

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 123
lipiec-wrzesień 2018

KSIĄŻKA

W numerze m.in.

Agnieszka K. HAAS
* Zaszifrowane księgi

Monica BRZEZINSKI POTKAY
* Księga natury, księga prawa?

Jolanta M. MARSZALSKA
* "...iżby nikt privatim
żadnych traktatów nie wydawał"

Jakub SADOWSKI
* Coincidentia oppositorum
na indeksie ksiąg zakazanych

Arkadiusz WAGNER
* Artyzm książki

Grażyna OSIKA
* Świat bez książek?



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
Ferdie McDermott (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Paulina AMBROŻY, Iwona BARWICKA-TYLEK, Adam CHMIELEWSKI, Krzysztof DYBCIAK
Anna DYMMEŁ, Przemysław GUT, Marek HETMAŃSKI, Marek JAKUBÓW
ks. Krzysztof KAUCHA, Jadwiga KITA-HUBER, Krystyna KRAUZE-BŁACHOWICZ
Leszek KOPCIUCH, Kazimierz KRZYSZTOFEK, Agnieszka KUNICZUK-TRZCINOWICZ
Wacław LEWANDOWSKI, Hubert ŁASZKIEWICZ, Mariusz MAZUR, ks. Tomasz MOSKAŁ
Magdalena MRUSZCZYK, Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA, Mirosław PĘCZAK
Magdalena PŁOTKA, ks. Bogdan PONIŻY, Mirosław PRZYLIPIAK, Maciej RAJEWSKI
Bogdan ROK, Dariusz SKÓRCZEWSKI, Klaudia SOCHA, Marek SOKOŁOWSKI
s. Wiesława TOMASZEWSKA, Andrzej WAŁKÓWSKI, Aleksander WÓJTOWICZ
ks. Stanisław WRONKA, Jolanta ZDYBEL

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.pl

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 700 egz.

ETHOS

Rok 31
2018 nr 3(123)

KSIĄŻKA

- * Od Redakcji – Zagrożenia i nadzieje (M.Ch.) 7
- * JAN PAWEŁ II – Skarbiec przeszłości i teraźniejszości (Przemówienie do członków Papieskiej Komisji Biblijnej, Watykan, 11 IV 1997) 15

ZROZUMIEĆ KSIĄŻKĘ

- * Ks. Dariusz DZIADOSZ – Biblia. Księga życia, prawa i przymierza 21
DOI 10.12887/31-2018-3-123-03
- * Agnieszka K. HAAS – Zaszyfrowane księgi. Topos książki w prozie niemieckiego romantyzmu a problem samoświadomości 45
DOI 10.12887/31-2018-3-123-04

POCZĄTKI

- * Wanda BAJOR – Medium tożsamości. Książka w kulturze średniowiecznej Europy 77
DOI 10.12887/31-2018-3-123-05
- * Monica BRZEZINSKI POTKAY – Księga natury, księga prawa? Prawo naturalne w poemacie *The Owl and the Nightingale* 103
DOI 10.12887/31-2018-3-123-06

KSIĄŻKA JAKO ZAGROŻENIE?

- * Jolanta M. MARSZAŁSKA – „...iżby nikt privatim żadnych traktatów nie wydawał”. Cenzura druków w zbiorach ariańskich w Rzeczypospolitej w szesnastym i siedemnastym wieku 129
DOI 10.12887/31-2018-3-123-07

- * Jakub SADOWSKI – Coincidentia oppositorum na indeksie ksiąg zakazanych. *Zagadnienia istotne* Bolesława Piaseckiego jako operacja semiotyczna **143**

DOI 10.12887/31-2018-3-123-08

KU PIĘKNU

- * Arkadiusz WAGNER – Artyzm książki. Refleksje bibliologiczne **165**
DOI 10.12887/31-2018-3-123-09
- * Bartłomiej KNOSALA – Media, mądrość i humanistyka w kryzysie **177**
DOI 10.12887/31-2018-3-123-10

