i stan zagubienia odbiorców sztuki albo – szerszej – uczestników dyskursu kulturowego.

Może jednak metaforyczne upadki, poprzez swój związek z intensywnym namysłem nad sztuką, służą także oczyszczaniu jej z tego, co owe upadki powoduje, i wskazywaniu tego, co w sztuce trwa stale mimo jej „upadania", albo też – gdyby pozostać przy dyskursie metaforycznym – co pozwala jej zawsze się podnosić.

W dziełach sztuki i działaniach artystycznych postrzeganych w kontekście kolejnych upadków ujawnia się odnajdywanie (a niekiedy wręcz pożądanie) istnienia, słowa, poezji (nawet jeśli byłaby paradoksalna), umiaru, ciszy, wzniosłej nieskończoności, piękna porządku… Obecne są w nich zatem ślady odniesień do metafizyki, nawet jeśli twórcy tych dzieł deklaratywnie od niej stronią. Aktualna zatem pozostaje myśl Cypriana Kamila Norwida, że „p i ę k n e – wchodzi nie pytając"[47]. „Piękne" – albo metafizyczne – jest

[47] C.K. N o r w i d, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, *Poematy*, oprac. W. Gomulicki, PIW, Warszawa 1980, s. 295.

tylko różnie lokalizowane, co dostrzec można niekiedy jedynie z perspektywy upadku. Dzięki dziełom sztuki, również tym wymykającym się prostym definicjom, można zauważyć, że nasilony namysł, który towarzyszył upadkom sztuki w dwudziestym wieku, właśnie dzięki zmianie perspektywy, dzięki innemu spojrzeniu, odsłaniał mniej lub bardziej świadomą tęsknotę za metafizyką. Od metafizyki przecież nie da się uciec.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 142-156
DOI 10.12887/31-2018-4-124-10

Marcin T. ZDRENKA

# ETYCZNA PROBLEMATYCZNOŚĆ FIGURY UPADKU

*W świecie podmiotów nomadycznych nie ponosimy totalnych i destrukcyjnych klęsk, lecz jedynie porażki, które możemy przekuć na przyszłe zwycięstwa, o ile nas nie zabiły. A przecież nie zabiły, gdyż nie były Upadkami, a jedynie potknięciami. Gdyby bezpośrednio skonfrontować ze sobą tradycyjny model pielgrzyma i ponowoczesne modele podmiotu, rzeczywiście można by wysnuć taki wniosek. Ale czy naprawdę jesteśmy gotowi do „wyrzucenia za burtę" figury upadku − a wraz z nią jej wielkiej mocy opisywania granicznych punktów naszej egzystencji?*

Niniejsza wypowiedź, poza tym, że ujmuje tytułowe zagadnienie w swojej zasadniczej treści, traktuje je również w specjalny sposób − sama bowiem stała się jego świadectwem. Możemy przecież przyjąć, że potknięcie jest jakąś formą czy choćby komponentem upadku, a ostateczny kształt niniejszego artykułu to wynik właśnie takiego swoistego „potknięcia". Pierwotny zamysł badawczy zwrócony był w stronę analizy struktury, którą określiłem mianem t r a j e k t o r y c z n e j m e t a f o r y u p a d k u. Elementami konstytutywnymi tej figury są: (1) jakiś stan równowagi, dobrostanu, ładu; (2) geometrycznie opisywana ścieżka, szlak, linia prowadząca do „upadłego" finału – w której pojawiać się mogą fenomeny potknięcia, zsuwania się po równi pochyłej czy gwałtownego usunięcia się gruntu spod nóg; i wreszcie (3) sam punkt „upadnięcia". Ten z pozoru trywialny układ ogólnej ramy opowieści o upadaniu kryje w sobie wiele ukrytych założeń. Owe niespodzianki i pułapki odsłaniają swoje szczególne znaczenie zwłaszcza wówczas, gdy bezpośrednio przykładamy zaproponowaną figurę do najbardziej interesującego nas przypadku upadku m o r a l n e g o.

Tymczasem okazało się – i to możemy nazwać sednem u p a d k u pierwotnego projektu – że praca przygotowawcza, polegająca na uporządkowaniu przedpola pojęciowego do właściwej pracy, znacząco się rozrosła i przyczyniła do odsłonięcia kolejnych warstw trudności, a de facto pewnych złudzeń, które towarzyszą figurze upadku. Określam je właśnie jako złudzenia, ponieważ, towarzysząc nieodłącznie interesującej nas metaforze, ugruntowują one pewne schematy myślenia o fenomenie „upadania", które niekiedy zaciemniają istotne z etycznego punktu widzenia wątki, niekiedy je przesłaniają, a niekiedy wreszcie – całkowicie eliminują z pola uwagi tych, którzy się tak rozumianą metaforą posługują.

Zacznijmy od wstępnego zarysowania niektórych z owych złudzeń, by następnie rozwinąć związane z nimi kwestie natury etycznej.

Po pierwsze, nawet niepogłębiony namysł nad pojęciem upadku odsłania bardzo złożony obszar jego rozumienia, daleko bardziej problematyczny niż podpowiada to potoczna intuicja. Mieści się w nim bowiem zarazem tradycyjne rozumienie upadku człowieka w znaczeniu metafizycznym, najpoważniej zagospodarowanym w teologii chrześcijańskiej formułą popadnięcia w grzech, a w ślad za tym naznaczenie całej ludzkiej egzystencji[1]. Tuż obok znajdziemy także prostsze, potoczne skojarzenia z zadziwiająco rozpowszechnioną metaforą upadania, kształtowane przez osobiste doświadczenia związane z konstrukcją naszego wyprostowanego ciała. Istnieje wreszcie pole rozumienia tej kategorii w odniesieniu do instytucji, imperiów czy cywilizacji − pole, na którego strukturę wpłynęły dominujące, nośne opowieści, jak choćby ta o upadku Cesarstwa Rzymskiego.

Każde z trzech rozumień − mimo że są one spięte jednym pojęciem upadku − odnosi się w istocie do zupełnie innych kwestii i odsłania odrębne problemy. Jeśli dodać do tego wątek uderzającego rozpowszechnienia, czyli głębokiego „zadomowienia" w języku i kulturze wszystkich tych form upadania, to stajemy wobec złudzenia czy nieporozumienia, które możemy określić mianem pozornego oswojenia figury upadku. Jest to usypiające czujność wobec złożoności badanej kategorii wrażenie, które można by zlekceważyć lub zagospodarować w analizach wyłącznie języko- czy kulturoznawczych, gdyby nie poważne konsekwencje etyczne − zostaną zaprezentowane w dalszej części artykułu.

Drugim ważnym problemem, który można uznać za rodzaj złudzenia, jest nieoczywistość ważnego rozejścia się dwóch perspektyw: z jednej strony fałszywego przekonania o swoistej narracyjnej kontroli nad prostą na pierwszy rzut oka opowieścią o trajektorii upadku, złudzenia wzmacnianego choćby wspomnianym rozpowszechnieniem czy zadomowieniem się tej metafory oraz, z drugiej strony tego, co możemy nazwać „pustką" albo „nieobecnością" przeżywania samego procesu upadania. Zilustrują to konkretne przykłady, które pozwolą odsłonić dodatkowy wymiar „pozoru oswojenia" figury upadania, a także ukażą nam jeszcze inne wyzwania etyczne.

Trzecim nieporozumieniem czy złudzeniem jest przekonanie o jednorodności różnych metafor, wzmożone skromną obecnością konkurencyjnych form narracji o upadku jako „zgorszeniu", rozumianym tu jako zepsucie czy korozja moralna. Dopiero konfrontacja z pojęciami zaczerpniętymi z innych języków, często znaczeniowo odległymi od rodzimego „upadku", pozwoli nam wydobyć związane z tym trudności i sformułować pytanie o możliwe inne formy

[1] „Cała dola człowiecza staje się znakiem trudu; bycie człowiekiem jest *trudem*, udręką, która ujawnia – w przejmującym skrócie mitu – jego upadek". P. R i c o e u r, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Aletheia, Warszawa 2015, s. 280.

budowania narracji o „odchodzeniu" czy „odpadaniu" od dobra. Rozwinę teraz te trzy zarysowane wątki.

## POZÓR CAŁKOWITEGO „OSWOJENIA" FIGURY UPADKU

Jak zauważyłem powyżej, pojęcie upadku − nie tyle oderwane od czysto fizycznego rozumienia, ile naznaczone już metaforycznie znaczeniem „upadania", na przykład w zło − może mieć wiele odmian. Czym innym jest upadek człowieka w grzech (o czym traktuje obszernie paragraf siódmy Katechizmu Kościoła Katolickiego), czym innym rozpatrywany w oderwanym od filozoficznych analiz kontekście pojedynczy błąd moralny, który najlepiej oddaje pozostająca w relacji do kategorii upadku metafora potknięcia, jeszcze czym innym chylenie się ku upadkowi i popadanie w ruinę instytucji, imperiów czy cywilizacji. Rozgraniczenie tych znaczeń wydaje się trywialne − przestaje jednak być takie, jeśli uważniej przyjrzeć się związanym z nim trudnościom.

Po pierwsze, należy zauważyć, że rozbudowana chrześcijańska koncepcja grzechu, w tym grzechu pierworodnego (której nie będę tu omawiał z uwagi na jej złożoność), stanowi na tle pozostałych kontekstów znaczeniowych element spójnej i zamkniętej narracji. Pełni fundamentalną rolę w teologii, ma złożoną i bogatą tradycję, a także pozostaje w ścisłej relacji do pozostałych elementów opisu sytuacji człowieka w świecie i jego relacji do Boga. Jest zatem opowieścią w jakimś sensie totalną, niosącą w sobie zarówno moc wytyczania ogólnych ram całej narracji, jak i zdolność do interpretacji pojedynczych działań i aktów moralnych. Nie oznacza to oczywiście, że nie można jej wzbogacić czy wysubtelnić nowymi figurami czy formami opisu upadku.

Problemem pozostaje jednak wykroczenie poza granice tej narracji. Odrzucenie założeń dotyczących pojęcia grzechu czy choćby zdystansowanie się od koncepcji związku pojedynczych upadków moralnych z ogólną kondycją człowieka, czyli od opowieści o popadnięciu w pierwszy grzech i wynikłych stąd konsekwencji[2], wydaje się zmniejszać sprawność eksplanacyjną tej narracji jako opowieści totalnej. Mogłoby to sugerować, że w wyniku procesu sekularyzacji społeczeństwa Zachodu czy wskutek innych zjawisk osłabiających dominującą rolę chrześcijańskiej opowieści o genezie zła, figura upadku moralnego wyraźnie traci na znaczeniu, podobnie jak rzekomo − w opinii niektórych językoznawców[3] − miało już miejsce w przypadku pojęcia cnoty.

[2] Zob. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 397.

[3] Tak twierdzi na przykład Andrzej Bańkowski: „CNOTA XV–2 od c(z)snota XV–1, od adi. c(z)ny […]. Słowo o szerokim znaczeniu «uczciwość» (XV–XVIII) zeszło dziś na specjalistyczny termin «katechizmowy»" (A. B a ń k o w s k i, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 2000, s. 198). Owszem, można mówić o pewnym kryzysie pojęcia cnoty w dwudziestym

Z pomocą przychodzi tutaj jednak uniwersalna nośność figury upadania fizycznego, która karmi się naszymi bezpośrednimi doświadczeniami jako istot cielesnych. Nie będziemy chyba w błędzie, a nawet popadniemy (nomen omen) w trywialność, jeśli powołamy się na tę swoistość usytuowania człowieka, która przejawia się w jego wyprostowanej postawie i poruszaniu się w przestrzeni zdeterminowanej siłą ciążenia. Nasza „konstrukcja" oraz sposób poruszania się wymagają nieustannego przeciwstawiania się owej sile, o czym przekonujemy się najwyraźniej w momencie ograniczenia sprawności wywołanego chorobą, słabością czy niemocą, które utrudniają nam lub uniemożliwiają ruch. Podobnie żmudne wspinanie się czy wnoszenie ciężarów przypomina nam, że poruszanie się ku górze wiąże się z wysiłkiem i przezwyciężaniem oporu, zjeżdżanie zaś, upadanie czy nawet układanie się do odpoczynku i snu jest wyrazem poddania się niepokonanej i stale towarzyszącej nam sile.

Nie sposób zaprzeczyć, że tego rodzaju modi naszego bycia, tak jak posadowienie organu wzroku w głowie, która znajduje się na szczycie wyprostowanego ciała, muszą w jakimś stopniu determinować nasze głębokie przywiązanie do wertykalnego strukturyzowania świata. W tak „spionizowanym" i przeciwstawiającym się ciążeniu (ku dołowi) świecie to, co wartościowe, piękne, dobre czy prawdziwe musi znajdować się na górze lub choćby ku górze zmierzać, zgodnie z kierunkiem wytyczonym przez wskazujący palec Platona na słynnym fresku Rafaela Santiego *Szkoła ateńska*, podczas gdy w słabość, zło, grzech się (z góry) upada. Nie jest moim zadaniem rozwijać tego typu rozważania ani tym bardziej sugerować jakieś naturalistyczne i redukcjonistyczne interpretacje tej bardzo ważnej, wręcz fundamentalnej dla naszych form myślenia, specyficznie rozumianej wertykalnej „topiki" dobra i zła. Przywołuję ją jedynie jako element z całą pewnością zwiększający nośność metafory upadku duchowego i moralnego oraz wzmacniający przekonanie o jego głębokim i nieprzezwyciężalnym zadomowieniu się w języku − nawet w czasach, gdy totalna opowieść o upadku człowieka w grzech nie ma już dominującego charakteru.

Innym, nieco bardziej wycofanym i ukrytym sprzymierzeńcem wertykalnej „konstrukcji" dobra i zła, wzmagającym jej dominację, wydaje się metafora otchłani. O ile najczęściej zwykliśmy sytuować to, co piękne, prawdziwe czy dobre gdzieś w górze, o tyle to, co znajduje się poniżej, naznaczone jest cechą dodatkową, wyrażoną w pojęciach otchłani czy czeluści. Intuicyjnie przepaść (obok kolejnego pięknego rodzimego rzeczownika „przepaść" wspomnijmy także pokrewny czasownik „przepadać") sytuujemy poniżej nas, w jakiejś ot-

---

wieku (por. M. S c h e l e r, *O rehabilitacji cnoty*, tłum. R. Ingarden, „Znak" 46(1994) nr 8, s. 4-18), jednak pod koniec poprzedniego stulecia miał miejsce renesans zainteresowania etyką cnót. Na usprawiedliwienie Bańkowskiego trzeba jednak dodać, że nie sprawozdaje on stanu badań etycznych, ale potoczne intuicje językowe.

chłani, która nas przeraża, jak w słynnym aforyzmie Friedricha Nietzschego – aforyzmie wywołującym drżenie niezależnie od tego, jak często go przywołujemy: „Kto walczy z potworami, niech uważa, by sam się nie stał potworem. Bo gdy długo spoglądasz w otchłań, również otchłań spogląda w ciebie”[4].

Nośność figury otchłani chciałbym dodatkowo zilustrować pewnym osobistym doświadczeniem – obrazem z dzieciństwa. Podczas swojej pierwszej wizyty w dużym mieście, pierwszego wyjazdu z rodzinnej wsi, jeden z moich małych krewnych po wyjściu na balkon na ostatnim piętrze wieżowca, przytłoczony wrażeniem, jakie to na nim wywarło, zawołał: „Ale tu głęboko!”. Przez lata opowieść o tym okrzyku była traktowana jako komiczna, jako zabawny wytwór rzekomego infantylizmu myślenia małego chłopca porażonego wrażeniem dużej wysokości. Teraz jednak, zwłaszcza po niejednokrotnej lekturze aforyzmu Nietzschego, gotów jestem przyznać, że był to najtrafniejszy sposób nazwania napotkanego przez dziecko fenomenu. Stojąc na dużej wysokości, a nawet mając w świeżej pamięci, że znalazło się tam na skutek wjazdu windą czy wspinaczki po schodach, i tak uległo wrażeniu, że to, co się przed nim i p o d nim rozpostarło, to głębia, a nie wysokość. Tak więc to, co potocznie określamy jako „lęk wysokości”, byłoby w swej istocie lękiem głębi lub bardziej złowrogim lękiem czeluści, czyli w istocie lękiem przed u p a d k i e m w c z e l u ś ć[5].

Ciekawe, że wagę zmagań z ciążeniem lepiej rozpoznają małe dzieci uczące się utrzymywać w pionie głowę (jej ciężar u dorosłego człowieka może sięgać trzech kilogramów, co odkrywamy ze zdziwieniem, kłóci się to bowiem ze specyficzną „przezroczystością” tego ciężaru u dorosłych). Kiedy dzieci próbują się samodzielnie poruszać, wszechobecność wciąż na nowo przezwyciężanego oporu własnego ciała musi być dla nich ważnym doświadczeniem, które my – dorośli – chyba zagubiliśmy w pamięci. Podobnie rzecz się ma z osobami dotkniętymi ograniczeniami ruchowymi czy słabością związaną z wiekiem. Kule i laski, poręcze i uchwyty – wszystkie te artefakty nieustannie przypominają o grozie nieustępliwej siły ciążenia, któremu chore czy słabnące ciało przeciwstawia się z coraz większym trudem. Młody i sprawny organizm zdaje się usuwać ów opór w miejsce w pewien sposób przezroczyste, w którym swobodnie przyjmowana postawa wyprostowana i pozornie bezwysiłkowe poruszanie się wbrew ciążeniu sytuują tego rodzaju sprawność w polu innych tak zwanych wartości utraty, do których zaliczyć możemy na przykład młodość, zdrowie czy miłowaną przez Wieszcza Litwę.

---

[4] F. N i e t z s c h e, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, § 146, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 98.

[5] Szersze rozwinięcie tego wątku zob. M. Z d r e n k a, *Domostwo i widnokrąg. Na marginesie rozważań o toposach filozoficznych*, w: *Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym*, red. M. Woźniczka, M. Perek, Wydawnictwo UJD, Częstochowa 2018, s. 129-144.

Niezależnie od tego, czy przedstawione wyżej dywagacje o figurze wertykalnej „topiki" tego, co dobre i złe, wzniosłe i upadłe, uznajemy za trafne, możemy się zgodzić, że metafora upadania, czyli bezwładnego lotu, zsuwania się, schodzenia od tego, co lepsze, ku temu, co gorsze, jest dobrze ugruntowana i nie budzi wątpliwości. Warto jednak się zastanowić, czy swobodne przenoszenie fenomenu fizycznego upadku na figurę upadku ujętego bardziej metaforycznie nie niesie pewnych niebezpieczeństw.

W trzeciej − najbardziej metaforycznej − figurze upadku fizyczny „mechanizm" ulegania ciała sile ciążenia łączy się z pojęciami bardziej abstrakcyjnymi z fizycznego punktu widzenia, takimi jak instytucje, imperia czy cywilizacje. Co ciekawe, można przyjąć, że metafora upadku w tym rozumieniu towarzyszy naszej kulturze od czasów antycznych, gdy nie została jeszcze rozpoznana istota grzechu pierworodnego. Świadczy o tym choćby Owidiuszowa opowieść o „staczaniu się" ludzkości od chwały wieku złotego, przez srebrny, miedziany, aż po nędzny wiek żelazny[6]. Jeszcze bardziej intrygujący jest jednak fakt, że biegunowe odwrócenie dominującej figury regresu i przejście na pozycje wiary w postęp ludzkości (za której symbol uznamy tu pracę Antoine'a Condorceta *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* z roku 1795[7]), w najmniejszym stopniu nie osłabiło nośności figury upadku. Przeciwnie, każde następne stulecie będzie posiadało własny kamień milowy wytyczający szlak opowieści o upadkach: począwszy od monumentalnego *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* Edwarda Gibbona[8] z końca wieku osiemnastego, przez powracający wielokrotnie w pismach Nietzschego wątek upadku kultury helleńskiej[9], przez *Zmierzch Zachodu*[10] Oswalda Spenglera powstały u realnego końca La Belle Époque, aż po obraz – tym razem filmowy – upadku Trzeciej Rzeszy[11] czy rozproszoną w wielu pracach

[6] Por. O w i d i u s z, *Przemiany*, ks. I, 89-150, tłum. B. Kiciński, Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 7-9.

[7] Zob. A.N. C o n d o r c e t, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, J. Strzelcki, PWN, Warszawa 1957.

[8] Zob. E. G i b b o n, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, t.1-16, Strahan & Cadell, London 1776-1789.

[9] Por. np. F. N i e t z s c h e, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, § 232, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Nakładem J. Mortkowicza, Warszawa 1910-1911, s. 256.

[10] Zob. O. S p e n g l e r, *Der Untergang des Abendlandes*, Verlag Braumüller, Wien 1918; zob. też: t e n ż e, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

[11] *Der Untergang*, reż. O. Hirschbiegel, Niemcy−Austria−Włochy, 2004. W tym kontekście warto zauważyć zbieżność angielskiej wersji tytułu (*Downfall*) z tytułem innego filmu − *Falling Down* (reż. J. Schumacher, USA, 1993). W polskiej dystrybucji oba filmy funkcjonują pod tym samym tytułem: *Upadek*.

figurę upadku komunizmu w Europie Centralnej i Wschodniej[12]. Uwodząca siła narracji o wielkich upadkach czy zmierzchach ujawnia się już w samym fakcie, że tam, gdzie mamy do czynienia z opisującymi je dziełami literackimi czy filmowymi, przewodnia idea tych dzieł jest najczęściej artykułowana bezpośrednio w ich tytułach[13].

Konkludując, zauważmy, że trzy wskazane − choć nie jedyne − rozumienia figury upadku (figura upadku metafizycznego, na przykład w grzech, dominująca rola postawy wyprostowanej i „wszechobecność" zagrożenia upadkiem fizycznym wobec powszechnego ciążenia oraz metaforyczny upadek instytucji, rodów, imperiów czy cywilizacji), jakkolwiek do siebie zbliżone, odnoszą się w istocie do całkowicie odmiennych kwestii, a czynnikiem, który zaciera tę różnorodność jest głębokie przekonanie o powszechności i trafności „opowieści o upadaniu" – do tego stopnia, że wszelkie próby określenia ich treści czy struktury wydają się niemal trywialne.

## ZŁUDZENIE CZYTELNOŚCI ŚCIEŻKI UPADKU

Za drugie ważne złudzenie chciałbym uznać przeoczenie ważnego faktu rozejścia się dwóch perspektyw: z jednej strony przekonania o pełnej kontroli nad opowieścią o trajektorii upadku, z drugiej − czegoś, co możemy nazwać „pustką" albo „nieobecnością" przeżywania samego upadania.

Wyjdźmy od przywołania struktury, którą określiłem mianem t r a j e k t o r y c z n e j m e t a f o r y u p a d k u. Elementami konstytutywnymi tego prostego układu są: (1) stan równowagi, dobrostanu, ładu czyli sytuacja s p r z e d upadku; (2) opisywana najczęściej geometrycznie ścieżka, szlak, linia, t r a j e k t o r i a prowadząca do „upadłego" finału, na której pojawiać się mogą fenomeny potknięcia, równi pochyłej czy gwałtownego usunięcia gruntu spod nóg, oraz (3) sam punkt, miejsce „upadnięcia" czy stan bycia upadłym.

Zauważmy, że pierwszy ze wskazanych wyżej typów upadku – typ, do którego odnosi się ujęta w pewnym uproszczeniu chrześcijańska koncepcja grzechu – ma charakter genealogiczny, to znaczy zasadza się na wywodzeniu treści z jakiegoś pierwotnego negatywnego arche, grzesznego aktu założy-

[12] Ten ostatni przykład jest tak wymowny, że jego symbolem stał się w świadomości zachodniej (nad czym tak często ubolewamy w kraju „Solidarności" i pierwszych częściowo wolnych wyborów) – nomen omen – fizyczny upadek muru berlińskiego.

[13] Zob. np. A. C a m u s, *Upadek*, tłum. J. Guze, PIW, Warszawa 1971. Warto też zauważyć figurę Syzyfa, bardzo nośną w kontekście opowieści o upadku – opowieści zarówno o upadku moralnym, jak i o zmaganiu z upadającym kamieniem (zob. t e n ż e, *Mit Syzyfa*, w: tenże, *„Mit Syzyfa" i inne eseje*, tłum. J. Guze, Muza, Warszawa 2004, s. 165-169).

cielskiego, jakim był grzech Adamowy[14]. Drugi typ upadku ma inny charakter – objawiające się w codziennych sytuacjach fizyczne upadki (a w ślad za nimi korzystające z tej struktury pojęciowej metafory upadków moralnych) przypominające nam o stałym oddziaływaniu siły ciążenia i naszym, najczęściej bezwiednym, przeciwstawianiu się mu – zdają się mieć swoje źródło jedynie w związkach lokalnych przyczyn sprawczych. Nierówność podłoża, śliska nawierzchnia, nieostrożny krok, czyli coś, co bezpośrednio wywołało upadek – tego właśnie poszukujemy, gdy po chwili zaskoczenia gramolimy się z powrotem na nogi i wracamy do postawy wyprostowanej. Podobnie na polu potknięć moralnych ich przyczyn szukamy nie w sięgającej praźródeł genealogii grzechu, ale w jakimś nieodległym punkcie – złości, chwilowej (moralnej) słabości czy nieuwadze.

Zupełnie inaczej rzecz się ma z upadkami imperiów i cywilizacji. Oczywiście także tutaj poszukujemy przyczyn sprawczych, co uwidacznia się choćby w pytaniach: Dlaczego imperium rzymskie upadło? Dlaczego antyk czy średniowiecze się skończyły? W istocie jednak jest to opowieść snuta ex post, gdy – jak w dochodzeniu kryminalnym – chcemy dociec przyczyn z poszlak znalezionych na miejscu dokonanej już zbrodni. Rzym nie istnieje, antyk się skończył, a Hitler popełnił samobójstwo w swoim bunkrze[15]. Opowieść jest zatem organizowana wobec swoistego telos − pozornego i już nam znanego − do którego nieuchronnie prowadzą poprzedzające go wydarzenia, wypadki czy decyzje.

Najdobitniej – oczywiście obok wspomnianego filmu o upadku Hitlera, filmu, którego k o n i e c przecież wszyscy znają jeszcze przed seansem – ukazują to programy telewizyjne detalicznie prezentujące śledztwa w sprawie katastrof lotniczych czy przemysłowych[16]. Opowieść jest w tych programach ułożona w odwróconym porządku chronologicznym – od dobrze znanego tragicznego finału do pierwszego w czasie kroku oraz dalszych splotów decyzji i wydarzeń, które doprowadzają do tragedii. I chociaż przebieg zdarzeń prezentowany jest bardzo drobiazgowo, niekiedy sekunda po sekundzie, całość nar-

[14] Dokonuję tu oczywiście daleko idącego uproszczenia. Złożona symbolika grzechu rozumianego dyskursywnie, w tym relacja grzechu pierworodnego do grzechu jako występku, została już dobrze rozpoznana (por. R i c o e u r, dz. cyt., s. 57n.).

[15] Wydaje się, że inaczej prezentuje się kwestia z m i e r z c h u Zachodu czy krachów i upadków, które jakoś się dopiero „wieszczy". To jednak pozór − właśnie ów zmierzch, koniec historii czy zderzenie cywilizacji stanowią idee porządkujące wywody, choć nie są faktami historycznymi, lecz ich projekcjami w przyszłość.

[16] Zob. *Katastrofa w przestworzach* (*Mayday*), prod. Cineflix, Kanada 2003- (od roku 2003 wyprodukowano aż osiemnaście serii programu); *Tuż przed tragedią* (*Seconds from Disaster*), prod. National Geographic, USA, 2014- (od roku 2004 wyprodukowano siedem serii programu). Przy okazji warto postawić pytanie, czy katastrofa lotnicza nie jest idealną scenografią do opisu upadku − wszak tragedie te wieńczy upadek w sensie dosłownym.

racji podporządkowana zostaje jakiemuś pseudo-telos, które stanowi centralny punkt odniesienia. W konsekwencji na pierwszy plan wysuwają się w nich oczywiście przyczyny sprawcze – jak śliska nawierzchnia czy nierówność podłoża albo pierwszy pęknięty sworzeń w moście – ale także, jeśli nie przede wszystkim, wielki finał w postaci wypadku czy katastrofy. Przestrzeń między pierwszą przyczyną tego ciągu a ostatnim jego elementem – tragicznym finalnym skutkiem, wypełniona wieloma przyczynami pośrednimi, nie ma znaczenia, podobnie jak w argumencie Arystotelesa o niemożliwości istnienia nieskończonego łańcucha przyczyn[17].

Obraz „pustego wnętrza" między pierwszą przyczyną upadku a samym upadkiem kieruje naszą uwagę w stronę swoistej „nieobecności", czy może – mówiąc łagodniej – „osłabionej obecności" upadania. Owszem, można tezie tej przeciwstawić bardziej subtelne opisy procesu upadku – jak choćby dzieje Jeana-Baptiste'a Clemence'a we wspomnianej powieści Alberta Camusa. Jego opowieść przypomina rozwijanie nici, na którą nanizane zostały kolejne punkty czy węzły prowadzące do nieuchronnego upadku, który ponadto zostaje spięty swego rodzaju klamrą stanowiącej punkt wyjścia opowieści o dziewczynie upadającej z mostu Royal do Sekwany. Ale zarówno ta klamra, jak i – jeszcze dosadniej – tytuł powieści wyraźnie sytuują punkt ciężkości w stanie upadnięcia. A ten – o ile pozostaje punktem centralnym – nie obala tezy o osłabionej obecności samego procesu „lotu w dół".

Można też przyjąć, że owa słabość (czy nawet nieobecność) zostaje wzmocniona znanym nam już doświadczeniem „przezroczystości" czy „nieoczywistości" siły ciążenia oraz przeciwstawiającego się jej sprawnego i zdrowego ciała, które „zapomina" upadek. Ma to fundamentalne znaczenie dla odsłonięcia ważnego deficytu figury upadku – braku narzędzi, by samo upadanie rozpoznać, wyrazić, nazwać, a ostatecznie przeciwstawić się mu z w n ę t r z a jego trajektorii.

Druga konkluzja jest zatem nastepująca: Niezależnie od przekonania, że metafora upadku ma się świetnie, wciąż jest bardzo żywotna i przydatna do opisu zjawisk moralnych, należy przyjąć, że centralny element triadycznego układu trajektorycznego, czyli ścieżka upadania, tylko pozornie jest dostępny,

[17] Por. A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, 994 a, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, s. 646. Paul Ricoeur wskazuje, że rozproszenie „zdarzenia" pierwotnego upadku na wiele postaci – Adama, Ewy, węża – i wiele epizodów, jak uwiedzenie kobiety i upadek mężczyzny, miałoby sugerować, że mamy do czynienia nie tyle z nagłym skokiem, ile z niewyczuwalnym ślizgiem. Wciąż jednak aktualne pozostaje pytanie, czy odsłonięcie złożoności stanów pośrednich dekonstruuje nadrzędne ramy układu, wytyczone przez wyjściową niewinność i finalny upadek (por. R i c o e u r, dz. cyt., s. 287). Osobną kwestią pozostaje łączność owego ślizgu z figurą równi pochyłej, która w języku angielskim występuje pod nazwą „slippery slope".

ścieżkę tę daje się bowiem odczytać wyłącznie przez pryzmat finału opowieści albo − niekiedy – konstruktu, jakim jest wyjściowy raj utracony.

## ZŁUDZENIE DOMINACJI FIGURY TRAJEKTORYCZNEGO UPADANIA

Ostatni wątek, który chcę poruszyć przed przystąpieniem do przeglądu wyzwań etycznych związanych z kategorią upadku, to nieme i jednocześnie fałszywe założenie, że znaczenie rodzimego terminu „upadek" pokrywa się, zwłaszcza w kontekstach etycznych, ze znaczeniami jego odpowiedników w językach obcych.

Pierwszą niespodzianką jest szczupłość odniesień do kategorii upadku w interesującym nas znaczeniu w języku greckim. Dla przykładu „upadek" w sensie ścisłym (grec. ptosis) odnosi Arystoteles tylko do gramatyki, gdzie słowo to oznacza fleksję, odmianę wyrazów albo przypadek[18]. To zresztą ciekawy przykład zbliżenia się znaczeń pojęć upadku i przypadku (tu w znaczeniu gramatycznym), tak jak w łacińskim „casus" czy niemieckim „Fall". Połączenie to w języku polskim nie jest oczywiste. Mówimy o „wypadku" („na wszelki wypadek"), ale „przypadku" nie rozumiemy jako „upadku" (choć upadek może się przydarzyć przypadkiem). Z kolei wskazywany w kontekstach związanych z zepsuciem termin „phthora", znany z tytułu rozprawy Arystotelesa *O powstawaniu i ginięciu*[19], lepiej oddawany jest przez „ginięcie" czy „zniszczenie"[20].

Niemieckie słowo, które na stałe zrosło się ze wspominanym już filmowym obrazem upadku Adolfa Hitlera *Untergang*, ma znaczenie nieco węższe niż „upadek" w języku polskim, w większym stopniu odnosi się do symbolicznego upadku, zatonięcia statku, a nawet zmierzchu, podobnie jak angielskie słowo „decline". Być może z tych powodów polski tłumacz kolejnych edycji dzieła Gibbona *Upadek cesarstwa rzymskiego* woli spiąć dwa występujące w orygi-

[18] Nie jest to pierwsza taka niespodzianka. Podobnie uderza generalna szczupłość odniesień Stagiryty do terminów negatywnych, takich jak przeciwna cnocie przywara (wada) (grec. kakia) (por. K. N a r e c k i, *Słownik terminów Arystotelesowych*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, PWN, Warszawa 1994, s. 62).

[19] Zob. A r y s t o t e l e s, *O powstawaniu i niszczeniu*, tłum. L. Regner, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, s. 339-424.

[20] „Nie dworowałbyś więcej, ty miejski włóczęgo, / A strzegł trzody, g i n ą c e j [podkr. M.Z.] pastuchów mitręgą". H o m e r, *Odyseja*, XVII, 252, tłum. L. Siemieński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. 336.

„Gińcie! Pierzchajcie! Trwożnych ściga dzida moja, / Aż nareszcie i dumna obali się Troja". T e n ż e, *Iliada*, XXI, 115, tłum. F.K. Dmochowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Kraków 1960, s. 323. Por. L. R e g n e r, *Wstęp tłumacza*, w: Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, s. 352.

nalnym tytule terminy „decline" i „fall" jednym słowem. Podobnie rzecz się ma z rosyjskim „padeż", który ma, podobnie jak w grece, znaczenie czysto gramatyczne, ale także oznacza „padnięcie" inwentarza (na przykład bydła w wyniku choroby), podczas gdy w języku polskim dla zjawiska „padania" zwierząt nie mamy nawet dobrego odrębnego rzeczownika, choć posługujemy się czasownikiem „paść" i przymiotnikiem „padłe".

To zaskakujące ubóstwo naszego − skądinąd bardzo bogatego − języka, objawiające się w spinaniu wszystkich form upadku jednym uniwersalnym terminem, musi prowokować pytanie, czy filozofując w języku polskim (choć być może dotyczy to też języka francuskiego z jego wieloznacznym „chute" czy hiszpańskiego z „caída"), nie jesteśmy szczególnie podatni na zacieranie różnic między różnymi typami metafory upadku. W konsekwencji, znajdując się w takiej sytuacji, nie jesteśmy także specjalnie skłonni rozważać, czy poza rodziną znaczeń związanych z upadkiem i upadaniem funkcjonują inne figury opisu „zgorszenia", „popsucia" czy „skalania"[21], być może lepiej oddające istotę fenomenu przesuwania się w stronę zła. A to już rodzi poważne wyzwania natury etycznej.

## PROBLEMATYCZNOŚĆ FIGURY UPADKU JAKO ŹRÓDŁO WYZWAŃ ETYCZNYCH

Wyposażony w szkicowe rozpoznanie niektórych trudności ukrywających się wewnątrz metaforycznej figury upadku sformułuję teraz kilka wybranych kwestii, które mają znaczenie bezpośrednio etyczne – gdy zderzają się z problemami teorii, ale i moralne – gdy wpływają na codzienne intuicje i osądy oraz sposoby ich rozumienia i artykulacji w języku.

Pierwsza kwestia to językowy deficyt opisu czegoś, co moglibyśmy nazwać „ćwiczeniem się w niecnocie" czy „rozwijaniem przywar" (czasownika „rozwijać" używam tu z wielką ostrożnością i nie bez wątpliwości). O ile tradycja etyki cnót, zwłaszcza w swej klasycznej, antycznej formie, wypracowała bogaty język: zarówno terminologię aretologiczną, jak słownictwo dotyczące samego rozwijania dzielności etycznej, choćby przez odwołanie do „ćwiczenia" czy „doskonalenia", o tyle po drugiej stronie nie dysponujemy niczym ponad „popadanie w zło" czy − lepiej − „popadanie w grzech". Pozostaje jednak otwarte pytanie, czy owo „popadanie" czy „upadanie" jest w stanie utrzymać

[21] Na pierwszy rzut okaz rodzime „zgorszenie" jest pokrewne dobrze rozpoznanemu „skalaniu", znaczenia tych terminów nie pokrywają się jednak całkowicie. Na przykład Raffaele Pettazzoni określa skalanie jako „akt pogłębiający zło" (cyt. za: R i c o e u r, dz. cyt., s. 34; por. R. P e t t a z z o n i, *La confession des péchés*, tłum. R. Monnot, Leroux, Paris 1931, t. 1, s. 184).

swoją eksplanacyjną sprawność na wszystkich polach dynamiki „zeźlenia" sprawcy czynów, ale i organizacji, instytucji czy cywilizacji. Aby to rozpoznać, należałoby dokonać konfrontacji z pozostałymi narzędziami opisu wpadania w zło czy ulegania mu. Znalazłyby się wśród nich na przykład całkiem nośna metaforycznie „korozja moralna" (zapożyczona z języka materiałoznawstwa czy chemii[22]), „skażenie" czy „zaraza" (ang. contagion – z dyskursu medycznego[23]), prosty, ale zakorzeniony w języku „rozpad"[24], od czasów antycznych przeciwstawiany „powstawaniu", czy wreszcie obok „skalania" najbardziej obiecujące, ale współcześnie problematyczne przez niepełną przetłumaczalność na język angielski – „zgorszenie"[25].

Kolejna kwestia wiąże się z nieprzewidywalnością upadku. Trajektorycznie rozumiany upadek, czyli figura: stan wyjściowej równowagi – proces upadania – stan upadku ziszczonego, nasuwa, jak widzieliśmy, skojarzenia z przyczynowością celową. Odsłaniający się w finale kres upadania czy zsuwania się po równi pochyłej (ang. slippery slope) stanowi swoisty cel (pseudo-telos) i jako taki jest kategorią nadrzędną, porządkującą opis całej sytuacji. Należy zauważyć, że ujęcie takie czyni sam proces upadania całkowicie nieprzewidywalnym. W tym układzie w stanie wyjściowym upadku j e s z c z e nie ma. Tak będą to sobie tłumaczyli na przykład alkoholik czy ktoś otyły wskutek łakomstwa, przekonujący samych siebie, że nie upadli, bo nie sięgnęli samego dna; alkoholik − bo nie zdarza mu się (jeszcze!) leżeć bez przytomności w bramie, a łakomczuch – bo wciąż nie zbliżył się do wagi najtęższych osób pokazywanych w telewizji. W tej perspektywie „jeszcze-nie-upadku" może się on stać − jako zagrożenie − częściowo „przezroczysty", niegroźny, bez znaczenia.

Warto też zauważyć, że perswazja moralna czerpie swą moc, pozwalającą kształtować pozytywne postawy, przede wszystkim z rozpoznania i nazwania jakiegoś granicznego zła, które w tak rozumianym modelu upadku wypełniło się

[22] Nie jest to jedyny taki przypadek. Na przykład rodzimy termin, którym wyrażamy to, co Anglosasi określają terminem o ewidentnie filozoficznym pochodzeniu: „sophisticated", to „wyrafinowany" (od rafinacji?).

[23] Ciekawym kontekstem „medycznym" mogłoby też być swoiste „zaszczepienie się" na upadek, jak w ironicznych słowach Balzaka: „Jeszcze jeden podobny upadek − rzekł mu Emil Blondet − a staniesz się nieśmiertelnym" (H. B a l z a c, *Córka Ewy*, w: tenże, *„Córka Ewy". „Sekrety księżnej de Cadigan"*, tłum. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy „Bibljoteka Polska", Bydgoszcz 1922, s. 48).

[24] „Rozpad" to greckie „phthora", o którym była mowa. Warto może zauważyć, że ważne dzieło Leszka Kołakowskiego niesie w podtytule taki właśnie termin (zob. L. K o ł a k o w s k i, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozpad*, Aneks, Londyn 1988).

[25] W języku angielskim jego odpowiednikiem jest pochodzące z greki słowo „scandal", które oddaje jedynie aferalność zgorszenia, lecz nie wyrażone w rodzimym terminie po-gorszenie czy skalanie (zob. M. J a r a n o w s k i, *Zgorszenia, rozczarowania*..., w: *Koncepcje i problemy filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, M. Jaranowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 195-230).

ostatecznie jako stan upadku. Najsilniejszy morał płynie z opowieści o ludziach całkowicie upadłych, których jako upadłych portretuje się − w poematach czy na obrazach − w czeluściach i ostatnich kręgach piekła lub choćby pouczająco oznacza się jakimś stygmatem, na przykład umieszczoną na ubraniu szkarłatną literą, jak w powieści Nathaniela Hawthorne'a[26]. Taka odwrócona pedagogia cnoty podszyta jest jednak wyłącznie poetyką strachu przed ostatecznym złem, które „oby nigdy się nie ziściło", lecz brak w niej miejsca na budowanie aktywnej i pozytywnej czujności, harmonizującej rozwijanie cnót z gotowością przeciwstawienia się pokusie ulegania pokusom i „rozwijania" przez to w sobie przywar. Co więcej dwuwartościowy układ czystość−upadek jest bezradny także wobec pierwszych symptomów nie tyle upadku, ile „zachwiania się" − by trzymać się tu „wertykalnej" metaforyki stawiania oporu grawitacji. Nie trzeba przecież zaraz upadać. Niekiedy, może nawet najczęściej, zdarzają się nam niewielkie zachwiania, momenty utraty równowagi, które nie prowadzą do katastrofy − po chwilowych zmaganiach wracamy do pionu. Wyobrażenia grozy stygmatów szkarłatnych liter czy ostatnich kręgów piekieł z pewnością nam w tych zmaganiach nie zaszkodzą, ale też na pewno nie wystarczą.

Można się w tym kontekście również pokusić o rozważenie konstrukcji, w której zachowany byłby sam proces upadania, ale „ciężar" kategorii dna zostałby wyraźnie złagodzony, być może nawet wyeliminowany − inaczej jednak niż w przypadku „nie-do-końca" upadłego alkoholika czy łasucha. Przydatne okaże się tu szlachetne, ale nieco zapomniane pojęcie: przywoływana już „otchłań", a zwłaszcza jej jeszcze bardziej anachroniczna forma − „bezdeń" czy „bezdnia". Zwróćmy bowiem uwagę, jaki efekt dramatyczny uzyskał Fryderyk Nietzsche, portretując zło w przytaczanym już cytacie − efekt, który jeszcze się potęguje, gdy przywołać te słowa w tłumaczeniu Stanisława Wyrzykowskiego: „Kto walczy z potworami, ten niechaj baczy, by sam przytem nie stał się potworem. Zaś gdy długo spoglądasz w bezdeń, spogląda bezdeń także w ciebie"[27].

Najsilniej owa „bezdeń" wybrzmiewa jednak we fragmencie *Tako rzecze Zaratustra*, w którym jej nagromadzenie osiąga maksimum:

> […] jak orzeł, co długo
> W przepaściach drętwy topi wzrok,
> W swoich przepaściach: - -
> O, jakże się tu one w dół,
> W otchłań, w bezdeń,
> W coraz to głębszą kłębią głąb![28]

[26] Zob. N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, Ticknor, Reed & Fields, Boston 1850; zob. też: tenże, *Szkarłatna litera*, tłum. B. Bałutowa, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994.

[27] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, § 146, tłum. S. Wyrzykowski, Nakładem J. Mortkowicza, Kraków 1912, s. 108.

[28] Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 272.

Nawet jeśli odrzucimy Nietzscheańską hiperboliczną poetykę epatowania bezdnią, możemy wciąż czerpać płynącą z niej inspirację, ukrytą w pytaniu, czy możliwe jest skonstruowanie takiego modelu upadku, w którym d n o piekieł czy scena o s t a t e c z n e g o upadku nie jest punktem dominującym. Wówczas znamiona „zgorszenia" byłyby może bardziej czytelne, obecne jeszcze zanim sam upadek (w znaczeniu sięgnięcia dna) się ziści, już w pierwszym zachwianiu lub jeszcze „w locie". Taki model pozwoliłby może lepiej ćwiczyć się w przytomności niezbędnej dla równowagi moralnej i rozwinąć jakąś pedagogię czujności (zamiast pedagogii strachu przed ostatecznym złem − dnem). Rzecz wymaga z pewnością osobnego, pogłębionego namysłu.

Porzućmy jednak uwodzące otchłanie i bezdnie, by nie zaczęły na nas złowrogo spoglądać, i przejdźmy do kolejnej problematycznej kwestii. Permanentne utrzymywanie czujności wobec zła czającego się w upadku – na wzór utrzymywania równowagi w wyprostowanej postawie ciała – nie jest łatwe. Nie wystarczy przecież tej czujności „włączyć" jak automatycznego systemu, a następnie jedynie ją podtrzymywać i za jej pomocą szukać pierwszych symptomów upadania, nasłuchując − by użyć tu górniczej metafory – trzeszczenia drewnianych stempli w kopalni. Czasem katastrofę poprzedza przecież martwa cisza, jak wtedy, gdy zło p r z y d a r z a się nam niespodziewanie. W tym miejscu całą swoją szkodliwość odsłania model „stopklatkowy", który przywołałem, mówiąc o programach telewizyjnych i filmach dokumentalnych o przyczynach katastrof. W rozwijanych tam opowieściach nie ma żadnych pustych miejsc, pauz, lawirowań, spowolnień w upadaniu, a jedynie żelazny łańcuch zbudowany z kolejnych, nieubłaganie zmierzających do finału ogniw przyczynowych. W podobnym duchu toczy się także trajektoryczna opowieść o równi pochyłej − na równi nie ma przecież ani wybrzuszeń, które mogłyby opóźnić upadek czy nawet mu zapobiec, ani wklęsłości, które przez zwiększenie kąta nachylenia przyspieszałyby osuwanie się. Być może wiarygodna relacja z katastrofy mostu czy samolotu, czy nawet trafny opis nieuchronnego upadku człowieka w „pojedyncze" zło mogą przyjąć taką postać. Metafora równi pochyłej z pewnością jednak nie oddaje sytuacji człowieka chwiejącego się nad krawędzią czy walczącego, by się upadkowi jednak przeciwstawić. Również ten deficyt domaga się poszukiwania innych niż trajektoryczno-stopklatkowy modeli upadania.

Ostatnia kwestia, którą chcę tu zaznaczyć, będzie wyrazem mojego radykalnego sprzeciwu. Można ulec wrażeniu, że w wyniku wskazanych wyżej trudności osłabiona została sprawność eksplanacyjna tradycyjnej figury upadku − tak jako narzędzia opisu fenomenów moralnych, jak i jako kategorii porządkującej koncepcje etyczne na poziomie teoretycznym. Rozpoznana przez Zygmunta Baumana dekonstrukcja metafory podmiotu-pielgrzyma na rzecz „epizodycznych" wzorców włóczęgi, spacerowicza, turysty czy gracza zdaje

się to wrażenie wzmacniać[29]. Wszak w opisywanym przez Baumana świecie nie upadamy, bo nie pielgrzymujemy, lecz jedynie przystajemy (przysiadamy? polegujemy?) na chwilę w trakcie naszej włóczęgi[30], a jeśli przegrywamy, to nie w jakiejś Wielkiej Grze, lecz w małych lokalnie toczonych rozgrywkach, które zawsze można powtórzyć − albo nawet na nowo ustalić zasady wygranej. W świecie podmiotów nomadycznych nie ponosimy zatem totalnych i destrukcyjnych klęsk, lecz jedynie porażki, które – jak powiedzielibyśmy, przywołując ducha Fryderyka Nietzschego – możemy przekuć na przyszłe zwycięstwa, o ile nas nie zabiły. A przecież nie zabiły, gdyż nie były Upadkami, a jedynie potknięciami. Gdyby bezpośrednio skonfrontować ze sobą tradycyjny model pielgrzyma i ponowoczesne modele podmiotu, rzeczywiście można by wysnuć taki wniosek. Ale czy naprawdę jesteśmy gotowi do „wyrzucenia za burtę" figury upadku − a wraz z nią jej wielkiej mocy opisywania granicznych punktów naszej egzystencji? Czy rzekomo niedzisiejsze wielkie opowieści o moralnym upadaniu da się zastąpić złagodzonymi, skromnymi nowelkami o małych i nieznaczących potknięciach, które po prostu się przydarzają i nie pozostawiają żadnego wyraźnego śladu w naszych charakterach, nie naznaczają naszych życiowych celów, nie budują ani nie rujnują naszych najbardziej podstawowych relacji z innymi? Być może pytania te mają charakter wyłącznie retoryczny. Twierdzę jednak, że w przestrzeni między całkowitym porzuceniem upadku a uporczywym trwaniem przy najbardziej tradycyjnych sposobach jego rozumienia znajduje się jeszcze wiele miejsca na poszukiwania nowych, nośnych figur metaforycznych. Może nawet takich, w których da się zaprząc do pracy − tak teoretyczno-etycznej, jak i codziennej, praktyczno-moralnej − zarówno nasze przywiązanie do metafory wertykalnej cielesności, do mitu wyniesionego w górę Dobra, wskazywanego palcem Platona, jak i obrazu porażającej bezdni zła, rozpościerającej się pod nami. Upadek moralny jako kategoria chwieje się tylko pozornie i do jego całkowitej katastrofy jest jeszcze bardzo daleko. Pozwólmy mu tylko przemówić nowym, silniejszym − bo odrzucającym drugorzędne słabości − głosem.

[29] Zob. Z. B a u m a n, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1994.

[30] Być może dla zwykłego odpoczynku; jak w klechdzie *Czarny kozioł* Bolesława Leśmiana, gdy bohater, Kiepas, spadłszy z kozła, udaje przed Gryzem, że celowo się położył, by odpocząć (por. B. L e ś m i a n, *Klechdy polskie*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1959, s. 200).

# LITERACKIE OBRAZY UPADKU I UPADANIA

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 159-176
DOI 10.12887/31-2018-4-124-11

Dobrosław KOT

# UPADEK MITU UPADKU MITU[1]

*Schulz ujawnia się jako mitotwórca w podwójnym znaczeniu: po pierwsze, jako autor utworów prozatorskich, w których mit dochodzi do głosu; po drugie, jako twórca własnego rozumienia mitu, wytyczający ścieżki dla filomitii, która mitu dopiero szuka. I dlatego ścieżkami tymi mają prawo podążać nie tylko mitologowie, ale również – a może przede wszystkim – filomici, czyli „poniekąd filozofowie".*

„Umitycznienie świata nie jest zakończone"[2]. To zdanie ze szkicu Brunona Schulza rzuca wyzwanie dominującym, jak się wydaje, tendencjom nowoczesnej cywilizacji Zachodu. Od czasów oświecenia, z krótkimi przerwami, mit nie miał dobrej prasy. Stał się synonimem tego wszystkiego, co przesłania prawdziwe poznanie i szkodzi rzetelnej wiedzy. Na ślady niestrudzonej demitologizacji natrafić można zarówno w badaniach naukowych, jak i w kolorowych czasopismach. Burzenie mitów traktowane jest jako przezwyciężanie fałszywych przekonań, zbudowanych na półprawdach i fantazmatach poglądów, które przeszkadzają w poznaniu prawdy. Uważa się, że mity szkodzą, zastępują wiedzę, prowadząc tym samym do licznych katastrof. Powszechna demitologizacja – podobnie jak deratyzacja – ma na celu wytępienie roznoszących choroby szkodników. Panuje przekonanie, że gdy cel ten zostanie osiągnięty, zajaśnieje światło wiedzy.

Schulz studzi te nadzieje: „Wiedza nie jest niczym innym jak budowaniem mitu o świecie, gdyż mit leży już w samych elementach i poza mit nie możemy w ogóle wyjść"[3]. Nie jest on jedynym autorem, który wraca do mitu i czerpie z niego inspirację, jego teksty jednak szczególnie sprzyjają postawieniu na nowo pytania o rolę mitu we współczesnym świecie. Pisarz ten bowiem nie tylko – jako nowoczesny prozaik – praktykuje mit, ale też uzupełnia swoje literackie poszukiwania o namysł teoretyczny. Twórczość Schulza nie jest wszak jedynie pretekstem, punktem wyjścia do podjęcia w niniejszym tekście rozważań o charakterze ogólnym. Jest ona drogą, gdyż pokazuje węzłowe napięcia, które pojawiają się, ilekroć zaczynamy dziś myśleć o micie. Nazwanie tych napięć wydaje się szczególnie ważne, bez nich bowiem mit staje się „gładką"

[1] Artykuł powstał w ramach badań statutowych na temat „Człowiek a historia" (089/WGAP-KF/01/2017/SW/7089) finansowanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

[2] B. S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Szkice krytyczne*, oprac. M. Kitowska-Łysiak, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 12.

[3] Tamże.

opowieścią, historyjką o przygodach bogów i ludzi. W takiej zaś formie nadaje się zapewne jedynie do muzeum. W pismach Schulza natomiast ujawnia się cały splot napięć, które współtworzą mit. Tylko poprzez nie można, jak sądzę, dojrzeć, jakie jest obecnie miejsce mitu. U podstaw projektu Schulza kryje się bowiem fundamentalne przekonanie, że mity nie są zabytkami, reliktami kultur, które minęły i których nigdy nie zrozumiemy. Mity żyją – choć dzisiaj zapewne inaczej niż w cywilizacjach starożytnych i kulturach pierwotnych – i nadal tworzą nas w stopniu niemniejszym niż w przeszłości. Abstrahując od dzieł Schulza, można postawić jeszcze jedno pytanie: czy słusznie uważamy minione epoki za matecznik mitu, twierdząc, że obecnie jego rola została zdegradowana?[4] Czy dawne sposoby obecności mitu nie są jednak względem niego przygodne, a ich zmiana, postrzegana jako degradacja mitu, nie oznacza po prostu obecności innej, lecz nadal żywej?

Według filozofów religii epoka świetności mitu już przeminęła. Mircea Eliade przekonuje, że mit upada, a formy, w których przejawia się dzisiaj – jak legenda, ballada, powieść czy zwyczaje – chociaż wykorzystują dawne toposy i archetypy, są wyrazem jego degradacji[5]. Można w nich dostrzec odblask mitu, ale brakuje jego najistotniejszej funkcji. Mit zdegradowany nie może bowiem stanowić scenariusza rytuału, nie jest zatem historią wzorcową, której rytualne uobecnienie sprawia, że uczestnicy obrzędu przekraczają codzienność i wkraczają w czas święty, illud tempus, przestaje więc być pasem transmisyjnym między człowiekiem a sacrum. Jeśli zatem, jak twierdzi Eliade, mit ma znaczenie tylko jako scenariusz rytuału, to rzeczywiście żyjemy w czasach upadku mitu. Być może należałoby nawet mówić o urzeczywistnieniu mitu upadku mitu: w dawnych społecznościach mit funkcjonował w sposób pełny, ale nadeszły czasy upadku i został on zepchnięty na margines. Czy w opowieści tej jest jednak miejsce na przywrócenie dawnej harmonii, w której mit będzie odgrywał zasadniczą rolę? Czy opowiadanie dziejów mitu według klucza opowieści mitycznej o upadku nie jest uzurpacją? Można bowiem wysunąć hipotezę przeciwną: być może właśnie dziś mit, wolny od historycznych i kulturowych uwarunkowań dawnych epok, wybrzmiewa w pełni. Czy procesy, nazywane upadkiem i degradacją, nie są jednocześnie szansą, by mit się odrodził i pokazał swoją ponadczasową moc?

W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania można podążać wieloma drogami. Na potrzeby niniejszego artykułu wybrana została droga wiodąca przez teksty Brunona Schulza. Był on wytrawnym „praktykiem" mitu i pozostawione przez niego utwory prozatorskie nie pozostawiają wątpliwości, że mamy

[4] Por. M. E l i a d e, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo Opus, Łódź 1993, s. 414n.

[5] Por. tamże.

do czynienia z oryginalnym i wspaniałym literacko projektem mitotwórczym. W naszych rozważaniach na plan pierwszy wysunięte zostaną jednak teksty krytyczne, mające charakter dyskursywny i teoretyczny, które uzupełniają literackie uniwersum *Sklepów cynamonowych*[6] i *Sanatorium pod Klepsydrą*[7].

Wybór ten nie jest oczywisty, choćby z tego powodu, że Schulz był przede wszystkim prozaikiem, a dyskursem zajmował się jedynie okazjonalnie. Napięcie między opowieścią a dyskursem, które ujawnia się w wyrażonej tu wątpliwości, pozwala jednak wniknąć w złożony świat mitu.

## MIĘDZY LOGOSEM A MYTHOSEM

Niepoprzedzone refleksją obieranie teoretycznych manifestów Schulza za przewodniki po jego prozie wydaje się dość ryzykowne.

Po pierwsze, jego eseistyczny dorobek jest skromny, a teksty wprost poświęcone mitowi mogą zostać zebrane na niepełnych dziesięciu stronach. Są to jednak wypowiedzi „gęste", pełne znaczeń i odwołań. Taki charakter mają przede wszystkim esej *Mityzacja rzeczywistości*[8], fragmenty listu Schulza do Witkacego[9] oraz zawarty w siedemnastym rozdziale opowiadania *Wiosna* zadziwiający traktat, zaczynający się od pytania: „Co to jest zmierzch wiosenny?"[10]. Traktat ten Dariusz Czaja nazywa medytacją o jawnie metatekstowym charakterze[11]. Przywołane tu pisma nie wyczerpują oczywiście wypowiedzi Schulza o micie. Wielokrotnie, wprost lub pośrednio, wspomina on o mitach, na przykład pisząc recenzje książek ukazujących się w okresie międzywojennym. Jednakże właśnie wymienione wyżej, wybrane fragmenty twórczości nauczyciela z Drohiczyna pozwolą zobaczyć zręby jego koncepcji mitu.

Po drugie, pominięcie prozy literackiej Schulza (poza wspomnianym rozdziałem *Wiosny*) musi czynić ogląd jego stanowiska wobec mitu znacznie uboższym. Zabieg ten, choć ryzykowny, jest jednak uzasadniony. Z perspektywy prowadzonych tu rozważań najistotniejsze jest, jak Schulz rozumiał mit,

---

[6] Zob. B. S c h u l z, *Sklepy cynamonowe*, w: tenże, *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod Klepsydrą. Kometa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1957, s. 37-132.

[7] Zob. t e n ż e, *Sanatorium pod Klepsydrą*, w: tenże, *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod Klepsydrą. Kometa*, s. 133-348.

[8] Zob. t e n ż e, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11n.

[9] Zob. *Bruno Schulz do St. I. Witkiewicza*, w: Schulz, *Szkice krytyczne*, s. 18-21.

[10] B. S c h u l z, *Wiosna*, w: tenże, *Sanatorium pod Klepsydrą*, s. 184.

[11] Por. D. C z a j a, *Zmierzch wiosenny. Mitopoezy Schulza*, w: tenże, *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 296 (artykuł ten dostępny jest również w publikacji zbiorowej: *Bruno Schulz od Księgi Blasku. Studia i eseje o twórczości Brunona Schulza*, red. P. Próchniak, Wydawnictwo EMG, Kraków 2013, s. 117-147).

a mówiąc precyzyjniej: jak się na temat mitu wypowiadał. Forma dyskursywna oznacza próbę obiektywizacji, spojrzenie z dystansu, refleksję nad mythosem. Jeśli zatem mythosem będą prozy Schulza, to w jego próbach eseistycznych ujawni się logos.

Między logosem a mythosem pojawia się napięcie. Ich sąsiadowanie jest zagadkowe, ich przenikanie się – nieoczywiste. Pomiędzy nimi rozciąga się ciekawa i tajemnicza strefa, która zarówno dla opowieści, jak i dla myślenia może okazać się obszarem wielkiej herezji. Dlatego myślenie prezentowane w niniejszym tekście jest jawnie heretyckie. Nie przynależy ono do schulzologii, której dorobek traktuje teksty Schulza jako część literatury i której metody badawcze dobierane są stosownie do tego słusznego rozpoznania. Rozważanie o micie nie może się jednak wyczerpać w samym literaturoznawstwie. Podobnie niewystarczający jest aparat nauk o religii: coś, co dla Eliadego będzie mitem zdegradowanym, przez innych badaczy mitu może zostać uznane za jego najpełniejszą formę. Pogranicze logosu i mythosu domaga się szczególnego podejścia.

Jednym z przewodników na owej drodze – tym, który nie prowadzi za rękę, a jedynie nakreśla horyzont refleksji – może być Arystoteles. Na początku *Metafizyki*, gdzie podejmowane są próby ujawnienia początków filozofowania, pojawia się zagadkowy ustęp, który nie znajduje potem rozwinięcia: „Otóż kto dostrzega trudność i dziwi się, ten zdaje sobie sprawę, że czegoś nie wie. I stąd miłośnik mitów jest też poniekąd filozofem, gdyż w micie zawierają się rzeczy dziwne”[12]. Ten sam fragment w tłumaczeniu Kazimierza Leśniaka brzmi następująco: „A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę. (Dlatego nawet miłośnik mitów jest w pewnym sensie miłośnikiem mądrości, bo mit jest pełen dziwów)”[13].

Żaden z polskich przekładów nie oddaje ważnej koincydencji, która pojawia się w oryginale. W tekście greckim występują obok siebie dwa słowa: „philosophos” i „philomythos”. Filozofia i filomitia to dwie aktywności ludzkiego ducha. Obydwie łączone są przez Greków z miłością. Nie są to „logie” (słowa „sofiologia” czy „mitologia” podkreślałyby naukowy charakter tych dociekań), lecz dziedziny miłości. Jestem przekonany, że badanie mitu w ujęciu Schulza bardziej przynależy do filomitii niż do jakiejkolwiek nauki o micie. To ryzykowne stwierdzenie, przemawia za nim jednak pewna analogia. Według Arystotelesa filomit jest poniekąd filozofem, być może zatem mit jest równie odległy od filomitii, jak sofia od filozofii? Filozof nie jest mędrcem: zdaniem Platona sytuuje się on między głupotą a mądrością, zawsze pozostaje w drodze

[12] A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, 982 b, tłum. T. Żeleźnik, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, t. 1, s. 14.

[13] T e n ż e, *Metafizyka*, 982 b, tłum. i oprac. K. Leśniak, PIW, Warszawa 1983, s. 8.

do mądrości, nierzadko błądząc[14]. Analogicznie więc filomitia nie dysponuje pojęciem mitu, lecz do niego zdąża. Ernst Cassirer pisał: „Od początku [...] teoria mitu napotyka na trudności. Mit z natury rzeczy jest ateoretyczny. Rzuca wyzwanie i buntuje się przeciw naszym podstawowym kategoriom myślenia"[15].

Mit w ujęciu Schulza nie jest tym samym, co mit w kulturach pierwotnych. Nie jest scenariuszem rytuału. Nie jest też opowieścią, która przynosi nadzieję na wybawienie, ani nie jest historią wzorcową, która ma charakter uniwersalny. Nauki o micie powinny zatem chyba uznać, że słowo „mit" zostaje tu nadużyte. Filomitia natomiast może ruszyć we wskazanym przez Schulza kierunku drogą, która wiedzie przez opowieść (gr. mythos) oraz myślenie (gr. logos). A skoro za podstawę rozważań przyjęte zostały teksty dyskursywne autora *Sklepów cynamonowych*, to myślenie filomityczne zbliża się do filozoficznego. Filomit dwojako staje się „poniekąd filozofem": jest nie tylko miłośnikiem mitu, ale też miłośnikiem myślenia o micie. Jego naturalnymi sojusznikami będą filozofowie czytający mity i przyglądający się słowu podobnie, jak czyni to Schulz[16]. Schulz bowiem ujawnia się jako mitotwórca również w podwójnym znaczeniu: po pierwsze, jako autor utworów prozatorskich, w których mit dochodzi do głosu; po drugie, jako twórca własnego rozumienia mitu, wytyczający ścieżki dla filomitii, która mitu dopiero szuka. I dlatego ścieżkami tymi mają prawo podążać nie tylko mitologowie, ale również – a może przede wszystkim – filomici, czyli „poniekąd filozofowie".

## HISTORIA SŁOWA

Zastanawiająca jest „ruchliwość" słowa, którym posługuje się Schulz w swych tekstach dyskursywnych. Każdy z przywołanych wyżej fragmentów ma nieco inny charakter. *Mityzacja rzeczywistości* przypomina manifest, Schulz bardzo precyzyjnie wyraża w niej swój pogląd na temat mitu, jego roli w kulturze i życiu człowieka, a także ujawnia sposoby literackiej obecności mitu. W liście do Witkacego pojawiają się podobne sformułowania, pewne ogóle myśli zostają jednak wypełnione bardziej osobistym konkretem. Tekst ma raczej prywatny charakter, chociaż początkowo pisany był z myślą o publikacji w periodyku literackim. Tu Schulz schodzi na poziom konkretu i próbuje dać teoretyczną syntezę tego, co napisał w *Sklepach cynamonowych.*

---

[14] Por. P l a t o n, *Uczta*, 204 A-204 C, tłum. A. Serafin, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012, s. 54.

[15] E. C a s s i r e r, *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, PIW, Warszawa 1971, s. 139.

[16] Szerzej na temat filomitii i jej dróg zob. D. K o t, *Filomit. Esej o słowie, którego nie było*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

Rozważania prowadzone w liście wskazują na główny nerw zamierzeń literackich: konieczność sięgnięcia do mitu, aby opowiedzieć i zrozumieć życie. W siedemnastym rozdziale *Wiosny*, fragmencie najbardziej tajemniczym, który pozostając częścią opowieści, zmienia się w traktat o korzeniach wszelkich narracji, narrator porzuca fabułę snutego opowiadania, zawiesza bieg wydarzeń i prowadzi czytelnika do podziemi – w znaczeniu dosłownym i symbolicznym – gdzie gnieżdżą się niespełnione opowieści i mity.

Wydawać się może, że najbliższy dyskursowi jest esej *Mityzacja rzeczywistości* – z powodzeniem można go czytać w ten właśnie sposób. W tym manifeście filozoficzno-literackim Schulz głosi, że na początku jest słowo i ono nadaje rzeczom sens. To, co nazywamy rzeczywistością, istnieje dla nas o tyle, o ile uczestniczy w tym, co sensowne[17]. W podejściu tym można dostrzec zręby pewnej metafizyki, sięgającej do dawnych kosmogonii. Słowo stwarza, wydobywa z niebytu. Materialne istnienie, rozgrywające się w sferze pozasłownej, pozostaje dla człowieka ukryte w ciemności: dopiero słowo rozświetla tę ciemność i pozwala włączać rzeczy nie tylko w system wiedzy, ale w całość tego, co rzeczywiste.

Już w tym miejscu pojawia się – choć niewypowiedziany – sam mit. Dwaj tak różni co do metod i temperamentów badacze, jak Gerardus van der Leeuw i Roland Barthes rozpoczynają swoje rozważania o micie w zadziwiająco podobny sposób. Pisze van der Leeuw: „Mit nie jest właściwie niczym innym jak słowem”[18]. Barthes na pytanie, czym jest mit, udziela takiej samej odpowiedzi: „Mit jest słowem”[19]. I choć każdy z nich podąży w innym kierunku, to łączy ich to źródłowe rozpoznanie.

Słowo jest urzeczywistnianiem. Metafizyka pyta, co naprawdę jest; dla Schulza naprawdę istnieje to, co sensowne, co nazwane: „Uważamy słowo potocznie za cień rzeczywistości, za jej odbicie. Słuszniejsze byłoby twierdzenie odwrotne: rzeczywistość jest cieniem słowa. Filozofia jest właściwie filologią, jest głębokim, twórczym badaniem słowa”[20].

Działanie słowa dokonuje się przez poezję[21]. Schulz nie ogranicza jednak zakresu tego pojęcia do poezji rozumianej jako liryka (odróżnianej od epiki i dramatu). Wydaje się nawet, że wybór bliskiego liryce, choć nietożsamego z nią słowa „poezja” ma właśnie cel inkluzywny. Można powiedzieć, że według Schulza „poezja” obejmuje wszystko, co wytwarzane w słowie: „Poezja –

[17] Por. S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11.

[18] G. v a n d e r L e e u w, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 362.

[19] R. B a r t h e s, *Mitologia dzisiaj*, w: tenże, *Mit i znak*, tłum. W. Błońska, oprac. J. Błoński, PIW, Warszawa 1970, s. 25.

[20] S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 12.

[21] Por. tamże, s. 11.

to są krótkie spięcia sensu między słowami, raptowna regeneracja pierwotnych mitów”[22]. Dlatego „mowa jest metafizycznym organem człowieka”[23]. Myśli te zadziwiająco współbrzmią z rozpoznaniami Martina Heideggera, który pisał: „Mowa to dom bycia. W domostwie mowy mieszka człowiek. Stróżami tego domostwa są myśliciele i poeci”[24].

Jest rzeczą zrozumiałą, że jako miejsce szczególnego działania słowa Schulz wskazuje opowieści. „Najpierwotniejszą funkcją ducha jest bajanie, jest tworzenie «historyj»”[25] – pisze, a dalej dodaje: „Duch ludzki niestrudzony jest w głosowaniu życia przy pomocy mitów, w «usensawianiu» rzeczywistości”[26]. Mitologie nie są zabytkami, jeśli przez zabytki rozumiemy rzeczy minione i często zapomniane: „Nie ma ani okruszyny wśród naszych idei, która by nie pochodziła z mitologii – nie była przeobrażoną, okaleczoną, przeinaczoną mitologią”[27].

Przywołane fragmenty dają wyobrażenie o zasadniczym zamyśle Schulza. Projekt ten wielokrotnie badany był przez schulzologów. Dla prowadzonych tu rozważań ważne jest stwierdzenie, że filozofia jest filologią, twórczym badaniem słowa. Czy filologię należy tu rozumieć jako dziedzinę akademicką? Czy twórcze badanie słowa nie oznacza właśnie poezji, a więc „raptownej regeneracji”[28] sensów? Zderzenie filozofii z filologią jest przykładem takiego krótkiego spięcia: nagle odkrywamy podobieństwo między umiłowaniem mądrości a umiłowaniem słowa. Słowa, tracące z czasem „przewodnictwo”[29], powszedniejące w codziennym języku, przestają znaczyć, a co za tym idzie – przestają być nośnikami sensu. Schulz na naszych oczach demonstruje swoje teoretyczne rozpoznanie. Potrzeba ciągłej pracy nad słowem, by mowa nie straciła swej mocy, bliska jest również Heideggerowi: „Słowa nie są wyrażeniami i jako takie w niczym nie przypominają naczyń i pojemników, z których czerpiemy zastaną w nich zawartość. Słowa są studniami, które wykopuje powiadanie, studniami, które wciąż od nowa trzeba znajdować i kopać, łatwo dającymi się zasypać, lecz czasami nieoczekiwanie wytryskującymi. Jeżeli stale nie chodzimy do studni, naczynia i pojemniki będą stały puste lub ich zawartość straci świeżość”[30].

---

[22] Tamże.

[23] Tamże, s. 12.

[24] M. H e i d e g g e r, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. zbiorowe, Spacja, Warszawa 1999, s. 271. Szerzej na temat podobieństwa myślenia Heideggera i Schulza o słowie por. K o t, dz. cyt. s. 63-68.

[25] S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11.

[26] Tamże, s. 12.

[27] Tamże, s. 11.

[28] Tamże.

[29] Tamże, s. 12.

[30] M. H e i d e g g e r, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 98.

Kiedy Schulz pisze, że „filozofia jest właściwie filologią", dokonuje tym samym „spięcia" sensu, regeneracji słów: ustanawia pewien porządek, odkrywa na nowo zapomniane pokrewieństwo, czyli – zgodnie z metaforyką Heideggera – odnajduje studnię, odkopuje ją i z niej czerpie. Nie zamierzam oczywiście sprowadzać całego skondensowanego sensu eseju Schulza do tego jednego, ostatniego zdania. Nie uprawniałaby mnie do tego nawet uprzywilejowane usytuowanie tej sentencji: słowo jest na początku, ale to słowo ostatnie ma ostatnie słowo – podsumowuje, zamyka, dopowiada. W zdaniu tym odnajduję jedynie pewną wskazówkę odnośnie do rozważań nad napięciem między dyskursem a opowieścią. Być może bowiem to napięcie nie jest – choć bywa – takie silne. Logos może być pozamityczny, gdy odwróci się od mitu i – w duchu oświecenia – uzna mit za swego wroga. Podobnie mit (opowieść) może być pozalogiczny, gdy uwierzy w swą samowystarczalność i rozpozna w logosie (rozumianym jako dyskurs, a nie słowo) swego przeciwnika i „hamulcowego". Zasadniczo jednak logos nie jest pozamityczny, a mit nie jest pozalogiczny. Schulz proponuje niebanalną syntezę, zgodnie z którą słowo, zawsze stanowiące centrum wszystkiego, „kołysze się" między opowiadaniem a myśleniem. Tym samym autor *Sklepów cynamonowych* podziela – i wyprzedza – rozpoznania współczesnej hermeneutyki. Wszak Paul Ricoeur pisze: „Do czego odsyła nas spekulacja? Do żywego doświadczenia? Skądże! Za spekulacjami, gnozą i antygnostycznymi konstrukcjami odkrywamy *mity*"[31].

Analizowany z tej perspektywy głos teoretyczny w twórczości Schulza nie byłby jakimś głosem zewnętrznym, obcym prozie. Należałoby w nim dostrzec opalizowanie tego samego słowa, słowa mitu, które niekiedy jako wehikułu potrzebuje historii, innym razem zaś lepiej odnajduje się w porządku dyskursywnym. Sam Schulz, jak wynika z listu do Witkacego, wyraźnie balansuje na granicy prozy i filozofii. Będzie o tym mowa w dalszej części tekstu, najpierw chciałbym się jednak przyjrzeć owemu pograniczu logosu i mythosu w świetle eseju *Mityzacja rzeczywistości*.

Esej ten ma charakter dyskursywny. Co to jednak oznacza? Przede wszystkim stanowi on zbiór myśli, prezentację jakiegoś korpusu poglądów. Myśli te są wewnętrznie powiązane, kolejne wynikają z poprzednich. Na przykład: skoro rzeczywistość jest cieniem słowa, to filozofia jest filologią. Jeśli rozumiemy stwierdzenie to następująco: metafizyka, jako filozofia pierwsza, za swój przedmiot ma nie byt, a słowo – to wyraźnie dostrzegamy, że niemal wszystkie zdania szkicu Schulza (a już na pewno zbiór przywołanych tu cytatów) ku takiemu wnioskowi prowadzą.

[31] P. R i c o e u r, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 8.

Jednocześnie jednak kolejny wgląd w strukturę tekstu *Mityzacja rzeczywistości* pokazuje jego bogactwo wynikające z „przełamania" formy traktatu. Trzeba zauważyć, że Schulz ustanawia pewną rzeczywistość. Nie uzasadnia na przykład, dlaczego „istotą rzeczywistości jest sens"[32] – co oznajmił już w pierwszym zdaniu. Kolejne zdania nie są wyjaśnieniem (jeśli przez wyjaśnienie rozumiemy odwołanie się do jakichś argumentów czy powszechnie akceptowanych prawideł i zasad), przynoszą natomiast dalsze rozświetlenie pierwotnej intuicji. W istocie Schulz wyjaśnia, co mówi pierwsze zdanie, i pokazuje, jakie są konsekwencje zawartej w nim tezy, ale – co trzeba podkreślić – nie podaje argumentów uzasadniających tę tezę. Nie podaje też argumentów na rzecz stwierdzeń, że mitologia jest nieusuwalna, że nie ma żadnej idei, która nie byłaby zaczerpnięta z mitologii, i że nauki, choć same – w duchu pozytywizmu – temu zaprzeczają, wyrastają z niedających się odciąć korzeni mitycznych. Słowem, jest to pewna wizja, interpretacja rzeczywistości, która każe w siebie wierzyć. I zapewne wielu czytelników uzna ją za prawdziwą i oczywistą, niektórzy zaś, obdarzeni inną wrażliwością i odmiennym temperamentem intelektualnym, mogą kontestować ją w całości lub nie zgadzać się z zawartymi w niej poszczególnymi poglądami.

Pisząc *Mityzację rzeczywistości*, Schulz nie postępuje zatem jak myśliciel dyskursywny, nie przedstawia wywodu, lecz program (głoszący, że słowo nadaje sens, ustanawia związki między rzeczami), daje wykładnię rzeczywistości. Słowo nie musi się tłumaczyć, dlaczego dokonuje takich a nie innych spięć, ponieważ nie przychodzi po rzeczach, nie jest ich cieniem. To cień musi uzasadniać swój kształt, odwołując się do rzeczy, która cień rzuca. Słowo ustanawia – akt nadawania sensu porządkuje zjawiska oraz procesy. Tę wykładnię można przyjąć lub odrzucić. Przy takiej interpretacji słowo Schulza w eseju „pracuje" właśnie tak, jak słowo w poezji. Gadamer w szkicu poświęconym *Elegiom Duinejskim* pisze: „Mowa poetycka jest zawsze mitem, to znaczy uwierzytelnia się wyłącznie przez to, że jest wypowiadana"[33]. Podobny zabieg wykorzystują też filozofowie, między innymi Martin Buber. Jego traktat *Ja i Ty*[34] z jednej strony jest filozofią wypowiadającą nowe myślenie, w którym Ty (odróżnione od danego przedmiotowo drugiego człowieka) staje się fundamentem nowej filozofii; z drugiej strony Buber, sięgając do pełnej hieratyczności tradycji biblijnej, objawia tu nową koncepcję w tym właśnie poetyckim sensie: mocą samego wypowiedzenia. I kiedy pisze: „Świat ma dwojakie oblicze dla

[32] S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11.

[33] H.G. G a d a m e r, *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach Duinejskich" Rilkego*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, oprac. K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000, s. 269.

[34] Zob. M. B u b e r, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. i oprac. J. Doktór, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992.

człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa. Postawa człowieka jest dwojaka, jak dwojakie są podstawowe słowa, które może on wypowiadać”[35], to swoją wykładnię „daje nam do wierzenia”. Nie zbaczając zbytnio z toru prowadzonych tu rozważań, warto odnotować, że bohaterami myślenia Bubera również stają się słowa.

Co jednak sprawia, że dany sposób wypowiadania słów działa albo nie działa? Mowa poetycka w swoim roszczeniu do ustanawiania sensu może być przecież skuteczna w różnym stopniu. Wszak zdarza się, że nie jest ona w stanie nas porwać ani przekonać do swoich odkryć. Gadamer w cytowanym tu szkicu pisze dalej o powiązanej z mitem mowie poetyckiej: „Opowiada albo mówi o czynach i wydarzeniach i znajduje wiarę – a znajduje ją tylko o tyle, o ile w tych czynach i namiętnościach bogów czy herosów spotykamy się sami ze sobą”[36]. O ile pierwszy cytat współbrzmiał z zamierzeniami i formą eseju Schulza, o tyle drugi wprowadza pewien dysonans: *Mityzacja rzeczywistości* nie jest przecież opowieścią, a tym bardziej opowieścią o bogach czy herosach. Uważna lektura ujawnia jednak, że tekst ten, będący zbiorem powiązanych ze sobą myśli, stanowi jednocześnie opowieść – opowiada bowiem historię słowa.

Opowiada, że najpierw było słowo krążące wokół sensu świata, po nim zostały nam mity. Słowo to dążyło do całości. Później jednak rozpadło się na słowa naszej codzienności, ale też nauk i powszechnej wiedzy. To „rozerwane”[37] słowo Schulz nazywa mozaikowym. „Izolowane”[38] słowa tylko pozornie uchwytują sens, ich sens jest fragmentaryczny, pokawałkowany. Wiele wiemy o świecie, ale nie rozumiemy całości. Na szczęście słowo ma zdolność do regeneracji, wyrażającą się w tęsknocie za powrotem do praojczyzny, którą jest poezja[39]. I poezja nadal jest możliwa, nawet w stechnicyzowanym świecie przenikniętym wrogim mitologii duchem oświecenia.

Opowieść o dziejach słowa łączy ich początek z historyczną współczesnością (początki słowa giną gdzieś w mroku) i pokazuje trzy charakterystyczne dla pierwotnych mitów momenty fabularne. Pisze o nich na przykład Eliade. Pierwszy moment fabularny to kosmogoniczne początki – słowo stwarza rzeczywistość poprzez nadawanie sensu. Okres ten to czas pierwotnego porządku i harmonii. Potem następuje upadek, który doprowadza do powstania rzeczywistości, jaką znamy i w której żyjemy. Wreszcie mit zarysowuje nadzieję ocalenia, sytuowanego w eschatologicznej przyszłości, której przeczucie daje

[35] Tamże, s. 39.
[36] G a d a m e r, dz. cyt., s. 269.
[37] S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11.
[38] Tamże.
[39] Por. tamże.

rytuał jako przywrócenie czasu świętego. Zazwyczaj też ocalenie polega na przywróceniu początków[40].

Według Schulza słowo musi powrócić do swego matecznika, stać się ze słowa mozaikowego – upadek bowiem symbolizowany jest przez rozbicie całości, fragmentaryczność – całościowym słowem poezji. *Mityzacja rzeczywistości* jest więc zarazem dyskursywnym traktatem i mitem. Jak każdy mit – stanowi historię wzorcową[41]. Pokazuje przygody słowa: jego początki, upadek i ocalenie. Każdy poeta i filozof-filolog (jako twórczy miłośnik słowa) musi mieć świadomość, że jego praca w języku i mowie powtarza mityczny schemat. W szkicu Schulza ważne jest nie tylko to, o czym tekst opowiada, ale również to, że zarazem tekst sam jest opowieścią. Dlatego jego wykładnia rzeczywistości nie potrzebuje dyskursywnych argumentów: to opowieść o bohaterze, czyli słowie, w której każdy człowiek słowa – jako czytelnik, pisarz, opowiadacz, myśliciel – powinien się odnaleźć. Słowo może bowiem mieć moc nazywania i nadawania sensu, ale przecież o wiele częściej doświadczamy bezradności słowa.

Wcześniej przywołano tu filozoficzny traktat Bubera *Ja i Ty*, którego bohaterem też były słowa. Niemal mitycznym wzorcem jest jednak także prolog Ewangelii według św. Jana, stanowiący nie tylko traktat o teologii Słowa, ale też opowieść o Słowie, które było na początku, przyszło do swej własności, ale swoi Go nie przyjęli, aż wreszcie stało się ciałem (por. J 1,1-18). Zawiera on dzieje słowa, pozwalające zrozumieć relacje Boga i człowieka oraz rolę Chrystusa w dziele zbawienia.

Wszystkie przywołane tu teksty sytuują się na pograniczu logosu i mythosu, są traktatami i opowieściami, posługują się dyskursem, ale w swej najgłębszej tkance mają strukturę historii. W tym sensie filologia staje się miejscem filozofii. Nie inaczej jest w *Uczcie* Platona, gdzie bezdomny Eros-filozof śpi pod mostem. Jedyny dom, jaki znajduje, to darowany mu dom mitu, opowiadanego przez Sokratesa, który zasłyszał go od Diotymy z Mantynei[42]. To godny ujawnienia paradoks: mit staje się domem filozofa. Ponieważ filomit jest poniekąd filozofem, można powiedzieć, że jesteśmy w domu.

Jeśli snucie opowieści stanowi najpierwotniejszą funkcję ludzkiego ducha, to filozofia – nawet jako twórcze badanie słowa – przychodzi po micie. W tym sensie filozof może zamieszkać w micie, lecz mit nie schroni się w filozofii. W liście do Stanisława Ignacego Witkiewicza Schulz prowizorycznie szkicuje relację między filozofią a literaturą: „W dziele sztuki nie została jeszcze prze-

[40] Por. M. E l i a d e, *Mity, sny, misteria*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 33n.

[41] Por. t e n ż e, *Traktat o historii religii*, s. 412n.

[42] Por. P l a t o n, *Uczta*, 203 B-204 D, s. 54n.

rwana pępowina łącząca je z całością naszej problematyki, krąży tam jeszcze krew tajemnicy, końce naczyń uchodzą w noc otaczającą i wracają stamtąd pełne ciemnego fluidu. W filozoficznej interpretacji mamy już tylko wypruty z całości problematyki preparat filozoficzny”[43]. Filozofia stoi zatem po stronie słowa mozaikowego, przynależy do epoki upadku, która rozrywa całości, kawałkuje rzeczywistość. Z jednej strony jest tajemnica i krew, z drugiej – preparat anatomiczny.

## MIĘDZY WZORCEM A JEDNOSTKĄ

Mimo tych zastrzeżeń Schulz nie dąży do zupełnej separacji logosu i mythosu: „Sam ciekaw jestem, jak brzmiałoby w formie dyskursywnej *credo* filozoficzne *Sklepów cynamonowych*”[44] – pisze. Ta chęć dyskursywnego nazwania tego, co się opowiedziało, ukazuje złożony proces pracy nad sensem. Jeśliby bowiem mit był najgłębszym życiem słowa, poprzez poetyzowanie umożliwiającym regenerację pierwotnych sensów, to analizujące go filozoficznie słowo mozaikowe nie powinno Schulza interesować. Może ono przecież tylko zubożyć to, co już zostało powiedziane. A jednak Schulz jest ciekaw i próbuje podążyć za tym impulsem. Być może zatem napięcie między słowem pierwotnym a słowem mozaikowym jest bardziej złożone niż wskazywałyby na to role przyporządkowane im w *Mityzacji rzeczywistości*. Może tropem, który przybliży nas do odpowiedzi na pytanie o ich wzajemne relacje, jest kształt tego poetyckiego słowa. Schulz pisze, że pierwotne słowo było „majaczeniem, krążącym wokół sensu”[45]. Związek z ciemnością i tajemnica mają zatem swoją cenę: mit zawsze pozostanie mroczny. Podobnie dla Ricoeura symbol i mit zawsze pozostaną nieprzejrzyste, mroczne[46]. Dzieje się tak, ponieważ są one pełnią mowy[47]. Potrzebujemy zatem ułomnego słowa mozaikowego, które pozwoli rozjaśnić to pierwotne majaczenie. Dialektyka dyskursu i opowieści staje się bardziej złożona.

Może też z tego powodu *Mityzacja rzeczywistości* jest chyba jedynym tekstem Schulza, który wpisuje się w mitologiczny schemat: harmonia pierwotna – upadek – przywrócenie porządku. W prozie forma ta bodaj nigdy nie pojawia się w sposób czysty. Wielkość przetrącona jest upadkiem, sacrum

[43] *Bruno Schulz do St. I. Witkiewicza*, s. 19.

[44] Tamże.

[45] T e n ż e, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 11.

[46] Por. P. R i c o e u r, *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 62n.

[47] Por. tamże, s. 58, 65.

przełamane zostaje przez profanum. Rzeczywistość jest „poprzecierana", by użyć frazy Piotra Pazińskiego[48].

W tym sensie esej Schulza nie zapowiada problematyki opowiadań. Ogólna refleksja nad mitem i słowem pozwala może na zrozumienie roli języka w jego prozie – i towarzyszącej pisaniu najgłębszej intencji odkrywania sensu – lecz nie przesądza o kształcie Schulzowskich mitów. Nie są to na pewno mity czasu pierwotnego, nie przypominają historycznych postaci mitu, choć poblask tych tradycyjnych opowieści daje się z nich wyczytać. Nie są to także mity odnowione, które pokonały epokę upadku i przywracają całościowy sens. Opowieści Schulza to mity pogranicza epok, zanurzone w czasy upadku, lecz próbujące nawiązać łączność z tym, co określa on jako całość problematyki lub sens uniwersalny. I tak jak nie znajdziemy w zbiorach opowiadań Schulza mitów wzorcowych w sensie archaicznym, tak też nie znajdziemy triumfu przywróconej harmonii.

Z całego filozoficznego exposé Schulza, w którym pojawia się wypowiedziana dyskursywnie koncepcja materii i pulsującej ciągłą zmiennością życia rzeczywistości, najistotniejszy dla naszych rozważań jest fragment o autobiografizmie jego prozy. Pokazuje on bowiem radykalny zwrot od tego, co uniwersalne – i jako takie stanowiące trwały depozyt wszelkich mitów – do tego, co prywatne i jednostkowe. Zmiana ta ma fundamentalne znaczenie, gdyż pokazuje, że dla Schulza praca mitu nad sensem całości nierozerwalnie łączy się z tym, co najbardziej osobiste, a przez to – być może – najbardziej niepowtarzalne.

Pisze Schulz o *Sklepach cynamonowych*: „Są one autobiografią albo raczej genealogią duchową […], gdyż ukazują rodowód duchowy aż do tej głębi, gdzie uchodzi on w mitologię, gdzie gubi się w mitologicznym majaczeniu"[49]. Historia, nawet ta dotycząca wydarzeń nie tak odległych, nie jest zatem zbiorem uporządkowanych faktów, lecz ciągiem zdarzeń i sensów, który ucieka w mitologię. Co to oznacza? Mitologia nie staje się tu prostym dopowiedzeniem tego, co z perspektywy historii nieznane. Schulz nie tropi przecież swych antenatów, nie dopisuje do kolejnych pokoleń ludzi ich heroicznych przodków. Takie użycie mitologii obecne jest w wielu rodach i narodach. W liście do Witkiewicza uchodzenie w mitologię ma zupełnie inny sens. Pisze Schulz: „Ja starałem się […] odnaleźć własną, prywatną mitologię, własne «historie», własny mityczny rodowód. Tak jak starożytni wyprowadzali swych przodków z mitologicznych małżeństw z bogami, tak uczyniłem próbę statuowania dla siebie jakiejś mitycznej generacji antenatów, fikcyjnej rodziny, z której

[48] Por. P. P a z i ń s k i, *Rzeczywistość poprzecierana*, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt 2015, s. 87-107.

[49] *Bruno Schulz do St. I. Witkiewicza*, s. 20.

wywodzę mój ród prawdziwy. W jakiś sposób «historie» te są prawdziwe, reprezentują moją manierę życia, mój los szczególny. Dominantą tego losu jest głęboka samotność, odcięcie od spraw codziennego życia”[50].

Trzeba zatem postawić pytanie, w jaki sposób Józef, Jakub i matka z prozy Schulza są przodkami Brunona, autora listu do Witkacego. Pytanie należy do schulzologii, a nie do filomitii. Wydaje się jednak, że postaci te nie są genealogicznymi poprzednikami rzeczywistego Brunona Schulza. Można raczej sądzić, że Jakub jest jakimś mitycznym obrazem ojca Brunona, Józef samego Brunona i tak dalej. A zatem genealogia polega na zanurzaniu się w głąb sensu, nie zaś w głąb historii. Jakub literacki w tym sensie poprzedza ojca Brunona, Jakuba Schulza, że jest jego wzorcem; w mitycznej postaci Jakuba krystalizują się i uwydatniają te wszystkie napięcia, które Bruno dostrzegał w swym ojcu, a które pozostawały ukryte pod płaszczem codzienności. Schulz odkrywa sens swoich relacji z bliskimi (a szerzej: sens swojego życia) poprzez mitologizowanie własnych doświadczeń i wspomnień. Proces ten jest bardzo złożony i pojęcie mitologizowania zostało tu użyte w sposób bardzo przenośny, zbliżony jednak do intuicji z *Mityzacji rzeczywistości*. Mitologizowanie to nadawanie sensu, porządkowanie świata według sensu. Dokonuje się nie w błysku intuicji i rozpoznania, lecz w słowie i spięciach między słowami. Czy możemy zatem wierzyć, że Jakub Schulz hodował na strychu ptaki, sprowadzając kondorze jaja z zagranicy? Czy rzeczywiście wykładał służącym traktat o manekinach? Wydaje się, że najciekawsze pytanie, które można tu postawić na drodze filomitii, brzmi: czy takie pytania powinny nas w ogóle interesować?

Jeśli mit jest opowieścią wzorcową, to jaki wzorzec zostaje tu odkryty? Opowieści Schulza mają wymiar uniwersalny. Gdyby tak nie było, autor byłby ich jedynym czytelnikiem. A przecież kolejne pokolenia miłośników Schulza spotykają się – jak pisał Gadamer – same ze sobą. Jednocześnie Jakub literacki nie jest wzorcem ojca w ogóle, lecz stanowi pewien wariant bycia ojcem czy szerzej: bycia człowiekiem. Może podstawowym celem wprowadzenia tej postaci jest znalezienie drogi do zrozumienia konkretnego człowieka: Jakuba Schulza? W tym sensie prywatne historie są prawdziwe – niezależnie od ich ewentualnych uniwersalnych konsekwencji.

Ruch mityzacji polega w tym przypadku na wejściu w głąb jednostkowości, konkretności, na przedarciu się poza świat faktów i oderwanych od siebie – być może pozornie – zdarzeń. W liście do Witkacego Schulz pisze o genealogii – wywodzi się zatem z tych mitów, z tych opowieści. A przecież sam je napisał i żył już, zanim powstały. W jaki sposób mogły więc stać się jego wzorcem? Mityzacja polegałaby tu na odkrywaniu wzorca, który jest gdzieś zapisany.

[50] Tamże, s. 20n.

Schulz zatem z jednej strony stwarza ów wzorzec – na początku jest słowo – z drugiej jednak odkrywa coś, co poprzedza jego samego i jego bliskich.

W prozatorskiej twórczości Schulza nakładają się zatem dwa porządki czasowe. Pierwszy to porządek historyczny, drugi zaś to porządek mitu. Coś, co w czasie mitycznym powstało później, w rzeczywistości poprzedza to, co w czasie historycznym jest wcześniejsze. Prywatne historie Schulza dopiero ujawniają, a więc – zgodnie z intuicjami zawartymi w *Mityzacji rzeczywistości* – stwarzają sens i to, co jest. Wcześniej rzeczywistość przedsłowna wegetowała, czekając na wypowiedzenie, niedopuszczona do pełnego istnienia. Być może to napięcie między czasami (obecne również w prozie, jak choćby w objaśnieniu dokonanej i zarazem niedokonanej śmierci Jakuba w *Sanatorium pod Klepsydrą*[51]) doprowadza do eksplozji wybujałej metafizyki z wszystkimi jej formami istnienia? Może świadomość realności dwu niemożliwych do pogodzenia z perspektywy zdrowego rozsądku porządków czasowych doprowadza Schulza do rewizji poglądów na temat materii czy życia? Zapewne również o tym rozwarstwieniu czasu pisze Jerzy Jarzębski: „Przeżywamy jak gdyby po wielokroć w skrócie całość swej egzystencji, próbując dociec jej sensu”[52].

Tworzące nowy wymiar czasowości napięcie między czasami charakterystyczne jest również – a może przede wszystkim – dla archaicznej formy mitu. „Mit chwyta wydarzenie i umieszcza je we własnym zasięgu. Wydarzenie staje się tu wieczne, dzieje się teraz i zawsze […]. Wydarzenie mityczne jest typowe i wieczne; rozgrywa się poza wszelką czasowością”[53] – pisze van der Leeuw. Rozwarstwienie to nie jest jednak prostym podziałem na dwa strumienie. Rozdźwięk między rzeczą a sensem sprawia, że pomiędzy nimi może pojawić się nieskończenie wiele warstw, kolejnych mitów i sensów, odkrywanych i tworzonych: czas raz rozszczepiony sam zaczyna rozpadać się w nieskończoność. Taki obraz odnajduje czytelnik w siedemnastym rozdziale *Wiosny*: „Jesteśmy po drugiej stronie, jesteśmy u podszewki rzeczy, w ciemności fastrygowanej plączącą się fosforescencją. Co za krążenie, ruch i ciżba! Co za mrowie i miazga, ludy i pokolenia, tysiąckrotnie rozmnożone biblie i iliady! Co za wędrówka i tumult, plątanina i zgiełk historii! Dalej już ta droga nie prowadzi. Jesteśmy na samym dnie, u ciemnych fundamentów, jesteśmy u Matek. Tu są te nieskończone inferna, te beznadziejne obszary ossjaniczne, te opłakane nibelungi. Tu są te wielkie wylęgarnie historii, te fabryki fabulistyczne, mgliste fajczarnie fabuł i bajek. Teraz wreszcie rozumie się ten wielki i smutny mechanizm wiosny. Ach, ona rośnie na historiach! Ile zdarzeń, ile dziejów, ile losów!”[54].

---

[51] Por. t e n ż e, *Sanatorium pod Klepsydrą*, s. 275.

[52] J. J a r z ę b s k i, *Schulzowski paradygmat*, w: *Schulz. Między mitem a filozofią*, red. J. Michalik, P. Bursztyka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2014, s. 10.

[53] V a n d e r L e e u w, dz. cyt., s. 363.

[54] S c h u l z, *Wiosna*, s. 186.

Droga do mitu nie jest drogą prowadzącą od zdarzeń do jednego, ukrytego wzorca. To podróż przez tysiące rozszczepionych opowieści, które rozwarstwiają się na warianty i wersje. Dlatego jest kilka opowieści o odejściu ojca, każda ujawnia jakiś aspekt, rzuca nowe światło. I dlatego mit jest majaczeniem, powtarzaniem wariantów i szukaniem tej jedynej opowieści, jedynej księgi.

W tym miejscu filomitia nakazuje wskazać jeszcze jedno duchowe pokrewieństwo. Tak o micie pisze Hans Blumenberg: „Mity są historiami, których narracyjny rdzeń cechuje wysoki stopień trwałości i zarazem równie wyraźna zdolność tworzenia wariantów ich kwestii marginalnych. […] Jest to relacja znana z muzyki pod mianem «wariacji na temat», doceniana w swej atrakcyjności zarówno przez kompozytorów, jak i słuchaczy. Mity nie są przeto czymś w rodzaju «świętych tekstów», w których każdy znak jest nietykalny”[55].

## MAJACZENIE

Poprzedzają nas iliady, biblie, nibelungi – rozmnożone, celowo pisane małą literą. Mitotwórczość epok dawniejszych, uważanych tradycyjnie za mitologiczne, nie jest ich ekskluzywnym przywilejem, nie jest więc zajęciem minionym i niepotrzebnym. Schulz mitotwórca to nie naśladowca dawnych czasów, twórczo i artystycznie wykorzystujący formę mitu. Autor *Sklepów cynamonowych* odsłania mit jako rdzeń naszego życia. Dlatego chyba jego mity tak odbiegają od swych historycznych poprzedników. Badacze historii religii, a między nimi cytowany już Eliade, zazwyczaj definiują mit poprzez zbiór cech właściwych mitom w danym okresie historycznym. Na potrzeby badań historycznych może to wystarcza, pociąga jednak za sobą daleko idące konsekwencje: wszelka działalność mityczna jest dziś formą zdegradowaną, dalekim odbiciem dawnych, a więc prawdziwych mitów[56]. Schulz, poprzez swoje historie prywatne, zdaje się mówić coś innego: mityzacja w różnych epokach przybiera różne formy i dziś może być równie żywa – prawdziwa – jak dawniej. Trudno się jednak spodziewać, że prawdziwość ta będzie orzekana na podstawie zgodności z wzorcem historycznym – istota mitu tkwi głębiej niż jego historyczne postaci.

Na zakończenie warto wskazać na pewien istotny rys Schulzowskiego myślenia o micie. Ujawnia się on w roli, jaką w *Mityzacji rzeczywistości* odgrywa światło. Czytelnicy i schulzolodzy podejrzewają, że w eseju pojawiła

[55] H. B l u m e n b e r g, *Praca nad mitem*, tłum. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 32.

[56] Por. E l i a d e, *Traktat o historii religii*, s. 414n.

się pomyłka[57]. Dziś nie sposób stwierdzić, czy istotnie była to pomyłka, czy też zamysł Schulza, gdy napisał: „Pierwotne słowo było majaczeniem, krążącym dookoła sensu światła”[58]. Kontekst wskazuje, że zamiast „światła” winno być „świata”. Sens świata ma sens, ale w tekście jest „światło”, słowo, które mogło powstać wskutek „literówki”. Ta domniemana pomyłka daje do myślenia. Może bowiem istotnie chodzi tu o sens światła? Może o tym właśnie słowo „majaczy”? Kilka wierszy niżej mowa jest wszak o kawałkach szukających się wzajemnie w ciemności. Proponuję rozszczepić ten tekst i czytać równolegle dwie wersje: w jednej uwzględniając sens światła, w drugiej zaś sens świata. Te dwa warianty, umieszczone obok siebie, mogą okazać się inspirujące. Pierwszy dany jest w słowie napisanym, drugiego czytelnik słowa się domyśla. Schulz zwraca dyskretnie uwagę na światło, które w jego tekstach działa zazwyczaj właśnie dyskretnie – zwłaszcza, kiedy staje się metaforą sensu i wiąże się z mitem.

Na przykład o Księdze, symbolu zarazem sensu i mitu, pisał: „Gdzieś u zarania dzieciństwa, o pierwszym świcie życia jaśniał horyzont od jej łagodnego światła”[59]. Wielka Księga, pisana wielką literą, nie świeci wprost – to horyzont jaśnieje jej łagodnym światłem. Światło jest łagodne, horyzont jest daleko. Rola światła pozostaje dyskretna. Szczególna gra światła i ciemności prowadzona jest w podziemiach, dokąd prowadzi nas narrator w siedemnastym rozdziale *Wiosny*: „Nie jest tu wcale ciemno, jak można by przypuszczać. Przeciwnie – wnętrze pulsuje całe od światła. Jest to, rzecz oczywista, wewnętrzne światło korzeni, błędna fosforescencja, nikłe żyłki poświaty, którymi marmurkowana jest ciemność, wędrujące świetliste majaczenie substancji”[60]. Tę gęstwinę obrazów wywołuje ciągłe błądzenie w światłocieniu. W końcu pojawia się znane już słowo: „majaczenie”. Jeśli zestawimy „świetliste majaczenie substancji” z „majaczeniem, krążącym wokół sensu światła”, zobaczymy, że domniemana pomyłka Schulza jedynie sugeruje zwrot „sens świata”. W zdaniu mowa jest jednak o świetle.

Słowo mityczne i poetyckie majaczy, światło jest dyskretne lub jedynie „marmurkuje” ciemność. Wszystkie te sformułowania próbują uchwycić dwuznaczną grę mitu. Dzięki mitowi wydobywamy na jaw, rozumiemy to, co bez mitu rozpada się na serię przypadkowych zdarzeń i faktów, bez mitu nic nie ma sensu i dlatego bez mitu nie ma niczego. A jednocześnie mit jedynie majaczy, błądzi i zwodzi. Historia uchodzi w mit, niknie w micie. Mit nie jest pocieszeniem, nie jest obietnicą odkrycia prawdy. To nie jasny płomień rozświetlający

[57] Por. B. S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, oprac. J. Jarzębski, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 365, przyp. 2.

[58] T e n ż e, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Szkice krytyczne*, s. 11.

[59] T e n ż e, *Księga*, w: tenże, *Sanatorium pod Klepsydrą*, s. 135.

[60] T e n ż e, *Wiosna*, s. 185.

wszystkie mroki. Jeśli bowiem tajemnica jest ukrywaniem się, prześwietlenie tajemnicy byłoby wprawdzie jej wyjaśnieniem, ale także zniszczeniem. Tajemnica nie jest czymś, co można oświetlić – oświetlona znika. Światło rozprasza mrok, dlatego w podziemiach, w tych „mglistych fajczarniach fabuł i bajek", gra światła i cienia nie jest zakończona.

Mit pozwala tajemnicy pozostać tajemnicą, ocala ją. Podchodzi do niej, omiata ją błędną poświatą i majaczy o niej swym poetyckim słowem. Mit nie rozkopuje podziemi, nie udostępnia ich zwiedzającym. One muszą pozostać ukryte, nie dadzą się odkryć – nie poddają się roszczeniom słowa mozaikowego i myślenia technicznego. Napięcie między światłem a ciemnością pozwala zrozumieć, że mit to pozostawanie tajemnicy u siebie. To głęboka świadomość, że pokonanie niewiedzy i deficytu sensu nie jest tylko kwestią czasu, potrzebnego do przeprowadzenia niezbędnych badań. Mroku nie da się oświetlić. Umitycznienie świata nie będzie nigdy zakończone. Słowo może upadać, rozpraszać się w mozaikowej mowie potoczności i nauk szczegółowych. Ale mit, choć upadły jego historyczne postaci, nadal jest być może jedyną drogą, by o tym upadaniu i regeneracji słowa opowiadać.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 177-198
DOI 10.12887/31-2018-4-124-12

Jacek MYDLA

# MIĘDZY TEODYCEĄ A PSYCHOLOGIĄ
## Wizje upadku w „Raju utraconym" Johna Miltona

*Mimo że Milton nie posługuje się w poemacie kluczowym pojęciem posłuszeństwa, jasne jest, że grzech stanowi osobliwy przypadek nieposłuszeństwa, w jego wyniku bowiem to, co niskie, uzurpuje sobie prawo do panowania nad człowiekiem i do kierowania nim, a na mocy ustanowionego porządku prawo to przysługuje przecież władzom wyższym. Grzech wprowadza zatem do natury ludzkiej rodzaj stałej anarchii, stan ciągłego nieposłuszeństwa, a jego wyrazem jest panujący w duszy grzesznika niepokój.*

### „RAJ UTRACONY"
### KONTEKST I TEMATYKA

*Raj utracony*, *Paradise Lost*, siedemnastowiecznego poety brytyjskiego Johna Miltona to jeden z najbardziej osobliwych utworów w dziejach literatury powszechnej. W kulturze angielskiej szybko zyskał on status eposu narodowego; mówi się nawet, że jego oddziaływanie na kulturę i duchowość Anglików pozwala przyrównywać go do Pisma Świętego. Studia nad utworem zaczęto prowadzić już w pierwszej połowie osiemnastego stulecia, a udział w ich popularyzacji mieli Joseph Addison, który poświęcił eposowi serię esejów zamieszczonych w periodyku „Spectator" w roku 1712, oraz Samuel Johnson, którego ocena utworu Miltona była pod wieloma względami krytyczna. Bez *Raju utraconego* nie sposób też wyobrazić sobie angielskiego romantyzmu. W szczególności postać Szatana jako buntownika wywarła przemożny wpływ na poetów zaliczanych do pierwszego pokolenia romantyków, na przykład na Williama Blake'a, jak i na przedstawicieli ich drugiej generacji, określanej jako tragiczna, w szczególności na Percy'ego B. Shelleya. Znanym śladem tego oddziaływania jest obecność Miltona – obecność intertekstualna, jak byśmy dzisiaj powiedzieli – w powieści *Frankenstein* z roku 1818 napisanej przez Mary Shelley, która wykorzystała słowa Adama z księgi dziesiątej poematu jako motto swojej tragicznej opowieści o próbie naśladowania Stwórcy przez człowieka. Paradoksalnie, powołane w ten sposób do istnienia monstrum poznaje ludzką mowę, czytając właśnie *Raj utracony*. Lektura pomaga mu w ukonstytuowaniu własnej tożsamości; początkowo identyfikuje się z Adamem, gdy jednak jego „stwórca" odmawia mu towarzyszki losu, zmienia się

w żądnego ludzkiej zguby mściciela[1]. Współcześnie zarówno sam poeta, jak i jego monumentalne dzieło pozostają obecne w kulturze i nadal budzą kontrowersje[2].

*Raj utracony* powstał w niezwykłych czasach, a dla jego autora – w wyjątkowych okolicznościach osobistych[3]. Odzwierciedleniem tego są różne wątki pojawiające się w utworze oraz problematyka, którą poemat podejmuje. Widziany od strony biograficznej, utwór jest owocem podjętych przez Miltona już we wczesnej młodości systematycznych wysiłków mających na celu rozwój talentu poetyckiego i znalezienie dlań godnego wyrazu. *Raj utracony* jest zatem ukoronowaniem artystycznych ambicji poety, czego ślad znajdujemy w inwokacji[4], gdzie mówi on o swej „pieśni śmiałej"[5], w której „chce wzlecieć lotem nieprzyziemnym / Ponad Aonu szczyt, ścigając sprawy / Nietknięte dotąd ni prozą, ni rymem"[6]. Ów zamiar wzbicia się ponad szczyty Helikonu, tradycyjnie uznawanego za siedzibę muz, należy interpretować jako dążenie Miltona, by niejako przewyższyć bardów pogańskich, a w przedsięwzięciu tym poetę wspomagać i wspierać ma Muza Niebiańska, czyli Duch Święty. Określenie „Muzo Niebiańska"[7] („heavenly muse"[8]) wskazuje na autorski zamiar spojenia w jednym artystycznym projekcie tradycji antycznej i chrześcijańskiej. Jednocześnie epos Miltona stanowi osiągnięcie również w sensie dużo bardziej „przyziemnym", zdumiewa bowiem już sam fakt realizacji tak ambitnego zamysłu w okresie pełnym napięć i niepokojów społecznych, politycznych i religijnych. Jego dzieło powstawało podczas jedynej w dziejach Anglii krwawej rewolucji i burzliwej wojny domowej – niejako współcześnie do zdarzeń, wobec których Milton nie pozostawał biernym widzem, lecz

---

[1] Szerzej na ten temat zob. J. M y d l a, *Frankenstein – o edukacji monstrum*, w: *Kultura dialogu. Tożsamość europejska a edukacja*, red. E. Borkowska, A. Łyda, Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, Katowice 2004, s. 39-51.

[2] W filmie *Adwokat diabła* (*The Devil's Advocate*, USA, 1997, reż. T. Hackford) John Milton powraca jako… Szatan, a w postać tę wcielił się Al Pacino.

Pełna mrocznej charyzmy postać Szatana podzieliła czytelników *Raju utraconego*, podobnie jak krytyków piszących o *Adwokacie diabła*, na dwa obozy: „satanistów" i „antysatanistów".

[3] Zob. „John Milton: Significant Dates", w: *The Cambridge Companion to Milton*, red. D. Danielson, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

[4] Gwoli ścisłości, chodzi w tym miejscu z zwrot do muzy, który tradycyjnie otwiera epos. Inwokacja w szerszym sensie jako zabieg poetycki stosowana jest kilkakrotnie w poemacie, a jej przykładem może być hymn do miłości małżeńskiej w księdze czwartej (por J. M i l t o n, *Raj utracony*, ks. IV, w. 951-968, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 125; por. też: t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IV, w. 748-760, www.paradiselost.org – wszystkie przywoływane fragmenty angielskojęzycznej wersji *Raju utraconego* pochodzą z tej transkrypcji).

[5] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 17, s. 10; t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 13.

[6] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 19-20, s. 10; t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 15-16.

[7] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 7-8, s. 10.

[8] T e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 6.

w których uczestniczył jako zacięty polemista. Opowiedział się on wówczas po stronie Oliwera Cromwella, Lorda Protektora w okresie bezkrólewia i republiki (w latach 1653-1658), co wraz z przywróceniem monarchii w roku 1660 miało dla niego reperkusje: został ukarany więzieniem i grzywną. W okresie pisania *Raju utraconego* Milton zmagał się ponadto z przeciwnościami natury fizycznej, już bowiem w roku 1652, zatem na wiele lat przed ukazaniem się pierwszego wydania utworu[9], całkowicie stracił wzrok. W *Raju utraconym* znajdujemy wersy stanowiące bardzo osobisty zapis prób odczytania Bożego zamysłu w tej jakże dotkliwej przypadłości. Znane są obrazy, choćby *Milton Dictating to His Daughter* [„Milton dyktujący córce"] z roku 1794 autorstwa Henry'ego Fuseliego, przedstawiające niewidomego wieszcza, w przypływie natchnienia dyktującego kolejne wersety swojego wielkiego poematu córkom. O burzliwych zdarzeniach na scenie politycznej (w tym o obaleniu monarchii) oraz o bolesnych przeżyciach osobistych poety (przede wszystkim utracie przezeń wzroku, a także stracie bliskich – syna i żony) można mówić jako o upadkach zapewne tylko w sensie metaforycznym, jednocześnie jednak – jak na szerokim tle ukazuje to w swojej monografii poświęconej zagadnieniu upadku William Poole[10] – problematyka, której Milton poświęcił swój poemat, była centralna dla debat (nie tylko ściśle teologicznych), które toczyły się w Anglii w pierwszej połowie siedemnastego stulecia. Rozstrzygnięcia dotyczące zagadnień, które człowiek współczesny może odbierać jako spekulatywne ciekawostki, miały w czasach Miltona znaczenie zasadnicze zarówno dla postrzegania świata przez jednostkę, jak dla politycznego ustroju społeczności i narodu. Kluczowa dla *Raju utraconego* idea posłuszeństwa ma przecież wymiar zarówno osobowy, jak i polityczny.

Pisząc *Raj utracony* jako epos czy też epopeję i przyjmując w ten sposób pełną konwencję tego gatunku, Milton nawiązuje do tradycji ustanowionej przez Homera. I rzeczywiście, wiele cech gatunkowych łączy *Raj utracony* z *Iliadą* czy *Eneidą*. Wskazuje na to już sam początek utworu, przyjmujący postać inwokacji, a także rozpoczęcie jego „akcji" in medias res. Znajdziemy w utworze podniosłe słownictwo z bogactwem odniesień do tradycji zarówno antycznej, jak i judeochrześcijańskiej, porównania homeryckie, a także – co istotne dla naszego wywodu – cały szereg ustępów o charakterze dramatycznym czy dialogicznym. W poemacie wielokrotnie wypowiadają się główne postaci: Bóg, Syn Boży i aniołowie, a także Szatan i zbuntowane anioły, a w końcu Adam i Ewa. Jednym z głównych wątków *Raju utraconego* jest

[9] *Raj utracony* opublikowany został pierwotnie w dziesięciu księgach w roku 1667, a jego drugie wydanie, z roku 1674, liczyło dwanaście ksiąg.

[10] Zob. W. P o o l e, *Milton and the Idea of the Fall*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

właśnie retoryka. Zarazem jednak każda cecha gatunku epopei zaczerpnięta z tradycji i każdy wiązany z tym gatunkiem środek literacki ulegają w poemacie transformacji z zasadniczego powodu, którym jest relacja do głównego tematu utworu, a mianowicie kwestii upadku. Temat ten nadaje całości utworu charakter eposu chrześcijańskiego, a jego kluczowe znaczenie podkreśla fakt przywołania go już w pierwszym wersie. Milton dokonuje tu bezpośredniego określenia upadku, wskazując na jego źródło, którym jest „nieposłuszeństwo”[11] („disobedience”[12]). Ton ten w polskim przekładzie poematu, dokonanym przez Macieja Słomczyńskiego, wybrzmiewa jeszcze silniej niż ma to miejsce w oryginale: „Nieposłuszeństwo Człowieka […] śpiewaj, Muzo Niebiańska”[13] („Of man’s first disobedience […] Sing, Heavenly Muse”[14]). Tematem poematu nie jest jednak gniew bohatera ani ciąg zdarzeń, które doń prowadzą i zeń wynikają, lecz coś całkowicie odmiennego, a mianowicie oceniany miarą posłuszeństwa los rodzaju ludzkiego ukazany w odniesieniu do postaci nadludzkich i nadnaturalnych: Boga (Stwórcy i Sprawiedliwego Sędziego), Szatana (Buntownika i Kusiciela) i Syna (Odkupiciela). Skala zdarzeń jest niemal kosmiczna. I rzeczywiście, aby móc w pełni wyjaśnić wydarzenia, które miały miejsce w raju, Milton sięga do prapoczątku – do praupadku, którym był bunt Szatana. Nieposłuszeństwo człowieka jest bowiem niejako kontynuacją i przedłużeniem nieposłuszeństwa „węża piekielnego”[15] („infernal Serpent”[16]):

> Rzeknij wpierw […]
> [...]
> Jaka przyczyna skłoniła rodziców
> Naszych najpierwszych […]
> [...]
> Aby zaparli się Stwórcy […]
> [...]
> Z czyjej pokusy był ów bunt nikczemny?[17]

Jednocześnie jednak sama opowieść o upadku węża piekielnego i pierwszych rodziców to tylko jeden z celów Miltona, i to nie ten najistotniejszy. W ostatnich wersach inwokacji do Niebiańskiej Muzy formułuje on bowiem w znamiennych słowach zamiar wielkiej rozprawy: „Abym […] / Umiał wyłożyć ludziom sprawy Boże”[18]. Warto w tym miejscu jednak sięgnąć do

[11] M i l t o n, *Raj utracony*, ks. I, w. 1, s. 10.
[12] T e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 1.
[13] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 1-8, s. 10.
[14] T e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 1-6.
[15] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 43, s. 11.
[16] T e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 34
[17] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 32-41, s. 11; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 27-33.
[18] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 30-31, s. 11.

oryginału, gdzie czytamy „That [...] / I may assert eternal providence, / And justify the ways of God to men”[19]. Bardziej dosłowny przekład tego fragmentu mógłby brzmieć następująco: „Abym [...] / mógł w ludziach umocnić przekonanie o istnieniu Wiecznej Opatrzności / i sprawiedliwości Boskich nakazów”. W sposób charakterystyczny dla języka całego poematu Milton wykorzystuje bogactwo znaczeniowe zastosowanych słów, a w szczególności czasownika „to justify”. Celem jest „usprawiedliwienie” sposobu, w jaki Bóg „potraktował” człowieka, wypędzając Adama i Ewę z raju. W angielskim czasowniku „to justify” pobrzmiewa przymiotnik „just”, wskazując, że owo „uzasadnienie” będzie obroną Bożej sprawiedliwości. Cel Miltona zawiera się więc hasłowo w słowie „teodycea”[20].

A zatem już w świetle pierwszych wersów *Raju utraconego* widoczne jest, że poecie przyświecają co najmniej dwa zamiary: narracja i teodycea[21]. Będzie on raz jeszcze opowiadał czytelnikowi dzieje upadku, jednocześnie zaś opowieść o nieposłuszeństwie okaże się ściśle związana z argumentacją teologiczną i z wyjaśnieniami usprawiedliwiającymi, które ukażą czytelnikowi, że sprzeniewierzenie się Stwórcy stało się źródłem zła moralnego, i niejako oczyszczą Stwórcę, obalając niesłuszne domniemania i posądzenia, które mogą się zrodzić – a właściwie nieuchronnie się rodzą – w duszy upadłego człowieka. Milton ma bowiem wyostrzoną świadomość, że jego czytelnikiem jest właśnie człowiek upadły, osłabiony i skażony grzechem. Okoliczność ta dodatkowo tłumaczy potrzebę usprawiedliwienia Boga przed człowiekiem, którą skądinąd można by uznać za absurdalną, gdyż odwraca ona ustanowiony porządek rzeczy. Upadek to oczywiście stan, od którgo nie jest wolny sam poeta, to stan ducha, który w istocie łączy poetę i czytelnika. Świadomość tego faktu każe Miltonowi zwrócić się do Ducha Świętego z prośbą o rozproszenie mroków zalegających w duszy: „[...] co mroczne / We mnie, rozjaśnij, co niskie, wznieś w górę”[22]. Zauważmy, że owo pragnienie światła i duchowego wsparcia wskazuje na bardzo istotny aspekt poematu – aspekt, który określić

[19] T e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 24-26.

[20] Termin „teodycea”, którego ukucie przypisuje się Gottfriedowi W. Leibnizowi, pochodzi z połączenia greckich słów „theos” (bóg) i „dike” (prawo, sprawiedliwość) (zob. hasło „Teodycea”, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 392). Zamiar Miltona wyrażony w przytoczonym sformułowaniu odpowiada zatem źródłowemu znaczeniu terminu, co usprawiedliwia drobny anachronizm. Traktat Leibniza *Théodicée* ukazał się w roku 1710. Istotnym anachronizmem byłoby przypisanie Miltonowi Leibnizowskiej koncepcji „świata najlepszego z możliwych”.

[21] Zob. D. D a n i e l s o n, *The Fall and Milton's Theodicy*, w: *The Cambridge Companion to Milton*, s. 144-159. Dennis Danielson poświęcił Miltonowskiej teodycei osobne studium (zob. t e n ż e, *Milton's Good God: A Study in Literary Theodicy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982).

[22] M i l t o n, *Raj utracony*, ks. I, w. 27-28, s. 10; t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 22-23.

można jako dydaktyczny czy też pastoralny. Poeta prosi o natchnienie w sensie innym niż artystyczny: jego zamiarem jest pouczenie czytelnika i podniesienie go na duchu, niejako wyrwanie go ze stanu, w który popadł na skutek grzechu pierworodnego: „[...] owoc / Z zakazanego drzewa, co śmiertelny / Miał smak, a na świat przywiódł Śmierć i wszystkie / Cierpienia nasze”[23].

Już te wstępne uwagi wskazują na proste, a zarazem zasadnicze rozróżnienie: przez upadek możemy rozumieć pewnego rodzaju zdarzenie (czyn, akt, postępek), jak również jego trwałe skutki: stan, kondycję. W przypadku adresata poematu, owego domniemanego przeciętnego czytelnika, upadek to stan, w którym tenże czytelnik niejako zastaje siebie samego. Zgodnie z chrześcijańską doktryną człowiek dziedziczy stan upadłości po „pierwszych rodzicach”. Jednym z bolesnych skutków owego mitycznego postępku – o czym przypomina przytoczony właśnie wers inwokacji – jest śmiertelność. W micie biblijnym, skrupulatnie opowiedzianym raz jeszcze przez Miltona, mamy przy tym do czynienia z dwoma różnymi upadkami: upadkiem Szatana i upadkiem człowieka. Do obydwu też stosuje się poczynione tu rozróżnienie czynu i jego trwałego skutku. Bliższa analiza obu tych upadków odsłania dalsze komplikacje, upadki te mają bowiem charakter zbiorowy: Szatan staje na czele zastępów zbuntowanych aniołów, grzech człowieka to zaś w zasadzie dwa różne postępki, gdyż przed przewinieniem Adama następuje wykroczenie Ewy. Upadki aniołów i ludzi różnią się przy tym co do istoty przede wszystkim dlatego, że byty te mają inną naturę, a także ze względu na swoistą „głębię” wykroczenia, mierzoną wprowadzanym przez nie oddaleniem od Boga. Zasadniczo różne są tak motywy, jak i skutki upadku aniołów i ludzi. Przy wszystkich tych różnicach podstawowe znamię grzechu pozostaje jednak niezmienne, a jest nim odwrócenie się od Stwórcy, dokonane w akcie nieposłuszeństwa[24].

Przyjrzyjmy się zatem bliżej owym komplikacjom: podobieństwom i różnicom między aniołami a ludźmi. Zanim jednak to uczynimy, konieczna jest uwaga na temat specyfiki materiału, na którym pracujemy. *Raj utracony* to dzieło sztuki literackiej, poezja pozostaje w nim jednak w służbie teologii. Już w scenie zejścia do piekieł w księdze pierwszej, opisującej coś na kształt narady wojennej upadłych aniołów pod przywództwem Szatana, wykład teologiczny zapośredniczony zostaje – by tak to ująć – przez szereg konwencji literackich nie tylko związanych z eposem jako gatunkiem, ale również dramatycznych

[23] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 1-4, s. 10; t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 1-3.

[24] Wykład Boga w księdze trzeciej poematu zawiera teologiczne przesłanki tej doktryny: człowiek ponosi pełną odpowiedzialność za swoje czyny i, analogicznie do zbuntowanych aniołów, jest „autorem” własnego losu (por. tamże, ks. III, w. 152-158, s. 77n.; t e n że, *Paradise Lost*, ks. III, w. 111-124). Boża wszechwiedza nie umniejsza wolności aniołów ani wolności człowieka.

czy też dramaturgicznych[25]. Zapośredniczenie to ma szczególne znaczenie dla interpretacji głównych postaci poematu: Adama, Ewy i Szatana. Mimo że w teologicznym sensie główne postaci tekstu to Bóg i Syn Boży, w sensie literackim i artystycznym uwaga czytelnika pozostaje jednak skupiona na wymienionych trzech „osobach dramatu". Powód jest dosyć oczywisty: postaci te są dynamiczne, a to właśnie dynamika stanowi o atrakcyjności narracji. Dynamikę tę można wyrazić za pomocą jednego słowa: tragizm. Upadek jest bowiem zasadniczym wyznacznikiem tragiczności postaci. Najbardziej lapidarna definicja tragedii określa ją właśnie jako opowieść o upadku. Jak ukażemy w dalszych partiach niniejszych rozważań, Milton stosuje odmienne konwencje literackie do opisu dwóch zasadniczo różnych typów upadku, tworząc odmienne typy narracji tragicznej. *Raj utracony* można zatem czytać jako traktat teologiczny, ale możliwa jest też jego lektura jako opowieści noszącej znamiona tragizmu. W moim przekonaniu takie właśnie – literackie – czytanie poematu jest nie tylko uprawnione i zgodne z charakterem tekstu, lecz także łatwiejsze. Wiele bowiem trudnych kwestii doktrynalnych, które przez stulecia nurtowały teologów i filozofów, znajduje u Miltona rozwiązanie, przekonujące czytelnika swoim psychologicznym realizmem. Jest tak nawet w przypadku problemu Szatana, którego buntownicza natura i postawa zjednywały tej postaci – i nadal zjednują – rzesze romantycznie usposobionych czytelników, mimo że rebelia przeciw Najwyższemu z góry skazana jest na niepowodzenie. Paradoksalną naturę jego buntu Milton podkreśla, używając zwrotów takich, jak: „uwierzył, że Najwyższemu dorówna"[26]; „ważył [się] / Wszechmogącego wyzywać do boju"[27].

## SZATAN

Szatan z *Raju utraconego* to fascynująca i skomplikowana postać literacka. Jest on niechlubnym, a jednak w pewien sposób bardzo pożądanym inicjatorem i motorem napędowym całej fabuły; jest ponadto odzwierciedleniem charakterystycznego dla Miltona eklektyzmu literackiego. W rysunku tej postaci poeta łączy bowiem w ciekawy i przekonujący sposób odległe w czasie konwencje

[25] Warto w tym miejscu przypomnieć, że zalążkiem *Raju utraconego* był zamysł napisania sztuki zatytułowanej *Adam Unparadised* [„Adam raju pozbawiony"], powzięty przez Miltona jeszcze w latach trzydziestych siedemnastego stulecia (szerzej na ten temat por. J. R u m r i c h, *Radical Heterodoxy and Heresy*, w: *A Companion to Milton*, red. T.N. Corns, Blackwell Publishing, Oxford 2003, s. 145; M.H. N i c o l s o n, *A Reader's Guide to John Milton*, Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1963, s. 181, 223; zob. też: K. F l e t c h e r, *Milton and Performance*, http://darknessvisible.christs.cam.ac.uk/performance.html).

[26] M i l t o n, *Raj utracony*, ks. I, w. 48-49, s. 11; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 40.

[27] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 57-58, s. 11; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 49.

literackie, jak heroizm homerycki, z wątkami zaczerpniętymi z tragedii Szekspirowskiej. Szatan Miltona to niezłomny wojownik i wódz, którego dumy nie była w stanie zdławić ani sromotna porażka w bitwie przeciwko zastępom niebieskim, którym przewodził Syn Boży, ani strącenie w piekielne otchłanie. W księdze pierwszej dowiadujemy się o bolesnej karze, którą poniósł za swój bunt: „Moc najwyższa wówczas / W dół go strąciła i runął płonący / W bezdenną zgubę żaru i ruiny / Ohydnej […]”[28]. Wnet jednak, choć dotkliwie upokorzony, podnosi się po klęsce i zaczyna planować kolejny sposób przeciwstawienia się Bogu. W scenie przedstawiającej osobliwą „naradę wojenną” w piekle Szatan odsłania swoje publiczne oblicze: wodza i mówcy. Milton uświadamia czytelnikowi niesłychaną moc retoryki, słowa wykorzystywanego do celów politycznych. Dzięki mocy tej nawet tak zwaną pozycję straconą można bowiem wykorzystać jako źródło argumentów służących podjęciu kolejnej kampanii przeciwko prawowitej władzy.

Szatan to jednak również antybohater, powodowany ambicją i urażoną dumą nikczemnik (ang. villain), przywodzący na myśl Szekspirowskie postacie Makbeta i Jagona. Scena, w której Bóg mianuje Syna swoim prawowitym dziedzicem, przypomina tę z początku *Makbeta*, w której król wyznacza następcę tronu[29]. W *Raju utraconym* Bóg mówi:

> Oto dziś Syna królem mianowałem,
> Po mej prawicy widzicie Go, na tej
> Górze najświętszej sam Go namaściłem
> I wodzem waszym sam Go obwołałem[30].

Reakcja Szatana okazuje się podobna do reakcji Makbeta na obwieszczenie króla Duncana, które wyznacza jego syna na następcę szkockiego tronu. Podobnie jak Makbet, Szatan skrywa swoją zawiść:

> Tak Wszechmogący rzekł; słowami Jego
> Wszyscy zdawali się cieszyć. Zdawali,
> Cieszyć, nie wszyscy się jednak cieszyli[31].
>
> Lecz nie tak Szatan, bowiem tak go zwiemy,
> Gdyż imię jego nie pada w Niebiosach;
> On jednym z pierwszych, jeśli nie najpierwszym

[28] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 53-56, s. 11; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 42-49.

[29] Duncan ogłasza: „Wiedzcie, że oto składamy dziedzictwo / Na najstarszego naszego, Malcolma” (W. S h a k e s p e a r e, *Tragedia Macbetha*, akt 1, scena 4, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 20.).

[30] M i l t o n, *Raj utracony*, ks. V, w. 731-734, s. 154; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. V, w. 603-608.

[31] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. V, w. 747-749, s. 155; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. V, w. 616-617.

Był archaniołem w łasce i godności,
Lecz oto zawiść nim miota straszliwa
Przeciw Synowi Bożemu, którego
Ojciec potężny uczcił, obwieściwszy,
Że jest Mesjaszem, i sam Go namaścił
Królem; znieść tego widoku nie mogąc,
Szatan w swej pysze czuł się poniżonym[32].

W obydwu przypadkach, i Makbeta, i Szatana, pominięcie okazuje się niemożliwym do darowania policzkiem i motywem odwrócenia hierarchii wartości charakterystycznego dla „szatańskiej" retoryki:

[…] czynić dobrze
Nigdy nie będzie już naszym zadaniem,
A zła czynienie jedyną pociechą;
Jako że będzie to przeciwne woli
Najwyższej Tego, któremu stawiamy
Opór[33].

Dobro wszelakie jest dla mnie stracone;
Zło, będziesz moim dobrem […][34].

Z Szekspirowskim Jagonem – jeśli pominąć motyw urażonej miłości własnej – łączy Szatana powodowane zawiścią pragnienie zniszczenia rajskiej, błogiej egzystencji Adama i Ewy. Motywacji tej odpowiada, obficie wykorzystywana przez Miltona, konwencja solilokwium, monologu scenicznego, typowa dla dramatu elżbietańskiego[35]. W takiej właśnie formie wylewa przed czytelnikiem swoją zawiść Szatan. Przybywszy do raju, z bólem kontempluje sielski obraz kochającej się pary, szczęśliwej w swojej niewinności, jakże cennej, acz jakże również kruchej:

[32] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. V, w. 800-809, s. 156; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. V, w. 662-665.

[33] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 187-192, s. 15; t e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 158-162.

[34] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IV, w. 148-149, s. 103; t e n ż e, *Raj utracony*, ks. IV, w. 108-109. Na uwagę zasługuje również osobliwa, potępieńcza skarga (pochwała), jaką wypowiada Szatan: „Żegnajcie, szczęśliwe / Pola, gdzie radość żyje wiekuista: / Witaj mi, grozo, witaj, świecie piekieł; / A ty, najgłębsza z piekielnych otchłani, / Przyjmij nowego pana, gdyż przybywa, / Przynosząc umysł, którego nie zmienią / Czas ni siedziba. Umysł jest dla siebie / Siedzibą, może sam w sobie przemienić / Piekło w Niebiosa, a Niebiosa w piekło" (M i l t o n, *Raj utracony*, ks. I, w. 291-299, s. 17; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 249-255). Fragment ten pojawił się w piosence Nicka Cave'a *Song of Joy* (Nick Cave and the Bad Seeds, *Murder Ballads*, CD, Mute Records, 1996).

[35] W *Otellu* Jago mówi na stronie: „Brawo! / Jesteście dobrze nastrojeni; / Ale ja wkrótce odkręcę te kołki, / Co dają taką dźwięczność waszym strunom" (W. S h a k e s p e a r e, *Otello*, akt 2, scena 1, tłum. J. Paszkowski, w: tenże, *Dzieła dramatyczne*, t. 6, *Tragedie*, PIW, Warszawa 1958, s. 347). Scena ta kończy się znamiennym dla konwencji nikczemnika solilokwium, w którym na plan pierwszy wysuwa się zawiść.

O piekło! Cóż to ze smutkiem dziś widzą
Oczy me, oto do naszej siedziby
Szczęsnej stworzenia inne wywyższono.
[…]
Ach, paro piękna, wiesz jakże niewiele
O nadchodzącej przemianie, gdy wszystkie
Uciechy znikną, w boleść się zmieniając,
Tym więcej owej boleści, im więcej
Dzisiaj uciechy. Szczęśliwi, lecz słabo
Zabezpieczeni w szczęśliwości swojej[36].

Kwestia owego „zabezpieczenia" to kolejna bardzo delikatna, jak również sporna kwestia doktrynalna, wyrażająca się w pytaniach: W jakim stopniu Bóg ponosi odpowiedzialność za upadek człowieka? Czy Adam i Ewa byli w stanie oprzeć się pokusie, na którą zostali wystawieni?

Zanim przejdziemy do analizy upadku pierwszych ludzi, rozważmy, jak w przypadku Szatana przedstawia się wspomniane już rozróżnienie czynu wywołującego upadek i stanu upadku. Wspomnieliśmy wyżej o motywach, które pchnęły Szatana do wszczęcia buntu w Niebie. Tutaj konwencja, którą posługuje się Milton, jest militarystyczna. Bitwa między zastępami lojalnych i zbuntowanych aniołów przedstawiona zostaje w księdze szóstej, a konsekwencje porażki zastępów Szatana obrazowo przedstawia już księga pierwsza zaraz po inwokacji i wprowadzeniu. Milton poświęca jednak sporo uwagi stanowi ducha Szatana, wykorzystując do tego wspomnianą już konwencję solilokwium. Piekło, w którym bunt pogrążył Szatana, to bowiem nie tylko owa otchłań, ale również stan ducha, stan rozpaczy, której źródłem jest radykalna niewiara w odkupienie. Przed tego rodzaju „wewnętrznym" piekłem nie ma ucieczki:

[…] O ja nieszczęśliwy!
Bowiem gdziekolwiek zwrócę lot, tam wszędzie
Gniew nieskończony, nieskończona rozpacz!
Gdziekolwiek zwrócę lot, tam wszędzie piekło,
Sam jestem piekłem […]
[…] Czy nie ma już miejsca
Dla mej pokuty i dla wybaczenia?
Nie ma […].
[…] Kiedy na tronie piekielnym
Siedzę wysoko w koronie i z berłem,
Opadam wówczas wciąż niżej i niżej,
Będąc najwyższym jedynie w cierpieniu[37].

[36] M i l t o n, *Raj utracony*, ks. IV, w. 461-476, s. 112; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IV, w. 356-368.

[37] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IV, w. 99-121, s. 102; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IV, w. 73-92.

W skardze „Sam jestem piekłem" („Which way I fly is Hell; myself am Hell" – w. 75) pobrzmiewają słowa Mefistofelesa z *Doktora Faustusa* Christophera Marlowe'a: „Ależ to właśnie jest piekło, a ja go

Rozpacz nie jest jednak ostatecznym przesłaniem *Raju utraconego*; nieodwołalna utrata raju to bowiem los Szatana, nie zaś człowieka. Pisząc poemat o utracie raju, poeta miał już w planach *Raj odzyskany* – utwór o tym, jak Bóg-Człowiek skutecznie przeciwstawia się diabelskim zakusom. Utwór ten ukazał się w roku 1671, ale zapowiedź odkupieńczego nadejścia Zbawiciela wybrzmiewa już w pierwszych wersach *Raju utraconego*. Można jednak powiedzieć, że od strony artystycznej opowieść o upadku człowieka ma trajektorię odmienną od tej, która wyznacza drogę Szatana. Podobnie jak tragedie Szekspirowskie, historia Szatana to opowieść o upadku, którego konsekwencje są nieodwracalne. Pod tym względem Miltonowski Szatan przypomina Otella i Makbeta, aczkolwiek zachowuje on naturę anielską – jego tragedia nie kończy się śmiercią, która dla bohatera Szekspirowskiego jest swego rodzaju wybawieniem.

## LUDZIE

Przyjrzyjmy się, jak kreśli Milton trajektorię upadku pierwszych ludzi. Istnieją powody, by upadek Ewy i Adama rozpatrywać odrębnie. Mimo że łączy ich wyjątkowo silny związek, upadają oni osobno. Co więcej, można powiedzieć, że w ich przypadku istotną przyczyną upadku jest rozłąka. Zasadnicza teza Miltonowskiej doktryny mówi bowiem o miłosnej jedności płci, a niezrozumienie tej wizji może prowadzić do nieporozumień co do Miltonowskiej interpretacji relacji między mężczyzną a kobietą.

### EWA

Kluczowe dla narracji Miltonowskiej jest zatem rozdzielenie Adama i Ewy w centralnej dla poematu i mitu scenie kuszenia. Scenę opisaną w tym fragmencie Księgi Rodzaju Milton przedstawia w rozbudowanej narracji, rozwijając w szczególny sposób jej aspekt doktrynalny. W ten sposób dziewiąta księga *Raju utraconego* traktuje w szczegółach o tym, co Stary Testament lapidarnie opisuje w słowach: „A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: «Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?» Niewiasta odpowiedziała

---

nie porzuciłem ani na chwilę" („Why this is hell, nor am I out of it") (Ch. M a r l o w e, *Doctor Faustus*, scena 3, w. 80 https://www.owleyes.org/text/faustus/read/scene-3#root-74442-16-16; tłum. fragm. – J.M.). W przekładzie Jana Kasprowicza Mefistofeles mówi: „Nie, tu jest piekło! Jam nie poza piekłem" (t e n ż e, *Tragiczne dzieje Doktora Fausta*, tłum. J. Kasprowcz, Towarzystwo Wydawnicze, Lwów 1908; cyt. za: hasło „*Faust* (Dramat Christophera Marlowe'a), https://pl.wikipedia.org/wiki/Faust_(dramat_Christophera_Marlowe%E2%80%99a)#CITEREFDramat_el%C5%BCbieta%C5%84ski1989).

wężowi: «Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli». Wtedy rzekł wąż do niewiasty: «Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło». Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią, a on zjadł. A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski" (Rdz 3,1-7).

Opis biblijny nie jest zatem jednoznaczny w kwestii obecności Adama w scenie kuszenia. Tego rodzaju niedopowiedzeń jest w Piśmie Świętym znaczna liczba, ale istnienie wielu z nich uświadamiamy sobie dopiero w trakcie lektury *Raju utraconego*. W swojej interpretacji biblijnej sceny Milton skupia uwagę na fakcie, że wąż zwraca się bezpośrednio do Ewy, niejako z pominięciem jej męża. Oczywiście „wąż", który pojawia się w poemacie, to powłoka przywdziana przez Szatana dla kamuflażu; umożliwia ona skuteczne „podejście" Ewy. Powłoka ta jest jednak dla niego również kolejnym upokorzeniem, dojmującym przypomnieniem upadku. Oto jako lichy robak, czołga się upadły anioł u stóp kobiety:

> O, jaki straszny upadek! Ja, który
> Współzawodniczyć z bogami pragnąłem,
> Kto z nas ma wyżej zasiadać, wtłoczony
> W zwierzę, zmieszany ze śluzem bydlęcym,
> W ramę zwierzęcą sam wcielam istotę,
> Która do wyżyn boskości dążyła![38]

Przytoczony wyżej fragment z Pisma Świętego uświadamia czytelnikowi, że zasadniczym wątkiem w scenie kuszenia Ewy przez Szatana jest wiedza. Biblia naucza, że motywem wiodącym Ewę ku upadkowi było pragnienie poznania[39]. Wiedza to również cierpka „nagroda" za nieposłuszeństwo. Także

---

[38] M i l t o n, *Raj utracony*, ks. IX, w. 206-211, s. 245; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 163-167.

[39] Przestroga przed wiedzą, która niesie zagrożenie unicestwienia niewinności, pojawia się – w znamiennej formie – w jednym z wersów *Raju utraconego.* W księdze czwartej poeta błogosławi pogrążonym w błogim śnie małżonkom słowami: „Śpij, piękna paro. Najszczęśliwsza będziesz, / Jeśli większego szczęścia nie zapragniesz / I wiedzieć będziesz, że dobrze uczynisz, / Jeśli nie będziesz szukać nowej wiedzy" (t e n ż e, *Raj utracony*, ks. IV, w. 984-987, s. 126; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IV, w. 771-773). W charakterystyczny dla siebie sposób Milton „bawi się" językiem, każąc jednej zgłosce [neu] wybrzmieć w ostatnim wersie aż trzykrotnie: „[…] and know to know no more" (t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IV, w. 773), wprowadzając w ten sposób paradoks przez twierdzenie, że prawdziwa mądrość polega na umiejętności wyrzeczenia się wiedzy.

ten wątek wpisuje Milton w narrację i poddaje interpretacji. Zwraca przy tym uwagę na znaczenie mowy i języka jako czynnika, który nie tylko pośredniczy w przekazywaniu wiedzy, ale być może stanowi istotny składnik jej samej. W związku jednak z rolą, jaka w poemacie przydzielona zostaje Szatanowi – przez wielu uznawanego za bohatera utworu – świadomość znaczenia języka w nabywaniu i przekazywaniu wiedzy, którą wyraża poeta, niesie z sobą przestrogę. W ustach „węża" mowa staje się narzędziem służącym zwodniczemu odwróceniu wartości. Kuszenie Ewy to popis retoryki w wykonaniu Szatana, który sam fakt wcielenia w istotę zwierzęcą – fakt skądinąd upokarzający – potrafi przetworzyć w argument mający przekonać Ewę, że zakazany owoc stanowi źródło mądrości. Ewa, zdumiona, pyta:

> Cóż to ma znaczyć? Mowa i uczucia
> Ludzkie zwierzęcym językiem głoszone?[40]

Odpowiada jej Szatan, snując obszerną i – oczywiście – fikcyjną, kłamliwą opowieść o swojej przemianie:

> Byłem ja najpierw jak wszystkie zwierzęta […]
> […]
> Gdy się najadłem w końcu, wraz poczułem
> Dziwną przemianę: me moce wewnętrzne
> Rosnąć poczęły stopniowo, a mowa
> Także przybyła, choć kształt zachowałem[41].

Stąd niedaleka już droga do przekonania Ewy. Przy założeniu, że przesłanka o przemianie węża w istotę rozumną, obdarzoną mową, jest prawdziwa, jej wnioskowanie jest słuszne. Skoro – rozumuje – taka cudowna przemiana dokonała się w tej podłej bestii, skutki działania cudownego owocu w człowieku jako istocie wyższej będą niepomiernie wspanialsze, zgodnie z zapowiedzią Szatana: „Ja się w Człowieka zmieniłem z bydlęcia, / A wy bogami staniecie się z ludzi"[42].

Motywacja Ewy ma charakter kluczowy, to bowiem niewiasta odpowiedzialna jest bezpośrednio za upadek. „Wypełniając luki" w tekście biblijnym, Milton nie idzie jednak na skróty; przeciwnie – stawia czytelnika przed zasadniczym dylematem doktrynalnym: Czy, ulegając szatańskiej retoryce, Ewa nie miała słuszności? Owszem, jest ona istotą słabą, żądną pochwał i wiedzy.

---

[40] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 704-705, s. 259; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 553-554.

[41] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 728-766, s. 259n.; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 571-601.

[42] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 909-910, s. 264; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 710-712.

Czy można ją winić za pragnienie dorównania Adamowi, któremu została podporządkowana przez Stwórcę? Mówiąc jeszcze bardziej wprost: Skoro Ewa nie została stworzona istotą doskonałą i świadomość tego braku popycha ją do działania, to czy można winić ją za postępek, który ma na celu uczynienie jej „bardziej równą" Adamowi? Upojona smakiem zakazanego owocu, Ewa wygłasza mowę, która brzmi niczym proklamacja kobiecej emancypacji:

> Lecz Adamowi jakże się ukażę?
> Czy mu opowiem o mojej przemianie,
> Aby zaznawał szczęśliwości ze mną,
> Czy też nie, raczej zachowam mą mądrość
> W swej mocy, nie chcąc mieć w niej towarzysza,
> Dodając tego, czego nie dostaje
> Mej płci niewieściej, by mnie bardziej kochał,
> Jeśli się stanę mu równą, a z czasem
> Nawet i wyższą, bo niższy, jak może
> Wolnym być? […][43]

Słowa te to radykalny manifest równości i wolności, czyniący pierwszą warunkiem koniecznym drugiej. Czy zatem Milton sugeruje, że czytelnik powinien opowiedzieć się po stronnie upadłej Ewy? Byłby to iście „szatański" sposób czytania eposu, niekiedy zresztą uznawany za jedyny właściwy. I chociaż Milton podsuwa czytelnikowi alternatywne rozwiązanie dylematu – tak tego, jak i innych – tym niemniej zasiane w ten sposób wątpliwości nie dają się łatwo rozproszyć. Retoryka i perswazyjne posługiwanie się językiem niosą ze sobą groźbę „uwiedzenia" (ang. seduction). A przecież cechami charakterystycznymi *Raju utraconego* są właśnie obfite posługiwanie się przez Miltona mową niezależną i bogactwo retoryki. Znamiennego przykładu dostarcza scena, która w księdze dziewiątej bezpośrednio poprzedza scenę kuszenia[44]: dialog niewinnych jeszcze

---

[43] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1041-1050, s. 267; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 816-826.

[44] Upadek Ewy zapowiadają jeszcze dwa inne zdarzenia: w księdze czwartej poeta opowiada o pochwyceniu przez aniołów Szatana, skrywającego się pod postacią ropuchy: „I odnaleźli [go], ropuchy postać / Przybrawszy, przysiadł tuż przy uchu Ewy, / Z diabelskiej sztuki pomocą chcąc dotrzeć / Do wyobraźni organów, by one / Stworzyły zjawy, sny i przywidzenia, / Tak mu potrzebne, lub (sącząc truciznę) / Skazić duchowe tchnienie […] / Aby wywołać tym choć podrażnienie / I rozbieganie myśli, i nadzieje / Próżne i próżne dążenia, a z nimi / Dumne pragnienia nieumiarkowane, / Rozdęte pustą nienawistną pychą" (t e n ż e, *Raj utracony*, ks. IV, w. 1020-1033, s. 127; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IV, w. 797-807). Z kolei w księdze piątej znajdujemy opowieść o osobliwym śnie Ewy i próbach jego interpretacji (por. t e n ż e, *Raj utracony*, ks. V, w. 34-167, s. 136-139; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. V, w. 28-135). Jest to sen proroczy w tym sensie, że Ewa „szybuje [...] w przestworzach [... ] ku samym Niebiosom" (t e n ż e, *Raj utracony*, ks. V, w. 101-102, s. 138; t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. V, w. 79-80), by jednak spaść, gdy zostaje porzucona przez „przewodnika", którym jest Szatan.

małżonków, którego konkluzją jest owa niefortunna decyzja, by spędzić kilka godzin osobno. Pomysł pochodzi od Ewy, która przekonuje męża, że w separacji będą w stanie pracować wydajniej, praca bowiem (w tym wypadku ogrodnictwo) jest nakazem, skoro lenistwo jest grzechem. Ewa proponuje zatem: „[...] rozdzielmy / Dziś prace nasze"[45]. Adam ostrzega ją przed wrogiem, który „szczęśliwości naszej nam zazdrości"[46], Ewa jednak zapewnia go o swojej „stałości dla Boga"[47] i dla niego samego, reagując oburzeniem na wątpliwości, jakie mógłby co do tego żywić. Wreszcie, po dalszej wymianie argumentów, Adam ulega.

Ta osobliwie długa rozmowa między bohaterami i jej pointa są przełomowe. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że pułapką dla obydwojga jest już sama mowa i możliwości perswazji, jakie daje jej swobodne użycie. Problem polega bowiem na tym, że sama już sytuacja dialogu czyni z Adama i Ewy adwersarzy i niejako rozdziela ich duchowo, jeszcze zanim nastąpi rozłąka fizyczna. Zresztą od tego momentu nigdy już – podkreślmy to dobitnie – nie będą tak naprawdę razem. Adam wydaje się świadom, że tylko będąc razem, stanowią integralną i silną całość, twierdzę zdolną stawić opór zakusom wroga. Osobno, każde z nich jest na swój sposób słabe, mimo że to on, Adam, ustanowiony został jako istota wyższa.

Można powiedzieć, że Miltonowska teoria „gender", płci w sensie kulturowym, nawiązuje właśnie do idei jedności kobiety i mężczyzny w małżeńskim związku, nie zaś do idei równości płci. Mężczyzna i kobieta nie są sobie równi: „Nie byli równi sobie, bowiem płeć ich / Także jednaką nie była"[48]. Adam przewyższa Ewę tężyzną fizyczną i siłą intelektu, ale – jak widzimy – nie potrafi się skutecznie przeciwstawić jej retoryce. Niezwykle fascynujące jest to, w jaki sposób Milton stawia czytelnika oko w oko z paradoksem siły i słabości, nie usiłując naprędce go rozwiązać. Ponownie w miejsce suchej doktryny otrzymujemy porcję fascynującej psychologii. Oto bowiem słabość Ewy okazuje się źródłem jej złudnej wiary we własną siłę i to właśnie ten punkt daje Szatanowi przewagę: „Samą spotkałem niewiastę, podatną / Na każdą z pokus […]"[49].

Owo narracyjne napięcie między doktryną a psychologią nie przestaje fascynować, prowokując czytelnika do własnych przemyśleń. Jeśli tego właśnie oczekujemy od literatury, to Milton spełnia nasze oczekiwania z naddatkiem.

---

[45] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 271, s. 247; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 214.

[46] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 323, s. 248; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 253-256.

[47] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 355, s. 249; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 279-280.

[48] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IV, w. 381-382, s. 110; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IV, w. 293-294.

[49] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 611-612, s. 256; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 480-481.

ADAM

Upadek Adama to – w interpretacji Miltona – zdarzenie odrębne od upadku Ewy. W dziewiątej księdze *Raju utraconego*, zawierającej szczegółowy opis upadku pierwszych ludzi, Adam zastaje Ewę w stanie upojenia po zaspokojeniu głodu, który wzbudził w niej swoimi podszeptami i pochlebstwami Szatan. Milton opisuje sam akt konsumpcji zakazanego owocu w sposób dosadny, pragnąc uwydatnić, że motyw duchowy popychający Ewę ku nieposłuszeństwu, czyli pragnienie wiedzy, jest ułudą: „Łakomie żarła bez wstrzemięźliwości, / A nie wiedziała, że Śmierć swoją zjada […]”[50]. Zastając żonę tak przemienioną („[…] syta, pijana jak winem, / Uciechy pełna, szczerze rozbawiona, / Zadowolona”[51]), Adam jest niczym sparaliżowany: „odrętwiały”[52], „blady”[53] i „oniemiały”[54]. Jeśli wcześniej Szatan nie krył swojego erotycznego zafascynowania Ewą, to słowa Adama, które teraz padają, stanowią odpowiedź na tamte aluzje. Sugestie, że doszło do uwiedzenia, a być może do gwałtu, ponownie wskazują, że nastąpiło pogrążenie się człowieka w cielesności. Adam mówi:

> O najpiękniejsze stworzenie […]
> […]
> Jakże zginęłaś, jak nagle zginęłaś,
> Zhańbiona, z cnoty obrana, oddana
> Śmierci![55]

Problem natury doktrynalnej, z jakim musi się w tym momencie zmierzyć Milton, polega na znalezieniu argumentów, które pozwoliłyby Adamowi pozostać przy Ewie i tym samym odwrócić się od Boga. Innymi słowy, Adam również musi zgrzeszyć, musi okazać nieposłuszeństwo swemu Stwórcy i uczynić to w sposób przekonujący, odpowiadający jego naturze istoty, która przewyższa partnerkę pod względem intelektualnym[56]. Innymi słowy, grzech Adama (również) winien spełniać podstawowe warunki występku: być świadomym i dobrowolnym aktem nieposłuszeństwa (sprzeniewierzeniem się zakazowi).

[50] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1008-1009, s. 266; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 791-794.

[51] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1010-1012, s. 266; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 793-794.

[52] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1133, s. 269; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 890.

[53] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1138, s. 269; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 894.

[54] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1138, s. 269; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 894.

[55] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1141-1148, s. 270; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 896-901.

[56] W swoim określeniu Adama Szatan używa słów „higher intellectual” (t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 483). Maciej Słomczyński przekłada je jako „wyższy umysł” (t e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 614-615, s. 256).

Jednocześnie musi różnić się od grzechu Ewy, uwydatniając i niejako wyrażając różnicę między kobietą a mężczyzną.

I rzeczywiście różnica jest znaczna, zarówno jeśli chodzi o motywację, jak i o sam akt. Podczas gdy Ewa motywowana jest miłością własną i czymś, co można by nazwać kompleksem niższości, Adam kieruje się szlachetnymi pobudkami. Wygłasza poruszającą deklarację miłości, której konkluzja brzmi: „stracić cię to stracić siebie”[57]. Odpowiedź Ewy jest uznaniem faktu, że występek Adama nosi znamiona czynu szlachetnego: „O wielka próbo wspaniałej miłości, / Świadectwo godne, przykładzie wysoki […]”[58]. Dalej zaś czytamy:

> To powiedziawszy, wzięła go w objęcia,
> Płacząc z radości czułej, gdyż podbiło
> Ją to, że jest tak wzniosła miłość jego.
> Dla niej naraził się on na gniew Boży
> Lub na Śmierć[59].

Mimo wszystko jednak nie jest to moment wzniosły ani dla poety, ani dla czytelnika. Milton śpieszy podkreślić, że oboje – również Adam – mijają się z prawdziwą, bogobojną słusznością, że zbliżenie to jest przecież grzeszne:

> Szczodrze narwała mu pięknych owoców,
> Wielce kuszących; on jeść się nie wahał
> Wbrew rozsądkowi, a nie był zwiedziony,
> Ale podbity jej niewieścim czarem[60].

Czytelnik, w szczególności czytelnik współczesny, ponownie staje więc przed dylematem, musząc wybrać między prawdą emocjonalną a doktryną, które pozostają ze sobą w konflikcie. Być może Milton świadom był zakłopotania, w jakie wprawiał w ten sposób czytelnika, człowieka „skażonego” przecież grzechem i niepotrafiącego zawiesić empatii w tak wzruszającym momencie. Osobiście wyczuwam w przypadku tego konfliktu klęskę teologii, której prawdom trudno jest przezwyciężyć emotywną więź, która nieuchronnie zadzierzgnęła się między czytelnikiem a parą grzeszników:

> Wnętrzności Ziemi zadrżały jak w bólu,
> Drugi jęk z siebie wydała Natura,

---

[57] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1219, s. 271; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 959.

[58] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1221-1222, s. 271; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 961-962.

[59] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1255-1259, s. 272; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 990-993.

[60] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1262-1265, s. 272n.; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 994-999.

Niebiosa chmurą okryły się czarną,
Grom się przetoczył, parę smutnych kropel
Jak łzy upadło, bowiem się dopełnił
Ów Grzech Śmiertelny najpierwszy. […][61]

## ADAM I EWA
## SKUTKI GRZECHU

Jeśli upadek Szatana jest tematem atrakcyjnym w sensie artystycznym i doktrynalnym, to przecież – chociaż romantycy zapewne by się z tym twierdzeniem nie zgodzili – brak tej postaci bezpośredniego odniesienia do kondycji ludzkiej. Upadek Ewy i Adama to natomiast zupełnie inna historia, w dziele Miltona bowiem wszystko, co ich dotyczy, ma swoje przełożenie na sytuację człowieka w świecie rzeczywistym. W szczególności konsekwencje popełnionego przez nich wykroczenia pozostają aktualne i trwale determinują egzystencję człowieka jako istoty upadłej i wygnanej – skazanej przez Boga na karę tułaczki poza rajem. Jak podkreślaliśmy w punkcie wyjścia, to właśnie wyostrzona świadomość grzeszności była motywem, który skłonił Miltona do napisania poematu, i ta właśnie świadomość przenika do głębi wersy utworu: *Raj utracony* to niejako nawoływanie upadłego poety-proroka skierowane do bliźnich dzielących z nim wygnańczy los. Przyjrzyjmy się zatem, jak Milton opisuje upadek jako stan czy też jako kondycję ludzkiej egzystencji.

Można powiedzieć, że w sensie doktrynalnym Miltona diagnoza upadłej kondycji człowieka nie wykracza poza teologiczny i filozoficzny stereotyp: człowiek upadły to człowiek grzeszny. Grzeszność to jednak nie sam fakt popełnienia grzechu, ale moralna słabość – skłonność do jego popełniania. Grzeszność w tym sensie można porównać do obniżonej odporności na infekcje, do kryzysu immunologicznego, którego organizm samodzielnie nie potrafi przezwyciężyć. Milton opisuje ów stan w następujących słowach:

[...] Wkrótce
Rosnąć poczęła w sercach zawierucha,
Wielka namiętność, nienawiść, niezgoda,
Gniew, podejrzliwość, nieufność, wstrząsając
Boleśnie stanem ich umysłów, które
Ongi obszarem były ciszy, pełnym
Spokoju, teraz miotają się dziko:
Gdyż pojmowanie przestało już władać,
A wola słuchać swej mądrości; razem

[61] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1266-1271, s. 273; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 1000-1004.

Sługami stali się żądzy zmysłowej,
Która z dna wyszła i opanowała
Rządzący rozum, posłuch nakazując[62].

[…] nor only tears
Rained at their eyes, but high winds worse within
Began to rise, high passions, anger, hate,
Mistrust, suspicion, discord; and shook sore
Their inward state of mind, calm region once
And full of peace, now tossed and turbulent:
For Understanding ruled not, and Will
Heard not her lore, both in subjection now
To sensual Appetite, who, from beneath
Usurping over sovereign Reason, claimed
Superior sway[63].

Powyższe wersy pozwalają zrekonstruować strukturę duszy ludzkiej, która wskutek grzechu pierworodnego uległa zaburzeniu. Pojmowanie, czy też rozsądek lub rozum (ang. understanding, reason), zajmuje miejsce naczelne; jego zwierzchności podlega również wola jako druga z władz duchowych. (Przekład Słomczyńskiego jest w tym miejscu mylący, czytamy bowiem, że wola „przestała słuchać swej mądrości", tymczasem w oryginale zaimek „her" odnosi się do rzeczownika „Understanding", a zatem w intencji poety Wola powinna słuchać wiedzy (ang. lore) podsuwanej przez rozsądek (ang. Understanding). Mamy tu zatem kolejny przykład owej pierwszorzędnej dla wizji Miltona zasady posłuszeństwa. Warto zwrócić uwagę na polityczny wydźwięk Miltonowskiej retoryki, która zdaje się wskazywać, że władze wyższe, duchowe, powinny sprawować władzę czy też zwierzchność (ang. sovereignty) nad sferą niższą, sferą pożądliwości i popędów zmysłowych. Tymczasem w następstwie grzechu właściwa struktura duszy zostaje zaburzona i zmysłowość zaczyna panować nad władzami duchowymi. Mimo że Milton nie posługuje się w poemacie kluczowym pojęciem posłuszeństwa, jasne jest, że grzech stanowi osobliwy przypadek nieposłuszeństwa, w jego wyniku bowiem to, co niskie (czyli popędy), uzurpuje sobie prawo do panowania nad człowiekiem i do kierowania nim, a na mocy ustanowionego porządku prawo to przysługuje przecież władzom wyższym. Grzech wprowadza zatem do natury ludzkiej rodzaj stałej anarchii, stan ciągłego nieposłuszeństwa, a jego wyrazem jest panujący w duszy grzesznika niepokój. Bunt Szatana uzurpującego sobie pierwszeństwo przed Synem Bożym znajduje analogię w sposobie, w jaki Ewa, powodowana pragnieniem dorównania mężowi, a nawet przewyższenia go, przejęła kontrolę nad swoim związkiem z Adamem.

[62] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1415-1426, s. 277.
[63] T e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 1121-1131.

Już sam akt popełnienia grzechu przez Ewę ukazuje, w jaki sposób zmysłowość obejmuje panowanie nad człowiekiem. Ów mechanizm eksponuje Milton, posługując się dosadnym słownictwem („Łakomie żarła bez wstrzemięźliwości"), a jego opis spożywania owocu przywodzi na myśl grzech nazywany nieumiarkowaniem w jedzeniu i piciu (ang. gluttony). Jednocześnie jednak nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu nie jest w tym wypadku grzechem „zasadniczym", a tylko konsekwencją grzechu zasadniczego i szokującym przykładem zniewolenia upadłego człowieka przez jego zmysłowość.

Innym przykładem konsekwencji nieposłuszeństwa i skutkiem grzechu pierworodnego jest nieczystość (ang. lust). Opisując w księdze czwartej *Raju utraconego* bytowanie Adama i Ewy przed ich upadkiem, Milton podkreśla, że małżonkowie współżyją cieleśnie, co pozostaje w zgodzie z wolą Bożą czy wręcz Bożym nakazem. Życzeniem Boga jest bowiem, by ludzie się rozmnażali, a powstrzymywanie się od współżycia jest wymysłem szatańskim:

> […] Stwórca nakazuje,
> Byśmy mnożyli się, a któż nas pragnie
> Powstrzymać, jeśli nie ten, który pragnie
> Zniszczyć nas – Boga i nasz Wróg pospólny?[64]

Współżycie w stanie niewinności, choć nie jest pozbawione zmysłowości, to jednak pozostaje chłodne w tym sensie, że nie jest motywowane żądzą. Do intymnego zbliżenia między małżonkami dochodzi również niedługo po spożyciu przez nich zakazanego owocu. Teraz Milton podkreśla element zmysłowy jako dominujący: pożądanie niejako popycha kochanków ku sobie, nie dając się opanować. W komentarzu poety mówiącym, że spełnieniem ludzkich marzeń o boskości okazuje się „chuć", odnajdujemy posmak ironii:

> Lecz ów fałszywy owoc zgoła inny
> Miał pierwszy skutek, rozpalając chucie
> Cielesne, a więc pożądliwym okiem
> Rzuca na Ewę, a ona mu płaci
> Wzrokiem podobnie zalotnym, i żądze
> Płoną w obojgu, wreszcie Adam Ewę
> Chce ku igraszkom skłonić i tak rzecze:
> […]
> […] a za tym żarty i spojrzenia
> Miłosne poszły, dobrze rozumiane
> Przez Ewę, której wzrok miotał płomienie
> Palące[65].

[64] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IV, w. 947-950, s. 125; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IV, w. 744-747.

[65] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. IX, w. 1281-1313, s. 273n.; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. IX, w. 1011-1036.

Zauważmy, że owo popadnięcie czy też osunięcie się w cielesność ma również „szatańską" analogię, którą jest przemiana upadłych aniołów z istot duchowych w cielesne i „zwierzęce". Niezwykle sugestywny opis tego zdarzenia zamieścił Milton w księdze dziesiątej. W odpowiedzi na swą triumfalną przemowę wieszczącą panowanie nad upadłym rodzajem ludzkim i zamieszkiwaną przezeń ziemią, Szatan słyszy syk przemienionych aniołów:

> […] się spodziewał okrzyku wielkiego
> […]
> […] gdy nagle słyszy rzecz przeciwną:
> Syk przeraźliwy zewsząd, z niezliczonych
> Języków […]
> […]
> Poczuł, że lico zwęża się, wydłuża,
> A ręce nagle przyrosły do żeber,
> Gdy noga jedna drugą już oplata;
> I oto pada, nie mając oparcia,
> Jako potworny wąż, który na brzuchu
> Czołga się, chociaż opornie […]
> […]
> Wszyscy już byli przemienieni w węże,
> Jako wspólnicy zuchwałego buntu […][66].

Przemiana zbuntowanych aniołów w węże jest przejaskrawionym odpowiednikiem przemiany, jaka dokonała się w naturze ludzkiej. Niemniej istotnie obecny jest tu również wątek doktrynalny: upadek Adama i Ewy nie ma skutków nieodwracalnych, nie jest bowiem tak radykalnym odwróceniem się od Stwórcy, jakiego dokonały zbuntowane anioły.

*

W analizie upadku jako głównego tematu *Raju utraconego* zwróciłem szczególną uwagę na momenty styku doktryny teologicznej i opowieści literackiej. Podstawowym celem zastosowanych przez Miltona zabiegów literackich było przybliżenie czytelnikowi zasadniczych przesłanek teodycei. W zamierzeniu poety zabiegi te służą nadaniu doktrynie wymiaru ludzkiego, co dokonuje się poprzez umożliwienie czytelnikowi empatycznego przeżywania sytuacji i zdarzeń, o których mówi Biblia: aktów nieposłuszeństwa i ich konsekwencji. W tak pojętym projekcie kryje się niebezpieczeństwo, którego Milton zapewne do końca sobie nie uświadamiał.

---

[66] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. X, w. 623-643. s. 298; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. X, w. 505-522.

Na przykładzie Adama i Ewy widzimy bowiem raz po raz, że zabiegi służące poetyckiemu przybliżeniu doktryny odnoszą skutek niemal przeciwny do zamierzonego. Nadając zdarzeniom związanym z upadkiem bardzo ludzki wymiar, niejako wypełniając je żywą tkanką ludzkiego doświadczenia, Milton do pewnego stopnia psychologicznie i emotywnie usprawiedliwia nie tyle boskie wyroki, ile ludzkie sposoby postępowania w sytuacjach, które niejako z góry – bo boskim dekretem – wydają się jednoznacznie określone moralnie. Dylematy, przed którymi stawia Milton swoje postaci – postaci, zauważmy, pozbawione tak zwanego doświadczenia życiowego – to zasadnicze dylematy moralne: Wierność literze prawa czy wiedza nabyta poprzez wykroczenie? Akceptacja ustanowionej hierarchii i posłuszeństwo względem partnera czy emancypacja i „większa równość"? Pozostanie u boku ziemskiej towarzyszki czy porzucenie jej i wierność Bogu? Ludzkość zmaga się z tymi i podobnymi rozterkami od zarania swoich dziejów, o którym retrospektywnie opowiada Milton. Jakże często zmagania te wieńczy nie tyle moralna porażka, ile nabycie boleśnie okupionego doświadczenia – wiedzy.

W niniejszych rozważaniach zwróciliśmy też kilkakrotnie uwagę na kluczową dla eposu rolę języka zarówno w jego stosunkowo biernej roli środka komunikacji wiedzy, jak i narzędzia dekretującego rzeczywistość i służącego perswazji. W aspekcie tym ponownie dostrzegamy wielkość Miltona jako poety i jako myśliciela, który bezkompromisowo odsłania, a wręcz demaskuje siłę retoryki. Dekret Boga nadający Synowi godność królewską to akt mowy, który uruchamia osobliwy łańcuch kolejnych aktów, w nich zaś język odgrywa rolę kluczową. Akty te to: bunt Szatana, który porywa za sobą zastępy aniołów, stworzenie świata i darowanie go człowiekowi obwarowane nakazem posłuszeństwa, a następnie „uwiedzenie" Ewy i wreszcie postanowienie Adama, by pozostać u boku małżonki.

Historia, którą opowiada Milton, nie kończy się jednak tym pesymistycznym z punktu widzenia doktryny momentem. Oto bowiem w odpowiedzi na zniechęcenie i pesymizm pierwszych ludzi i jako przeciwieństwo potępieńczej udręki Szatana rozlega się obietnica odkupienia. W *Raju odzyskanym*, opowiadającym o daremnym kuszeniu Chrystusa, Milton obwieści ostateczne zwycięstwo Bożej Opatrzności. Narzędziem będzie ponownie język, przekuty teraz na oręż skutecznie odpierający podszepty złego i afirmujący posłuszeństwo.

Tak triumfuje teodycea – a wraz z nią poeta, który odkupieńcze odzyskanie raju wieścił przecież już w pierwszych wersach inwokacji otwierającej teologiczny epos, gdzie czytamy, że „Człowiek, większy niźli ludzie, / Błogosławioną siedzibę odzyska / I zmartwychwstanie nam da […]"[67].

[67] T e n ż e, *Raj utracony*, ks. I, w. 5-7, s. 10; por. t e n ż e, *Paradise Lost*, ks. I, w. 4-5.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 199-221
DOI 10.12887/31-2018-4-124-13

Andrzej NIEWIADOMSKI

# KATASTROFIZM POETYCKI
## Próba stabilizacji pojęcia i „ciągi dalsze"

*Trudno mówić wprost o dominacji katastrofizmu w poezji polskiej lat trzydziestych, warto jednak zwrócić uwagę, że dominacja ta funkcjonowała w sposób pośredni. Jako że poeci katastrofiści swobodnie posługiwali się różnymi konwencjami i odwoływali się do różnych estetyk, uprawnione jest twierdzenie, że katastrofę widzieli także jako moment wyczerpania się atrakcyjności propozycji poetyckich sformułowanych na pierwszym etapie nowoczesności, wszelkich „izmów" i estetyk, samego katastrofizmu nie wyłączając.*

### CZYM BYŁ KATASTROFIZM?

Kiedy dziś, z perspektywy początku wieku dwudziestego pierwszego, pytamy o katastrofizm w polskiej poezji nowoczesnej, wydaje się on zamierzchłym zjawiskiem historycznym. Intuicyjnie kierujemy uwagę w stronę dwudziestolecia międzywojennego i zazwyczaj nie mamy kłopotów ani ze wskazaniem najistotniejszych zjawisk w jego obrębie, ani z umieszczeniem ich w polu oddziaływania kluczowych dla tego czasu poetyk i ideologii artystycznych. Stawianie pytań o katastrofizm zakrawa więc na pytanie o oczywistość. Wszystko wskazuje na to, że z punktu widzenia historii literatury pozostają do wypełnienia jedynie luki dotyczące konkretnych (i w świetle dotychczasowych ustaleń raczej nie pierwszoplanowych) realizacji poetyckich, w których uzewnętrznienie się rysu katastroficznego nie było do tej pory wystarczająco mocno podkreślane. A jednak problematyka katastrofizmu wciąż powraca w refleksji badawczej, co – jak się wydaje – wynika z niewyartykułowanego przekonania, że był to fenomen, którego istotę trudno opisać w trybie standardowych procedur literaturoznawczych, a przekonaniu temu towarzyszy próba drobiazgowego uporządkowania faktów i nadania fenomenowi temu autonomicznego statusu w obrębie nowoczesności[1]. Sięgnijmy zatem do najnowszych badań

[1] O wspomnianym zainteresowaniu (choćby w ostatnich latach) katastrofizmem i o procesie jego „uklasycznienia" świadczą następujące pozycje wydawnicze: A. S z a w e r n a - D y r s z k a, *Śmiech katastrofisty. Teodor Bujnicki w kręgu Żagarów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007; *Żagary. Środowisko kulturowe grupy literackiej*, red. T. Bujnicki, K. Biedrzycki, J. Fazan, Universitas, Kraków 2009; *Formacja 1910. Świadkowie nowoczesności*, red. D. Kozicka, T. Cieślak-Sokołowski, Universitas, Kraków 2011; T. W i l k o ń, *Katastrofizm w poezji polskiej w latach 1930-1939. Szkice literackie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016; S. B e r e ś, *Gajcy. W pierścieniu śmierci*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016; K.A. J e ż e w s k i,

i posłużmy się obszernym cytatem oddającym istotę zarysowanej wyżej sytuacji: „Zdawać by się mogło, że katastrofizm w polskiej literaturze pierwszej połowy XX wieku należy do zagadnień dostatecznie opracowanych, co mogłoby oznaczać, że nie ma potrzeby podejmowania tematu rozpoznanego i niemal zbanalizowanego. Dla tych badaczy, którzy traktowali katastrofizm jako postawę światopoglądową, takie stanowisko i ocena katastrofizmu wydają się szczególnie znamienne. A jednak liczne prace o katastrofizmie zdają się świadczyć nie tyle o popularności «banalnego» tematu, ile właśnie o tym, że mamy do czynienia z problematyką złożoną i niekoniecznie opracowaną w sposób systematyczny oraz przejrzysty. Dla jednych badaczy katastrofizm to tendencja, która «przeorała» świadomość literacką twórców lat trzydziestych, szczególnie żagarystów, dla innych to tendencja o znacznie szerszym zasięgu czasowym i przestrzennym, rozwijająca się w polskiej literaturze od romantyzmu po poezję Andrzeja Bursy czy Stanisława Czycza, a nawet poezję współczesną. Część badaczy minimalizuje znaczenie tej tendencji, inni z kolei widzą w niej przejaw bardzo wysokiej świadomości i samoświadomości literatury polskiej, szczególnie poezji o możliwościach profetycznych, które – zwłaszcza w latach trzydziestych – zostały dostatecznie docenione”[2].