DZIŚ I JUTRO KSIĄŻKI

- * Grażyna OSIKA – Świat bez książek? O możliwych przemianach kulturowych rzeczywistości **193**
DOI 10.12887/31-2018-3-123-11
- * Kalina KUKIEŁKO-ROGOZIŃSKA – Rozważania o druku i o przyszłości książki. Marshalla McLuhana teoria mediów **210**
DOI 10.12887/31-2018-3-123-12

ODCZYTAĆ NA NOWO

Wokół spuścizny Karola Wojtyła–Jana Pawła II

- * Emilia LIPIEC, Wojciech KRUSZEWSKI – Zgubione w edycji. Uwagi o rękopisie *Katolickiej etyki społecznej* Karola Wojtyły **231**
DOI 10.12887/31-2018-3-123-13
- * Krzysztof DYBCIAK – Wydawać dobrze i jak najlepiej. Uwagi dotyczące krytycznego wydania literackich dzieł Karola Wojtyła–Jana Pawła II **240**

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Anna KRAJEWSKA – Podmiot narracyjny czy osoba? Alasdaira MacIntyre’a koncepcja podmiotu moralnego **249**
DOI 10.12887/31-2018-3-123-15

- * Ks. Dariusz RADZIECHOWSKI – Piękno jako kategoria antropologiczna w ujęciu Karola Wojtyły **270**
DOI 10.12887/31-2018-3-123-16

MYŚLAĆ OJCZYZNA...

- * Adam FITAS – O trzech książkach z młodzieżowej biblioteczki Józefa Mackiewicza **283**
DOI 10.12887/31-2018-3-123-17

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Wojtyła w poszukiwaniu formy pojemnej (rec. Z. Zarebianka, *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2018) **293**
* Janusz MARIANŃSKI – Ku nowym drogom i nowej misji Kościoła (rec. A. Zduńiak, *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2018) **298**
* Propozycje „Ethosu” (A.M. Wierzbicki, *Ulica Bernardyńska*, Fundacja Chrońmy Dziedzictwo, Lublin 2018; J. Dobrowolski, *Niewolnicy i panowie. Sześć i pół eseju z antropologii i filozofii społecznej świata nowoczesnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017) **301**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Dorota CHABRAJSKA – Losy książki **305**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – Książka. Bibliografia wypowiedzi papieża Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1979-2018 **309**
DOI 10.12887/31-2018-3-123-22
- * Noty o autorach **323**
* Abstracts **329**
* Contents **349**

Pamięci Andrzeja Paluchowskiego
wieloletniego Dyrektora Biblioteki Uniwersyteckiej KUL
wielkiego Przyjaciela książki

OD REDAKCJI

ZAGROŻENIA I NADZIEJE

„Ten, co myśli, że sztukę w literach zostawia, i ten, co ją chce z nich czerpać, jak gdyby z liter mogło wyjść coś jasnego i mocnego, to człowiek bardzo naiwny [...]. Mistrz, który wiedzę posiada, pisze ją w duszy ucznia”¹ – słowa Sokratesa z *Fajdrosa* Platona (niewątpliwie w swej istocie zgodne z przekonaniem autora dialogu) oddają rezerwę, z jaką starożytni Grecy odnosili się do przekazu piśmiennego. Jednym z powodów, dla których nie cenili oni tej formy utrwalania myśli, było przekonanie o potrzebie zachowania elitarnego dostępu do wiedzy; wiedza spisana może wszak dostać się w ręce tych, którzy ją – jak powiada mędrzec – „fałszywie oceniają i niesłusznie hańbią”². W okresie hellenistycznym i rzymskim książka cieszyła się już jednak dużą estymą jako główny nośnik kultury³. Kulturze antyku zasadniczo obce było wprawdzie „poczucie świętości księgi”⁴, jednakże już „w końcowej fazie starożytna religijność pogańska знаła [...] pojęcie ewangelicznej doniosłości i świętości książki”⁵. Owo poczucie świętości księgi znalazło szczególny wyraz w tradycji judeochrześcijańskiej, w odniesieniu do Biblii jako zbioru tekstów spisanych z Bożego natchnienia, a więc pochodzących z nadprzyrodzonego źródła. Splendor Starego i Nowego Testamentu jako słowa objawionego w pewnym stopniu służył także na pisma egzegetyczne komentatorów Biblii i inne teksty chrześcijańskie. Była to jedna z przyczyn – obok szacunku dla intelektualnego dziedzictwa antyku i potrzeby zachowania go dla potomnych – rozwinięcia się wysokiej kultury książki w okresie średniowiecza. O podejściu do książki świadczyły związane z nią metafory, często o biblijnym rodowodzie, takie jak księga życia czy księga natury (na przykład św. Bonawentura twierdził, że „cały wszechświat jest tylko księgą, w której na każdej stronie odczytujemy

¹ P l a t o n, *Fajdros*, 275 C, 276 A, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 93.