Katastrofizm definiowano rozmaicie i do chwili obecnej nie ma zgody, co do jednolitego rozumienia pojęcia. Odnoszone do dzieł literackich, było ono jednocześnie (i niemal zawsze) wikłane w konteksty filozoficzne, społeczne i historiozoficzne. W ciągu ponad półwiecza proponowano coraz to inne perspektywy jego oglądu, nakładające się często na siebie, ale też mnożące wątpliwości i trudności związane ze wspomnianym już definiowaniem tego pojęcia[3].

---

*Rzeki gorejące. Antologia polskiej poezji katastroficznej. XIX-XX wiek*, (w druku); *Poezja Żagarów. Antologia 1930-1940*, (wstęp T. Bujnicki), red. i oprac. J. Fazan, K. Zajas, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław (w druku).

[2] W i l k o ń, dz. cyt., s. 12.

[3] Sam przegląd stanowisk definicyjnych dotyczących katastrofizmu zasługiwałby na oddzielne rozważania. Przywołuję tu w porządku chronologicznym jedynie prace (w różnej formie) zarysowujące wyrazisty pogląd na istotę i typologię tego zjawiska. Zob. J. K w i a t k o w s k i, *O poezji Czesława Miłosza. „Poemat o czasie zastygłym”*, „Twórczość” 13(1957) nr 12, s. 70-89; K. W y k a, *Wspomnienie o katastrofizmie*, w: tenże, *Rzecz wyobraźni*, PIW, Warszawa 1959, s. 347-366; J. S p e i n a, *Powieści Stanisława Ignacego Witkiewicza. Geneza i struktura*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1965; C. M i ł o s z, *Punkt widzenia, czyli o tak zwanej drugiej awangardzie*, w: tenże, *Zaczynając od moich ulic*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 153-192 (pierwodruk w „Oficynie Poetów” 4(1967) nr 1, s. 7-17); Z. J a s t r z ę b s k i, *Literatura pokolenia wojennego wobec dwudziestolecia*, PIW, Warszawa 1969; K. D y b c i a k, *Poezja mitu katastroficznego*, „Twórczość” 1974, nr 3, s. 76-88; B. D a n e k - W o j n o w s k a, *Stanisław Ignacy Witkiewicz a modernizm. Kształtowanie idei katastroficznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976; M. S z p a k o w s k a, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976; J. B ł o ń s k i, *Trzy apokalipsy w jednej*, „Twórczość” 1976, nr 10, s. 65-78; A. F i u t, *Czy* tylko *katastrofizm. O przedwojennej poezji Czesława Miłosza*, „Pamiętnik

Przegląd stanowisk badawczych nieuchronnie prowokuje do stwierdzenia, że oprócz wspomnianych luk faktograficznych warto wziąć pod uwagę cztery kwestie zasadnicze: niemożność ścisłego zdefiniowania zjawiska, wewnętrzne zróżnicowanie katastrofizmu, niejasność co do jego ram czasowych oraz spór o miejsce i znaczenie katastrofizmu poetyckiego w obrębie literatury polskiej dwudziestego wieku.

Skoncentrowanie się na poetyckich realizacjach katastrofizmu pozwala spojrzeć na zagadnienie od wewnątrz, nie tyle z pominięciem zaplecza myślowego, ile z zaakcentowaniem mechanizmów determinujących szczególną dziedzinę: szerzej – myśli, konkretniej – literatury. Funkcjonowanie bowiem katastrofizmu na zbyt dużym obszarze prowadzi do zatarcia granic dyskursów historiozoficznego i artystycznego. To zatarcie było zresztą bez sprzeciwów akceptowane przez zdecydowaną większość badaczy zajmujących się tym zagadnieniem. Do tego stopnia, że literackie ujęcie katastrofy stawało się niejako częścią dyskursu historiozoficznego („uatrakcyjniającą" jego aspekt perswazyjny), choć równie dobrze mogłoby funkcjonować przy takim założeniu jako element dyskursów naukowego, religijnego (aksjologicznego) czy artystycznego[4]. Jednakże z punktu widzenia historyka literatury błędna i nieatrakcyjna wydaje się koncepcja, w myśl której katastrofizm w literaturze miałby być jedynie postawą światopoglądową. Dystynkcja tematyczna pociągałaby za sobą konieczność umieszczenia obok siebie dzieł nie tylko różnych gatunkowo, lecz funkcjonujących w obrębie wykluczających się poetyk i idei. Nie mówiąc o tym, że owa ujednolicona „postawa światopoglądo-

---

Literacki" 69(1978) nr 3, s. 75-112; S. G a w l i ń s k i, *Retoryka katastrofizmu w poezji drugiej awangardy*, w: *Katastrofizm i awangarda*, red. T. Bujnicki, T. Kłak, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1979; E. B a l c e r z a n, *Katastrofizm jako system literacki*, w: tenże, *Kręgi wtajemniczenia. Czytelnik, badacz, tłumacz, pisarz*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982; M. Z a l e s k i, *Przygoda drugiej awangardy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984; J. K r y s z a k, *Katastrofizm ocalający. Z problematyki poezji tzw. „Drugiej Awangardy"*, Redakcja Wydawnictw Pozaprasowych Pomorze, Bydgoszcz 1985; A. Z i e n i e w i c z, *Idące Wilno. Szkice o Żagarach*, PIW, Warszawa 1987; M. G ł o w i ń s k i, hasło „Katastrofizm", w: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988, s. 217; S. B e r e ś, *Ostatnia wileńska plejada. Szkice o poezji kręgu Żagarów*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1990; A. W e r n e r, hasło „Katastrofizm", w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, red. A. Brodzka i in., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1993, s. 445-453; S. S t a b r o, *Poezja i historia. Od Żagarów do Nowej Fali*, Universitas, Kraków 1995; A. N i e w i a d o m s k i, *Historia jako kata*strofa, w: tenże, *Niebliskie wyprawy. Jerzy Zagórski i poetycka przygoda nowoczesności*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 147-187; S. G a w l i ń s k i, *Katastrofizm*, w: tenże, *Metafory losu. O współczesnej literaturze polskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków, s. 129-139; W i l k o ń, dz. cyt.

[4] Takie odmiany katastrofizmu wyróżniła Teresa Wilkoń (W i l k o ń, dz. cyt., s. 41), sygnalizując jednocześnie, o czym wspominam dalej, konieczność autonomizacji literackich jego przejawów (tamże, s. 29).

wa" nie mogłaby służyć jako klucz do odczytania indywidualnych realizacji poetyckich, nieuchronnie zderzałaby się bowiem ze złożonością wyborów intelektualnych i ideowych poszczególnych twórców. Innymi słowy: ten tryb odczytywania tekstów literackich walczyłby o palmę pierwszeństwa z przekonaniami politycznymi czy religijnymi, prowokując pytania na przykład o to, czy lewicowe nastawienie żagarystów w latach następujących tuż po debiucie poetyckim było inspiracją dla światopoglądu katastroficznego, czy też lewicowość stanowiła konsekwencję katastroficznego widzenia rzeczywistości. Równie dobrze można byłoby rozważać wątpliwość, czy deklarowane przez Józefa Czechowicza mityczno-symboliczne rozumienie świata i sztuki determinowało obecność katastroficznych elementów w jego poezji jako należących do kluczowych rytów w obrębie tego rozumienia („zagłada" i „odnowienie"), czy też ów świat mityczny, świat „wyobraźni stwarzającej"[5], niejako wyłonił się z pierwotnej ambiwalencji zagłady i kreacji jako reakcja na destrukcyjną „naturę" rzeczywistości.

Celowo wyostrzam problem, by zwrócić uwagę na fakt, że wszystkie „światopoglądowe" uzasadnienia interesującego nas terminu zaciemniają horyzont poznawczy; rzecz zresztą nie tyle w prymacie poszczególnych komponentów indywidualnych postaw, ile właśnie w ich pozaliterackich umocowaniach. W takim ujęciu katastrofizm traci bowiem swoistość, staje się częścią ideowej układanki pomocnej w konstruowaniu wizerunku konkretnych formacji artystycznych. Zakładamy jako pewnik, że miał on kluczowe znaczenie dla poezji lat trzydziestych ubiegłego wieku, ale w charakteryzowanej tu perspektywie, kiedy weźmiemy pod uwagę wszystkie uwikłania polityczne, chociażby żagarystów i Czechowicza, oraz złożoność refleksji religijnej i różnorodność zaplecza filozoficznego, katastrofizm staje się tylko jednym ze składników genetycznych rozważań literaturoznawczych, wcale nie najważniejszym, i winien być traktowany tak jak wszystkie pozostałe składniki domniemanej, a niedającej się nigdy zrekonstruować w zadawalający sposób całości światopoglądowej.

Jak zatem pogodzić niemożność oderwania literackiego (tu: poetyckiego) katastrofizmu od jego innorodnego zaplecza z przekonaniem o autonomii i specyfice tej części nowoczesnych dokonań twórczych? Posłużyłem się tu nieprecyzyjnym, opisowym terminem, katastrofizmu bowiem – wbrew stanowisku najczęściej przyjmowanemu – nie da się określić także mianem „zjawiska ideowo-artystycznego"[6], tendencji, nurtu czy prądu literackiego. Żadne z tych określeń nie pozwala na w miarę precyzyjne wyznaczenie pola oglądu. Ponad

[5] Zob. J. C z e c h o w i c z, *Wyobraźnia stwarzająca*, w: tenże, *Pisma zebrane*, t. 5, *Szkice literackie*, oprac. T. Kłak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011.

[6] W y k a, dz. cyt., s. 347; G a w l i ń s k i, dz. cyt.. s. 139.

trzydzieści lat temu Edward Balcerzan zaproponował inne ujęcie problemu, nie zyskało ono jednak powszechnej akceptacji. Warto do niego powrócić, choćby z tego względu, że spełnia ono kryterium precyzji i likwiduje niedogodności wynikające z nakładania się na siebie światopoglądowych i stricte literackich źródeł katastrofizmu. Warto też zauważyć, że stanowisko to nie zostało uwzględnione w ostatnim i jak dotąd najbardziej wyczerpującym i rzetelnym, hasłowym ujęciu zagadnienia, w którym sygnalizuje się wyraźnie brak precyzji dotychczasowych ujęć teoretycznych, widoczny szczególnie w przypadku poezji. „Nawet jeśli uwzględnimy nieuchronny, jak się wydaje, brak ostrości pojęcia katastrofizmu w jego zastosowaniu do określenia zjawisk poetyckich – termin ten bywał chyba niekiedy nadużywany czy też używany w sposób budzący wątpliwości”[7].

Diagnoza ta pozostaje wciąż aktualna, „nieostrość” bowiem pozwala przypisywać katastroficzne cechy znacznie większej grupie tekstów poetyckich niż tylko te, w których obecność rozpoznawalnych, konkretnych kształtów katastrofy, kataklizmu dziejowego, przyrodniczego czy apokaliptycznego nie budzi wątpliwości. Z jednej więc strony badacze skłonni są rozszerzać zasięg pojęcia, kierując swoją uwagę na przykład ku poezji młodopolskiej, choć „przy analizie modernistycznych wątków myślowych radzono sobie i bez pojęcia katastrofizmu, wystarczyły […] «dekadentyzm» i «eschatologia»”[8], z drugiej zaś strony często skłonni są traktować pojedyncze wierszowe (i do tego problematyczne) manifestacje katastroficzne jako niezbite dowody obecności konkretnego poety w polu oddziaływania katastrofizmu[9]. Najczęściej jednak mamy do czynienia z przypisywaniem cech określanych za pomocą interesującego nas pojęcia wszelkiej poezji związanej z niejasnymi przeczuciami, niepokojami i obrazami nacechowanymi dynamizmem wyobraźni ewokującej skojarzenia z destrukcją, przemijaniem, rozczarowaniem czy śmiercią[10], a w skrajnych wypadkach katastrofizm staje się wręcz synonimem poetyckiego pesymizmu, figurą jednostkowej (auto)destrukcji.

---

[7] W e r n e r, dz. cyt., s. 449.

[8] Tamże, s. 446.

[9] Tak dzieje się na przykład w przypadku Broniewskiego (por. W i l k o ń, dz. cyt., s. 56).

[10] Doskonałym przykładem tego są wskazywane przez Wernera obszary poezji Władysława Sebyły i Tomasza Jastruna. „I tak np. poezja Sebyły bez wątpienia ze swym pesymizmem, obsesją rozkładu, śmierci […], charakterystyczna dla wątków emocjonalno-myślowych Drugiej Awangardy, z pewnym już trudem mieści się w obrębie zjawisk artystycznych, które zasadnie można byłoby określić mianem katastrofizmu. Jeśli w ogóle mamy tu do czynienia z wizją zagłady, to ma ona charakter tak ogólny, symboliczny, tak bardzo jest odległa od jakichkolwiek realnych konkretyzacji, że pojęcie katastrofizmu stosunkowo niewiele tu wyjaśnia. Chciałoby się powiedzieć w takim wypadku, że to właśnie późniejsza historia, rzeczywista i najbardziej konkretna katastrofa, nadała poezji niejasnych intuicji i niepokojów wymiar zapowiedzi” (W e r n e r, dz. cyt., s. 449). Taką formułę opisu wątpliwości można zastosować również wobec co najmniej kilku innych poetów.

Wydaje się, że nad rozumieniem katastrofizmu mocno zaciążyło także stanowisko Czesława Miłosza, wyartykułowane niegdyś w szkicu *Punkt widzenia, czyli o tak zwanej drugiej awangardzie*[11]. Poeta, zmierzając – intuicyjnie – w stronę zawężenia pola obserwacji, jednocześnie proponował, by bez względu na przynależność autorów do poszczególnych ugrupowań i reprezentowanie przez nich awangardowych czy paseistycznych inklinacji, nadać nazwę drugiej awangardy całej poezji powstającej „w aurze katastroficznej czy apokaliptycznej"[12]. Innymi słowy, podnosił rangę katastrofizmu wileńskich Żagarów, umieszczając go w szerszym kontekście dominującej – jak uważał – w latach trzydziestych tendencji wyrażającej się poprzez odchodzenie od zagadnień stricte poetyckich ku „medytacji antropologicznej"[13]. Niejasność określenia „aura" prowokowała więc do łączenia – ponad poetykami – bardzo różnych dokonań, spośród których duża część ewokowała jedynie klimat zagrożeń, dających się połączyć z rozmaitymi „izmami", ale niekoniecznie i nie przede wszystkim z katastrofizmem.

W takiej sytuacji wspomniana wyżej propozycja Balcerzana, jedyna definiująca katastrofizm jako „system literacki", poetykę czy rodzaj estetyki programowej, daje szansę w miarę precyzyjnego zakreślenia granicy tego zjawiska. Badacz, akceptując generalnie stanowisko, wedle którego katastrofizm głosił „zagładę wartości uważanych za szczególnie cenne"[14], wskazał na cztery reguły, których obligatoryjna realizacja w tekście poetyckim stanowi o jego katastroficznym kształcie: regułę typizacji, regułę solidarności, regułę aktualności i regułę wizyjności[15]. Pierwsze dwie w sposób zdecydowany i niepozostawiający wątpliwości odwołują się do perspektywy zbiorowej. Nie ma – zakładał badacz – żadnego katastrofizmu „prywatnego", tekst katastroficzny jest bowiem opowieścią „nie o unicestwieniu jednostki, lecz o eksterminacji zbiorowości; nie o kataklizmach wynikających z przypadku, lecz stanowiących nieuchronną konsekwencję praw, które rządzą dziejami gatunku *homo sapiens*"[16]. W związku z tym bohater utworu katastroficznego jest kimś typowym, przedstawicielem zagrożonej społeczności, perspektywa zaś podmiotu przewidującego–projektującego–przeczuwającego katastrofę, choć często definiowana bywa przez inne formy gramatyczne, w ostatecznym rozrachunku okazuje się perspektywą pierwszej osoby liczby mnogiej. Dwie kolejne reguły porządkują relacje temporalne tekstu katastroficznego, zakładając tożsamość czasu teraźniejszego (zapowiedzi) z czasem przyszłym i zamykając ów czas

[11] Zob. M i ł o s z, dz. cyt.
[12] Tamże, s. 191.
[13] Tamże.
[14] S z p a k o w s k a, dz. cyt., s. 39.
[15] Na temat szczegółów tej koncepcji zob. B a l c e r z a n, dz. cyt., s. 334-342.
[16] Tamże, s. 334.

przyszły w obrębie wizji („Katastrofista musi fantazjować”[17]), która może mieć różny status: od prognozowania opartego na wiedzy o procesach społeczno-ekonomicznych i politycznych do (nawet) narkotycznego czy będącego przejawem dewiacji psychicznej transu.

Korzyści z przyjęcia zarysowanego powyżej punktu widzenia znacznie przewyższają domniemane straty, które mogłyby wyniknąć z zawężenia pola obserwacji. Po pierwsze, w takim ujęciu katastrofizm staje się pełnoprawną poetyką czy jedną z poetyckich estetyk nowoczesności, co pozwala także lepiej definiować różne aspekty tej nowoczesności, jeśli za Richardem Sheppardem założymy, że jest ona formą odpowiedzi na kryzysowe tendencje w obrębie cywilizacji Zachodu[18]. Katastrofizm należałby więc do odpowiedzi będących zespołem diagnoz i prognoz najbardziej radykalnych. Po drugie, stanowisko to pozwala zachować bezkolizyjne współistnienie realizowanych jako konwencja zabiegów stricte literackich oraz pozaliterackich inspiracji katastrofizmu myślą filozoficzną, religijną, społeczną. Nie ma powodu, by traktować katastrofizm inaczej niż ekspresjonizm z jego źródłowym odniesieniem do spirytualizmu, ekstazy i różnych postaci Ducha, futuryzm z jego uwielbieniem materii, ruchu i techniki, surrealizm z punktem wyjścia w sferze nieświadomego, psychoanalitycznych eksperymentów, onirii i kategorii nadrzeczywistości czy wreszcie dadaizm, dla którego istotnym punktem odniesienia były kategorie absurdu, przypadku i nierozstrzygnięcia. Nic nie stoi więc na przeszkodzie rozwijaniu badawczej inwencji manifestującej się w dociekaniach, w jaki sposób do wiersza katastroficznego przenikają elementy „pulsu epoki” i w jakich relacjach względem siebie w tym wierszu pozostają, choć – trzeba to uwypuklić – częstokroć najlepsze utwory katastroficzne nie odpowiadają wprost na to pytanie, kryjąc wspomniane elementy za gardą kostiumu symbolicznego i metaforycznego, niejako neutralizującego elementy dyskursywne. Po trzecie, na marginesie koncepcji Balcerzana, po dokonaniu w niej drobnych uściśleń i modyfikacji, można wprowadzić porządek w obszarze różnorakich kategorii i odmian katastrofizmu. Zamiast mnożyć byty będące często nazbyt rozbudowanymi konceptami badawczymi[19], należy zauważyć, że przy takim „dyscyplinującym” podejściu do problemu możemy mówić wyłącznie o trzech wariantach taksonomii zjawiska: ze względu na typ i zasięg „fantazji” katastroficznej (katastrofa apokaliptyczna, katastrofa kosmiczna, katastrofa cywilizacyjna, katastrofa rewolucyjna i wojenna, katastrofa pań-

[17] Tamże, s. 339.

[18] Zob. R. S h e p p a r d, *Problematyka modernizmu europejskiego*, tłum. P. Wawrzyszko, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 1998, s. 71-155.

[19] Doskonałym przykładem takiego mnożenia jest – porządkująca w zamierzeniu autorki – książka Teresy Wilkoń, w której pojawia się dwadzieścia kilka odmian katastrofizmu (zob. W i l k o ń, dz. cyt.).

stwa–ojczyzny–narodu, katastrofa grupy społecznej bądź pokolenia – przy czym trzeba dodać, że bardzo często granice między nimi zacierają się), ze względu na konsekwencje katastrofy („katastrofizm ocalający" versus bezwarunkowa zagłada[20]) i ze względu na konstrukcję temporalną (katastrofizm profecji wraz ze specyficznym przypadkiem katastrofizmu idylli niemożliwej czy też „sielanki zaprzeczonej" i katastrofizm regresywny, oparty na projekcji wspomnień, zasłyszeń i lektur na rzeczywistość nadchodzącą[21]). Po czwarte wreszcie, jeśli – jak dowodzi badacz – katastrofizm jest „fenomenem poetyki historycznej"[22], to możemy czuć się zwolnieni z obowiązku wykazywania faktów świadczących o kontynuacji katastroficznej konwencji, a jednocześnie zobligowani do wyznaczenia granic czasowych, w obrębie których była ona realizowana, i wskazania twórczości, w której ulegała intensyfikacji.

Nie negując możliwości występowania elementów katastrofizmu w poezji przed rokiem 1930, nie negując nawet jego przejawiania się poprzez kompletny zestaw reguł na przykład w utworach ekspresjonistów, należałoby stwierdzić, że kluczowym okresem, ważącym na późniejszym jego postrzeganiu, ale też istotnym ze względu na mechanizmy występowania najpełniejszych i najbardziej zarazem różnorodnych realizacji wierszowych, były dla niego lata 1930-1943[23]. I jeśli chcielibyśmy wysunąć na plan pierwszy najbardziej wyraziste manifestacje tej wrażliwości, niewątpliwie należałoby wskazać na Żagary (w komplecie: Teodor Bujnicki, Jerzy Zagórski, Czesław Miłosz, Jerzy Putrament, Aleksander Rymkiewicz, ale i Józef Maśliński) jako na ośrodek ostatecznej krystalizacji i kondensacji poetyki katastroficznej oraz na twórców pokolenia wojennego (przynajmniej na przedostatnim etapie krótkiej drogi twórczej: Krzysztofa Kamila Baczyńskiego, Tadesza Gajcego, Tadeusza Borowskiego) jako na kontynuatorów tejże poetyki. W większym lub mniejszym

[20] Termin „katastrofizm ocalający" nawiązuje oczywiście do tytułu książki Janusza Kryszaka (zob. K r y s z a k, dz. cyt.) i ilustruje światopogląd zakładający pojmowanie katastrofy jako koniecznego etapu dziejów; koniecznego, by można było mówić o odnowieniu cywilizacji i wypracowaniu nowych, „zdrowych" warunków życia zbiorowego. Oczekiwanie na ów etap może czasem przybrać postać fantazji o radosnym przyspieszeniu procesów destrukcyjnych. Jeszcze inną postacią „ocalenia" przez domniemaną katastrofę byłby wyróżniony przez Małgorzatę Szpakowską „katastrofizm hipotetyczny" (zob. S z p a k o w s k a, dz. cyt.) pod warunkiem, że hipoteza zdarzeń zostałaby rozwinięta w utworze w fantazję katastroficzną.

[21] To rozróżnienie wymagałoby właśnie modyfikacji jednej z reguł zaproponowanych przez Balcerzana. „Regresywność" (na przykład powracające często w wierszach żagarystów obrazy pierwszej wojny światowej, rewolucji bolszewickiej czy wojny polsko-sowieckiej) zakłada bowiem, że w myśl reguły aktualności nie tylko „«teraz» oznacza rzeczywiste «wkrótce»" (B a l c e r z a n, dz. cyt., s. 338), ale również „wczoraj", czy „dawniej" staje się równoznaczne z tym, co nastąpi.

[22] Tamże, s. 333.

[23] Jeśli uwzględnimy datę powstania *Końca świata* Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego, należałoby ustalić początek ekspansji katastrofizmu na rok 1929 (wiersz po raz pierwszy ukazał się w „Kwadrydze" 1929, nr 2).

stopniu jej wpływom ulegali także w latach trzydziestych Skamandryci (Julian Tuwim, Kazimierz Wierzyński), spadkobiercy Awangardy Krakowskiej (jak Marian Czuchnowski), dawni twórcy Kwadrygi (Władysław Sebyła, a w dwóch poematach również Gałczyński) i poeci szeroko pojmowanej drugiej awangardy pozostający poza Żagarami (Józef Czechowicz, Józef Łobodowski, Wacław Iwaniuk, Stanisław Piętak).

Nie jest to oczywiście zestawienie kompletne, ma ono raczej uzmysłowić fakt, że – podobnie jak w przypadku inspiracji ekspresjonistycznych, futurystycznych, surrealistycznych, symbolistycznych – elementy katastrofizmu w dorobku poszczególnych autorów tego czasu występowały pospołu z innymi, w różnych proporcjach i natężeniu. Przyłożenie natomiast miary wspomnianych reguł, obiektywizujących punkt widzenia na ów fragment literatury, może dawać zaskakujące rezultaty. Poezja Czechowicza na przykład, powszechnie uznawanego za preceptora żagarystów w katastroficznym rzemiośle, proponuje czytelnikowi nie więcej niż dwadzieścia utworów, które dałoby się usytuować w obrębie tej poetyki, spośród żagarystów zaś twórcami najczęściej (w stosunku do całości przedwojennego dorobku) operującymi takimi środkami byli: Zagórski i – zaraz po nim – Rymkiewicz i Maśliński. Można by też wskazać utwory stanowiące swego rodzaju punkt dojścia fantazji katastroficznych, graniczny moment możliwości tej poetyki, zarówno intensyfikującej czysto literacki potencjał poprzez wykorzystanie (równolegle) konwencji baśniowej, groteskowej, symbolicznej, metafor o awangardowym rodowodzie, techniki zapisu automatycznego czy gry z konwencjami gatunkowymi i wersyfikacyjnymi, jak i ustanawiającej totalistyczny zakrój katastrofy jako sposobu oglądu całej rzeczywistości. Tak dzieje się w *Przyjściu wroga*[24] Zagórskiego, *Tropicielu*[25] Rymkiewicza, *Widmach*[26] Gajcego i (w mniejszym stopniu) w *Żalu*[27] Czechowicza, *Ptakach*[28], *Bramach arsenału*[29] czy *Kołysance*[30] Miłosza. Ułożenie swojego rodzaju mapy utworów katastroficznych, ze względu na ich cechy szczególne, odnoszące się do różnych determinant poetyki, nie byłoby zresztą zadaniem łatwym, choćby ze względu na fakt, że niektóre z reguł konstytuujących te teksty obecne są albo w postaci utajnionej, w obrębie kategorii sugestii, albo w formie szczątkowej. Należy też pamiętać,

[24] Zob. J. Z a g ó r s k i, *Przyjście wroga*, nakładem tygodnika „Państwo Pracy", Warszawa 1934.

[25] Zob. A. R y m k i e w i c z, *Tropiciel. Poemat*, Związek Literatów Polskich, Wilno 1936.

[26] Zob. K. T o p o r n i c k i [T. Gajcy], *Widma*, „Sztuka i Naród", Warszawa 1943.

[27] Zob. J. C z e c h o w i c z, *Żal*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, oprac. T. Różewicz, PIW, Warszawa 1987, s. 113n.

[28] Zob. C. M i ł o s z, *Ptaki*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, s. 59-62.

[29] Zob. t e n ż e, *Bramy arsenału*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 66-68.

[30] Zob. t e n ż e, *Kołysanka*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 80n.

że poszczególni twórcy wypracowali indywidualne języki, niejako własną leksykę i gramatykę katastrofy (najbardziej oczywistym przykładem byłaby tu „końska" symbolika w wierszach Czechowicza).

Wskazując na lata trzydzieste i początek lat czterdziestych jako na jego okres kluczowy, musimy też pamiętać że katastrofizm poetycki tego czasu nie był zjawiskiem oryginalnym (a rzadki to przykład w dziejach polskiej poezji nowoczesnej, zazwyczaj reagującej na zmieniającą się rzeczywistość szybciej niż proza czy dramat). Wspomniane reguły wykrystalizowały się bowiem przede wszystkim na gruncie prozy Brunona Jasieńskiego, Romana Jaworskiego, Aleksandra Wata, Witkacego oraz dramatów tego ostatniego[31]. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że utwory niepoetyckie wyczerpały niemal cały arsenał środków charakterystycznych dla literackich prognoz zagłady, wskazując na wielość jej źródeł i przechodząc od krytyki urządzeń społecznych do diagnozy zaniku uczuć metafizycznych czy też do autodestrukcyjnych pierwiastków sztuki. Co więcej – a *Wesele hrabiego Orgaza*[32] i *Bezrobotny Lucyfer*[33] stanowią najmocniejsze dowody w tej sprawie – katastrofizm już w latach dwudziestych przenicował własną konwencję, ujął ją w nawias i postawił pod znakiem zapytania atrakcyjność korzystania z zakorzenionych mocno w tradycji literackiej, ale też w dużym stopniu zbanalizowanych i rozpowszechniających się w kręgu kultury popularnej, fabuł apokaliptycznych.

Być może tym właśnie dałoby się wytłumaczyć pewną nadreprezentację elementów epickich w poezji katastroficznej lat trzydziestych, ważniejsze jednak wydaje się w tym kontekście pytanie o jej rolę sztuki jeszcze raz podejmującej wyzwanie zagłady. Jeszcze raz, lecz już z pełną świadomością kolejnej fali, po pierwszej wojnie światowej i rewolucji bolszewickiej, kryzysu cywilizacyjnego związanego także z uwarunkowaniami ekonomicznymi i narastającą presją totalitaryzmów. To, co było fantazją pisarzy poprzedniego pokolenia, na oczach żagarystów z jednej strony zmieniało się w dotkliwą, konkretną rzeczywistość, z drugiej zaś strony owa dotkliwość prowokowała do jeszcze jednego gestu jej transpozycji na świat wyobraźni. Katastrofizm poetycki zebrał więc niejako i skondensował wszystkie wątki związane w polskiej literaturze z dorastaniem do nowoczesności, zarówno w wymiarze lokalnym, jak i globalnym, i kontynuował także gesty tematyzujące konwencję

[31] Z ostatnich badań na ten temat (a także na temat związku prozy katastroficznej międzywojnia z wczesnomdernistycznymi inspiracjami katastroficznymi) zob. np. I. B o r u s z k o w s k a, *Katastrofizm okaleczający, katastrofizm inspirujący? Awangarda a zagłada świata w „Nogach Izoldy Morgan" Brunona Jasieńskiego*, „Pamiętnik Literacki" 109(2018) nr 3, s. 25-34.

[32] Zob. R. J a w o r s k i, *Wesele hrabiego Orgaza. Powieść z pogranicza dwóch rzeczywistości*, nakładem Księgarni F. Hoesicka, Warszawa 1925.

[33] Zob. A. W a t, *Bezrobotny Lucyfer. Opowieści*, nakładem Księgarni F. Hoesicka, Warszawa 1927.

apokaliptyczną, począwszy od *Końca świata*[34], utworu Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego, poety, który odegrał istotną rolę w procesie twórczego dojrzewania żagarystów. Starał się on bowiem w pewnym sensie zrekompensować marginalność – w obrębie oficjalnej kultury zdominowanej przez pierwiastek „witalistyczny" i krytyczny, lecz związany głównie z problemami odbudowy własnej państwowości – wcześniejszej refleksji katastroficznej. Trudno mówić wprost o dominacji katastrofizmu w poezji polskiej lat trzydziestych, nic za tym nie przemawia poza konstruowanymi ex post tezami badawczymi, warto jednak zwrócić uwagę, że dominacja ta funkcjonowała w sposób pośredni. Jako że poeci katastrofiści, szczególnie z kręgu Żagarów, swobodnie posługiwali się różnymi konwencjami i odwoływali się do różnych estetyk, co „daje w efekcie niespokojną magmę polimorficznych elementów nakładających się na siebie, «oddychających» niezwykłością zestawień, łączących się w najbardziej zaskakujących związkach i konfiguracjach"[35], uprawnione jest twierdzenie, że katastrofę widzieli także jako moment wyczerpania się atrakcyjności propozycji poetyckich sformułowanych na pierwszym etapie nowoczesności, wszelkich „izmów" i estetyk, samego katastrofizmu nie wyłączając. Świadczy o tym powojenny ascetyzm form lub powrót do tradycyjnych środków wyrazu. Był to więc ważny element ewolucji polskiej poezji nowoczesnej, niejako pierwszy etap przejścia do fazy jej dojrzałości. Fakt, że zbiegła się ona w czasie z wielką katastrofą historyczną, wzmacnia związek poetyki katastroficznej z rzeczywistością społeczną, ale nie osłabia jej rewizjonistycznego, krytycznego potencjału w obrębie samej sztuki słowa.

## PO KATASTROFIE: NAWIĄZANIA I ŚLADY

Jeżeli wyznaczymy datę końcową manifestowania się konwencji katastroficznej w poezji polskiej na lata drugiej wojny światowej, kwestia kontynuacji wydaje się – jak wspomniałem – zamknięta. A jednak wciąż spotykamy się z wprowadzaniem do obiegu refleksji literaturoznawczej bardzo swobodnie traktowanego „katastrofizmu". Funkcjonuje on raczej jako epitet niż ortodoksyjnie definiowane pojęcie, mimo że już w roku 1957 Kazimierz Wyka – pisząc o poezji Zagórskiego we *Wspomnieniu o katastrofizmie*[36] (celnie zatem wybierając twórczość będącą apogeum zjawiska) – nadawał mu walor historyczny. Jednakże w *Rzeczy wyobraźni* znalazł się też szkic poświęcony debiutanckim

[34] Zob. K.I. G a ł c z y ń s k i, *Koniec świata. Wizje świętego Ildefonsa, czyli Satyra na Wszechświat*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, *Poezje*, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 52-65.

[35] B e r e ś, *Ostatnia wileńska plejada*, s. 87n.

[36] Zob. W y k a, dz. cyt.

tomom Stanisława Czycza i Leszka Elektorowicza, który krytyk zatytułował *Echo katastroficzne*[37]; sygnalizując więc zamknięcie pewnego rozdziału, sugerował – paradoksalnie – istnienie jakiegoś ciągu dalszego, związanego z punktem widzenia generacji dorastającej w kontekście konsekwencji drugiej wojny światowej i obu totalitaryzmów, czego badacz nie mógł, oczywiście, wprost wyartykułować. Warto byłoby zatem sprecyzować, czym był ów ciąg dalszy, używając przy tym liczby mnogiej, gdyż po roku 1945 mieliśmy do czynienia z wieloma nawiązaniami do poetyki katastroficznej, co zresztą świadczy o jej ważności w obrębie literatury nowoczesnej.

Należałoby wyróżnić – jak myślę – dwa etapy jej recepcji. Pierwszy generacyjnie związany jest z twórcami „poetyki immanentnej" katastrofizmu – niesformułowanej, nie istnieją bowiem żadne wypowiedzi programowe proklamujące katastrofę jako czynnik konstytutywny wiersza (odróżnia ją to od innych „izmów" i zapewne zniechęca badaczy do równorzędnego jej traktowania w kategoriach estetyki literackiej) – oraz z ich bezpośrednimi następcami. Etap drugi jest znacznie bardziej odległy w czasie od rzeczywistości wojennej, niezdeterminowany już przez doświadczenie i wspomnienia, jedynie przez akt lektury.

Różnego rodzaju nieporozumienia polegające na przykładaniu „miary" katastroficznej do twórczości poetyckiej po roku 1945 wynikają między innymi z faktu, że zmieniony punkt widzenia dawnych katastrofistów nie wykluczał ciągłości ich refleksji nad historią i cywilizacją zachodnią. Zasadnicze w tej sprawie (w kontekście fizycznej nieobecności innych poetów łączonych z interesującą nas poetyką bądź całkowitego jej porzucenia przez pozostałych) było stanowisko Miłosza, który – począwszy od *Piosenki o końcu świata* – nie tylko wyraziście artykułował, w takich wierszach jak *L'accélération de l'histoire*[38] czy *OEconomia divina*[39], odejście od charakterystycznej dla lat trzydziestych wizji wydarzeń apokaliptycznych ku – najprościej ujmując – pesymistycznej refleksji dziejowej zmagającej się z perspektywą metafizyczną i chrześcijańską eschatologią. Po latach zanotował on w *Ziemi Ulro*: „W jakimś sensie całe życie pozostałem «katastrofistą». Postawa taka daje tę przynajmniej korzyść, że stale oczekujemy najgorszego, jeżeli więc najgorsze przyjdzie, nie jest niespodzianką i jako tako możemy w nowych warunkach funkcjonować. Zarazem nie opuszcza nas oczekiwanie eschatologiczne nowej powszechnej harmonii, «wieku wiary i siły»"[40]. Dla wykrystalizowania się takiej postawy

[37] Zob. t e n ż e, *Echo katastroficzne*, w: tenże, *Rzecz wyobraźni*, s. 283-296.

[38] Zob. C. M i ł o s z, *L'accélération de l'histoire*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 628.

[39] Zob. t e n ż e, *OEconomia divina*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 624.

[40] T e n ż e, *Ziemia Ulro*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 296. Co ciekawe, w *Ziemi Ulro* Miłosz próbował znajdować sygnały kształtowania się takiej postawy u katastrofistów lat trzydziestych, rzutując własne poszukiwania na twórczość Czechowicza i Zagórskiego. Jako pierwszy spo-

Miłosza ważna była lektura poezji T.S. Eliota podczas okupacji i ów patronat stanie się także istotny dla poetów pokolenia wojennego, tych, którzy przeżyli „Apokalipsę spełnioną". Można więc powiedzieć, że jeśli nawet głos Miłosza z oddalenia emigracyjnego nie był w kraju dostatecznie dobrze słyszalny, to w poezji Tadeusza Różewicza i Zbigniewa Herberta wyraźnie rysują się elementy wspomnianych zmagań z porażeniem przez doświadczenie katastrofy i próbami albo ewokowania nieosiągalnej harmonii, albo tworzenia „nowego człowieka, nowego języka"[41]. Poezja Herberta i Różewicza wciąż jednak czytana jest jako swoiste przedłużenie katastrofizmu. Jedna z badaczek kluczową kategorią interpretacyjną w odniesieniu do wierszy autora *Struny światła*[42] czyni kategorię końca, wyprowadzając z niej przekonanie o katastroficznym światopoglądzie poety, sprawdzającym się na płaszczyznach (kolejno): doświadczenia historycznego, odniesienia do katastrofizmu pokolenia wcześniejszego, diagnoz historiozoficznych czy „sytuacji utrwalonej w micie"[43], i zawieszonym pomiędzy „katastrofizmem pamięci" a „katastrofizmem ocalającym"[44]. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z założeniem, że naturalne jest przejście od doświadczenia wojennego do kolejnej postaci katastroficznych profecji, że „«katastrofizm pamięci» przekłada się na postawę światopoglądową, która o d z w i e r c i e d l a kryzysy współczesnego świata i m o ż e b y ć traktowana jako «pogląd głoszący rychłą lub aktualną zagładę wartości uznawanych za szczególnie cenne»"[45].

Przykład Herberta uzmysławia po raz kolejny nieadekwatność „światopoglądowych" definicji katastrofizmu. Nie uwzględniają one najczęściej reguł wizyjności i aktualności, nie koncentrują się na samym akcie zagłady, diagnoza kryzysu cywilizacyjnego, która jest przecież jedną z podstaw nowoczesnej poezji i sztuki, wystarczy zaś, by uznać, że zostały spełnione warunki zaistnienia dzieła katastroficznego. Jeśli odwołamy się między innymi do ustaleń Wyki, możemy powiedzieć, że definicje te idą wbrew założeniu badacza, zwracającego się wyraźnie w swych rozważaniach o katastrofizmie ku dwudziestoleciu międzywojennemu. Możliwość staje się realizacją i w tej perspektywie znakomita większość klasyki europejskiego modernizmu musi być widziana jako diagnoza katastroficzna. Kwestia utożsamienia krytyki społeczno-ekonomicz-

---

śród badaczy tę ewolucję Miłosza od katastrofizmu w stronę eschatologii sygnalizował Aleksander Fiut (zob. F i u t, dz. cyt.).

[41] T. R ó ż e w i c z, *bez*, w: tenże, *Płaskorzeźba*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1991, s. 9.

[42] Zob. Z. H e r b e r t, *Struna światła*, Czytelnik, Warszawa 1956.

[43] M. M i k o ł a j c z a k, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 61.

[44] Tamże.

[45] Tamże, s. 79 (wyróżnienia – A.N.).

nych czy kulturowych urządzeń epoki z katastroficzną profecją jest swojego rodzaju pułapką badawczą, w którą wpadają również komentatorzy twórczości Różewicza[46]. Sądzę, że należałoby – podobnie jak autor słownikowego hasła na marginesie uwag poświęconych autorowi *Niepokoju* – mówić jedynie o „dwóch zbliżonych do katastrofizmu postawach myślowych"[47]: tej, która koncentruje się na „degradacji świata ludzkiego w czasie drugiej wojny"[48], i tej, która „tropi upadek wartości w cywilizacji konsumpcyjnej"[49]. Właśnie słowo „upadek" byłoby bardziej adekwatne w stosunku do zespołu utworów nierealizujących dyrektyw poetyki katastroficznej, lecz pozostających niejako w polu oddziaływania tego samego doświadczenia historycznego, które wpłynęło na jej ukształtowanie. Analiza czynników składających się na ów upadek, a także szans na jego uniknięcie, mocno obecna jest i w utworach Miłosza powstających po roku 1938[50], i w poezji Różewicza, Herberta czy w niektórych tomach poetyckich pokolenia „Współczesności", takich jak wspomniane przez Wykę książki Czycza i Elektorowicza.

Innego rodzaju nastawienie wobec katastrofizmu odnajdziemy w utworach poetów debiutujących w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych, granicznym obszarem zaś, na którym zmianę tę można zaobserwować, wydaje się twórczość Rafała Wojaczka – dla autora tego podstawowym wyzwaniem są różnego rodzaju „końce", poczucie destrukcji świata wewnętrznego jednostki i świata na zewnątrz niej. Wojaczek, próbując poprzez akt poetycki szukać zaprzeczenia stanu kryzysowego świadomości, wykorzystywał różne języki nowoczesnej literatury, a te kierowały go raczej ku różnym manifestacjom owego kryzysu. Poetyka katastroficzna, będąc jednym z tych języków, podsuwała gotowe wzorce, dlatego też Wojaczek sięgnął do przedwojennej twórczości Miłosza, aluzja do jednego z wierszy przyszłego noblisty stała się nie tylko mottem utworu Wojaczka, ale też tytułem zbioru poetyckiego. Autor *Innej bajki*[51] – bo o tej książce mowa – nie konstruował jednakże ani wizji apokaliptycznych, ani wizji wojennych ubranych w ko-

[46] Zob. np. J. W a r d, *T.S. Eliot w twórczości poetyckiej Tadeusza Różewicza*, w: taż, *T.S. Eliot w oczach trzech polskich pisarzy*, Universitas, Kraków 2001, s. 170-222.

[47] W e r n e r, dz. cyt., s. 452.

[48] Tamże.

[49] Tamże.

[50] Na temat tej cezury w poezji Miłosza zob. A. N i e w i a d o m s k i, *Światy z jawnych słów i kwiatów ukrytych. O refleksji metapoetyckiej w nowoczesnej poezji polskiej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010. Warto też przy okazji uwag o wojennej i powojennej poezji dawnego żagarysty dodać, że bodaj jedynym utworem (wyjątkiem potwierdzającym regułę) kontynuującym po wojnie poetykę katastroficzną był mało znany poemat innego żagarysty, Jerzego Zagórskiego, *Królestwo ryb* z roku 1967 (zob. J. Z a g ó r s k i, *Królestwo ryb*, PIW, Warszawa 1967).

[51] Zob. R. W o j a c z e k, *Inna bajka. Wiersze ulotne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970.

stium zagłady atomowej, ani też wizji katastrofy ekologicznej czy jakiejkolwiek innej. Posługując się „cudzym językiem", niegdyś projektującym tego rodzaju wizje, i nie realizując reguł poetyki katastroficznej, wykorzystywał jej potencjał tragiczny dla nadania rangi doświadczeniu zupełnie odmiennemu: sugerowaną katastrofą stał się rozdźwięk między „ja" przebywającym pośród modelowych ram świata poetyckiego i „ja" zanurzonym w przestrzeni maltretowanego ciała, fizycznych ograniczeń i warunków egzystencji, między idealną rzeczywistością poezji docierającej do istoty rzeczy a zdegradowanym duchowo światem peerelowskiego społeczeństwa (na którego kształt nakładała się dodatkowo Różewiczowska krytyka „nic", które „jest w nas"[52], kultury masowej i kultury konsumpcji).

Czerpiąc narzędzia swojej poetyckiej narracji o „idylli niemożliwej" z poezji lat trzydziestych, ujmował jednocześnie ów język katastrofy w ironiczny nawias, sygnalizując w ten sposób nie tylko jego wtórność, ale także nieprzekładalność doświadczenia generacji pozbawionej – w przeciwieństwie do jej poprzedników – heroicznego wymiaru historii i niepotrafiącej ani precyzyjnie zarysować pożądanego stanu idylli, ani też stawić czoła światu, w którym potencjał „końca" lokuje się zarazem wszędzie i nigdzie. Dlatego też katastrofa przybiera u Wojaczka postać autodestrukcji, jak w wierszu *Koniec świata*[53], spointowanym konstatacją samobójczej śmierci, przybierającą kształt policyjnego lub dziennikarskiego raportu. Poeta i „skończony alkoholik"[54] Rafał Wojaczek jest wszakże kimś, kto „zasługuje" na ów koniec, nie potrafiąc sprostać potrzebie dystansu, podobnie jak „zasługują" na śmierć postacie z Wojaczkowych „piosenek bohaterów", bo ich bohaterstwo jest problematyczne. Jedyny konkret, na jaki przełożyć się może katastroficzna inspiracja w płaszczyźnie życia zbiorowego, stanowi adaptacja postromantycznego języka niejasnej klęski albo po prostu klęski narodowej, co Wojaczek dobitnie uwyraźnia, nakładając jeszcze inny kostium, kostium bohatera śmierci „daremnej", w wierszu *Ja, książę Pepi*[55], przywołującym okrzyk „Finis Poloniae"[56].

Oczywiście, katastrofa w latach PRL-u może dokonać się tylko w formie zdeheroizowanej, ani pod Maciejowicami, ani w nurtach Elstery, lecz jako akt samobójczy albo powolny rozkład tożsamościowych form społecznych. Ów moment deziluzji stanie się istotny także dla rówieśników Wojaczka, poetów Nowej Fali, którzy w latach siedemdziesiątych przywoływali motywy i aluzje

[52] T. R ó ż e w i c z, *Zielona róża*, w: tenże, *Niepokój*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1980, s. 367.

[53] Zob. R. W o j a c z e k, *Koniec świata*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Biuro Literackie, Wrocław 2005, s. 174.

[54] Tamże.

[55] Zob. R. W o j a c z e k, *Ja, książę Pepi*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 250.

[56] Tamże.

katastroficzne w podobnej funkcji i podobnie jak on podkreślali swoistą niewygodę własnej pozycji, sytuując się w rzeczywistości historycznej pomiędzy zagładą starego świata a brakiem konturów nowego. Obok przywołań poezji lat trzydziestych znamienna jest w ich wierszach obecność poetów „Apokalipsy spełnionej", lecz mechanizm pozostaje ten sam: poszukiwanie języka, który byłby w stanie oddać grozę istnienia nieautentycznego. W debiutanckim tomie Adama Zagajewskiego *Komunikat* znalazł się dedykowany Julianowi Kornhauserowi wiersz, w którym owej nieautentyczności przeciwstawiona zostaje prawda wojny, ale też doświadczenia lekturowego: „Nosimy używane słowa, wzniosłość i rozpacz / zjedzone przez cudze usta, / chodzimy po zapadniach cudzego przerażenia, / w encyklopedii odkrywamy starość, / wieczorem udajemy, że wybuchła wojna, rozmawiamy z Baczyńskim"[57]. To właśnie we wczesnych wierszach Zagajewskiego najmocniej zostało wyartykułowane przekonanie, że generacja autorów urodzonych i wychowanych w PRL-u z jednej strony obarczona jest ciężarem „tradycji katastroficznej" (zarówno w utworach Stanisława Barańczaka, Ryszarda Krynickiego, jak i Kornhausera obsesyjnie pojawia się motyw cieni, święta zmarłych, martwych poetów; „naszym pomnikiem narodowym jest pamiętnik pożarów"[58] – notował w debiutanckiej książce Krynicki), a z drugiej strony nie dysponuje żadnym, ani pesymistycznym, ani optymistycznym, scenariuszem dziejów, żyjąc „pomiędzy pokoleniem cieni / a roślinnym pokoleniem spadkobierców czasu"[59], umieszczając się więc na jakiejś osi powolnej destrukcji i często – jeszcze mocniej niż Wojaczek – trywializując doświadczenie katastrofy, zupełnie zaś odchodząc od obrazów czy wizji kosmicznej apokalipsy, która staje się raczej przedmiotem gry poetyckiej jako bardzo egzotyczna możliwość. „Koniec" przemieszcza się w sferę „dziedzicznych lęków"[60] (u Zagajewskiego) i niepokojów, jakie przynosi codzienna rzeczywistość. Krynicki pisał o egzystencji – co znamienne – w kontekście „okrutnego pokoju", w którym żyją „pogrobowcy najokrutniejszej z wojen"[61], Kornhauser zaś wyrokował: „Pokój wisi nad Europą"[62].

Można więc powiedzieć, że nowofalowcy rozszerzali nieco postkatastroficzną ofertę Wojaczka. Sygnałem tego poszerzenia była większa liczba

---

[57] A. Z a g a j e w s k i, *W pierwszej osobie liczby mnogiej*, w: tenże, *Komunikat*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 14.

[58] R. K r y n i c k i, [Oddal się miasto, cmentarzu oświetlony], w: tenże, *Akt urodzenia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1969, s. 51.

[59] A. Z a g a j e w s k i, *Urodziny*, w: tenże, *Komunikat*, s. 20.

[60] T e n ż e, *Próbny alarm*, w: tenże, *Sklepy mięsne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 18.

[61] R. K r y n i c k i, *Czy Max Brod, nazywany „najdroższym"*, w: tenże, *Nasze życie rośnie*, Instytut Literacki, Paryż 1978, s. 11.

[62] J. K o r n h a u s e r, *Miasto*, w: tenże, *W fabrykach udajemy smutnych rewolucjonistów*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 25.

sytuacji, w których uruchamiano tę tradycję literacką, począwszy od ściśle prywatnego, intymnego doświadczenia, pozbawionego jednak Wojaczkowego elementu „śmierci poety" (pisał Krynicki: „Istnieją utajone wojny światowe / niezauważalne zapalenia płuc i zawały serca"[63]), poprzez codzienność, jak w wierszu *Katastrofista roku 1972*[64], gdzie każda banalna czynność jednostki pogrążonej w nieautentyczności niejako zastępuje akt jednorazowej, globalnej destrukcji, poprzez przetasowania w komunistycznym aparacie władzy rzutujące na egzystencję jednostek i społeczeństwa (takie zmiany i milicyjna „suka" – „czterej jeźdźcy w samochodach marki Nysa"[65], zastępują apokaliptyczny sztafaż w *Końcu świata* Zagajewskiego), skończywszy na destrukcyjnej roli języka propagandy, który funkcjonuje jak kataklizm, potop spływający „ze środków masowego spazmu"[66] albo też – na biegunie przeciwnym – poprzez komunikat: „kiedy nastąpił koniec świata / cały świat był niezmiernie szczęśliwy"[67], przemyca informację o postapokaliptycznym bycie społeczeństwa.

Wydawałoby się, że nowofalowcy szli też tropem Miłoszowego ujęcia zagłady, śladem przeświadczenia, że dokonuje się ona każdego dnia, jednakże poza próbami włączania do wiersza – inaczej niż w przypadku noblisty – najbardziej banalnego konkretu, dzieliło ich od takiego stanowiska przekonanie o większej ułomności języka poetyckiego, inaczej jeszcze: sam język okazywał się katastrofą, dlatego też raczej przekładali język katastrofizmu generacyjnego pokolenia wojennego, rodem na przykład z poezji Borowskiego, podobnie jak czynił to Wojaczek w stosunku do żagarystowskiego okresu Miłosza, na własne doświadczenie niemożności konstruowania przyszłościowych wizji:

> Zostanie po nas rozsypany
> drukarski skład
> i wypłowiały szkic nadziei[68].

Świat katastrofy stawał się więc światem „papierowym", zdeterminowanym przez niemożność precyzyjnej artykulacji lęków i oczekiwań, przez nieco

---

[63] R. K r y n i c k i, *Istnieją*, w: tenże, *Nasze życie rośnie*, s. 49.

[64] Zob. t e n ż e, *Katastrofista roku 1972*, w: tenże, *Organizm zbiorowy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 41.

[65] A. Z a g a j e w s k i, *Koniec świata*, w: tenże, *Sklepy mięsne*, s. 26.

[66] R. K r y n i c k i, *Powódź*, w: tenże, *Nasze życie rośnie*, s. 77.

[67] T e n ż e, *Jemiołuszko leć do nieba, przynieś mi okruszek ciepła*, w: tenże, *Organizm zbiorowy*, s. 84.

[68] A. Z a g a j e w s k i, *Zostanie po nas*, w: tenże, *List. Oda do wielości. Poezje*, Instytut Literacki, Paryż 1983, s. 14. Kornhauser w wierszu *Umrzeć, bracia, za świat* również zrównywał akt destrukcji z drukiem: „śmierć, którą śpiewano w / marszu, jest migotliwym, fioletowym / petitem" (K o r n h a u s e r, *Umrzeć, bracia, za świat*, w: tenże, *W fabrykach udajemy smutnych rewolucjonistów*, s. 44).

inne powtórzenie drogi Wojaczka. „Mój język już niczego nie nazwie / Nastąpił koniec świata / Tak długo przez nas oczekiwany”[69] – oto punkt dojścia i zarazem próg postmodernistycznej wrażliwości poetyckiej. Świat rozpada się nie tylko w swoich podstawowych sposobach przejawiania się, lecz także przez kłopot ze skonstruowaniem jego literackiego modelu.

Tradycja katastroficzna odżyła jednak w latach osiemdziesiątych w nieco zawężonym wymiarze, jako wyraz reakcji na wydarzenia polityczne, w poezji stanu wojennego, ale też w utworach poetów, których nie da się postrzegać jedynie w kategoriach doraźnego zaangażowania, takich jak Bronisław Maj czy Jan Polkowski. I mimo że w twórczości z tych lat nowofalowa nieufność wobec języka uległa zawieszeniu, to nadal możemy mówić o rzeczywistości poetyckich nawiązań oraz o sięganiu do katalogu motywów i figur myślowych katastrofizmu, pozbawionego jednak ukształtowanych w pierwszej połowie wieku wyznaczników, przede wszystkim reguł wizyjności i aktualności. Katastrofa bowiem rozgrywa się w tych wierszach „teraz”, ale owo „teraz” nie stanowi fantazji, lecz namacalną rzeczywistość, świat, który zapada „w ciemność, obłęd i zgiełk”[70]. W wierszach Maja mamy do czynienia z próbą odczytania lokalnej, polskiej rzeczywistości politycznej w kontekście metafizycznym, ale – śladem poetów Nowej Fali – refleksja zatrzymuje się na konkrecie. Ów konkret – zakłada Maj – jest czymś bardziej sprawdzalnym niż koncepcje cywilizacyjne poetów próbujących przezwyciężyć ekspansywność katastroficznego modelu postrzegania świata. Maja „świat, cały i niepodzielny”[71] rozpoczyna się „na końcach moich rąk”[72], kończy się zaś tam, gdzie następuje zachwianie równowagi wewnętrznej przez ingerencję brutalnego reżimu, inaczej więc niż w przywołanych polemicznie *Wydrążonych ludziach*[73] Eliota:

> […] Więc tuż
> obok, o kilka ulic dalej, na wielkim
> placu pełnym ludzi, mój brat strzela
> do mojego ojca, tuż, na wyciągnięcie ręki.
> I tak: nie hukiem ani skomleniem, tak[74].

Znajdujemy tu wyraźne wskazanie: apokalipsa nie jest ani okrutnym aktem, ani też duchową degrengoladą. Mniej interesuje Maja również problem „apo-

---

[69] J. K o r n h a u s e r, *Moje serce ten rozkrzyczany express wieczorny*, w: tenże, *Stan wyjątkowy*, PIW, Warszawa 1978, s. 18.

[70] B. M a j, [Widzę szary dom], w: tenże, *Zmęczenie*, Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1986, s. 20.

[71] T e n ż e, [Świat: cały i niepodzielny], w: tenże, *Zmęczenie*, s. 22.

[72] Tamże.

[73] Zob. T.S. E l i o t, *Wydrążeni ludzie*, tłum. C. Miłosz, w: tenże, *Poezje*, tłum. zbiorowe, oprac. M. Sprusiński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978, s. 91-97.

[74] M a j, [Świat: cały i niepodzielny], s. 22.

kalipsy estetycznej", niewydolności wiersza, polityczną opresję zaś, inaczej niż poeci Nowej Fali, próbuje on przekładać na intymność epistemologicznej konstrukcji, choć bliski jest tym autorom przez inne założenie, które wyartykułuje w utworze polemicznym – tym razem w stosunku do Miłosza – przez przekonanie, że katastrofa jest stanem świadomości:

> **[…]** To miasto umarło, od kiedy zrozumiałeś,
> jak łatwo może umrzeć. Mylą się ci, którzy widzą to
> w błyskach, huku, zgodnie z duchem Pisma, i Mistrz,
> który kpi, że to przyjdzie na łapkach kota – mylą się
> co do sposobu. […][75].

Można powiedzieć, że katastroficzne nawiązania w wierszach autorów nowofalowego i ponowofalowego pokolenia związane są właśnie z „porażeniem" świadomości, którego z kolei istotnym składnikiem jest poczucie niestabilności i nieartykułowane wprost przekonanie, że wojna, rugując z pola widzenia „klasyczne" ujęcia katastroficzne, stanowiła przejście do rzeczywistości, w której podstawowe wartości nie zostały odbudowane, w związku z czym napięcie między nostalgią za światem tych wartości i radykalnie zrelatywizowaną nowoczesnością, w Polsce dodatkowo obciążoną opresyjnym ustrojem i wszystkimi konsekwencjami społecznymi panowania reżimu, musi wpływać na pesymistyczną diagnozę „kurczenia się" bytu. Kwestią wyboru natomiast było położenie nacisku na którąś ze wspomnianych cech postwojennego pejzażu. Po roku 1976, a szczególnie w Polsce stanu wojennego, reakcja poezji na rzeczywistość zmierzała w stronę konstruowania prostej paraleli współczesności i „Apokalipsy spełnionej". Ta paralela narzucała się najsilniej w poezji Polkowskiego i być może w niej właśnie polska poezja drugiej połowy dwudziestego wieku znalazła się najbliżej katastrofizmu sensu stricte, choć przecież trudno tu o akcenty profetyczne – zostały one zredukowane do (równie zredukowanych) obrazów śmierci ojczyzny. Warto zwrócić przy tym uwagę, że Polkowski uruchomił w kontekście stanu wojennego język martyrologiczno-romantyczny, ale uczynił to znacznie bardziej subtelnie niż poeci uprawiający w latach osiemdziesiątych lirykę okolicznościową:

> Kiedy całuję twoje oświęcimskie włosy
> kiedy palą moje książki i twoje sukienki
> kiedy ogień jest językiem polskim
> uczę się jak powiedzieć
> po żydowsku:
> kocham[76].

[75] T e n ż e, [To miasto umarło], w: tenże, *Zmęczenie*, s. 23.

[76] J. P o l k o w s k i, [Kiedy całuję twoje oświęcimskie włosy], w: tenże, *Gdy Bóg się waha. Poezje 1977-2017*, Instytut Myśli Jozefa Tischnera, Kraków 2017, s. 20.

Mamy tu do czynienia raczej z relacją z dokonującej się katastrofy niż z jej przepowiednią, wizyjność zaś w tych oszczędnych utworach została znacznie ograniczona. Dlatego też Jan Błoński, pisząc o twórczości Polkowskiego, stawiał diagnozę „neokatastrofizmu" i – zapewne biorąc także pod uwagę wyraźne zderzenie perspektywy intymności z perspektywą zbiorowości – konstatował: „Przekonanie, że czystym można być tylko w śmierci – albo przynajmniej w porażce – spokrewnia jakoś Polkowskiego z Baczyńskim, z którym (jako poetą) nic go doprawdy nie łączy"[77]. Katastroficzny rys dostrzegali tu także inni krytycy, zastrzegając jednak, że trudno doszukiwać się w tych utworach „tego, co zwykle składa się na akcesoria wierszy katastroficznych"[78].

Ta stała obecność minimalizowanych i w pewien sposób wysubtelnionych odniesień do języka zagłady („narzecza zagłady"[79], jak pisał Polkowski w wierszu *Przy ogniu*) sygnalizowała wspomnianą ułomność oczyszczających potencji katastrofy poprzedniej, co przekładało się niejako na zainfekowanie myśli przez horyzont różnorakiego „końca". Jednakże przełom polityczny roku 1989, niezwiązany ani z katastrofą wojenną, ani też z katastrofą społeczną, nie sprzyjał kontynuacjom interesujących nas nawiązań. Mimo to (choć należałoby powiedzieć: może właśnie dlatego) obecne były one także w twórczości poetów debiutujących w latach dziewięćdziesiątych. Znamienna jest pod tym względem niekonsekwencja Marcina Świetlickiego, łączonego przez krytykę z wypracowaniem języka wrażliwości nowej generacji poetyckiej. Autor *Zimnych krajów*, wchodząc już w dekadzie poprzedniej w polemikę z konwencjami „poezji stanu wojennego", na przykład ze światopoglądem twórczym Polkowskiego, wyartykułowaną w wierszu uznanym za swojego rodzaju

[77] J. B ł o ń s k i, *Język właściwie użyty*, w: *W mojej epoce już wymieram. Antologia szkiców o twórczości Jana Polkowskiego (1979-2017)*, red. J.M. Ruszar, I. Piskorska-Dobrzeniecka, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017, s. 43.

[78] M. Z a l e s k i, *Poezja Jana Polkowskiego*, w: *W mojej epoce już wymieram*, s. 59. Warto zacytować cały, otwierający szkic Zaleskiego, passus poświęcony obecności interesującej nas konwencji: „Świat Jana Polkowskiego to świat w przededniu katastrofy. Nie wieszczą jej żadne znaki widome: nie słychać głosu archanielskiej trąby ani tętentu koni jeźdźców Apokalipsy. Nie ma tu wojennego pejzażu zapowiedzi cywilizacyjnych klęsk i zniszczenia, kasandrycznych wróżb i przestróg […]. Gdyby szukać porównania dla sposobu prezentacji, czy raczej obecności katastroficznych przeczuć, trzeba raczej mówić o zagładzie «zbliżającej się na łapkach kota», jak w wierszu Miłosza. Ale i ta analogia jest właściwie zawodna. W wierszach Polkowskiego zagłada żyje w nas i my żyjemy nią na co dzień; przechowujemy ją w naszej świadomości brzemiennej w pamięć o śmierci jednostek, grup społecznych, narodów" (tamże, s. 59). Znamienny jest także fakt zatytułowania w roku 1982 przez Mariana Stalę innego szkicu o poezji Polkowskiego (zob. M. S t a l a, *List do Jana Polkowskiego*, w: tenże, *Chwile pewności. 20 szkiców o poezji i krytyce*, Ośrodek Brama Grodzka – Teatr NN, Lublin 2016, s. 239-243) w sposób nasuwający analogię z *Listem do Jana Bugaja* Kazimierza Wyki (zob. K. W y k a, *List do Jana Bugaja*, w: *Rzecz wyobraźni*, s. 78-96).

[79] J. P o l k o w s k i, *Przy ogniu*, w: tenże, *Gdy Bóg się waha. Poezje 1977-2017*, s. 55.

manifest literacki[80], próbował jednocześnie dystansować się od problematyki nowoczesnej poezji zaangażowanej – i tę próbę widać wyraźnie także w obrębie aluzji katastroficznych. Świetlicki czynił to, kreując rzeczywistość życia zbiorowego jako świat nie po katastrofie, lecz po licznych katastrofach, po przejściu najeźdźców i barbarzyńców[81] i – na biegunie przeciwnym – kreując przestrzeń podmiotu jako obszar bezpiecznego schronienia i dystansu w stosunku do ewentualności różnorakich dramatycznych zdarzeń („Narastał ocean. / Cichy i groźny pomruk. Wiry. Katastrofy. / Szedłem po schodach bez pomocy poręczy. / Pewnie nie potykając się"[82]). „Nie będzie końca"[83] – deklaruje w jednym z utworów, ale ów „koniec" związany jest wyłącznie z własną kondycją podmiotu i kondycją jego najbliższego otoczenia, kondycją „partyzancką", nastawioną na przetrwanie w obliczu (zawsze) opresyjnego świata. Wydawałoby się jednak, że nowa rzeczywistość nie przystaje do rekwizytorni utworów katastroficznych ani do wizji dziejów, jaka się z nich wyłania. Jeszcze w latach osiemdziesiątych Świetlicki konfrontował współczesne doświadczenie służby wojskowej z doświadczeniem pokolenia wojennego – poligon prowokuje wędrówkę obrazów symbolizujących historiozofię Baczyńskiego, ale już pointa wiersza nie pozostawia wątpliwości: „Ja nie wiem, czy Baczyński był w stanie utrzymać karabin, / lecz widziałem, że strzela. Ścieżki się rozbiegły. / Byłbym go nienawidził, gdyby teraz był / staruszkiem, emerytowaną katastrofą"[84].

Katastrofie „emerytowanej" Świetlicki przeciwstawił w następnej dekadzie sugestię „katastrofy prywatnej", świadomości stale nastawionej na wyłapywanie sygnałów z otoczenia, świadczących o możliwym „końcu", który musiałby być różny od „końca" projektowanego przez poetów wcześniejszych pokoleń. A jednak w jego wierszach ciągle powracały motywy doskonale znane z katastroficznych wierszy nowoczesności, pozbawione przy tym wsparcia reguł tej konwencji, tak jakby trudno było znaleźć język wyrażający dramatyzm jednostkowego i zbiorowego doświadczenia w epoce ponowoczesnej. Mowa tu zatem o wojnie, która tylko „się przyczaiła, / udaje, że śpi"[85], o „znakach" i „bezdomnych pożarach"[86], „rękach o zapachu płonących piór"[87], powtórnie o barbarzyńcach[88], o Eliotowskim „zmęczeniu" degrengoladą społeczną (w na-

[80] Zob. M. Ś w i e t l i c k i, *Dla Jana Polkowskiego*, w: tenże, *Wiersze*, Wydawnictwo EMG, Kraków 2011, s. 61n.

[81] Zob. t e n ż e, *Wrzesień 1986*, w: tenże, *Wiersze*, s. 43.

[82] T e n ż e, *Na pamięć*, w: tenże, *Wiersze*, s. 52.

[83] T e n ż e, *29 maja 1985*, w: tenże, *Wiersze*, s. 33.

[84] T e n ż e, *Baczyński*, w: tenże, *Wiersze*, s. 572.

[85] T e n ż e, *Pedagogika*, w: tenże, *Wiersze*, s. 85.

[86] T e n ż e, *Majowe wojny*, w: tenże, *Wiersze*, s. 83.

[87] T e n ż e, *Wojna, znowu*, w: tenże, *Wiersze*, s. 206.

[88] Zob. t e n ż e, *Pogoda odświętna*, w: tenże, *Wiersze*, s. 100; t e n ż e, *Jeszcze o barbarzyńcach*, w: tenże, *Wiersze*, s. 219.

wiązaniu do drugiej części *Ziemi jałowej*)[89], o zbiorowości żyjącej w „ogrodzie koncentracyjnym"[90] czy o biblijnej proweniencji domniemanych zdarzeń[91].

Świat zagrożeń nigdy jednak nie przybiera w wierszach Świetlickiego rozmiarów rozbudowanej wizji, złamana jest tu również katastroficzna reguła solidarności, „ja" ma stać się widzem, tylko „kibicującym" ewentualnej katastrofie, spowodowanej barbarzyńskim najazdem („ale tylko oni / zejdą zrównają z ziemią a ja będę patrzył / w oczy wysoko osadzone na włóczniach"[92]). Należy również pamiętać, że wiele spośród tych utworów opartych jest na dwuznacznie ironicznym stosunku do samej konwencji katastroficznego postrzegania; Świetlicki niejako przymierza się do kostiumów katastroficznych, niemal zawsze sygnalizując dystans, jak choćby w *Filandii*, gdzie pointa w postaci zwiastuna wojny („Nad horyzontem błyska się / i słychać szczęk / żelaza"[93]) skonfrontowana została z wzorcem nostalgii „wieku złotego" i równie ironicznie zmodyfikowanej arkadii młodości. Tym samym Świetlicki idzie tropem Wojaczka i poetów Nowej Fali, ale – jak się wydaje – zupełnie porzuca nadzieję „naiwnej" artykulacji katastrofy[94].

Wkroczenie na teren wrażliwości ponowoczesnej niejako samoczynnie prowokowało takie zachowania poetyckie. Świat widziany jako przestrzeń wciąż niedoświadczona w sposób wystarczający przez katastrofę, uruchamiającą akty odnowienia, domaga się wręcz – w skali każdej niemal powojennej generacji – wyraźnego sygnału zmiany przez wstrząs, tak jak w *Minimalizmie* Świetlickiego, gdzie indywidualne obcowanie ze zjawiskami atmosferycznymi łatwo daje się przełożyć na oczekiwanie decydującego przełomu także w skali zbiorowości („Boże, daj burzę! / Niech się każdy kontur / wyostrzy! Niech to błyśnie, / a potem choćby poczernieje, zdechnie!"[95]). To oczekiwanie rywalizuje z zupełnie innym obrazem, z wiersza zamykającego tom *Nieczynny* z roku 2003:

> Tej nocy niebo miało się rozświetlić
> resztką ogona umarłej komety.
> Ale mgła była, nic nie było widać.
> Noc rozświetlały mdłe supermarketu

[89] Zob. t e n ż e, *Pora śmierci choinek*, w: tenże, *Wiersze*, s. 66.

[90] Zob. t e n ż e, *Przed wyborami*, w: tenże, *Wiersze*, s. 85. Zob. też: t e n ż e, *Wrzesień 1986*.

[91] Zob. t e n ż e, *Przedpotop*, w: tenże, *Wiersze*, s. 339; t e n ż e, *Opluty*, w: tenże, *Wiersze*, s. 150n. (w wierszu tym miasto ukazane zostaje jako Sodoma i Gomora).

[92] T e n ż e, *Pogoda odświętna*, w: tenże, *Wiersze*, s. 100.

[93] T e n ż e, *Filandia*, w: tenże, *Wiersze*, s. 425.

[94] Wiersze Świetlickiego stanowią tu ilustrację „nowego" typu świadomości poetyckiej. Oznacza to, że grę z katastroficznymi motywami podejmują także (w znacznie mniejszej skali) inni poeci debiutujący po roku 1989, tacy jak Jacek Podsiadło, Krzysztof Jaworski, Roman Honet, a także twórcy „poezji smoleńskiej".

[95] M. Ś w i e t l i c k i, *Minimalizm*, w: tenże, *Wiersze*, s. 462.

światła. I tyle. Coś wszystko ostatnio
tak się rozmywa. Koniec świata przyjdzie,
westchnie i wyjdzie[96].

W tym punkcie kończą się fantazje katastroficzne, pole widzenia ograniczone zostaje do obszaru cywilizacji konsumpcyjnej. „Koniec świata" w utworze Świetlickiego nie ma już nic do roboty. W zestawieniu z ostrym konturem, jaki mogłyby zarysować burze (także te dziejowe), jego oferta jawi się wyłącznie jako zestandaryzowany produkt. Jeśli katastrofa chce „zachować twarz", pozostaje jej tylko westchnienie, próba ingerencji w rzeczywistość musiałaby ją bowiem kompromitować. Tylko tak, już nie w neokatastroficznym, lecz w postkatastroficznym kształcie, może funkcjonować wewnątrz wiersza i jeśli jest „ciągiem dalszym", to tylko w ujęciu cudzysłowowym. Nic, co wyraziste, nie jest już możliwe, a zatem także katastroficzne profecje i katastroficzną poetykę można traktować jak rekwizyt z muzeum kultury czy literatury Zachodu. Nostalgicznie wspominaną jako przejaw nowoczesnej myśli, z równą intensywnością projektującej nowy, wspaniały świat cywilizacji technicznej, co świat katastrofy związany ze zbyt wielką intensywnością rozwoju, powodującą wstrząsy społeczne i konflikty militarne. Katastrofizm, jak pisał niegdyś Balcerzan, stał się rzeczywiście „fenomenem poetyki historycznej". Czas pokaże, czy pozostanie on obecny choćby w postaci poetyckich „westchnień", które – obok wielu innych czynników – zapewniały do tej pory ciągłość problematyki, z jaką na przestrzeni ponad osiemdziesięciu lat zmagała się polska poezja.

[96] T e n ż e, *Po nocy*, w: tenże, *Wiersze*, s. 378.

TERYTORIA UPADKU

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 225-245
DOI 10.12887/31-2018-4-124-14

Furio PESCI

# CADUTA E RISCATTO
## Una riflessione pedagogica

*L'esigenza di definire in maniera precisa la differenza e la distanza tra bisogno e desiderio è data dalla possibilità che apre di costruire una prospettiva antropologica unitaria, una teoria unificata delle scienze umane capace di dialogare con le scienze, da un lato, e le prospettive sapienziali di stampo religioso. L'analisi della differenza tra bisogno e desiderio permette di costruire un'antropologia in grado di rendere conto della differenza radicale tra animale e uomo e nello stesso tempo di assumere i dati rilevanti di una lunga tradizione del sapere scientifico naturalistico.*

È utile partire dal dettato del Catechismo della Chiesa Cattolica per inquadrare il tema della caduta e della riscossa dell'uomo dal peccato in una prospettiva educativa. Il Catechismo è uno dei frutti più grandi del pontificato di Giovanni Paolo II, punto di riferimento indispensabile per i cristiani di oggi, in un mondo così disorientato, come il nostro[1].

Nella visione cristiana, l'uomo è stato creato nell'armonia originaria[2], in amicizia con il suo Creatore, in armonia con se stesso e con tutto il creato, e in uno stato superato solo dalla nuova creazione in Cristo. I nostri progenitori, Adamo ed Eva, hanno goduto di uno stato di santità e di giustizia originale con il quale hanno condiviso la vita divina. Rimanendo in questa intimità divina, non avrebbero dovuto né soffrire, né morire. Inoltre, possedevano un'armonia personale interiore e un'armonia con l'altro e con il creato. Questo stato d'armonia è stata chiamata giustizia originale.

Nel giardino dell'Eden[3], il dono divino della padronanza di sè è stato realizzato nell'interiorità dell'uomo stesso. Egli era libero dalla triplice concupiscenza che oggi assoggetta tutti gli uomini alla ricerca del piacere sensuale, alla cupidigia dei beni terreni, e ad una falsa volontà autoaffermazione. Questi tre mali sono, secondo la tradizione, libidine sensuale, allettamento degli occhi e una vita sofisticata (cfr. 1 Gv 2,16). Nel giardino, il lavoro non era ancora

[1] Un recente saggio sulla centralità di Giovanni Paolo II anche rispetto a tante problematiche attuali è: J. Merecki, *Persona e famiglia. L'eredità di San Giovanni Paolo II nel dibattito attuale*, Cantagalli, Siena 2016.

[2] Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, 374-376.

[3] Cfr. *ivi*, 377-379.

un peso, ma una collaborazione con Dio. Purtroppo, i nostri progenitori hanno perso tutta l'armonia con il loro peccato.

La fonte del male[4] è una delle grandi domande dell'uomo. L'uomo giustamente chiede da dove viene il male: "Cercavo di sapere da dove il male viene e non c'era una soluzione", sostiene Sant'Agostino, per il quale il mistero è stato chiarito solo nella sua conversione religiosa. Anche noi dobbiamo esaminare la questione del male fissando i nostri occhi su Cristo, che solo è il suo vincitore.

Uno dei grandi temi della visione cristiana del mondo è la dinamica del peccato e della grazia, per la quale è, anzitutto, necessaria una comprensione adeguata del peccato[5]. La storia umana è pregna di peccato. Comprendendo il profondo rapporto dell'uomo con Dio, il male del peccato è smascherato. Senza la chiarezza della Bibbia, si spiegherebbe il peccato come una debolezza, un errore od una conseguenza necessaria di una struttura sociale. Conoscendo il piano di Dio, possiamo vedere che il peccato è l'abuso da parte dell'uomo della propria libertà.

In linea con questa argomentazione, è possibile, allora, cogliere il legame tra Adamo e Cristo[6]. Israele non riuscì mai a cogliere il senso ultimo della storia di Adamo ed Eva. Conosceva Adamo (la fonte del peccato), ma non Cristo (la fonte della grazia). Solo lo Spirito Santo convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e alla condanna (cfr. Gv 16,8). Questa dottrina del peccato originale è il rovescio della Buona Novella. Gesù è il nostro Salvatore, perché tutti gli uomini hanno bisogno di essere salvati. L'alterazione della dottrina del peccato originale mina il mistero di Cristo.

Da questa visione discende anche un elemento sostanziale della visione cristiana della storia umana e della caduta[7]. Sebbene attraverso l'utilizzo di un linguaggio figurato, la storia del peccato di Adamo non descrive un evento che ha avuto luogo all'inizio della storia umana. Tutta la storia umana è segnata dalla caduta dei nostri progenitori.

La prima caduta fu quella di Satana[8]: la caduta dell'uomo rimanda ad una voce seducente, la voce di un angelo caduto chiamato satana o diavolo. La Chiesa insegna che Satana e gli altri demoni sono stati creati buoni da Dio ma sono diventati il male per loro scelta. Una scelta irrevocabile e libera[9]: questi demoni fecero la scelta irrevocabile e libera di rifiutare Dio. La loro ribellione si riflette nelle parole del tentatore: "Voi sarete come Dio" (Gen 3,5).

---

[4] Cfr. *ivi*, 385.
[5] Cfr. *ivi*, 386-387.
[6] Cfr. *ivi*, 388-389.
[7] Cfr. *ivi*, 390.
[8] Cfr. *ivi*, 391.
[9] Cfr. *ivi*, 392-393.

Dopo aver peccato fin dall'inizio, il diavolo è ora il "padre della menzogna" (Gv 8,44). La misericordia di Dio verso questi angeli caduti è inutile. Il loro peccato è imperdonabile perché la loro scelta è irrevocabile. Non vi è alcun pentimento per gli angeli, così come non vi è alcun pentimento per gli uomini dopo la morte.

L'influenza della caduta degli angeli fu disastrosa[10], e precisamente a causa della nefasta influenza del diavolo, Gesù venne sulla terra per distruggere le opere del diavolo (cfr. 1 Gv 3,8), in particolare il suo potere di sedurre l'uomo alla disobbedienza. Il potere di Satana non è infinito e non può impedire l'edificazione del regno di Dio. Anche se Satana può causare ferite gravi (sia fisiche e spirituali) Dio guida ancora tutta la storia umana. Perché Dio permetta l'attività demoniaca è un mistero. Sappiamo che in ogni cosa Dio concorre al bene di coloro che lo amano (cfr. Rm 8,28).

Uno dei punti più controversi, nella storia del cristianesimo è la dottrina del peccato originale.

Nell'uomo è presente quasi un "bisogno" di essere messo alla prova[11]. L'uomo ha dovuto accettare liberamente l'amicizia di Dio. Il comando di Dio ad Adamo (non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male) mostra simbolicamente che l'uomo ha dovuto riconoscere i suoi limiti come creatura e adeguare il suo comportamento alle leggi di Dio.

Il primo peccato è alla base della storia umana[12]. In conseguenza del peccato, l'uomo ha messo da parte la sua fiducia in Dio e ha disobbedito. Ogni peccato successivo è disobbedienza e mancanza di fiducia. Nel peccato, l'uomo si è ribellato contro il suo status di creatura e ha scelto di essere "come Dio, senza Dio", secondo una celebre espressione di origine patristica.

Ciò che è andato perduto[13] è che i nostri progenitori hanno perso la santità originale per paura di Dio, che essi erroneamente pensavano fosse geloso delle sue prerogative. Il controllo dell'anima sui poteri del corpo è stato guastato. L'unione dell'uomo con la donna è stata sottoposta a tensioni e il loro rapporto sessuale è stato caratterizzato dalla lussuria e dal dominio (cfr. Gen 3,5-16).

La creazione è diventata ostile all'uomo e la morte ha fatto il suo ingresso nella storia umana. Il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, anche la morte (cfr. Rm 5,12).

La storia umana è una storia di peccato[14]; il peccato ha inondato la storia umana ed è persino penetrato nell'Alleanza di Dio con Israele. Anche dopo la morte di Cristo, il peccato è presente nella comunità cristiana. Dunque,

---

[10] Cfr. *ivi*, 394-395.
[11] Cfr. *ivi*, 396.
[12] Cfr. *ivi*, 397.
[13] Cfr. *ivi*, 398-399.
[14] Cfr. *ivi*, 400-401.

il peccato è una realtà universale. Ciò è confermato dalla nostra esperienza. Spesso rifiutando di riconoscere Dio, l'uomo ha rotto il giusto ordine che deve regnare dentro di sé e con le altre creature[15].

Ognuno è coinvolto inesorabilmente[16], tutti sono coinvolti nel peccato. La morte si diffuse tra tutti gli uomini, appunto perché tutti hanno peccato (cfr. Rm 5,12). Tuttavia, a tutti è offerta la salvezza in Gesù Cristo. L'atto di un solo uomo nella giustizia conduce al perdono e alla vita per tutti gli uomini (cfr. Rm 5,18). Questa miseria opprimente è collegata al peccato di Adamo, che è stato trasmesso a tutti al momento della nascita. Peccato che significa la morte dell'anima. Pertanto, la Chiesa battezza anche i bambini per la remissione dei peccati.

Di qui, la dottrina della trasmissione degli effetti[17]: noi non sappiamo esattamente come si trasmette il peccato originale. Adamo ed Eva avrebbero dovuto trasmettere la santità e la giustizia originali a tutti. Nel loro stato decaduto è potuto avvenire solo il passaggio di una natura umana privata ormai della santità e della giustizia originali. Pertanto, il peccato originale si differenzia da altri peccati. Si è contratto uno stato, non è stato compiuto un atto.

Gli uomini sono stati privati del loro retaggio[18], dal peccato originale siamo privati della santità e della giustizia originali. La natura umana non è totalmente corrotta, ma è ferita nelle sue forze naturali. Essa è soggetta all'ignoranza, al peccato e alla morte, e ha una inclinazione al male (chiamato concupiscenza). Il battesimo cancella il peccato originale e trasforma la persona che si rivolge a Cristo. Tuttavia, l'inclinazione al peccato persiste ed è necessario che l'uomo sostenga costantemente un combattimento spirituale.

Se gli errori nella corretta visione del peccato originale sono ricorrenti nella storia del cristianesimo, da Pelagio al protestantesimo moderno, la battaglia di oggi[19] per i cristiani è mostrare come la dottrina del peccato originale fornisca la possibilità di comprendere la situazione dell'uomo nel mondo. Anche se rimane libero, l'uomo è stato messo sotto l'influsso del diavolo, che ha il potere della morte. L'uomo ignora la propria inclinazione al male e fa gravi errori nel campo dell'istruzione, della politica, e nell'agire sociale.

Il mondo appare, dunque, come un campo di battaglia a causa del peccato[20], il peccato originale e tutti i peccati personali mettono il mondo in una condizione di peccato. Questo peccato del mondo (cfr. Gv 1,29) si riferisce anche

---

[15] Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, 13.

[16] Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, 402-403.

[17] Cfr. *ivi*, 404.

[18] Cfr. *ivi*, 405.

[19] Cfr. *ivi*, 407.

[20] Cfr. *ivi*, 408-409.

alle influenze negative esercitate da strutture sociali di peccato. È una situazione drammatica, in cui tutto il mondo è in potere del maligno (cfr. 1 Gv 5,19). L'uomo si trova in mezzo ad un campo di battaglia e senza l'aiuto di Dio non si riesce a raggiungere la salvezza interiore[21].

All'orizzonte si trova, tuttavia, una vittoria promessa[22]: dopo il peccato originale, Dio chiama ancora l'uomo e gli offre la promessa di una vittoria. Dio ha annunciato l'invio di un Messia Redentore, una battaglia tra il serpente e la donna, e la vittoria finale per i suoi discendenti: "Io porrò inimicizia tra te e la donna e tra la tua stirpe e la sua" (Gen 3,15). Questo passaggio annuncia Cristo come il nuovo Adamo che fa un'ammenda sovrabbondante per il peccato di Adamo. Molti Padri della Chiesa vedono Maria come la nuova Eva, la prima creatura a beneficiare della redenzione di Cristo per la sua Immacolata Concezione e la libertà da tutti i peccati personali.

Del resto, Cristo ci ha dato beni migliori di quelli che il diavolo ha portato via[23]. Non c'è nulla che impedisca alla natura umana di essere sollevata a qualcosa di più grande, anche dopo il peccato: "Felice colpa, che meritò di avere un così grande Redentore"[24].

La vita dell'uomo, anche dopo il battesimo, è, poi, esposta continuamente alla possibilità della caduta, per la quale è sempre disponibile in sovrabbonanza, nella Chiesa, il perdono dei peccati.

L'azione del perdonare[25], è legata all'agire dello Spirito Santo, alla Chiesa e alla comunione dei santi. Gesù dice: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi, a chi non li rimetterete, saranno ritenuti" (Gv 20,22-23).

Attraverso il Battesimo[26], Gesù ha unito il perdono dei peccati alla fede, affermando che, se qualcuno avrà creduto e sarà stato battezzato, sarà anche salvato (cfr. Mc 16,15-16). Il Battesimo è il primo sacramento del perdono. Con il battesimo, il perdono che abbiamo ricevuto è così pieno e completo che non rimane in noi assolutamente nulla da cancellare, né alcuna sanzione da subire per il peccato. Tuttavia, i peccati non ci vengono risparmiati per la debolezza della nostra natura. Al contrario, dobbiamo ancora combattere i movimenti della concupiscenza.

---

[21] Cfr. *Gaudium et Spes*, 37.

[22] Cfr. *ivi*, 410-411.

[23] Cfr. *ivi*, 412.

[24] Annunzio pasquale [*Exsultet*], in: Conferenza Episcopale Italiana, *Messale romano*, Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Roma 2015, p. 167.

[25] Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, 976.

[26] Cfr. *ivi*, 977-978.

Il perdono dopo il battesimo è sempre possibile[27]; se nessuno di noi può sfuggire alla ferita del peccato, la Chiesa ha, tuttavia, il potere di rimettere i peccati, e il Battesimo non è il suo unico mezzo. Infatti, la Chiesa è in grado di perdonare a tutti i penitenti le loro offese, anche se dovessero peccare fino all'ultimo momento della loro vita. Con il sacramento della Penitenza, i battezzati sono riconciliati con Dio e con la Chiesa. Il sacramento della Penitenza è necessario alla salvezza per coloro che sono caduti dopo il Battesimo, proprio come il battesimo è necessario alla salvezza per coloro che non sono ancora stati rigenerati.

Le chiavi del perdono[28] sono in mani ben precise. Gli apostoli e i loro successori comunicano il perdono nel Battesimo e riconciliano gli uomini a Dio grazie al potere delle chiavi. La Chiesa ha ricevuto le chiavi del regno per la remissione dei peccati attraverso il sangue di Cristo e l'azione dello Spirito Santo.

Si tratta di un potere su tutti i peccati[29], e nessun peccato è così grave che la Chiesa non possa perdonarlo. Non c'è nessun uomo così malvagio che non possa sperare il perdono, se il suo pentimento è onesto. Cristo vuole che le porte del perdono della Chiesa siano aperte sempre per chi si converte dal peccato. E la Chiesa vuole che i fedeli credano pienamente nel potere della Chiesa di rimettere i peccati attraverso il ministero dei sacerdoti. I suoi servi devono fare in suo nome tutto quello che fece Gesù quando era sulla terra. Dio, dunque, conferma in cielo ciò che i sacerdoti compiono quaggiù, e se non vi fosse il perdono dei peccati nella Chiesa, non ci sarebbe alcuna speranza di vita futura.

## UN GRANDE PROBLEMA DI COMUNICAZIONE E DI COMPRENSIONE

Le parole che precedono trovano scarsa disponibilità di ascolto nella società e nella cultura contemporanee. Nel mondo contemporaneo esiste un problema fondamentale di comunicazione che è determinato dal netto prevalere di un atteggiamento che esclude dall'ambito del verosimile tutto ciò che non segue i canoni del metodo scientifico. Per cui, qualsiasi assunto di valore, qualsiasi impostazione di carattere filosofico, qualsiasi richiamo al senso comune o alla "saggezza", comunque intesi, si trovano relegati in posizioni secondarie rispetto a ciò che passa, anche aprioristicamente, come "scientifico", in quanto (si dice) è dato di osservazione verificabile.

---

[27] Cfr. *ivi*, 979-980.
[28] Cfr. *ivi*, 981.
[29] Cfr. *ivi*, 982-983.

Una concezione compiuta dell'educazione non può fare a meno di misurarsi con questa esigenza ed accettarla, pur nella consapevolezza del fatto che si tratta di un mito ideologico, quello appunto della "scientificità", opposta ad ogni altra forma di sapere. Per questo motivo il lavoro compiuto dai sostenitori della teoria mimetica nel campo delle scienze umane e in vista di una teoria unificata di questi saperi risulta estremamente prezioso al fine della delineazione di una visione organica del percorso formativo[30]. Per questo motivo, penso che sia bene riprendere alcune considerazioni preliminari, di carattere antropologico ed etico, per rendere la "saggezza" di questa visione comprensibile anche ai sempre più numerosi "avversari" del cristianesimo.

In particolare, la teoria mimetica presenta due caratteri di notevole rilievo al fine della presente discussione: (a) concepisce l'uomo secondo una prospettiva dinamica che privilegia l'analisi del suo agire; (b) considera la vicenda umana di Cristo e la cultura generata dal cristianesimo come nodo centrale di tutta la storia umana e di una possibile teoria della cultura.

Per questo suo carattere peculiare, la teoria mimetica è assunta come sfondo di una riflessione che utilizza l'analisi del dinamismo dell'agire[31], la prospettiva analitico-esistenziale[32] e l'approccio di MacIntyre all'etica[33] come fondamenti di una comprensione adeguata dei problemi dell'educazione contemporanea alla luce di una prospettiva storico-pedagogica.

Punto di partenza della riflessione sull'educazione può essere proficuamente l'analisi della situazione sociale contemporanea, evocando quell'intreccio fatto di materialismo, di propensione consumistica, di relativismo e di emotivismo etico che caratterizza nella sua negazione di ogni valore, insomma nel suo nichilismo, il sistema economico e socio-culturale del capitalismo contemporaneo, con ripercussioni gravissime sull'educazione e sulla possibilità stessa di educare autenticamente.

## IL DESIDERIO

Per comprendere l'educazione (la sua natura, i suoi fini) è opportuno partire dalla considerazione del dinamismo dell'agire ed innanzitutto dalla distinzione tra desiderio (proprio soltanto dell'uomo e indistinto) e bisogno (proprio anche dell'animale e specifico).

---

[30] Si veda R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961.

[31] Si veda L. Melina, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, Mursia-PUL, Roma 2001.

[32] In particolare nella sua versione frankliana (si veda V.E. Frankl, *The Doctor and the Soul*, Knopf, New York 1983).

[33] Si veda A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981.

Di fronte all'evidente difficoltà che incontra il sapere contemporaneo nell'individuazione delle specificità dell'umano rispetto all'animale non appare percorribile una strada, che è poi quella tradizionalmente più battuta, che ponga in netto contrasto la natura animale e quella umana. D'altro canto, non si può nemmeno aderire ad una visione che sostenga l'esistenza di un "continuum" tra animale e uomo, le differenze assumendo così un carattere piuttosto quantitativo che qualitativo. L'analisi dell'agire è fondamentale per la soluzione di questa aporia, poiché assume come punto di riferimento le modalità comportamentali del vivente e le loro motivazioni (cfr. in particolare le recenti ricerche di MacIntyre sull'uomo come "animale razionale dipendente"[34] – il riferimento all'opera del filosofo scozzese è utile per segnalare come, al di là delle formulazioni contenute in questo stesso testo, che riguardano principalmente l'aspetto "sociale" dell'educazione, occorra un fondamento dell'agire umano sul piano ontologico, quindi "a monte" rispetto alla stessa pratica sociale; ciò vale sia per il discorso morale sia per quello pedagogico).

Il primo dato oggettivamente rilevabile all'osservazione empirica è quello della presenza nell'uomo di un "conato" che oltrepassa il limite di ciò (il bisogno nelle sue pur molteplici forme) che è diretto ad un'oggettualità specifica e determinata dalle carenze intrinseche dell'individualità organismica. Nell'uomo si fa presente, più come al di là che come alternativa al bisogno, qualcosa che si può denominare con il termine comune di desiderio, vale a dire il senso, spesso vago e indeterminato di un'ulteriorità che non può essere raggiunta, né trovare compimento in nulla di concreto e di delimitato, pur potendo il finito nella sua complessità fornire una soddisfazione, provvisoria e fragile quanto si vuole, che può essere confusa da chi la prova come compimento di un insieme complesso di bisogni o come autentica misura dell'ulteriorità originaria tradita così senza che il singolo nemmeno se ne riesca ad accorgere pienamente.

Il desiderio è ciò che caratterizza l'uomo e che lo distingue radicalmente dagli animali (questo può dirsi il fondamento stesso di un'antropologia che regge il confronto con i saperi scientifici).

L'esigenza di definire in maniera precisa la differenza e la distanza tra bisogno e desiderio è data dalla possibilità che apre di costruire una prospettiva antropologica unitaria, una teoria unificata delle scienze umane capace di dialogare con le scienze, da un lato, e le prospettive sapienziali di stampo religioso. L'analisi della differenza tra bisogno e desiderio permette di costruire un'antropologia in grado di rendere conto della differenza radicale tra animale e uomo e nello stesso tempo di assumere i dati rilevanti di una lunga tradizione del sapere scientifico naturalistico (ad esempio Sigmund Freud, ecc.).

---

[34] Si veda Idem, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Carus, Chicago 1999.

L'oggetto del desiderio umano è la felicità. L'ulteriorità rispetto a qualsiasi oggetto di cui l'essere umano (in quanto animale) può provare il bisogno è concepibile facendo riferimento all'ambito semantico del termine "felicità". La felicità è, in sostanza, il termine della ricerca umana nell'agire concreto come anche nell'impegno speculativo e nell'esperienza affettiva. La sua estrema vaghezza, che rende il concetto stesso di felicità sostanzialmente indefinibile senza ulteriori specificazioni (e tali specificazioni sono alla radice dello sviluppo storico sia delle tradizioni morali sia di quelle pedagogiche), indica il carattere stesso del desiderio, la sua labilità e insieme anche la sua profondità esistenziale e, per così dire, ontologica.

Desiderio e felicità richiamano l'esperienza originaria dell'amore, dell'unione originaria che è fondamento costitutivo dell'essere umano fin dal concepimento. Questo è il grande mistero dell'origine dell'essere umano; da dove viene, perché esiste e vive, qual è il suo destino; domande tutte, queste, che non trovano risposta sul piano scientifico e che perciò non possono essere oggetto di un discorso che voglia porsi su quel piano, ma che ciò nonostante richiedono una risposta.

Più ancora dell'esigenza di questa risposta, vale a non eliminare la domanda nemmeno dal discorso prettamente scientifico sull'uomo il fatto, riconosciuto anche da alcuni grandi studiosi del comportamento umano (ad esempio Erik Erikson[35]), che all'inizio della vita si trova un'esperienza fondamentale di dipendenza da un altro essere, dal quale ciascun individuo trae l'affetto che darà energia all'intera sua esistenza. Questa dipendenza d'amore si prolunga nell'esperienza di un legame ancor più fondante con l'Essere che da origine a tutti gli esseri; ed anche se questa esperienza si può tematizzare solo in termini sapienziali (filosofici e teologici), sul piano empirico vale che questa esperienza connota costantemente il futuro agire dell'uomo, in particolare ogni desiderio rappresentando in qualche misura la carenza successiva ed il ricordo di una pienezza non più attinta né attingibile dopo la nascita.

## L'INDETERMINATEZZA DEL DESIDERIO E LA NECESSITÀ DI MODELLI

La realizzazione del desiderio di felicità richiede verità, bellezza, bontà.

Ogni uomo cerca la felicità. Questa frase trova la sua forza nel fatto che può essere condivisa universalmente quasi a prescindere dalle opzioni ideologiche, culturali, filosofiche. Nella felicità si compendia qualsiasi oggettivazione concreta del desiderio e proprio per questo motivo "felicità" è il termine che meglio esprime la natura indefinita del desiderio stesso.

[35] Si veda E. Erikson, *The Life Cycle Completed: A Review*, Norton, New York–London 1982.

Essere felici, qualunque cosa ciò possa significare, e qualunque cosa sia desiderata per il raggiungimento della felicità, richiede in sostanza la realizzazione di una pienezza che la tradizione filosofica occidentale ha espresso efficacemente con i tre cosiddetti "trascendentali": il vero, il bello, il bene, che sono gli elementi oggettivi della felicità vissuta come situazione esistenziale. Che ogni uomo cerchi la felicità, in altre parole, significa che aspira al vero, al bello, al bene, che vuole incontrare nella sua vita, fare esperienza di verità, bellezza, bontà.

I tre trascendentali, è opportuno sottolinearlo, non sono radicalmente distinti tra loro, ma piuttosto convergono unitariamente[36]. L'uomo non sa come appagare il desiderio di felicità. Il carattere indefinito del desiderio porta con sé il disorientamento dell'uomo rispetto alla sua stessa ricerca di felicità. Ciascun individuo si ritrova spesso a fare i conti con il carattere ondivago dei suoi desideri, preso dapprima da qualcosa che lo attrae e che poi lascia deluso per correre dietro ad altro in un gioco senza fine che coinvolge le cose, il tempo, le persone senza distinzioni. Questa esperienza empirica è all'origine della vita morale, quasi la condizione ontologica dell'uomo nel nostro tempo, e la consapevolezza di tale condizione costituisce un obiettivo prioritario dell'educazione nella sua intrinseca sostanza.

Per appagare il desiderio (vale a dire sapere cosa desiderare) occorre un modello. Nella vaghezza del desiderio rappresenta un problema fondamentale conoscere cosa appaga veramente l'uomo, sia sul piano individuale sia sul piano di ciò che è socialmente desiderabile. È un carattere distintivamente umano affidarsi ad altri, a chi ha un ruolo o un carattere autorevole e di guida, per acquisire questa conoscenza, che può manifestarsi tanto nella forma della condivisione superficiale di interessi momentanei, di oggetti del desiderio condivisi per breve tempo, uno dopo l'altro, quanto nelle forme di una saggezza che resiste all'usura del tempo e che viene a costituire l'ambito del "virtuoso" (cfr. più avanti con maggiore ampiezza).

Il desiderio è sempre mediato dal modello, raramente (mai?) diretto ad un oggetto. Quanto sopra detto vale al punto che è relativamente raro il caso di desideri che non siano mediati, almeno in forma attenuata o indiretta, da qualche modello; ciò è particolarmente evidente nei fenomeni di moda, in cui la desiderabilità di determinati oggetti, in genere non legati alla stretta funzionalità, è data più dal fatto che altri li hanno che dalla loro sostanza intrinseca. Ciò significa anche la possibilità sempre imminente di una confusione od anche di un contrasto tra modelli diversi nella singola persona e nei gruppi sociali[37].

---

[36] Si veda una ricostruzione storica dell'idea, ad esempio in G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1983, vol. 1, *Antichità e Medioevo*.

[37] Si veda R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset & Fasquelle, Paris 1999.

La dinamica del desiderio è sempre triangolare (soggetto, modello, oggetto). La connotazione del desiderio data dalla teoria mimetica, che sottolinea la "triangolazione" necessaria per il sorgere di un desiderio, risulta estremamente proficua rispetto ad una concezione non ingenuamente cognitivistica del processo educativo. La triangolarità del desiderio, in cui appare fondamentale il ruolo del mediatore/modello, rende conto di fenomeni basilari della relazione tra adulti e bambini, tra genitori e figli, calando la realtà della comunicazione e l'esigenza di una comunicazione efficace in senso educativo nel tessuto della realtà esistenziale e del dinamismo dell'agire.

## DESIDERIO DEL BENE E RICERCA DI SENSO

L'oggetto del desiderio (il "trascendentale" in senso filosofico) dà il senso/significato della vita. Il desiderio passa sempre dalla sua condizione di indeterminatezza ad un "appoggio"concreto di tipo oggettuale. Il desiderio ha, vuole avere un oggetto definito, per quanto provvisorio, perché nel rapporto con quell'oggetto definito scaturisce la scoperta dell'identità personale. Ciò verso cui si tende è nello stesso tempo ciò che permette di trovare la propria identità[38]; si vive per avere quell'oggetto, per soddisfare così il proprio desiderio, per trovare realizzazione; e, dunque, attraverso l'oggetto del desiderio si trova il significato della vita, tanto che l'uno (l'oggetto del desiderio) può dirsi coincidere con l'altro (il senso dell'esistenza).

Si può desiderare qualcosa di materiale: il denaro, le donne, o qualcosa di più astratto (il potere), ecc. Tutto può giungere fino ad una sorta di concrezione del bene più generale. È la tematica filosofica del rapporto tra beni particolari (i molteplici oggetti del desiderio) e bene assoluto, allo stesso modo che se ne può parlare rispetto al trascendentale estetico e a quello teoretico. Il vero, il bello, il bene sono, insomma, le estreme rappresentazioni della caleidoscopica ricerca del senso della vita attraverso il conseguimento della realizzazione del desiderio.

La dinamica del desiderio è quindi ricerca di senso. La duplice rappresentazione che viene dall'analisi del dinamismo dell'agire e dall'analisi esistenziale in sostanza si mostra essere quasi sovrapponibile. La ricerca di significato si rivela essere sempre desiderio di alcunché da cui dipende l'unitarietà della vita o la sua frammentazione, e, quindi, anche il raggiungimento della felicità, la condizione della quale consiste precisamente in questa stessa unitarietà esistenziale.

[38] Si veda V.E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, Simon & Schuster, New York 1985.

L'oggetto del desiderio, nel suo rapporto con la felicità, corrisponde al significato della vita. La felicità è l'esito, in gran parte non ricercato in quanto tale e direttamente (si desidera qualcosa, non la felicità stessa, proprio per l'esigenza di ciò che si desidera in vista della felicità stessa) del dinamismo del desiderio, il quale nella sua dialettica di carenza e di soddisfazione determina la posizione fondamentale di fronte all'esistenza. Il senso della vita dipende in larga misura dall'orientamento del desiderio, dal suo oggetto (in realtà dalla molteplicità e dall'armonia dei desideri che convivono più o meno ordinatamente in ciascun individuo).

## BENE E SIGNIFICATO

Il bene è valore (ciò che vale e che rende felice)[39]. L'oggetto del desiderio è, in quanto tale, ciò che in termini filosofici si indica come "bene". Tutto ciò che può essere oggetto di desiderio è bene e in quanto bene conferisce un certo caratteristico orientamento alla vita di chi ne prova il desiderio. Per questo motivo si può dire che in larga misura il bene sia dotato di valore e che, anzi, sia esso stesso, in quanto bene, anche valore. I "valori" non sono altro che gli oggetti del desiderio ed alcuni di essi, nelle loro forme più astratte, assumono il carattere di valori per eccellenza o quasi per antonomasia. Valore è ciò che vale, il che equivale a dire che valore è ciò che dà senso e felicità alla vita umana.

Il modello è necessario per la ricerca del significato. Il carattere sempre mediato del bene implica che la stessa attribuzione di senso alla propria vita non sia un processo endogeno o esclusivamente interiore, ma comporti sempre un'intensa vita di relazione, in cui gli individui interagiscono tra loro comunicandosi e influenzandosi a vicenda nella ricerca di ciò che è bene per loro, interferendo ed ostacolandosi anche, e tutte le relazioni, positive o negative, sono implicate nel formarsi dell'idea del bene e trovano in questa finalità il loro carattere essenziale. La ricerca di significato è facilitata od ostacolata dal grado di attrattiva del modello e perfino l'intrinseca razionalità del bene di cui è portatore appare relativamente secondario rispetto alla sua attrattiva.

Oggetto del desiderio è quasi sempre un bene particolare[40]. Il bene è ciò che appare desiderabile, vale a dire ciò che esercita un'attrattiva sull'individuo e sulla comunità. L'attrattiva per l'individuo e quella socialmente condivisa spesso interferiscono sinergicamente. Gli individui si "scelgono" reciprocamente in base alla condivisione (spesso momentanea e revocabile) del bene

[39] Si veda C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 2007.

[40] Sulla dottrina classica è ovvio il riferimento all'*Etica Nicomachea* di Aristotele.

particolare che eleggono a proprio e principale. Esistono, quindi, sul piano pedagogico, da un lato il grave problema, l'esigenza di un contesto sociale che presenti in un ordine coerente e possibilmente razionale i beni particolari in vista del bene "generale" (per eccellenza) e di quello comune; da un altro lato, i rischi ineliminabili di scelte sbagliate, nelle quali entra in gioco non tanto la razionalità della scelta quanto l'attrattiva del modello sul piano emotivo ed affettivo. La relativa efficacia degli educatori e il fatto esistenziale che il ruolo dell'educatore possa essere ricoperto da individui indegni o incapaci o comunque meno validi di altri, eppure semplicemente "preferiti" (il caso dei cantanti e degli atleti è significativo) risiede in questa situazione paradossale che è, tuttavia, tipica di ogni consorzio umano e dell'età evolutiva.

Il bene fondamentale, quello che fornisce il senso più generale della vita, è il Bene. L'esigenza prioritaria nella quale si riassume il senso di tutta l'educazione è il costituirsi nella persona in formazione di un ordinamento gerarchico entro il quale trovino adeguati spazi di espressione e di soddisfazione i desideri molteplici e particolari che accompagnano il singolo e la comunità a cui appartiene lungo tutto l'arco della vita.

Se è vero che il singolo individuo cerca, anche in forma inconsapevole, passando di desiderio in desiderio, la propria felicità e il senso della propria vita, occorre che il bene verso cui si orienta abbia le caratteristiche di bene autentico, pena altrimenti la frammentazione della vita stessa nell'inautenticità e nell'illusione.

## IL BENE, I BENI E LA QUESTIONE EDUCATIVA

Esiste una dialettica beni/Bene (che può trovare la sua "sintesi" nel significato fondamentale dato all'esistenza). Il carattere non definitivo ed anzi decisamente oscillante del desiderio (nel concreto della vita quotidiana ciascun individuo sperimenta una pluralità di desideri, per cui occorrerebbe parlare al plurale per rendere conto adeguatamente di ciò che avviene) rende la stessa natura del desiderio assai problematica e potenzialmente un ostacolo al raggiungimento del vero ed unico bene, quello che prevale gerarchicamente sugli altri e rispetto al quale l'individuo orienta la propria esistenza trovandovi il significato essenziale.

Questa pluralità assume un carattere dialettico allorché si manifestano conflitti tra desideri diversi, tra persone diverse e persino all'interno del singolo, nei vari momenti della sua esistenza, ma anche nella stessa giornata, nelle stesse ore[41]. In questi casi emerge in tutta la sua urgenza ed anche in tutta la

[41] Si veda G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, Libreria dell'Ateneo Salesiano, Roma 1995.

sua difficoltà l'esigenza di una distinzione tra beni particolari e Bene assoluto, insieme a quella di orientare i primi al perseguimento del secondo.

Un ulteriore problema è quello riguardante il rapporto, altrettanto problematico, tra bene dell'individuo e bene comune. In entrambi questi casi, del rapporto tra beni particolari e Bene assoluto e del rapporto tra bene dell'individuo e bene comune, la riflessione morale si salda con la preoccupazione pedagogica.

I modelli sono necessari per raggiungere i beni e il Bene (per comprendere quali siano i veri beni in rapporto al Bene). Il carattere mediato del desiderio implica l'estrema rilevanza del modello nell'orientamento esistenziale dell'individuo verso una vita buona. Gli altri, e specialmente alcune figure come i genitori, i parenti più stretti, gli insegnanti, svolgono un ruolo di cui difficilmente si può esagerare l'importanza rispetto alla genesi degli atteggiamenti corrispondenti e adeguati al perseguimento del vero Bene fra i tanti beni particolari a disposizione dell'individuo e della comunità. Il ruolo dei modelli si pone sia sul piano della retta comprensione dell'ordine delle cose sia su quello delle scelte nell'agire concreto.

È, dunque, necessaria una educazione del desiderio. È a questo punto che emerge quasi dall'interno della riflessione sul dinamismo dell'agire e dunque della morale la dimensione specificamente pedagogica. Il desiderio esige un'educazione e l'educazione stessa, se si vuole dare un significato pieno ed autentico alla parola, è nella sua essenza più propria educazione del desiderio. Un'educazione che non riesca ad incidere sul dinamismo dell'agire degli individui e delle comunità di cui fanno parte non sarebbe autentica educazione (e d'altra parte sarebbe "impossibile" una simile educazione); anche nel caso, oggi frequente, dell'inefficacia delle pratiche educative intenzionali svolte dalle agenzie sociali preposte (la famiglia, la scuola, la Chiesa, lo Stato), si inseriscono nel processo educativo altri soggetti (la televisione, i pari) spesso con esiti indesiderabili, ma il cui successo evidenzia come non si dia educazione che non sia in primo luogo educazione *del* desiderio.

## AMORE E VIRTÙ

I modelli e le virtù (innanzitutto l'amore) sono state storicamente intese come la via fondamentale alternativa al desiderio potenzialmente individualistico e al mero legalismo esteriore inteso come argine del parossismo potenziale.

In questa prospettiva è anche possibile rileggere la storia del progressivo consolidamento della morale cristiana attorno al nucleo del comandamento di non desiderare e al vangelo delle tentazioni e delle beatitudini. L'incontro con le culture antiche porterà il cristianesimo a cogliere nella dottrina delle virtù, intese

alla luce di un amore paradossale che non si nutre più di desiderio, la strada praticabile per il superamento del legalismo in tutte le sue forme, quindi anche della morale del dovere, non meno che del parossismo del desiderio generatore di tensione e violenza all'interno delle comunità e in grado di dissolverle[42].

L'adozione nella prospettiva cristiana della teoria delle virtù parte dalla considerazione di queste ultime come specificazione pratica della conformazione a un altro (Cristo) che ha vinto tutte le tentazioni, cioè la tirannia del desiderio, e che ha posto l'amore a fondamento della vita buona. Con questo riferimento essenziale alla priorità dell'amore secondo il modello esemplare di Gesù, le virtù nella prospettiva cristiana non possono essere altro che questa conformazione ed andare nella direzione non di un ascetismo fine a se stesso, ma di una pratica della rinuncia all'assolutezza del desiderio personale in vista di un bene che lo trascende e che è il solo a dare la felicità autentica.

L'obbedienza (fino a volere la volontà di un altro) è la leva dell'educazione del desiderio, per la felicità stessa. La bipartizione tra precetti e consigli, tipica della cristianità fin dai primi secoli, segue questo orientamento antilegalistico (non sono i codici e i comandamenti gli strumenti adatti per il raggiungimento della perfezione morale, cioè della vita buona e quindi della felicità) e un orientamento volto ad investire la persona nella sua responsabilità attraverso la pratica di una conformazione al modello (Cristo) che privilegia la virtù dell'obbedienza come epilogo della morale di rinuncia al desiderio nella volontà che giunge a perseguire la volontà di un altro. L'obbedienza è questo conformarsi alla volontà di un altro in vista di una felicità maggiore che consiste nella consapevolezza che è l'altro ad indicare il vero bene. Per questo motivo l'obbedienza si può dire dal punto di vista pedagogico la virtù più basilare, senza della quale non può nemmeno darsi educazione.

Il fine dell'educazione in vista della felicità e del compimento del desiderio è il dono di sé. In questo ribaltamento paradossale della prospettiva consueta, occorre fissare adeguatamente la questione centrale: il desiderio si realizza nel non-desiderio, nel desiderare e nel volere la volontà dell'altro. Se questo è in un certo senso vero di ogni tipo di mediazione soggetto-modello-desiderio, esso è anche il criterio utile per distinguere tra modello e modello.

## EDUCAZIONE, VIRTÙ E MODELLI

L'educazione del desiderio in vista del bene (Bene) è educazione alle virtù. Di fronte all'impoverimento contemporaneo della proposta educativa sembra

[42] Classiche storie della spiritualità sono molto utili a documentare questo punto di vista (si veda J. Aumann, *Christian Spirituality in Catholic Tradition*, Ignatius Press, San Francisco 1986).

promettente il recupero della prospettiva di un'educazione del desiderio attraverso le virtù in vista del vero bene che dà felicità.

In questa formula è possibile compendiare efficacemente quanto riferito fin qui, individuando la connessione tra la problematica specificamente pedagogica e quella morale e recuperando la riflessione sulla natura del vero Bene rispetto alla molteplicità dei beni particolari nella prospettiva dell'attingimento di un significato pieno dell'esistenza che guidi ad un possesso stabile di felicità, sia nell'esistenza individuale sia nella vita sociale.

L'esito opposto al virtuoso è il parossismo mimetico del desiderio (invidia, gelosia, superbia – cfr. i cataloghi dei vizi della tradizione classica e cristiana[43]). Il corollario delle argomentazioni qui esposte consiste nel riconoscimento che al di fuori della vita buona praticata attraverso le virtù non può esservi altra alternativa che il parossismo mimetico, fatto di una quanto mai variegata molteplicità di vizi, tutti caratterizzati essenzialmente come affermazioni ipostatizzate di desideri autoreferenziali, che assicurano un godimento cupo, sempre minacciato dall'instabilità del desiderio in se stesso e dal contrasto con il desiderio dell'altro; fuori dalle virtù e dalla loro pratica non può esservi, quindi, altro che l'inautenticità della superbia, dell'invidia, della gelosia[44].

Questa constatazione fonda un sistema di modelli negativi (quelli centrati su se stessi) e positivi (quelli che orientano ad altro – persone e cose – *un* Altro). Diventa necessario allora distinguere, sul piano pedagogico, tra i vari modelli quali appartengano al genere autoreferenziale e quali no. L'educazione è una pratica plurimillenaria che si fonda quasi ovunque su modelli del primo tipo, perché è l'uomo stesso a volere essere modello di altri ed è anche su questa caratteristica tipica dell'essere umano che risiede il desiderio di educare i propri figli o i giovani di una comunità, nel renderli simili a se stessi.

La prospettiva cristiana, anche ad una considerazione storiografica, si pone in un altro modo; nessun uomo, nemmeno quando è investito di una funzione educativa, può nel cristianesimo arrogarsi il diritto di conformare a se stesso le persone di cui si prende cura. Il cristianesimo è la prima cultura che addita un unico Maestro come modello, conformarsi al quale è un compito anche per gli uomini che educano e che di fatto sono modelli per i più giovani. Il criterio di paragone è, quindi, esterno alla figura che lo incarna sempre solo parzialmente e con grande sforzo.

Il modello fondamentale positivo è Cristo (che addita se stesso come modello da seguire in quanto egli stesso segue la volontà del Padre). Cristo

---

[43] Si veda R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fascquelle, Paris 1978.

[44] Per una visione aggiornata del tema delle virtù, si veda L. Melina, J. Noriega, J.J. Perez Soba, *Camminare nella luce dell'amore*, Cantagalli, Siena 2008.

è l'unico maestro di tutti. Non è soltanto un'affermazione tipica della patristica, questa, ma l'essenziale dell'atteggiamento educativo cristiano. Ogni uomo, l'educatore prima di tutti gli altri, è tenuto a considerarla con la massima sensibilità e attenzione. Solo colui che non vuole legare gli altri a se stesso, ma indicare l'Altro, principio e fine di ogni desiderio, può svolgere un'efficace opera educativa. Il resto è, anzi, diseducazione e la crisi contemporanea, come in tutti i tempi in cui si sono date difficoltà d'ordine educativo, consiste nell'affievolimento di questa consapevolezza, della distinzione tra modelli positivi e negativi.

## LA SPECIFICITÀ DELL'EDUCAZIONE CRISTIANA

E' possibile una interpretazione complessiva del Vangelo (della storia di Gesù) sotto questa angolatura e in prospettiva pedagogica. Una teoria dell'educazione nella prospettiva dell'antropologia mimetica e della teoria delle virtù dovrebbe contenere un capitolo centrale dedicato all'analisi della figura storica di Gesù e rileggere sul piano storiografico l'intera vicenda dell'educazione occidentale alla luce del paragone con le basi essenziali della morale cristiana; la vita di Gesù com'è raccontata nei vangeli, la prima evoluzione del comportamento morale nelle prime generazioni cristiane e il lento sedimentarsi di una morale segnata dall'ideale di una gioiosa e amorevole donazione di sé sono il fulcro attorno al quale può ruotare ancora oggi una visione armoniosa del fatto educativo.

La virtù fondamentale dell'amore equivale a (comporta il) "prendere la propria croce". Forse nella storia, anche recente, del cristianesimo è venuto a mancare il senso gioioso del vivere che spingeva i primi cristiani a concepire come alcunché di facile "prendere la propria croce" e intendere il sacrificio come la massima realizzazione di sé. Il tema evangelico del seme che muore per dare frutto abbondante è stato sepolto sotto una concezione in fondo rigoristica e austeramente ascetica del dovere che è estranea ad un cristianesimo genuino. Occorre riscoprire, attraverso la teoria delle virtù, il significato del dono di sé, realizzazione concreta e ultima dell'amore, come attuazione piena del desiderio e come via alla felicità più piena, riscoprendo una "gerarchia" di stati di vita, cioè di realizzazioni più o meno compiute e durevoli della felicità stessa.

La felicità risulta così essere paradossalmente l'esito preterintenzionale dell'agire[45]; è nella rinuncia alla propria volontà che si può trovare la felicità;

[45] Si veda Frankl, *Man's Search for Meaning* (specialmente la seconda parte, intitolata "Logotherapy in a Nutshell", pp. 117-158).

non altrimenti. Chi cerca la propria felicità non la troverà mai: è questa la constatazione paradossale ma profondamente vera della riflessione sulla condizione umana che una vasta corrente sapienziale, specialmente nell'ambito della cultura ebraico-cristiana, pone a fondamento dell'intera antropologia e della morale. La felicità è oltre la ricerca intenzionale; è piuttosto attraverso l'agire rivolto ad altro e *all*'altro che si trova la felicità, quasi alcunché in sovrappiù. In questo processo di decentramento dal proprio io l'uomo può trovare il proprio bene, ciò che compie il suo desiderio e che giunge al suo culmine nel dono di sé, nella dedizione a qualcosa o meglio a qualcuno con cui la felicità si coglie in un possesso stabile e privo d'insidie.

L'aspetto storico del modello è quello del Giusto incompreso e ucciso dagli uomini (il Figlio di Dio − rilievo pedagogico del concetto di figliolanza adottiva). A partire dalla predicazione evangelica si fa dunque strada nella cultura occidentale il modello di Gesù, il Giusto innocente, vittima della violenza umana. L'insieme della narrazione evangelica, con la sua drammaticità, ispira profondamente l'atteggiamento verso la vita delle prime generazioni cristiane e progressivamente il modello educativo prevalente nella Chiesa. In questa vicenda assume un rilievo da approfondire sul piano pedagogico l'idea di figliolanza adottiva del cristiano e di fraternità con Cristo. L'essere fratello, in linea adottiva, di Gesù è l'elemento che contraddistingue il cristiano, anche se la rilevanza effettiva di questa consapevolezza varierà con il succedersi delle epoche storiche.

## PROSPETTIVE

Il modello genera la comunità e la tradizione unicamente e universalmente valide e il loro carattere intrinsecamente pedagogico (la Chiesa e il Magistero). Gesù diviene così l'unico modello autentico per il cristiano e la fede in Lui da vita alla tradizione e alla comunità a cui il cristiano si riferisce sostanzialmente e principalmente (anche rispetto agli altri gruppi sociali in cui si trova di fatto inserito). La tradizione e la comunità cristiane assumono nella storia un carattere specificamente educativo nella forma ecclesiale e seguendo lo strumento del Magistero, ed è nella comunità così generata che trova il suo senso proprio l'esercizio dell'obbedienza (altrimenti incomprensibile ed effettivamente frainteso da quanti si collocano all'esterno della comunità cristiana).

E' possibile interpretare la storia dei modelli educativi cristiani alla luce della necessità fondamentale dell'amore/rinuncia al desiderio come fondamento dell'agire virtuoso. La realtà sociale della comunità e della tradizione, al di là della sempre mutevole concretezza delle loro manifestazioni vitali, è caratterizzata dal riconoscimento dell'esigenza prioritaria di un riconoscimento

dell'amore a fondamento di tutta la vita e del suo realizzarsi come donazione di sé, passando attraverso l'esercizio delle virtù che legano gli uni agli altri i membri della comunità unendoli nella comune rinuncia al perseguimento di desideri personali che non si inseriscano nella sequela dell'unico modello riconosciuto.

La conseguenza di questa interpretazione è il recupero in prospettiva pedagogica e con valenza positiva, al di là dello "storicamente determinato e datato", della storia della spiritualità cristiana. Nella ricerca storico-educativa è invalso da ormai circa mezzo secolo un approccio che riduce ai minimi termini l'influsso dei fattori religiosi e morali sulle pratiche educative. A farne maggiormente le spese è stata la corretta comprensione dell'importanza che ha avuto la spiritualità cristiana sull'educazione occidentale. Una teoria dell'educazione impostata secondo i termini qui descritti fonda un'approccio storiografico che corregge questa distorsione interpretativa e propone anche al di là del dato storico con le sue inevitabili contraddizioni nuovi nessi tra spiritualità, morale e prassi educative.

Il mondo attuale tende sempre più al parossismo mimetico e alla violenza[46]. Le analisi compiute nell'ambito della teoria mimetica intorno ad alcuni aspetti del mondo contemporaneo, in cui l'autorevolezza dei modelli è messa sempre più in discussione e all'affermazione dell'io come unica sede di rilevanza morale corrispondono il nichilismo diffuso assunto a norma di vita pratica e la violenza gratuita del vandalismo e del teppismo, mostrano il paradosso di un'epoca in cui all'esaltazione del rispetto altrui in nome di un'evanescente libertà individuale che giunge fino a far dipendere la vita di un uomo dalla sua scelta personale di continuare a vivere o di far sussistere una vita priva di voce propria (cfr. le discussioni sull'eutanasia e sul destino degli embrioni soprannumerari nella procreazione assistita) corrisponde una molteplicità di pratiche che negano nei fatti il riconoscimento dei diritti dell'essere umano e che generano in continuazione una quantità di vittime senza riscontro nelle precedenti epoche della storia.

Questa prospettiva permette di analizzare i problemi attuali e il futuro dell'educazione, nel contesto della cultura decostruzionistica (cfr. le analisi di Girard e di McIntyre). La crisi dell'educazione deriva dalla crisi delle tradizioni e delle comunità in un'epoca segnata dall'orientamento decostruzionistico all'opera nei principali indirizzi del lavoro intellettuale con evidenti ripercussioni anche sulle concezioni pedagogiche e sul modo in cui si intende l'educazione stessa. Il decostruzionismo è in gran parte responsabile della visione debole dell'educazione che domina oggi i programmi formativi e l'operato delle principali agenzie educative in un contesto segnato anche

[46] Si veda R. Girard, *Achever Clausewitz*, Carnets Nord, Paris 2007.

dalla concomitante crisi della famiglia come luogo comunitario. La crisi delle tradizioni e delle comunità e l'egemonia della cultura decostruzionistica sono segni convergenti del nostro tempo. L'origine nietzscheana di questa deriva è stata messa adeguatamente in luce insieme all'indicazione di un ritorno alle sorgenti della cultura cristiana come unica via d'uscita dal baratro parossistico in cui il mondo contemporaneo sta cadendo.

La crisi dell'educazione attuale è determinata dalla scomparsa delle tradizioni e delle comunità. La soluzione dei problemi educativi e il superamento dell'impressione diffusa intorno all'impossibilità, all'inanità dello sforzo educativo da parte degli adulti nei confronti dei più giovani non può trovare risposte di carattere esclusivamente pedagogico. La crisi dell'educazione non ha un carattere specifico, ma è piuttosto l'esito di una crisi globale della società; per rimediare alle difficoltà dell'educazione contemporanea è necessario porre mano ai problemi della società nel suo complesso, soprattutto recuperando il senso positivo della vita comunitaria alla luce della tradizione, che è l'unico elemento in grado di dare il fondamento adeguato alla percezione della propria identità da parte del singolo e il giusto orientamento nella ricerca del bene e del senso della vita.

In questa prospettiva, allora, il riferimento all'esigenza di un recupero del valore della tradizione e della comunità non può assumere il colore di una falsa neutralità sociologica, ma essere affermato rispetto al solo modello di tradizione e di comunità pedagogicamente e moralmente adeguato, vale a dire quello del dono di sé nella sequela dell'unico Giusto perseguitato.

Più in generale, come già s'è accennato, resta aperto il problema di una fondazione della morale e dell'educazione che non riposi sulla labilità del pur essenziale legame sociale; è necessario individuare un fondamento intrinseco del morale e dell'educativo e intendere in entrambi i casi anche la centralità di una teoria delle virtù al di là del fondamento nelle pratiche sociali e della stessa giustificazione biologica[47]. Il fondamento cristologico dell'antropologia può consentire di superare le difficoltà connesse a questo impegno fondativo.

Lo stesso MacIntyre ha corretto la prima impostazione della sua teoria delle virtù, che poggiava sull'assunto di una loro derivazione dalla stessa vita sociale, per andare alla ricerca di un fondamento più sicuro, recuperando così la lezione tomistica inizialmente accantonata per la sua tendenza essenzialistica. Le opere successive del filosofo scozzese mettono in rilievo la necessità di definire cosa siano le virtù in se stesse e di individuarne un fondamento, per così dire, antropologico. Questo impegno può essere soddisfatto, probabilmente,

[47] L'etica "di prima persona" sembra l'approccio più convincente in questo senso. Oltre ai testi già citati, si veda A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

soltanto in un'ottica cristiana, allorché si fonda l'esigenza della sequela nella "constatazione" (contemplazione?) della sofferenza di Gesù e della violenza umana; dalla scena della Passione scaturisce la fondazione, anche sul piano "razionale", dell'etica delle virtù con l'esigenza di un superamento della violenza attraverso un "cammino nella luce dell'amore", a partire dalla consapevolezza che soltanto un cambiamento di segno del desiderio consente di riavviare la vita nel vero amore che assicura il possesso stabile della felicità.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 246-263
DOI 10.12887/31-2018-4-124-15

Agnieszka TES

# PIĘTNO UPADKU
## Wybrane aspekty twórczości Anselma Kiefera*

*W twórczości tego artysty następuje zerwanie z usankcjonowanym rozumieniem malarstwa, badane są i poszerzane jego możliwości wyrażenia współczesnych doświadczeń. W ten sposób realizuje się ocalanie obrazu z jego upadłej kondycji, odzyskiwanie uzdrawiającej mocy sztuki. Opozycja między tendencją ikonoklastyczną i melancholią a potrzebą ,,przeciwstawienia się powojennemu dictum o «niemożności namalowania obrazu po Auschwitz»" współtworzy w obrębie dzieła Kiefera wyzwalające napięcie.*

Upadek. Kierunek w dół. Przeciwieństwo wznoszenia się, patrzenia w górę, ku niebu, ku Bogu. Ciężkość. Katastrofa. Rozbicie. Klęska. Wygnanie. W wielowątkowej sztuce Anzelma Kiefera, jednego z najważniejszych artystów współczesnych, upadek należy do lejtmotywów odnajdywanych w zmiennych kontekstach, obdarzonych rozmaitymi odcieniami znaczeń, ewokujących złożone treści. Sztuka niemieckiego twórcy, a zarazem erudyty poruszającego się wśród rozległych obszarów kultury, należy do szczególnie chętnie interpretowanych, przy czym hermeneutyczne odczytania jego dorobku nierzadko bywają sprzeczne. Bez wątpienia jednak ranga tej twórczości w znacznym stopniu wypływa z doniosłego faktu zespolenia jej z problematyką Zagłady, nieusuwalnej ze świadomości tego artysty.

Urodzony w roku 1945, niedługo przed zakończeniem wojny, Kiefer należy do tak zwanego pokolenia Nachgeborenen, które doszło do głosu w drugiej połowie lat sześćdziesiątych[1]. Potrzeba przerwania milczenia, zadawania pytań o prawdę historii i przywracania pamięci po katastrofie Szoa stała się dla niego

* Redakcja „Ethosu" wraz z autorką artykułu uprzejmie dziękują Blanton Museum of Art (Austin, Texas) oraz Saint Louis Art Museum za udostępnienie fotografii prac Anselma Kiefera.

[1] Rozległa problematyka pamięci Szoa w Niemczech nie jest przedmiotem mojego eseju, warto jednak wskazać na jej obecność w literaturze przedmiotu. Na gruncie polskim w odniesieniu do twórczości Kiefera zarysowuje ją Michał Mencfel (por. M. M e n c f e l, *Sztuka i melancholia. O problemie pamięci w twórczości Anselma Kiefera*, „Artium Quaestiones" 15(2004), s. 182-184). Całościowe ujęcia tematu znajdują się w publikacjach Eleonory Jedlińskiej i Justyny Balisz-Schmelz (zob. E. J e d l i ń s k a, *Sztuka po Holocauście*, Biblioteka „Tygla Sztuki", Łódź 2001; J. B a l i s z - S c h m e l z, *Przeszłość niepokonana*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2018). Znane są także wypowiedzi samego twórcy poruszające to zagadnienie (por. np. P. D a g e n, *Anselm Kiefer. Sternenfall. Chute d'étoiles. Anselm Kiefer au Grand Palais*, Edition du Regard/CNAP, Paris 2007, s. 62).

zasadniczym elementem poszukiwania tożsamości. Jak być niemieckim artystą po Auschwitz? W przypadku Anselma Kiefera pytanie to, ponawiane w ciągu pięciu dekad uprawiania sztuki, prowadzi od poziomu indywidualnego uwewnętrznienia, poprzez krytycznie ujmowany kontekst narodowy[2], do aktualizacji uniwersalnych przekazów, obecnych w tradycji biblijnej, mistyce żydowskiej, jak też innych źródłach światowego dziedzictwa.

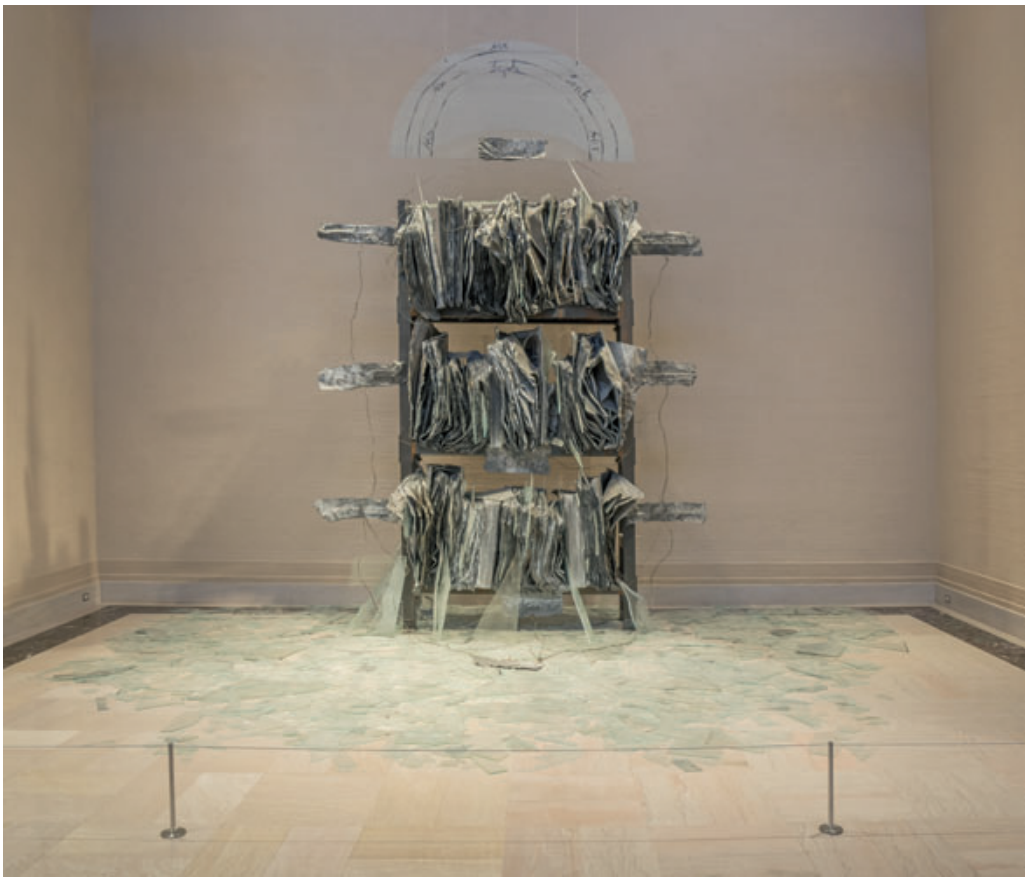
Daniel Arasse, monografista artysty, podkreśla, że jego dzieło przypomina labirynt, w którym poszczególne motywy w nieoczekiwany sposób łączą się, gubią i odnajdują, stwarzając poczucie nie tylko zagmatwania, ale też swoistej jedności przebiegającej w czasie[3]. Co charakterystyczne, niemiecki twórca posługujący się wieloma mediami (takimi, jak malarstwo, grafika, rzeźba, fotografia, instalacja, assemblage, scenografia, film) zwykł powracać, nierzadko po upływie długiego czasu, do wybranych tematów, na nowo je opracowując, tworząc warianty, wydobywając odmienne znaczenia. Znamienny jest również swoisty ruch elementów czy motywów, które mogą pojawiać się w zmienionych kontekstach w zbliżonym okresie albo – nieoczekiwanie – po wielu latach. Rozległości podejmowanych problemów, bogactwu ich ikonografii towarzyszy wielość źródeł, z których korzysta Kiefer; są wśród nich: niemiecka i światowa historia oraz kultura, Biblia, żydowska kabała, mitologie, sagi i legendy, literatura, filozofia, niektóre koncepcje nauki. Co istotne, inspiracje te nie są przekładane na język plastyki w sposób ilustracyjny. Enigmatyczne, zaskakująco dobrane tytuły i swoiste upodobanie do aporii chronią zarówno autora, jak i widza przed jednoznacznym odczytaniem tematów, poszerzając zarazem zawartość semantyczną dzieł aż do niemożności jej wysłowienia. Arasse przestrzega przed usiłowaniem przeprowadzenia linearnej rekonstrukcji tej wielopoziomowej twórczości, przed próbą odnajdywania pojedynczego, scalającego ją tropu[4]. Kreacja dokonuje się w niej bowiem w procesie stawania się, transformowania i nabywania nowych znaczeń, które trudno wyczerpać w jednej interpretacji. Badacze podkreślają, że odbiorca uczestniczy we współtworzeniu treści prac. Fakt, że intencjonalnie dwuznaczna sztuka Kiefera stwarza zdecentralizowane, fragmentaryczne sytuacje odbioru, w których widz zwykle nie jest zaznajomiony z systemami symbolicznymi funkcjonującymi w dziele, powoduje swoistą hermeneutyczną nierozstrzygalność. W roku 1987 artysta powiedział: „Ja mogę tylko włożyć w obrazy moje uczucia, myśli

[2] Aspekty te analizuje ostatnio Justyna Balisz-Szmelz (por. B a l i s z - S c h m e l z, dz. cyt., s. 177-188 oraz s. 220-236), odnosząc się zwłaszcza do debiutanckiego cyklu *Okupacje* oraz autorskich książek i wybranych wczesnych, wielkoformatowych obrazów.

[3] Por. D. A r a s s e, *Anselm Kiefer*, Thames & Hudson, London 2017, s. 19-22. Pierwsze wydanie monografii ukazało się w roku 2001, zebrany w niej materiał nie wykracza zatem poza tę ramę czasową.

[4] Por. tamże, s. 21n.

1. Anselm Kiefer, *Upadek gwiazd* [*Sternenfall*], 1998, technika mieszana na płótnie, 464,8 x 528,3 cm, Blanton Museum of Art, The University of Texas at Austin.
Darczyńcy: Mr. and Mrs. Thomas B. Martin, Jr., 2009.



2. Anselm Kiefer, *Rozbicie naczyń* [*Szewirat ha-kelim*, *Breaking of the Vessels*], 1990; ołów, żelazo, szkło, drut miedziany, węgiel, Aquatec; instalacja, 378.5 x 836.9 x 518.2 cm, Saint Louis Art Museum. Fundatorzy: Mr. and Mrs. George Schlapp, Mrs. Francis A. Mesker, the Henry L. and Natalie Edison Freund Charitable Trust, The Arthur and Helen Baer Charitable Foundation, Sam and Marilyn Fox, Mrs. Eleanor J. Moore, Mr. and Mrs. John Wooten Moore, Donna and William Nussbaum, Mr. and Mrs. James E. Schneithorst, Jain and Richard Shaikewitz, Mark Twain Bancshares, Inc., Mr. and Mrs. Gary Wolff, Mr. and Mrs. Lester P. Ackerman Jr., the Honorable and Mrs. Thomas F. Eagleton, Alison and John Ferring, Mrs. Gail K. Fischmann, Mr. and Mrs. Solon Gershman, Dr. and Mrs. Gary Hansen, Nancy and Kenneth Kranzberg, Mr. and Mrs. Gyo Obata, Jane and Warren Shapleigh, Lee and Barbara Wagman, Anabeth Calkins and John Weil, Museum Shop Fund, the Contemporary Art Society, and Museum Purchase; Dr. and Mrs. Harold J. Joseph, estate of Alice P. Francis, Fine Arts Associates, J. Lionberger Davis, Mr. and Mrs. Samuel B. Edison, Mr. and Mrs. Morton D. May, estate of Louise H. Franciscus, anonimowy darczyńca, Miss Ella M. Boedeker, by exchange 1:1991. © Anselm Kiefer

i wolę. Czynię to tak dokładnie, jak potrafię, a potem… to ty decydujesz, czym są te obrazy i kim ja jestem”[5].

W niniejszym artykule stawiam sobie za cel rozpoznanie wielości kontekstów, w jakich pojawia się w sztuce Kiefera motyw upadku oraz wskazanie możliwości jego wielorakich odczytań. Celowo ograniczam aspekt polemiczny tylko do istotnych dla podejmowanego tematu uwag, zagłębianie się w kontrowersje obecne w literaturze przedmiotu zaburzyłoby bowiem strukturę wywodu. Zasadniczo będę korzystała z elementów metody analityczno-hermeneutycznej, nie chcę jednak rezygnować z opisu wrażenia, jakie dzieła wywołują. Silne oddziaływanie omawianych prac nie tylko na sferę intelektualną, ale też emocjonalną uważam za szczególną ich wartość, mająca związek z niesionym przekazem. Moim zamierzeniem jest przybliżenie dzieł Kiefera – nie tylko prac obecnych już w polskiej literaturze przedmiotu, ale i tych uwzględnianych rzadziej bądź w ogóle nieuwzględnianych[6]. Rozpocznę jednakże od ogólnej analizy formalno-stylistycznych cech imponującej twórczości niemieckiego artysty, właśnie w perspektywie interesującego nas tematu.

## UPADEK – FORMA – MATERIA DZIEŁA

„Dzieło Kiefera wymaga, abyśmy obudzili w sobie starą, zapomnianą «sztukę widzenia». A znaczy to: umiejętność jednolitego patrzenia na artystyczny twór, nie wydobywającego zeń poszczególnych odniesień, nie analizującego struktury, jakby była ona zbudowana na jakichś prawach systemowych, np. lingwistycznych. Znaczy to także: umiejętność widzenia tej rzeczywistości, wobec

[5] Tamże, s. 87. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – A.T.

[6] Kiefer jest twórcą, o którym na Zachodzie pisze się bardzo dużo. Od czasu rozpoczęcia jego międzynarodowej kariery w roku 1980 podczas Biennale w Wenecji pojawiają się poświęcone mu się komentarze, erudycyjne eseje, monografie i wydawnictwa albumowe w różnych językach. Publikowane są wywiady z artystą i filmy dokumentalne o jego twórczości. W Polsce przez długi czas sztuka Kiefera była stosunkowo słabo znana. Sytuacja ta zmieniła się nieco w ciągu ostatnich kilkunastu lat, odkąd ukazały się poświecone mu artykuły w czasopismach, teksty towarzyszące katalogom wystaw, rozdziały w opracowaniach tematycznych (zob. np. D. L e V i t t e - H a r t e n, *Anselm Kiefer*, w: *Gdzie jest brat twój, Abel?*, katalog wystawy, tłum. A. Zapałowski, J. Holzman, red. T. Rostkowska, L. Pechal, Galeria Sztuki Współczesnej Zachęta, Warszawa 1995; A. P i e ń k o s, *Kiefer albo zakończenie sporu o obrazy*, „Teksty Drugie” 1991, nr 4, s. 112-123; A. L e ś n i a k, *Popiół i szarość. Pamięć koloru, Jacques Derrida i Anselm Kiefer*, „Przestrzenie teorii” 2006, nr 6, s. 31-37; B. P a c z o w s k i, *Ziemia i pamięć Anselma Kiefera*, w: tenże, *Ścieżki*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 11-20; M. K a c z m a r s k a, *Anselm Kiefer. Warsztat i idea*, „Wiadomości ASP” 2015, nr 69, s. 80-85; E. J e d l i ń s k a, *Poeta i malarz. „Fuga śmierci” Paula Celana (1920-1970) w obrazach Anselma Kiefera (1945)*, „Przegląd Nauk Historycznych” 15(2016) nr 1, s. 311-325; A. U b e r t o w s k a, *Krajobraz po Zagładzie. Pastoralne dystopie i wizje „terracydu”*, „Teksty Drugie” 2017, nr 2, s. 132-146.

której dzieło istnieje, a nie tylko jego własnego, wewnętrznego, niezależnego, «artystycznego» świata”[7]. Tak przed laty pisał Andrzej Pieńkos. Podkreślał też wyjątkowość prezentowanej twórczości na tle innych zjawisk w sztuce współczesnej, przyznając twórczości tej niemal rewolucyjną wagę. Całościowe ujęcie oeuvre Kiefera prowadzi do istotnych konstatacji. Artysta ten, posługując się różnymi mediami i przekraczając znane techniki, stwarza wyzwanie nie tylko dla klasycznie pojmowanych: malarstwa, rzeźby czy fotografii, ale także dla stosunkowo nowych obszarów artystycznej wypowiedzi, jak asamblaż, environment czy instalacja. Charakterystyczne dla niego inwencje warsztatowe, na przykład wprowadzanie nietypowych materiałów (jak: ołów, szelak, drewno, zasuszone bądź spreparowane rośliny, druty, szkło, ceramika, piasek, beton, ludzkie włosy, zęby, paznokcie, popiół, tkaniny, przedmioty wykonane na zamówienie artysty, rzadziej przedmioty gotowe), nie służą po prostu zaspokajaniu potrzeby eksperymentowania i autotematycznemu zgłębianiu samej sztuki, ale korespondują z niesioną przez poszczególne prace treścią i ogólną koncepcją twórczą. Chociaż wykorzystanie różnorodnych przedmiotów czy materiałów oraz rodzaj stosowanej perspektywy i realistycznego rysunku nawiązują do wielkiej tradycji iluzji w sztuce, mamy tu do czynienia z tendencją przeciwną wobec przedstawiania, a tym bardziej ilustrowania. Jak zauważył Daniel Arasse, „aura emanująca z dzieł Kiefera upamiętnia zniknięcie czegoś bliskiego, jakkolwiek odległego”[8]. W pracach niemieckiego artysty uderza usiłowanie ukazania nieobecności, braku obecności, przy czym artyście udaje się to osiągnąć bez „nostalgicznej estetyki”. Silna materialność, natarczywa „widzialność” prac, skutkuje ich potężną, fizyczną obecnością w przestrzeni, w polu widzenia. Oto niektóre z aporycznych jakości tej sztuki.

Zauważono nieprzypadkową koherencję między tym, co dzieło Kiefera symbolizuje, a sposobem, w jaki to czyni. Treść dzieł jest zatem nieodłącznie związana z ich własnościami formalnymi. Tym samym odbiorca zostaje ustrzeżony przed poznawczym oddzieleniem materii czy materiału od sposobu ich wykorzystania oraz treści od formy[9]. Spróbujmy zatem odnaleźć w formie i materii omawianej twórczości związek z motywem szeroko rozumianego upadku, zaznaczając, że „operacja” taka miałaby analogiczny sens, gdybyśmy poszukiwali innych ważnych dla artysty wątków, na przykład: destrukcji, pamięci, historii czy czasu.

Upadek, pojmowany dosłownie jako ruch w dół, ewokowany jest w warstwie formalnej wielu prac Kiefera poprzez silną ekspresję oraz wprowadzenie

[7] P i e ń k o s, dz. cyt., s. 114.

[8] A r a s s e, dz. cyt., s. 315.

[9] Zob. T. M c E v i l l e y, *Communion and Transcendence in Kiefer's New Work: Simultaneously Entering the Body and Leaving the Body*, w: *Anselm Kiefer, I Hold All Indias in My Hand*, katalog wystawy, Anthony d'Offay Gallery, London 1996, s. 1-19; por. A r a s s e, dz. cyt., s. 321.

elementów wizualnie i faktycznie obciążających kompozycję. Dzieje się tak na przykład w obrazach czy kompozycjach rzeźbiarskich z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku oraz późniejszych, w których pojawia się paleta albo skrzydła z towarzyszącymi im ołowianymi wstęgami. Lekkości wyraźnie przeciwstawiony jest kierunek opadający. Ciężar przedmiotów często wydaje się wręcz przytłaczać, jak choćby w dwóch instalacjach z roku 1989. W pierwszej z nich, zatytułowanej *Melancholia* (Kiefer wykorzystuje tu wielokroć przez niego przywoływany motyw ze słynnej grafiki Albrechta Dürera), wykonany z ołowiu samolot przygnieciony został wypełnionym gruzem wielościanem, w drugiej natomiast, *Mak i pamięć* (nawiązującej do tomiku poetyckiego Paula Celana) – wielkimi metalowymi księgami. Zorganizowana w ramach wystawy Monumenta w roku 2007 w Paryżu aranżacja *Upadek gwiazd* przypominała gigantyczną ruinę, w której zwalone bloki gruzu budziły skojarzenia z katastrofą. W instalacji *Wiek świata* (*Ages of the World*) z roku 2014 wrażenie ciężkości wywołane zostało przez zastosowanie motywu kamieni, rozsypanych odpadów oraz zasuszonych słoneczników, których kwiaty skierowane są w dół. Innym charakterystycznym zabiegiem formalnym jest tu wykorzystanie ziemi (podłogi) jako elementu kompozycji, by uwydatnić wymowę dzieła.

W przypadku obrazu *Upadek gwiazd* (il. 1) z roku 1998 artysta odchodzi od tradycyjnej powierzchni malarskiej: płaskiej i czworokątnej – elementy obecne na płótnie ekspandują poza jego krawędzie. Podobny zabieg stosowany był także w pracach, które zatracają status tradycyjnych dziedzin sztuki, a nawet nowoczesnych tworów „międzymedialnych”[10]. W quasi-rzeźbiarskiej wersji *Rozbicia naczyń* (il. 2) z roku 1990, tematu inspirowanego luriańską kabałą, kilkakrotnie podejmowanego przez artystę, pojawiają się odłamki szkła wetknięte między ołowiane księgi i rozpryskujące się po podłodze. W innej realizacji tego wątku (z roku 2000) upadek zasugerowany został poprzez rozproszenie skorup glinianych garnków.

„Tym, czego Kiefer jako dziecko doświadczał pośród ruin Donaueschingen, była wolność życia w świecie, który nie jest trwały ani solidny, ale płynny, gdzie materia może być rekonfigurowana, gdzie mogą wyłonić się nowe sposoby myślenia. Napotykał nie tyle chaos dewastacji i destrukcji, ile raczej Chaos, który istniał przed stworzeniem świata. Ten właśnie Chaos, który później wyraził on w wizualnej poezji gruzu i popiołu, inspiruje nas bardziej do refleksji niż do rozpaczy”[11] – pisał Richard Davey. Trudno jednak oprzeć się

[10] Kwestię przekraczania poszczególnych mediów przez Kiefera interesująco ujmuje Andrzej Pieńkos (por. P i e ń k o s, dz. cyt., s. 121).

[11] R. D a v e y, *In the Beginning is the End and in the End is the Beginning*, w: *Anselm Kiefer*, katalog wystawy, Royal Academy of Arts, London 2014, s. 54.

poczuciu, że dewastacja spowodowana przez historię bardzo silnie pobrzmiewa w oeuvre Kiefera, które bywa określane jako „krajobraz po Zagładzie", „pejzaż po katastrofie". Ekspresyjnie eksponowana materia przemawia niezwykle sugestywnie. Można w niej wyczytać odniesienia do zawirowań dziejowych, działania czasu, procesów naturalnych, także kosmicznych, oraz głębokie sensy eschatologiczne. Są w niej obecne cierpienie, dramat i poraniona pamięć, wyrażone w spękaniach, w jakby palimpsestowych chropowatościach, zaciekających farbach, korodującej surowości zniszczonych powierzchni czy w wymownym oddziaływaniu użytych materiałów: zasuszonych roślin, poplątanych drutów, spopielonych tkanin czy zimnych blach ołowiu. Można zaryzykować porównanie – na zasadzie dobitnego kontrastu – materii dzieł Kiefera z prawosławną ikoną. Ikona ukazuje materię przemienioną, w której objawia się chwała Logosu, harmonia odkupionego świata[12]. W pracach niemieckiego artysty obecna jest natomiast materia po upadku, który zważywszy na zainteresowania twórcy, można powiązać nie tylko z tragedią historii, ale też z przekazem biblijnym i mistyką żydowską.

## UPADŁE OBRAZY

Sztuka Anselma Kiefera nosi brzemię melancholii – mówi o tym sam autor, jak i liczni interpretatorzy jego dzieła[13]. W odniesieniu do tej cechy jego twórczości Lisa Saltzman przywołuje pracę *Upadłe obrazy* z 1986 roku[14], interesującą dla nas ze względu na tytułowy motyw i jego konotacje. Na dużej fotografii, zamontowanej na tle ołowianego obramienia, widoczne jest zaciemnione wnętrze (kojarzy się ono z monumentalną architekturą nazistowską, której wizerunki pojawiły się na innych obrazach tego twórcy powstałych w latach osiemdziesiątych, na przykład *Nieznanemu malarzowi*, *Athanor*, *Wnętrze*). Na podłodze sfotografowanej przestrzeni leżą porozrzucane ramy. W książce *Anselm Kiefer and Art After Auschwitz* Saltzman, analizując w nawiązaniu do twórczości Kiefera problematykę sztuki i etyki reprezentacji po Zagładzie, słusznie – jak się wydaje – twierdzi, że w jego oeuvre „możliwość

[12] Zob. M. Q u e n o t, *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, tłum. H. Paprocki, Orthdruk, Białystok 2007.

[13] Zob. np. P.K. S c h u s t e r, *Saturn, Melancholie und Merkur. Bemerkungen zu Kiefers „saturnischer Malkunst"*, w: *Anselm Kiefer*, katalog wystawy, Nationalgalerie Berlin–Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin 1991, s. 152-159. Por. L. S a l t z m a n, *Anselm Kiefer and Art After Auschwitz*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 75-96; A r a s s e, dz. cyt., s. 235-255; M e n c f e l, dz. cyt., s. 181-207. Obraz zatytułowany *Melancholia* z roku 1988 pokazywany był na wystawie dzieł Kiefera w Galerii Foksal w roku 1989.

[14] Por. S a l t z m a n, dz. cyt., s. 76-78.

malarstwa, kategorii malarstwa, nawet jeśli wciąż trwa, jest zawsze wpisana w metaforę niemożliwości, gdzie żaden obraz, żaden estetyczny przedmiot nigdy nie będą współmierne czy właściwe wobec traumy, którą biorą za swój temat”[15]. Pracę *Upadłe obrazy* badaczka postrzega jako najbardziej wyraźny przykład aluzji do ikonoklastycznego zakazu przedstawiania, który pojawia się w Starym Testamencie i w wymowny sposób powraca po katastrofie Szoa. Odczytanie to nie wyczerpuje jednak konotacji, jakie rodzą się przy odbiorze omawianego dzieła. To prawda, wydźwięk melancholii, niemożności jest tu silny, wzmocniony zastosowaniem ołowiu (często wykorzystywanego przez artystę), metalu związanego z Saturnem, planetą patronującą melancholii i melancholikom, w tym artystom[16].

Melancholia w dziełach Kiefera wydaje się jednak mieć także inny wydźwięk. W latach siedemdziesiątych i później podejmował on wątek autotematyczny dotyczący malarstwa, łącząc go z pytaniem o powołanie artysty i ambiwalencję tworzenia. Arasse, analizując powtarzający się w pracach niemieckiego twórcy motyw palety, wskazuje, że w niektórych ujęciach odnosi się on do nazistowskiego kultu sztuki, z którego zrodziła się jej destrukcyjna moc[17]. Już w akwareli *Chora sztuka* z roku 1974[18] Kiefer nawiązuje do hitlerowskich uzurpacji dotyczących sztuki, dzielonej na „zdrową” i „zdegradowaną”[19]. W pracy *Upadłe obrazy* melancholia może zatem wypływać właśnie ze świadomości skompromitowania sztuki przez zbrodniczą ideologię, z przekonania, że twórczość wciągnięta w służbę totalitaryzmu zdeprawowała się w swej roli[20]. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na znaczący szczegół. To nie same obrazy, ale ramy kojarzące się z klasycznym, renesansowym pojmowaniem obrazu jako „okna na świat”, zostały w pracy tej zanegowane. Ramy jako wizualne oprawy przedstawienia, granice między rzeczywistością a jej reprezentacją, odnoszą do anachronicznego skojarzenia z „prawdziwą sztuką” w znaczeniu, jakie zapewne przyjmowali hitlerowscy ideolodzy. Sam Kiefer świadomie rezygnuje z ram jako artefaktu łączonego z tradycyjnie pojmowaną autonomią malarstwa i jako elementu zamykającego przedstawienie. W twórczości tego artysty, nie bez związku z powojennymi tendencjami, następuje

[15] Tamże, s. 75.

[16] Por. np. R. K l i b a n s k y, E. P a n o f s k y, F. S a x l, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, tłum. A. Kryczyńska, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2009, s. 311-396; J.E. C i r l o t, hasło „Ołów”, w: tenże, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 288n.

[17] Por. A r a s s e, dz. cyt., s. 104-107.

[18] Anselm Kiefer, *Sick Art*, 1974, https://www.metmuseum.org/art/collection/search/486532.

[19] Por. Ch. W e i k o p, *Forests of Myth, Forests of Memory*, w: *Anselm Kiefer*, Royal Academy of Arts, London 2014, s. 44.

[20] Refleksja o zainfekowaniu niemieckiej kultury przez ideologię nazistowską powraca w różnych dziełach Kiefera.

zerwanie z usankcjonowanym rozumieniem malarstwa, badane są i poszerzane jego możliwości wyrażenia współczesnych doświadczeń. W ten sposób realizuje się ocalanie obrazu z jego upadłej kondycji, odzyskiwanie uzdrawiającej mocy sztuki. Opozycja między tendencją ikonoklastyczną i melancholią a potrzebą „przeciwstawienia się powojennemu *dictum* o «niemożności namalowania obrazu po Auschwitz»"[21] współtworzy w obrębie dzieła Kiefera wyzwalające napięcie.

## UPADEK – AKTUALIZACJA MITU

Zwrot Kiefera ku inspiracjom mitycznym, podobnie jak w ogólności decyzja operowania figuracją, stały się wyzwaniem dla prowadzonej w Niemczech polityki „godziny zero", która programowo wymazywała pamięć przeszłości, usiłując stworzyć neutralny grunt do rozwoju kultury po wojnie. Ideologicznie uzasadniana dominacja abstrakcji sprzyjała „zmowie milczenia" na temat traumy Zagłady. Popieranie neutralnych treściowo trendów w awangardzie wiązało się z tuszowaniem trudnych kwestii w obszarze sztuki, co korespondowało z podobnymi tendencjami w innych dziedzinach[22]. Dla Kiefera taki stan rzeczy był zdecydowanie niesatysfakcjonujący, dlatego począwszy od roku 1969, włączając się w nurt przeciwstawny tym tendencjom, rozpoczął konfrontowanie współczesnego mu społeczeństwa z wypieranymi problemami. Już w początkowym okresie aktywności twórczej ujawnił zainteresowanie poszukiwaniem prastarych źródeł, które tłumaczą dzieje ludzkości w inny sposób niż współczesna nauka i wiedza historyczna, wobec których artysta deklaruje nieufność[23]: „Widzę historię symultanicznie: sumeryjski epos o Gilgameszu z germańską mitologią. Dawne sagi nie są dla mnie dawne, podobnie jak Biblia. Tutaj odnajduje się większość rzeczy już sformułowanych"[24]. Wokół tych zainteresowań niemieckiego twórcy, które kierują się ku obszarom pozostającym poza znaczącymi tendencjami w sztuce, narosło wiele sprzecznych opinii. Odbiór poszczególnych prac i domysły co do intencji ich stworzenia nierzadko bywają mylne, czemu zapewne sprzyja charakterystyczna niejednoznaczność przekazu czy jego niekiedy wręcz wyzywająca ambiwalencja. Pozostawiając tę kwestię poza tokiem tych rozważań, przypomnę jedynie, że dla Kiefera znamienne jest łączenie różnych wątków w pojedynczym dziele. Poszerzone zostają w ten sposób możliwości wariantów interpretacyjnych.

[21] B a l i s z - S c h m e l z, dz. cyt., s. 103.

[22] Por. np. D a g e n, dz. cyt., s. 61-63.

[23] Por. D. S o n o l e t, *Reflections of the Work of Anselm Kiefer,* „Cultural Values" 3(1999) nr 1, s. 43n.

[24] Cyt. za: S o n o l e t, dz. cyt., s. 44.

Obstawanie przy jednym tylko wyjaśnieniu oznacza zwykle znaczącą ich redukcję. Arrase, przywoływany już monografista Kiefera, podkreśla, że w jego twórczości mamy do czynienia z wykorzystaniem i interpretacją mitu zgodnie z osobistymi celami artysty, bez zachowania antropologicznego podejścia do mitycznych struktur[25]. „Mity interesują Kiefera ze względu na relacje, jakie budują między światami nieba i ziemi oraz narracje, które stosują do wytłumaczenia katastrofalnej destrukcji boskiego porządku w historii świata. W tym sensie mityczna struktura leży w samym sercu jego poetyki. Dla Kiefera mity nieustannie posiadają swoją moc, na nowo «zaczarowują» świat, pozwalając nam postrzegać wciąż obecne działanie odwiecznych sił"[26].

W „niemieckim" okresie twórczości, odwołując się do mitów germańskich, artysta wskazuje na fakt, że zostały one skompromitowanie przez Trzecią Rzeszę. Inaczej jest w przypadku odniesienia do tradycji antycznej i judaistycznej. Rozważając obecność motywu upadku, trzeba przypomnieć, że z inspiracji mitologią grecką powstał w roku 1981 obraz *Ikar – Brandenburski Piasek*[27]. Płótno to koresponduje z analizowaną wcześniej problematyką kondycji sztuki po Auschwitz. Od lat siedemdziesiątych wielokrotnie powracający w pracach Kiefera motyw palety świadczy o jego stałym zainteresowaniu wątkiem autotematycznym, dotyczącym uwarunkowań twórczości. W *Ikarze...* do umieszczonego centralnie, ciemnego skrzydła mitycznego bohatera przywiązana jest szkicowo namalowana paleta. Oba elementy ukazane są na tle płonącego pejzażu, wypełniającego niemal całą powierzchnię kompozycji. Skrzydło – symbol lotu, duchowości, wyobraźni[28], wraz z narzędziem typowym dla profesji malarskiej (motyw ten odczytywać można również jako uskrzydloną paletę), jak w antycznej opowieści, runęły na ziemię. To nie słoneczny żar, ale ogień spustoszonego, palącego się gruntu, „ogień historii" stał się ich przeznaczeniem. Lisa Saltzman uważa, że paleta jest wyobrażeniem Ikara, a także samego Kiefera. Twórca nawiązuje do własnej pozycji jako malarza, a zarazem syna postrzegającego siebie jako ofiarę spuścizny ojców, wobec której próbuje odnaleźć własną tożsamość[29]. Bez wątpienia w obrazie tym następuje zinterpretowanie mitu w relacji do współczesnych uwarunkowań – historycznych i osobistych. Mit stanowi ramę, w którą wpisane zostaje konkretne doświadczenie, i to on nadaje owemu doświadczeniu rangę uniwersalności. Jakkolwiek w pracy tej daje się odczuć pewną nieporadność formy wobec niesionej tre-

[25] Por. A r a s s e, dz. cyt., s. 198.

[26] Tamże, s. 202.

[27] Anselm Kiefer, *Ikarus - märkischer Sand* [*Icarus - Sand of the Brandenburg March*], https://www.saatchigallery.com/artists/artpages/anselm_kiefer_8.htm.

[28] Por. J.E. C i r l o t, hasło „Skrzydła", w: tenże, *Słownik symboli*, s. 372n.

[29] Por. S a l t z m a n, dz. cyt. s. 65.

ści, zdecydowanie powraca w niej omawiany przeze mnie wcześniej dylemat upadku ethosu sztuki, dramat artysty i jego powołania.

Z kolei zainteresowanie Starym Testamentem i kabałą łączy się u Kiefera z ciągłym powracaniem do kwestii żydowskiej, bardziej konsekwentnym i wytrwałym niż ma to miejsce w przypadku innych niemieckich twórców powojennych[30]. Opowieści biblijne i źródła kabalistyczne, co istotne, nie są ilustrowane dosłownie, ale przefiltrowywane przez indywidualną wyobraźnię tak, że w efekcie najczęściej towarzyszą im aluzje do dramatu Szoa. Ta swoista aktualizacja mitu rozdziera linearną perspektywę widzenia historii, ożywiając archetypiczne treści i podtrzymując obowiązek pamiętania. Analizowany tu motyw upadku można odczytać na kilku różnych poziomach w dziełach operujących odmiennymi mediami i konotacjami treściowymi. Na obrazie *Resurrexit* z roku 1973[31] w pejzażowym ujęciu ponurego lasu pojawia się w centralnym, dolnym fragmencie figura węża, który w oeuvre Kiefera posiada bogatą symbolikę[32]. Skojarzenie z biblijnym ogrodem Eden i upadkiem „pierwszych rodziców" wydaje się tu oczywiste, choć na płótnie nie występują elementy znane z ikonografii tego tematu, na przykład ludzkie postaci. Zastanawia zobrazowanie węża na tle pozbawionych liści drzew w późnojesiennej, zapowiadającej zimę aurze. Wydaje się, że można to interpretować jako przeciwieństwo rozkwitającego w raju życia, jako pejzaż po wygnaniu, gdzie symbolizowany przez węża pierwiastek zła wprowadził śmierć. Odczytanie to staje się pełniejsze dzięki odnalezieniu kolejnej asocjacji. Drzewo i las w ideologii nazistowskiej stały się atrybutem narodowym – „zamieszkujący lasy" Germanie ukazywani byli jako przeciwieństwo „błąkających się po pustyni" Żydów[33]. Wprowadzając wątek biblijny, malarz przenosi go na grunt niedawnej historii, którą z kolei interpretuje w kontekście dramatu kosmogonicznego. Znamienne, że ukazując przyrodę, nawiązuje do próby zaanektowania jej na użytek zbrodniczej propagandy hitlerowskiej (wcześniej temat ten podjął w słynnym fotograficznym cyklu *Okupacje*). *Resurrexit* należy do tak zwanej serii poddaszy (ang. „attic" series), w tym wypadku nad górną krawędzią głównej części obrazu umieszczony został kształt ściętego trójkąta, na którym namalowano schody wiodące na strych. Na jednym ze stopni pojawia się napis

[30] Por. tamże, s. 3.

[31] Anselm Kiefer, *Resurrexit*, https://biblioklept.org/2014/08/26/resurrexit-anselm-kiefer/.

[32] Figura węża występuje w wielu obrazach (takich, jak: *Quaternity*, *Yggdrasil*, *Midgard*, *Seraphim*, *Córki Lilith*, *Drabina Jakuba*, *Wąż astralny*, *Hortus Philosophorum*), symbolizując – zależnie od kontekstu – chtoniczne siły zła, cykliczną naturę czasu czy prima materia alchemii. Motyw ten pojawia się w pracach inspirowanych zarówno Starym Testamentem, jak i kabałą (gdzie nawiązuje do postaci Lilith oraz „rozbitych naczyń"), a także w pracach zainspirowanych pismami Pseudo-Dionizego Areopagity (por. D. A r a s s e, dz. cyt. s. 198-202).

[33] Por. W e i k o p, dz. cyt., s. 38-45.

z tytułem pracy[34]. Dominique Baqué zauważa, że pracownia artysty w Hornbach mieściła się właśnie na poddaszu. Z drugiej strony miejsce to kojarzy się ze schronieniem, w którym podczas wojny ukrywali się prześladowani. Na strychu rodzinnego domu zaś odnalazł malarz świadectwa czasów nazizmu, między innymi mundur, który nosił jego ojciec podczas wojny, wykorzystany później przez Kiefera w cyklu *Okupacje*[35]. Forma obrazu, z polem niejako nadbudowanym nad głównym przedstawieniem, może wywoływać asocjacje z zasadą kompozycyjną nowożytnych ołtarzy czy nagrobków w świątyniach chrześcijańskich. Sam trójkąt (choć przekształcony) ponad częścią centralną budzi również skojarzenie z symbolem Opatrzności. Połączenie tych rozwiązań formalnych z tytułem pracy *Zmartwychwstał* (*Resurrexit*) i odniesieniem do historii starotestamentowej w głównym polu, poszerza zawartość semantyczną pracy. Artysta we właściwy sobie sposób unika jednak jednoznacznej narracji, ewokując w odbiorcy wrażenie tajemnicy, obecności „drugiego dna", które kryje się za wyrażonymi w języku sztuki aluzjami do upadku, śmierci i zmartwychwstania, łączącymi prapoczątek z nieodległą przeszłością i teraźniejszością.

Biblijny upadek zostaje przywołany też w innym obrazie z motywem ogołoconych drzew i węża, tym razem w postaci skóry przytwierdzonej do powierzchni płótna. W *Zimowym lesie* z roku 2010[36] do dolnej części kompozycji przymocowane zostały ponadto cierniste gałęzie, między którymi wiszą syntetyczne ludzkie zęby. Mroczny wydźwięk dzieła niesie reminiscencje Zagłady. Christian Weikop podkreśla, że także w tym przypadku istnieje możliwość podążania wieloma tropami interpretacyjnymi. Jednym z nich jest mit o Jazonie i Argonautach, do którego artysta odwoływał się kilkakrotnie[37]. Wydaje się, że w *Zimowym lesie* nastąpiło skojarzenie wielu źródeł, które zostały poddane twórczej transformacji. Smocze zęby, występujące w antycznej opowieści, stały się odległą inspiracją, którą malarz wplótł w kontekst odmienny od mitycznego. Wykorzystane środki artystyczne uwydatniają grozę śmierci. Kontrastowe zestawienie czerni wertykalnych pni drzew i brudnobiałego śniegu wizualnie przywołuje obozowe pasiaki. Twórca zdaje się łączyć znamiona upadku opisanego w Księdze Rodzaju z ludobójstwem mającym miejsce w dwudziestym wieku. Na wystawie, która odbyła się niedawno w paryskiej Galerie Thaddaeus Ropac, pojawiła się praca *Wąż w raju*, powstała w roku 1991, a ponad dwadzieścia lat później przekształcona przez nałożenie na nią

[34] Wkomponowywanie napisów, słów lub zdań w prace plastyczne jest zabiegiem typowym w praktyce Kiefera.

[35] Por. D. B a q u é, *Anselm Kiefer: A Monograph*, Thames & Hudson, London 2015, s. 50.

[36] Anselm Kiefer*, Blurring History and Mythology*, http://www.aestheticamagazine.com/anselm-kiefer-nsu-art-museum/.

[37] Por. W e i k o p, dz. cyt., s. 38.

stopionego ołowiu[38]. Chtoniczny symbol zła powraca w wyobraźni artysty ponawiającego istotne pytania.

Zainteresowanie mitami kreacyjnymi w poszukiwaniu kosmicznych zasad wpływających na dzieje ludzkości poszerza spektrum tematyczne twórczości Kiefera od połowy lat osiemdziesiątych. Konsekwencją obrania przez artystą tego kierunku jest między innymi zwrócenie się ku kabale – zwłaszcza w wersji luriańskiej – jako źródłu inspiracji[39]. Kiefer zwykle odwołuje się do wybranego wątku kilkakrotnie, opracowując go w różnych wariantach. Dotyczy to również prac opartych na zasadniczych elementach doktryny Izaaka Lurii: akcie wycofania się Boga w głąb siebie, by umożliwić zaistnienie wszechświata (hebr. cimcum), ,,rozbiciu naczyń", czyli kosmicznej katastrofie (hebr. szewirat ha-kelim), i naprawie, przywróceniu pierwotnej całości przy współudziale człowieka (hebr. tikkun)[40]. Jak podkreśla Gershom Scholem, kabałę luriańską ,,można uważać za mistyczną interpretację Wygnania i Odkupienia, nawet za wielki mit Wygnania"[41]. Koncepcja Lurii, która powstała w reakcji na wydarzenie historyczne – wygnanie Żydów z Hiszpanii w roku 1492 roku, przypomina gnostyckie mity antyku. Proces kosmiczny w tym ujęciu ma charakter skrajnie dramatyczny, co – jak się uważa – przyczyniło się do nadzwyczajnej nośności tej koncepcji[42]. Interesujące jest, że po drugiej wojnie światowej w niektórych kręgach nastąpił powrót do kabały luriańskiej w związku z potrzebą wyjaśnienia Zagłady i nieingerencji Boga w losy narodu wybranego[43].

W twórczości Kiefera odwołanie do mistycznych przekazów judaizmu towarzyszy dążeniu do pogłębienia wciąż powracającej problematyki Szoa i ukazania jej w perspektywie źródeł kosmogonicznych. Koncepcja szewirat ha-kelim wydaje się szczególnie korespondować z dwudziestowieczną tragedią ludzkości, ponieważ stanowi próbę odpowiedzi na klasyczne pytanie: unde malum – skąd zło? Wskutek kosmicznego dramatu zło zaistniało jako realna siła o określonej tożsamości i jest obecne w toku dziejów. ,,«Rozbicie naczyń» […] jest w dziejach kosmosu czymś rozstrzygającym. Spowodowało ono, że wszystkie rzeczy poniekąd niosą w sobie [...] pęknięcie i że póki nie zostanie ono naprawione, póty wszystko, co istnieje, będzie nosić w sobie

[38] Anselm Kiefer, *A Snake in Paradise*, 1991-2017 (fragment), http://www.trebuchet-magazine.com/anselm-kiefer-god-death-and-seven-tons-of-lead1/.

[39] Więcej na ten temat zob. L e V i t t e - H a r t e n, dz. cyt.

[40] Tutuły dzieł Kiefera to często terminy kabalistyczne.

[41] G. S c h o l e m, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 351.

[42] Tamże, s. 320n.

[43] Zob.. D. W e i s s H a l i v n i, *Breaking the Tablets: Jewish Theology After the Shoah*, red. P. Ochs, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 2007; por. P. Ś p i e w a k, *Milczenie i pytania Hioba*, „Kronos" 2008, nr 4(8), s. 172-174.

jakiś wewnętrzny niedostatek, skoro przy rozbiciu naczyń światło rozproszyło się na wszystkie strony – częściowo wpływając z powrotem do swego źródła, częściowo jednak wpadając również w przepaść. Ze skorup rozbitych naczyń, do których przylgnęły nieliczne iskry światła z boskiej esencji […], powstały demoniczne antyświaty zła, jakie zagnieździły się na wszelkich możliwych szczeblach procesu kosmicznego"[44]. W quasi-rzeźbie *Rozbicie naczyń* z roku 1990 (il. 2) artysta zastosował niezwykle oryginalną formę, kreując w efekcie dzieło o najwyższym ładunku napięcia, ewokującego niewyobrażalny dramat. Psychika odbiorcy poddawana jest doświadczeniu przekraczającemu możliwości rozumienia, tłumaczenia, odpowiedzi. Na metalowym stelażu ustawiono około trzydziestu ołowianych ksiąg, które sprawiają wrażenie wielkich, ciężkich, wiekowych i tajemnych. Po bokach i na środku przymocowane są tabliczki z nazwami odpowiednich sefirot w układzie odpowiadającym kabalistycznemu Drzewu Życia. Na górze zamontowano półkolistą szybę z imieniem Boga: Ain Soph. Kawałki rozbitego szkła umieszczone miedzy księgami i porozrzucane po ziemi nawiązują układem do kabalistycznego opisu, według którego naczynia najwyższych trzech sefirot przyjęły w siebie światło, blask przeznaczony dla pozostałych, dolnych, okazał się jednak zbyt mocny i w efekcie popękały one i rozpadły się. Całość opleciona jest miedzianym drutem, który interpretatorzy porównują do biblijnego węża. Lisa Saltzman trafnie dopatruje się w formie i treści dzieła nawiązania do „Nocy kryształowej" (niem. Kristallnacht), pogromu Żydów w Niemczech w roku 1938, kiedy szkło ze zniszczonych żydowskich domów i sklepów zasypało ulice miast[45]. W *Rozbiciu naczyń* następuje zatem wielopoziomowe połączenie mitu ze zdarzeniem historycznym, które osadzone w kontekście kosmicznej katastrofy nabiera szczególnej wymowy. W tym ujęciu wydarzenie to można odczytywać jako przejaw siły wciąż manifestującego się zła, mającego swą genezę w dramacie stworzenia. W dziele zwraca uwagę motyw starych ksiąg, stale pojawiający się w twórczości artysty. W podobnej formie motyw ten wykorzystany był wcześniej w rzeźbie zatytułowanej *Zweistromland – Najwyższa Kapłanka*, łączącej – jak pisze Andrzej Pieńkos – „jakieś dojmująco realne poczucie kontaktu z Biblioteką z niepewną obecnością mitu, którego trwanie utwierdza niszczejąca materia"[46]. W *Rozbiciu naczyń* wyraźna staje się aluzja do judaizmu jako religii Księgi, do olbrzymiej roli przyznawanej przez Żydów pismom objawionym i ich egzegezom. Choć znane są wypowiedzi artysty dystansujące się od logocentryzmu czy intelektualizowania idei, to w omawianej pracy widzę również hołd złożony mądrości ksiąg, kryjących

[44] S c h o l e m, dz. cyt., s. 330.
[45] Por. S a l t z m a n, dz. cyt., s. 36.
[46] P i e ń k o s, dz. cyt., s. 120.

niedostępne nam tajemnice prapoczątków, przechowujących je, strzegących przed zapomnieniem[47]. Według słów artysty wyjaśniającego swoją fascynację żydowskim mistycyzmem „znajdują się tam rzeczy, które nie mogą być przedstawiane, a jednak posiadają obecność”[48].