² Tamże, 275 E, s. 93.

³ Por. J. D o m a Ń s k i, *Tekst jako uobecnienie. Szkice z dziejów myśli o piśmie i książce*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 40n.

⁴ E. R. C u r t i u s, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Universitas, Kraków 2005, s. 311.

⁵ Tamże, s. 314.

Trójcę Świętą”⁶). Kopiowane w klasztornych skryptoriach kodeksy stanowiły artefakty cenne także ze względu na ich ekskluzywność.

Wynalazek ruchomej czcionki drukarskiej i upowszechnienie się druku uczyniło książkę dostępną niemal dla każdego, kto posiadał umiejętność czytania, a zastosowanie prasy i udoskonalonych maszyn drukarskich w wieku dziewiętnastym umożliwiło wytwarzanie książek na skalę przemysłową. Marshall McLuhan twierdzi, że „druki były nie tylko pierwszą rzeczą produkowaną masowo, lecz również pierwszym jednorodnym i powtarzalnym «towarem»”⁷. Jako towar książki podlegały już prawom popytu i podaży, powielano coraz więcej tekstów błahych, lecz poczytnych. Trudne do przecenienia dobrodziejstwo, jakim stał się szeroki dostęp do książki, oznaczało zatem zarazem pewną jej deprecjację⁸. Obecnie, gdy zastosowanie technologii cyfrowych na wszystkich etapach procesu wydawniczego umożliwiło znacznie tańszą i szybszą produkcję książek, stosowane przez dystrybutorów zabiegi marketingowe w znacznym stopniu utrudniają nabywcom odróżnienie publikacji wartościowych od nieistotnych. Jak zauważa Marcin Rychlewski, „w rynkowym uniwersum społeczeństwa konsumpcyjnego wszystkie książki [...] funkcjonują na tych samych zasadach i na równych prawach walczą o czytelnika”⁹. Oczywiście zarówno na preferencje czytelnicze, jak i na obieg wydawniczy nadal wpływ mają autorytety: specjaliści z różnych dziedzin oraz krytycy, a także instytucje kulturalne i edukacyjne, cytowany tu autor przewiduje jednak, że w coraz bardziej skomercjalizowanym i zegalitaryzowanym świecie książki zakres ich oddziaływania będzie się zmniejszał.

O ile udoskonalanie technologii druku doprowadziło do swoistego „nadmiaru” książek, o tyle niezwykle dynamiczny rozwój nowych mediów postrzegany jest jako poważne zagrożenie dla ich istnienia. Książka traci uprzywilejowaną pozycję podstawowego źródła wiedzy na rzecz Internetu. Ceną łatwości korzystania z ogromu informacji, szybkości i interaktywności przekazu jest jednak jeszcze większa trudność dokonywania selekcji i oceny wartości uzyskiwanych treści, a także – jak się wydaje – osłabienie odpowiedzialności nadawcy za ich rzetelność. Lektura internetowych hipertekstów przypomina блą́dzenie po galeriach biblioteki Babel czy wędrówkę po ogrodzie o rozwidlających się

⁶ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1966, s. 327.

⁷ M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, tłum. A. Wojtasik, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017, s. 224.

⁸ Współcześnie dobrą ilustracją tego stanu rzeczy są wystawiane w marketach wielkie kosze, w których książki – jednako narażone na zniszczenie dzieła klasyków literatury i kolorowanki dla dorosłych – oferowane są klientom niczym używana odzież.