Do „regału z księgami” powracał Kiefer jeszcze kilkakrotnie[49]. Sam zaś temat „rozbicia naczyń” zyskał w jego twórczości różne interpretacje plastyczne. W roku 1990 powstała praca *Szewirat ha-kelim*[50], gdzie miejsce kabalistycznego Drzewa Życia zajmuje spopielona płócienna sukienka z dziesięcioma kieszeniami oznaczającymi dziesięć sefirot. W twórczości niemieckiego artysty sukienka – jak zauważa historyk sztuki Michał Mencfel – „konotuje niebyt, tragedię i cierpienie”, w poszczególnych realizacjach może być też odczytywana jako symbol Żydów, „którzy utracili ziemskie życie, egzystują w innej, niebiańskiej rzeczywistości”[51]. Statyczna kompozycja *Szewirat hakelim* przemawia poruszającym skojarzeniem mitu z pierwiastkiem osobistym. Intymność i wartość jednostkowej egzystencji, symbolizowane przez ubranie, spotykają się z kosmicznym dramatem wpisanym w stworzenie.

Przebywający od siedmiu lat we Francji Kiefer podejmuje się w roku 2000 aranżacji Chapelle Saint-Louis de l’Hôpital de la Pitié Salpêtrière w Paryżu, gdzie w ramach Festival d’Automne instaluje wystawę *Szewirat ha-kelim*[52]. Pokaz ten, omawiany już w polskiej literaturze przedmiotu, w zasadniczej koncepcji opiera się na wątkach luriańskiej kabały, które wyznaczają główną linię interpretacyjną całości. Michał Mencfel zwraca uwagę, że wystawa usytuowana jest w obiekcie będącym częścią założenia szpitalnego, a zatem miejsca związanego z cierpieniem[53]. Zdaniem polskiego badacza fakt, że cykl pięciu wielkoformatowych płócien składających się na tę wystawę przygotowany został do przestrzeni świątyni, czyni zeń przesłanie do chrześcijańskiego świata zachodniego: „To w tym świecie dokonała się tragedia żydowska, ten świat na nią pozwolił, a następnie stworzył iluzję, że wina została już odkupiona i przywrócona została pierwotna harmonia. Dzieło Anselma Kiefera jest monumentalną opowieścią o cierpieniu i zapominaniu o tych, którzy cierpieli.

---

[47] Bywają też inne interpretacje motywu ksiąg w dziełach Kiefera (por. np. S o n o l e t, dz. cyt., s. 46.

[48] Cyt. za: B a q u é, dz. cyt., s. 87.

[49] Niemal dokładnie powtórzył ten motyw w kompozycji *Szewir at ha-kelim* z 2011, z pewnymi przekształceniami zaś w pracy *Upadek gwiazd* pokazanej podczas Monumenta 2007. Powrócę do tego zagadnienia w dalszej części tekstu.

[50] Anselm Kiefer, *Remembering the Future*, https://wmuphoto.wordpress.com/2015/06/02/anselm-kiefer-remembering-the-future/.

[51] M e n c f e l, dz. cyt., s. 196n.

[52] Zob. C. S t r a s s e r, *Chevirat Ha-Kelim: Le bris des vases et Anselm Kiefer: Chapelle de la Salpétrière*, Editions du Regard, Paris 2000.

[53] Por. tamże, s. 188-200.

Jest zarazem wyrazem niezgody na ich niebyt w świadomości współczesnych”[54]. W kontekście podejmowanego problemu dodam tylko, że w miejscu centralnym, w niszy ołtarza głównego kaplicy, umieszczony został właśnie obraz-relief *Rozbicie naczyń*. Wymowny jest fakt, że właśnie *Rozbicie naczyń* stało się tytułem całej ekspozycji. Artysta podkreślił w ten sposób kluczową rolę opisywanego w kabale dramatu. W wersji paryskiej dzieła zwraca uwagę stosunkowo zachowawcze zobrazowanie kabalistycznej opowieści. Sefirot, zgodnie z metaforycznym opisem, zostały pokazane jako gliniane naczynia. Dopiero w innym obrazie cyklu – w *Hierarchii aniołów* – pojawia się bardziej czytelne odniesienie do Zagłady. Kiefer stworzył przemyślaną, całościową narrację współtworzoną przez dzieła malarskie i rzeźby. Łączy się w niej wiele poziomów, sam zaś mit powraca jako nieusuwalne tło, umożliwiając widzenie historii w perspektywie tajemnic. Trudno zgodzić się ze zdaniem Michała Mencfela, który uważa, że artysta usiłuje „jedynie zachować pamięć o katastrofie, nie doszukuje się jej sensu”[55], że posługuje się mitem przede wszystkim dla jej upamiętnienia. W moim przekonaniu kabała wyznacza tu horyzont, którego nie jesteśmy w stanie racjonalnie pojąć, a odwołanie się do niej jest zarazem zwrotem ku mistyce i sakralności „wygnanej” przez współczesną cywilizację Zachodu. Niemiecki twórca nie tylko upamiętnia, ale także ożywia mit. Po katastrofie „rozbicia naczyń” w kabale luriańskiej i w sztuce interpretującego ją artysty następuje odkupienie (hebr. tikkun). Być może określona aktywność twórcza, także aktywność samego Kiefera, ma być częścią tego procesu.

## UPADEK GWIAZD

W oeuvre Kiefera po roku 1995, jak zauważają badacze, dokonała się znacząca zmiana. Odejściu od balastu germańskości, pojawieniu się „wymiaru kosmicznego”, uniwersalnego, pogłębianiu nowych wątków tematycznych wypływających z coraz rozleglejszych inspiracji sprzyjała zmiana miejsca pobytu – od roku 1993 artysta mieszka we Francji. Twórca, który w latach dziewięćdziesiątych odbywa również dalekie podróże po świecie, częściej podejmuje namysł nad związkiem mikro- i makrokosmosu. W okresie tym nie nastąpiło jednak zerwanie z tematyką Zagłady – widziana z innej perspektywy czasowej, z innego miejsca, powraca ona w nawiązaniach do wcześniejszych realizacji, a także w nieoczekiwanych interpretacjach. Wzmiankowana wyżej wystawa w Chapelle de la Salpêtrière w Paryżu stanowi tylko jeden z przy-

[54] Tamże, s. 197.
[55] Tamże, s. 200.

kładów tej tendencji. W roku 1998 powstało kilka wielkoformatowych prac na płótnie, w których Kiefer chyba w sposób najbardziej bezpośredni w swojej twórczości odnosi się do czasów nazizmu, składając hołd ich ofiarom. Dzieła *Obóz gwiazd IV* (*Sternen-Lager IV*), *Burza róż* i *Upadek gwiazd* (*Sternenfall* – w innym tłumaczeniu *Upadające gwiazdy*) przypominają, że pamięci Szoa nie da się wymazać.

*Upadek gwiazd* z roku 1998 (il. 1) należy do serii prac, w których wyeksponowany nieboskłon zastąpił obecne na wcześniejszych obrazach rozległe połacie ziemi. Nocne niebo pojawiające się już na płótnach z lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku (takich, jak *Noc świętojańska*, *Kometa*, *Droga Mleczna*) w następnej dekadzie i później staje się motywem szczególnie chętnie przetwarzanym przez Kiefera i łączonym z rozmaitymi kontekstami treściowymi. Znanych jest na przykład wiele obrazujących noc kompozycji z leżącą na ziemi męską postacią (autoportretem), w których – jak się zauważa – pobrzmiewa słynna kantowska myśl: „Niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie”[56]. W okresie tym artysta interesuje się ideami angielskiego alchemika, lekarza, filozofa i astronoma Roberta Fludda (żyjącego na przełomie szesnastego i siedemnastego wieku), który w reakcji na rozwój myślenia naukowego proponuje powrót do wnioskowania za pomocą analogii oraz do hermetyczno-magicznych metod wypracowanych w piętnastowiecznej Florencji. Fludd przeprowadza też paralelę między kabałą a hierarchią anielską w ujęciu Pseudo-Dionizego Areopagity, co wydaje się korespondować z fascynacjami niemieckiego twórcy. Zdaniem Daniela Arasse Kiefera pociąga obecna w myśli angielskiego alchemika afirmacja życiowej ciągłości między światem ludzkim a kosmosem, obca nowoczesnemu, naukowemu myśleniu o naturze[57]. Poglądom Fludda twórca ten poświęcił zaskakująco dużo prac, plastycznie interpretując niektóre z jego koncepcji. Charakterystyczne jest w tym względzie wykorzystanie motywu słonecznika, który od połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku zyskuje odniesienie do ruchu kosmicznego i możliwości regeneracji. Czarne jądro dojrzałego kwiatu, łączone w twórczości Kiefera z Nervalowskim „czarnym słońcem melancholii”[58], zostaje teraz – właśnie na zasadzie analogii – skojarzone z nocnym, gwiaździstym niebem. W obrazie *Mroczna poświata spływająca z gwiazd* (*Cette obscure clarté qui tombe des étoiles*) z roku 1996 artysta wykorzystuje nasiona słonecznika do ewokowania „ciemnej jasności” gwiazd. Z kolei osobliwa koncepcja Fludda, mówiąca, że każdy kwiat posiada odpowiednik w gwieździe, znalazła różne interpre-

[56] I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 158.

[57] Por. A r a s s e, dz. cyt., s. 262.

[58] G. D e N e r v a l, *El Desdichado*, tłum. J. Dackiewicz, https://milosc.info/gerard-de-nerval/el-desdichado/.

tacje w cyklu prac Kiefera *Sekretne życie roślin*. W powyższym kontekście analizowane tu płótno *Upadek gwiazd* (jak wspomniano, istnieje kilka prac o tym tytule) można odczytywać jako wielopoziomowe, poetyckie i patetyczne jednocześnie. Całościowe myślenie o kosmosie, tajemnicza jedność życia skojarzone zostały z historycznym dramatem Zagłady. Co istotne, także to dzieło zdaje się wynikać z innych prac, prowadzić z nimi dialog, zawierać i transformować wcześniejsze, a także zapowiadać późniejsze rozwiązania.

Na wielkiej powierzchni płótna wyobrażone zostało niebo pełne gwiazd. Niektóre z nich połączone są białymi liniami, tak jak gwiazdozbiory na mapach. Wielu towarzyszą tabliczki z wielocyfrowymi numerami, co z jednej strony stanowi aluzję do sposobu oznaczania gwiazd w katalogach astronomicznych, z drugiej zaś do naznaczania numerami więźniów w hitlerowskich obozach koncentracyjnych. Niektóre tabliczki leżą na podłodze galerii, tak jakby pospadały. Arasse sugeruje, że w kształtach znajdujących się w tle daje się odnaleźć zarys Dürerowskiego wielościanu, czyli powracającej w oeuvre Kiefera figury melancholii[59]. Motyw ponumerowanych tabliczek pojawia się także w innych pracach: *Obozie gwiazd*, *Burzy róż* czy *Sekretnym życiu roślin*, gdzie włączony jest on w świat organiczny. Samo zaś skojarzenie tego motywu z gwiazdami i zjawiskiem ich „spadania", które można obserwować nocą, wydaje się korespondować zarówno z poetycką wrażliwością twórcy, jak i z ideami Fludda podkreślającymi jedność życia. W analizowanym dziele artysta wiąże los jednostkowej egzystencji z całością kosmosu, z pamięcią przestworzy. Wyjaśniając swoją fascynację motywem spadania gwiazd, mówi, że oznacza on ciągły ruch, zmianę, metamorfozę: niektóre gwiazdy zaczynają jako białe olbrzymy, a kończą jako czarne dziury, w uniwersum przejawiają się eksplozje, śmierć i ponowne narodziny. „To ciągły proces, można nawet powiedzieć, że wszystko jest procesem"[60].

Procesualny charakter ma także twórczość Kiefera, w której następują nieustanne przemiany, intelektualny i twórczy ruch wiąże się z powstawaniem nowych konstelacji motywów, przekształcaniem poszczególnych elementów wizji, przeplataniem się tematów. Tytuł wspomnianej już wielkiej indywidualnej wystawy w 2007 roku w Paryżu, będącej swoistą sumą dokonań, brzmiał właśnie *Upadek gwiazd*[61]. Imponująca przestrzeń Grand Palais wypełniona została dziełami wykonanymi w różnych technikach, tworząc rodzaj olbrzymiej instalacji. Podzielone na siedem „domów" aranżacje współtworzyły skom-

[59] Por. A r a s s e, dz. cyt., s. 158.

[60] B a q u é, dz. cyt., s. 252.

[61] Zob. np. P. A r d e n n e, P. A s s o u l i n e, *Anselm Kiefer. Sternenfall. Chute d'etoiles*, Edition du Regard, Paris 2007; D a g e n, *Anselm Kiefer. Sternenfall. Chute d'étoiles. Anselm Kiefer Au Grand Palais*; E. N o w a k, *Sternenfall. Anselm Kiefer w Grand Palais*, „Orońsko. Kwartalnik Rzeźby" 2007, nr 3-4 (68-69), s. 53n.

plikowaną, wielowarstwową architektonikę znaczeń, w których obecne były stałe kieferowskie inspiracje i odniesienia, tworzące rodzaj osobistej, w dużym stopniu hermetycznej mitologii. W domu zatytułowanym *Upadek gwiazd* nazwanym też *Biblioteką*, pokazany został wielki regał z metalowymi księgami, spomiędzy których wydobywały się odłamki połamanego szkła. Stanowiło to przekształcenie wątku „rozbicia naczyń" i połączenie przesłań zawartych w różnych dziełach we wzajemnym przenikaniu się form i treści. „Upadek" nie jest jednak ostatnim słowem Kiefera. W Grand Palais, w domu siódmym, zatytułowanym *Niedziela Palmowa*, pobrzmiewa nuta nadziei, także tej obecnej w chrześcijańskim Objawieniu. W cyklicznym procesie kosmicznym obecna jest i śmierć, i powtórne narodziny, jest „rozbicie naczyń", katastrofa i możliwość odkupienia (hebr. tikkun), jest nieludzkie zimno i zwiastuny ciepła, destrukcja i odrodzenie. Podobnie w świadomości artysty i w jego dziele silne piętno upadku nie oznacza ostatecznego przeznaczenia.

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 267-280
DOI 10.12887/31-2018-4-124-16

Andrzej SZOSTEK MIC

# ALIENACJA – PROBLEM WCIĄŻ AKTUALNY
## W nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II

*Papież konstatuje, że ludzie godzą się na alienację, nie protestują przeciw degradującym ich stosunkom społeczno-ekonomicznym, koncentrując uwagę na partykularnych i drugorzędnych potrzebach, głusi na potrzeby podstawowe i autentyczne. Problem alienacji nie jest już tylko problemem sprawiedliwości społecznej – choć nadal w tym wymiarze stanowi on wyzwanie dla ludzkości – lecz sięga głębiej, dotyka samoświadomości człowieka i perspektyw jego dojrzewania w wymiarze personalistycznym.*

### KAROLA MARKSA ROZUMIENIE ALIENACJI

Przypomnijmy: termin „alienacja" (wyobcowanie) wprowadzony został przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla na oznaczenie wyobcowania państwa wobec ducha dziejów. Następnie Ludwig Feuerbach zinterpretował alienację jako efekt przeniesienia przez człowieka własnych przymiotów gatunkowych na stworzoną przezeń ideę Boga, któremu człowiek poddaje się, służąc Mu i składając ofiary. W ten sposób – zdaniem Feuerbacha – wytwór człowieka staje się jego panem[1]. Karol Marks zaakceptował zasadniczą myśl Feuerbacha, wraz z jego krytyką religii, ale uznał, że alienacja ma swe zasadnicze źródło nie w wymiarze religijnym, lecz w wymiarze ekonomicznym i stanowi istotną przyczynę niesprawiedliwości społecznej, nękającej ludzkość od epoki niewolnictwa aż po współczesny mu kapitalizm[2]. Marksa wizja dziejów ludzkości jest nader prymitywna, ale jej krytyczna ocena nie stanowi celu niniejszych rozważań. Przedstawił on dzieje ludzkości w sposób uproszczony, by wydobyć swą

[1] Por. L. F e u e r b a c h, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa, 1959. Szerzej o alienacji w ogóle, a o alienacji religijnej w szczególności, zob. J. G u j a, *Idea alienacji religijnej – źródła i konteksty współczesne*, w: „Studia z Historii Filozofii" 8(2017) nr 1, s. 113-130.

[2] Por.: K. M a r k s, F. E n g e l s, *Manifest komunistyczny*, Książka i Wiedza, Warszawa 1969, s. 62n. Ściśle mówiąc, Marks wspomina także o azjatyckim sposobie produkcji, umieszczając go obok antycznego, kojarzonego z epoką niewolnictwa (zob. np. K. M a r k s, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1859/ekon-pol/00.htm). Leszek Kołakowski wyjaśnia, dlaczego – jego zdaniem – tak zwana ortodoksja marksistowska epoki stalinowskiej całkowicie usunęła z własnej wersji marksizmu tę „azjatycką ścieżkę", poprzestając na schemacie niewolnictwo–feudalizm–kapitalizm (por. L. K o ł a k o w s k i, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Aneks, Londyn 1988, s. 293n.). Dla nas jednak ten wątek ewolucji myśli marksistowskiej nie ma istotnego znaczenia.

zasadniczą myśl: już w epoce niewolnictwa nastąpił podział społeczeństwa na tych, którzy pomnażają swą pracą materialny dobrobyt ludzkości (niewolników), i tych, którzy dysponują efektami ich pracy (panów). Potem miejsce panów zajęli władcy feudalni, w podobny sposób wykorzystujący swych poddanych, a po rewolucji przemysłowej panami stali się kapitaliści wykorzystujący pracę robotników. Konflikt między panami a poddanymi stale narastał i – zdaniem Marksa – nie mógł zostać przezwyciężony na drodze przemian ewolucyjnych. Panujący opracowali cały system ochrony swych przywilejów, pogłębiając fatalną sytuację poddanych. Umocnieniu tej niesprawiedliwości służyło państwo z obowiązującym w nim prawem i aktywną rolą policji. Jedynym rozwiązaniem owego problemu była – zdaniem Marksa – rewolucja, która miała zniszczyć niesprawiedliwy porządek społeczno-ekonomiczny i sprawić, by odtąd sami pracownicy decydowali o wykorzystaniu tego, co swą pracą wyprodukowali. Ideałem, do którego mieli dążyć rewolucjoniści, był bezpaństwowy komunizm, pozwalający każdemu człowiekowi odzyskać jego człowieczeństwo (Marks szczególną nadzieję wiązał z proletariatem, grupą społeczną w systemie kapitalizmu najbardziej pokrzywdzoną i wyobcowaną). Drogą do osiągnięcia tego ideału musiała być przemoc, ponieważ wykluczone było, by „panowie" dobrowolnie zrzekli się swoich przywilejów. Taką oto – w wielkim skrócie – diagnozę nękającej ludzkość choroby wraz z propozycją terapii przedstawił Karol Marks[3].

Jak wiemy, myśl Marksa podjęli rewolucjoniści rosyjscy z Włodzimierzem Leninem na czele. I znowu: nie miejsce w niniejszym artykule na dyskusję o tym, czy (bądź w jakim stopniu) trafnie myśl ta została przez Lenina zrozumiana; niewątpliwie była mu ona potrzebna jako ideowe uzasadnienie rewolucji w Rosji – rewolucji, którą sam zaplanował i przeprowadził. Wiemy też, że zamysłem Lenina i innych ideologów komunizmu było „zarażenie" całego świata tak rozumianym ruchem rewolucyjnym. Wiemy wreszcie, że wskutek przemian politycznych po drugiej wojnie światowej ideologia marksizmu-leninizmu stała się oficjalną doktryną w krajach należących do tak zwanego obozu państw socjalistycznych, w tym w Polsce. W takich okolicznościach zetknął się z myślą Marksa Karol Wojtyła.

Problem alienacji podjął kard. Karol Wojtyła w ostatniej części swego studium antropologicznego *Osoba i czyn* – i to na samym jego końcu, w paragrafie zatytułowanym „Znaczenie przykazania miłości"[4]. Przedmiotem analiz Wojtyły była przede wszystkim kategoria uczestnictwa, do alienacji nawiązał

[3] Przedstawiam tylko ten tok myśli Marksowskiej, do którego nawiązuje Karol Wojtyła. Marksa koncepcja alienacji i emancypacji, wpisana w jego krytykę kapitalizmu i burżuazji, jest oczywiście znacznie bogatsza i bardziej złożona. Monografii i artykułów poświęconych temu zagadnieniu opublikowano wiele, godne polecenia jest zwłaszcza przywołane wcześniej monumentalne dzieło Kołakowskiego (por. zwł. K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 219-354).

[4] Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 323-326.

niejako pośrednio, w kontekście eksplikacji znaczenia systemu odniesienia „bliźni", zwieńczającego całą jego refleksję nad sensem i doniosłością uczestnictwa. Więcej uwagi poświęcił alienacji w późniejszych publikacjach, rozwijających myśl zawartą w *Osobie i czynie*, a mianowicie w artykule *Osoba: podmiot i wspólnota*[5] (który znalazł się także w książce *Der Streit um den Menschen*[6], prezentującej dorobek „szkoły Wojtyły" w języku niemieckim) oraz w tekście „Uczestnictwo czy alienacja?" zgłoszonym (w języku francuskim) na Międzynarodowe Kolokwium Fenomenologiczne we Fryburgu szwajcarskim i wygłoszonym na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu we Fryburgu w roku 1975. Tekst ten ukazał się dwa lata później (w języku angielskim) w czasopiśmie „Analecta Husserliana"[7]. W obu tych artykułach autor formułował i uzasadniał pogląd, że alienacja stanowi antytezę uczestnictwa. Zwracam uwagę na te okoliczności opublikowania wspomnianych artykułów, świadczą one bowiem o tym, że kardynał Wojtyła wyraźnie chciał swoją koncepcję uczestnictwa jako przeciwieństwa alienacji – rozwiniętą w stosunku do ujęcia formułowanego w studium *Osoba i czyn* – przedstawić na szerszym, międzynarodowym forum. Ważne jest także, że we wszystkich przywołanych tu publikacjach autor najpierw prezentuje swoją teorię uczestnictwa, a dopiero na jej podstawie podejmuje problem alienacji. W niniejszych rozważaniach należy zatem także zachować tę logikę.

## KARDYNAŁA KAROLA WOJTYŁY KONCEPCJA UCZESTNICTWA

Całe antropologiczne studium *Osoba i czyn* ukazuje specyfikę ludzkiej osoby odsłoniętą poprzez właściwe jej działanie, czyli poprzez czyn. W trzech pierwszych częściach tego studium specyfika osoby analizowana jest w wymiarze, rzec można, indywidualnym: poprzez refleksję nad świadomością, transcendencją osoby w czynie (w tej perspektywie nad wolnością) oraz integracją osoby w czynie (w ten wątek wpisana jest charakterystyka natury ludzkiej w wymiarze jej cielesności i psychiki). Dopiero w części czwartej[8] autor podejmuje problem relacji międzyosobowych – czyni to jednak w zamiarze odsłonięcia specyfiki osoby poprzez jej czyn. W części tej Wojtyła zastanawia się, czego się dowiadujemy o osobie ludzkiej (i czy jest to wiedza istotna), biorąc pod uwagę, że człowiek działa wspólnie z innymi. Rozważania zawarte

[5] Zob. t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 371-414.

[6] Zob. K. W o j t y ł a, T. S t y c z e ń, A. S z o s t e k, *Der Streit um den Menschen*, tłum. J. Splett, T. Mechtenberg, Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 1979.

[7] Zob. K. W o j t y ł a, *Participation or Alienation*?, „Analecta Husserliana" 6(1977), s. 61-73.

[8] Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 283-326.

w poprzednich częściach książki wydają się niezbędnym punktem wyjścia, zdaniem autora *Osoby i czynu* bowiem „tylko rzetelne zrozumienie ludzkiego działania może prowadzić do prawidłowej interpretacji współ-działania”[9]. W szczególności podkreśla on, że w tym współdziałaniu zachowana musi być personalistyczna wartość czynu. Jej istota leży w tym, że tylko poprzez czyn człowiek manifestuje swą osobową strukturę i spełnia się jako osoba. Znamienne, że dopiero w końcowej części swego studium Wojtyła wartość tę eksponuje, chociaż – wydawałoby się – jej sens i doniosłość zostały w stopniu wystarczającym ukazane w rozważaniach wcześniejszych, gdy jeszcze nie było mowy o współdziałaniu. Można przypuszczać, że czyni on to z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że w działaniu wspólnie z innymi dochodzi do głosu nowy ważny aspekt czynu, a przez to nowy wymiar spełniania się ludzkiej osoby, po drugie zaś dlatego, że w działaniu wspólnie z innymi wartość ta może być zagrożona.

Ów nowy aspekt ludzkiego czynu Wojtyła określa mianem u c z e s t n i c t w a. Wprowadzenie tego pojęcia nie wynika z prostej i dość banalnej konstatacji, że pojedynczy człowiek jest zbyt słaby, by samemu realizować swe życiowe plany, że potrzebuje pomocy innych (tak rozumiane współdziałanie obserwujemy przecież także wśród zwierząt). Autor stara się pokazać, że odniesienie do innych osób stanowi istotny wymiar bytowania i spełniania się osoby, że odniesienie to wpisane jest niejako w samą istotę ludzkiego bytu. „Uczestnictwo oznacza więc właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając «wspólnie z innymi», osoba bytuje i działa jako osoba”[10] – pisze Wojtyła, ale dalej dodaje przestrogę: „Doświadczenie przekonywa nas o tym, że działanie «wspólnie z innymi» stwarza również okazję do różnorodnych ograniczeń samostanowienia, a więc transcendencji osobowej i integracji działania. […] Działanie – synonim czynu – może w pewnych warunkach zamienić się na «passio»: na «dzianie się», które w jednych zachodzi pod wpływem innych. Krańcowych przykładów dostarcza tzw. psychologia masy, kiedy owo «dzianie się» ogarnia zbiorowość ludzką w sposób szczególnie gruntowny i niekontrolowany”[11].

Personalistyczne spełnianie się osoby poprzez realizację wymiaru uczestnictwa może być – zdaniem Wojtyły – zablokowane lub wręcz unicestwione w dwojaki sposób: albo brak uczestnictwa pochodzi od samego podmiotu, albo spowodowany jest wadliwym ustrojem społecznym. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z indywidualizmem, w drugim – z totalizmem. Indywidualizm prowadzi do zamknięcia się osoby w jej własnym „ja”. Owszem, indywi-

[9] Tamże, s. 287.
[10] Tamże, s. 295.
[11] Tamże, s. 295n.

dualista godzi się na współpracę z innymi, ale konieczność współpracy traktuje jako ograniczenie własnej wolności. „«Inni» są dla jednostki tylko źródłem ograniczeń, a nawet biegunem wielorakich przeciwieństw. Wspólnota, jeśli powstaje, to w tym celu, aby zabezpieczyć dobro jednostki wśród tych «innych»”[12]. Totalizm (antyindywidualizm) przeciwnie, zmierza do ograniczenia praw i dążeń jednostki w imię realizacji dobra wspólnego całej społeczności. Zdaniem Wojtyły totalizm jest swoistym anty-indywidualizmem, ponieważ – jak w indywidualizmie – traktuje się w nim poszczególnych członków wspólnoty jako jednostki nastawione na realizację jedynie własnych interesów, ale akcentuje się związane z tym utrudnienie lub wręcz uniemożliwienie pomnażania dobra wspólnego. „W obu tych orientacjach, w obu systemach myślenia i postępowania, u korzenia odnajdujemy identyczny sposób myślenia o człowieku. Można sposób ten określać jako a- lub anty-personalistyczny”[13]. Ignoruje on bowiem właściwy osobie wymiar uczestnictwa, wymiar spełniania się osoby poprzez gotowość współdziałania z innymi.

W tym kontekście Wojtyła dochodzi do ważnego zagadnienia d o b r a w s p ó l n e g o. Ma ono swój konieczny wymiar obiektywny: ludzie współdziałają, dążąc do realizacji pożytecznego dla wszystkich dobra-celu. Dobro wspólne nie zamyka się jednak w tym obiektywnym wymiarze. Właśnie dlatego, że współdziałają osoby – a więc rozumne i wolne podmioty – dążenie każdej z nich do osiągnięcia jakiegoś przedmiotowego wspólnego dobra powinno płynąć z własnego wolnego wyboru, z dostrzeżenia w tym współdziałaniu szansy i drogi do realizacji siebie samej. Dobro wspólne łączy zatem w sobie dwa wymiary: przedmiotowy i podmiotowy. Ten pierwszy jest w pewnym sensie podstawowy (każde działanie i współdziałanie jest rozumne dlatego, że zmierza do określonego celu), ale w wymiarze aksjologicznym ważniejszy jest wymiar drugi, ważniejsze jest, czy – i w jakim stopniu – dążąc do realizacji obiektywnego dobra, człowiek-osoba sam się realizuje i rozwija. Tak łączą się ze sobą dobro całej wspólnoty i dobro własne jej uczestnika. Nawiązując zwłaszcza do wspólnot naturalnych: rodziny i narodu, Wojtyła pisze: „Każdy człowiek oczekuje po tych wspólnotach bytowania, […] aby w nich mógł wybierać to, co inni wybierają, i dlatego, że inni wybierają jako dobro własne, służące spełnieniu jego własnej osoby. Równocześnie zaś, w oparciu o tę samą zdolność uczestnictwa, która jest podstawą bytowania i działania wspólnie z innymi, człowiek oczekuje, aby we wspólnotach ugruntowanych na dobru wspólnym, własne jego czyny służyły wspólnocie, podtrzymywały ją i wzbogacały”[14].

[12] Tamże, s. 300.
[13] Tamże, s. 301.
[14] Tamże, s. 309.

Wspomnianej opozycji personalizm–indywidualizm (oraz totalizm jako indywidualizm à rebours) odpowiada zróżnicowanie postaw poszczególnych uczestników wspólnoty. Wojtyła podkreśla różnicę między postawami autentycznymi, ugruntowanymi w wymiarze uczestnictwa, a nieautentycznymi, tylko pozornie respektującymi uczestnictwo. Podstawową postawą autentyczną jest postawa s o l i d a r n o ś c i: „Solidarność oznacza stałą gotowość do przejmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Człowiek solidarny nie tylko spełnia to, co do niego należy z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to «dla dobra całości», czyli dobra wspólnego”[15]. Autentyczna jest jednak także postawa s p r z e c i w u. Ma ona miejsce, gdy uczestnik wspólnoty nie zgadza się z przyjętą w niej drogą realizacji dobra wspólnego, zwłaszcza w jego aspekcie podmiotowym: „Sprzeciw nie kłóci się zasadniczo z solidarnością. Ten, kto wyraża sprzeciw, nie usuwa się od udziału we wspólnocie. […] Treścią sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania, a przede wszystkim sposób urzeczywistniania dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem możliwości uczestnictwa”[16]. Co więcej, Wojtyła podkreśla, że w prawidłowo ukształtowanej wspólnocie (wyraźnie ma tu na myśli głównie państwo) musi być zapewniona możliwość tak rozumianego sprzeciwu. „Wspólnota ludzka wtedy posiada prawidłową strukturę, kiedy słuszny sprzeciw nie tylko posiada w niej prawo obywatelstwa, ale także taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne wraz z prawem uczestnictwa”[17].

Postawami nieautentycznymi są natomiast konformizm i unik. Pozornie przypominają one solidarność i sprzeciw, ale różnica polega na tym, że konformista w przyjętym we wspólnocie modelu współdziałania widzi tylko własną, indywidualną korzyść, a nie zależy mu na dobru wspólnym. Konformista „nie tworzy wspólnoty, raczej niejako «pozwala się nieść» zbiorowości”[18]. Istotna dla tej postawy jest rezygnacja „ze spełnienia siebie w działaniu «wspólnie z innymi» i poprzez to działanie”[19]. „Człowiek-osoba niejako godzi się na to, że wspólnota odbiera mu siebie. Równocześnie zaś on odbiera siebie wspólnocie”[20]. Nie wkłada bowiem w jej dynamiczny rozwój własnego zaangażowania, swej pomysłowości, swoich talentów i innych atutów. Z kolei unik polega na wyłączeniu się człowieka z życia wspólnego, gdy nie czerpie on własnych korzyści z realizacji przyjętego przez wspólnotę modelu owego życia. Jak sprzeciw zmierza do zmiany przyjętego w danej społeczności działania na

[15] Tamże, s. 311n.
[16] Tamże, s. 313.
[17] Tamże, s. 314.
[18] Tamże, s. 316.
[19] Tamże, s. 317.
[20] Tamże.

działanie lepsze, lepiej realizujące dobro wspólne zarówno w wymiarze obiektywnym, jak i subiektywnym, tak unik oznacza po prostu wycofanie się z życia wspólnego, zamknięcie się, skupienie się tylko na sobie. Wojtyła zauważa jednak, że bywają ustroje społeczno-polityczne, które nie pozostawiają miejsca na sprzeciw – uczestnicy wspólnoty, którzy nie akceptują przyjętej drogi realizacji dobra wspólnego, są wówczas niejako skazani na unik. Trudno nie dostrzec aluzji do ustroju panującego w Polsce w czasie pisania *Osoby i czynu* (przypominam, że książka ta ukazała się drukiem w roku 1969), gdy autor stwierdza: „Jeżeli jednak istnieją racje usprawiedliwiające postawę «uniku», to te same racje muszą stanowić oskarżenie dla wspólnoty”[21].

Konkluzję analiz Wojtyły na temat uczestnictwa stanowi wskazanie na jego fundament, na którym poniekąd nabudowane są postawy autentyczne. Fundamentem tym jest system odniesienia, „który określamy wyrazem «bliźni»”[22], a który realizujemy najpełniej przez aprobatę przykazania „będziesz miłował”. System odniesienia „bliźni” sięga głębiej niż samo bycie członkiem wspólnoty. Bycie członkiem wspólnoty, ważne dlatego, że otwiera drogę do realizacji człowieka w wymiarze uczestnictwa, odnosi się do jakiegoś dobra wspólnego w wymiarze obiektywnym; uzasadnieniem danej wspólnoty jest to właśnie, że wszyscy jej członkowie współdziałają w realizacji tego dobra, zarazem spełniając przez to siebie w wymiarze podmiotowym. Układ odniesienia „bliźni” natomiast nie wiąże się z żadnym obiektywnym dobrem-celem, które chce osiągnąć wspólnota. Jest to układ odniesienia sięgający samego człowieczeństwa podmiotu i adresata tego odniesienia. „Pojęcie «bliźni» każe nam bowiem nie tylko dostrzegać, ale i cenić w człowieku to, co jest niezależne od członkostwa jakiejkolwiek wspólnoty. […] Pojęcie «bliźni» uwzględnia – czyli bierze wzgląd – na samo tylko człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy «inny» człowiek jak i «ja» sam”[23]. Te dwa systemy odniesienia: „członek wspólnoty” i „bliźni”, bynajmniej się nie wykluczają, ten pierwszy nie traci swojej ważności, ale uczestnictwo we wspólnocie wtedy tylko zachowuje swój głęboko ludzki sens, gdy osadzone jest na systemie odniesienia „bliźni”: „Wszelkie uczestnictwo we wspólnocie na tym się opiera, a zarazem też znajduje swój osobowy sens poprzez zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka. Na to właśnie wskazuje pojęcie «bliźni»”[24]. Pojęcie to nasycone jest świadomością wartości, godności zarówno własnej osoby, jak i tych, w których człowieczeństwie uczestniczymy – stąd znaczenie przykazania „będziesz miłował”. Wojtyła na początku *Osoby i czynu*

[21] Tamże, s. 318.
[22] Tamże, s. 319.
[23] Tamże, s. 320.
[24] Tamże, s. 321.

zaznaczył, że jest to studium antropologiczne, nie zaś etyczne, że wobec tego perspektywa etyczna zostaje tu niejako wyłączona przed nawias[25]. W przywołaniu przykazania miłości wyraźnie jednak owa wyłączona przed nawias perspektywa normatywno-etyczna dochodzi do głosu. Już w studium etycznym *Miłość i odpowiedzialność*[26] Karol Wojtyła wskazał, że ze względu na godność każdej osoby nie tylko niedopuszczalne jest instrumentalizowanie jej (co podkreślał już Immanuel Kant), ale – co więcej – zasługuje ona na miłość. W trakcie rozważań o uczestnictwie motyw ten powraca, nie może bowiem nie powrócić; uczestniczenie w człowieczeństwie człowieka nie pozwala pominąć tej normatywnej perspektywy wzajemnych relacji, która zawiera się w krótkim przykazaniu „będziesz miłował".

Jest rzeczą godną uwagi, że autor podkreśla: „Wraz z analizą tego pojęcia [pojęcia «bliźni» – A.S.] docieramy do swoistej pełni znaczenia tej rzeczywistości, którą od początku niniejszego rozdziału określiliśmy jako «uczestnictwo»"[27]. I chyba docieramy też do sedna personalistycznej wartości czynu, od której rozpoczął on swe rozważania o uczestnictwie. Wspomniałem, że zdawać by się mogło, iż istotne elementy układu osoba–czyn można odsłonić w perspektywie indywidualnej. Teraz okazuje się, że nie jest to możliwe. Dopiero odniesienie do drugiej osoby jako do bliźniego, dopiero relacja międzyosobowa zgodna z przykazaniem „będziesz miłował" odsłania całą pełnię relacji osoba–czyn, najgłębszy wymiar spełniania się człowieka jako osoby. Człowiek wtedy dojrzewa w swym człowieczeństwie, gdy niejako wychodzi poza siebie, gdy transcenduje siebie, żyjąc dla drugiego, gdy decyduje się złożyć drugiej osobie dar z siebie. Tej perspektywie spełniania się człowieka jako osoby Wojtyła poświęcił wiele uwagi zarówno przed opublikowaniem studium *Osoba i czyn*, jak i później, także w ramach swego papieskiego nauczania[28]. (Wątku tego w etycznym jego znaczeniu nie będziemy tu rozwijać, choć jest fascynujący). Dopiero jednak po przedstawieniu zagadnienia uczestnictwa w całej pełni, aż po system odniesienia „bliźni" i przykazanie „będziesz miłował", Wojtyła podejmuje szczególnie nas tu interesujący problem alienacji. Pisze: „W działaniu oraz bytowaniu «wspólnie z innymi» oba te układy: «bliźni» i «członek wspólnoty» muszą wzajemnie się przenikać i wzajemnie dopełniać. Nie można dopuścić do ich rozłączenia, gdyż to kryłoby w sobie niebezpieczeństwo podstawowej alienacji"[29]. W szczególności – zdaniem autora – wyobcowuje (alienuje) człowieka sytuacja, „gdy samo uczestnictwo wspólnoty przesłoni

[25] Por. tamże, s. 17.

[26] Zob. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

[27] T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 321.

[28] Zob. zwł. t e n ż e, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II–Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

[29] T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 324.

i ograniczy uczestnictwo w człowieczeństwie «innych»”[30]. I dość ostrożnie dodaje: „Chyba nieco jednostronnie upatrywano czasem niebezpieczeństwo odczłowieczenia ludzi poprzez układy rzeczy: przyroda, stosunki produkcji, cywilizacja. Chociaż w znacznej mierze nie sposób zaprzeczyć słuszności tej tezy, to przecież nie sposób przyjąć jej wyłączności”[31]. W końcowych zdaniach swego studium autor wypowiada się już bardziej zdecydowanie: „Jeżeli jakakolwiek ludzka wspólnota upośledzi ten system odniesienia [system «bliźni» – A.S.], wówczas sama skarze się na to, że zaniknie w niej pełnia uczestnictwa, że pomiędzy osobą a wspólnotą wyrośnie przepaść. Nie jest to tylko przepaść obojętności, ale przepaść zniszczenia, które szybciej może zagrażać osobie niż wspólnocie – ale poprzez osobę musi objąć i wspólnotę”[32].

Trudno w słowach tych nie dostrzec aluzji do doktryny marksistowskiej, która upatrywała zasadnicze źródło alienacji w relacjach ekonomicznych, a jedyną drogę jej przezwyciężenia – w rewolucji niszczącej cały dotychczasowy, panujący od wieków, niesprawiedliwy ustrój społeczno-ekonomiczny. Jak wiemy, droga do ideału komunizmu wieść miała między innymi przez walkę klasową, podsycaną nienawiścią uciśnionych wobec uciskających. Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, jak odległa to perspektywa od systemu odniesienia „bliźni” i przykazania „będziesz miłował”.

W wykładzie *Uczestnictwo czy alienacja?* oraz w nieco później napisanym artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* kardynał Wojtyła pełniej omawia kwestię uczestnictwa, a na tym tle ujmuje opozycję między uczestnictwem a alienacją. Novum w stosunku do studium *Osoba i czyn* stanowi wydobycie dwóch zasadniczych wymiarów relacji międzyosobowej: relacji „ja–ty” („ja–drugi”) oraz relacji „my”. Pierwsza wprost odnosi się do kategorii „bliźni” – człowiek zdolny jest poznać „drugiego” jako „drugie «ja»”. Problem ten porusza Wojtyła już w studium *Osoba i czyn*: na gruncie zdolności poznania „drugiego «ja»”, dzięki temu swoistemu doświadczeniu „drugiego” jako osoby takiej, jaką jest „ja”, może autor budować antropologię (filozofię człowieka), a nie tylko „ego-logię”. W artykule *Uczestnictwo czy alienacja?* czytamy: „Świadomość, że «drugi» jest ‘innym «ja»’, wyznacza zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie innych ludzi oraz inicjuje uczestnictwo”[33]. Trzeba przy tym pamiętać, że skoro każda ludzka osoba jest jedyna i niepowtarzalna, to także „‘układ «ja»–«drugi»’ nie jest ogólny, ale jest zawsze konkretny, za każdym razem jedyny i niepowtarzalny”[34]. Nie miejsce tu, by prezentować

[30] Tamże.

[31] Tamże, s. 324n.

[32] Tamże, s. 325n.

[33] T e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 450.

[34] Tamże, s. 451.

szczegółowo analizy tej relacji podjęte przez autora w obu przywołanych artykułach, podkreślić jednak warto, że wspomniany wcześniej normatywny charakter relacji „ja"–„drugi" został przez niego jeszcze dobitniej ukazany przez podkreślenie swoistej zwrotności tej relacji. Zwrotność owa nie polega jedynie na odwzajemnieniu ze strony „drugiego" mojego odniesienia doń jako do „drugiego «ja»" (choć dopiero takie wzajemne odniesienie buduje pełną relację międzyosobową), ale na tym, że prawidłowe odniesienie do drugiego „ja" – według Wojtyły – „w sobie tylko właściwy sposób wykazuje zdolność wracania do tego «ja», od którego [relacja ta – A.S.] wyszła"[35]. Akceptując bowiem „drugiego" jako osobę, poniekąd wybieram go w sobie, czyli w moim „ja"[36]. Już w związku z tym Wojtyła zauważa niebezpieczeństwo alienacji. Kluczowe znaczenie w tej kwestii mają swoiste weryfikacje negatywne, gdy „drugi" wywołuje w podmiocie uczucia negatywne (nienawiść, niechęć, agresję, zazdrość). Z jednej strony świadczą one o tym, że podmiot traktuje „drugiego" jako „drugie «ja»" (gdyby tak nie było, „drugie «ja»" nie budziłoby w nim tych uczuć), z drugiej strony jednak sygnalizują wolę podmiotu, który tej afirmacji „drugiego" nie chce zaakceptować. „Alienacja – pisze Wojtyła – oznacza taką sytuację w człowieku, taki stan, taką postawę, w których nie jest on niejako zdolny do przeżycia drugiego człowieka jako 'drugiego «ja»'"[37]. Autor przytacza drastyczne przykłady tego rodzaju wyobcowania człowieka: obozy koncentracyjne, więzienia i tortury, zauważa jednak, że przykładów takiej alienacji dostarcza także życie codzienne, i wyraża niepokój: „Zachodzi pytanie, czy niebezpieczeństwem alienacji nie jest zagrożona cała nasza cywilizacja, zwłaszcza atlantycka, z jej prymatem interesu i techniki"[38] (do kwestii tej powrócimy w dalszej części rozważań).

„My" oznacza społeczny wymiar wspólnoty (pojawia się dobro wspólne). „Zaimek ten wskazuje nie tylko na wiele podmiotów, na wiele ludzkich «ja», ale wskazuje również na swoistą podmiotowość tej wielości. I tym różni się «my» od «oni»"[39] – ważne jest, żeby uświadamiać sobie tę różnicę. Ważne też jest, by pamiętać, że relacja „my" bynajmniej nie zastępuje międzyosobowej relacji „ja"–„ty", ale przeciwnie, inspiruje ją i ubogaca. Członkowie wspólnoty „my" nadal pozostają w relacji „ja"–„ty", jednakże „ta nowa relacja, społeczna, stawia też nowe zadania i wymagania istotne dla między-osobowej relacji: «ja»–«ty»"[40]. Wojtyła w tym kontekście wnikliwie analizuje również kategorię dobra wspólnego, którą w *Osobie i czynie* tylko zarysował – także te analizy

[35] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 397n.
[36] Por. t e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 455n.
[37] Tamże, s. 456.
[38] Tamże.
[39] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 403.
[40] Tamże, s. 404.

musimy tu jednak pominąć, podkreślając jedynie za autorem, że w społecznym wymiarze wspólnoty, podobnie, jak w wymiarze „ja"–„ty", „uczestnictwo wiąże się z transcendencją, a przez to samo jest ugruntowane w osobie jako podmiocie oraz we właściwej tejże osobie dążności do samo-urzeczywistnienia, do samospełnienia"[41]. Ważny jest człowiek jako osoba, a nie jako przedstawiciel gatunku homo sapiens. W artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* Wojtyła pisze: „Alienacja jako antyteza uczestnictwa – a więc jego przeciwieństwo czy zaprzeczenie – nie tyle «odczłowiecza» człowieka jako jednostkę gatunku, ile godzi w osobę jako podmiot"[42]. W artykule *Uczestnictwo czy alienacja?* dodaje zaś – a pamiętajmy, że tekst ten powstał w połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, gdy tak zwany blok państw socjalistycznych przeżywał już głęboki kryzys – „Słusznie wiąże się alienację w tym znaczeniu [czyli w odniesieniu do relacji «my» – A.S.] z wadliwym ustrojem społecznym, gospodarczym, politycznym, międzynarodowym. Jednakże kryterium naprawy ustroju nie może być ani tylko ekonomiczne, ani tylko polityczne, ani tylko socjologiczne. Musi być personalistyczne"[43].

## PROBLEM ALIENACJI W UJĘCIU ŚW. JANA PAWŁA II

W encyklice *Centesimus annus*, ogłoszonej w roku 1991, z okazji stulecia wielkiego dokumentu katolickiej nauki społecznej, jakim była encyklika *Rerum novarum*, podejmowane są główne problemy poruszone przez Leona XIII, ale w kontekście „niektórych zjawisk najnowszej historii"[44]. Jednym z najważniejszych „nowych zjawisk" był zaś niewątpliwie rozpad tak zwanego bloku państw socjalistycznych, zapoczątkowany – i to bezkrwawo – w Polsce w roku 1989. Św. Jan Paweł II tak wysoko cenił to wydarzenie, że cały trzeci rozdział encykliki zatytułował „Rok 1989". Już w rozdziale tym jednak ostrzegał, by niewątpliwego zwycięstwa idei solidarności nie traktować pochopnie jako tryumfu kończącego zmaganie o ugruntowanie systemu sprawiedliwości społecznej na całym świecie. W kolejnym rozdziale, zatytułowanym „Własność prywatna i powszechne przeznaczenie dóbr", autor encykliki podejmuje szereg trapiących dziś ludzkość problemów, które mają wyraźny wymiar ekonomiczny, ale możliwość ich przezwyciężenia postrzega on nade wszystko w wymiarze personalistycznym. W tym kontekście przywołuje raz jeszcze kwestię alienacji. Przypominając koncepcję marksistowską, poddaje krytyce tezę Marksa,

[41] Tamże, s. 410.
[42] Tamże, s. 413.
[43] T e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 460.
[44] J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 3.

że należy znieść własność prywatną na rzecz budowy społeczeństwa kolektywistycznego, i wskazuje na fatalne skutki ekonomiczne takiej „rewolucji", jakich doświadczyły wszystkie kraje należące do tak zwanego obozu państw socjalistycznych, ale dodaje: „Nawet jeśli marksistowska analiza i rozumienie podstaw alienacji są fałszywe, to jednak alienacja połączona z utratą autentycznego sensu istnienia jest zjawiskiem obecnym również w rzeczywistości społeczeństw zachodnich. Występuje ona w sferze konsumpcji, gdy człowiek wikła się w sieć fałszywych i powierzchownych satysfakcji […]. Alienacja występuje również w sferze pracy, kiedy jej organizacja jest nastawiona tylko na maksymalizację produkcji i zysku, pomija zaś to, w jakim stopniu pracownik przez własną pracę realizuje się jako człowiek"[45]. W pewnym sensie Papież solidaryzuje się z Marksem, podziela pogląd, że stosunki ekonomiczne wywołują lub umacniają alienację i że radykalny kapitalizm – tak zdecydowanie krytykowany przez Marksa – jest rzeczywiście systemem alienującym człowieka, wyobcowującym go z jego człowieczeństwa. W tej kwestii, odnosząc się do czasów obecnych, stwierdza: „W społeczeństwie zachodnim przezwyciężone zostało zjawisko wyzysku, przynajmniej w tych formach, które analizował i opisał Marks. Nie została natomiast przezwyciężona alienacja przejawiająca się w różnych formach wyzysku, polegającego na tym, że ludzie posługują się sobą nawzajem i w sposób coraz bardziej wyrafinowany zaspokajając swoje partykularne i drugorzędne potrzeby, stają się głusi na potrzeby podstawowe i autentyczne, które również powinny określać sposoby zaspokajania innych potrzeb"[46].

Dramat wydaje się głębszy niż ten, który dostrzegał Marks. Zakładał on, że istnieje zasadnicza opozycja między klasą robotniczą a kapitalistami, i postulował przywrócenie sprawiedliwości społecznej oraz przezwyciężenie alienacji na drodze rewolucji. Papież zaś konstatuje, że ludzie – zwłaszcza na Zachodzie – godzą się na alienację, nie protestują przeciw degradującym ich stosunkom społeczno-ekonomicznym, koncentrując uwagę na partykularnych i drugorzędnych potrzebach, głusi na potrzeby podstawowe i autentyczne. Oczywiście nadal ma miejsce konflikt między społecznościami zasobnymi (głównie państwami z kręgu euroatlantyckiego) a tak zwanym Trzecim Światem – ale czy aspiracje Trzeciego Świata nie ograniczają się także do wymiaru konsumpcji? Czy również ich dążenia nie sprowadzają się do pomnażania zasobności poprzez udział w zyskach, z pominięciem całej perspektywy uczestnictwa, które pozwala realizować pełnię osobowego człowieczeństwa? „Upadek systemu komunistycznego w wielu krajach usuwa niewątpliwie jedną z prze-

[45] Tamże, nr 41.

[46] Tamże. Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 26.

szkód, które nie pozwalały skutecznie i w sposób realistyczny stawić czoła tym problemom – stwierdza Papież – nie wystarcza jednak do ich rozwiązania. Istnieje wręcz niebezpieczeństwo rozpowszechnienia się radykalnej ideologii kapitalizmu, która odmawia nawet ich rozpatrywania, uważając *a priori* za skazane na niepowodzenie wszelkie próby stawienia im czoła, pozostawiając ze ślepą wiarą ich rozwiązanie swobodnej grze sił rynkowych”[47]. Problem alienacji nie jest już tylko problemem sprawiedliwości społecznej – choć nadal w tym wymiarze stanowi on wyzwanie dla ludzkości – lecz sięga głębiej, dotyka samoświadomości człowieka i perspektyw jego dojrzewania w wymiarze personalistycznym.

Św. Jan Paweł II pragnął obudzić człowieka w człowieku. Już w pierwszej swej encyklice, poniekąd programowej, podkreślał, że „po drodze koniecznych przekształceń struktur życia ekonomicznego, będzie można postępować naprzód tylko za cenę prawdziwej przemiany umysłów, woli i serc”[48]. Przemiana ta jest konieczna, ponieważ istnieje „bardzo realne i wyczuwalne już niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam staje się przedmiotem wielorakiej – czasem bezpośrednio nieuchwytnej – manipulacji poprzez całą organizację życia zbiorowego, poprzez system produkcji, poprzez nacisk środków przekazu społecznego”[49]. Wprawdzie Papież nie wspomina tu o alienacji, ale w świetle poprzednich rozważań nietrudno zauważyć, że wyraża niepokój związany z tym właśnie niebezpieczeństwem.

Powracając do encykliki *Centesimus annus*, przypomnijmy, że radość św. Jana Pawła II z powodu przełamania systemu komunistycznego związana była głównie z przekonaniem, że otworzyły się przed człowiekiem perspektywy rozwoju osobowego, którego „celem nie jest tylko zrównanie poziomu życia wszystkich narodów z poziomem, który dziś osiągnęły kraje najbogatsze, ale tworzenie solidarną pracą życia bardziej godnego, konkretne przyczynianie się do umocnienia godności i rozwoju uzdolnień twórczych każdej poszczególnej osoby, jej zdolności do odpowiedzi na własne powołanie, a więc na zawarte w nim Boże wezwanie”[50].

W Polsce osiągnięcia Solidarności nie okazały się tak trwałe, jak tego oczekiwaliśmy. Przeżywamy znów kryzys naszej tożsamości i solidarności narodowej, choć zdawało się, że właśnie my, Polacy, mamy podstawy, by ją budować we własnym kraju i propagować w całym świecie. Czy apele

---

[47] J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 42.

[48] T e n ż e, Encylika *Redemptor hominis*, nr 16.

[49] Tamże.

[50] T e n ż e, *Centesimus annus*, nr 29.

św. Jana Pawła II o dążenie do przezwyciężenia alienacji znalazły należny oddźwięk w Kościele i w całej społeczności międzynarodowej? Wszak mentalność konsumpcjonistyczna zdaje się nadal święcić tryumfy, a głos Papieża traktowany jest jako manifestacja dość utopijnych życzeń. Tym bardziej jednak trzeba przypominać i propagować jego nauczanie. Człowiek bowiem pozostaje człowiekiem: stworzeniem uczynionym na obraz i podobieństwo Boga, który jest Miłością. I pragnie realizacji swego człowieczeństwa, pragnie przezwyciężenia wielorakich alienacji, nawet jeśli pragnienie to bywa głęboko ukryte, a droga przez nie wytyczona okazuje się kręta i obfituje w przeszkody. Potrzebny jest człowiekowi drogowskaz – i ten drogowskaz uczestnictwa i budowania miłości pięknie ukazuje św. Jan Paweł II.

Łukasz NIEWCZAS

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 281-299
DOI 10.12887/31-2018-4-124-17

# „JESTEŚMY WIELKIM SZTANDAREM NARODOWYM"
## Cyprian Norwid o „rozbiorze" Polski

*Brak uszanowania godności człowieka, według Norwida charakterystyczny dla polskiego społeczeństwa, nie dotyczy tylko „maluczkich", dotyczy także „wielkoludów". Autor Vade-mecum zauważa, że Polacy nie umieją oceniać wielkości, w stosunku do znaczących postaci życia publicznego przyjmują postawę zawieszoną między uwielbieniem a lekceważeniem, przy czym każda z tych postaw na swój sposób odmawia respektowania w wielkości realnego człowieczeństwa. Uwielbienie czyni bowiem z człowieka bożka, lekceważenie natomiast prowadzi do pogardy.*

Celem niniejszego szkicu jest przedstawienie poglądów Cypriana Norwida na przyczyny upadku Polski, rozumianego zarówno jako historyczny fakt zaniku państwowości polskiej pod koniec osiemnastego wieku, jak i jako kryzys polskiej zbiorowości w sytuacji niewoli w wieku dziewiętnastym. Punktem wyjścia swoich rozważań czynię epistolarną wypowiedź Norwida z roku 1869, w której wskazuje on dwie główne przyczyny tak rozumianego upadku czy też – stosując określenie samego autora – „rozbioru": „nieoświecony" patriotyzm i brak odwagi cywilnej. W dalszej części szkicu próbuję dookreślić model krytykowanego przez Norwida „patriotyzmu lackiego" oraz scharakteryzować jego rozumienie, zasięg i przyczyny, a także skutki zjawiska braku odwagi cywilnej, poszerzając ogląd badawczy o szereg wypowiedzi autora *Vade-mecum* (głównie o charakterze dyskursywnym), których źródłem jest publicystyka oraz epistolografia poety, w mniejszym stopniu natomiast jego twórczość literacka. Kontekstowo referuję też ściśle związane z tą problematyką poglądy Norwida na temat polskiego narodu i społeczeństwa.

O ile problematyka „lackiego" patriotyzmu i odwagi cywilnej nie doczekała się w badaniach nad Norwidem większych samodzielnych omówień, o tyle problem krytycznej oceny polskiej zbiorowości (zarówno w wymiarze narodowym, jak społecznym) został już w literaturze przedmiotu gruntownie opracowany – w moich analizach w pewnej mierze podążam zatem za ustaleniami już utrwalonymi w stanie badań. Wymienić trzeba tu przede wszystkim studia Andrzeja Walickiego[1], Zofii Stefanowskiej[2], Jacka

[1] Zob. A. W a l i c k i, *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, w: tenże, *Prace wybrane*, t. 2, *Filozofia polskiego romantyzmu*, oprac. A. Mencwel, Universitas, Kraków 2009, s. 447-491.

[2] Zob. Z. S t e f a n o w s k a, *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993. W związku z problematyką niniejszego artykułu szczególną uwagę warto zwrócić na szkice: *O niewoli narodowej* (zob. tamże, s. 105-118) oraz *Spór o powstanie* (zob. tamże, s. 83-104).

Salija[3], Antoniego Dunajskiego[4], a także mniejsze teksty poświęcone tej problematyce, autorstwa Zbigniewa Sudolskiego[5] i Janusza Maciejewskiego[6].

Norwidową diagnozę przyczyn upadku Polski rekonstruuję w perspektywie synchronicznej, mniejszą wagę przywiązując do ewolucji poglądów poety. Wynika to z faktu, że zdecydowana większość analizowanych przeze mnie wypowiedzi Norwida, wraz z podstawową dla moich rozważań konstatacją z jego listu do Józefa Bohdana Zaleskiego z roku 1869[7], sformułowana została przez człowieka już dojrzałego, ukształtowanego, przemawiającego – i niejednokrotnie podkreślającego ów fakt – z pozycji doświadczonego i wnikliwego obserwatora mechanizmów dziejowych. Wypowiedzi te, przynajmniej w odniesieniu do interesujących mnie tutaj zjawisk, tworzą względnie spoisty zespół poglądów i przekonań.

## PRZYCZYNY UPADKU

W liście skierowanym do Józefa Bohdana Zaleskiego w kwietniu 1869 roku zawarł Norwid krótką i syntetyczną diagnozę przyczyn upadku Rzeczypospolitej. Pisał:

> Historii cale dostatecznie nie umiem – ledwo tyle, ile mi jej na moje potrzeby osobiste starczy, i t o! braki jeszcze co dzień spotykam, wszelako rzuciwszy całą pierwszą młodość moją na tułanie się i zwiedziwszy c a ł y b i e g u n u c y w i l i z o w a n e g o ś w i a t a i p o w i d z e n i u w s z y s t k i c h r a s c z ł o w i e k a i p r a w i e w s z y s t k i c h m o n u m e n t ó w – mniemam: że nie rozebrały i nie rozbierają Polski mnogie bataliony zaborców, jedno raczej: u p i j a n i e s i ę n i e o ś w i e c o n y m p a t r i o t y z m e m – i b r a k i e m o d w a g i c y w i l n e j – r o z m a r z a n i e s i ę. B e z s e n s!![8]

„Rozbiór", o którym mówi tu Norwid, odnosi się do dwóch stanów rzeczy: po pierwsze, do historycznego faktu upadku państwa polskiego pod ko-

---

[3] Zob. J. S a l i j OP, *Mentalność niewolnicza jako problem narodowy*, w: *Norwid bezdomny. W 180 rocznicę urodzin poety*, red. J. Kopciński, Instytut Dziedzictwa Narodowego, Warszawa 2002, s. 195-206.

[4] Zob. A. D u n a j s k i, *Naród – ojczyzna – społeczeństwo w myśli Cypriana Norwida*, Norbertinum, Lublin 2002.

[5] Zob. Z. S u d o l s k i, *Dramatyczna aktualność Norwida*, w: *Norwid – nasz współczesny. Profecja i recepcja*, red. C. Dutka, Pro Libris, Zielona Góra 2002, s. 23-29.

[6] Zob. J. M a c i e j e w s k i, *Cyprian Norwid*, Wydawnictwo Polska Encyklopedia Niezależna–Wydawnictwo Społeczne KOS, Warszawa 1992, s. 73-82.

[7] Zob. C. N o r w i d, *Do Józefa Bohdana Zaleskiego*, List z kwietnia 1869, w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, t. 9, *Listy 1862-1972*, PIW, Warszawa 1971, s. 397-399.

[8] Tamże, s. 399.

niec osiemnastego wieku, w wyniku trzech rozbiorów kraju między państwa ościenne – faktu należącego do zamkniętej, choć stale odczuwalnej w swych skutkach przeszłości; po drugie, do „rozbioru" mającego miejsce tu i teraz, w rozciągłej teraźniejszości Norwida jako świadka i uczestnika dziejącej się na jego oczach historii. Pytanie brzmi zatem: dlaczego Polska upadła i dlaczego upada, dlaczego wciąż znajduje się w stanie upadku? Odpowiedź Norwida kieruje nas ku przyczynom wewnętrznym, jest mianowicie lakonicznie wyrażoną diagnozą głównych schorzeń społeczeństwa polskiego.

Lakoniczność ta domaga się dopowiedzeń. Zacznijmy od kwestii patriotyzmu.

## PATRIOTYZM „SZKOŁY LACKIEJ"

W napisanym pięć lat wcześniej liście do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej[9] zawarł Norwid słynny, powtarzany później w wielu zbiorach aforyzmów, sentencji i skrzydlatych słów, obraz Polaka jako groteskowej kontaminacji olbrzyma i karła. Ze względu na wagę poruszanych w liście zagadnień przytoczyć trzeba dłuższy fragment:

> Oto jest s p o ł e c z n o ś ć p o l s k a! – społeczność narodu, który, nie zaprzeczam, iż o tyle j a k o p a t r i o t y z m wielki jest, o ile j a k o s p o ł e c z e ń s t w o j e s t ż a d e n.
>
> Wszystko, co patriotyzmu i historycznego dotyczy uczucia, tak wielkie i wielmożne jest w narodzie tym, iż zaiste że kapelusz zdejmam przed ulicznikiem warszawskim – ale – ale wszystko to, czego nie od patriotyzmu, czego nie od n a r o d o w e g o, ale czego od s p o ł e c z n e g o uczucia wymaga się, to jest tak początkujące, małe i prawie nikczemne, że strach wspominać o tym!
>
> […]
>
> Jesteśmy żadnym s p o ł e c z e ń s t w e m.
>
> Jesteśmy wielkim s z t a n d a r e m n a r o d o w y m.
>
> Może powieszą mię kiedyś ludzie serdeczni za te prawdy, których istotę powtarzam lat około dwanaście, ale gdybym miał dziś na szyi powróz, to jeszcze gardłem przywartym chrypiałbym, że Polska jest o s t a t n i e n a g l o b i e s p o ł e c z e ń s t w o, a p i e r w s z y n a p l a n e c i e n a r ó d.
>
> Kto zaś jedną nogę ma długą jak oś globowa, a drugiej nogi wcale nie ma, ten – o! – jakże ułomny kaleka jest!
>
> Gdyby Ojczyzna nasza była tak dzielnym społeczeństwem we wszystkich c z ł o w i e k a obowiązkach, jak znakomitym jest narodem we wszelkich P o l a k a poczuciach, tedy bylibyśmy na nogach dwóch, osoby całe i poważne – monumentalnie znamienite. Ale tak, jak dziś jest, to P o l a k j e s t o l b r z y m, a c z o w i e k w P o l a k u j e s t k a r z e ł – i jesteśmy karykatury, i jesteśmy

[9] Zob. t e n ż e, *Do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej*, List z 14 XI 1862, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 62-64.

tragiczna nicość i śmiech olbrzymi… Słońce nad P o l a k i e m wstawa, ale zasłania swe oczy nad c z ł o w i e k i e m[10].

Diagnoza stawiana przez Norwida akcentuje dramatyczny rozziew między narodowym i społecznym funkcjonowaniem Polaków. Żadnemu z tych wymiarów autor *Vade-mecum* nie daje pierwszeństwa, każdy z nich bowiem w sytuacji niedostatków drugiego wykazuje istotny brak. Warunkiem dobrego funkcjonowania zbiorowości jest zatem zharmonizowanie pierwiastka narodowego i społecznego[11]. Dostrzegana przez poetę rażąca dysproporcja skutkuje groteską i karykaturą. Ale przecież – mógłby zauważyć ktoś, kto chciałby się nieco pocieszyć wobec tak miażdżącej konkluzji – Norwid, widząc niedostatek jednego aspektu, drugi jednak uhonorowuje. Mówi tu o polskim patriotyzmie w tonie afirmacji, z rzadką u niego emfazą (której przykładem może być owo kłanianie się przed warszawskim ulicznikiem). I to właśnie wydaje się w cytowanym liście szczególnie zastanawiające, nie sposób bowiem nie zauważyć, że ów polski patriotyzm, określany tu przez poetę jako „wielki i wielmożny", w bardzo wielu innych jego wypowiedziach poddany zostaje gruntownej krytyce.

Mimo że rzecz to dobrze znana, że doczekaliśmy się kilku antologii wypowiedzi Norwida o Polsce i każda z nich, a nie tylko jedna, mogłaby mieć w tytule jego słowa „Gorzki to chleb jest Polskość"[12], to jednak aż deprymujące jest zdanie sobie sprawy, że zdecydowana większość wypowiedzi Norwida o Polakach jako zbiorowości ma wydźwięk krytyczny. Pisał niegdyś Zdzisław Łapiński, zestawiając pisarskie strategie Norwida i Maurycego Mochnackiego, że pierwszemu z nich patronuje ironia, dystans, intelektualizm i poczucie odpowiedzialności za słowo, drugi natomiast używa słów ze względu na doraźne funkcje wypowiedzi (słowem: cel wypowiedzi uświęca zastosowane środki), a znakiem rozpoznawczym jego pisarstwa jest sarkazm, będący „mową inteligencji na usługach emocji"[13]. Można się z sądem badacza do pewnego stopnia zgodzić, z pewnym jednak uściśleniem (o czym później). Trzeba zarazem zauważyć, szczególnie uwzględniając epistolografię Norwida, że dużo w jego wypowiedziach właśnie sarkazmu, posuniętego aż do odrazy, a niekiedy nawet pogardy dla polskiej zbiorowości. I jeśli pytać o przyczyny takiego stanu rze-

[10] Tamże, s. 63n.

[11] Pisała o tym niedawno na łamach „Teologii Politycznej" Grażyna Halkiewicz-Sojak (zob. G. H a l k i e w i c z - S o j a k, *Z połowy XIX stulecia – kilka myśli Norwida o polskości*, https://teologia-polityczna.pl/grazyna-halkiewicz-sojak-z-polowy-xix-stulecia-kilka-mysli-norwida-o-polskosci).

[12] C. N o r w i d, *Do Józefa Bohdana Zaleskiego*, List z 8 I 1852, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, *Listy 1839-1861*, PIW, Warszawa 1971, s. 152. Zob. t e n ż e, *„Gorzki to chleb jest polskość". Wybór myśli politycznych i społecznych*, oprac. J.R. Nowak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984.

[13] Z. Ł a p i ń s k i, *Mochnacki – Norwid*, w: tenże, *O Norwidzie. Rzeczy dawne i najdawniejsze*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2014, s. 122.

czy, to jedną z odpowiedzi będzie właśnie polski patriotyzm w jego różnych dziejowych manifestacjach, z którym poeta prowadzi ciągłą polemikę.

Interesujące nas zjawisko opatrzył Norwid mianem „starej szkoły patriotyzmu polskiego, s z k o ł y  l a c k i e j”[14], a działania jej określał jako „zarówno heroiczne jak jałowe i nieszczęsne”[15]. Określenia te pojawiają się w pisanym podczas powstania styczniowego, a złożonym na ręce pełnomocnika Rządu Narodowego Karola Ruprechta *[Memoriale o prasie]*. Celem memoriału było stworzenie jednolitego programu propagandy, który miałby obowiązywać wszystkie polskie pisma w okresie powstania. Główny punkt tej propagandy stanowi kwestia „presji moralnej”, którą Polska miałaby wywierać na Rosję (przede wszystkim na rosyjską inteligencję i władze, ale też na masy społeczne), wiodąc ją ku szeroko rozumianej demokratyzacji[16]. W czasie powstania była to centralna idea Norwida, mająca na celu uzasadnienie w oczach europejskiej opinii publicznej potrzeby restytucji państwa polskiego. Samo formułowanie takiej koncepcji i rola, jaką pisarz jej przypisywał, mówi nam coś ważnego o jego pojmowaniu problemu polskiej niepodległości, a mianowicie, że prawo Polaków do suwerennego bytu państwowego powinno być ugruntowane na idei o uniwersalnym zasięgu[17]. Polska, by istnieć, powinna uzasadnić przed Europą potrzebę swego istnienia, powinna zatem wnosić istotny wkład w dzieje i dorobek całej ludzkości. Wkładem tym ma być moralne oddziaływanie na Rosję, promieniowanie na nią uniwersalnych wartości cywilizacji europejskiej, a co za tym idzie: przesuwanie wpływów Europy na wschód. Tymczasem „stara szkoła patriotyzmu polskiego, s z k o ł a  l a c k a, zupełnie przeciwnie poczynając (albowiem od  f o r m a l n e g o - p r a w a - n i e p o d l e g ł o ś c i), mogła tylko zwyciężyć lub być pobitą – ale  ż y ć, ale zaręczyć następliwość sprawy, przez onejże samej utwierdzenie, nie było zapewne jej zadaniem”[18].

---

[14] C. N o r w i d, [*Memoriał o prasie*]. *Memoriał na wezwanie Pełnomocnika Rządu Narodowego Wielmożnego Karola R[uprechta]. 1863*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, *Proza*, cz. 2, PIW, Warszawa 1973, s. 139.

[15] Tamże.

[16] Por. tamże, s. 138. Sformułowanym przez Norwida uzasadnieniem zastosowania „presji moralnej” jest przekonanie, według którego Polska stanowi dla Rosji „e l e m e n t a r z  –  k r w a w y” (tamże) uświadamiający jej władzom „g r a n i c e  i  w a r u n k i” (tamże) jej rządów, inteligencji i ludowi rosyjskiemu zaś obowiązki i powinności człowieka i obywatela. O koncepcji „presji moralnej” szerzej pisze Marcin Wolniewicz (por. M. W o l n i e w i c z, *Historia – polityka – eschatologia. Rosja w projekcie propagandy powstańczej Cypriana Norwida*, w: *Norwid wobec Powstania Styczniowego*, red. P. Chlebowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 209-225).

[17] Mocniej jeszcze ujęła tę kwestię Zofia Stefanowska: „A więc [według Norwida – Ł.N.]: prawo narodu polskiego do niepodległości nie jest czymś bezwarunkowym i zrozumiałym, nie wynika z naturalnego biegu rzeczy. Uzasadnieniem bytu narodu jest jego misja wobec ludzkości” (S t e f a n o w s k a, *Spór o powstanie*, s. 89).

[18] C. N o r w i d, [*Memoriał o prasie*], s. 139.

Zbiega się w tym cytacie kilka kluczowych wątków Norwidowskiej charakterystyki tradycyjnego polskiego patriotyzmu. Zasadza się on na przekonaniu, że niepodległość kraju jest faktem niewymagającym żadnych uzasadnień, czymś, co należy się Polsce z samej racji dziejowej konieczności. Wiąże się z tym alternatywa „tryumf albo zgon", skutkująca powtarzającymi się regularnie rozlewami krwi, „periodyczną rzezią niewiniątek"[19], a także, pośrednio, negacja prób sensownego i produktywnego funkcjonowania w warunkach innych niż niepodległość. Prowadzi to do mimowolnego lekceważenia wszelkich działań niezwiązanych bezpośrednio ze sprawą walki o wolność kraju, inicjatyw podejmowanych i realizowanych w sytuacji niewoli, do traktowania ich jako prowizorycznych, przejściowych, niewymagających troski o ich przebieg, trwałość i kontynuację[20].

Patriotyzm tak rozumiany jest, powtórzmy, zarazem „heroiczny" i „jałowy". Charakterystyce tej odpowiadają uwagi Norwida o Polakach, którzy „umieją b i ć s i ę – t o c z y ć b i t w y – ale nie umieją w a l c z y ć"[21]. Tymczasem – w jego przekonaniu – powodzenie interesów politycznych (i wszelkich innych) we współczesnej Europie coraz mniej zależy od bitew, zależy natomiast w głównej mierze od pracy i walki właśnie, którą Norwid pojmuje jako umiejętność forsowania własnych rozwiązań drogą pokojową wszędzie tam, gdzie w grę wchodzą sprzeczne interesy: ludzi, grup społecznych, narodów[22]. W rozprawie *Walka-polska* stwierdza: „W a l k a j e s t n o r m a l n y m z a d a n i e m L u d z k o ś c i; bitwa – nie! Owszem: celem j e s t zupełnie b i t w ę umorzyć przez doskonałe postawienie planu i prowadzenie w a l k i"[23].

Norwid nie neguje w „lackim" patriotyzmie samej siły emocji, przeciwnie – traktuje ją jako oczywistą, docenia ją, ale też właśnie w niej dostrzega istotne zagrożenie: widzi bowiem „rozdmuchanie pasyj i zupełną pogardę wszelką Ideą"[24].

---

[19] T e n ż e, *Do Karola Ruprechta*, List datowany „wnet po 11 września" 1863, w: *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 107.

[20] Warto w związku z tym przytoczyć stanowisko Norwida, który w liście do Mariana Sokołowskiego pisał o potrzebie instytucjonalnego zorganizowania pracy umysłowej w rzeczywistości pod zaborami: „Trzeba 80 drukarni – 20 dzienników różnej treści – 15 towarzystw uczonych, i pracy w p o c i e c z o ł a, natężonej stale i uważnie. Na to zaraz odpowiedź Melancholii […]: «Gdzież rozwinąć te prace – gdzie? / Kiedy my nie mamy piędzi ziemi? / etc... etc. …» Najprzód: w s z ę d z i e; po wtóre – mój Boże! – w Austrii jest większa wolność druku niż we Francji, a w Prusach równa paryskiej […]. Oto odpowiedź!" (t e n ż e, *Do Mariana Sokołowskiego*, List ze stycznia 1865, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 155).

[21] T e n ż e, *Walka-polska* [*Do Agatona Gillera*], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 60.

[22] Por. E. K a s p e r s k i, *Norwid jako strateg w kontekście rozważań o walce i wojnie*, w: *Norwid wobec Powstania Styczniowego*, s. 25n. Szerzej na temat pojęcia „walki" i jej aksjologizacji u Norwida zob. J. P u z y n i n a, *O „walce" w pismach Norwida*, w: *Strona Norwida. Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Stefanowi Sawickiemu*, red. P. Chlebowski i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 347-359.

[23] N o r w i d, *Walka-polska* [*Do Agatona Gillera*], s. 60.

[24] T e n ż e, *Do Karola Ruprechta*, List z 9 XI 1863, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 117.

Piętnuje nieoryginalność w działaniach politycznych, bezrefleksyjne stosowanie rozwiązań wypracowanych przez inne narody w innych uwarunkowaniach historycznych. Akcentuje zupełne zapoznanie roli walki ideowej, którą w wielu momentach dziejowych uznaje za główną lub nawet jedyną metodę działania. Podkreśla właściwe polskiemu patriotyzmowi „życie fazami": naprzemienność i odizolowanie czynu od pracy intelektualnej zamiast ich współdziałania i harmonizowani[25]. Mechanizm ten przebiega zresztą zwykle w określonym rytmie: z reguły to czyn poprzedza ideę, namysł, refleksję. W wierszu skierowanym *Do spółczesnych* pisze Norwid znane słowa o kraju „[...] gdzie każdy-czyn za wcześnie wschodzi, / Ale – książka-każda… za późno!"[26].

Kilkukrotnie podkreśla Norwid, że tożsamość polskiego patriotyzmu budowana jest na fałszu. W liście do Augusta Cieszkowskiego stwierdza: „My będziemy w stosunkach sąsiednich z Moskalami i z Niemcami – prawda, którą absolutnie odepchnąwszy, w i e l u z y s k u j e m o c p o d o b n ą d o p a t r i o t y z m u..."[27]. A liście skierowanym do Ludwika Mierosławskiego zwraca uwagę, że: „Polacy uważają sobie za patriotyzm słabych stron swoich nie znać, i nie wyrobili sobie nawet języka, aby o nich b e z p i e c z n i e z sobą mówić"[28]. Charakter tego patriotyzmu reguluje zatem mechanizm wyparcia prawd, których przyjęcie i przemyślenie mogłoby zmusić Polaków do zniuansowania postawy „tryumf albo zgon". W wielu miejscach pisze Norwid o dojrzałości rozumianej jako komplementarna świadomość swoich silnych stron oraz ograniczeń – zarówno w wymiarze bytu indywidualnego, jak i narodowego. Model „lackiego" patriotyzmu ma jednak charakter ekskluzywny: wyrazistość swojej tożsamości uzyskuje na drodze redukcji, poprzez odrzucenie tych elementów, które mogłyby osłabić jego bezkompromisowość, nawet jeśli postawa taka oznacza w optyce Norwida rozminięcie się z faktami czy też brak samoświadomości. Na gruncie konkretnych działań politycznych postawa tego typu skutkuje uczynieniem z fałszu „praktycznego systemu". Jego funkcjonowanie prezentował Norwid między innymi w rozprawce *Poznańskie 1846-1848*:

> Zaczyna się konspiracja w kierunku polskim, a więc poznańskim, bo najbliżej.
> Jest konspiratorów 150 – z tych 88 ma za konieczny p r a k t y c z n y system rozgłaszać, że konspiratorów jest 2000.

---

[25] „Czy należy stracić z oka, że społeczeństwa, które tylko f a z a m i żyją, to jest raz: t y l k o i t y l k o m y ś l ą i p i s z ą przez lat kilka, potem znowu: t y l k o i t y l k o d z i a ł a j ą, słowem: że społeczeństwa takie niekoniecznie na właściwej są drodze i w pierwszej swej, i w drugiej fazie" (T e n ż e, [*Noty o konieczności presji moralnej*], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 132).

[26] T e n ż e, *Do spółczesnych (Oda)*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, *Wiersze*, cz. 2, PIW, Warszawa 1971, s. 182.

[27] T e n ż e, *Philoctet*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 129.

[28] T e n ż e, *Do Ludwika Mierosławskiego*, List z czerwca 1856, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 265.

Najlotniejsze natury, subtelne i rzutkie, najrychlej wierzą […]. T a k i m p r z e t o s y s t e m e m c a ł e p a r c i e s k i e r o w a n e j e s t n a n a j w i ę c e j b a r a n k o w ą k r e w.

Bóg jest w obłokach nad historią.

Niektórzy poetowie czują woń krwi męczeńskiej w powietrzu, ale nie wiedząc, co się święci, wołają: „Tryumf! tryumf!"

[…]

Poruszone jest Poznańskie – organizatorów jest 500.

System p r a k t y c z n y i r e a l n y każe roztrąbić, że jest legionów sformowanych 10 000.

Patriotyzm jest wielki […][29].

Warto podkreślić, że powyższą analizę działań powstańczych w Wielkopolsce w roku 1846 i 1848 nakreślił Norwid nie współcześnie tym wypadkom bądź też bezpośrednio po ich stłumieniu, ale dopiero w roku 1861, najprawdopodobniej – jeśli przyjąć hipotezę Juliusza W. Gomulickiego[30] – w kontekście dyskusji nad szansami ewentualnego powstania w Królestwie Polskim. Oparty na fałszu, obliczony na przyspieszenie czynu zbrojnego „praktyczny system" stanowi zatem według Norwida względnie stały mechanizm regulujący polskie zrywy narodowe. Rozprawka *Poznańskie 1846-1848* jest więc nie tyle retrospektywną analizą konkretnego powstania (czy też pewnego jego aspektu), lecz raczej syntetyczną anatomią polskiego zrywu, który ze względu na opisane przez Norwida uwarunkowania zmierzać musi ku klęsce.

## „PATRIOTYZM MÓJ NIE JEST Z TEGO ŚWIATA"[31]

Mimo że zagadnienie to przez swą obszerność wykracza poza ramy niniejszego szkicu, warto chociaż pokrótce zarysować, jak na przedstawionym powyżej tle prezentuje się Norwidowski model patriotyzmu[32]. Kilka jego podstawowych założeń obrazuje na zasadzie antytezy dokonana wcześniej charakterystyka patriotyzmu „lackiego". Wymieńmy tu: postulat toczenia walki zamiast bitwy (wojny), sprzeciw wobec nieprzemyślanego czynu zbrojne-

[29] T e n ż e, *Poznańskie 1846-1848*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 58.

[30] Por. J.W. G o m u l i c k i, *Metryki i objaśnienia: Poznańskie 1846-1848*, w: Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 645n.

[31] C. N o r w i d, *Do Karola Ruprechta*, List z 30 IX 1863, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 113.

[32] Na ten temat zob. m.in. J. P u z y n i n a, *Jaka Polska?*, w: *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*, red. D. Dąbrowska, Książnica Pomorska, Szczecin 2006, s. 11-19; M. I n g l o t, *Norwidowska wizja patriotyzmu polskiego (ze szczególnym uwzględnieniem poematu „Promethidion"*), w: tenże, *Drogami pielgrzyma. Studia i artykuły o twórczości „czwartego wieszcza"*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 195-218; S t e f a n o w s k a, *O niewoli narodowej*; D u n a j s k i, dz. cyt.

go, fałszywej w rozumieniu Norwida opozycji „tryumf albo zgon"; postulat pracy „w pocie czoła", racjonalnego i przemyślanego wysiłku obliczonego na konkretne cele i związanej z tym harmonii czynu i wysiłku intelektualnego[33]; projektowanie strategii działań długofalowych, obliczonych na trwałe skutki, opartych na gruntownym rozpoznaniu własnych możliwości, słabych i mocnych stron; wpisywanie tych strategii w wielkie idee, odnoszące się do szerokiego kontekstu spraw ogólnoludzkich.

Łączy się z tym najbardziej może swoista cecha Norwidowskiego patriotyzmu, jaką jest jego uniwersalizm[34]. Uniwersalizm ten ma swoje źródła w chrześcijańskiej postawie poety oraz w będącej jej pochodną koncepcji historiozoficznej. W nieukończonej rozprawie *[Znicestwienie narodu]*, wskazując specyficzną cechę, wyróżniającą narody europejskie wśród innych, Norwid pisze: „Dopełniając rozwoju swojego z moralną całością Europy, […] nie cechują się [one – Ł.N.] samymi tymi żywiołami składowymi, które je wyróżniają od narodów innych, ale zarazem i tymi ich składowymi żywiołami, które je z innymi narodami łączą […]. Tak dalece, że jeżeli powiedziało się, iż n a r ó d s k ł a d a s i ę n i e t y l k o z t e g o, c o w y r ó ż n i a g o o d i n n y c h, l e c z i z t e g o, c o g o z i n n y m i ł ą c z y, to powiedziało się zarazem, iż ta połączalności siła nie jest wcale żadnym ustępstwem, a tym mniej uszczerbkiem, ale owszem przymiotem zupełności charakteru i własnością dodatnią"[35].

Europejski charakter narodów zasadza się zatem na umiejętnym harmonizowaniu żywiołów „połączalności" i wyróżnienia. Kategorie te transponuje dalej Norwid na płaszczyznę terminologii ekonomicznej, zestawiając je z pojęciami importu i eksportu. I stwierdza, że jeśli ktoś chciałby zatracić, „znicestwić" europejski naród, to właśnie poprzez zaburzenie regularnego oddziaływania tych dwóch żywiołów – łączenia się z innymi i różnienia się od innych.

Rozpatrywany w tym kontekście patriotyzm „lacki", mający, jak pisałem, charakter ekskluzywny, wyłączający, skazuje naród – z punktu widzenia Norwida – na „znicestwienie". Nie umiejąc inspirować się dokonaniami innych, nie poczuwając się do obowiązku inspirowania, wnoszenia swego wkładu w duchowy dorobek ludzkości, patriotyzm „lacki" przemienia wspólnotę narodową w sektę. Wątek ten pojawia się w ramach konkluzji rozważań Norwida

---

[33] W roku 1863 w liście do Karola Ruprechta Norwid pisał: „Ja (jak wiesz) nie wierzę, ażeby k r e w zdobywała przyszłość (mianowicie od dziewiętnastu wieków). Ja wierzę, że p o t czoła, ale nie k r e w!!" (C. N o r w i d, *Do Karola Ruprechta*, List datowany „wkrótce po 5 listopada", 1863, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 117).

[34] Zob. W. T o r u ń, *Narodowe i uniwersalne w myśli Cypriana Norwida*, w: *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*, s. 36-48; por. I n g l o t, dz. cyt., s. 199-201.

[35] C. N o r w i d, [*Znicestwienie narodu*], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 86.

o Adamie Mickiewiczu, postrzeganym przez Polaków jako pisarz narodowy: „Cała Polska uważała Mickiewicza i uważa go dotąd za n a r o d o w e g o pisarza – jego, który był w y ł ą c z n y m tylko, ale nie n a r o d o w y m! Narodowość nie jest wyłączność, ale jest to siła przywłaszczania sobie tego wszystkiego, co do postępowego rozwinięcia żywiołów własnych potrzebne i konieczne jest. [...] Kto p a t r i o t y z m zamieni na w y ł ą c z n o ś ć (*qui de patriotisme ne ferait que l'exclusivité*), jak to Polacy pojmują, a pojmują jedynie przez prześladowania Mikołaja i przez ucisk cenzury mikołajewskiej, ten musi koniecznie z o j c z y z n y zrobić s e k t ę i skończyć fanatyzmem!! – oto CO SIĘ DZIŚ DZIEJE!" [36].

W patriotycznym myśleniu Norwida naród nie może być sektą, pojęcie człowieka poprzedza pojęcie Polaka, a ojczyzna ziemska stale splata się z ojczyzną niewidzialną[37].

## „JESTEŚMY ŻADNYM SPOŁECZEŃSTWEM"

Wróćmy raz jeszcze do listu Norwida do Michaliny Zaleskiej, z jego słynną figurą Polaka jako olbrzyma-karła. Warto zapytać, co sprowokowało poetę do sformułowania tak ostrej oceny, nie wyrażonej wszak, jak to często się zdarza u Norwida, w formie lakonicznej sentencji, ale przyjmującej postać rozpisanej na kilka akapitów, atrakcyjnej skądinąd pod względem retorycznym mowy oskarżycielskiej. Otóż przyczynkiem do jej wygłoszenia okazuje się sprawa właściwie drobna: w liście wysłanym 14 listopada 1862 roku do Zaleskiej, a także w liście o dzień wcześniejszym, z 13 listopada, Norwid opisuje swoje

---

[36] T e n ż e, *Do Władysława Zamoyskiego*, List z lutego 1864, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 131. Szerzej na temat relacji Norwid–Mickiewicz zob. Z. T r o j a n o w i c z o w a, *Norwid wobec Mickiewicza*, w: *Cyprian Norwid w 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23-25 września 1971*, red. M. Żmigrodzka, PIW, Warszawa 1973, s. 196-218; W a l i c k i, dz. cyt., s. 448-464; M. I n g l o t, *Norwidowska lektura „Pana Tadeusza"*, w: tenże, *Wyobraźnia poetycka Norwida*, PWN, Warszawa 1988, s. 108-135; Z. J a s t r z ę b s k i, *Norwid o Mickiewiczu*, „Roczniki Humanistyczne" 1954-1955, nr 5, s. 254-282; Z. S t e f a n o w s k a, *Norwidowski romantyzm*, w: taż, *Strona romantyków*, s. 55-82.

[37] Nawiązuję tu do słów Cezarego Rowińskiego, który interpretując znany wiersz *Moja ojczyzna*, pisał: „Norwidowski uniwersalizm nie ma nic wspólnego z kosmopolityzmem. Ten ostatni był przede wszystkim koncepcją polityczną i ideologiczną opierającą się na przekonaniu, że cały świat jest ojczyzną człowieka i w związku z tym odrzucał patriotyzm jako przesąd i uroszczenie. Uniwersalizm Norwida nie tylko nie koliduje z patriotyzmem, ale go utwierdza. Osoba ludzka przejawia się zawsze jako konkret, jako jedność ducha i materii. Niewidzialna ojczyzna splata się w istocie ludzkiej z ojczyzną widzialną, duchowo jest ona zawsze hic et nunc i hic et ubique" (C. R o w i ń s k i, *Uniwersalizm Norwida na przykładzie „Mojej ojczyzny"*, w: *Cyprian Kamil Norwid. Interpretacje i konteksty*, red. P. Żbikowski, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów 1986, s. 47).

odwiedziny u Jadwigi Glaubert, emigrantki pozostającej „z d z i e c k i e m m a ł y m w n i e o p a l o n y m i n i e z a p ł a c o n y m m i e s z k a n i u”[38]. Poeta kreśli w kilku zdaniach obraz jej dramatycznego położenia, po czym przywołuje postać brata pani Glaubert – szambelana Bolesława Wielogłowskiego, o którym pisze, że „tyle odbiera pensji, ile nieledwo kosztuje szambelański strój jego, którego to zaś stroju gdyby zaniedbał, tedy i cała posada jego nie byłaby istotną”[39]. Opis trudnego położenia dwojga rodaków borykających się z materialnym niedostatkiem daje Norwidowi asumpt do wygłoszenia wielkiego, wypełniającego całą pozostałą część listu, oskarżenia pod adresem polskiego społeczeństwa.

Oczywiście, nie chodzi tu wyłącznie o jednostkowy przypadek Jadwigi Glaubert i jej brata. Sytuacja ta odsłania nam jednak zasadniczy powód, dla którego Norwid oskarża Polaków o zanik społecznego charakteru wspólnoty – powodem tym jest brak uszanowania człowieka w codziennej rzeczywistości, brak uszanowania godności osoby ludzkiej. Przypomnijmy, że jedną z zasadniczych cech postawy Norwida jest – jak pisała Jadwiga Puzynina – ciągłe „dopominanie się […] o moralność w rozumieniu chrześcijańskim we wszelkich relacjach międzyludzkich”[40]. W znanym wierszu *Moralności* rozróżnia poeta dwa wymiary, dwa pola odniesienia tytułowej wartości: moralność osobistą oraz „moralność zbiorowych ciał”[41]. I kiedy w *Listach o emigracji* pisze: „Między „d o b r y m u c z y n k i e m i między d o b r e g o u c z y n i e n i e m jest różnica w ę g i e l n i e, że tak powiem, patriotyzm polski obchodząca. Dobrych uczynków nie brak u nas, ale brak d o b r e g o u c z y n i e n i a”[42] – to ma na myśli szczególnie dojmujący kryzys owej „moralności zbiorowych ciał”, będącej spoiwem wspólnoty i gwarantem relacji szanujących godność osoby[43].

Zjawisko, o którym mowa, dostrzega Norwid we współczesnej mu polskiej zbiorowości w bardzo różnych przejawach. Piętnuje brak wrażliwości na ludzką krzywdę, niedolę, cierpienie, często mających swoje podłoże

[38] C. N o r w i d, *Do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej*, List z 13 XI 1862, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 62.

[39] T e n ż e, *Do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej*, List z 14 XI 1862, s. 63.

[40] P u z y n i n a, *Jaka Polska?*, s. 13.

[41] C. N o r w i d, *Moralności*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, s. 78.

[42] T e n ż e, *Listy o emigracji*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 24.

[43] Warto podkreślić, że uszanowanie godności człowieka wiązał Norwid bezpośrednio z kwestią możliwości istnienia narodowego bytu. W liście do Konstancji Górskiej pisał: „Nie nieuszanowanie o s o b y t e j l u b o w e j, ani w ł a d z y t e j a l b o o w e j, a l e n i e u s z a n o w a n i e o s o b y - c z ł o w i e k a. To to dla tej przyczyny jedne narody istnieją, a drugie nie istnieją” (t e n ż e, *Do Konstancji Górskiej*, List prawdopodobnie z lutego 1852, w: *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 160). Por. T o r u ń, dz. cyt., s. 45n.

w materialnej nędzy, na którą poeta bardzo był uwrażliwiony[44]. Podkreśla przy tym niejednokrotnie, że poruszenie sumień Polaków następuje często wyłącznie na tle powinności narodowych, patriotycznych, a nie jako wyraz społecznego obowiązku, mającego swoje źródło w poczuciu solidarności wspólnoty. Jako przykład podaje tu Norwid między innymi problem uwłaszczenia włościan: „Przecież i kwestia krzyczącej do Boga sprawiedliwości, kwestia chłopów, o którą trzech Papieży po sobie idących dopominało się u narodu polskiego [a która – Ł.N.] – dopiero j a k o - n a r o d o w a, a nie jako C h r y s t u s o w a podniesioną i rozstrzygniętą jest”[45]. W rozprawce *Poznańskie 1846-1848* zauważa z kolei: „Patriotyzm jest wielki: przez kilkanaście lat pierwej nikt z familii o krewnym swym na wygnaniu nie pamiętał […]. Kobiet dwie czy trzy podzieliło losy wygnańców – i obsypane są nieśmiertelnymi wieńcami”[46]. W *Listach o emigracji* kierowanych do redakcji „Dziennika Polskiego” porusza pomijany przez ośrodki kształtujące opinię publiczną problem tragicznego położenia „najnieszczęśliwszej części społeczeństwa polskiego, którą jest młoda emigracja”[47] i zapytuje: „Czemu rzecz ta nie tak postawioną jest w opinii publicznej, ażeby się nikt uniewinnić z obojętności nie mógł ani niewiadomością, ani nieprzywiązywaniem do niej wagi, ani trudnościami, jakich wcale nie nastręczy rząd żaden społeczeństwu, które umie czujne, c h r z e ś c i j a ń s k i e w s o b i e c i e p ł o ż y w i ć?”[48]. Podobne przykłady można mnożyć.

Brak uszanowania godności człowieka, według Norwida charakterystyczny dla polskiego społeczeństwa, nie dotyczy jednak tylko – jak opisują to powyższe akapity – „maluczkich”, dotyczy także „wielkoludów”. Autor *Vade-mecum* zauważa, że Polacy nie umieją oceniać wielkości, w stosunku do znaczących postaci życia publicznego przyjmują postawę zawieszoną między uwielbieniem a lekceważeniem, przy czym każda z tych postaw na swój sposób odmawia respektowania w wielkości realnego człowieczeństwa. Uwielbienie czyni bowiem z człowieka bożka, lekceważenie natomiast prowadzi do pogardy. Ten motyw jest trwałą cechą Norwidowego myślenia o losie wiel-

[44] „Ja wiem tylko, że kiedy bieda odmienia pole działania, nędza odmienia siłę działania. Że przebiegłszy cały południk ucywilizowanego świata od Neapolu po New York wiem, nie z teorii socjalistów, iż do tego nieledwie ostatecznego stopnia rozszerzona jest wszędzie nędza, że nikt na to dostatecznej nie zwraca uwagi” (C. N o r w i d, *Do Józefa Bohdana Zaleskiego*, List z sierpnia-września 1854, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 227n.).

[45] T e n ż e, *Do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej*, List z 14 XI 1862, s. 63.

[46] T e n ż e, *Poznańskie 1846-1848*, s. 58.

[47] T e n ż e, *Listach o emigracji*, s. 17.

[48] Tamże, s. 18.

kich jednostek[49], a kontekst polskiego społeczeństwa dostarcza poecie w tym względzie szczególnie wyrazistych egzemplifikacji. W roku 1856 pisał on do Jadwigi Łuszczewskiej: „Tylko społeczeństwa trzeźwe umieją o c e n i a ć – inne a d o r o w a ć lub b e z - c z e ś c i ć […]. Proszę przejrzeć całą literaturę ostatnich czasów, czy kto był kiedy inaczej jak a d o r o w a n y i b e z c z e s z c z o n y? – czy kto był o c e n i o n y? Nikt – i dlatego to my, c o o s o b i ś c i e z n a l i ś m y n a j w i ę k s z e p o t ę g i w s p ó ł c z e s n e, zaręczamy, iż wszystkie były zmarnowane dlatego właśnie..."[50]. Jak echo tych słów brzmi późniejsza o niemal dwadzieścia pięć lat wypowiedź Norwida z listu do Bronisława Zaleskiego: „Jak i co to było za uznanie, którym onego czasu Mickiewicz otoczony był, to o tym dziś mało kto wie, a pochodziło to – jak do dziś i zawsze u Polaków – z tej przyczyny, iż nikogo i nigdy nie oceniali i nie cenili – nigdy! Zawsze: albo lekceważyli, albo bałwochwalili, z powodu iż rzeczy te dwie same przez się robią się, bez osobistej usilności"[51]. Pisząc o tym dwubiegunowym stosunku do wielkości, Norwid znacznie częściej odnotowuje przykłady lekceważenia, jego wypowiedzi często katalogują przypadki poniżenia wielkości, między innymi takich postaci, jak ks. Piotr Skarga, Jan III Sobieski, ks. Adam Czartoryski, Maurycy Mochnacki, Zygmunt Krasiński, Władysław Zamoyski, Józef Bem, Ludwik Mierosławski, Juliusz Słowacki, Joachim Lelewel czy Józef Hoene-Wroński[52].

Atrofię życia społecznego Polaków dostrzega Norwid w różnych wymiarach zbiorowego bytowania. Wskazuje na przykład na brak kultury dialogu, brak umiejętności wymiany poglądów czy uzgadniania stanowisk. Częstym przedmiotem jego obserwacji jest sytuacja rozmowy, w której to, co istotne, ważne, a co poeta określa słowem „serio", uśmiercone zostaje przez banał[53], bądź osuwa się natychmiast w żart i kpinę. „Jak żyję, m i m o n a j k r w a w s z y c h p r z e j ś ć, nie zdarzyło mi się nigdy spotkać trzech Polaków, którzy by przez trzy godziny mogli s e r i o o czymkolwiek mówić" – pisał do Mariana Sokołowskiego[54]. Przyczynę tego upatrywał i we właściwej arystokracji salonowej konwencji rozmowy, traktującej poruszanie poważnych problemów jako swe-

[49] Zob. t e n ż e, [Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, *Wiersze*, cz. 1, s. 235n.

[50] T e n ż e, *Do Jadwigi Łuszczewskiej*, List z 18 VII 1856, t. 8, s. 271.

[51] T e n ż e, *Do Bronisława Zaleskiego*, List z 29 X 1879, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 10, *Listy 1873-1883*, PWN, Warszawa 1971, s. 136.

[52] Por. t e n ż e, *Do Julii Jabłonowskiej*, List prawdopodobnie z maja 1867, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 292n.; t e n ż e, *Do Władysława Bentkowskiego*, List datowany na koniec maja 1857, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 307, t e n ż e, *Do Konstancji Górskiej*, List z ok. 29 XI 1882, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 10, s. 187.

[53] Świetnym przykładem jest tu wiersz *Ostatni despotyzm* (zob. t e n ż e, *Ostatni despotyzm*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, s. 137n.).

[54] T e n ż e, *Do Mariana Sokołowskiego*, List z 17 X 1864, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 145.

go rodzaju towarzyski nietakt, i w słabej kondycji polskiej inteligencji, warstwy szczególnie predysponowanej do kreowania ideowego dyskursu, której Norwid nieustannie zarzucał konformizm i brak krytycznego myślenia (o czym będzie jeszcze mowa). Społeczeństwo, które nie umie i nie chce ze sobą rozmawiać, łączyć się, ale i godnie różnić na gruncie myśli i słowa, nie jest też w stanie decydować o swoim losie. Na płaszczyźnie politycznej jedną z ważniejszych konsekwencji takiego stanu rzeczy stanowi zanik „sztuki parlamentarnej": „D l a c z e g o u P o l a k ó w n a j k o n i e c z n i e j h i s t o r y c z n a i z b a w c z a m y ś l w c z e ś n i e n i e b y w a d o k o n a n ą? Dlatego że Polacy przez długi b e z b y t p o l i t y c z n y zatracili sztukę parlamentarną i j e ż e l i i m s i ę c o n i e u d a n a t y c h m i a s t, t o w n e t o d t e g o s i ę c o f a j ą"[55].

Piętnowanych przez Norwida wad polskiej wspólnoty „jako społeczeństwa" można by wymieniać jeszcze wiele: lenistwo myślenia, brak ciągłości działania, zaniedbanie społecznych obowiązków, niestałość umysłu, zniewolenie konwencjami… O ile w narodowym wymiarze polskiej zbiorowości dostrzega poeta twardy fundament patriotyzmu, jakkolwiek źle – jego zdaniem – rozumianego, czasem nawet zgubnego, ale jednak autentycznego przez siłę emocji, o tyle w wymiarze społecznym konstatuje pustkę, brak. Podczas gdy polski romantyzm w swoim głównym nurcie koncentruje się na kwestii odzyskania niepodległości, podstawowym celem Norwidowego myślenia o Polsce wydaje się odzyskanie autentycznego bytu społecznego. Gdy główny nurt koncentruje się na niewoli politycznej, Norwid ma na uwadze zniewolenie przez różnego rodzaju formy, a polityczna jest tylko jedną z wielu[56]. Tak postrzegał te kwestie poeta, który miał odwagę w tamtym czasie napisać: „Gdyby mi kto stręczył, że ojczyzna która moja [...] wyswobodzić się może, skoro wielu świętych i niepospolitych ludzi tam i owdzie ona zużyje i zniszczy na wyręczanie bryłowatych mas – albo jeżeli by mi stręczono, że nie wyswobodzi się ojczyzna, tylko parę maleńkich zrobi kroków, skoro bryłowate i ciężkie masy i umysły do publicznych się poruszą obowiązków, z a i s t e ż e w y b r a ł b y m z a w s z e t o d r u g i e d z i a ł a n i e, n i e o w e p i e r w s z e"[57].

---

[55] T e n ż e, *Dziewięć zaspokojonych pytań*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 161. Jak podkreśla Jadwiga Puzynina, „*parlamentarny* w idiolekcie Norwida to nie tylko «właściwy parlamentowi i/lub parlamentarzystom», to także «dbający o dobro ogólne, a więc właściwy pozytywnie ocenianemu parlamentowi»" (P u z y n i n a, *Jaka Polska?*, s. 16). Znaczenie to wykracza zatem poza kwestie związane z kulturą politycznego działania i toczenia sporu.

[56] Por. S. S a w i c k i, *Norwida walka z formą*, PIW, Warszawa 1986.

[57] C. N o r w i d, *Do Bronisława Zaleskiego*, List z czerwca 1869, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 414. Warto w kontekście tych uwag pamiętać o zastrzeżeniu uczynionym przez Zofię Stefanowską: „Był więc Norwid głęboko przekonany, że romantyczna formuła: wszystko albo nic, jest formułą zgubną. Zgubną, bo prowadzi do nic nierobienia. Jeśli nie można, a nie można, mieć wszystkiego, trzeba po trochu powiększać obszar wolności. Metody powiększania tego obszaru, do jakich Norwid przekonywał współczesnych, były metodami antyromantycznymi. Ale w żadnym momencie

## „GDY BRAKŁO CYWILNEJ ODWAGI"

Przejdźmy do kwestii drugiej, którą w stanowiącym punkt wyjścia moich rozważań liście do Zaleskiego wskazuje Norwid jako decydującą o przeszłym i wciąż trwającym rozbiorze kraju, czyli do braku odwagi cywilnej. Wzmiankowany list to nie jedyny w dziele Norwida moment, w którym bezpośrednio łączy on tę kwestię z upadkiem Rzeczypospolitej. Motyw ten pojawia się w rozważaniach autora *Promethidiona* wcześnie, także w twórczości poetyckiej, na przykład w wierszu *O historii (Dialog)*:

> Co zaś – do dziejów Polski – jak się dzielą,
> To bardzo łatwo skreślić: h e r o i c z n e,
> K t ó r e s i ę z d u c h a n a r o d u k o ś c i e l ą,
> Tak że na końcu ich są polityczne
> Wypadki, jakby gips zewnętrzny gmachu;
> Następnie, w odwet tamtym, d z i e c i - s t r a c h u,
> To jest, gdy brakło cywilnej odwagi,
> I polityczne się otwarły szranki,
> I zawieszono miecz na ścianie nagi,
> I narodowie zajęli krużganki,
> Na odrodzenia patrząc *apparata*:
> I... koniec... z wielkim zadziwieniem świata![58]

W myśleniu Norwida o odwadze cywilnej uderza trwałość i stałość refleksji. Konsekwencja ta nie powinna jednak dziwić. Prawda jest wszakże – to oczywistość – wartością podstawową Norwidowej aksjologii, stąd też postawa etyczna wiążąca się z koniecznością głoszenia i świadczenia jej bez względu na doraźne uwarunkowania i społeczne sankcje ma jego oczywistą aprobatę. Trwałe i stałe jest też przekonanie Norwida o szczególnym deficycie tejże odwagi wśród Polaków. Po raz pierwszy natrafiamy na ślad tego przekonania w liście z roku 1850 skierowanym do Józefa B Zaleskiego, w którym niespełna trzydziestoletni Norwid pisze: „Nie dziwi mię już wcale, że tak mało odwagi c y w i l n e j u Polaków, bo-ć tak mało d u c h o w n e j"[59]. Cytowany wcześniej wiersz *O historii*, brak odwagi cywilnej wiążący bezpośrednio z kwestią osiemnastowiecznego upadku Rzeczypospolitej, każe nam myśleć o tej cesze Polaków jako wykraczającej poza Norwidową współczesność. A niedługo przed śmiercią, w roku 1882, komentując tezę książki Józefa Szujskiego *Rys*

---

żadnego tekstu Norwida nie można sprowadzić bez reszty do taktyki „małych kroków". Bo istotą jego pisarstwa jest trwałe napięcie między rozsądnym reformizmem a żarliwym wyczekiwaniem Polski wolnej" (S t e f a n o w s k a, *O niewoli narodowej*, s. 118).

[58] C. N o r w i d, *O historii (Dialog)*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 165.

[59] T e n ż e, *Do Józefa Bohdana Zaleskiego*, List z 29 XI 1850, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 117.

*dziejów piśmiennictwa świata niechrześcijańskiego* o tajemniczych „źródliskach" bytu i ducha Polaków i Słowian, Norwid stwierdzi sarkastycznie:

> […] Polacy na dnie ducha narodu mają tajemnicę składającą się:
> 1. ze zupełnego l e n i s t w a - m y ś l e n i a;
> […]
> 3. ze zupełnego braku odwagi cywilnej i z dworactwa nałogowego.
> Oto tajemnica[60].

Abstrahując od emocjonalnej przesady w tej ocenie, stwierdzić trzeba, że Norwid uważał brak odwagi cywilnej nie za przygodną, lecz raczej za konstytutywną cechę polskiego charakteru.

Tezę o przyczynowo-skutkowej relacji braku odwagi cywilnej i upadku społeczeństwa najwyraźniej wyartykułował w krótkiej recenzji anonimowej broszury *Tylko co z igły. Powieść, rozprawa i gawęda z czasów rycerskich Apokalipsy oraz Metamorfozy Polskiej*[61], którą Juliusz W. Gomulicki opisał jako „ostrą satyrę na samolubną, tchórzliwą i pozbawioną uczuć patriotycznych szlachtę galicyjską"[62]. Punktem wyjścia swego komentarza uczynił Norwid anonimowość tekstu: „[...] Gdyby autor zapytał się siebie samego, c z e m u s i ę n a z w i s k i e m s w i o i m n i e p o d p i s u j e? – miałby najlepszą odpowiedź, i l e t a k s i ą ż k a w a r t a. [...] O d w a g i c y w i l n e j w społeczeństwach do upadku chylących się jest zawsze proporcjonalnie do możebności wybawienia ich i uprzedzenia plag, które spaść mają"[63]. Zdanie sformułowane w kontekście bardzo okazjonalnego tekstu ma fantastyczną moc uogólnienia. Im mniej odwagi cywilnej w społeczeństwie, tym mniejsze szanse na właściwą diagnozę, rozpoznanie i uprzedzenie palących problemów, tym mniejsze szanse na uniknięcie upadku.

Przywoływane wcześniej wypowiedzi odnosiły interesujący nas problem do całokształtu charakteru narodowego Polaków. Zazwyczaj jednak mają one węziej określonego adresata – jest nim przede wszystkim polska inteligencja. W myśl postulatów Norwida to wywoływany przez inteligencję ferment umysłowy miał rodzić idee, pobudzać narodową świadomość, sondować i określać samoświadomość, proponować rozwiązania, układać przemyślane i adekwatne do warunków i możliwości strategie działania. Na inteligencji spoczywać miało zadanie realizacji postulowanej przez Norwida walki słowem i ideą. Inte-

---

[60] T e n ż e, [*Z powodu podręcznika Szujskiego*], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, *Proza*, cz. 1, PIW, Warszawa 1971, s. 540.

[61] Autorem tej broszury, wydanej w Paryżu w roku 1856, był Ludwik Zwierkowski (por. J.W. G o m u l i c k i, *Metryki i objaśnienia: Ktoś się zamordował*, w: Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 7, s. 585).

[62] Tamże, s. 586.

[63] C. N o r w i d, *Ktoś się zamordował*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, s. 402.

ligencja była zatem tą grupą, która powinna w pierwszym rzędzie odznaczać się odwagą cywilną jako swoją cechą tożsamościową. Rozpoznanie Norwida zmierzało jednak w kierunku przeciwnym, leitmotivem jego rozważań na ten temat jest bowiem stałe punktowanie braku odwagi cywilnej polskiej inteligencji, mające swoje źródło w anachronicznej strukturze społecznej, w ramach której warstwa ta jest upodrzędniona, upośledzona i materialnie uzależniona od arystokracji[64]. Wątek ten powraca szczególnie często w publicystyce Norwida z okresu powstania styczniowego, w kontekście którego dostrzegał pisarz całkowite zaniedbanie zaplecza intelektualnego, zarówno na polu wielkich idei, uzasadniających i motywujących państwowy byt Polaków, jak i na polu konkretnych strategii działań. Wypowiedzi Norwida na temat inteligencji są w tym okresie jednolite i konsekwentne w swej wymowie, choć nie zawsze sprawiedliwe. Przytoczmy najbardziej reprezentatywną:

W ojczyźnie, niestety, nie spodziewam się nic ustalonego, nic logicznego oprócz w y d a r z e ń, p r z y p a d k ó w, t r a f ó w… nieszczęść. Przyczyna jedna, główna, naczelna – ta jest sama właśnie, o której się nie myślało […] i nie myśli.

Po prostu mówiąc – zaiste że własnymi oczyma obejrzawszy wszystkie ucywilizowane społeczeństwa na całym globie, nigdzie a nigdzie nie widziałem, aby inteligencja miała tak mało społecznej wagi i powagi, jak to jest w jednej tylko Polsce.

Mówmy rzeczy, jak są: wszystko, co myślą pracuje albo idealnie jest twórcze, to są zawsze klienty, rezydenty, guwernery... nieustalone położenia bez żadnego przeto polotu i hartu inicjatywy. Dlatego to nigdzie potulniejszej nie ma inteligencji i mniej twórczością pomysłową albo odwagą cywilną nacechowanej. Całe to, co jest mózgiem, w ogóle formy człowieka polskiego nie umieszczone jest w tej wyżynie budowy, gdzie mózg ma miejsce swoje – ale może zupełnie w części pośledniej[65].

Nie ma tu potrzeby mnożyć dalszych cytatów; podobnych wypowiedzi jest wiele. Zmieniają się adresaci: Cieszkowski, Ruprecht, Sokołowski – treść pozostaje niezmienna. Naczelną figurą retoryczną, którą stosuje Norwid w opisie polskiej inteligencji, jest „lokajstwo". Długotrwały proces uzależnienia jej pozycji materialnej od arystokracji spowodował zanik krytycznego myślenia, obawa o utratę podstaw bytowania oraz strach przed społecznym wykluczeniem skutkowały atrofią odwagi cywilnej. Rolą inteligencji staje się

---

[64] Szerzej na temat Norwidowego postrzegania polskiej inteligencji por. Z. Ł a p i ń s k i, *Norwid*, w: tenże, *O Norwidzie. Rzeczy dawne i najdawniejsze*, s. 203-263 (szczególnie rozdział „Dla kogo Norwid pisał?", s. 342-363); A. S u l e j: *„Mózg w pośladkowych nizinach". O inteligencji w twórczości Cypriana Norwida*, „Studia Norwidiana" 27-26(2009-2010), s. 223-243.

[65] C. N o r w i d, *Do Augusta Cieszkowskiego*, List prawdopodobnie ze stycznia 1864, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 122.

więc uzasadnianie i petryfikowanie obowiązujących idei narodowych, nie zaś ich krytyczny ogląd i weryfikowanie aktualności w określonym dziejowym tu i teraz.

*

Przedstawione w tekście rozważania stanowią próbę zarysowania stanowiska Norwida w kwestii upadku Polski, upadku rozumianego zarówno jako konkretny fakt historyczny, jak i jako stan kryzysu społeczeństwa w sytuacji niewoli. Punktem wyjścia rekonstrukcji Norwidowskiej diagnozy uczyniłem list do Józefa Bohdana Zaleskiego z roku 1869, w którym Norwid, rozważając problem rozbioru państwa, okazuje się zwolennikiem koncepcji „win własnych": wskazuje krótko na dwie główne, w jego mniemaniu, przyczyny upadku: źle pojmowany patriotyzm i brak cywilnej odwagi. Artykuł jest próbą dookreślenia tej diagnozy w kontekście całości Norwidowej twórczości, z wyraźną preferencją dyskursywnej części jego spuścizny.

Wyłania się z tych rozważań dobrze skądinąd znany obraz Norwida jako bezlitosnego krytyka narodowej mitologii. Krytyka nie zawsze sprawiedliwego, niekiedy nazbyt ostrego w ocenach, nie zawsze też wystarczająco dobrze zorientowanego w złożonych uwarunkowaniach polityki, zwłaszcza krajowej. Z Norwidowej refleksji nad polskością, szczególnie gdy obserwujemy jej rozwój w czasie, przebija narastająca gorycz, poczucie ciągłego zawodu, sarkazm kulminujący niekiedy w postawie jawnej pogardy wobec polskiej zbiorowości, prowadzący nawet do deklaracji samowykluczenia z narodowej wspólnoty[66]. Czy zatem – nawiązuję tu do zestawienia, które za Zdzisławem Łapińskim przywołałem już wcześniej – Norwid, choć na innych zasadach niż Mochnacki, jest podobnym do niego mistrzem sarkazmu? Wydaje się, że zbieżność ta jest jednak pozorna. U Mochnackiego sarkazm – przypomnijmy: „mowa inteligencji na usługach emocji" – stanowi zasadę twórczości obliczoną na określony efekt: narzucenie swojej wizji świata, swojej ideologii. U Norwida odwrotnie: sarkazm bywa efektem odrzucenia, zignorowania pisarstwa zorientowanego politycznie, a zbudowanego na całkowicie odmiennych zasadach – na racjonalnym rozeznaniu sytuacji, patrzeniu na rzeczywistość po-

[66] Odnotujmy dwie takie deklaracje: „d z i s i e j s z e j P o l s k i o b y w a t e l e m n i e j e s t e m, tylko t r o c h ę - p r z e s z ł e j i d u ż o - p r z y s z ł e j" (t e n ż e, *Do Konstancji Górskiej*, list z lipca 1862, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 43) oraz: „Jako nie należący do dzisiejszej polskiej społeczności, […] nie wiem przeto bynajmniej, jakie są urządzenia w Polsce, i nie wiem, jakie cenzury są prawa, ani wiedzieć tego nie mam obowiązku, będąc Rzymianinem, choć w Polsce urodzonym" (t e n ż e, *Do Joanny Kuczyńskiej*, List z 1 XII 1862, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 64).

lityczną w szerokim, uniwersalnym kontekście, na harmonizowaniu wielkich idei i podporządkowanych im konkretnych strategii wcielania ich w życie. Te cechy swoiste Norwidowej publicystyki zaznaczyły się najwyraźniej w okresie powstania styczniowego, który w szczególny sposób pobudził w autorze *Fulminanta* temperament pisarza politycznego. Głos Norwida, rozpisany na wiele not, memoriałów, listów, nie został jednak w żaden sposób uwzględniony. Stąd też częsty sarkazm w epistolograficznych wypowiedziach poety z tego czasu; przebijała z nich gorycz człowieka, który obserwuje rozwój wypadków całkowicie sprzeczny z głoszonymi przez niego ideami, przebijała też po ludzku zrozumiała frustracja, spowodowana zlekceważeniem ważnego przekazu. Losy recepcji Norwida jako pisarza politycznego zbiegały się tu z losami recepcji poety-artysty.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 301-306

Ks. Janusz MARIAŃSKI

# KONDYCJA RELIGIJNA I MORALNA STUDENTÓW POLSKICH[1]

W roku akademickim 1957-1958 zrealizowano w Polsce pierwsze badanie ankietowe dotyczące postaw światopoglądowych studentów warszawskich. Postawy religijne, moralność i osobiste ideały studentów zostały włączone w szeroki kontekst ich poglądów społeczno-politycznych. W celu uchwycenia tendencji ewentualnych zmian badania powtórzono po trzech latach na Politechnice Warszawskiej[2]. W latach siedemdziesiątych, osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku badania nad religijnością w środowiskach akademickich realizowane były co jakiś czas w różnych ośrodkach naukowych, najczęściej jako część składowa szerszych projektów badawczych.

Z nowszych badań socjologicznych nad religijnością i moralnością studentów można wymienić między innymi badania prowadzone kolejno wśród studentów: śląskich[3], rzeszowskich[4], krakowskich[5], warszawskich[6], Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II[7], szczecińskich[8], lubelskich[9], poznańskich[10], Uniwersytetu

[1] *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017*, red. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018, ss. 450.

[2] Zob. *Studenci Warszawy. Studium długofalowych przemian postaw i wartości*, red. S. Nowak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991.

[3] Zob. E. W y s o c k a, *Młodzież a religia. Społeczny wymiar religijności młodzieży*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000.

[4] Zob. A. G r z e s i k, *Między kryzysem a odrodzeniem moralności. Wartości moralne w świadomości studentów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2002.

[5] Zob. M. C h y m u k, *Aksjologiczne preferencje studentów uczelni krakowskich*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

[6] Zob. *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2005.

[7] Zob. E. T r u b i ł o w i c z, *Studenci i ich świat – od stanu wojennego do Unii Europejskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

[8] Zob. A. K r ó l i k o w s k a, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2009.

[9] Zob. J. K o z a k, *Dzieci postmoderny? Studium nad religijnością studentów*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2014.

[10] Zob. J. B a n i a k, *Od akceptacji do kontestacji. Moralność katolicka w krytycznym ujęciu i ocenie młodzieży polskiej*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2015.

Kardynała Stefana Wyszyńskiego[11], polskich[12] czy zielonogórskich[13].

Ponad pięćdziesiąt lat po ukazaniu się klasycznego studium socjologicznego na temat światopoglądu studentów[14] przeprowadzono kompleksowe badania postaw i zachowań religijno-moralnych studentów polskich (badanie ogólnopolskie) opracowane następnie przez zespół pracowników Katedry Socjologii Religii w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w Warszawie. Opracowanie *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017* zawiera wyniki tych właśnie badań, ukazane w kontekście wcześniejszych badań socjologicznych zrealizowanych w latach 1988, 1998 i 2005 przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Pierwsza wersja ankiety opracowana została w roku 1988 z inicjatywy ks. Witolda Zdaniewicza i zawierała pytania dotyczące wartości religijnych, moralnych i osobowych (obejmujących różne poziomy dążeń i interesów), wartości podstawowych i wartości związanych z sensem życia. W kolejnych powtarzanych badaniach socjologicznych narzędzie badawcze było nieznacznie modyfikowane, co niekiedy utrudniało interpretacje tendencji zmian w religijności i moralności młodzieży polskiej.

W świetle czterokrotnych badań socjologicznych o charakterze ogólnopolskim ukazano w recenzowanej książce zmiany w religijności i moralności młodzieży akademickiej na przykładzie głównych parametrów, takich jak: autodeklaracje wyznaniowe, autodeklaracje religijne, wiara i wierzenia religijne, praktyki kultowe, postawy wobec Kościoła, postawy moralne oraz uznawane wartości codzienne, prospołeczne i egoistyczne, podstawowe i egzystencjalne (związane z sensem życia). Obok klasycznych wymiarów religijności uwzględniono także nowe kwestie związane między innymi z bioetyką oraz Internetem, a także z udziałem w Światowych Dniach Młodzieży.

Diagnoza społeczna obejmująca okres blisko trzydziestu lat pozwala uchwycić pewne tendencje rozwojowe i określić sytuację współczesną, która charakteryzuje się znaczną różnorodnością i dużą dynamiką zmian. Religijne i moralne biografie ludzi młodych są niezwykle zindywidualizowane. Z pewnością nie można mówić o studenckiej religijności i moralności jako zjawisku specyficznym, obszary te wykazują bowiem wiele niuansów i odmian. Książka zawiera opis sytuacji, diagnozę wskazującą na jej wewnętrzne zróżnicowanie, oraz jej interpretację i próbę wyjaśnienia pewnych kluczowych rysów religijności młodzieży współczesnej. Religijność przejawiająca się w wybiórczym czy selektywnym akceptowaniu wierzeń, wartości, norm i wzorów zachowań niekiedy może być przejawem procesów indywidualizacji (prywatyzacji), a często świadczy tylko o deficycie religijności kościelnej. Procesy zmian w sferze religijności i moralności prezentowane są w pracy w kontekście różnicującego wpływu cech demograficzno-społecznych (płci, miejsca

[11] Zob. T.M. K o r c z y ń s k i, *Obraz studenta Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Analiza wyników badań porównawczych z lat 2005-2015*, Wydawnictwo Imago Montage, Warszawa 2015.

[12] Zob. A. G u z i k, R. M a r z ę c k i, Ł. S t a c h, *Pokolenie '89. Aksjologia i aktywność młodych Polaków*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2015.

[13] Zob. *Młodzież w czasach nieufności. Studenci zielonogórscy o sobie i innych*, red. M. Zielińska, D. Szaban, Fundacja Obserwatorium Społeczne Inter Alia, Zielona Góra 2016.

[14] Zob. *Studenci Warszawy*, red. S. Nowak, Międzywydziałowy Zakład Badań nad Szkolnictwem Wyższym, Warszawa 1965.

zamieszkania, materialnej sytuacji rodziny, kierunku studiów) i religijnych (autodeklaracji wiary i autodeklaracji praktyk religijnych).

Wybrane zmienne niezależne społeczno-demograficzne i światopoglądowe mają pewien określony sens socjologiczny, w ich kontekście możemy bowiem obserwować związek rezultatów badań z szerszymi układami społecznymi, w tym z pewnymi warunkami, w których kształtują się wartości religijne i moralne. Pozwala to następnie na procedurę, w której od zwykłego związku statystycznego przechodzi się do związku przyczynowego, a w konsekwencji do określenia wpływu realnych sił społecznych na świadomość zbiorową młodego pokolenia. Zmienne światopoglądowe ujawniają związki między religijnością lub jej brakiem i określonymi treściami moralnymi. Wybrane przez badaczy cechy demograficzne, społeczne i religijne są tylko częścią zespołu cech i czynników różnicujących postawy i zachowania religijne oraz moralne młodzieży akademickiej. Ważne jest zróżnicowanie wartości religijnych i moralnych oraz tworzenie się nowych wartości w świadomości młodzieży szkolnej.

Na całość opracowania składa się piętnaście tekstów napisanych przez znanych socjologów religii reprezentujących różne ośrodki socjologiczne w Polsce. Teksty te poprzedzone zostały ważnym wstępem autorstwa redaktorów książki, dotyczącym kategorii analitycznych stosowanych w opracowaniu wyników badań empirycznych (dymensji religijności), metodologii badań oraz charakterystyki zbadanej zbiorowości[15]. Hipotezy dotyczące fragmentaryzacji, dekonstrukcji, dezinstytucjonalizacji, subiektywizacji i prywatyzacji, delegitymizacji, transformacji, transfiguracji i dezafiliacji życia religijnego oraz desakralizacji i konsumizmu wyznaczają nurt myślenia interpretacyjno-wyjaśniającego w wielu tekstach zamieszczonych w opracowaniu. W mniejszym zakresie pojawiają się w nich interpretacje wyznaczane takimi określeniami, jak „rewitalizacja", „desekularyzacja", „sakralizacja", „autonomizacja", „duchowość religijna i niereligijna" czy „powrót sacrum".

Część pierwsza książki, zatytułowana „Toposy Dekalogu. Uniwersa sensów. Nowa moralność", zawiera kilka ważnych tekstów: Wojciecha K. Świątkiewicza *Chrześcijański Dekalog: między akceptacją a marginalizacją* (s. 29-50), Andrzeja Kasperka *Poczucie sensu w życiu młodzieży akademickiej. Porównanie wyników badań z lat 1988, 1998, 2005 i 2017* (s. 51-68), Pawła Prüfera *Stałość w zmienności – postawy i oceny niektórych postaw moralnych* (s. 69-85), Marii Sroczyńskiej *Delegitymizacja religijnego wymiaru intymności małżeńsko-rodzinnej w ocenie młodzieży studiującej* (s. 87-113) i Tomasza M. Korczyńskiego *Młodzież akademicka i jej system wartości* (s. 115-136 ).

Część druga nosi tytuł „Postsacrum. Eskapizm religijny. Metafizyka nadziei" i obejmuje artykuły: Sławomira H. Zaręby *Uczestnictwo w kulcie jako kanał komunikacji z sacrum w projekcie płynnej nowoczesności* (s. 139-160), Wojciecha Klimskiego *Wiara, wierzenia i ich transfiguracje* (s. 161-180), Katarzyny Uklańskiej *Wiara, lęk i doświadczenie Boga w codzienności młodzieży akademickiej* (s. 181-197), Wojciecha Sadłonia *Religijność studentów według własnej oceny* (s. 199-215), Andrzeja Górnego *Wspólnotowy i instytucjonalny wymiar życia religijnego* (s. 217-240), Wojciecha Świątkiewicza *Profile moralne a religijne afiliacje młodzieży akademickiej* (s. 241-255) i Marcina Zarzeckiego *Reli-*

[15] Zob. S.H. Zaręba, M. Zarzecki, *Homo consumens, homo eligens, homo creator – procesy fragmentyzacji życia religijnego w zbiorowości młodzieży akademickiej*, w: *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń*, s. 9-26.

*gia.pl – religijność młodzieży akademickiej w paradygmacie Web 2.0.* (s. 257-271).

Część trzecia, nosząca tytuł „Tożsamości zbiorowe. Zaufanie społeczne. Pasje", zawiera tylko trzy teksty: Andrzeja Ochockiego *Naród i wartości* (s. 275-283), Elżbiety Firlit *Orientacje społeczne i zaufanie do ludzi* (s. 285-301) oraz Marcina Choczyńskiego i Agaty Rozalskiej *Autodeklaracje zainteresowań i postępów w nauce młodzieży akademickiej – dynamika zjawiska* (s. 303-320). We wszystkich artykułach, autorów zarówno „starszych", jak i „młodszych", odnajdujemy dogłębną i obiektywną analizę zachodzących zmian społeczno-religijnych i społeczno-moralnych, które można było zaobserwować w latach 1988-2017, a także merytoryczne interpretacje oraz próby wyjaśniania procesów sekularyzacyjnych w środowiskach młodzieży polskiej. Socjologiczny punkt widzenia, który badacze przyjmują w swoim opisie religijnej i moralnej kondycji młodzieży akademickiej, można określić jako życzliwą neutralność.

W Polsce religijność i moralność w wymiarach społecznych zmienia się według logiki „długiego trwania", a zmiany o charakterze fundamentalnym dokonują się powoli. Socjologowie rejestrują postępujący proces zróżnicowania życia religijnego i moralnego studentów polskich, a także zmiany w kierunku osłabienia religijności i więzi z Kościołem oraz moralności motywowanej religijnie (sekularyzację i indywidualizację). Warto jednak nie tylko diagnozować postawy i zachowania młodzieży akademickiej, ale także postawić pytanie, co w okresie ostatnich trzydziestu lat się zmieniło i jaki kierunek przybierają zmiany zachodzące w religijności i moralności. Czy mają one charakter ilościowy, czy też także jakościowy, jakie elementy są nowe, a co jest elementem kontynuacji?

Z badań socjologicznych powtarzanych w latach 1988-2017 wynika, że procesy sekularyzacyjne w środowiskach akademickich nie dokonują się jednokierunkowo ani deterministycznie. W latach 1998-2005 odnotowano nawet nieznaczne ich zahamowanie. Po roku 2005 procesy sekularyzacyjne zaczęły na nowo zyskiwać na sile i – być może – będą nadal w ofensywie, obejmując coraz większe kręgi młodzieży polskiej. W polu poszukiwań autorów raportu z badań ogólnopolskich znajduje się nie tylko stan życia religijnego młodzieży akademickiej, ale interesują ich również jego uwarunkowania oraz zróżnicowania, a nawet – do pewnego stopnia – kierunki dokonujących się przemian. Te ostatnie można uchwycić w ogólnych zarysach poprzez porównanie religijności i moralności w różnych typach środowisk społecznych lub poprzez badania empiryczne o charakterze powtarzanym.

Z przeprowadzonych analiz socjologicznych wynika, że Kościół katolicki w Polsce powoli traci kontrolę nad życiem religijnym i moralnym jednostek oraz grup społecznych, w tym szczególnie młodzieży, w większym stopniu młodzieży akademickiej niż szkolnej. Religijność i moralność rozważana z socjologicznego punktu widzenia nie jest wielkością statyczną, lecz zmieniającą się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego. Także przeanalizowane od strony empirycznej orientacje na wartości osobowe i społeczne pozwalają głębiej spojrzeć na kondycję religijną i moralną współczesnej młodzieży. Dokonany zapis stanu religijnego i moralnego oraz jego dynamiki w środowisku młodzieży akademickiej nie jest bynajmniej pełny, a na pytanie o prawdziwe oblicze religijno-moralne młodzieży polskiej, nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Opis świata wartości religijnych i moralnych młodzieży ukazuje w zasadzie procesy odchodzenia od religijności kościelnej i od katolickiej moralności, słabo zaś uwypukla problemy kształtowania się nowej religijności i nowej moralności w miejsce

kwestionowanych wartości i norm katolickich. W większym stopniu koncentruje się na widocznych i dostępnych empirycznie obszarach przejawiania się religijności i moralności kościelnej.

Wielu polskich studentów próbuje kształtować postawy i zachowania codzienne na swój własny sposób, według własnej reżyserii, a niekiedy nawet według własnych gustów (można wskazać na: religijność „majsterkowicza", religijność selektywną, religijność zindywidualizowaną, religijność pozakościelną, religijność „letnią" czy „płynną"), nie zaś według oczekiwań i nakazów Kościoła katolickiego (realizując religijność kościelną). Nie przyjmują oni w sposób bezdyskusyjny i bez zastrzeżeń doktryny religijnej i moralnej swojego Kościoła. Zmiany w świadomości religijnej i moralnej, a także w zachowaniach religijno-moralnych dokonują się w sposób dostrzegalny, choć mało spektakularny, niemniej rzeczywiście mają miejsce i – być może – już w najbliższej przyszłości okażą się nieodwracalne. Dochodzi do powolnej erozji tradycyjnych przekonań religijnych i moralnych, a postawy religijne i moralne okazują się coraz bardziej zróżnicowane, ambiwalentne, zdystansowane wobec doktryny Kościoła, a w przypadku mniejszości ankietowanych – wyraźnie nieortodoksyjne, niekościelne. Oznacza to częściowe zanegowanie tradycyjnych wartości (religijnych i moralnych) obowiązujących w społeczeństwie i w Kościele katolickim oraz akceptację nowych wartości, promowanych przez nurty ideowe charakterystyczne dla społeczeństw pluralistycznych i ponowoczesnych.

Wydaje się, że w drugiej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku mamy do czynienia z wyraźnym przyspieszeniem procesów sekularyzacyjnych w środowiskach młodzieżowych. Spadające wskaźniki deklaracji proreligijnych, praktyk kultowych, wierzeń religijnych i uznawania wartości można traktować jako oznaki trendu sekularyzacyjnego. W każdym razie nie ma oznak wyraźnego ożywienia religijnego wśród młodzieży studenckiej ani też jej radykalnej sekularyzacji. „Pełzająca" sekularyzacja w środowiskach akademickich wydaje się faktem społecznym, a ponadto wyraźnie nabiera tempa, co może zapowiadać dłuższy wymarsz młodzieży akademickiej z Kościoła katolickiego.

Jakkolwiek większość studentów polskich należy do Kościołów chrześcijańskich, głównie do Kościoła katolickiego, to spadek deklarowanych wierzeń i praktyk religijnych oraz akceptacji norm moralnych katolicyzmu pozwala przypuszczać, że religia odgrywa słabnącą rolę w życiu codziennym młodych Polaków. Nawet jeśli część młodzieży polskiej zwraca się w kierunku nowych form religijności i duchowości, to jednak nie rekompensuje to utraty znaczenia tradycyjnych form religijności. W warunkach społeczno-kulturowej modernizacji i funkcjonalnej dyferencjacji religijno-moralne wartości i normy tracą powoli swoją centralną rolę w świadomości młodzieży polskiej i – w nieco mniejszym stopniu – wśród dorosłych Polaków. Nie można już mówić o względnej stabilności religijnej młodych Polaków. Coraz bardziej uprawomocniona staje się teza o przyspieszonej „sekularyzacji pełzającej".

Ukazany w recenzowanym opracowaniu obraz wartości religijnych i moralnych studentów polskich daje podstawę do wniosku, że praca z młodzieżą polską w drugiej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku i w przyszłości nie będzie łatwa, a jej rezultaty mogą okazać się niewspółmierne do oczekiwań. Nie znaczy to bynajmniej, że zmierzamy ku społeczeństwu bezreligijnemu i pozbawionemu jakiejkolwiek aksjologii. Przemiany wartości i norm religijno-moralnych zmierzające w określonym kierunku nie muszą mieć charakteru deterministycznego; trudno też określać je jako „wydarzenie naturalne". Można

i trzeba na nie wpływać i je kształtować. Jakkolwiek socjalizacja religijno-moralna w warunkach przechodzenia od tradycji do ponowoczesności jest utrudniona, to nie została ona zaniechana ani radykalnie zredukowana. Dla społeczeństwa zdolnego do przetrwania ważny jest nie tylko rozwój społeczno-ekonomiczny, ale i rozwój duchowy, w tym także rozwój religijno-moralny w ramach integralnego wychowania.

Czytelnik pracy *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017* znajdzie w niej odpowiedzi na liczne pytania dotyczące kondycji religijnej, moralnej i aksjologicznej studentów polskich w dwudziestym pierwszym wieku, a także na te dotyczące dynamiki rozwojowej świadomości i zachowań religijno-moralnych młodzieży, pośrednio także w odniesieniu do obecnej i przyszłej kondycji religijno-moralnej całego społeczeństwa polskiego. Zawarte w książce konstatacje socjologiczne są mocno ugruntowane w bogatym materiale empirycznym zebranym przez jej autorów, nieco słabiej zaś zostały skonfrontowane z wynikami wcześniejszych badań socjologicznych na ten sam temat. Interpretacja i wyjaśnianie procesów zmian religijno-moralnych obudowane są najnowszymi teoriami socjologicznymi, co w połączeniu z doświadczeniem i kompetencją autorów poszczególnych tekstów gwarantuje, że czytelnik otrzymuje do rąk „produkt" najwyższej jakości.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 307-314

Adam F. BARAN

# ADAMA STRZEMBOSZA POTYCZKI Z PRL

Pracę dydaktyczną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Akademii Polonijnej w Częstochowie prof. Adam Strzembosz zakończył w roku 2004 z powodu znacznego pogorszenia wzroku. Jak stwierdził w najnowszej książce, będącej obszernym wywiadem-rzeką[1], od tego czasu „żył spokojnie na emeryturze" (s. 11), między innymi porządkując rodzinne archiwum, wraz żoną zajmując się wnukami, pomagając dzieciom. W pierwszych latach wyjeżdżał kilkakrotnie, również z bliskimi, na zagraniczne wakacje (na które wcześniej rodzina na mogła sobie pozwolić), ostatnio zaś celem jego podróży są głównie sanatoria na południu Polski. W roku 2008, postanowieniem prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Lecha Kaczyńskiego, odznaczony został Krzyżem Wielkim Orderu Odrodzenia Polski za wybitne zasługi dla Rzeczypospolitej Polskiej, a w roku 2012, postanowieniem prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Bronisława Komorowskiego – Orderem Orła Białego. Co charakterystyczne, od roku 1998, kiedy przestał pełnić funkcję pierwszego prezesa Sądu Najwyższego, niezwykle rzadko zabierał głos w sprawach publicznych. Zmiana nastąpiła dopiero z końcem grudnia 2015 roku. Dlaczego tak się stało? Omawiana tu książka, nosząca intrygujący tytuł *Między prawem i sprawiedliwością*, skrupulatnie to objaśnia, nie tylko poprzez wypowiedzi profesora Strzembosza, ale także za pomocą dociekliwych pytań stawianych przez Stanisława Zakroczymskiego, współautora tej obszernej publikacji.

Ton ostatnich wypowiedzi profesora Strzembosza dotyczących najwyżej postawionych osób w Polsce oraz inicjatyw i decyzji rządzących był bardzo krytyczny: w jednym z wywiadów Profesor miał na przykład stwierdzić, iż „zmierzamy w kierunku Białorusi"[2]. Zaprezentował ten pogląd także na pierwszych stronicach swojej książki: „Ewidentnie rozpoczęliśmy proces odchodzenia od porządku liberalno-demokratycznego i powrotu do tego, co znamy z PRL, czyli jednolitej i nieograniczonej władzy państwowej. Takiej, która centralnie kontroluje wszystkie organy administracji, samorządu i oczywiście sądy. Takiej, która jest w stanie wpłynąć na praktycznie każdą rozstrzyganą przez nie sprawę. To szale-

[1] Adam S t r z e m b o s z, *Między prawem i sprawiedliwością*, rozmawiał S. Zakroczymski, Biblioteka „Więzi", tom 334, Warszawa 2017, ss. 352 + fot.

[2] M. K r y s z k i e w i c z, *Prof. Strzembosz: Zmierzamy w kierunku Białorusi*, „Dziennik Gazeta Prawna" z 29 XI 2016, https://wiadomosci.dziennik.pl/opinie/artykuly/536591,strzembosz-wywiad-kierunek-bialorus-trybunal-konstytucyjny.html.

nie niebezpieczny, właśnie białoruski kierunek i trzeba o tym głośno mówić. […] Proszę mi wierzyć, wiem, o czym mówię. Spędziłem ćwierć wieku w sądownictwie PRL, a następnie zostałem z niego dyscyplinarnie usunięty. Widziałem z bliska, jak działa władza autorytarna. I wydaje mi się, że robiłem w życiu dość dużo, aby ją ograniczać" (s. 13).

Okres PRL-u jest więc dla profesora Strzembosza ważnym punktem odniesienia, chociaż urodził się on w Polsce międzywojennej, a podczas drugiej wojny światowej przebywał w okupowanej Warszawie. Z jego książki dowiadujemy się między innymi, że tuż po wojnie – podobnie jak jego brat bliźniak Tomasz – był niezwykle krytyczny wobec spuścizny Drugiej Rzeczypospolitej (na jego stanowisko wpłynęła zarówno ówczesna propaganda komunistyczna, jak i własne doświadczenia, które bracia mieli okazję uzyskać, przebywając w majątku Edmunda Ginwiłł-Piotrowskiego, teścia ich stryja, w Fałowicach pod Krakowem). Na kolejnych etapach powojennej edukacji szkolnej (w gimnazjum w Krakowie oraz w samorządowych gimnazjum i liceum w Falenicy). Adam i Tomasz byli przeciętnymi uczniami i niczym się specjalnie nie wyróżniali. W tym czasie ich siostra bliźniaczka Teresa, która w czasie powstania warszawskiego pracowała jako pomoc pielęgniarki w szpitalu w Milanówku, już wówczas angażowała się w pomoc innym: w roku 1945 wraz z katechetą i koleżankami pomagała w Krakowie repatriantom ze Wschodu, a potem w falenickim liceum założyła aktywnie działające Koło Polskiego Czerwonego Krzyża[3]. Lata 1945-1946 były dla całej rodziny wyjątkowo trudne. Profesor Strzembosz wspomina to tak: „Było nam niebywale ciężko, gdyż nasza rodzina straciła niemal wszystko, podczas gdy rodzin naszych kolegów z klasy wojna nie dotknęła aż tak poważnie. Dość powiedzieć, że podczas gdy oni nosili podręczniki w starych tornistrach, my – w pudełkach po butach. Wtedy ojciec powtarzał nam do znudzenia, że może nam być ciężko, ale «mamy być KIMŚ». Że od warunków materialnych i pieniędzy ważniejsze są w życiu postawy etyczne wobec innych, wobec społeczeństwa i kraju. Myślę, że to było właśnie, mówiąc górnolotnie, wychowanie inteligenckie. Pozwalało z godnością przetrwać ten pełen upokorzeń czas" (s. 27).

Po raz pierwszy na kursie kolizyjnym w stosunku do władzy ludowej Adam i Tomasz Strzemboszowie znaleźli się 4 maja 1946 roku w Krakowie, w czasie tak zwanego strajku szkolnego, będącego aktem solidarności wobec studentów aresztowanych za udział w uroczystości patriotycznej[4]. Latem tego roku, po przeprowadzce do Józefowa, bracia kontynuowali swoją aktywność harcerską, zapoczątkowaną już w Krakowie, ale „życie w […] zastępie było mizerne" (s. 31), a oni – wobec coraz bardziej bezwzględniej dyktatury komunistycznej – oczekiwali od harcerstwa czegoś więcej niż rekreacji. Ostatecznie, gdy w roku 1949 władze doprowadziły do rozwiązania Związku Harcerstwa Polskiego, skończyło się również ich ówczesne zaangażowanie. Jako zdeklarowani katolicy i antymarksiści początkowo nie wstąpili do licealnych struk-

[3] Zob. E. S u j a k, *Charyzmat zaangażowania. Życie Teresy Strzembosz*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988; zob. też: B. P e r z a n o w s k a, *Teresa Strzembosz i jej dzieło poradnictwa rodzinnego w Polsce*, Fundacja „Pomoc Rodzinie", Łomianki 2010.

[4] Zob. C. B r z o z a, *3 Maja 1946 w Krakowie. Przebieg wydarzeń i dokumenty*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1996; por. Ł. K a m i ń s k i, *Polacy wobec nowej rzeczywistości 1944–1948. Formy pozainstytucjonalnego, żywiołowego oporu społecznego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 160-193.

tur Związku Młodzieży Polskiej (w ich klasie uczyniły to tylko jednostki). Sytuacja zmieniła się dopiero w ostatnim roku nauki: cała klasa zapisała się wówczas do tej organizacji, stało się bowiem jasne, że przyjęcie na studia bez przynależności do ZMP będzie graniczyło z cudem. Niemały wpływ na decyzję Strzemboszów miał wychowawca, darzony przez młodzież zaufaniem matematyk, przedwojenny socjalista i oficer Września 1939 roku, zdaniem uczniów ewidentnie zdystansowany wobec systemu. Adam Strzembosz wspomina: „Oczywiście, że wolałbym takiego epizodu w swoim życiorysie nie mieć, ale nie mam żadnych wyrzutów sumienia. Działalność w ZMP na Uniwersytecie Jagiellońskim ograniczała się do rytualnych spotkań. Zresztą obaj z bratem nie kryliśmy się ze swoim katolicyzmem. […] Dopiero potem, w Warszawie, Tomasz napotkał pewne szykany związane ze swoim światopoglądem. Mnie to w czasie studiów [a był prymusem – A.F.B] nie spotkało. […] Moja siostra [nie zapisała się do ZMP – A.F.B]. Jako jedyna w swojej klasie. Zapłaciła za to wysoką cenę. Kilkakrotnie nie przyjęto jej na studia medyczne mimo bardzo dobrych wyników na egzaminach. Na swój sposób ją podziwiałem, ale z drugiej strony cieszyłem się, że mogę kontynuować naukę" (s. 32n.).

O wyborze kierunku studiów Adama i Tomasza zadecydowały argumenty ich ojca. Uważał on, że prawo (którego studiowanie doradzał Adamowi) to dobry wybór dla osób łączących różne zainteresowania, a rozwijanie zainteresowań etnograficznych i archeologicznych (które przejawiał Tomasz) powinno zostać poprzedzone ogólnym wykształceniem historycznym. Pierwsze lata studiów na UJ nie były dla braci łatwe. Na pierwszym roku utrzymywali ich jeszcze rodzice, później jednak radzili już sobie sami: do skromnego stypendium Adama dorabiali na przykład korepetycjami czy pracą przy wykopaliskach na Wawelu. Zaprzyjaźnili się z czwórką kolegów ze studiów, którzy podzielali ich poglądy, a także zamiłowania turystyczne (grupa przyjaciół starała się na przykład dobrze poznać Pogórze i Karpaty na wypadek, gdyby kiedyś trzeba było podjąć działalność partyzancką). Byli ostrożni, wykazywali czujność wobec możliwości prowokacji, ale przewidując wybuch nowej wojny (przekonanie takie było wówczas w niektórych kręgach rozpowszechnione), brali pod uwagę dołączenie do oddziałów leśnych. Profesor Strzembosz zastrzega się jednak: „Proszę pana, my nie chcieliśmy się bić. Dzieciństwo nauczyło nas, że wojna to tragedia! W lasach siedzieli ludzie, którzy nie mieli innego wyboru, przeważnie o co najmniej kilka lat starsi od nas" (s. 35).

Grupa studencka, do której należeli Strzemboszowie, składała się z przeciwników systemu, polskich patriotów i katolików, którzy poprzez dokonywane wybory i dyskusje w zaufanym gronie, poszukiwali trzeciej drogi, różnej zarówno od komunizmu, jak i od kapitalizmu. Zapytany w tym kontekście o dzisiejszy kult „wyklętych", Profesor stwierdza: „Mnie się w ogóle kulty nie podobają, a już zwłaszcza historyczne. Natomiast niewątpliwie tym ludziom o tragicznych życiorysach należy się pamięć i cześć, a tej przez lata im odmawiano. No to teraz obserwujemy reakcję tej skali, że oni w pamięci zbiorowej zaczynają przesłaniać Polskie Państwo Podziemne, co jest jednak historycznym absurdem" (s. 36).

O tym, jak wyglądały podjęte przez Adama Strzembosza studia drugiego stopnia w zakresie prawa międzynarodowego na Uniwersytecie Warszawskim, w jaki sposób niedługo przed obroną pracy magisterskiej odpowiedział on na pytanie „opiekuna" swojego roku i gdzie rozpoczął pracę jako absolwent (już wówczas nie wyobrażał sobie zajmowania eksponowanych stanowisk w PRL-u), przeczytamy

na kartach omawianej książki. Znajdziemy tam także opis zaangażowania profesora Strzembosza (oraz jego brata) na rzecz odrodzenia harcerstwa w okresie Października '56, wyjaśnienie motywów odbycia aplikacji sędziowskiej i wyboru specjalizacji w zakresie prawa cywilnego oraz informacje o dotyczących go materiałach z tamtego okresu, które zachowane zostały w Instytucie Pamięci Narodowej (prof. Adam Strzembosz ma status pokrzywdzonego)[5].

Odwilż październikowa miała istotny, jeśli nie decydujący wpływ na dalsze życie zawodowe i osobiste autora, a zarazem bohatera książki *Między prawem i sprawiedliwością*. Jeszcze jako aplikant Adam Strzembosz uczestniczył w ostatnich rozprawach rehabilitacyjnych. Mógł obserwować zachowanie stron, miał dostęp do wielu akt i sentencji wyroków. Chociaż zachowuje krytycyzm wobec prawników skompromitowanych w dramatycznym okresie stalinowskim, uważa dziś, że należy doceniać tych, którzy wówczas starali się „wyprostować", nawet jeśli ich postawa wynikała po części z oportunizmu. Prezentuje przy tym niebywałą powściągliwość w ocenach, gdyż – jak podkreśla w książce – spotykał bardzo różne przypadki[6]. Pozostaje ponadto przeciwnikiem inicjatyw, których celem ma być symboliczny osąd zbrodniarzy komunistycznych, w tym także przedstawicieli ówczesnego wymiaru sprawiedliwości. Uważa je za niepoważne, a nawet dziecinne: „Po pierwsze, po upływie tylu lat to można sobie być odważnym. Po drugie, sam pomysł takiego nieformalnego, społecznego trybunału jest szalenie niebezpieczny. Łatwo może prowadzić do skrajnych nadużyć, pominięcia procedur i zwykłej zemsty. Były takie propozycje w podziemnej «Solidarności» w stanie wojennym. Proponowano mi nawet, abym zasiadł w jednym z takich trybunałów. Z miejsca odmówiłem, właśnie z tych powodów" – stwierdza w omawianej tu książce (s. 52).

Po egzaminie sędziowskim, który zdał z pierwszą lokatą, został asesorem w wydziale ksiąg wieczystych, a w roku 1961 sędzią. Do roku 1966 orzekał najpierw w wydziale dla nieletnich sądu powiatowego dla Warszawy-Pragi, a potem jako sędzia-wizytator do spraw nieletnich w Sądzie Wojewódzkim dla miasta stołecznego Warszawy. Z przyczyn światopoglądowych nominację na sędziego wojewódzkiego otrzymał dopiero dwa lata później. W roku 1970 uzyskał stopień doktora na UW na podstawie pracy na temat przestępczości nieletnich, a po czterech latach oddelegowany został do pracy w Instytucie Badania Prawa Sądowego, który działał przy ministrze sprawiedliwości. Od tego czasu – po trzynastu latach praktyki jako „sędzia liniowy" – z orzecznictwem sądowym stykał się wyłącznie jak naukowiec. Zapytany przez Zakroczymskiego o fragmenty ówczesnego ślubowania sędziowskiego oraz o ustawy o ustroju sądów powszechnych, z których wynikała deklaracja lojalności wobec ustroju PRL-u, Strzembosz odpowiada: „Proszę pana, na pewno nie było tak, żeby w Polsce Ludowej można było jakieś funkcje pełnić bez kropli oportunizmu. Byłem jako sędzia,

[5] Sygnatura IPN Bi 011/1/1 (76/IV). Adam Strzembosz występuje w materiałach Sprawy Obiektowej kryptonim „P-14" prowadzonej przez Wydział III Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Białymstoku w latach 1959-1969, która dotyczyła działalności „wrogich elementów" wywodzących się z „reakcyjnego podziemia typu endeckiego" (zob. Dane osoby z katalogu osób „rozpracowywanych": Adam Justyn Strzembosz, Biuletyn Informacji Publicznej Instytutu Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, http://katalog.bip.ipn.gov.pl/informacje/36731).

[6] Por. A. Strzembosz, M. Stanowska, *Sędziowie warszawscy w czasie próby 1981–1988*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2005, s. 8, 14, 298n.

a potem jako pracownik Instytutu Badania Prawa Sądowego w niewątpliwie niezłej sytuacji zawodowej. Co prawda, nie była to praca zbyt wysoko płatna, zwłaszcza wziąwszy pod uwagę, że miałem czworo dzieci, ale stabilna i ciesząca się pewnym społecznym zaufaniem… Na pewno nie była przyjemna świadomość, że służy się państwu niedemokratycznemu, że co jakiś czas w Polsce odbywały się sprawy polityczne. Stałem jednak na takim stanowisku, że dopóki ja osobiście zachowuję się przyzwoicie, wykonuję pożyteczną pracę, póki nie mam nic złego na sumieniu, nie ma powodu, żeby z tej pracy rezygnować. […] Na pewno nie wyobrażałem sobie, żebym mógł pełnić w sądzie jakieś szczególnie eksponowane funkcje kierownicze" (s. 58n.).

W owym czasie nie podejmowano jeszcze żadnej aktywności opozycyjnej (jak wynika ze słów Profesora, nie było ani takiej pokusy, ani takich propozycji), co najwyżej nawiązywano się bliższą znajomość z osobami poznanymi w pracy, na przykład podczas wakacyjnych spływów kajakowych pokonywano dystans między ludźmi i tworzyły się więzi. Dopiero w drugiej połowie lat siedemdziesiątych pojawiła się prasa drugiego obiegu, w tym „Komunikaty KOR"; w ówczesnej ocenie Strzembosza wyrażane w nich stanowisko zasadniczo tożsame było z jego poglądami. Dopiero rok 1979 okazał się przełomowy. Z zawodowego punktu widzenia ważne było dla przyszłego profesora uzyskanie stopnia doktora habilitowanego w Polskiej Akademii Nauk i drugiej nagrody (ex aequo z Wiesławem Chrzanowskim) za pracę habilitacyjną. Zasadniczym jednak wydarzeniem – w skali nie tylko osobistej, ale i społecznej – okazała się papieska pielgrzymka do Ojczyzny, podczas której Polacy poczuli, że mogą być gospodarzami w swoim kraju: „Społeczeństwo nagle budzi się z letargu, zaczyna działać, przestaje być bierne. To było wspaniałe uczucie. Zresztą zrodziła się taka myśl, żeby przekuć tę energię w konkret: stworzyć drugą po KUL-u uczelnię katolicką w Polsce, konkretnie w Warszawie. Szereg osób zaangażowało się w opracowywanie koncepcji. […] Ale potem przyszedł 1980 rok i już nikt nie miał czasu się tym zajmować" – wspomina Profesor (s. 67).

Dla Adama Strzembosza Sierpień '80 zaczął się faktycznie w marcu 1980 roku. W jakich okolicznościach? Zainteresowanych czytelników odsyłam do Między prawem i sprawiedliwością – poruszającej szerokie spektrum zagadnień książki, której oś stanowi biografia Profesora. Im bliższe w czasie są omawiane przez Strzembosza wydarzenia, tym łatwiej jest zrozumieć jego relację − czytelnik może ją skonfrontować doświadczeniami swojego pokolenia oraz osobistą refleksją. Z przedstawianej publikacji wyłaniają się subiektywny, nacechowany autentyzmem i szczerością obraz najnowszych dziejów Polski oraz ich wyważona ocena. Wypowiedzi Adama Strzembosza to także cenny materiał źródłowy, który poszerza naszą najnowszą wiedzę historyczną na temat ostatnich osiemdziesięciu lat. Atutem książki jest zatem wiedza historyczna, a także ukazana w niej jednoznaczna postawa moralna, która znajduje się w tym osobistym świadectwie na eksponowanym miejscu. Nie dziwi to, jeśli pamiętamy, że siostra Profesora blisko współpracowała z Prymasem Polski kard. Stefanem Wyszyńskm (jest obecnie kandydatką na ołtarze), a brat był uznanym specjalistą z dziejów historii najnowszej w Polsce, profesorem historii na KUL-u oraz w Instytucie Studiów Politycznych PAN[7].

[7] Zob. A.F. B a r a n, *Profesor Strzembosz. Historyk Armii Krajowej, harcerz i wychowawca*], Światowy Związek Żołnierzy Armii Krajowej–Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2009; por. M.M. D r o z d o w s k i, *Konfra-*

Tak Adam Strzembosz wspomina swoją siostrę: „Była niezwykle silna, przekonana o swojej misji. No i była osobą głęboko wierzącą. Wszystko, co robiła, traktowała jako chrześcijańską powinność. […] Tak, rodzice, a zwłaszcza ojciec, ubolewali nad tym [że nie założyła rodziny – A.F.B.], ale akceptowali jej wybór. Zresztą mocno wspierali Teresę w jej działalności. Matka przez pewien czas, gdy zakończyła pracę w bibliotece, służyła jej za swego rodzaju sekretarkę, nie otrzymując z tego tytułu żadnego wynagrodzenia. Tata natomiast niemal do końca swoich dni był radcą prawnym. [W roku 1970 Teresa zmarła przedwcześnie na raka – A.F.B.]. Miała trzydzieści dziewięć lat. […] Niewątpliwie była ona osobą o wybitnych zaletach. Jednak ostatnio głosy na temat beatyfikacji przycichły. Zresztą gdzie tu o niej myśleć, kiedy nawet kardynał Wyszyński wciąż jest jedynie Sługą Bożym" (s. 86n.).

W jednej ze swoich ostatnich książek, wydanej tuż przed śmiercią, prof. Tomasz Strzembosz pisał o swoim bracie Adamie: „Drugim [po ojcu – A.F.B.] moim przyjacielem od lat najwcześniejszych był mój brat bliźniak, z którym nie rozstawałem się nigdy od dzieciństwa aż po trzeci rok studiów. Byliśmy tak ze sobą zżyci i do tego stopnia żyliśmy tymi samymi sprawami, że wręcz nie było o czym pogadać! Rozumieliśmy się od razu, rzadko mieliśmy odmienne zdanie […]. Później, zwłaszcza gdy obaj się ożeniliśmy, kontakty były już nie takie codzienne i różnicowały się charaktery, pozostało jednak poczucie wielkiej bliskości, które dziś wzmacnia fakt, iż często już tylko my obaj pamiętamy pewnych ludzi i pewne wydarzenia"[8].

Od czasu, kiedy Tomasz Strzembosz napisał te słowa, minęło już prawie piętnaście lat. Dzisiaj znajdujemy tego potwierdzenie w omawianej pozycji. Zapytany przez Zakroczymskiego, czy mieli z bratem zbieżne poglądy, prof. Adam Strzembosz odpowiedział następująco: „Przez długi czas tak. Zaczęliśmy się nieco różnić w latach osiemdziesiątych, kiedy Tomasz stawał się coraz bardziej radykalny. W latach dziewięćdziesiątych był bardziej wrażliwy na problemy społeczne, których ja być może nie dostrzegałem. Mniej entuzjastycznie odnosił się do przemian, zwłaszcza tych ekonomicznych. Niemniej nigdy różnice między nami nie uniemożliwiały nam swobodnej, przyjacielskiej, braterskiej rozmowy" (s. 88).

Jak ocenialiby aktualną rzeczywistość społeczno-polityczną w Polsce Teresa Strzembosz i prof. Tomasz Strzembosz, pozostaje już w sferze domysłów. Jak ocenia ją prof. Adam Strzembosz wie każdy, kto śledzi wydarzenia ostatnich trzech lat i odnoszącą się do nich publicystykę. Książka po części ukazuje także i ten wątek. Nie jest on jednak dominujący, chociaż z pewnością stanowi ważny element tego wywiadu-rzeki, ukazującego źródła postawy, która przejawia się również w obecnej działalności prof. Adama Strzembosza.

Jak pisze Stanisław Zakroczymski, książka *Między prawem i sprawiedliwością* powstawała przez pół roku, a jej geneza łączy się z jednym ze spotkań w warszawskim Klubie Inteligencji Katolickiej (odbyło się ono w styczniu 2017 roku), podczas których podejmowano temat kryzysu państwa prawa. Wprawdzie Zakroczymski zachęca, aby czytać

*ternia warszawskich historyków pod znakiem Klio. Subiektywne biogramy ucznia i kolegi*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2014, s. 193-202.

[8] T. S t r z e m b o s z, *W stronę zachodzącego słońca. Życiorysy wpisane w polską historię*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2003, s. 51.

wywiad-rzekę w całości, ja jednak po raz pierwszy czytałem go, skupiając uwagę na kwestiach, które mnie bardziej interesowały. Były to przede wszystkim wątki biograficzne: dzieciństwo w przedwojennej i wojennej Warszawie, młodzieńcze konfrontacje z reżimem komunistycznym, praca w sądzie Polski Ludowej czy działalność w NSZZ „Solidarność" (od Sierpnia '80 aż po Okrągły Stół w roku 1989)[9]. Z tego powodu traktowałem ją pierwotnie jako, z jednej strony, kolejną ważną relację dotyczącą historii rodziny Strzemboszów, z drugiej zaś − jako osobiste spojrzenie na węzłowe wydarzenia z najnowszej historii Polski. Nie ukrywam również, że poszukiwałem odpowiedzi na własne pytania dotyczące nie tylko czasów PRL-u, lecz także aktualnej sytuacji w Polsce (należy jednak pamiętać, że zawarty w książce opis odzwierciedla „stan gry" do końca czerwca 2017 roku). Lektura *Między prawem i sprawiedliwością* była swoistym odwołaniem się do siły autorytetu.

Dziś, gdy od daty ukazania się omawianej publikacji minął ponad rok, w życiu prof. Adama Strzembosza zaszły kolejne zmiany. Wyróżniany licznymi nagrodami za swoją postawę obywatelską (dawną i obecną)[10], pozostaje aktywny i zaangażowany. I mimo sędziwego wieku bierze udział w protestach, stając w obronie wolnych sądów. Poproszony w lipcu 2018 roku przez Aleksandrę Pawlicką, dziennikarkę „Newsweeka", o ocenę sytuacji, powiedział między innymi: „Przez te 28 lat wydarzyło się coś nieodwracalnego, czego dowodem są protestujące dziś tłumy. Świadomość życia w wolnym kraju, w którym wymiar sprawiedliwości nie pochodzi z partyjnego rozdzielnika – tego już żadna władza nie odbierze łatwo obywatelom"[11].

Niech dodatkową zachętą do lektury *Między prawem i sprawiedliwością* będą również słowa − jakże aktualne − redakto-

[9] Członek Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność" od września 1980 roku. W 1981 przewodniczący Komitetu Zakładowego w Ministerstwie Sprawiedliwości, członek Prezydium Krajowej Komisji Koordynacyjnej Pracowników Wymiaru Sprawiedliwości. W czerwcu 1981 roku delegat na I Walny Zjazd Delegatów Regionu Mazowsze, członek Zarządu Regionu i delegat na I Krajowy Zjazd Delegatów, członek Krajowej Komisji Rewizyjnej. 19 grudnia 1981 roku odwołany przez Radę Państwa ze stanowiska sędziego Sądu Wojewódzkiego, a kilka dni później ze stanowiska docenta w IBPS. W latach 1982-1989 pracownik naukowy KUL. Współpracownik podziemia, odpowiedzialny między innymi za podziemną „Solidarność" w sądach w Regionie Mazowsze. Od 18 grudnia 1988 członek Komitetu Obywatelskiego przy przewodniczącym NSZZ „Solidarność" Lechu Wałęsie, przewodniczący komisji prawa i sprawiedliwości. W roku 1989 uczestnik obrad Okrągłego Stołu, współprzewodniczący podzespołu do spraw prawa i sądów (zob. M. Ł ą t k o w s k a, A. B o r o w s k i, *Encyklopedia Solidarności*, t. 1, http://www.encysol.pl/wiki/Adam_Strzembosz).

[10] Ostatnio otrzymał między innymi: tytuł Honorowego Obywatela Miasta Stołecznego Warszawy (w lipcu 2016 roku), tytuł „Prawnik Roku 2016" w pierwszej edycji konkursu redakcji „Rzeczpospolitej" (w marcu 2017 roku), Nagrodę Peryklesa przyznawaną przez Stowarzyszenie na Rzecz Demokracji (we wrześniu 2017 roku), medal św. Jerzego − honorową nagrodę redakcji „Tygodnika Powszechnego" (w grudniu 2017 roku), Nagrodę im. Prof. Zbigniewa Hołdy (w grudniu 2017 roku), Nagrodę Rzecznika Praw Obywatelskich im. Pawła Włodkowica (w lutym 2018 roku), medal „Za mądrość obywatelską", przyznany z inicjatywy redakcji miesięcznika „Kraków" (w marcu 2018 roku) oraz nagrodę warszawskiego KIK-u „Pontifici – Budowniczy Mostów" (w październiku 2018 roku).

[11] A. P a w l i c k a, *Zamach*, „Newsweek" 2018, nr 29 z 9-15 lipca, s. 10.

rów dedykowanej prof. Adamowi Strzemboszowi publikacji, wydanej w roku 2002 z inicjatywy Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL: „Pan Profesor jest związany z Wydziałem do dnia dzisiejszego. Przez wiele lat sprawował w nim wiele funkcji, kierownika Katedry Prawa Karnego, kierownika Sekcji Prawa i prodziekana. Pracy na Uniwersytecie nie zaprzestał w okresie, kiedy pełnił ważne i odpowiedzialne zadania państwowe, najpierw urząd wiceministra sprawiedliwości, a następnie stanowisko I Prezesa Sądu Najwyższego RP. Tytuł publikacji *Ius et lex* nawiązuje do dwóch istotnych elementów, składających się na pojęcie prawa. Wyraża on także przekonanie, że sprawiedliwy system prawny możliwy jest tylko wtedy, kiedy fundamentem dla prawa stanowionego są niezbywalne uprawnienia, przysługujące każdej ludzkiej osobie. W odniesieniu do Osoby Pana Profesora tytuł ten charakteryzuje też drogę Jego pracy naukowej i dydaktycznej – nacechowaną sprzeciwem wobec bezprawia, popartą osobistym świadectwem i nieskazitelną postawą moralną”[12].

[12] Ks. A. D ę b i ń s k i, A. G r z e ś k o w i a k, K. W i a k, *Słowo od redaktorów*, w: *Ius et lex. Księga jubileuszowa ku czci profesora Adama Strzembosza*, red. ks. A. Dębiński, A. Grześkowiak, K. Wiak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, s. 5.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 315-317

# PROPOZYCJE „ETHOSU"

„Akcent" 39(2018) nr 3(153), „Karol Wojtyła − poeta, dramaturg, filozof", ss. 278.

Polecany tom lubelskiego kwartalnika „Akcent" to czwarty numer upamiętniający okrągłą rocznicę wyboru Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Publikując co dziesięć lat tom poświęcony sylwetce intelektualnej Wojtyły, redakcja podtrzymuje tradycję rozpoczętą w roku 1988. Inicjatywa „Akcentu" ma swoje źródło w przekonaniu, że − jak pisze redaktor naczelny czasopisma Bogusław Wróblewski w artykule wstępnym *To już 40 lat* − „bez białego dymu unoszącego się nad Bazyliką Świętego Piotra jesienią 1978 roku nie byłoby «Solidarności» i nie byłoby wiary w powodzenie wielu inicjatyw ukształtowanych na fali demokratycznego entuzjazmu 1980 roku − w tym także «Akcentu»" (s. 7). Na treść rocznicowego tomu akcentu składają się zarówno przedruki najważniejszych materiałów publikowanych we wcześniejszych numerach poświęconych Papieżowi, jak i specjalnie zamówione, nowe teksty. Wśród tych ostatnich znajduje się esej Wacława Oszajcy, w którym autor, niejako prowadzony przez *Tryptyk rzymski* Jana Pawła II, przedstawia interesującą interpretację fresków kaplicy Sykstyńskiej: „Może więc nie o sąd ostateczny tutaj chodzi, nie o wydarzenie eschatyczne […], ale o dzień dzisiejszy. Może *Sąd ostateczny* Michała Anioła to niemy, ale «donośny głos», krzyk tych, których świadomie bądź nieświadomie, z takiego lub innego powodu i bez powodu, osądzamy i odtrącamy – usiłujemy wtrącić w nicość" (s. 85). Do publikowanych po raz pierwszy wypowiedzi należy również starannie udokumentowany artykuł Sławomira J. Żurka, ukazujący nauczanie i postawę Jana Pawła II jako kontynuację myśli Soboru Watykańskiego II oraz „kamień milowy w rozwoju dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce i na świecie, dialogu kontynuowanego przez następców papieża z Polski − Benedykta XVI i Franciszka" (s. 96). Nowym materiałem jest również tekst Zofii Zarębianki o „nieoczekiwanych podobieństwach" (s. 105) między dziełami literackimi Karola Wojtyły−Jana Pawła II a twórczością Czesława Miłosza oraz źródłami inspiracji, z jakich obaj czerpali. Zarębianka pisze między innymi: „Stwierdzenie, że myśl tomistyczna stanowi fundament oglądu świata u jednego i drugiego poety, może zaskakiwać, wydaje się wszakże niezwykle mocnym argumentem na rzecz tezy o aksjologicznej

bliskości ujawniającej się w obydwu twórczościach na głębszym poziomie sensów" (s. 104).
W omawianym tomie „Akcentu" zamieszczono materiały zróżnicowane merytorycznie i formalnie: są się wśród nich na przykład teksty nawiązujące do myśli filozoficznej Wojtyły (jak artykuły Krzysztofa Guzowskiego − s. 125-132 czy Pawła J. Smoczyńskiego − s. 133-141), ale także ukazujące postać Jana Pawła II jako inspirację dla twórców filmowych (teksty Janusza St. Pasierba − s. 222-224 i Andrzeja Lutra − s. 225-231) czy kompozytorów (artykuł Ludwika Gawrońskiego − s. 249-251); obok esejów, tom zawiera utwory poetyckie, wspomnienia i recenzje. Zaproponowane w nim połączenie elementów starych i nowych sygnalizuje rozwój refleksji nad dorobkiem Papieża, między innymi wydobycie być może mniej w przeszłości zauważanych wątków tej spuścizny. Należy zaznaczyć, że redakcja czasopisma, jeśli zachodziła taka potrzeba, poprosiła niektórych autorów o aktualizację ich wypowiedzi − tak było na przykład w przypadku artykułu Agnieszki Kurnik, w którym autorka dokonuje publikacji literaturoznawczych dotyczących twórczości Karola Wojtyły−Jana Pawła II (s. 56-70).
Warto również zauważyć, że chociaż nie wszystkie zamieszczone w tomie teksty dotyczą postaci Papieża i jego dorobku intelektualnego czy też − należących do różnych obszarów kultury − poświęconych mu dzieł, tom tworzy spójną całość, a materiały „niepapieskie" nabierają w jej kontekście nowego sensu. Rocznicowe wydanie lubelskiego kwartalnika warto zatem czytać właśnie jako całość; być może tak, jak ogląda się mozaikę. Wyłaniający się z układu różnorodnych, niezbyt obszernych tekstów wizerunek Karola Wojtyły−Jana Pawła II, chociaż przypomina nam znane rysy, zaskakuje świeżością. Oryginalność owego wizerunku wyraża się również w tym, że nie jest on portretem wyłącznie Papieża, lecz ukazuje także wspólnotę osób, jaką poprzez prezentowany tom „Akcentu" tworzą jego autorzy i redaktorzy.

*P.M.*

*Encyklopedia 100-lecia KUL*, red. Edward Gigilewicz i in., Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, t. 1 (A-N) – ss. 648; t. 2 (M-Ż) – ss. 678.

Rok 2018 to dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego rok jubileuszowy w podwójnym znaczeniu: uroczystości dla uczczenia setnej rocznicy odzyskania niepodległości przez Polskę zbiegają się z obchodami tejże rocznicy powstania Uczelni. Jeszcze przed zakończeniem pierwszej wojny światowej, w lutym 1918 roku w Petersburgu zawiązał się wśród Polonii komitet organizacyjny przyszłego uniwersytetu. Inicjatorem i żarliwym orędownikiem utworzenia w kraju katolickiej wyższej uczelni był ks. Idzi Radziszewski, jej późniejszy rektor. Pierwsza inauguracja roku akademickiego Uniwersytetu Lubelskiego (taką bowiem pierwotnie nosił nazwę) odbyła się 8 grudnia.
Te i wiele innych informacji odnaleźć można w wydanej z okazji jubileuszu *Encyklopedii 100-lecia KUL.* Celem jej twórców – czytamy w przedmowie – była „prezentacja dorobku Uniwersytetu, nie tylko w zakresie działalności

dydaktycznej i badań naukowych, ale także wkładu całego środowiska KUL w życie społeczno-polityczne, literackie, artystyczne i religijne, w wymiarze lokalnym, krajowym i międzynarodowym" (s. V).