⁹ M. Rychlewski, *Książka jako towar – książka jako znak. Studia z socjologii literatury*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2013, s. 18.

w nieskończoność ścieżkach¹⁰, pożytki wynikające z posługiwania się „siecią sieci” powodują jednak, że trudno dziś wyobrazić sobie jakąkolwiek działalność intelektualną bez tego udogodnienia.

Właśnie za pomocą Internetu uzyskać można przecież dostęp do coraz większego zasobu cennych książek, często osiągalnych jedynie dzięki digitalizacji (na przykład starodruków). Ponadto technologia cyfrowa umożliwia czytanie w dowolnych warunkach i „noszenie w kieszeni” pokaźnego księgozbioru (pamięć przeciętnego czytnika pomieści około tysiąca e-booków). Młodzi ludzie coraz chętniej sięgają po książkę w formie elektronicznej, a tendencja do zastępowania nią tradycyjnych woluminów zapewne będzie się pogłębiać. Zdaniem Christiana Vandendorpe’a „trzeba zacząć się przygotowywać do postawienia znaku równości między lekturą a pracą przed ekranem”¹¹.

W opowiadaniu Carlosa Marii Domingueza *Dom z papieru* (będącym zapewne nawiązaniem do słynnej powieści Canettiego i ukazującym zgubne skutki miłości do książek) szalony bibliofil, katalogując swoje zbiory, przypisuje książkom ludzkie emocje i wchodzi z nimi w relacje „osobowe”, a w końcu wykorzystuje zgromadzone woluminy jako cegły do budowy domu nad morzem. Gdy dom się wali, żywioły pochłaniają dzieła. Wizję tę – niezależnie od intencji autora – odczytać można jako swoistą dystopię: książki, które przez wieki stanowiły niezbędny element intelektualnego funkcjonowania człowieka, które umożliwiały mu obcowanie z myślą innych ludzi ponad ograniczeniami czasu i przestrzeni, stają się martwymi przedmiotami zamurowanymi w ścianach bibliotek-muzeów, by ostatecznie przepaść pod naporem wartkiego nurtu przemian cywilizacji.

Sklonni jednak jesteśmy wierzyć, że rację mają Umberto Eco i Jean-Claude Carrière przekonujący, że książki w swoim tradycyjnym kształcie nie znikną z kulturowego krajobrazu świata¹². Może też – w zmienionej postaci – zostaną na nowo odkryte, a tworzenie światowej biblioteki cyfrowej okaże się urzeczywistnieniem czytelniczego edenu – już nie indywidualnego, jak w znanym powiedzeniu Erazma z Rotterdamu („Moja biblioteka jest moim rajem”)¹³,

¹⁰ Zob. J.L. Borges, *Biblioteka Babel*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, w: tenże, *Fikcje*, tłum. K. Piekarec i in., PIW, Warszawa 1972, s. 65-73; t e n ż e, *Ogród o rozwidlających się ścieżkach*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, w: tenże, *Fikcje*, s. 74-85. Niektórzy teoretycy literatury elektronicznej (na przykład będący również jej twórcą Stuart Moulthrop) w opowiadaniach Jorge Luisa Borgesa dostrzegają swoisty wzorzec hipertekstu.

¹¹ C. V a n d e n d o r p e, *Od papirusu do hipertekstu. Esej o przemianach tekstu i lektury*, tłum. A. Sawisz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 212.

¹² Zob. J.C. C a r r i è r e, U. E c o, *Nie myśl, że książki znikną*, tłum. J. Kortas, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.

¹³ Podobne sformułowanie zawarł Erazm w liście do Jana, biskupa Rochester. W liście tym bibliotekę biskupa nazywa jego rajem (por. *Letter DCXCVIII*, w: *The History and Antiquities of Rochester and its Environs*, W. Wildash, Rochester 1817, s. 91).

lecz powszechnego. Czy jednak w przyszłości w takim samym stopniu, jak w minionych wiekach i obecnie, książki oddziaływać będą na ludzką mentalność, kształtować myślenie, rozwijać zdolności intelektualne, formować hierarchię wartości oraz wywierać wpływ na wybory i decyzje człowieka, czy będą dla niego ważne? "Książkę można bowiem docenić jedynie powoli – zauważa w jednym ze swoich esejów Michel Houellebecq – co wymaga refleksji [...]; nie ma lektury bez zatrzymywania się, cofania, ponownego czytania. W świecie, w którym wszystko zmienia się, chwieje, [...] jest to właściwie niemożliwe"¹⁴. Cywilizacja współczesna nie sprzyja czytaniu w skupieniu, lekturze całościowej, związanej z głębokim namysłem, umożliwiającej interioryzację odkrywanych sensów. Stałe korzystanie z Internetu jako głównego źródła informacji wykształca skłonność do sposobu czytania, który Vandendorpe określa jako ekstensywny, zmierzającego do uzyskania wielu informacji w krótkim czasie, pospiesznego, selektywnego i fragmentarycznego¹⁵. Taka lektura rozbudza zainteresowania i rozwija erudycję, wydaje się jednak, że tylko tradycyjny model obcowania z książką – czy to w wersji papierowej, czy elektronicznej – może być źródłem mądrości.

Jeśli zatem w naturze człowieka leży dążenie nie tylko do powierzchownego poznania, ale do zrozumienia świata i swojego w nim miejsca, to można mieć nadzieję, że mimo „rozchwiania” otaczającej nas rzeczywistości, mimo komercjalizacji i technicyzacji kultury, nie zabraknie czytelników książek zdolnych do przewyższenia tendencji percepcyjnych narzucanych przez nowe media.

Istnienie książek, także w klasycznej postaci, nie będzie zagrożone dopóty, dopóki istnieć będą ludzie prawdziwie im oddani, którzy swoją miłość do nich, radość czytania, a także umiejętność rozpoznania książki wartościowej potrafią zaszczyć innym. Taką osobą był zmarły niedawno wieloletni dyrektor Biblioteki Uniwersyteckiej KUL Andrzej Paluchowski, który położył ogromne zasługi zarówno dla wzbogacenia uniwersyteckiego księgozbioru (powiększył go niemal dwukrotnie), jak i dla rozwoju kultury książki. Nawiązał współpracę i wymianę książek z wieloma instytucjami i bibliotekami uniwersyteckimi za granicą. Zgromadził kanon polskich publikacji naukowych dla Biblioteki Watykańskiej. W czasach reżimu komunistycznego stworzył w kulowskiej bibliotece najpełniejszy w kraju (po Bibliotece Narodowej) zbiór piśmiennictwa emigracji politycznej po drugiej wojnie światowej (nierzadko przywożąc egzemplarze nielegalnie) oraz jeden z głównych polskich zasobów publikacji wydawanych w tak zwanym drugim obiegu. Okazywał wiele serca czytelnikom książek. Jemu dedykujemy niniejszy tom „Ethosu”.

¹⁴ M. H o u e l l e b e c q, *Kilka uwag o zamęcie*, w: tenże, *Interwencje 2*, tłum. B. Geppert, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2016, s. 35.

¹⁵ Por. V a n d e n d o r p e, dz. cyt., s. 152-156.

W tomie tym chcielibyśmy również pożegnać Monikę Brzezinski Potkay, wspinałą mediewistkę, którą mieliśmy zaszczyt zaliczać do grona przyjaciół Instytutu Jana Pawła II KUL. Podczas seminarium „O radości” zorganizowanego przez redakcję kwartalnika „Ethos” w roku 2011 Monica Brzezinski Potkay mówiła o istocie radości w teologii i poezji okresu średniowiecza, ukazując zarazem zaskakującą spójność różnych wymiarów ówczesnej kultury.

Andrzej Paluchowski i Monica Brzezinski Potkay na zawsze pozostaną w naszej pamięci – jesteśmy wdzięczni za ich obecność wśród nas.

M.Ch.

JAN PAWEŁ II
SKARBIEC PRZESZŁOŚCI I TERAŹNIEJSZOŚCI

JAN PAWEŁ II

SKARBIEC PRZESZŁOŚCI I TERAŻNIEJSZOŚCI*

Z całego serca dziękuję Księdzu Kardynałowi za słowa, jakie zechciał do mnie skierować, przedstawiając mi członków Papieskiej Komisji Biblijnej na początku jej kolejnej kadencji. Serdecznie witam starych i nowych członków Komisji, obecnych na tej audyencji. Witam „starych” z głęboką wdzięcznością za pracę już wykonaną, „nowych” ze szczególną radością, jaka płynie z nadziei. Cieszę się, że mam dziś sposobność spotkać was wszystkich osobiście i raz jeszcze powiedzieć każdemu z was, że bardzo wysoko cenię ofiarność, z jaką oddajecie swoją wiedzę w dziedzinie egzegezy na służbę słowa Bożego i Magisterium Kościoła.