Pieczę nad realizacją tego przedsięwzięcia edytorskiego sprawował Komitet Redakcyjny pod przewodnictwem rektora KUL Antoniego Dębińskiego, w składzie: Leszek Ćwikła, Edward Gigilewicz, Stanisław Janeczek, Tomasz Nowicki, Anna Rymuszka, Ryszard Skrzyniarz, Ewa A. Trzaskowska, Jan Walkusz. Zespół redakcyjny tworzyli: Edward Gigilewicz (redaktor naczelny), Marian Babiński, Katarzyna Brzezińska, Lucyna Cynarzewska-Wlaźlik, Karolina Ćwir, Maciej Dudek, Ewelina Fatyga, Katarzyna Geryn-Adamowicz, Piotr Królikowski, Katarzyna Płonkowska, Marta D. Rozwadowska, Ewelina Zarosa,.

Dwa imponujące tomy w formacie A4 zawierają 2950 haseł, z których większość, bo aż 2030, stanowią hasła biograficzne, prezentujące postaci samodzielnych pracowników naukowych, a także szczególnie zasłużonych pracowników nienależących do tego grona, doktorów honoris causa, darczyńców, donatorów i wybitnych absolwentów Uczelni. Hasła rzeczowe ukazują jednostki organizacyjne (w szczególności wydziały, instytuty, jednostki międzywydziałowe, administracyjne, kulturalne i artystyczne, fundacje, studenckie koła naukowe, towarzystwa, organizacje, czasopisma i ośrodki wydawnicze) i ich historię, ważniejsze wydarzenia (konferencje, sympozja, imprezy artystyczne) oraz obiekty uniwersyteckie. W przygotowanie haseł zaangażowanych było ponad pięciuset autorów. Oba tomy są bogato ilustrowane (większość fotografii pochodzi ze zbiorów uniwersyteckich, ale wykorzystano także zdjęcia z domowych archiwów osób prywatnych).

*Encyklopedia 100-lecia KUL* to przede wszystkim kompendium wiedzy na temat tej uczelni, do którego można sięgać w poszukiwaniu konkretnych informacji; przede wszystkim – ale nie tylko. Jako unikatowe, całościowe i wyczerpujące opracowanie dotyczące jednego uniwersytetu, publikacja ta może stanowić wartościowy materiał badawczy dla historyków (zwłaszcza historyków nauki, kultury i historyków idei) oraz biografistów. Może też zainteresować szersze grono odbiorców, przybliża bowiem specyfikę Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jego losy i szczególną rolę najpierw w niepodległej, a potem okupowanej i niewolonej przez kolejne totalitaryzmy Polsce, zaangażowanie założycieli, kolejnych rektorów i profesorów uczelni, jej zasługi w zakresie wzbogacania i przechowywania dziedzictwa kulturowego.

Dla absolwentów KUL nawet pobieżna lektura obu tomów okaże się swoistą „podróżą sentymentalną". Dla byłych i aktualnych pracowników oraz przyjaciół Uniwersytetu *Encyklopedia 100-lecia KUL* stanowić będzie cenną pamiątkę.

*M.Ch.*

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 319-324

Dorota CHABRAJSKA

# BEZWZGLĘDNOŚĆ FORMY
## O upadku pewnego typu kultury

Poszukiwania formalne zwykliśmy kojarzyć z obszarem szeroko pojętej sztuki, przede wszystkim sztuk wizualnych, ale również muzyki i literatury. Szczególnie intensywny rozwój tych zabiegów przypadł na drugą połowę dziewiętnastego stulecia i na pierwszą połowę stulecia dwudziestego. To wówczas – pod wpływem przemian zainicjowanych rewolucją przemysłową – narodziły się i ujawniły w całym obszarze sztuki, a w istocie w obszarze myśli ludzkiej jako takiej, nowe trendy, których nośnikami stały się nowatorskie formy wyrazu: impresjonizm, symbolizm, surrealizm, dadaizm czy futuryzm. Zmieniły one oblicze kultury oraz sposób jej postrzegania, inspirując do dnia dzisiejszego również nauki – tak filozofię i nauki społeczne (chociażby psychologię), jak i nauki ścisłe (na przykład fizykę teoretyczną). Poszukiwania formalne sprzed stulecia wykazywały jednak pewną istotną cechę, o której – mówiąc o formalizmie – często dziś zapominamy: z założenia miały one służyć przekazowi treści i lepiej niż wcześniejsze środki wyrazu ową treść oddawać. Forma – jeśli nawet określano ją jako cel poszukiwań – ostatecznie okazywała się narzędziem i można powiedzieć, że awangardowi myśliciele oraz twórcy przełomu wieków zachowali Arystotelesowskie jej rozumienie jako istoty i „pierwszej substancji"[1] rzeczy. W myśl tej teorii zaś forma pozbawiona rzeczy nie istnieje. Intuicję tę w zaskakująco trafny sposób wyrażali już polscy poeci okresu romantyzmu, niejako antycypując dążenia awangardy: z jednej strony głosząc, że należy „odpowiednie dać rzeczy – słowo"[2], z drugiej zaś wykazując troskę o to, „[...] aby język giętki / Powiedział wszystko, co pomyśli głowa"[3]. Mimo że filozofia, wokół której rozwinął się w Europie nurt romantyzmu, miała zabarwienie jednoznacznie idealistyczne, a niejednokrotnie również solipsystyczne, konstatacje Cypriana Norwida i Juliusza Słowackiego ukazują ich swoistą „świadomość metodologiczną" i dokładne odróżnianie rzeczy, słów i myśli. Chociaż przywołane tu cytaty należą do dobrze znanych, rzadko zwraca się uwagę na ten ich filozoficzny – właśnie metodologiczny – aspekt. W perspektywie myślenia, które reprezentują, słowo ma służyć myśli, a ostatecznie – służyć

[1] A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, 1032, ks. VII, rozdz. 6, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 172.

[2] C. N o r w i d, *Ogólniki*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, *Wiersze*, oprac. J.W. Gomulicki, PIW, Warszawa 1983, s. 271.

[3] J. S ł o w a c k i, *Beniowski*, „Pieśń V", w. 133-134, w: tenże, *Poematy*, oprac. J. Pelc, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1949, s. 198.

Nikołaj Bogdanow-Bielski, *U drzwi szkoły*, 1897, Państwowe Muzeum Rosyjskie, Petersburg.
Źródło: Wikimedia Commons

René Magritte, *La Clairvoyance*, 1936, kolekcja prywatna.
Źródło: WikiArt.org
© René Magritte
Fair Use

rzeczy. „U spodu" wszelkich form sztuki leżą bowiem właśnie rzeczy – rzeczy, które ulegają nieustannej zmianie i są przedmiotem transformacji, sztuka zaś ma ową dynamikę – ową „procesualność" rzeczy – wyrazić, literatura ma ją w ludzkim doświadczeniu opisać, zadaniem nauk zaś jest poddanie jej refleksji. Nawet wysiłki dwudziestowiecznych postmodernistów dążących – również w geście poszukiwania formy – do dekonstrukcji rzeczywistości w oczywisty sposób zakładały jej istnienie i kierowane były pragnieniem ukazania jej złożoności.

Poszukiwania formalne, zmierzające ostatecznie do możliwie najlepszego odczytania kultury, miały oczywiście różne zawirowania i potknięcia, a niekiedy wpadały w ślepy zaułek. Dość przypomnieć tragiczne postacie twórców, których zaangażowanie na rzecz formy wplatano w projekty polityczne[4], bądź też tych, w przypadku których prowadziło ono do utożsamienia życia ze sztuką, a w rezultacie do upadku, w krańcowych zaś sytuacjach do samobójstwa[5]. Z zupełnie innej strony można też w kontekście meandrów formalizmu wskazać na graniczące z absurdem środki, do jakich sięgają niekiedy choćby twórcy teatru eksperymentalnego, dowcipnie podsumowane przez Janusza Głowackiego: „Postęp ów, do którego pierwsza linia awangardy japońskiej dobija się drogą żmudnych poszukiwań formalnych, u nas chodzi po prostu wieczorami po ulicach. Tyle że my straciliśmy wrażliwość estetyczną – nie potrafimy dostrzec piękna ani ocenić nasycenia formą życia naszego powszedniego. Może więc gdyby u nas miał dokonać się swoisty paradoks i sztuka poczęła stawać się odbiciem rzeczywistości, a nie odwrotnie, kultura nasza otrzymałaby historyczną szansę"[6].

Mimo że meandry formalistycznego myślenia przełomu wieków bywały niebezpieczne, mimo że myślenie to zaskakiwało swoimi propozycjami obalania istniejących konwencji wyrazu, budziło sceptycyzm[7], a niekiedy oburzenie, jego konsekwencje trudno w ostatecznym rozrachunku określić jako negatywne. Duchampowskie poznawcze dowartościowanie przedmiotów codziennego użytku, futurystyczna poezja Majakowskiego, Joyce'owska powieść strumienia świadomości, poruszające malarstwo Francisa Bacona, sztuka René Magritte'a, obrazowanie podświadomości w dziełach Salvadora Dalego, rozwiązania architektoniczne Le Corbusiera czy atonalna muzyka Arnolda Schönberga i Paula Hindemitha to jednak przykłady rozwoju formy, bez którego trudno byłoby wyobrazić sobie kulturę współczesną – rozwoju, który w znacznym stopniu przesądził o jej dzisiejszym ciągle jeszcze bogactwie.

O ile jednak w obszarze sztuki – a mówiąc ogólnie, w obszarze kultury – poszukiwania formalne jako źródło nadziei na bardziej adekwatne poznanie znajdują swoje

---

[4] Praktycznego sensu własnych słów „jednostka – zerem, / jednostka – bzdurą" (W. M a j a k o w s k i, *Włodzimierz Iliicz Lenin*, tłum. A. Ważyk, w: tenże, *Poematy*, tłum. J. Tuwim i in., red. M. Jastrun, S. Pollak, A. Stern, A. Ważyk, Czytelnik, Warszawa 1959, s. 264) doświadczył tragicznie kubofuturysta Włodzimierz Majakowski, entuzjasta rewolucji komunistycznej, a z czasem jej kontestator, za którego śmierć (w do dziś niewyjaśnionych okolicznościach) najprawdopodobniej odpowiedzialna była „Partia – / [...] ręka milionopalca, / w jedną / miażdżącą pięść zaciśnięta" (tamże).

[5] Zob. np. M i s t e r T r i p p y, *Ten Greatest Anti-Art Suicides (Before Mike Kelly)*, https://stewarthomesociety.org/blog/archives/4517.

[6] J. G ł o w a c k i, *Tradycja i postęp*, w: tenże, *Jak być kochanym*, Świat Książki, Warszawa 2005, s. 46.

[7] Por. H. K i e r e ś, *Spór o sztukę*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 22-32.

naturalne miejsce, o tyle ich obecność w życiu społecznym i w życiu publicznym budzi pewien niepokój. Przez stulecia życie publiczne było oparte na minimum wymogów formalnych i nabudowane na powszechnie uznanych instytucjach małżeństwa i rodziny. Zakłady pracy i szkolnictwo znajdowały się w rękach prywatnych, a fundament relacji społecznych rządzących przestrzenią publiczną stanowiły – przynajmniej z założenia – wartości przede wszystkim prawdy, zaufania, autorytetu, innowacyjności, spontaniczności, życzliwości i dobrej woli. Dokumenty prawne jasno precyzowały swój cel, a ich lektura i zrozumienie – dla umiejących czytać – nie przedstawiały problemu (przykładem może być chociażby amerykańska Deklaracja Niepodległości). Oczywiście wszystko to nie oznacza, że struktury państwowe w ówczesnym świecie były idealne, wartości zawsze przestrzegano, a życie społeczne stwarzało najlepsze warunki dla rozwoju jednostki. Świata idealnego (przynajmniej w warunkach ziemskich) nie ma – i być może to właśnie niemożność pogodzenia się z tym faktem sprawiła, że nadzieję na jego stworzenie zaczęto z czasem pokładać w rozwiązaniach formalnych. Potrzeba „włożenia życia w formę" w drastyczny sposób ujawniła się po raz pierwszy w ustrojach totalitarnych: rozbudowane systemy biurokracji, zajmujące jak gdyby metapoziom życia publicznego, funkcjonowały w nich jako instrument dyktujący kierunek poszukiwań „formalnych", których rezultatem było mnożenie wymogów, jakie musiał spełnić obywatel pragnący się kształcić, leczyć, podjąć pracę, zmienić miejsce zamieszkania, a nawet po prostu je uzyskać. Każdemu wprowadzanemu w ten sposób rozstrzygnięciu towarzyszyły obudowa ideologiczna i demagogia. Ofiarą myślenia totalitarnego padł wspomniany już jego piewca Włodzimierz Majakowski – można powiedzieć, że w jego przypadku drogi formy literackiej i formy życia społecznego, które tak bardzo pragnął łączyć, tragicznie się rozeszły.

W przypadku Polski wtłoczonej w komunistyczną (czy też socjalistyczną) formę państwowości życie codzienne, bez względu na jego treść, musiało formie tej oddawać stały hołd. Jako przykład niech posłuży fakt, że do roku 1976 w pozytywnej opinii wystawianej kandydatowi na określone stanowisko pracy musiało znaleźć się zdanie mówiące, że popiera on ustrój socjalistyczny, a po niepokojach społecznych wywołanych niesławną zmianą polskiej konstytucji roku w 1976 do zdania tego dołączano zapewnienie, że kandydat popiera Konstytucję PRL. Absurdy formalnej strony komunizmu, czy też „socjalizmu z ludzką twarzą", w doskonały sposób oddawał w swoich filmach Stanisław Bareja, konsekwentnie stosując formułę groteski.

Systemy totalitarne – a zatem również realny socjalizm, którego doświadczyła Polska – przypadły jednak na czasy przed globalną komputeryzacją życia. Z tego też powodu, o ile biurokratyczne wymogi formalne określające życie w tych systemach miały charakter ogólny, odgórny i przynajmniej oficjalnie bezwyjątkowy, o tyle kontrola ich wypełniania z konieczności – już ze względu na ludzką ułomność czy też niedoskonałość – cechowała się przypadkowością i niedokładnością. Chociaż praca nad systemami kontroli nie ustawała, ciągła modyfikacja rozwiązań formalnych, zmierzająca do ich „ulepszenia", a w konsekwencji nieuchronnie łącząca się z ich rozbudową, paradoksalnie kontrolę tę znacznie utrudniała. Do symboli tamtych czasów należą dziś półki złowieszczo zapełnione segregatorami, teczkami i aktami, w których trudno było poszukiwaną rzecz znaleźć, ale w których przypadkiem natknąć się można było na dokument mający moc zrujnowania czyjegoś życia. Ponieważ narzucane przez system wymogi udawało się jednak w znacznym stopniu bez konsekwencji omijać, właściwe życie społeczne toczyło się poza obszarem życia publicznego. Mimo że żyliśmy we własnym kraju, byliśmy w nim niejako na emigracji.

Przez krótki czas po załamaniu się totalitaryzmu wydawało się, że wraz z nim w przeszłość odeszła urzędnicza potrzeba dopasowywania życia – tak życia jednostek, jak i życia społeczeństwa – do określonych arbitralnie form. Wydawało się, że do życia publicznego powrócą wartości wcześniej realizowane w ukryciu w życiu społecznym, które w komunizmie toczyło się na wspomnianej już „emigracji". Historia pokazuje jednak, że o ile wartości takie, jak prawda, zaufanie, życzliwość czy spontaniczność, w istocie przetrwały w zwyczajnych relacjach międzyludzkich tworzących tkankę życia społecznego, o tyle w życiu publicznym ponownie doświadczamy ofensywy „formy" – i jest to forma rozbudowana, obejmująca właściwie wszystkie jego sektory, niewrażliwa na wartości, a przy tym posługująca się orężem komputeryzacji, który nadaje jej moc nieuchronności i bezwzględności. Skontrolować można wszystko, a kontroli dokonać zawsze. Bronią pomocniczą formy, której podlega życie społeczne, stała się procedura, zapewniająca, że forma realizowana będzie w sposób uporządkowany i zawsze taki sam. Właściwie trudno nawet tego rodzaju jednolitość formy życia społecznego podważać, ponieważ – przynajmniej z założenia – realizuje ona, jeśli nie wartość, to przynajmniej zasadę równości i sprawiedliwości. Jeśli jednak bliżej się nowym wymogom przyjrzeć, nasuwa się myśl, że forma, którą życie społeczne ma obecnie realizować, zakłada nie tyle, że ludzie są sobie równi, ile że są oni jednakowi. Więcej, każdy może wszystko: każdy może zdać maturę, każdy może ukończyć studia wyższe i każdy może zostać pracownikiem naukowym, a także ekspertem oceniającym innych. Potencjalności natury ludzkiej tkwią w każdym człowieku w postaci swoistych „zalążków", a to, czy ktoś zostanie motorniczym, lekarzem, rolnikiem czy nauczycielem, stanowi kwestię wyboru i nie ma związku z umysłowością danego człowieka ani z jego kompetencjami. Aby zrealizować swój cel, wystarczy po prostu konsekwentnie iść określoną drogą formalną. Drodze tej, jako najważniejszej, przysługuje nawet autonomia wobec treści. Jeśli więc uczniowie mają trudności ze zdaniem egzaminu maturalnego, należy obniżyć jego poziom[8], jeśli studenci mają kłopoty ze zrozumieniem materiału, należy go zredukować i uprościć, jeśli dzisiejsze prace doktorskie nie prezentują poziomu nawet niegdysiejszych prac seminaryjnych, należy zmienić stawiane wcześniej wymagania. Aby realizacja tak ustanowionej formy przebiegała „gładko", można skorzystać z narzędzi, jakie w jej ramach oferuje procedura, a należą do nich wszelkiego rodzaju kursy, począwszy od kursów przygotowujących do matury, a skończywszy na szkoleniach, warsztatach i konferencjach dotyczących pisania artykułów czy prowadzenia czasopism naukowych. Usługi tego typu oferowane są drogą poczty elektronicznej (oczywiście są to usługi płatne), a usługobiorcy uzyskują odpowiednie zaświadczenia, postrzegane jako istotne kroki na formalnie realizowanej przez nich drodze. Z przedstawionej oferty można się na przykład – z pewnym zdumieniem – dowiedzieć, że do korzyści płynących z uczestnictwa w szkoleniu dotyczącym pisania artykułów naukowych należy „doskonalenie umiejętności pisania artykułów"[9] oraz „odkrycie tego, jak poprawnie pisać artykuły naukowe"[10] (przy czym wymienione „korzyści"

[8] Podczas jednego ze szkoleń dla egzaminatorów maturalnych języka angielskiego zalecano swego czasu, by w przypadku przykładowego zadania, którego realizacja polegała na opisaniu, że złamało się nogę i zostało się zabranym do szpitala, wystawiać pozytywną ocenę, jeśli tylko w sporządzonej notatce padły rzeczownik „noga" i czasownik „łamać", bez względu na formę tego ostatniego.

[9] Centrum Kształcenia Idea, *Pisanie artykułów naukowych*, http://cknik.pl/uczelnie/202-pisanie-artykulow-naukowych.

[10] Tamże.

podane są w takiej właśnie kolejności). Kolejna „korzyść" z uczestnictwa w tym samym szkoleniu to „zdobycie wiedzy potrzebnej redaktorom lub edytorom naukowych pism [sic!]"[11]. W informacji nie podaje się przy tym, czy szkolenie dotyczy pisania artykułów z zakresu nauk humanistycznych, ścisłych czy też przyrodoznawstwa, a przecież wydaje się, że badanie tak różnych obszarów rzeczywistości wymaga odrębnych metodologii i przyjmowania określonych założeń już w punkcie wyjścia. Podkreśla się natomiast, że do korzyści z uczestnictwa w szkoleniu będzie należało również „zdobycie wiedzy dotyczącej publikowania w najbardziej prestiżowych anglojęzycznych periodykach"[12], forma organizująca współczesne życie akademickie niesie bowiem z sobą jako swoiste a priori przekonanie, że w odniesieniu do czasopisma słowo „prestiżowy" jest właściwie równoznaczne ze słowem „anglojęzyczny". Forma przewiduje, że docelowo polscy naukowcy będą pisać artykuły w języku angielskim i publikować je w czasopismach zagranicznych, a polskie czasopisma naukowe będą z kolei publikować teksty badaczy zagranicznych, również napisane w języku angielskim, mekką czasopism pozostaną zaś zagraniczne bazy indeksujące periodyki naukowe. I nie ma tu żadnego znaczenia fakt, że promotorzy tak pojętej formy najczęściej wcale nie piszą artykułów w języku angielskim. Uczestnicy życia akademickiego starają się posłusznie (niekiedy wręcz pokornie) tej formie podporządkować, a ponieważ w przypadku wielu tekstów naukowych, szczególnie tych z zakresu humanistyki, angielszczyzna nie jest najbardziej naturalną formą wypowiedzi, powierzają swoje teksty biurom tłumaczeń, które współpracują z uczelniami w rezultacie zwycięstwa w przetargu organizowanym w ramach realizacji ustawy o zamówieniach publicznych. Skoro zaś istotnym czynnikiem wygrania przetargu jest cena usługi, biura zmuszone są zatrudniać tłumaczy niewymagających, którzy godzą się na stawkę minimalną, a są nimi bardzo często studenci filologii czy lingwistyki bądź też młodzi absolwenci tych kierunków, którzy mimo że dysponują stosownymi zaświadczeniami formalnymi, nie mają teoretycznego przygotowania z zakresu dziedziny, jaką tekst obejmuje, i nie są w stanie uchwycić jego złożoności pojęciowej. Tak oto „koło formy" obejmujące życie akademickie się zamyka.

Oczywiście podane tu przykłady to jedynie niewielki wybór formalnych absurdów, którym podlega dziś życie, a konkretnie – życie akademickie. „Macki" formy starają się jednak sięgać wszędzie i coraz lepiej im się to udaje.

Interesująca mogłaby okazać się antropologia tej nowej „formalizacji" życia społecznego, antropologia formy, która porzuciła rzecz i funkcjonuje tak, jak gdyby rzeczywistość treściowa nie istniała. Jesteśmy świadkami upadku pewnej kultury. Kulturę tę można by zapewne określić jako arystotelesowską, była ona bowiem kulturą formy jako istoty rzeczy. Kulturę tę kontynuowali wspomniani tu twórcy przełomu wieków i dużej części wieku dwudziestego, poszukując formy, która najlepiej ukazuje treść. I to właśnie ta kultura przez wieki podtrzymywała istnienie cywilizacji Zachodu poprzez szacunek dla wartości rodzimej myśli i jej wyrażanie w języku narodowym (w tym właśnie celu zaniechano przecież posługiwania się łaciną, a dziś jest to powód, dla którego język esperanto nie jest w stanie spełnić wiązanych z nim oczekiwań). Być może zmiany, których nowa forma życia publicznego dokonuje w Polsce, wprowadzane są nad wyraz skrupulatnie, by nie powiedzieć żarliwie, ale bez wątpienia stanowią one przykład tendencji obecnych w całym świecie. Być może wśród ich przyczyn – przynajmniej w dziedzinie

[11] Tamże.

[12] Tamże.

kształcenia – leży egalitaryzm i powszechny obowiązek szkolny, które w konsekwencji prowadzą do dewaluacji wiedzy, do braku szacunku dla niej i – konsekwentnie – do jej instrumentalizacji i uznania za czynnik drugorzędny w społecznej karierze jednostki. Jakże inny to upadek od tego, który w roku 1956 opisywał Albert Camus[13].

[13] Zob. A. C a m u s, *Upadek*, tłum. J. Guze, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2004.

„Ethos" 31(2018) nr 4(124) 325-353
DOI 10.12887/31-2018-4-124-22

Maria FILIPIAK

# UPADEK
## Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1979-2018

Wykaz skrótów
IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 157
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]
I (2005) ss. 1326
II (2006) t. 1, ss. 1008
II (2006) t. 2, ss. 1065
III (2007) t. 1, ss. 1405
III (2007) t. 2, ss. 1065
IV (2008) t. 2, ss. 1099
IV (2008) t. 1, ss. 1280
V (2009) t. 1, ss. 1439
V (2009) t. 2, ss. 980
VI (2010) t. 1, ss. 1166
VI (2010) t. 2, ss. 1390
VII (2011) t. 1, ss. 1072
VIII (2012) t. 1, ss. 960
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
AP 2 – Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1986, ss. 479
ORpol. – „L'Osservatore Romano" wydanie polskie 1980-

JAN PAWEŁ II

**1978**

1. *Wymiar etyczny w życiu człowieka* (Audiencja generalna, 20 XII), NP I, s. 168-171; tож: *La dimensione etica nella vita dell'uomo*, IGP I, s. 369-373.

**1979**

2. Encyklika *Redemptor hominis* (15 III), Città del Vaticano 1979, p. 1, 8, 9, 10, 18, 20; toż: Lettera Encyclica *Redemptor Hominis*, IGP II, 1, s. 550-660.

3. *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Przemówienie w obozie koncentracyjnym, Oświęcim-Brzezinka, 7 VI), NP II, 1, s. 683-686; toż: *Vittoria della fede e dell'amore sull'odio*, IGP II, 1, s. 1482-1487.

4. *Podmiotowe określenie człowieka w drugim opowiadaniu o stworzeniu* (Audiencja generalna, 19 IX), NP II, 2, s. 159-164, p. 3; toż: *Nel secondo racconto della creazione la definizione soggettiva dell'uomo*, IGP II, 2, s. 323-333.

5. *Związek między pierwotną niewinnością i Odkupieniem dokonanym przez Chrystusa* (Audiencja generalna, 26 IX), NP II, 2, s. 187-193; toż: *Legame tra innocenza originaria e redenzione operata da Cristo*, IGP II, 2, s. 378-387.

6. *Wyrwać korzenie kłamstwa wojny* (Przemówienie do kombatantów, 20 X), NP II, 2, s. 394-396; toż: *Sradicare la menzogna della guerra mascherata da interessi di parte*, IGP II, 2, s. 789-792.

7. *Znaczenie pierwotnych doświadczeń człowieka* (Audiencja generalna, 12 XII), NP II, 2, s. 663-667; toż: *I significati delle primordiali esperienze dell'uomo*, IGP II, 2, s. 1378-1385.

**1980**

8. *Nawrócenie jest dla człowieka drogą wyzwolenia* (Homilia podczas Mszy św., 20 II), NP III, 1, s. 180-182; toż: *La conversione a Dio è per l'uomo l'eterna via della liberazione*, IGP III, 1, s. 442-445.

9. *Wielki Post czasem nawrócenia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 2 III), NP III, 1, s. 207-208; toż: *La quaresima, tempo di conversione*, IGP III, 1, s. 497-500.

10. *Odpowiadamy na gwałt modlitwą i miłością* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 III), NP III, 1, s. 233-234; toż: *Rispondiamo alla violenza con la preghiera, con l'amore*, IGP III, 1, s. 558-562.

11. *Cykl „poznania–rodzenia" i perspektywa śmierci* (Audiencja generalna, 26 III), NP III, 1, s. 303-305; toż: *Il ciclo della conoscenza-generazione e la prospettiva della morte*, IGP III, 1, s. 737-748.

12. *Pożądliwość jest skutkiem zerwania przymierza z Bogiem* (Audiencja generalna, 30 IV), NP III, 1, s. 431-433, p. 5; toż: *La concupiscenza è il frutto dell'alleanza con Dio*, IGP III, 1, 1026-1038.

13. *Radykalna zmiana znaczenia pierwotnej nagości* (Audiencja generalna, 14 V), NP III, 1, s. 598-600; toż: *Radicale cambiamento del significato della nudità originaria*, IGP III, 1, s. 1365-1374.

14. *Ciało nie poddane duchowi rozbija jedność człowieka jako osoby* (Audiencja generalna, 28 V), NP III, 1, s. 654-656; toż: *Il corpo non sottomesso allo spirito minaccia l'unità dell'uomo-persona*, IGP III, 1, s. 1492-1499.

15. *Dramat narkomanii* (Homilia podczas Mszy św., Castel Gandolfo, 9 VIII), NP III, 2, s. 195197; toż: *Per vincere la droga è necessaria la solidarietà*, IGP III, 2, s. 346-351.

16. *Manicheistyczne deformacje teologii ciała* (Audiencja generalna, 15 X), NP III, 2, s. 475-479, p. 3; toż: *Valori evangelici e doveri del cuore umano*, IGP III, 2, s. 878-886.

17. Encyklika *Dives in misericordia* o Bożym miłosierdziu (2 XII), Città del Vaticano 1980, p. 4, 5; toż: Lettera Enciclica *Dives in Misericordia*, IGP III, 2, s. 1483-1574.

**1981**

18. Encyklika *Laborem exercens* (14 IX), NP IV, 2, s. 69-104, p. 4, 7, 11, 27; toż: Lettera Enciclica *Laborem Exercens*, IGP IV, 2, s. 216-266.

19. *Przebaczenie* (Audiencja generalna, 21 X), NP IV, 2, s. 197-202; toż: *Il perdono è una grazia e un mistero del cuore umano*, IGP IV, 2, s. 469-477.

20. *Dziedzictwo i posłannictwo* (Przemówienie do uczestników kongresu „Kryzys Zachodu i posłannictwo duchowe Europy", 12 XI), NP IV, 2, s. 263-265; toż: *L'importanza dell'eredità spirituale dell'Europa per il suo avvenire*, IGP IV, 2, s. 610-613.

21. *Posługując się środkami zbawienia, oczekujmy czujnie ostatecznego przyjścia* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Franciszki Rzymskiej, 29 XI), NP IV, 2, s. 352-356; toż: *Con i mezzi di salvezza che Dio ci ha dati attendiamo vigilanti l'ultimo avvento*, IGP IV, 2, s. 786-793.

22. *Unikajmy wszelkiego rodzaju zła, otwierając się dla radości i modlitwy* (Homilia podczas Mszy św. w parafii Niepokalanego Serca Maryi, 13 XII), NP IV, 2, s. 425-428; toż: *Evitiamo ogni specie di male aprendoci alla gioia e alla preghiera*, IGP IV, 2, s. 936-941.

23. *Ciemności chcą zniszczyć życie* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Pańskiego, 31 XII), NP IV, 2, s. 564-566; toż: *Rendiamo testimonianza alla ricchezza di tutto il creato*, IGP IV, 2, s. 1282-1285.

**1982**

24. *Pokutuj i uwierz Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 24 II), NP V, 1, s. 283-285; toż: *„Accetta quest'amore!"*, IGP V, 1, s. 689-691.

25. *Odwołując się do przykładu Chrystusa, Wielki Post stanowi dla nas drogę prawdy, miłości i miłosierdzia* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Andrzeja delle Fratte, 28 II), NP V, 1, s. 305-307; toż: *La quaresima, richiamandoci all'esempio di Cristo, è la via della verità, dell'amore e della misericordia*, IGP V, 1, s. 722-726.

26. *Patrzmy na krzyż z wdzięcznością i z poczuciem największej odpowiedzialności* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Sebastiana, 21 III), NP V, 1, s. 427-430; toż: *Guardiamo la croce con gratitudine e con il senso della più grande responsabilità*, IGP V, 1, s. 959-964.

27. *Duch przekona świat o grzechu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 III), NP V, 1, s. 460-462; toż: *Riconciliazione e penitenza*, IGP V, 1, s. 1027-1030.

28. *Pojednanie z Bogiem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 4 IV), NP V, 1, s. 496-498; toż: *Pace e riconciliazione per i popoli della Palestina*, IGP V, 1, s. 1108-1112.

29. *Podstawowy problem ludzkiego życia* (Homilia podczas Mszy św. dla młodzieży, 14 V), NP V, 1, s. 729-734; toż: *Ogni persona deve sentirsi protagonista della propria salvezza*, IGP V, 2, s. 1668-1677.

30. *Dobro – zło* (Homilia podczas Mszy św., Rimini, 29 VIII), NP V, 2, s. 322--325; tож: *Vivere un cristianesimo maturo non comporta una fuga dal mondo*, IGP V, 3, s. 339-346.

31. *Ból i potępienie okrutnej zbrodni* (4 IX), NP V, 2, s. 335; tож: *Dolore e condanna per l'efferato delitto*, IGP V, 3, s. 370.

32. *Nauka powinna przyczyniać się do prawdziwego postępu człowieka* (Przemówienie do uczestników zjazdu zorganizowanego przez Krajową Akademię Nauk w 200-lecie założenia, 21 IX), NP V, 2, s. 403-405, p. 2; tож: *La scienza deve contribuire al vero progresso dell'uomo*, IGP V, 3, s. 511-515.

33. *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie* (Przemówienie do uczestników sympozjum, 5 X), NP V, 2, s. 502-506; tож: *La crisi della cultura europea è la crisi della cultura cristiana*, IGP V, 3, s. 689-696.

34. *Nawrócenie i godność człowieka* (Przemówienie do Rady Sekretariatu Synodu Biskupów, 30 X), NP V, 2, s. 625-627; tож: *L'uomo, mediante la conversione riprende coscienza della propria dignità*, IGP V, 3, s. 975-979.

35. *Wolność, współpraca, uniwersalizm, służba człowiekowi – warunkami prawdziwego postępu kultury* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury Hiszpanii, 3 XI), NP V, 2, s. 685-690, p. 8; tож: *Libertà, cooperazione, universalità, servizio dell'uomo, condizioni per il vero avanzamento della cultura*, IGP V, 3, s. 1094-1103.

36. *Kształtowanie sumienia prawdziwie chrześcijańskiego* (Przemówienie do uczestników spotkania na temat moralności publicznej, 29 XI), NP V, 2, s. 873-875, p. 2; tож: *Formare coscienze autenticamente cristiane per restituire all'uomo sensibilità morale*, IGP V, 3, s. 1475-1478.

**1983**

37. *Wychowywać do przezwyciężania egoizmu w poszanowaniu niezbywalnej godności człowieka* (Przemówienie do Rady Okręgu Lacjum, 10 II), NP VI, 1, s. 174-176; tож: *Educare al superamento degli egoismi nel rispetto della dignità inalienabile dell'uomo*, IGP VI, 1, s. 373-376.

38. *Pokuta – synonim nawrócenia* (Audiencja generalna, 16 II), NP VI, 1, s. 202-205; tож: *La quaresima e l'Anno Santo della Redenzione ci invitano alla penitenza*, IGP VI, 1, s. 430-438.

39. *Pielęgnując ducha ofiary, nie pozwalajmy, aby zwyciężyły pokusy* (Przemówienie do wiernych w parafii NMP od Wykupu Niewolników i św. Hadriana Męczennika w Villa Albani, 20 II), NP VI, 1, s. 222-224; tож: *Coltivando lo spirito di sacrificio non permettiamo alle tentazioni di prevalere*, IGP VI, 1, s. 471-474.

40. *Przypowieść o synu marnotrawnym wezwaniem do wielkopostnego rozważania* (Przemówienie do uczniów w Bazylice Watykańskiej, 16 III), NP VI, 1, s. 341-344; tож: *La parabola del figlio prodigo un invito alla meditazione quaresimale*, IGP VI, 1, s. 712-714.

41. *Spór Boga z człowiekiem o przyjęcie prawdy całego Objawienia* (Homilia podczas Mszy św. dla profesorów i studentów włoskich uniwersytetów, 17 III), NP VI, 1, s. 346-349; tож: *In Gesù è Dio a lottare con l'uomo, perchè questi accetti la verità della rivelazione*, IGP VI, 1, s. 724-730.

42. *Pojednanie z Bogiem i pojednanie między ludźmi* (Audiencja generalna, 18 V), NP VI, 1, s. 596-598; tож: *Riconciliazione con Dio e riconciliazione fra gli uomini*, IGP VI, 1, s. 1261-1271.

43. *Podstawa etyki chrześcijańskiej: związek pomiędzy prawdą i wolnością* (Audiencja generalna, 13 VII), NP VI, 2, s. 31035; toż: *L'etica cristiana si fonda sull'armonia tra verità e libertà*, IGP VI, 2, s. 68-78.

44. *Wolność osoby i moralność czynu ludzkiego* (Audiencja generalna, 20 VII), NP VI, 2, s. 45-46; toż: *Libertà della persona e moralità dell'atto umano*, IGP VI, 2, s. 93-103.

45. *Nasz świat potrzebuje nawrócenia* (Przemówienie w Grocie Massabielle, 14 VIII), NP VI, 2, s. 80-82; toż: *Conversione e penitenza per un mondo che ha smarrito la coscienza del peccato*, IGP VI, 2, s. 196-201.

46. *Sumienie – miejsce dialogu Boga z człowiekiem* (Audiencja generalna, 17 VIII), NP VI, 2, s. 109-113; toż: *La coscienza morale è il luogo del dialogo di Dio con l'uomo*, IGP VI, 2, s. 255-263.

47. *Perspektywa nadziei łączy się z drogą nawrócenia* (Homilia podczas Mszy św. zamykającej Katholikentag, 11 IX), NP VI, 2, s. 200-204; toż: *Il cammino della speranza per un ritorno alle radici spirituali dell'uomo*, IGP VI, 2, s. 457-465.

48. *Pokuta i pojednanie podstawowym wymiarem chrześcijańskiej egzystencji* (Przemówienie na XI Synodzie Biskupów, 29 X), NP VI, 2, s. 411-413; toż: *Giustizia e pace nel richiamo evangelico alla conversione*, IGP VI, 2, s. 894-910.

49. *Widmo holokaustu nuklearnego wymaga poszukiwania stabilnego pokoju* (Przemówienie do uczestników XXIX Zgromadzenia Członków Paktu Atlantyckiego, 19 XI), NP VI, 2, s. 515-516; toż: *Lo spettro dell'olocausto nucleare impone la ricerca di una pace stabile*, IGP VI, 2, s. 1126-1127.

50. *Poszanowanie praw człowieka stanowi siłę prawdziwej demokracji* (Przemówienie do Trybunału Europejskiego, 12 XII), NP VI, 2, s. 621-623; toż: *Il rispetto dei diritti umani è la vera democrazia sociale*, IGP VI, 2, s. 1331-1335.

51. *Bezrobocie, narkomania i osamotnienie: trzy nieszczęścia zagrażające rodzinie* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Jerzego Męczennika, 18 XII), NP VI, 2, s. 649-651; toż: *Disoccupazione, droga e solitudine: tre mali che minacciano la famiglia*, IGP VI, 2, s. 1386-1390.

**1984**

52. *Do członków Komisji Badania i Zwalczania Narkomanii* (19 I), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 10, 21; toż: *Esortazione a rafforzare la famiglia per combattere la droga*, IGP VII, 1, s. 114116.

53. *Pojednanie z Bogiem i z braćmi* (Audiencja generalna, 29 II), NP VII, 1, s. 258-261; toż: *Il perdono di Dio ci prova ad una conversione radicale*, IGP VII, 1, s. 566-573.

54. *Konieczne elementy dobrej i owocnej spowiedzi* (Audiencja dla grupy pielgrzymów, 3 III), NP VII, 1, s. 275-277; toż: *Ribaditi gli elementi necessari per una buona e fruttuosa confessione*, IGP VII, 1, s. 600-603.

55. *Zadośćuczynienie* (Audiencja generalna, 7 III), NP VII, 1, s. 290-294; toż: *Il Papa ricorda che la vita è una lotta contro il male*, IGP VII, 1, s. 631-639.

56. *Uznanie własnej winy* (Audiencja generalna, 14 III), NP VII, 1, s. 316-320; toż: *„L'esame di coscienza è confronto con la legge morale"*, IGP VII, 1, s. 681-688.

57. *Wyznanie grzechów* (Audiencja generalna, 21 III), NP VII, 1, s. 337-341; toż: *L'accusa personale delle colpe come elemento insostituibile della penitenza*, IGP VII, 1, s. 720-728.

58. *Osobisty charakter przebaczenia* (Audiencja generalna, 28 III), NP VII, 1, s. 394--398; tож: *L'assoluzione è il „giudizio" di Dio sull'agire cattivo dell'uomo*, IGP VII, 1, s. 854-862.

59. *Duch skruchy* (Audiencja generalna, 4 IV), NP VII, 1, s. 427-431; tож: *Nella conversione si riscopre l'impegno della vita cristiana*, IGP VII, 1, s. 919-927.

60. *Częsta spowiedź* (Audiencja generalna, 11 IV), NP VII, 1, s. 456-460; tож: *Anche le colpe veniali infliggono ferite pericolese*, IGP VII, 1, s. 981-988.

61. *W obliczu narkomanii* (Spotkanie ze wspólnotą terapeutyczną „San Crispino", 27 V), NP VII, 1, s. 702-704; tож: *La droga non si vince con la droga: occorre l'impegno serio della società*, IGP VII, 1, s 1538-1541.

62. *Oczyszczenie pamięci* (Spotkanie z Radą Federalną Kościołów Ewangelickich, 14 VI), NP VII, 1, s. 799-801; tож: *La franca discussione degli avvenimenti storici elemento fondamentale nel progresso ecumenico*, IGP VII, 1, s. 1747-1751.

63. *Wrażliwość i solidarność ludzka dla przezwyciężenia alkoholizmu* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowej Konferencji na temat alkoholizmu, 22 VI), NP VII, 1, s. 871-872; tож: *Sensibilità e solidarietà umana per sconfiggere l'alcolismo*, IGP VII, 1, s. 1899-1901.

64. *Apartheid* (Przemówienie do Komitetu ONZ do walki z dyskryminacją rasową, 7 VII), NP VII, 2, s. 15-17; tож: *L'„apartheid" offende la dignità umana e mette in pericolo la pace mondiale*, IGP VII, 2, s. 35-39.

65. *„Tylko prawdziwa selekcja kulturalna może skutecznie przeciwstawić się eutanazji"* (Przemówienie do uczestników 54 Kursu zorganizowanego przez Katolicki Uniwersytet Najświętszego Serca, 6 IX), NP VII, 2, s. 154-156; tож: *„Solo una vera scelta culturale può opporsi efficacemente all'eutanasia"*, IGP VII, 2, s. 332-336.

66. *„Nie ma ustępstwa przed plagą narkomanii"* (Przemówienie do wspólnot terapeutycznych, 7 IX), NP VII, 2, s. 160-164; tож: *„Nessun cedimento davanti al male della droga"* , IGP VII, 2, s. 345-352.

67. *Jan Paweł II stwierdza: eutanazja i aborcja są sprzeczne z naturą* (Przemówienie do uczestników zjazdu Włoskiego Zrzeszenia Anestezjologów, 4 X), NP VII, 2, s. 365--367; tож: *Giovanni Paolo II ribadisce: Eutanasia e aborto sono contro natura*, IGP VII, 2, s. 748-752.

68. *Jeżeli Jezus umarł, aby dać nam życie, jaki sens ma nienawiść między braćmi?* (Przemówienie do więźniów w Reggio Calabria, 7 X), NP VII, 2, s. 406-408; tож: *Se Gesù è morto per darci la vita che senso ha l'odio tra fratelli?*, IGP VII, 2, s. 826-828.

69. Adhortacja […] *Reconnciliatio et paenitentia* (2 XII), NP VII, 2, s. 674-724; tож: Esortazione Apostolica *Reconciliatio et Paenitentia*, IGP VII, 2, s. 1352-1499.

70. *Pamięć o Hiroszimie dla nowego społeczeństwa* (Przemówienie do młodzieży, 7 XII), NP VII, 2, s. 742-744; tож: *Nel ricordo di Hiroshima per una nuova società*, IGP VII, 2, s. 1535-1538.

**1985**

71. *„Badajmy w świetle przykazań Bożych nasze sumienia, aby je uwolnić od grzechu"* (Homilia podczas Mszy św. w parafii Naszej Pani di Bonaria a Ostia Lido, 10 III), NP VIII, 1, s. 341-344; tож: *„Esaminiamo alla luce dei comandamenti divini le nostre coscienze per liberarle dal peccato"*, IGP VIII, 1, s. 630-635.

72. *W tajemnicy pojednania kryje się pełna prawda o człowieku* (Homilia podczas Mszy św. w Loretto, 11 IV), NP VIII, 1, s. 504-507; toż: *La riconciliazione dono di Dio e missione della Chiesa*, IGP VIII, 1, s. 1006-1011.

73. *Przejść od grzechu do nawrócenia znaczy świadczyć o Chrystusie Zmartwychwstałym* (Homilia podczas Mszy św. w parafii Pierwszych Męczenników Rzymskich, 21 IV), NP VIII, 1, s. 553-556; toż: *Passare dal peccato alla conversione significa testimoniare Cristo risorto*, IGP VIII, 1, s. 1097-1102.

74. *Międzynarodowa współpraca do walki z plagą narkotyków* (Audiencja dla pani Nancy Reagan, 4 V), NP VIII, 1, s. 608-609; toż: *Collaborazione internazionale per combattere il flagello della droga*, IGP VIII, 1, s. 1191-1193.

75. *Orędzie Ojca Świętego do więźniów* (Bruksela, 16 V), NP VIII, 1, s. 731-733; toż: *„Fratelli, amici, vi auguro la speranza di Gesù Cristo"*, IGP VIII, 1, s. 1419-1422.

76. *Solidarność − podstawowe słowo w historii robotniczej* (Przemówienie do świata pracy, Bruksela, 19 V), ORpol. 6(1985) nr nadzwycz., s. 32-33; toż: *Solidarietà, giustizia e partecipazione sono valori fondamentali per una nuova società*, IGP VIII, 1, s. 1526-1538.

77. *Alkoholizm: prewencyjna rola rodziny* (Przemówienie do uczestników zjazdu poświęconego alkoholizmowi, 7 VI), NP VIII, 1, s. 900-901; toż: *Alcolismo: il ruolo preventivo della famiglia*, IGP VIII, 1, s. 1740-1742.

78. *Jezus jest w tym więzieniu, bowiem jest on po stronie człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w kobiecym więzieniu „Giudecca", 17 VI), NP VIII, 1, s. 978-981; toż: *Cristo è qui, in questo carcere perchè crediate nell'amore di Dio*, IGP VIII, 1, s. 1886-1891.

79. *Bestia, Parsifal, Superman* (List do uczestników „Mityngu przyjaźni między narodami", 6 VIII), NP VIII, 2, s. 94-96; toż: *Con Cristo un uomo pienamente uomo ed un mondo pienamente umano*, IGP VIII, 2, s. 205-208.

80. *Natchnienie i zgorszenie* (Homilia podczas Mszy św. dla Scholae Cantorum, 29 IX), NP VIII, 2, s. 406-409; toż: *La sacro musica deve esprimere la verità del mistero di Cristo*, IGP VIII, 2, s. 794-801.

81. *Narkomania i przemoc: dwa zła, które trzeba przezwyciężyć* (Przemówienie na spotkaniu z mieszkańcami Cagliari, 19 X), NP VIII, 2, s. 539-541; toż: *La droga e la violenza: due mali da sconfiggere*, IGP VIII, 2, s. 1046-1048.

82. *Eutanazja jest zbrodnią, z którą nie wolno ani współpracować, ani się zgadzać* (Przemówienie do grup roboczych z Papieskiej Akademii Nauk, 21 X), NP VIII, 2, s. 558-561; toż: *L'eutanasia è un crimine al quale non si può cooperare nè consentire*, IGP VIII, 2, s. 1080-1084.

83. *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.

84. *Manipulacje genetyczne stanowią wielkie ryzyko dla ludzkości* (Przemówienie do ambasadora Japonii przy Stolicy Apostolskiej, 28 X), NP VIII, 2, s. 589-591; toż: *Le manipolazioni genetiche grave rischio per l'umanità* , IGP VIII, 2, s. 1140-1143.

85. *Stosowanie eutanazji jest rezygnacją z wiedzy* (Przemówienie do uczestników kursu studyjnego, 15 XI), NP VIII, 2, s. 652-655; toż: *Il ricorso all'eutanasia è abdicazione della scienza*, IGP VIII, 2, s. 1262-1266.

86. *Okrutna przemoc niegodna człowieczeństwa* (Konsternacja i ból wobec zbrodniczego czynu w La Valletta, 27 XI), NP VIII, 2, s. 712-713; toż: *„Atroci violenze, indegne dell'umanità"*, IGP VIII, 2, s. 1387.

**1986**

87. *Państwo, które opłaca przerywanie ciąży, przyczynia się do wykonania wyroku śmierci* (Przemówienie do członków ruchu „Movimento per la Vita", 25 I), NP IX, 1, s. 92-93; toż: *Lo stato che finanzia l'aborto concorre all'esecuzione di una sentenza di morte*, IGP IX, 1, s. 190-192.

88. *Uznaję nieprawość swoją* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 II), NP IX, 1, s. 245-247; toż: *Soltanto nella verità l'uomo si incontra con Dio*, IGP IX, 1, s. 473-475.

89. *Bóg nie jest przeciwko mnie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 23 II), NP IX, 1, s. 250-251; toż: *„Il mio peccato è contro Dio, ma Dio non è contro di me"*, IGP IX, 1, s. 492-494.

90. *Penitemini!* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 2 III), NP IX, 1, s. 295--296; toż: *L'uomo non si abitui a vivere col peccato*, IGP IX, 1, s. 583-584.

91. *W stronę sakramentu pojednania* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 III), NP IX, 1, s. 367-369; toż: *Il Sacramento della Riconciliazione restituisce la gioia agli uomini*, IGP IX, 1, s. 717-720.

92. *Kościół wspiera pokojowe rozwiązania dramatycznej kwestii apartheidu* (Akredytacja ambasadora Ghany, 24 III), NP IX, 1, s. 427-428; toż: *La Chiesa incoraggia soluzioni non violente per il drammatico problema dell',,apartheid"*, IGP IX, 1, s. 849--851.

93. Encyklika *Dominum et Vivificantem* o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata (18 V), Città del Vaticano 1986, p. 13, 27, 33, 42, 46, 55, 65; toż: Lettera Enciclica *Dominum et Vivificantem*, IGP IX, 1, s. 1470-1623.

94. *Opatrzność Boża a obecność zła i cierpienia w świecie* (Audiencja generalna, 4 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 5; *La Divina Provvidenza e la presenza del male e della sofferenza nel mondo*, IGP IX, 1, s. 1758-1767.

95. *Opatrzność Boża przezwycięża zło w Chrystusie Odkupicielu* (Audiencja generalna, 11 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 5-6; toż: *La Divina Provvidenza supera il male in Gesù Redentore*, IGP IX, 1, s. 1800-1810.

96. *Opatrzność Boża a historyczne uwarunkowania człowieka w świetle Soboru Watykańskiego II* (Audiencja generalna, 18 VI), NP IX, 1, s. 913-919; toż: *La Divina Provvidenza e la condizione storica dell'uomo d'oggi alla luce del Concilio Vaticano II*, IGP IX, 1, s. 1841-1850.

97. *Projekt − Człowiek* (Przemówienie w ośrodku terapeutycznym dla narkomanów, 21 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 1, 4; toż: *La tossicodipendenza è una malattia dello spirito. Per vincerla occorre cambiare la qualità della vita*, IGP IX, 1, s. 1888-1893.

98. *Stwórca aniołów – istot wolnych* (Audiencja generalna, 23 VII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 5; toż: *Creatore degli angeli, esseri liberi*, IGP IX, 2, s. 282-292.

99. *Upadek zbuntowanych aniołów* (Audiencja generalna, 13 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 6-7; toż: *La caduta degli angeli ribelli*, IGP IX, 2, s. 361-370.

100. *Zwycięstwo Chrystusa nad złym duchem* (Audiencja generalna, 20 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 7; toż: *La vittoria di Cristo sullo spirito del male*, IGP IX, 2, s. 395-404.

101. *Tajemnica Odkupienia a rzeczywistość grzechu* (Audiencja generalna, 27 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 7-8; toż: *Il male nell'uomo e nel mondo e il piano divino della salvezza*, IGP IX, 2, s. 421-430.

102. *Grzech człowieka a stan pierwotnej sprawiedliwości* (Audiencja generalna, 3 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 14; toż: *Il peccato dell'uomo e lo stato di giustizia originale*, IGP IX, 2, s. 524-532.

103. *Pierwszy grzech w dziejach człowieka* (Audiencja generalna, 10 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 14-15; toż: *Il primo peccato nella storia dell'uomo: „Peccatum originale"*, IGP IX, 2, s. 584-594.

104. *Powszechność grzechu w dziejach człowieka* (Audiencja generalna, 17 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 15; toż: *L'universalità del peccato nella storia dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 628-639.

105. *Nauka Kościoła o grzechu pierworodnym* (Audiencja generalna, 24 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 15-16; toż: *L'insegnamento della Chiesa sul peccato originale*, IGP IX, 2, s. 701-711.

106. *Nauka Kościoła o grzechu pierworodnym (II)* (Audiencja generalna, 1 X), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 5; toż: *Le conseguenze del peccato originale per l'intera umanità*, IGP IX, 2, s. 759-768.

107. *Stan człowieka upadłego (status naturae lapsae)* (Audiencja generalna, 8 X), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 5-6; toż: *„Status" dell'uomo decaduto*, IGP IX, 2, s. 969-979.

108. *Grzech: złamanie przymierza* (Audiencja generalna, 29 X), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 7; toż: *Peccato: rottura dell'alleanza con Dio*, IGP IX, 2, s. 1286-1296.

109. *Grzech osobisty* (Audiencja generalna, 5 XI), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 7-8; toż: *Il peccato dell'uomo e il „peccato del mondo"*, IGP IX, 2, s. 1340-1349.

110. *Grzech jako „alienacja"* (Audiencja generalna, 12 XI), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 8-9; toż: *Il peccato come alienazione dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 1406-1417.

111. *Człowiek uwikłany w walkę z mocami ciemności* (Audiencja generalna, 10 XII), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 9-10; toż: *„Porrò inimicizia…": l'uomo coinvolto nella lotta contro le forze delle tenebre*, IGP IX, 2, s. 1908-1916.

112. *Protoewangelia zbawienia* (Audiencja generalna, 17 XII), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 10; toż: *Il Protoevangelo della Salvezza*, IGP IX, 2, s. 1968-1976.

**1987**

113. *Nawrócenie jest odbudowaniem prawdy* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 4 III), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 16-17; toż: *Quaresima: la ricostruzione della merita di tutto ciò che facciamo e che siamo*, IGP X, 1, s. 499-501.

114. *Priorytet wartości etycznych w życiu publicznym* (Spotkanie z przywódcami politycznymi kraju, Buenos Aires, 6 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 17; toż: *Senza il rispetto di norme etiche è impossibile una degna convivenza*, IGP X, 1, s. 1116-1121.

115. *Ludzkie życie nadal jest zagrożone: eutanazja, zabijanie nie narodzonych* (Przemówienie podczas Liturgii Słowa, Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 24; toż: *Il diritto alla vita è il più fondamentale e il più sacro di tutti i diritti umani*, IGP X, 2, s. 1499-1506.

116. *Jedyna droga ku zjednoczonej duchowo Europie* (Homilia podczas Mszy św., Spira, 4 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 24-25; toż: *Superare i contrasti internazionali tra i Paesi e i blocchi per un'Europa unita dall'Atlantico agli Urali*, IGP X, 2, s. 1593-1602.

117. *Jezus Chrystus przychodzi w mocy Ducha Świętego* (Audiencja generalna, 5 VIII), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 7; toż: *Gesù Cristo viene nella potenza dello Spirito Santo*, IGP X, 3, s. 181-190.

118. *Jezus Chrystus ma moc odpuszczania grzechów* (Audiencja generalna, 7 X), ORpol. 8(1987) nr 11-12; toż: *Gesù Cristo ha il potere di rimettere i peccati*, IGP X, 3, s. 811-821.

119. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (Città del Vaticano, 30 XII), p. 23, 30, 31, 36--40, 43, 45-47; toż: Lettera Enciclica nel XX Anniversario della „Populorum Progressio" *Sollicitudo Rei Socialis*, IGP X, 3, s. 1547-1664.

**1988**

120. *Liban chce żyć* (Homilia podczas Mszy św. w rycie syryjsko-maronickim, 2 II), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 21; toż: *„Il Libano vuole vivere"*, IGP XI, 1, s. 332-338.

121. *Czy nie zapomnieliśmy zbyt pochopnie?* (Przemówienie podczas odwiedzin w obozie w Mauthausen, 24 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 23-24; toż: *Cosa mai può tramandare ai posteri il nostro secolo se esistono ancora nel mondo i campi di sterminio?*, IGP XI, 2, s. 2141-2145.

122. *Chrystus jest Zbawicielem, wyzwala bowiem człowieka z niewoli grzechu* (Audiencja generalna 27 VII), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 9; toż: *Gesù liberatore: egli libera l'uomo dalla schiavitù del peccato*, IGP XI, 3, s. 183-192.

123. *Chrystus wyzwala człowieka z niewoli grzechu do wolności w prawdzie* (Audiencja generalna 3 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 13; toż: *Cristo libera l'uomo dalla schiavitù del peccato verso la libertà nella verità*, IGP XI, 3, s. 205-216.

124. *Chrystus jest ofiarą przebłagalną „za grzechy całego świata"* (Audiencja generalna 26 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 21; toż: *Valore sostitutivo e rappresentativo del sacrificio di Cristo vittima di espiazione „per i peccati" di tutto il mondo*, IGP XI, 3, s. 1330-1341.

125. *Ostatnie słowa Chrystusa na krzyżu: „Ojcze odpuść im…"* (Audiencja generalna, 16 XI), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 26; toż: *Le ultime parole di Cristo sulla croce: „Padre, perdona loro…"*, IGP XI, 4, s. 1559-1568.

**1989**

126. *Zstąpił do piekieł* (Audiencja generalna, 11 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 17--18; toż: *„Discese agli inferi": la potenza della morte sacrificale di Cristo*, IGP XII, 1, s. 74-83.

127. *Czas pokuty* (Audiencja generalna, 8 II), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 20; toż: *La Quaresima: richiamo speciale a riconoscere il primato a Dio nella vita quotidiana*, IGP XII, 1, s. 310-316.

128. *I wyprowadził swój lud z domu niewoli* (Homilia podczas Wigilii Paschalnej, 25 III), ORpol. 10(1989) nr 3, s. 6; toż: *Sull'orizzonte di noi tutti si svela la verità su di lui, il vivente*, IGP XII, 1, s. 658-659.

129. *List apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej* (27 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 35; toż: *Dalla memoria della guerra sale un'invocazione di pace che si fa insieme preghiera ed impegno concreto*, IGP XII, 2, s. 420-423.

**1990**

130. *Crollano muri, si aprono frontiere ma permangono enormi barriere tra le speranze di giustizia e la loro realizzazione nel mondo* [Upadają mury, otwierają się granice, ale bariery między nadzieją na sprawiedliwość a jej realizacją w świecie pozostają ogromne] (Przemówienie do Papieskiej Rady do spraw Kultury, 12 I), IGP XIII, 1, s. 58-62.

131. *Nawracajcie się* (Audiencja generalna, 28 II), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 3; toż: *La potenza della redenzione non conosce frontiere*, IGP XIII, 1, s. 554.

132. *Sam na sam z Ojcem* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 28 II), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 6; toż: *La verità lacerante che Dio dice all'uomo nel segreto quaresimale: „Lasciatevi riconciliare"*, IGP XIII, 1, s. 559-561.

133. *Spotykamy się dziś na ruinach wieży Babel* (Przemówienie na Hradczanach, 21 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 22-24; toż: *Gli eventi di cui siamo testimoni dimostrano che l'Europa unita non è un'utopia del Medio Evo ma un traguardo raggiungibile*, IGP XIII, 1, s. 965-974.

134. *Etyczny wymiar aktualnych kryzysów: potrzeba solidarności między narodami* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Meksyk, 8 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 10; toż: *La solidarietà tra i popoli si rivela come il punto di partenza imprescindibile per affrontare i grandi crocevia della storia*, IGP XIII, 1, s. 1167-1171.

135. *Co Duch Święty mówi Kościołowi przez doświadczenia wschodniej i zachodniej Europy?* (Przemówienie do uczestników zebrania konsultacyjnego przed specjalnym zgromadzeniem Synodu Biskupów poświęconym Europie, 5 VI), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 1, 16-17; toż: *Un reciproco scambio di doni e di esperienze tra le Chiese dell'Oriente e dell'Occidente per la nuova evangelizzazione dell'Europa*, IGP XIII, 1, s. 1512-1523.

136. *Miłość − zawsze potężniejsza niż grzech* (Homilia podczas Mszy św. w bazylice Matki Boskiej Większej, 8 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 8; toż: *Nella luce dell'Immacolata l'evento della „nuova Pentecoste"*, IGP XIII, 2, s. 1581-1584.

**1991**

137. *Pokuta jest warunkiem prawdziwej radości* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 13 II), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 40; toż: „*Non possiamo qui vivere in altro modo se non ritornando a Dio"*, IGP XIV, 1, s. 368-370.

138. Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* (Rzym, 1 V 1991), p. 19, 22, 23, 27; toż: Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

139. *Niechaj nikt nie bogaci się kosztem bliźniego* (Homilia podczas Mszy św., Płock, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 9-11; toż: *Mai a nessuno è lectio tendere ai beni materiali violando la legge morale o i diritti di un altro uomo*, IGP XIV, 1, s. 1559-1564.

140. *Ewangelia więzień* (Spotkanie z więźniami, Płock, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 13-14; toż: *Sparisca per sempre nel mondo l'ignominis dei prigionieri politici*, IGP XIV, 1, s. 1568-1572.

141. *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy* (Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 25-27;

toż: *Dai profondi cambiamenti sociali rinasce la speranza di un'Europa dello Spirito*, IGP XIV, 1, s. 1600-1606.

142. *Uwierzyć nadziei wbrew nadziei* (Przemówienie do uczestników Konferencji poświęconej narkomanii i alkoholizmowi, 23 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 1517; toż: *Tossicodipendenze e alcolismo frustrano la persona proprio nella sua capacità di comunione e di dono*, IGP XIV, 2, s. 1248-1253.

**1992**

143. *Trzeba rozrywać serca, aby nie zaskorupiały w grzechu* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 4 III), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 26-27; toż: *Occorre rientrare in se stessi perchè il peccato non diventi abitudine*, IGP XV, 1, s. 549-551.

144. *Pokuta w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej* (Audiencja generalna, 15 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 40-41; toż: *Nella Chiesa, comunità sacerdotale e sacramentale, la Penitenza*, IGP XV, 1, s. 1106-1115.

145. *Śmierć nie ma już władzy nad człowiekiem* (Homilia podczas Wigilii Paschalnej, 18 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 31-32; toż: *In questa notte Cristo ha gettano la luce della vita sulla morte umana*, IGP XV, 1, s. 1126-1128.

146. *Potrzebny jest olbrzymi wysiłek by przezwyciężyć kryzys moralny* (Przemówienie do Polaków, 26 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 3536.

147. *Nauka społeczna Kościoła w służbie ewangelizacji* (Przemówienie do uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady „Iustitia et Pax", 12 XI), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 30-31; toż: *Le nuove sfide della dottrina sociale della Chiesa*, IGP XV, 2, s. 545-548.

148. *Europejski człowiek pomiędzy Atlantykiem a Uralem drogą Kościoła* (Przemówienie do przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy, 1 XII), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 19-21; toż: *L'incontro con i presidenti delle Conferenze Episcopali Europee*, XV, 2, s. 789-797.

**1993**

149. *Narzędziom zniszczenia i śmierci przeciwstawiamy nasze wołanie do Boga* (Przemówienie podczas modlitwy o pokój, Asyż, 9 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 7-8; toż: *„Alle guerre e ai conflitti vogliamo contrapporre la nostra concordia"*, IGP XVI, 1, s. 32-35.

150. *Wszyscy potrzebujemy nawrócenia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 24 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 51-52; toż: *È il tempo convertirsi a Dio accogliendo il suo Vangelo di speranza e di pace*, IGP XVI, 1, s. 166-168.

151. *Trzeba żyć w całej prawdzie* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 24 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 46-47; toż: *La Quaresima, tempo di conversione nella prospettiva della risurezione e della vita*, IGP XVI, 1, s. 522-524.

152. *Nie ulegajcie zniechęceniu, uchwyćcie się nadziei* (Przemówienie podczas spotkania z więźniami, 10 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 20-21; toż: *Non cedete mai alla tentazione dello scoraggiamento, aggrappatevi alla vita e alla speranza. La Chiesa è accanto a voi*, IGP XVI, 1, s. 1178-1181.

153. Encyklika *Veritatis splendor* (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 10, s. 4-47, p. 1-2, 11-12, 17, 21-23, 30, 49, 62-63, 68-70, 81, 91, 95, 100, 102, 104, 112, 118, 120; tож: Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*, IGP XVI, 2, s. 156-375.

154. *Il crollo dei muri tra Est e Ovest ha reso più evidenti le scandalose barriere di povertà, violenza e oppressione che dividono l'umanità* [Upadek murów między Wschodem a Zachodem ukazał skandaliczne bariery biedy, przemocy i prześladowań, które dzielą ludzkość] (Przemówienie podczas akredytacji nowego Ambasadora USA, 2 IX), IGP XVI, 2, s. 596-599.

155. *Zadania dyplomatów w nowej sytuacji Europy* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego na Litwie, 5 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 14-16; тож: *La diplomazia ha il dovere di facilitare la vita democratica nelle Nazioni che escono da un regime totalitario*, IGP XVI, 2, s. 633-640.

**1994**

156. *Znak uniżenia i przemiany* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 16 II), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 30; тож: *Oggi incomicia il tempo di una grande trasfigurazione*, IGP XVII, 1, s. 504-506.

157. *Nie wolno fałszować norm moralnych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 20 II), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 39; тож: *Con la risoluzione del Parlamento Europeo si è chiesto di legitimare un disordine morale*, IGP XVII, 1, s. 537-540.

158. *Przebaczyć i prosić o przebaczenie* (Homilia podczas Mszy św. w Zagrzebiu, 11 IX), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 21-23; тож: *Il futuro delle Nazioni Balcaniche ha un solo nome: pace!*, IGP XVII, 2, s. 282-287.

**1995**

159. *Pojednajcie się z Bogiem* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 1 III), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 20-21; тож: *Entriamo nell „abisso della Passione di Cristo" per sperimentare la gioia della Risurrezione*, IGP XVIII, 1, s. 451-454.

160. *Rola kapłana w sakramencie pokuty* (Przemówienie do członków Penitencjarii Apostolskiej 18 III), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 14-16; тож: *Lucidità di giudizio e carità pastorale per una dedizione sempre più generosa nel servizio penitenziale*, IGP XVIII, 1, s. 528-536.

161. *Ojciec miłosierdzia* (Homilia podczas Mszy św. w parafii Matki Bożej Różańcowej w Rzymie, 26 III), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 24-25; тож: *L'omelia durante la celebrazione eucaristica*, IGP XVIII, 1, s. 866-870.

162. *Przesłanie z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie drugiej wojny światowej* (8 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 4-10; тож: *Messaggio in occasione del 50° anniversario della fine in Europa della seconda guerra mondiale*, IGP XVIII, 1, s. 1236-1250.

163. *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia* (Homilia podczas Mszy św. na wzgórzu „Kaplicówka", Skoczów, 22 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 26-28.

164. Encyklika *Ut unum sint* (25 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 4-31, p. 11, 35; тож: Lettera Enciclica *Ut Unum Sint*, IGP XVIII, 1, s. 1434-1570.

165. *Podziały i bariery między ludźmi mogą zostać usunięte* (Przemowienie do członków ruchu Pax Christi, 29 V), ORpol. 16(1995) nr10, s. 42-43; toż: *I paesi produttori di armi sono moralmente responsabili per il grave indebitamento delle nazioni in via di sviluppo*, IGP XVIII, 1, s. 1593-1597.

**1996**

166. *Światła i cienie współczesnego świata* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 25-28; toż: *Ciascun popolo deve essere disposto ad accogliere l'identità del suo vicino*, IGP XIX, 1, s. 58-66.

167. *Czas nawrócenia i pojednania z Bogiem i ludźmi* (Audiencja generalna, 21 II), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 59-60; toż: *Quaresima 1996: l'avvio corale di un cammino di conversione in preparazione al Grande Giubileo*, IGP XIX, 1, s. 384-392.

168. *Nawracajcie się i wierzcie Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 21 II), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 58-59; toż: *Nel Mercoledi delle Ceneri la verità sulla risurrezione*, IGP XIX, 1, s. 393-397.

169. *Znaczenie pokuty* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 25 II), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 39-40; toż: *La penitenza: Un tema vitale per ogni uomo e per la stessa società*, IGP XIX, 1, s. 479-480.

170. *Miłość zwyciężyła nienawiść* (Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi", 7 IV), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 44-45; toż: *Una preghiera sublime ed una concreta invocazione di riscatto*, IGP XIX, 1, s. 938-949.

171. *Dramat narkomanii* (Przesłanie na IX Międzynarodowy Dzień Walki z Narkomanią i Nielegalnym Handlem Narkotykami, 15 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 44-45; toż: *Aiutare i tossicodipendenti a riscoprire la loro dignità riattivando quelle personali risorse che erano state sepolte*, IGP XIX, 1, s. 1513-1514.

172. *II Synod Biskupów poświęcony Europie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", Berlin, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 26, p. 2; toż: *L'annuncio della convocazione della II assemblea straordinaria del Sinodo per l'Europa*, IGP XIX, 1, s. 1599-1602.

173. *Żydzi i chrześcijanie muszą bronić godności wszystkich ludzi* (Spotkanie z Centralną Radą Żydów, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 27-28; toż: *L'esperienza del terrore nazionalsocialista ha dimostrato che senza il rispetto di Dio si perde anche il rispetto dell'uomo*, IGP XIX, 1, s. 1603-1607.

**1997**

174. *Na drodze modlitwy, nawrócenia i pokuty* (Audiencja generalna, 12 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 37-38, p. 3; toż: *Un itinerario spirituale di preghiera e di penitenza, inserito nel più ampio itinerario verso il Grande Giubileo*, IGP XX, 1, s. 264-270.

175. *Co znaczy nawrócić się?* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 12 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 12; toż: *Elemosina, preghiera, digiuno: espressione dell'incontro intimo con Dio*, IGP XX, 1, s. 271-273.

176. *Najgłębszy sens wydarzeń Wielkiego Tygodnia* (Homilia podczas Mszy św. w kościele Najświętszego Zbawiciela „in Lauro" w Rzymie, 16 III), ORpol. 18(1997)

nr 4-5, s. 20-21; toż: *L'omelia durante la concelebrazione eucaristica*, IGP XX, 1, s. 304-307.

177. *Trzeba odbudować zranione i rozbite społeczeństwo* (Przemówienie do biskupów Bośni i Hercegowiny, 13 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 15-16; toż: *Siamo con voi e saremo sempre con voi nel sostenere i vostri sforzi per riedificare la comunità cristiana*, IGP XX, 1, s. 683-687.

178. *Walka z narkomanią sprawą wszystkich ludzi* (Przemówienie do uczestników kongresu nt. narkomanii, 11 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 24-25; toż: *La lotta contro il flagello della tossicomania è dovere di ciascuno, secondo le proprie responsabilità*, IGP XX, 2, s. 531-535.

179. *Kościół potępia teorie rasistowskie* (Przemówienie do uczestników sympozjum na temat korzeni antyjudaizmu, 31 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 30-31; toż: *La Chiesa condanna con fermezza tutte le forme di genocidio e le teorie razziste che le ispirano o pretendono di giustificarle*, IGP XX, 2, s. 723-726.

**1998**

180. *Przypatrz się, człowieku, jaka jest twa godność* (Homilia w Wigilię Paschalną, 11 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 31; toż: *Cristo sconfiggendo in questa Santa Notte la morte schiude dinanzi all'uomo le porte della vita e dell'immortalità*, IGP XXI, 1, s. 738-741.

**1999**

181. *Nie dajcie się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężajcie* (Spotkanie czterech pokoleń, Meksyk, 25 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 27-29; toż: *„America, terra di Cristo e di Maria!, tu hai un ruolo importante nella costruzione del mondo nuovo"*, IGP XXII, 1, s. 240-249.

182. *Czas nawrócenia* (Audiencja generalna, 17 II), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 38--39; toż: *La Quaresima è il tempo di una particolare sollecitudine di Dio*, IGP XXII, 1, s. 386-392.

183. *Sakrament pojednania w Roku Wielkiego Jubileuszu* (Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską, 13 III), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 32-34; toż: *L'anno giubilare, grazie al Sacramento della Penitenza, deve essere in mondo speciale anno del grande perdono e della piena riconciliazione*, IGP XXII, 1, s. 516-521.

184. *Sąd i miłosierdzie* (Audiencja generalna, 7 VII), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 50-51; toż: *Giudizio e misericordia*, IGP XXII, 2, s. 42-50.

185. *Czyściec – niezbędne oczyszczenie przed spotkaniem z Bogiem* (Audiencja generalna, 4 VIII), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 30-31; toż: *Il purgatorio: necessaria purificazione per l'incontro con Dio*, IGP XXII, 2, s. 108-111.

186. *Przezwyciężyć osobisty grzech i „struktury grzechu"* (Audiencja generalna, 25 VIII), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 34-35; toż: *Combattere il peccato personale e le „strutture di peccato"*, IGP XXII, 2, s. 201-210.

187. *Kościół prosi o przebaczenie win swoich synów* (Audiencja generalna, 1 IX), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 35-36; toż: *La Chiesa chiede perdono per le colpe dei suoi figli*, IGP XXII, 2, s. 250-257.

188. *„Wierzę w odpuszczenie grzechów"* (Audiencja generalna, 8 IX), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 36-37; toż: *„Credo la remissione dei peccati"*, IGP XXII, 2, s. 286-294.

189. *Sakrament pokuty* (Audiencja generalna, 15 IX), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 36-37; toż: *Il sacramento della Penitenza*, IGP XXII, 2, s. 347-355.

190. *Pojednanie z Bogiem i braćmi* (Audiencja generalna, 22 IX), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 37-38; toż: *Riconciliazione con Dio e i fratelli*, IGP XXII, 2, s. 396-406.

191. *Obchody jubileuszowe muszą prowadzić do nawrócenia* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 21 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 13-15; toż: *„Convertitevi e credete al Vangelo": è questo il messaggio che vibrerà con intensità crescente nel corso dell'Anno Santo*, IGP XXII, 2, s. 1229-1235.

192. *Rok łaski i miłosierdzia* (Homilia podczas uroczystości otwarcia Drzwi Świętych, 25 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 19-20; toż: „*Chiesa di Roma, oggi il Signore ti visita per aprire davanti a te questo anno di grazia e di misericordia!"*, IGP XXII, 2, s. 1261-1264.

**2000**

193. *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie* (Homilia podczas liturgii Dnia Przebaczenia, 12 III), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 41-42; toż: *Perdoniamo e chiediamo perdono!*, IGP XXIII, 1, s. 351-355.

194. *Więzienie ma sens, gdy służy odnowie człowieka* (Jubileusz w więzieniach, 9 VII), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 37-38; toż: *„Ho invocato per voi un segno di clemenza"*, IGP XXIII, 2, s. 61-65.

195. *„Metànoia" – konsekwencja spotkania z Chrystusem* (Audiencja generalna, 30 VIII), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 39-40; toż: *La „metànoia", coseguenza dell'incontro con Cristo*, IGP XXIII, 2, s. 286-295.

196. *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju"* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, podpisane 8 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 24-29, p. 8, 9, 19, 21; toż: *Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace*, IGP XXIII, 2, s. 1062-1076.

**2001**

197. List apostolski *Novo millenio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (6 I), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 4-23, p. 6-8, 37, 50; toż: *„Nuovo Millennio Ineunte"*, IGP XXIV, 1, s. 38-127.

198. *Przebaczenie drogą do pokoju* (Orędzie na Wielki Post 2001 r., 7 I), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 8-9; toż: *„La carità non tiene conto del male ricevuto"*, IGP XXIV, 1, s. 141-145.

199. *Budować przyszłość godną człowieka* (Audiencja generalna, 24 I), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 44-45; toż: *L'impegno per un futuro degno dell'uomo*, IGP XXIV, 1, s. 216-222.

200. *Trzeba obalić mury i przezwyciężyć nieufność* (Przemówienie podczas spotkania z intelektualistami, Kijów, 23 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 17-18; toż: *Sono venuto per rendere omaggio ai Sacrari della vostra storia e per unirmi con voi nell'invocare la protezione divina sul futuro*, IGP XXIV, 1, s. 1266-1274.

201. *Bóg karze i zbawia* (Audiencja generalna, 25 VII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 21-22; toż: *Cantico di Tobia: Dio castiga e salva*, IGP XXIV, 2, s. 78-85.

202. *Psalm 36 – przewrotność grzesznika i dobroć Boga* (Audiencja generalna, 22 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 24-25; toż: *Salmo 35: Malizia del peccatore, bontà del Signore*, IGP XXIV, 2, s. 183-189.

203. *Rasizm zniewagą Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 30-31; toż: *Ogni retta coscienza non può non condannare decisamente il razzismo, peccato che costituisce grave offesa contro Dio*, IGP XXIV, 2, s. 194-195.

204. *Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boga* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, sztuki i nauki, 24 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 24-25; toż: *L'odio, il fanatismo e il terrorismo profanano il nome di Dio e sfigurano l'autentica immagine dell'uomo*, IGP XXIV, 2, s. 427-435.

205. *Psalm 51 − zmiłuj się nade mną, Boże* (Audiencja generalna, 24 X), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 52-53; toż: *Salmo 50: Pietà di me, o Signore*, IGP XXIV, 2, s. 607-614.

206. *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia* (Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2002 r., 8 XII), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 4-7; toż: *„Non c'è pace senza giustizia. Non c'è giustizia senza perdono"*, IGP XXIV, 2, s. 1081-1090.

**2002**

207. *Otwórzmy serca i umysły na wyzwania naszych czasów* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 33-35; toż: *Non lasciamoci sopraffare dalla durezza di questi tempi. Apriamo piutosto il cuore e l'intelligenza alle grandi sfide che ci attendono*, IGP XXV, 1, s. 32-38.

208. *Walka z szatanem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 II), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 15; toż: *Preghiera, sacramenti, penitenza, Parola di Dio, vigilianza, digiuno: strumenti antichi e sempre nuovi per vincere le suggestioni del male*, IGP XXV, 1, s. 244-247.

209. *Niezastąpiona wartość sakramentu pokuty* (Przesłanie do spowiedników, 15 III), ORpol 23(2002) nr 5, s. 15-16; toż: *„La celebrazione del Giubileo ci ha ottenuto una rinata consapevolezza del ruolo che il Sacramento della Penitenza svolge nella vita cristiana"*, IGP XXV, 1, s. 362-366.

210. List apostolski motu proprio *Misericordia Dei* o niektórych aspektach sprawowania Sakramentu Pokuty (7 IV), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 4-7; toż: Lettera Apostolica *Misericordia Dei*, IGP XXV, 1, s. 503-511.

211. *Psalm 51 − błaganie pokutnika* (Audiencja generalna, 8 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 49-50; toż: *Salmo 50: Pietà di me, o Signore*, IGP XXV, 1, s. 702-709.

212. *Pieśń Ha 3, 2-4. 13. 15-19 − Bóg przychodzi na sąd* (Audiencja generalna, 15 V), ORpol. 23(2002) nr 1-11, s. 41-42; toż: *Cantico: Abacuc 3, 2-4.13a. 15-19: Dio appare per il giudizio*, IGP XXV, 1, s. 738-745.

213. *Pieśń Iz 33, 13-16 – Bóg sędzia sprawiedliwy* (Audiencja generalna, 30 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 48-49; toż: *Cantico: Isaia 33, 13-16: Dio giudicherà con giustizia*, IGP XXV, 2, s. 644-650.

214. *Psalm 51 − błaganie grzesznika* (Audiencja generalna, 4 XII), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 33-34; toż: *Salmo 50: Pietà di me, o Signore*, IGP XXV, 2, s. 817-822.

215. *Pieśń Jr 14, 17-21 – skarga udręczonego ludu* (Audiencja generalna, 11 XII), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 34-35; toż: *Cantico: Geremia 14, 17-21: Lamento del popolo in tempo di fame e di guerra*, IGP XXV, 2, s. 865-871.

**2003**

216. *Aby pokonać szatana* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 9 III), ORpol. 24(2003) nr 4, s. 47; toż: *Purificare la coscienza, convertire il cuore alla vera pace*, IGP XXVI, 1, s. 336-338.

217. Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (28 VI), ORpol. 24(2003) nr 7-8, s. 4-39, p. 2, 6, 19, 76, 106, 121, 124; toż: Esortazione Apostolica Postsinodale *Ecclesia in Europa*, IGP XXVI, 1, s. 1004-1083.

218. *Europo, nie zapominaj swojej historii!* (Homilia podczas Nieszporów, 28 VI), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 44-45; toż: *„Europa, non dimenticare la tua storia!"*, IGP XXVI, 1, s. 1088-1090.

219. *Przesłanie [...] w 60. rocznicę tragicznych wydarzeń na Wołyniu* (7 VII), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 58; toż: *„Il nuovo millennio esige che ucraini e polacchi si guardino con occhi riconciliati"*, IGP XXVI, 2, s. 38-40.

220. *Psalm 51 − błaganie pokutnika* (Audiencja generalna, 30 VII), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 35; toż: *Salmo 50: Pietà di me, o Signore*, IGP XXVI, 2, s. 87-93.

221. *Pieśń Tb 13, 10-13. 15. 16c-17a – dziękczynienie za wyzwolenie narodu* (Audiencja generalna, 13 VIII), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 30-31; toż: *Cantico: Tobia 13,10-13. 15.16c-17a*, IGP XXVI, 2, s. 125-130.

222. *Budujmy świat bez wojen* (Przesłanie z okazji XVII międzynarodowego spotkania poświęconego modlitwie o pokój w Akwizgranie, 5 IX), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 5-6; toż: *Il sogno di un mondo libero dalle guerre*, IGP XXVI, 2, s. 190-194.

223. *Pieśń Ez 36, 24-28 – Bóg swój lud odnowi* (Audiencja generalna, 10 IX), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 35-36; toż: *Cantico: Ezechiele 36, 24-28: Dio rinnoverà il suo popolo*, IGP XXVI, 2, s. 222-228.

224. *Zbaw nas od wszelkiego zła* (Bożonarodzeniowe orędzie „Urbi et Orbi", 25 XII), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 28; toż: *„Salvaci dai grandi mali che lacerano l'umanità, salvaci dalle guerre, salvaci dallo scoraggiamento"*, IGP XXVI, 2, s. 1018-1020.

**2004**

225. *Psalm 11 − Bóg nadzieją sprawiedliwego* (Audiencja generalna, 28 I), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 40-41; toż: *Salmo 10: Nel Signore è la fiducia del giusto*, IGP XXVII, 1, s. 108-112.

226. *Psalm 15 − człowiek sprawiedliwy* (Audiencja generalna, 4 II), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 41-42; toż: *Salmo 14: Chi è degno di stare davanti al Signore?*, IGP XXVII, 1, s. 142-147.

227. *Sakrament przebaczenia uzdrawia i uświęca* (Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską, 27 III), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 27-28; toż: *Il Sacramento del perdono rigenera e santifica e, con l'Eucaristia, accompagna il cammino del cristiano verso la perfezione*, IGP XXVII, 1, s. 379-382.

228. *Psalm 30 – podzięka za wybawienie od śmierci* (Audiencja generalna, 12 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 48-49; toż: *Salmo 29: Ringraziamento per la liberazione dalla morte*, IGP XXVII, 1, s. 588-594.

229. *Psalm 32 – szczęście uwolnionego od winy* (Audiencja generalna, 19 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 49-50; toż: *Salmo 31: Ringraziamento per il perdono dei peccati*, IGP XXVII, 1, s. 635-641.

230. *Pieśń Ap 11, 17-18; 12, 10b-12b – sąd Boży* (Audiencja generalna, 26 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 50-51; toż: *Cantico: Apocalisse 11, 17-18; 12, 10b-12a: Il giudizio di Dio*, IGP XXVII, 1, s. 668-674.

**2005**

231. *Pieśń Ap 11, 17-18; 12, 10b-12b – sąd Boży* (Audiencja generalna, 12 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 42; toż: *Cantico dell'Apocalisse 11, 17-18; 12, 10b-12a: Il giudizio di Dio*, IGP XXVIII, 1, s. 38-42.

232. *Nawet w otchłani cierpienia może zwyciężać miłość* (Przesłanie z okazji 60. rocznicy wyzwolenia obozu w Oświęcimiu-Brzezince, 15 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 10-11; toż: *„Davanti alla tragedia della Shoà a nessuno è lecito passare oltre"*, IGP XXVIII, 1, s. 51-54.

## BENEDYKT XVI

**2005**

1. *Przebaczenie przemienia świat i buduje pokój* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 15 V), ORpol. 26(2005) nr 7-8, s. 21-23: toż: *Solo nel perdono si compie il vero rinnovamento del mondo*, IB I, s. 101-106.

2. *Psalm 130 z otchłani grzechu* (Audiencja generalna, 19 X), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 54-55; toż: *Salmo 129: Dal profondo a te grido*, IB I, s. 686-691.

**2006**

3. *Ostatnie słowo należy nie do zła, ale do Chrystusa* (Audiencja generalna, 12 IV), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 9-10; toż: *Il Triduo pasquale*, IB II, 1, s. 437-442.

4. *Chrystus odniósł zwycięstwo nad złem i śmiercią* (Audiencja generalna, 19 IV), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 29-30; toż: *„Dio mi conceda di essere Pastore mite e fermo della sua Chiesa"*, IB II, 1, s. 472-478.

5. *Przybyć tu musiałem* (Przemówienie w byłym obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau, 28 V), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 39-41; toż: *„Dovevo venire”*, IB II, 1, s. 724-729.

**2007**

6. *Odkryjmy piękno nawrócenia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 III), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 47; toż: *„La conversione vince il male nella sua radice che è il peccato”*, IB III, 1, s. 494-497.

7. *Przemożnej sile zła Chrystus przeciwstawił wszechmoc swej miłości* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 8 IV), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 26-28; toż: *Riaccendere la Fede di fronte alla prepotenza del Male*, IB III, 1, s. 642-645.

8. *Uczmy się pokory od św. Augustyna* (Homilia podczas Mszy św., 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 9-11; toż: *Impariamo da Agostino l'umiltà della fede che depone la superbia saccente e si china entrando nella comunione della Chiesa*, IB III, 1, s. 712-717.

9. *Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i międzypaństwowych* (Przesłanie z okazji XIII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 28 IV), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 5-7; toż: *Ambiente, persona umana, valori dello spirito: tre sfide da affrontare con un convinto impegno a servizio della giustizia ispirata della carità*, IB III, 1, s. 741-745.

10. *Przez cichą, ofiarną modlitwę głoście przesłanie miłości, która zwycięża ból, nałóg i śmierć* (Przemówienie w Guaratinguetà, Brazylia, 12 V), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 30; toż: *Con il silenzio obblativo della preghiera consolate i cuori materni e paterni che piangono di dolore per i loro figli tossicodipendenti*, IB, III, 1, s. 832-834.

11. *Grzech jest trądem, który oszpeca człowieka i społeczeństwo* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 14 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 41; toż: *„La lebbra del peccato”*, IB III, 2, s. 453-457.

12. *Maryja przypomina nam, że bez Boga nigdy nie pokonamy nienawiści i przemocy* (Rozważanie na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 38-39; toż: *Senza Dio gli uomini non possono sconfiggere l'odio e costruire la pace*, IB III, 2, s. 791-793.

**2008**

13. *Bóg zstąpił w otchłań grzechu, aby każdemu podać rękę* (Homilia podczas Mszy św. w niedzielę Chrztu Pańskiego, 13 I), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 35-36; toż: *La pienezza del nostro desiderio di vita ci viene data nel Battesimo*, IB IV, 1, s. 67-70.

14. *Bierzcie przykład z tak wielu świętych spowiedników* (Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników, 7 III), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 34-35; toż: *La misericordia di Dio più grande di ogni nostra colpa*, IB IV, 1, s. 371-373.

15. *Światło Chrystusa silniejsze niż ciemności zła* (*Św. Paweł a nauka o grzechu pierworodnym)* (Audiencja generalna, 3 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 48-49; toż: *Anno Paolino: „Relazioni tra Adamo e Cristo. Linee essenziali della dottrina sul peccato originale”*, IB IV, 2, s. 753-757.

16. *Jeśli każdy myśli tylko o sobie, świat popada w ruinę* (Bożonarodzeniowe Orędzie „Urbi et Orbi", 25 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 35-37; toż: *Il mondo va in rovina se ciascuno pensa solo a sè*, IB IV, 2, s. 925-928.

**2009**

17. *Nawrócenie jest drogą do jedności chrześcijan* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 25 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 28-29; toż: *Non c'è ecumenismo senza conversione*, IB V, 1, s. 133-138.

18. *Nasze modlitwy o jedność potwierdzajmy gestami pojednania* (Homilia podczas Nieszporów na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, 25 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 29-31; toż: *L'unità dei cristiani ha bisogno di gesti coraggiosi di riconciliazione*, IB V, 1, s. 139-143.

19. *Jedynie potęga miłości Boga wyzwoli nas z paraliżu ducha, jakim jest grzech* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 22 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 46; toż: *Il primato del Vescovo di Roma è un servizio all'unità della Chiesa*, IB V, 1, s. 288-291.

20. *Chrystus zwyciężył śmierć i wszystkie ciemne moce* (Homilia podczas Mszy św., Luanda, 21 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 46-47; toż: *Le decisioni definitive non distruggono la libertà*, IB V, 1, s. 469-473.

21. *Historia mozolnej wędrówki Boga z grzeszną ludzkością* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 60; toż: *Il dialogo tra le religioni apre il mondo alla giustizia e alla pace*, IB V, 1, 854-858.

22. *Wolność po długiej „zimie" dyktatury komunistycznej* (Homilia podczas Nieszporów, Praga, 26 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 15-16; toż: *La Chiesa vuole servire tutti*, IB V, 2, s. 268-271.

**2010**

23. *Nawrócenie oznacza dążenie do wysokiej miary życia chrześcijańskiego* (Audiencja generalna, 17 II), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 41-43; toż: *„L'uomo è polvere e in polvere ritornerà, ma è polvere preziosa agli occhi di Dio"*, IB VI, 1, s. 230-237.

24. *Brak miłości bliźniego rodzi niesprawiedliwość* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 17 II), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 22-24; toż: *„All'origine di ogni ingiustizia c'è una mancanza di amore"*, IB VI, 1, s. 238-241.

25. *Bóg jest dobry i nie chce dla człowieka zła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 7 III), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 56-57; toż: *„Dio è buono e non vuole il male dell'uomo"*, IB VI, 1, s. 301-305.

26. *Bądźmy bezkompromisowi wobec grzechu, ale wyrozumiali dla ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 21 III), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 58; toż: *Intransigenti con il peccato, indulgenti con le persone*, IB VI, 1, s. 390-394.

27. *Możliwość czynienia pokuty jest darem łaski* (Homilia podczas Mszy św. koncelebrowanej z członkami Papieskiej Komisji Biblijnej, 15 IV), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 40-41; toż: *Cristo ci mostra la strada*, IB VI, 1, s. 502-506.

28. *Otaczajcie opieką ofiary nadużyć popełnionych w Kościele i bądźcie solidarni z kapłanami* (Homilia podczas Mszy św., Londyn, 18 IX), ORpol. 31(2010) nr 11,

s. 31-33; tож: *Dal dolore e dalla vergogna alla purificazione della Chiesa*, IB VI, 2, s. 245-249.

29. *Upadek bogów i wiara ludzi prostych* (Medytacja na rozpoczecie I kongregacji generalnej, 11 X), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 20-22; тож: *La caduta degli dei e la fede dei semplici*, IB VI, 2, s. 594-599.

30. *Jezus zawsze daje możliwość nawrócenia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 X), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 52; тож: „*Dio non esclude nessuno"*, IB VI, 2, s. 720-724.

**2011**

31. *Najcięższą niewolą jest grzech* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 13 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 38-39: тож: *Questi tremendi eventi*, IB VII, 1, s. 331--335.

32. *W kwestii zła w człowieku i historii ostatnie słowo należy do Boga* (Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników, 25 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 23-24: тож: *L'ultima parola sul male è della misericordia di Dio*, IB VII, 1, s. 378-381.

33. *Przyszłość wolna od nienawiści i zemsty jest możliwa* (Przemówienie podczas wizyty w Fosse Ardeatine, 27 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 25-26; тож: *L'amore di Dio rispetta la libertà dell'uomo*, IB VII, 1, s. 389-394.

34. *Mocą Chrystusa zwyciężajmy zło i czyńmy dobro* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 IV), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 57-58; тож: *L'ho ricordato con affetto*, IB VII, 1, s. 411-415.

35. *Kananejka wzorem nawrócenia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 14 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 52-53.

36. *Okrzyk trwogi otwierający bramy nieba (Psalm 21)*, (Audiencja generalna, 14 IX), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 46-48.

37. *„Byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie"* (Przemówienie podczas wizyty w rzymskim więzieniu w Rebibbi, 18 XII), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 36-37.

**2012**

38. *Kiedy wydaje się, że Bóg nie słyszy* (Audiencja generalna, 8 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 46-48; тож: *Quando sembra che Dio non senta*, IB VIII, 1, s. 155-162.

39. *Miłość Boga jest silniejsza niż jakiekolwiek zło* (Audiencja generalna, 12 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 53; тож: *L'amore di Dio più forte di ogni male*, IB VIII, 1, s. 171-175.

40. *W obecności Boga na pustyni* (Audiencja generalna, 26 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 54; тож: *Quando Dio è nel deserto*, IB VIII, 1, s. 246-250.

41. *Płomyk w ciemnościach nocy* (Orędzie „Urbi et Orbi", 8 IV), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 21-22; тож: *Quell'incontro che cambia la vita*, IB VIII, 1, s. 426-428.

42. *Dobroć Boga jest silniejsza od zła świata* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 85. urodzin i rocznicy chrztu Benedykta XVI, 16 IV), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 11-13; тож: *Festa in famiglia*, IB VIII, 1, s. 461-465.

43. *W czasach kryzysu potrzebujemy relacji opartych na bezinteresowności i miłości* (Spotkanie z przedstawicielami władz cywilnych i wojskowych, 2 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 17-18.

44. *Nadszedł czas, aby muzułmanie i chrześcijanie solidarnie położyli kres przemocy i wojnom* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą Libanu, 15 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 15-17; toż: *Il valore della fraternità nell'unità*, IB VIII, 2, s. 253-254.

45. *Tylko miłość może ocalić od upadku* (Przemówienie na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 35-36; toż: *Quella voce nel silenzio*, IB VIII, 2, s. 724-726.

**2013**

46. *Świat nie jest czymś, co się posiada, by rabować i wykorzystywać* (Audiencja generalna, 6 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 43-45: toż: *Noi e Dio*, IB IX, s 169-174.

47. *Należy powrócić do Boga, by przezwyciężyć rywalizacje i podziały* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 13 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 27-28; toż: *Ritorno a Dio per superare rivalità e divisioni*, IB IX, s. 221-224.

FRANCISZEK

**2013**

1. *Bóg nigdy nie przestaje nam przebaczać* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 III), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 16-17; toż: *Grande è la misericordia del Signore*, IF I, 1, s. 15-17.

2. *Nie bądźcie nigdy ludźmi smutnymi* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 24 III), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 29-31.

3. *Spójność między słowem a życiem* (Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Pawła za Murami, 14 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 18-19; toż: *La fede nasce dall'ascolto* IF, 1, s. 100-103.

4. *Błogosławiony wstyd* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 29 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 34-35.

5. *Prześladowanie, do którego podżega książę świata* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 4 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 29.

6. *Diabeł zawsze nas oszukuje* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 14 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 34-35.

7. *Wstyd Piotra* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 17 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 37-38.

8. *Dobre maniery i złe przyzwyczajenia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 18 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 38-39.

9. *Skażeni przez kulturę odrzucania* (Audiencja generalna, 5 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 48-49; toż: *La cultura dello scarto*, IF I, 1. 278-283.

10. *Wolni od ambicji i karierowiczostwa* (Audiencja dla wspólnoty Papieskiej Akademii Kościelnej, 6 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 29-30; toż: *Niente carrierisimo*, IF I, 1, s. 288-291.

11. *Święty Kościół złożony z grzeszników* (Audiencja generalna, 2 X), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 54-55; toż: *La Chiesa Una e Santa*, IF I, 2, s. 303-308.

12. *O świat wolny od antysemityzmu* (Audiencja dla przedstawicieli rzymskiej gminy żydowskiej, 11 X), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 15-16; toż: *Un cristiano non può essere antisemita!*, IF I, 2, s. 360-362.

13. *Jezus jest miłosierny i niestrudzenie przebacza* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 51-52.

**2014**

14. *Słowa, które zabijają* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 52-53; toż: *Ricconciliamoci con i nostri fratelli*, IF II, 1, s. 183-185.

15. *Zdrowo jest się zawstydzić* (Audiencja generalna 19 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 44-46; toż: *Quando Dio ci perdona sentiamo la pace nel cuore*, IF II, 1, s. 190-196.

16. *Mężczyźni i kobiety należący do mafii, nawróćcie się!* (Spotkanie modlitewne zorganizowane przez stowarzyszenie „Libera", 21 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 34; toż: *Convertevi è ancora tempo per non finire all'inferno!*, IF II, 1, s. 302-303.

17. *Zbawienie jest darem* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 25 III), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 59-61.

18. *Rachunki Boga to nie bilans przedsiębiorstwa* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 28 III), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 62-64.

19. *Któż z nas nie jest grzesznikiem?* (Nabożeństwo pokutne, 28 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 39-40; toż: *Non dimenticare le viscere di Misericordia di Dio*, IF II, 1, s. 335-337.

20. *Miłosierdzie Boże jest jak czuły gest* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 7 IV), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 79-81.

21. *Krzyż to nie ozdoba* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 8 IV), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 82-84.

22. *Diabeł pojawia się również w XXI wieku* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 11 IV), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 88-90.

23. *Dziś także zabija się w imię Boga* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 2 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 97-99.

24. *Święci to nie herosi, lecz pokorni grzesznicy* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 9 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 109-111.

25. *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.

26. *Za korupcję możnych płacą ubodzy* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 16 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 160-162.

27. *Skrucha za grzechy korupcji* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 17 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 163-165.

28. *Pokornie proszę o przebaczenie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty z udziałem kilku ofiar nadużyć seksualnych ze strony duchownych, 7 VII), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 6-7; tож: *Dobbiamo essere forti contro abusi su minori*, IF II, 1, s. 403-405.

29. *Problem zła w świecie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 20 VII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 53-54.

30. *Z pokorą przyznać się do grzechu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 4 IX), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 193-195.

31. *Grzech i czuły gest* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 18 IX), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 216-218.

32. *Szatan chce zniszczyć ludzkość* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 29 IX), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 232-234.

33. *Pamięć łaski i grzechu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 7 X), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 244-246.

34. *Rachunek sumienia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 10 X), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 250-251.

35. *Nikt nie jest wykluczony* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 12 X), ORpol. 35(2014) nr 11, s. 59.

36. *Z szatanem trzeba walczyć bronią prawdy* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 30 X), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 277-279.

37. *Prawdziwe nawrócenie sięga do kieszeni* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 18 XI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 309-312.

38. *Nie ulegajmy smutkowi w obliczu zła* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 27 XI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 322-324.

39. *Rachunek sumienia* (Przemówienie do członków Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 38-43; tож: *La Curia Romana e il Corpo di Cristo*, IF II, 2, s. 833-843.

40. *Potrzebujemy „leczenia" wszelkich ran i „leczenia się" z wszelkich zaniedbań* (Przemówienie do pracowników Watykanu i ich rodzin, 22 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 43-45.

**2015**

41. *Bóg zawsze wszystko przebacza* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 23 I), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 358-360.

42. *Bóg nie przebacza świętoszkom* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 3 III), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 402-404.

43. *Pozwólmy Jezusowi „zrobić porządek" w naszym sercu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 8 III), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 49-50.

44. *Tam gdzie nie ma miłosierdzia, nie ma sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 25 III), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 423-425.

45. *Nasze współwinne milczenie* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 3 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 25.

46. Bulla *Misericordiae vultus* (11 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 4-15.

47. *Historia grzechu i łaski* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 30 IV), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 454-455.

48. *Kiedy milczenie staje się współwiną* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2016, 12 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 10-12.

49. *Ćwiczmy się w przebaczaniu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 XII), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 14-15.

**2016**

50. *Przebaczenie jako prawdziwe antidotum na urazę i zemstę* (Homilia podczas Mszy św., 1 I), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 26-27.

51. *Święty grzesznik* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 19 I), ORpol. 37(2016) nr 2. s. 50-51.

52. *Od grzechu do zepsucia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 29 I), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 55-56.

53. *Nie ma pokory bez upokorzenia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 1 II), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 56-57.

54. *Okrywajcie grzesznika płaszczem miłosierdzia* (Przemówienie do misjonarzy miłosierdzia, 9 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 38-39.

55. *Cierpliwość Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 II), ORpol 37(2016) nr 3-4, s. 59-60.

56. *Ojciec zawsze czeka na nasze nawrócenie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 III), ORpol 37(2016) nr 3-4, s. 57-58.

57. *Miłosierdzie i miłość zwyciężyły grzech* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 III), ORpol 37(2016) nr 3-4, s. 14.

58. *Bóg jest większy od naszego grzechu* (Audiencja generalna, 30 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 55-56.

59. *W kolejce z grzesznikami* (Audiencja generalna, 6 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 35-36.

60. *Przy stole z grzesznikami* (Audiencja generalna, 13 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 36-37.

61. *Jezus staje po stronie płaczącej kobiety* (Audiencja generalna, 20 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 38-30.

62. *Nie utrudniajcie pojednania z Bogiem* (Audiencja jubileuszowa, 30 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 25-26.

63. *Dla Boga nikt nie jest ostatecznie stracony* (Audiencja generalna, 4 V), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 47-48.

64. *Logika Bożego objęcia* (Audiencja generalna, 11 V), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 48-50.

65. *Kobiety wolne od uprzedzeń i dyskryminacji* (Audiencja generalna, 31 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 31-32.

66. *Zabijanie w imię Boga jest szataństwem* (Homilia podczas Mszy św. za ks. J. Hamela, 14 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 43-44.

67. *Miłosierdzie Boże jest potężniejsze od zła, w które uwikłany jest człowiek* (Audiencja generalna, 14 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 56-57.

68. *Dwa filary: przebaczanie i dawanie* (Audiencja generalna, 21 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 58-59.

69. *Kościół nie jest tylko dla dobrych* (Audiencja generalna, 28 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 59-61.

70. *Aby przywrócić wolność tym, którzy weszli na złą drogę* (Audiencja generalna, 9 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 44-45.

71. *Stawajmy się ludźmi zdolnymi do przebaczenia i pojednania* (Alokucja papieża podczas Konsystorza, 19 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 32-33.

72. List apostolski *Misericordia et misera* (30 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 4-12.

73. *Judasz i zabłąkana owca* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 6 XII), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 40-42.

**2017**

74. *Kościół jest ludem grzeszników* (Audiencja generalna, 9 VIII), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 16-18.

75. *„Zero tolerancji" wobec nadużyć seksualnych* (Przemówienie do członków Papieskiej Komisji ds. Ochrony Nieletnich, 21 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 40-41.

76. *Kiedy znieczula się sumienie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty [streszczenie], 28 IX), ORpol. 38(2017) nr 11, s. 44-45.

77. *Grzech postarza* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 8 XII), ORpol. 39(2018) nr 1, s. 45.

**2018**

78. *Grzech odgradza od Boga i od braci* (Audiencja generalna, 3 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s.42-43.

79. *Sprzeciwiajmy się logice wyższości kulturowej* (Homilia podczas Mszy św., Chile, 17 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 16-17.

80. *Społeczeństwo, które nie akceptuje cierpiących, jest społeczeństwem nieludzkim* (Homilia podczas Mszy św., Lima, 21 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 32-33.

81. *Chrześcijanie zjednoczeni w prześladowaniach i męczeństwie* (Homilia podczas Nieszporów w święto Nawrócenia św. Pawła, 25 I), ORpol. 39(2018) nr 3-4, s. 14-15.

82. *Dwie historie biblijne* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty (streszczenie, 8 II), ORpol. 39(2018) nr 3-4, s. 52-54.

83. Adhortacja apostolska Ojca Świętego Franciszka *Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym (19 III), p. 165.

# NOTY O AUTORACH

Piotr C z a r n e c k i, doktor habilitowany, religioznawca. Urodzony w 1978 r. w Proszowicach (Małopolska). Studia z zakresu historii i religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2008 r. adiunkt w Zakładzie Historii Chrześcijaństwa Instytutu Religioznawstwa na Wydziale Filozoficznym UJ.

Główne obszary badań: herezje średniowieczne (w szczególności dualistyczne), nowe ruchy religijne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Średniowieczny lucyferianizm* (2006); *Kataryzm włoski. Historia i doktryna* (2013); *Geneza i doktrynalny charakter kataryzmu francuskiego (XII-XIV w.)* (2017).

Dariusz D z i a d o s z, doktor habilitowany, teolog biblista. Urodzony w 1968 r. w Lidzbarku Warmińskim. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu biblistyki w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

W latach 1993-1995 wikariusz w parafii Rymanów w diecezji przemyskiej. Od 2003 r. pracownik Instytutu Biblijnego KUL, obecnie kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Dydaktycznych; od tegoż roku również prefekt i wychowawca alumnów w Metropolitarnym Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, w latach 2006-2017 rektor Seminarium.

Główny obszar badań: księgi historyczne i dydaktyczne Starego Testamentu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gli oracoli divini in 1Sam 8-2Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re* (2002); *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu* (2006).

Dobrosław K o t, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1976 r. w Krakowie. Studia filozoficzne na Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 2000 r. pracownik Katedry Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

Współzałożyciel Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie (od założenia w 2003 do 2010 r. wicedyrektor do spraw programowych).

Główne obszary badań: filozofia dialogu, fenomenologia, filozofia człowieka.

Publikuje w „Ethosie", „Logosie i Ethosie" oraz „Znaku". Najważniejsze publikacje książkowe: *Podmiotowość i utrata* (2009); *Filomit. Esej o słowie, którego nie było* (e-book, 2016); *Myślenie dramatyczne* (2016).

Jacek M y d l a, doktor habilitowany, literaturoznawca. Urodzony w 1965 r. w Chorzowie. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie Śląskim.

Od 2000 r. adiunkt na UŚ, obecnie w Zakładzie Teorii Literatury i Kultury Instytutu Kultur i Literatur Anglojęzycznych na Wydziale Filologicznym.

Główne obszary badań: dramat i teatr (w szczególności elżbietański), groza i gotyk literacki, elementy nadprzyrodzone w literaturze, teoria narracji, opowieść detektywistyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Dramatic Potential of Time in Shakespeare* (2002); *Spectres of Shakespeare. Appropriations of Shakespeare in the Early English Gothic* (2009); *The Shakespearean Tide. Studies in the Dynamics of Human Time* (2012).

Łukasz N i e w c z a s, doktor, literaturoznawca. Urodzony w 1979 r. w Lublinie. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2009 r. asystent w Ośrodku Badań nad Twórczością Cypriana Norwida na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL.

Sekretarz Fundacji Norwidowskiej (od 2014 r.).

Główne obszary badań: twórczość Cypriana Norwida (przede wszystkim zagadnienia z zakresu poetyki) oraz literatura XIX wieku.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Niewidoczna metafora. Strategie mówienia przenośnego w poezji Norwida* (2013).

Andrzej N i e w i a d o m s k i, doktor habilitowany, literaturoznawca, poeta, eseista, krytyk literacki. Urodzony w 1965 r. w Lidzbarku Warmińskim. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1986 r. pracownik Instytutu Filologii Polskiej na Wydziale Humanistycznym UMCS, obecnie (od 2011 r.) kierownik Zakładu Literatury Współczesnej oraz (od 2017 r.) kierownik Zakładu Literatury Polskiej XX i XXI wieku. Współzałożyciel i redaktor (w latach 1989-2010) kwartalnika „Kresy". Od 2016 r. redaktor naczelny czasopisma „Artes Humanae".

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Główne obszary badań: poezja polska XX i XXI wieku (w szczególności druga awangarda i poezja najnowsza, katastrofizm, refleksja metapoetycka), proza nowoczesna (Zygmunt Haupt, Bruno Schulz), zagadnienia geopoetyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Niebliskie wyprawy. Jerzy Zagórski i poetycka przygoda nowoczesności* (2001); *Światy z jawnych słów i kwiatów ukrytych. O refleksji metapoetyckiej w nowoczesnej poezji polskiej* (2010); *Mapa. Prolegomena* (2012); *Jeden jest zawsze ostrzem. Inna nowoczesność Zygmunta Haupta* (2015); *K: Esej podróżny* (2018). Najważniejsze tomy poetyckie: *Niebylec. Wiersze i listy* (1994); *Kruszywo* (2001); *Locja. 73 wiersze* (2005); *Tremo* (2010); *Dzikie lilie* (2012); *Kapsle i etykietki* (2013); *Pan Optico. Wiersze trzech sezonów* (2014); *Podwójna kosa. Wiersze z lat 1999-2015* (2018).

Furio P e s c i, profesor, pedagog. Urodzony w 1964 r. w Rzymie. Studia z zakresu filozofii i pedagogiki na Uniwersytecie La Sapienza w Rzymie.

Od 1989 r. członek komisji egzaminacyjnych z zakresu historii pedagogiki tegoż uniwersytetu. W latach 1994-1998 zatrudniony w Centralnym Urzędzie Sprawiedliwości Małoletnich przy Ministerstwie Sprawiedliwości. W latach 1998-2001 pracownik naukowo-badawczy na Wydziale Historyczno-Filozoficznym i Pedagogicznym Uniwersytetu La Sapienza w Rzymie. W latach 1999-2001 wykładowca na Uniwersytecie w Basilicata. Obecnie pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego. Założyciel i redaktor czasopisma „La Mediazione Pedagogica".

Członek Włoskiego Centrum Badań Historyczno-Edukacyjnych (CIRSE) i Włoskiego Centrum Kształcenia Europejskiego (CIFE). Członek Komitetu Naukowego Międzynarodowego Instytutu

Studiów nad Problemami Młodzieży Współczesnej, Komitetu Naukowego Wyższego Instytutu „Montessori" do spraw Badań i Kształcenia oraz Komitetu Naukowego czasopisma „Vita dell'Infanzia" i Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Główne obszary badań: historia pedagogiki, pedagogika eksperymentalna, filozofia wychowania.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Pedagogia capitolina. L'insegnamento della pedagogia nel Magistero di Roma dal 1872 al 1955* (1994); *Ragazzi inquieti. Storia, realtà urbane, valori giovanili* (1996); *L'attivismo rimosso. Aspetti dell'educazione nuova tra Ottocento e Novecento* (2000); *Da Dewey a Kelly. La pedagogia „progressiva" tra filosofia e pedagogia* (2000); *Pedagogia in prospettiva storico-critica* (2002); *Antropologia e pedagogia a Roma da Giuseppe Sergi a Maria Montessori* (2002); *Filosofie e pedagogie della vita* (2002); *La mediazione pedagogica. Teoria e storia dell'educazione* (2004); *Rischio educative e ricerca di senso* (2007); *Educazione senza vittime* (2008); *Maestri e idee della pedagogia moderna* (2010); *Globalizzazione ed educazione. Per una comprensione „pedagogica" della crisi contemporanea* (2014); *Storia delle idee pedagogiche* (2016).

Adam S a w i c k i, doktor habilitowany, profesor UP, filozof. Urodzony w 1957 r. w Białymstoku. Studia z zakresu matematyki na Uniwersytecie Warszawskim, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1992 do 1999 r. zatrudniony na Uniwersytecie w Białymstoku. W latach 1999-2013 adiunkt na Politechnice Białostockiej. Od 2014 r. profesor nadzwyczajny w Katedrze Metafizyki i Ontologii Instytutu Filozofii i Socjologii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.

Główne obszary badań: filozofia rosyjska, tanatologia filozoficzna, immortologia, eschatologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa* (2000); *Ćwiczenia z pokory* (2004); *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich* (2008); *Rosyjska immortologia. Śmierć i nieśmiertelność w poglądach myślicieli XVIII-XX wieku* (2016).

Rafał S o l e w s k i, doktor habilitowany, teoretyk sztuki, profesor UP. Urodzony w 1969 r. w Krakowie. Studia z zakresu teatrologii i historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 1994-1996 pracownik Cricoteki, a w latach 1995-2002 Międzynarodowego Centrum Kultury w Krakowie. Od 2001 r. zatrudniony na Wydziale Sztuki Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, wieloletni kierownik Katedry Teorii Sztuki i Edukacji Artystycznej. Redaktor naczelny „Annales Universitatis Pedagogicae Cracoviensis. Studia de Arte et Educatione".

Główne obszary badań: sztuka współczesna, teoria sztuki, estetyka i filozofia, relacje sztuk wizualnych i literatury, w szczególności w zakresie poetyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Franciszek Mączyński (1874-1947), krakowski architekt* (2005); *Synteza i wypowiedź. Poezja i filozofia w sztukach wizualnych na przełomie XX i XXI wieku* (2007); *Skrytość piękna. Idealizm i problem tożsamości w sztukach wizualnych na przełomie XX i XXI wieku* (2015); *Viatoris. Który pokonuje drogę. Ponowoczesny romantyzm Piotra Jargusza / Viatoris, Who Hits the Road Hard. Postmodern Romanticism of Piotr Jargusz* (2016); *Wypatrując. Idea człowieczeństwa i hermeneutyka tożsamości osobowej we współczesnych sztukach wizualnych* (2016).

Natalia S t e n c e l, magister, polonista. Urodzona w 1990 r. w Ogrodzieńcu. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie doktorantka w Katedrze Filozofii Poznania na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Pracownik redakcji czasopisma „Racjonalia. Z punktu widzenia humanistyki", recenzent literatury religijnej w Wydawnictwie Znak.

Główne obszary zainteresowań badawczych: ontologia i metafizyka tekstu mistycznego, literackie zakorzenienia mistyki, mistyka polska XX wieku.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Marcin S u b c z a k, doktor, filozof. Urodzony w 1978 r. w Przeworsku. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Rzeszowskim.

Od 2008 r. zatrudniony na UR, obecnie adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Instytutu Filozofii na Wydziale Socjologiczno-Historycznym.

Członek Rzeszowskiego Klubu Wysokogórskiego i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (Oddział w Rzeszowie).

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia filozofii starożytnej i średniowiecznej, w szczególności myśl Platona i Arystotelesa.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Andrzej S z o s t e k MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia z zakresu filozofii i teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1971-2018 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 1993-2002 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej, w latach 2002-2011 kierownik Katedry Etyki. Od 1992 do 1998 r. prorektor, a w latach 1998-2004 rektor KUL. Od 2018 r. profesor na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1992-2007 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej Kongregacji Nauki Wiary, a w latach 2001-2011 Papieskiej Akademii Życia. Obecnie członek m.in.: Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (od 2003 r. wiceprezes), Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL (od 2006 r. przewodniczący), zespołów redakcyjnych kwartalnika „Ethos" oraz czasopisma „Anthropotes".

Wyróżniony m.in.: Honorary Fellow of St. Mary's College (London), Medalem z okazji 100-lecia Towarzystwa Muzycznego w Lublinie, Nagrodą Prezydenta Grudziądza im. ks. Janusza Pasierba, Odznaką „Zasłużony działacz kultury", Oficerskim Orderem Palmes Académiques, Medalem Komisji Edukacji Narodowej, Premium honorificum Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Nagrodą im. Włodzimierza Pietrzaka, Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski, Resolutio pro Laude Academica Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Odznaką Honorową „Zasłużony dla Województwa Lubelskiego, Medalem 700-lecia Miasta Lublin, Nagrodą „Angelus Lubelski", Medalem Jubileuszowym 100-lecia KUL.

Główne obszary badań: argumentacja w etyce, istota poznania moralnego (sumienia), zagadnienia etyki miłości i życia, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura – rozum – wolność* (1989, wyd. niemieckie *Natur-Vernunft-Freiheit*, 1992); *Pogadanki z etyki* (1993; wyd. białoruskie *Besydi z etiki*, 1999); *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* (1995), *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II* (2014), *Uczestniczyć w losie Drugiego. Rozmowy o etyce, Kościele i świecie* (współautor, 2018). Redaktor serii „Etyka i Technika", współredaktor serii „Karol Wojtyła. Człowiek i Moralność".

Agnieszka T e s, magister, historyk i krytyk sztuki, malarka. Urodzona w 1976 r. w Lublinie. Studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktorantka Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie w zakresie kulturoznawstwa.

Obecnie redaktor działu sztuki w czasopiśmie „Fragile".

Członkini Związku Polskich Artystów Plastyków.

Główne obszary zainteresowań badawczych: wybrane zjawiska sztuki współczesnej w Polsce i na świecie, polskie malarstwo abstrakcyjne, krytyka artystyczna.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Adriana W a r m b i e r, doktor, filozof, filolog. Urodzona w 1978 r. w Gdyni. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Gdańskim, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Absolwentka Akademii Artes Liberales w Warszawie – Międzyuczelnianych Indywidualnych Studiów Humanistycznych.

Od 2012 r. adiunkt w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Członkini Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: etyka, filozofia współczesna, w szczególności filozofia podmiotu, spór z naturalizmem, fenomenologia i hermeneutyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna* (red., 2016); *The Idea of Excellence and Human Enhancement. Reconsidering the Debate on Transhumanism in Light of Moral Philosophy and Science* (red., 2018); *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka* (2018).

Marcin T. Z d r e n k a, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1973 r. w Chełmnie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 1997 r. zatrudniony w Instytucie Filozofii UMK (w latach 2004-2007 i 2014-2018 zastępca dyrektora Instytutu). W latach 2014-2015 kierownik Zakładu Aksjologii i Etyki Społecznej, a od 2015 r. kierownik Zakładu Etyki IF UMK. Ponadto od 2014 r. zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ruch Filozoficzny".

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (od 2014 r. członek Zarządu Głównego), Polskiego Towarzystwa Kantowskiego oraz Lwowskiego Towarzystwa Naukowego im. Kazimierza Twardowskiego. Członek Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej.

Główne obszary badań: etyka, historia moralności, etyka cnót, filozofia zła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego* (2003); *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów* (2012); *Sześć cnót mniejszych* (współautor, 2012).

"ETHOS" 31: 2018 No. 4(124)

# THE FALL

## ABSTRACTS

From the Editors − A Relativity of the Fall (P.M.)

"What if I fall? / Oh, but my darling… / What if you fly?"[1]
Those words can be read on a stone wall situated along the Beach at Matosinhos, in the vicinity of Porto. The inscription is accompanied by a drawing of silhouettes as if floating in the air. In the context in which the quote have been placed, in the sun, against the vast surfaces of the sky and the ocean, and read to the accompaniament of the waves, it cannot but inspire optimism. Those undoubtedly encouraging words ('inspirational,' as such quotes are presently called), reproduced also on bookmarks, postcards, posters, bracelets, T-shirts, or mugs, must touch a chord in the hearts of their readers as they evidently wish to have them at hand and refer to them for support in overcoming anxiety and taking risks. The citation seems to suggest that a fall (or what seems to be one) may be the beginning of a joyful flight. It seems that the attractiveness of the quote stems from the reference to an ability to fly that human beings, as they are as physical entities, does not have, and which, as the history of mankind shows, would very much like to acquire. Flying in the physical sense is, obviously, also a metaphor that represents experiences related to what is described—in the languages of different disciplines and traditions—as human mind, soul or spirit. In fact, not only is the latter believed to be capable of an upward movement, but also, by discovering and exploiting the laws of nature, it creates a possibility to fly, though in a different way, also for the body.
In the famous excerpt from his *Confessions*, Saint Augustin (whose works have also become a source of inspirational maxims reproduced on various objects of everyday use) also seems to have expressed the human desire to fly: he wrote about love, comparing it to a gravitational force (weight, *pondus*[2]), different, of course, than the 'Newtonian' one: "Fire tends upwards, stone downwards. By their weight they are moved and seek their proper place."[3] Man—his soul, or what Augustine calls 'heart'[4]—resembles fire rather than stone, and thus tends

[1] The words are the motto at Erin Hanson's Facebook site "Poetic Underground," (https://www.facebook.com/e.h.thepoeticunderground/).

[2] See *S. Aurelii Augustini Confessionum liber tredecim*, in *Patrologia Latina*, vol. 32, col. 849-850.

[3] *The Confessions of St. Augustine*, Book thirteen, IX, transl. by Frank J. Sheed (Sheed & Ward: New York 1959), 326.

[4] Ibidem, 327.

upwards: "My love is my weight: wherever I go, my love is what brings me there. By Your gift we are on fire and borne upwards: we flame and we ascend. … It is by Your fire, Your beneficent fire, that we burn and we rise, rise towards the peace of Jerusalem."[5] Augustine, intertwining two different metaphors, compares the rise of the soul to an upward rush of fire and, simultaneously, to a joyous, rhythmical ascent, but, whatever the character of the movement, it is effected not against the specific force of gravitation, but under its influence, as the spirit soars high by its very nature, striving to reach a definite goal. At this point the Augustinian rising skywards is different from the manner of flying reflected in the words written on the wall at the Portuguese beach. The popular maxim refers to floating, gliding, 'swimming' in the air, flying for the sake of flying itself, while the bishop of Hippo speaks of moving towards a destination, travelling to "the house of the Lord,"[6] which is our "proper place;" it is, in fact, the only place where we can rest, in the sense of both ceasing to move and finding our peace.

Despite this difference, the contemporary author of the popular quotation and the Father of the Church voice a universal human experience: for the human being, moving downwards—both in its literal physical and metaphysical sense, as well as in the traditional metaphysical one—is negative, inherently connected to a possibility of suffering or death. Although man's falling into a precipice may be described in the same terms as a downward movement of a stone, e.g. as an effect of the force of gravitational attraction, such a description would be, from the vantage point of human existential experience, conspicuously incomplete. Actually, the images evoked by both the authors—images, as it were, permeated with light and joy—reveal also their dark side. An anxiety expressed in the question: "What if I fall?", is entirely justified, as we are continually threatened by falling. We might not fully appreciate that ever-present threat, or just refuse to think about it, or even be unaware (at least temporarily) of it, but it remains present. As Blaise Pascal wrote: "We run carelessly to the precipice, after we have put something before us to prevent us seeing it."[7]

However, the Augustinian image of an ascent, under the influence of the Spirit, to the Heavenly Jerusalem, points to the condition described by Christian theology as *status naturae lapsae*, the condition of man after the original sin, that first 'non-physical' fall that was the origin of evil and, in consequence, of all kinds of falling that have become our share. The fervor of Augustine's narrative diverts our attention from the starting point of our journey, from the fact that we begin our ascent from the 'place' into which we had fallen. We might, for a while, forget our drama and the toil of the way, not to think about our stumbling, falling to the ground, or perhaps even rushing down into an abyss[8]. Reading the *Confessions*, however, it is virtually impossible to ignore

[5] Ibidem.

[6] Ibidem.

[7] Blaise P a s c a l, *Thoughts*, 183, transl. by William F. Trotter, Bartleby.com, 2001 (https://www.bartleby.com/48/1/2.html)

[8] *Confessions* also include the descriptions of such an experience, as well as of the effects of a different 'force of attraction' on the human being: "I … was ravished to You by Your beauty, yet

the restlessness of the author's heart[9] and his longing to return to his heavenly home; it would also be difficult to forget that among the assumptions of the Augustinian vision there is not only the doctrine of original sin, but also the Good News of Redemption.

The Augustine's image, deeply rooted in the theological and philosophical context of Western culture, aptly reflects the ambivalent experience of man: by interpreting the human condition as marked by sin, it is an expression of a nostalgia for completeness, for perfection. This nostalgia, as it were, a trace of paradise in our inner selves, or—as Plato might have said—a vague memory of "beholding the plain of truth,"[10] of seeing the world of eternal ideas, gives an impulse to constantly renewed efforts to rise and return to the good. Moreover, it indicates the direction of human actions, providing them, in fact, of a norm.

The metaphor of the fall, apart from being part of a metaphysical and theological 'grand narrative,' of an all-encompassing vision of the world and human existence, finds also numerous 'local' applications. It is the category with which we describe a variety of events, processes, and states we encounter in everyday life: in fact, our life may perhaps be described as a series of falls: from the moment we fall over for the first time while learning to walk, to our death—our last fall. And although describing events in our lives as 'falls,' one refers (perhaps indirectly, obscurely, so that it neither shocks nor even provokes a serious thought) to the image of the lapsed human condition and flawed nature of the reality in which man exists, the falls in question are not necessarily of negative character. Learning to walk—and, actually, any other process of acquiring knowledge or a skill—can hardly be imagined without falling down, however unpleasant or dangerous it might prove. It is not only the fact that there is often no other way to learn than from mistakes that shows a relativity or a positive nature of falling. Let us call to mind not a very distant historical fact that is so often described with the term 'fall': the demolition of the Berlin Wall. It was one of the events that symbolically marked an end of a certain structure of evil, opening, at the same time, the possibility to create a new context, an environment in which the human person should flourish. Perhaps it would be correct to say—in the the spirit of the inspirational quote found at the Portuguese beach—that in that case a fall might have become the beginning of an upward flight towards the good.

Remembering the collapse of the Wall, which provided, at the time, an occasion for a joyful festival (let us think, for instance, about Mstislav Rostropovich, playing Johann Sebastian Bach's cello suites in front of the not-yet-demolished Wall[11]), one cannot forget about the demolition of what is precious, what helps us develop.

"The law of the fall" seems to pervade the whole scope of human experience; as if

---

soon was torn away from You again by my own weight, and fell again with torment to lower things" (*The Confessions of St. Augustine*, Book seven, XVII, 149).

[9] Ibidem, Book one, I, 3.

[10] P l a t o, *Phaedrus*, 248 B, transl. by Benjamin Jowett (http://classics.mit.edu/Plato/phaedrus.html).

[11] See a short video registration of this event: https://www.youtube.com/watch?v=FiwXUJJjL6g.

anything we have created, being an imperfect reflection of the Good, were doomed to destruction.

The authors of the articles collected in the present volume of *Ethos* both analyze the category of the fall, examining its range and limitations of the metaphor in question, and discuss its applications to the interpretation of human experience. At the same time, they give witness to an unceasing human struggle against evil in its various historical forms, to sustained efforts to overcome it, also by understanding the role of the human being in bringing it into existence. Perhaps, they express an awareness that the 'fallen' condition is neither our natural nor ultimate one, at the same time revealing the nostalgia—like the longing alluded to by Plato, Augustine, and maybe by the author of the popular inspirational quote—evoked in us by the force of attraction (and that of obligation) exerted by the Good.

JOHN PAUL II – The Anthropological Basis of the Fall of Oppressive Regimes

It is on the basis of the world situation ... already elaborated in the Encyclical *Sollicitudo rei socialis*, that the unexpected and promising significance of the events of recent years can be understood. Although they certainly reached their climax in 1989 in the countries of Central and Eastern Europe, they embrace a longer period of time and a wider geographical area. In the course of the 80s, certain dictatorial and oppressive regimes fell one by one in some countries of Latin America and also of Africa and Asia. In other cases there began a difficult but productive transition towards more participatory and more just political structures. An important, even decisive, contribution was made by the Church's commitment to defend and promote human rights. In situations strongly influenced by ideology, in which polarization obscured the awareness of a human dignity common to all, the Church affirmed clearly and forcefully that every individual—whatever his or her personal convictions—bears the image of God and therefore deserves respect. Often, the vast majority of people identified themselves with this kind of affirmation, and this led to a search for forms of protest and for political solutions more respectful of the dignity of the person. From this historical process new forms of democracy have emerged which offer a hope for change in fragile political and social structures weighed down by a painful series of injustices and resentments, as well as by a heavily damaged economy and serious social conflicts. Together with the whole Church, I thank God for the often heroic witness borne in such difficult circumstances by many Pastors, entire Christian communities, individual members of the faithful, and other people of good will; at the same time I pray that he will sustain the efforts being made by everyone to build a better future. This is, in fact, a responsibility which falls not only to the citizens of the countries in question, but to all Christians and people of good will. It is a question of showing that the complex problems faced by those peoples can be resolved through dialogue and solidarity, rather than by a struggle to destroy the enemy through war.

Among the many factors involved in the fall of oppressive regimes, some deserve special mention. Certainly, the decisive factor which gave rise to the changes was the violation of the rights of workers. It cannot be forgotten that

the fundamental crisis of systems claiming to express the rule and indeed the dictatorship of the working class began with the great upheavals which took place in Poland in the name of solidarity. It was the throngs of working people which foreswore the ideology which presumed to speak in their name. On the basis of a hard, lived experience of work and of oppression, it was they who recovered and, in a sense, rediscovered the content and principles of the Church's social doctrine.

Also worthy of emphasis is the fact that the fall of this kind of 'bloc' or empire was accomplished almost everywhere by means of peaceful protest, using only the weapons of truth and justice. While Marxism held that only by exacerbating social conflicts was it possible to resolve them through violent confrontation, the protests which led to the collapse of Marxism tenaciously insisted on trying every avenue of negotiation, dialogue, and witness to the truth, appealing to the conscience of the adversary and seeking to reawaken in him a sense of shared human dignity.

It seemed that the European order resulting from the Second World War and sanctioned by the Yalta agreements could only be overturned by another war. Instead, it has been overcome by the non-violent commitment of people who, while always refusing to yield to the force of power, succeeded time after time in finding effective ways of bearing witness to the truth. This disarmed the adversary, since violence always needs to justify itself through deceit, and to appear, however falsely, to be defending a right or responding to a threat posed by others.[1] Once again I thank God for having sustained people's hearts amid difficult trials, and I pray that this example will prevail in other places and other circumstances. May people learn to fight for justice without violence, renouncing class struggle in their internal disputes, and war in international ones.

The second factor in the crisis was certainly the inefficiency of the economic system, which is not to be considered simply as a technical problem, but rather a consequence of the violation of the human rights to private initiative, to ownership of property and to freedom in the economic sector. To this must be added the cultural and national dimension: it is not possible to understand man on the basis of economics alone, nor to define him simply on the basis of class membership. Man is understood in a more complete way when he is situated within the sphere of culture through his language, history, and the position he takes towards the fundamental events of life, such as birth, love, work and death. At the heart of every culture lies the attitude man takes to the greatest mystery: the mystery of God. Different cultures are basically different ways of facing the question of the meaning of personal existence. When this question is eliminated, the culture and moral life of nations are corrupted. For this reason the struggle to defend work was spontaneously linked to the struggle for culture and for national rights.

But the true cause of the new developments was the spiritual void brought about by atheism, which deprived the younger generations of a sense of direction and

[1] See John Paul II, "Truth, the Power of Peace" (Message for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1980, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19791208_xiii-world-day-for-peace.html.

in many cases led them, in the irrepressible search for personal identity and for the meaning of life, to rediscover the religious roots of their national cultures, and to rediscover the person of Christ himself as the existentially adequate response to the desire in every human heart for goodness, truth and life. This search was supported by the witness of those who, in difficult circumstances and under persecution, remained faithful to God. Marxism had promised to uproot the need for God from the human heart, but the results have shown that it is not possible to succeed in this without throwing the heart into turmoil.

The events of 1989 are an example of the success of willingness to negotiate and of the Gospel spirit in the face of an adversary determined not to be bound by moral principles. These events are a warning to those who, in the name of political realism, wish to banish law and morality from the political arena. Undoubtedly, the struggle which led to the changes of 1989 called for clarity, moderation, suffering and sacrifice. In a certain sense, it was a struggle born of prayer, and it would have been unthinkable without immense trust in God, the Lord of history, who carries the human heart in his hands. It is by uniting his own sufferings for the sake of truth and freedom to the sufferings of Christ on the Cross that man is able to accomplish the miracle of peace and is in a position to discern the often narrow path between the cowardice which gives in to evil and the violence which, under the illusion of fighting evil, only makes it worse.

Nevertheless, it cannot be forgotten that the manner in which the individual exercises his freedom is conditioned in innumerable ways. While these certainly have an influence on freedom, they do not determine it; they make the exercise of freedom more difficult or less difficult, but they cannot destroy it. Not only is it wrong from the ethical point of view to disregard human nature, which is made for freedom, but in practice it is impossible to do so. Where society is so organized as to reduce arbitrarily or even suppress the sphere in which freedom is legitimately exercised, the result is that the life of society becomes progressively disorganized and goes into decline.

Moreover, man, who was created for freedom, bears within himself the wound of original sin, which constantly draws him towards evil and puts him in need of redemption. Not only is this doctrine an integral part of Christian revelation; it also has great hermeneutical value insofar as it helps one to understand human reality. Man tends towards good, but he is also capable of evil. He can transcend his immediate interest and still remain bound to it. The social order will be all the more stable, the more it takes this fact into account and does not place in opposition personal interest and the interests of society as a whole, but rather seeks ways to bring them into fruitful harmony. In fact, where self-interest is violently suppressed, it is replaced by a burdensome system of bureaucratic control which dries up the wellsprings of initiative and creativity. When people think they possess the secret of a perfect social organization which makes evil impossible, they also think that they can use any means, including violence and deceit, in order to bring that organization into being. Politics then becomes a ‘secular religion’ which operates under the illusion of creating paradise in this world. But no political society—which possesses its own autonomy and

laws[2]—can ever be confused with the Kingdom of God. The Gospel parable of the weeds among the wheat (cf. Mt 13:24-30; 36-43) teaches that it is for God alone to separate the subjects of the Kingdom from the subjects of the Evil One, and that this judgment will take place at the end of time. By presuming to anticipate judgment here and now, man puts himself in the place of God and sets himself against the patience of God.

Through Christ's sacrifice on the Cross, the victory of the Kingdom of God has been achieved once and for all. Nevertheless, the Christian life involves a struggle against temptation and the forces of evil. Only at the end of history will the Lord return in glory for the final judgment (cf. Mt 25:31) with the establishment of a new heaven and a new earth (cf. 2 Pt 3:13; Rev 21:1); but as long as time lasts the struggle between good and evil continues even in the human heart itself.

What Sacred Scripture teaches us about the prospects of the Kingdom of God is not without consequences for the life of temporal societies, which, as the adjective indicates, belong to the realm of time, with all that this implies of imperfection and impermanence. The Kingdom of God, being in the world without being of the world, throws light on the order of human society, while the power of grace penetrates that order and gives it life. In this way the requirements of a society worthy of man are better perceived, deviations are corrected, the courage to work for what is good is reinforced. In union with all people of good will, Christians, especially the laity, are called to this task of imbuing human realities with the Gospel.[3]

The events of 1989 took place principally in the countries of Eastern and Central Europe. However, they have worldwide importance because they have positive and negative consequences which concern the whole human family. These consequences are not mechanistic or fatalistic in character, but rather are opportunities for human freedom to cooperate with the merciful plan of God who acts within history.

The first consequence was an encounter in some countries between the Church and the workers' movement, which came about as a result of an ethical and explicitly Christian reaction against a widespread situation of injustice. For about a century the workers' movement had fallen in part under the dominance of Marxism, in the conviction that the working class, in order to struggle effectively against oppression, had to appropriate its economic and materialistic theories.

In the crisis of Marxism, the natural dictates of the consciences of workers have re-emerged in a demand for justice and a recognition of the dignity of work, in conformity with the social doctrine of the Church.[4] The worker movement is part of a more general movement among workers and other people of good will for the liberation of the human person and for the affirmation of human

---

[2] See Second Vatican Ecumenical Council, Pastoral Constitution on the Church in the World of Today *Gaudium et Spes*, Sections 36 and 39.

[3] See John Paul II, Apostolic Exhortation *Christifideles Laici* (December 30, 1988), Sections 32-44.

[4] See John Paul II, Encyclical Letter *Laborem Exercens*, Section 20.

rights. It is a movement which today has spread to many countries, and which, far from opposing the Catholic Church, looks to her with interest.

The crisis of Marxism does not rid the world of the situations of injustice and oppression which Marxism itself exploited and on which it fed. To those who are searching today for a new and authentic theory and praxis of liberation, the Church offers not only her social doctrine and, in general, her teaching about the human person redeemed in Christ, but also her concrete commitment and material assistance in the struggle against marginalization and suffering.

In the recent past, the sincere desire to be on the side of the oppressed and not to be cut off from the course of history has led many believers to seek in various ways an impossible compromise between Marxism and Christianity. Moving beyond all that was short-lived in these attempts, present circumstances are leading to a reaffirmation of the positive value of an authentic theology of integral human liberation.[5] Considered from this point of view, the events of 1989 are proving to be important also for the countries of the Third World, which are searching for their own path to development, just as they were important for the countries of Central and Eastern Europe.

The second consequence concerns the peoples of Europe themselves. Many individual, social, regional and national injustices were committed during and prior to the years in which Communism dominated; much hatred and ill-will have accumulated. There is a real danger that these will re-explode after the collapse of dictatorship, provoking serious conflicts and casualties, should there be a lessening of the moral commitment and conscious striving to bear witness to the truth which were the inspiration for past efforts. It is to be hoped that hatred and violence will not triumph in people's hearts, especially among those who are struggling for justice, and that all people will grow in the spirit of peace and forgiveness.

What is needed are concrete steps to create or consolidate international structures capable of intervening through appropriate arbitration in the conflicts which arise between nations, so that each nation can uphold its own rights and reach a just agreement and peaceful settlement vis-à-vis the rights of others. This is especially needed for the nations of Europe, which are closely united in a bond of common culture and an age old history. A great effort is needed to rebuild morally and economically the countries which have abandoned Communism. For a long time the most elementary economic relationships were distorted, and basic virtues of economic life, such as truthfulness, trustworthiness and hard work were denigrated. A patient material and moral reconstruction is needed, even as people, exhausted by longstanding privation, are asking their governments for tangible and immediate results in the form of material benefits and an adequate fulfilment of their legitimate aspirations.

The fall of Marxism has naturally had a great impact on the division of the planet into worlds which are closed to one another and in jealous competition. It has further highlighted the reality of interdependence among peoples, as well

[5] See Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction on Christian Freedom and Liberation *Libertatis Conscientia* (March 22, 1986).

as the fact that human work, by its nature, is meant to unite peoples, not divide them. Peace and prosperity, in fact, are goods which belong to the whole human race: it is not possible to enjoy them in a proper and lasting way if they are achieved and maintained at the cost of other peoples and nations, by violating their rights or excluding them from the sources of well-being.

In a sense, for some countries of Europe the real post-war period is just beginning. The radical reordering of economic systems, hitherto collectivized, entails problems and sacrifices comparable to those which the countries of Western Europe had to face in order to rebuild after the Second World War. It is right that in the present difficulties the formerly Communist countries should be aided by the united effort of other nations. Obviously they themselves must be the primary agents of their own development, but they must also be given a reasonable opportunity to accomplish this goal, something that cannot happen without the help of other countries. Moreover, their present condition, marked by difficulties and shortages, is the result of an historical process in which the formerly Communist countries were often objects and not subjects. Thus they find themselves in the present situation not as a result of free choice or mistakes which were made, but as a consequence of tragic historical events which were violently imposed on them, and which prevented them from following the path of economic and social development.

Assistance from other countries, especially the countries of Europe which were part of that history and which bear responsibility for it, represents a debt in justice. But it also corresponds to the interest and welfare of Europe as a whole, since Europe cannot live in peace if the various conflicts which have arisen as a result of the past are to become more acute because of a situation of economic disorder, spiritual dissatisfaction and desperation.

This need, however, must not lead to a slackening of efforts to sustain and assist the countries of the Third World, which often suffer even more serious conditions of poverty and want.[6] What is called for is a special effort to mobilize resources, which are not lacking in the world as a whole, for the purpose of economic growth and common development, redefining the priorities and hierarchies of values on the basis of which economic and political choices are made. Enormous resources can be made available by disarming the huge military machines which were constructed for the conflict between East and West. These resources could become even more abundant if, in place of war, reliable procedures for the resolution of conflicts could be set up, with the resulting spread of the principle of arms control and arms reduction, also in the countries of the Third World, through the adoption of appropriate measures against the arms trade.[7] But it will be necessary above all to abandon a mentality in which the poor—as individuals and as peoples—are considered a burden, as irksome intruders trying to consume what others have produced. The poor ask for the right to share in enjoying material goods and to make good use of their capacity

[6] See J o h n P a u l II, Discourse at the Headquarters of the E.C.W.A. on the occasion of the Tenth Anniversary of the 'Appeal for the Sahel' (Ouagadougou, Burkina Faso, January 29, 1990): *Acta Apostolicae Sedis* vol. 82 (1990), 816-21.

[7] See J o h n XXIII, Encyclical Letter *Pacem in Terris*, Chapter III.

for work, thus creating a world that is more just and prosperous for all. The advancement of the poor constitutes a great opportunity for the moral, cultural and even economic growth of all humanity.

Finally, development must not be understood solely in economic terms, but in a way that is fully human.[8] It is not only a question of raising all peoples to the level currently enjoyed by the richest countries, but rather of building up a more decent life through united labor, of concretely enhancing every individual's dignity and creativity, as well as his capacity to respond to his personal vocation, and thus to God's call. The apex of development is the exercise of the right and duty to seek God, to know him and to live in accordance with that knowledge.[9]

In the totalitarian and authoritarian regimes, the principle that force predominates over reason was carried to the extreme. Man was compelled to submit to a conception of reality imposed on him by coercion, and not reached by virtue of his own reason and the exercise of his own freedom. This principle must be overturned and total recognition must be given to the rights of the human conscience, which is bound only to the truth, both natural and revealed. The recognition of these rights represents the primary foundation of every authentically free political order.[10] It is important to reaffirm this latter principle for several reasons: (a) because the old forms of totalitarianism and authoritarianism are not yet completely vanquished; indeed there is a risk that they will regain their strength. This demands renewed efforts of cooperation and solidarity between all countries; (b) because in the developed countries there is sometimes an excessive promotion of purely utilitarian values, with an appeal to the appetites and inclinations towards immediate gratification, making it difficult to recognize and respect the hierarchy of the true values of human existence; (c) because in some countries new forms of religious fundamentalism are emerging which covertly, or even openly, deny to citizens of faiths other than that of the majority the full exercise of their civil and religious rights, preventing them from taking part in the cultural process, and restricting both the Church's right to preach the Gospel and the rights of those who hear this preaching to accept it and to be converted to Christ. No authentic progress is possible without respect for the natural and fundamental right to know the truth and live according to that truth. The exercise and development of this right includes the right to discover and freely to accept Jesus Christ, who is man's true good.[11]

Keywords: oppressive political structures, poverty, human rights, ideology, human dignity, democracy, rights of workers, collapse of dictatorship, non-violence, class struggle, justice, freedom

[8] See J o h n P a u l II, Encyclical Letter *Sollicitudo Rei Socialis*, Sections 27 and 28; P a u l VI, Encyclical Letter *Populorum Progressio*, Sections 43 and 44.

[9] See J o h n P a u l II, Encyclical Letter *Sollicitudo Rei Socialis*, Sections 29-31.

[10] See Helsinki Final Act (Helsinki, 1 August 1975); Leo XIII, Encyclical Letter *Libertas Praestantissimum*, Section 5.

[11] See J o h n P a u l II, Encyclical Letter *Redemptoris Missio* (December 7, 1990), Section 7.

Sections 22-29 of the Encyclical *Centesimus Annus* of 1 May 1991. The title was given by the editors.

Reprinted from *L'Osservatore Romano*, The Polish Edition, 12: 1991, no 4(131): 13-16.

For the English text see http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

© Copyright 1991 by Libreria Editrice Vaticana

Fr. Dariusz DZIADOSZ – "The Israelites offended the Lord" (Judg. 2:11): Theological Aspects of the Fall in the Book of Judges

DOI 10.12887/31-2018-4-124-03

The theme of the article is the Biblical concept of the 'Fall' elaborated by the Deuteronomic writers and theologians of Israel in the period of the Babylonian exile of the Jewish people (597-538 BC). The presentation of the theme is referred to the source material found in the Book of Judges, in which a theological vision of the 'Fall' is the main motif. The Deuteronomic editor of the Book of Judges presents the problem in question in the context of the difficult period of the history of his people, presenting a multi-layered conception of the fall of the human being, which is reflected in the religious, moral, social, and political aspects of the history of the Jewish people, as well as in the lives of particular Israelites.

The paper comprises a synthetic review of the Biblical concepts related to the problems of the 'Fall' and reflects on the fundamental principle of Judaism, namely, the doctrine of Divine retribution. Against such theological background, selected parts of the source material, most representative of the theme in question, have been discussed.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: The Book of Judges, Deuteronomic editor, Israel in the pre-monarchy period, religious and moral crisis, the fall of social, political and military structures, the doctrine of Divine retribution

Contact: Chair of the Exegesis of Historical, Prophetic and Didactic Books of the Old Testament, Institute of the Biblical Studies, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: dariuszdzi@op.pl
http://www.kul.pl/ks-dr-hab-dariusz-dziadosz,art_446.html

Piotr CZARNECKI – Towards the Origins of Evil: The Conception of the Fall in Cathar Doctrines

DOI 10.12887/31-2018-4-124-04

In contemporary historiography of Catharism doctrinal matters are analyzed extremely rarely. However, an increasingly popular 'deconstructivist' interpretation of this heresy questions the connections between Catharism and earlier dualist heresies, in particular its relation to Bogomilism. The article, basing on source materials, analyzes the issue of the fall (crucial for the dualist teachings) in various versions of the Cathar doctrine: in moderate dualism, as well as in the two options that developed within the radical one (which assumed the existence of two co-eternal and independent principles), namely, the 'angelic' version and the 'doctrine of the two worlds.' The analysis shows that, in the early period, the doctrine of the fall professed by moderate Cathars as well as by radical ones was an accurate reflection of the models included in the myths and sacred scriptures of the Bogomils, especially those included in the *Interrogatio Iohannis*. Yet Cathar attempts at preservation of the mythological and exegetical themes borrowed from the East rendered the myths of the fall incoherent and incapable of giving a clear answer to the fundamental question: *Unde malum*? In the 13th century, however, mostly due to the Catholic criticism, some Cathar communities dared modify the Eastern, Bogomil models, which resulted in the creation of their own conceptions providing better explanations of the issue of the origins of evil (an issue crucial in the case of dualism). Nevertheless, the conceptions in question failed to be widely accepted among Cathars.

Keywords: Catharism, Bogomilism, medieval dualism

Contact: Pracownia Dokumentacji Wyznań Religijnych w Polsce Współczesnej, Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński, Collegium Broscianum, ul. Grodzka 5, room 5, 31-048 Cracow, Poland
E-mail: piotr.czarnecki@uj.edu.pl
Phone: +48 12 6631716

Natalia STENCEL – A Mystical Fall? The Phenomenon of the 'Dark Night of the Soul,' as seen in the Linguistic Context

DOI 10.12887/31-2018-4-124-05

This article is an attempt at consolidating research results on the subject of the mystical experience of the 'dark night of the soul' in the linguistic context. Marks of the 'dark night of the soul' in the sense conveyed by St. John of the Cross may be found in numerous mystical texts and the phenomenon as such has been described as an experience of the collapse of language in face of a sacred reality. The paper shows that such a collapse is embedded in the very morphology of a mystical experience. The main theoretical assumptions of the considerations refer to the contextual method of studying mystical texts proposed by Steven T. Katz. The most important hypothesis refers strictly to the possibility

of a 'morphology of the sacred.' The 'dark night of the soul,' being a means to spiritual and moral progress on the way to sainthood, simultaneously manifests a quality inherent in the very essence of the epistemological aspect of the mystical experience. The collapse of language is therefore one of the most important elements of the experience of the mystical 'dark night.' However, even in the case of the mystical experience the collapse of language is not unequivocal and total: having returned to his world, the mystic turns to language in order to speak out the unspeakable despite being aware that it will never be possible.

Keywords: 'dark night of the soul,' mystical experience, mysticism, contextualism, the sacred, language

Contact: Katedra Filozofii Poznania, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. Kanonicza 9/203, 31-002 Cracow, Poland
E-mail: natalia.stencel@doctoral.edu.pl
Phone: +48 12 3708608

Marcin SUBCZAK − The Fall of Man as a Disease of the Soul: Diagnostic-Therapeutic Dimension of Platonic Dialogues

DOI 10.12887/31-2018-4-124-06

In this article, I address the diagnostic and therapeutic dimension of Plato's writings. In the first part, I indicate that his dialogues are focused on the issue of the human soul. Plato, however, is interested—perhaps even more than in the metaphysics of the soul—in the problem of the lived experience of the presence of the soul as a rational and moral residuum of humanity. I refer to selected extracts from his dialogues in which the soul is described as what is most precious in man and simultaneously determining the essence of the human being. In the second part of the paper, I point to the fact that Socratic-Platonic concern for the soul has its origin in diagnosing the condition of the souls of the interlocutors of Socrates. I also claim that the context the dialogue as a genre introduces is perfectly suited to this task. I describe the course of the diagnosis in question, its nature and scope. Having observed that Plato's diagnosis of the soul is largely negative and evokes the image of a sick soul, I discuss, in part three of the article, the essence of the fall of humanity, as well as the dimensions, manifestations, and consequences of this fall. The fourth part of the paper analyzes the therapeutic response of Plato to the condition of spiritual fall. The cure the philosopher proposes is philosophy understood as concern for the soul (psychagogy), encouragement to virtue (protreptic), and proper upbringing (paideia). I point to the fact that such philosophical therapy is recommended wherever Plato perceives a necessity of refining the human noetic skills that enable the cognition of a complex ontological structure. The purpose of this kind of cognition—the goal of Platonic therapy—is to know the Good, for the path towards it, as well as the knowledge of it, has the power to purify and elevate man from his fall, that is, to restore the natural harmony and order of human souls. To conclude, I emphasize that it is Plato's implementation

of his diagnostic and therapeutic strategy that gives unity and coherence to the philosopher's thought, which develops consistently, beginning with the moment of the diagnosis: the recognition of the fall of man, which is followed by the proposal of a cure and, finally, by the soul's return to its 'natural' good health.

Keywords: Platonic dialogues, diagnosis, therapy, the fall of man

Contact: Department of the History of Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Sociology and History, University of Rzeszów, ul. Miła 15 D, 35-314 Rzeszów, Poland
E-mail: m.subczak@poczta.fm
Phone: +48 17 872 13 49

Adam SAWICKI – The Sin of Knowledge and an Attempt at Freedom: The Notion of 'Fall' in the Religious and Philosophical Concepts Advanced by Lev Shestov and Nikolai Berdyaev

DOI 10.12887/31-2018-4-124-07

The article discusses two concepts of the Fall, conceived of as, firstly, the sin of knowledge and, secondly, as an attempt at freedom. The former may be found in Lev Shestov's biblical philosophy, and the latter in Nicolai Berdyaev's Christian gnosis. The author expounds the way in which the mentioned philosophers reconstructed the relationship between the fall, knowledge, and freedom, as well as the one between God, nothingness, and the human being. He also analyzes the problem of the consequences of the Fall of man Shestov and Berdyaev, respectively, scrutinize, as well as the ways of overcoming these consequences they propose. The paper emphasizes religious inspiration of their views and compares the conceptions they worked out, taking into account their debate on the original sin.

Keywords: the Fall, nothingness, freedom, objectification, good, evil, faith, creativity, fear, original sin, knowledge, mind, reason

Contact: Katedra Metafizyki i Ontologii, Instytut Filozofii i Socjologii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN, ul. Podchorążych 2, 30-084 Cracow, Poland
E-mail: sawicki-adam@o2.pl
Phone: +48 12 6626223
https://ifis.up.krakow.pl/my_custom_workers/adam-sawicki/

Adriana WARMBIER – A Wounded Memory: Renarrativization and the Problem of Personal Identity

DOI 10.12887/31-2018-4-124-08

In this paper, I consider the role that individual and collective memory plays in constructing personal identity. I particularly focus on the problem of entan-

gled memory (symbolic injuries which demand reconciliation). Analyzing the internal relation between recalling and forgetting, I argue that self-recognition (and self-interpretation) is possible only if the past events find their meaning in the narrative structure. I refer to Ricoeur's research on memory and to the concept of narrative identity. By emphasizing the fact that temporal experience and the narrative operation are intertwined, I suggest that we need constant narrativization in striving for our inner integrity.

Keywords: memory, personal identity, narrativization, Ricoeur, Freud

Contact: Zakład Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, Grodzka 52, room 89, 31-044 Cracow, Poland
E-mail: adrianajoanna@gmail.com
Phone: +48 12 6631817
http://www.filozofia.uj.edu.pl/adriana-warmbier

Rafał SOLEWSKI – The Falls of 20th Century Art and Metaphysics: On Selected Philosophical Theories and Artistic Activities Potentially Related to Them

DOI 10.12887/31-2018-4-124-09

The article presents metaphorically understood falls of the twentieth-century art described in such terms as the 'speechless image,' the 'absorption of the ugly,' the 'abandonment of art,' the 'end of art,' the 'lost image,' the 'lost experience.' Philosophical views of Hans-Georg Gadamer, Theodor W. Adorno, Arthur C. Danto, Jacques Ranciere, and Wolfgang Welsh have been juxtaposed with interpretations of works of such artists as Mark Rothko, Marcel Duchamp, Artur Żmijewski, Andy Warhol, Robert Rauschenberg, and Janusz Orbitowski. The analyses reveal a longing for metaphysics accompanying the described 'falls' of art. The theories advanced in relation to such 'falls' show the qualities inherent in the art in question, e.g., silence and moderation, the 'lust of existence,' paradox, poetry and its beauty, words which interpret art, the sublimity of infinity. In conclusion, the author points to the impossibility of avoiding metaphysics in art.

Keywords: art, a fall of art, speechless image, absorption of the ugly, abandonment of art, the end of art, lost image, lost experience, aesthetics, an/aesthetics, avoidance of metaphysics

Contact: Katedra Teorii Sztuki i Edukacji Artystycznej, Wydział Sztuki, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN, ul. Podchorążych 2, 30-084 Cracow, Poland
E-mail: rafal.solewski@up.krakow.pl
http://www.wydzialsztuki.up.krakow.pl/wydzial/struktura/katedra-teorii-sztuki-i-edukacji-artystycznej-3/

Marcin T. ZDRENKA − The Fall as a Problematic Metaphor in Ethics
DOI 10.12887/31-2018-4-124-10

The article reviews the difficulties related to the illusions created by the metaphor of the fall. A closer look reveals its complexity and hidden traps that originate ethical challenges. The difficulties in question include: the apparent identity of various types of falls, the illusion of the trajectorial model of the fall, the transparency of the process of falling, and the conviction of the dominance or exclusivity of the narrative of 'scandal,' understood as falling into evil. The most important ethical issues related to these illusions are: a language deficit concerning the description of 'training in evil,' the ineffective model of pedagogy of the final collapse, the lack of tools to exercise ourselves in vigilance before the process of falling begins, and the confrontation with the belief that the metaphor of the fall has become redundant.

Keywords: evil, fall, moral collapse, scandal

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Humanities, Nicolaus Copernicus University, ul. Fosa Staromiejska 1a, room 322, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: Marcin.Zdrenka@umk.pl
Phone: +48 56 6113666
http://filozofia.umk.pl/o-instytucie/pracownicy/dr-hab-marcin-t-zdrenka/

Dobrosław KOT – The Decline of the Myth of Myth's Decline
DOI 10.12887/31-2018-4-124-11

Bruno Schulz was not only an outstanding prose writer, but also the author of an original conception of myth. According to Schulz, myth and mythicisation are not phenomena belonging to primeval and ancient cultures, but an indelible way of making sense. Man, regardless of historical changes, continues to reach for myth and explains reality through story-telling. Myth plays a particular role in building one's own biography, whose roots vanish in the mythical past: it is impossible to understand oneself without constructing a private mythology. This sketch is devoted to Schulz's philosophical views on myth and their consequences for understanding man.

Keywords: Schulz, myth, story, history, biography, hermeneutics, symbol, metaphor, decline

The research reported in the article is part of statute research on the subject of 'Man and History' (signature: 089/WGAP-KF/01/2017/SW/7089) funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.

Contact: Katedra Filozofii, Wydział Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny, ul. Rakowicka 16, pok. 44c, 31-510 Cracow, Poland

E-mail: dobrokot@interia.pl
Phone: +48 12 2937572
https://gap.uek.krakow.pl/dr-dobroslaw-kot/

Jacek MYDLA – Between Theodicy and Psychology: On the Visions of the Fall in John Milton's *Paradise Lost*

DOI 10.12887/31-2018-4-124-12

The article discusses the fall as the main theme of John Milton's *Paradise Lost*. At the outset, the author distinguishes between the fall in the sense of an act (a deed) and a state; then he applies the distinction in question to the three main fallen characters of Milton's work: Satan, Eve, and Adam. The author makes numerous references to the poem (to the Polish translation by Maciej Słomczyński, as well as to the English original) and emphasizes the way in which literary devices support the doctrine (the theodicy), but also how—in particular in the 'human' part of the narrative—they weaken the doctrine by eliciting sympathy in the reader. The author also pays attention to the role of verbal interaction and rhetoric in Milton's treatment of the theme of the fall.

Keywords: the fall (of Satan, of Eve, of Adam), theodicy (doctrine), narration, rhetoric

Contact: Zakład Teorii Literatury i Kultury, Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Gen. S. Grota-Roweckiego 5, 41-205 Sosnowiec, Poland
E-mail: jacek.mydla@us.edu.pl
http://www.ikila.us.edu.pl/index.php/pracownicy/item/695-jacek-mydla

Andrzej NIEWIADOMSKI – Poetic Catastrophism: An Attempt to Stabilize the Concept, and 'Further Sequences'

DOI 10.12887/31-2018-4-124-13

Catastrophism is a concept often used in Polish historical-literary discourse, but the frequency of the occurrence of this term does not go hand in hand with its precision. The article is an attempt to disambiguate it (following the concept of Edward Balcerzan) as a term meaning strictly poetic convention rather than a 'view' or 'world-view attitude.' The paper is also an attempt to determine the time frame of catastrophism in modern Polish poetry with culmination between 1930 and 1943, ordering its variations due to: the type and extent of catastrophic 'fantasies,' the consequences of the catastrophe, and temporal construction. This ordered phenomenon presents itself as an important part of modern Polish poetry, which, together with other aesthetics, marks the moment of the solstice in the middle of the 20th century. A separate issue is the problem of the presence of poetic catastrophe in post-war poetry up to the present times. Researchers using the term 'poetic catastrophe' in relation to contemporary poetic phenomena treat it very freely. The confrontation of works considered by

them as catastrophic with the convention of catastrophic poetics indicates that there are free connections rather than a simple continuation of the pattern. Such references can be found in the late works of Czesław Miłosz and Jerzy Zagórski, in the works of Tadeusz Różewicz, Zbigniew Herbert, Rafał Wojaczek, poets of Nowa Fala, Bronisław Maj, Jan Polkowski, and Marcin Świetlicki. The poems of the latter question the sense of using the catastrophic convention in the face of mental changes taking place in the post-modern world.

Keywords: catastrophism, 'end of the world,' modernism, a poetic worldview, immanent poetics, second Avant-garde

Contact: Zakład Literatury XX i XXI Wieku, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: and.niewiad@poczta.umcs.lublin.pl
Phone: +48 81 5375190
https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,1950,pl.html

Furio PESCI − Between the Fall and Redemption. Pedagogical Perspective

DOI 10.12887/31-2018-4-124-14

Drawing on the doctrine of the original sin and recognizing the constant possibility of individuals sins, Christian pedagogy developed in its history an original perspective on the good life and virtue conceived of as sources of positive energies that help the believer to educate his or her desires and, consequently, to progress in following Christ. Vice and sin are interpreted, in this view, as effects of breaking the connection between desires and happiness, while moral integrity is considered to be fruit of the appropriate choice and use of goods. In this context, pedagogical reflection may derive inspiration from René Girard's mimetic theory, as well as from the first-person ethics and virtue ethics, especially as proposed by Alasdair MacIntyre.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: Christian pedagogy, sin, virtue, René Girard, Alasdair MacIntyre

Contact: Dipartimento di Psicologia dei Processi di Sviluppo e Socializzazione, Sapienza Università di Roma, Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, 00161 Rome, Italy
E-mail: furio.pesci@uniroma1.it
Phone: + 38 0 7473632
http://dip38.psi.uniroma1.it/dipartimento/persone/pesci-furio

Agnieszka TES – The Stigma of Decline: On Selected Aspects of Anselm Kiefer's Art

DOI 10.12887/31-2018-4-124-15

Anselm Kiefer has been present on the international art scene for decades. He is ranked among the most outstanding contemporary artists. The significance of his art springs from both the variety and importance of the subjects he treats, in particular the question of the Holocaust, and the diversity of artistic media and originality of formal solutions he employs. His erudite oeuvre derives from German and world history, culture, Bible, Kabbalah, mythology, legends, literature, philosophy, and theories of science.

The formula of my article was inspired by the observations on Kiefer's art articulated in a monograph by Daniel Arasse. I apply elements of analytical and hermeneutic methods to indicate the numerous contexts in which the motif of 'fall' appears in Kiefer's art. I also point to the possibility of various interpretations of this motif. I examine general, formal qualities of Kiefer's oeuvre and analyze some chosen artworks he authored, e.g., *Fallen Pictures*, *Icarus*, *Resurrexit*, *Winter Forest*, *The Breaking of the Vessels*, and *Starfall*. The motif that comes to the fore in Kiefer's art is primarily that of the Holocaust and of the possibility of representation 'after Auschwitz.' Referring to particular works of the artist, I highlight the issue of the continuation of the myth in the present in his art in order to show how the works in question derive from the antique, biblical and kabalistic traditions, simultaneously connecting these traditions to the drama of the history of the 20th century. By reference to Kiefer's artworks already analyzed in Polish literature, as well as to those less known, I indicate the complexity of their inspiration and message, as well as the evolution of Anselm Kiefer's artistic attitude observed during his career.

Keywords: Anselm Kiefer, the fall, decline, Holocaust, Bible, Kabbalah, myth, art, memory

Contact: Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum w Krakowie, ul. Kopernika 26,31-501 Cracow, Poland
E-mail: a.tes@poczta.fm

Andrzej SZOSTEK MIC – Alienation: A Continuously Acute Problem. Remarks on Alienation, as seen through the Prism of the Ideas Developed by Karol Wojtyła–John Paul II

DOI 10.12887/31-2018-4-124-16

The author presents a brief outline of Karl Marx's concepts of economic alienation and social revolution (the latter conceived of as fight for human emancipation) in order to confront them with Karol Wojtyła's theory of participation, which is the main focus of the considerations. Unlike Marx, Wojtyła holds that, rather than the economic relations, it is the category of the 'neighbor,' together with the derivative commandment of love ("thou shalt love..."), that provide the deepest ground for participation. Therefore, Wojtyła emphasizes that the Marx-

ist theory of alienation is essentially the antithesis of the theory of participation, while the postulate of a class-struggle-based revolution, which follows from the theory of alienation, deepens the condition in question rather than contributes to overcoming it. In the concluding part of the paper, the author refers to the fact that Pope John Paul II did not consider overcoming the so-called socialist system, which began in 1989, as the end of working against alienation. Rather, he would stress that the problem of alienation is still acute, since alienation is now engendered by materialistic consumer attitudes which undermine the possibilities of participation.
The author holds that the mark of the consumer mentality characteristic primarily of Western societies is that their members are no longer aware of the alienation they experience and, consequently, they no longer strive to overcome this condition.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: alienation, economic alienation, socialist revolution, human emancipation, theory of participation, consumer attitudes, Karl Marx, Karol Wojtyła

Contact: Faculty of 'Artes Liberales,' University of Warsaw, Nowy Świat 69, 00-46 Warsaw, Poland
E-mail: arszost@kul.pl
http://www.ial.org.pl/en/staff/ks-prof-dr-hab-andrzej-szostek/

Łukasz NIEWCZAS – "We are merely a huge national banner." Cyprian Norwid Speaks on the 'Partition' of Poland

DOI 10.12887/31-2018-4-124-17

The paper comprises an attempt at a reconstruction of Cyprian Norwid's views on the causes of the fall of Poland in the sense of the historical fact of the disappearance of the Polish state from the political map of Europe in the late 18th century, as well as in that of the crisis the Polish community experienced in the 19th century in the situation of oppression. The starting point of the considerations is Norwid's opinion, expressed in a letter to Józef Bohdan Zaleski of 1869, where the poet describes the main causes of the two aspects of the fall of Poland: the 'non-enlightened' patriotism characteristic of the Poles and their lack of civil courage.
In the second part of the paper, I provide a closer description of the tradition of 'secular patriotism' Norwid criticized as well as an analysis of the phenomenon of the lack of civil courage of the Polish people to which Norwid pointed. I broaden my research focus referring to other views and opinions Norwid expressed in a discursive way in his letters and political commentaries rather than in his poetry. In relation to the main theme of the considerations, I also attempt a contextual reconstruction of Norwid's views on the Polish nation and the Polish community.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Cyprian Norwid, patriotism, civil courage, Poland, the fall, partitions, independence, insurrection, intelligentsia

Contact: Institute for the Study of Cyprian Norwid's Literature, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, ul. Chopina 27 (room 550), 20-023 Lublin, Poland
E-mail: lukaszniewczas@kul.pl
Phone: +48 81 7436062
http://www.kul.pl/art_21667.html

Fr. Janusz MARIAŃSKI – On the Religious and Moral Condition of Polish Students

Review of *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017* ["Between the Construction and the Deconstruction of the Universe of Meanings: Research on the Religiousness of Students conducted in 1988, 1998, 2005, and 2017"], ed. Sławomir H. Zaręba, Marcin Zarzecki (Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, 2018).

Contact: Katedra Socjologii Moralności, Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: januszm@kul.lublin.pl

Adam F. BARAN – Adam Strzembosz's Clashes with the Communist Regime

Review of Adam Strzembosz's *Między prawem i sprawiedliwością. Rozmawiał Stanisław Zakroczymski* [Between the Law and Justice: An Interview by Stanisław Zakroczymski] (Warszawa: Biblioteka "Więzi", 2017).

Contact: Department of History of Eastern Territories, Institute of Political Studies, Polish Academy of Sciences, ul. Polna 18/20, Warsaw, Poland
E-mail: afbaran@isppan.waw.pl
Phone: +48 22 8255221
http://english.isppan.waw.pl/faculty/associate-professor-adam-f-baran/

Books recommended by *Ethos*

*Akcent* 39, no. 3(153) (2018), "Karol Wojtyła – poeta, dramaturg, filozof" ["Karol Wojtyła: A Poet, a Playwright, a Philosopher"].

*Encyklopedia 100-lecia KUL* ["Encylopaedia of the Centenary of the Catholic University of Lublin"] (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018).

Dorota CHABRAJSKA – The Relentlessness of the Form: On the Fall of a Certain Type of Culture

An essay addressing the phenomenon of the expansion, in today's world and in particular in Poland, of the formal conditions which need to be fulfilled so that an (individual or collective) subject may fully participate in social and public life, as well as in broadly conceived culture. The expansion of the formal aspect of public life is accompanied by a gradual decline of values and principles which, for centuries, made the development of the Western culture possible. Among them, are: truth, subjectivity, freedom, responsibility, and trust. In Poland, the phenomenon in question comes to light in particular in the functioning of educational institutions, above all universities.

Keywords: formalism, formalization of public life, truthfulness in public life, responsibility, an individual, subjectivity, competence, universities, scholarly journals

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218
http://www.ethos.lublin.pl/index.php?mod=article&aid=204

Maria FILIPIAK – Decline and the Fall

DOI 10.12887/31-2018-4-124-22

A bibliography of the addresses by John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1978 to 2018.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

# CONTENTS
# “Ethos” 31: 2018 No. 4(124)

## THE FALL

From the Editors – A Relativity of the Fall (P.M.). . . . . 5
J o h n P a u l II – Anthropological Basis of the Fall (Extracts from the Encyclical *Centesimus Annus*). . . . . 11

## A THEOLOGICAL VISION OF THE FALL

Fr. Dariusz D z i a d o s z – “The Israelites offended the Lord” (Judg. 2:11): Theological Aspects of the Fall in the Book of Judges . . . . . 21
DOI 10.12887/31-2018-4-124-03
Piotr C z a r n e c k i – Towards the Origins of Evil: The Conception of the Fall in Cathar Doctrines . . . . . 50
DOI 10.12887/31-2018-4-124-04
Natalia S t e n c e l – A Mystical Fall? The Phenomenon of the ‘Dark Night of the Soul,’ as seen in the Linguistic Context . . . . . 67
DOI 10.12887/31-2018-4-124-05

## METAPHYSICS AND ETHICS SPEAK ON THE FALL

Marcin S u b c z a k – The Fall of Man as a Disease of the Soul: Diagnostic-Therapeutic Dimension of Platonic Dialogues . . . . . 81
DOI 10.12887/31-2018-4-124-06
Adam S a w i c k i – The Sin of Knowledge and an Attempt at Freedom: The Notion of ‘Fall’ in the Religious and Philosophical Concepts Advanced by Lev Shestov and Nikolai Berdyaev . . . . 95
DOI 10.12887/31-2018-4-124-07

Adriana W a r m b i e r – A Wounded Memory: Renarrativization and the Problem of Personal Identity . . . . . 111
DOI 10.12887/31-2018-4-124-08
Rafał S o l e w s k i – The Falls of 20th Century Art and Metaphysics: On Selected Philosophical Theories and Artistic Activities Potentially Related to Them . . . . . 126
DOI 10.12887/31-2018-4-124-09
Marcin T. Z d r e n k a – The Fall as a Problematic Metaphor in Ethics . . . . . 142
DOI 10.12887/31-2018-4-124-10

## LITERARY VISIONS OF THE FALL AND FALLING

Dobrosław K o t – The Decline of the Myth of Myth's Decline . . . . . 159
DOI 10.12887/31-2018-4-124-11
Jacek M y d l a – Between Theodicy and Psychology: On the Visions of the Fall in John Milton's *Paradise Lost* . . . . . 177
DOI 10.12887/31-2018-4-124-12
Andrzej N i e w i a d o m s k i – Poetic Catastrophism: An Attempt to Stabilize the Concept, and 'Further Sequences' 199
DOI 10.12887/31-2018-4-124-13

## THE TERRITORIES OF FALLING

Furio P e s c i – Caduta e riscatto. Una riflessione pedagogica 225
DOI 10.12887/31-2018-4-124-14
Agnieszka T e s – The Stigma of Decline: On Selected Aspects of Anselm Kiefer's Art . . . . 246
DOI 10.12887/31-2018-4-124-15

## KAROL WOJTYŁA–JOHN PAUL II INSPIRATIONS

Andrzej S z o s t e k MIC – Alienation: A Continuously Acute Problem. Remarks on Alienation, as seen Through the Prism of the Ideas Developed by Karol Wojtyła–John Paul II . . . . . 267
DOI 10.12887/31-2018-4-124-16

## THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Łukasz N i e w c z a s – "We are merely a huge national banner." Cyprian Norwid Speaks on the 'Partition' of Poland . . . . . 281
DOI 10.12887/31-2018-4-124-17

## NOTES AND REVIEWS

Fr. Janusz M a r i a ń s k i, On the Religious and Moral Condition of Polish Students (review of *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988 – 1998 – 2005 – 2017*, ed. S.H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, 2018) . . . . . 301
Adam F. B a r a n – Adam Strzembosz's Clashes with the Communist Regime (review of A. Strzembosz, *Między prawem i sprawiedliwością. Rozmawia S. Zakroczymski*, Warszawa: Biblioteka "Więzi", 2017) 307
Books recommended by *Ethos* (*Akcent* 39, no. 3(153) (2018), "Karol Wojtyła – poeta, dramaturg, filozof," *Encyklopedia 100-lecia KUL*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018). . . . . 315

## THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Dorota C h a b r a j s k a – The Relentlessness of the Form: On the Fall of a Certain Type of Culture . . . . . 319

## BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k – Decline and the Fall: A Bibliography of the Addresses by John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1979 to 2018 . . . . . 325
DOI 10.12887/31-2018-4-124-22

Notes about the Authors. . . . . 355
Abstracts . . . . . 361

„ETHOS”
ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 12 pkt. Index Copernicus Value 2016: 56,66. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher's Index. Z dniem 13 I 2015 r. kwartalnik „Ethos” został wpisany na listę ERIH PLUS. W roku 2015 kwartalnik „Ethos” został włączony do bazy danych EBSCO, a w roku 2016 do bazy CEEOL.

## INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

### Zasady ogólne

Objętość artykułu 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 streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

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 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 on 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 przygotowaniem.

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.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

## Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

## Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

## Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej") spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

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 (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

## 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 przepisami prawa autorskiego.

## 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. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu 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.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

## Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos" 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *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 wydaniami watykańskimi.

## 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.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 12.00. Index Copernicus Value 2016: 56.66. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?,” the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index. The quarterly *Ethos* was approved for inclusion in ERIH PLUS on Jan. 13, 2015. The quarterly *Ethos* is indexed by the EBSCO databases (since 2015) and by the CEEOL databases (since 2016)

## GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

### Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to 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 blind peer review, 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

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces.
Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

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 the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

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. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

## Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. 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)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

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, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *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 licence 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 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 the payment of a fee. 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 copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

**Wydawca**

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +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 Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

**Rada Naukowa Instytutu Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DĘBIŃSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Andrzej KICIŃSKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
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. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
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 2019: rocznie 70,00 zł.**
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto:
Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin
nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

**Kolportaż**

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

## W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)

## W najbliższych numerach:

* Słuchanie
* Muzyczność
* Piękno
* Hope (tom angielskojęzyczny)
* Rozmowa

Cena: 20 zł
Cena wersji elektronicznej: 20 zł
w tym VAT: 5 %

ISSN 0860-8024
04124
9 770860 802403

www.ethos.lublin.pl