Temat, który zaczęliście rozważać podczas obecnego zgromadzenia plenarnego, jest niezwykle ważny, ma bowiem fundamentalne znaczenie dla właściwego rozumienia tajemnicy Chrystusa i tożsamości chrześcijańskiej. Pragnę przede wszystkim zwrócić uwagę na ten właśnie aspekt jego przydatności, który moglibyśmy określić jako *ad intra*. Znajduje on również naturalne odzwierciedlenie w przydatności – by tak rzec – *ad extra*, ponieważ świadomość własnej tożsamości określa naturę relacji z innymi osobami. W tym przypadku zaś określa naturę relacji między chrześcijanami a żydami.

Już w drugim wieku po Chrystusie pojawiła się w Kościele pokusa, aby całkowicie oderwać Nowy Testament od Starego, przeciwstawić je sobie nawzajem, przypisując im zupełnie różne pochodzenie. Według Marcjona Stary Testament pochodził od boga niegodnego tego miana, mściwego i krwiożerczego, podczas gdy Nowy Testament objawił Boga przebaczącego i wielkodusznego. Kościół zdecydowanie odrzucił ten błąd, przypominając wszystkim, że dobroć Boża objawia się już w Starym Testamencie. Niestety, w naszych

* Przemówienie Jana Pawła II do członków Papieskiej Komisji Biblijnej wygłoszone 11 kwietnia 1997 roku. Tekst przytaczamy za „L'Osservatore Romano” 18(1997) nr 6(193), s. 41n. Tytuł pochodzi od redakcji.

czasach znów spotykamy się z pokusą marcjonizmu. Częściej jednak mamy do czynienia z brakiem wiedzy na temat głębokich więzi między Nowym i Starym Testamentem. Pod wpływem tej niewiedzy niektórzy skłonni są sądzić, że chrześcijaństwo nie mają nic wspólnego z żydami.

Stulecia przesądów i wzajemnej wrogości wydrążyły głęboką przepaść, którą Kościół stara się teraz zasypać, przynaglany ku temu przez nauczanie Soboru Watykańskiego II. Nowe lekcjonarze liturgiczne przyznały więcej miejsca tekstom starotestamentowym, a Katechizm Kościoła Katolickiego czerpie nieustannie ze skarbca Pisma Świętego.

W rzeczywistości nie można wyrazić w pełni tajemnicy Chrystusa, nie odwołując się do Starego Testamentu. Punktem wyjścia dla określenia ludzkiej tożsamości Jezusa jest Jego więź z ludem Izraela, z dynastią Dawida i potomstwem Abrahama. Nie mam tu na myśli wyłącznie więzi fizycznej. Uczestnicząc w obrzędach sprawowanych w synagodze, gdzie odczytywano i komentowano teksty Starego Testamentu, Jezus poznawał je także jako człowiek – karmił nimi swojego ducha i serce, posługiwał się nimi w modlitwie i szukał w nich wskazań dla swojego życia.

Stał się w ten sposób prawdziwym synem Izraela, mocno zakorzenionym w długiej historii swojego ludu. Gdy zaczął głosić i nauczać, czerpał obficie ze skarbca Pisma, wzbogacając go o nowe inspiracje i nieoczekiwane rozwiązania. Zauważmy, że nie miały one obalić starego Objawienia, ale przeciwnie – doprowadzić do jego ostatecznego wypełnienia. Spotykając się z coraz bardziej zdecydowanym sprzeciwem, któremu musiał stawiać czoło aż po Kalwarię, Jezus odczytywał to doświadczenie w świetle Starego Testamentu, gdzie mowa jest o losie, jaki przypada w udziale prorokom. Wiedział też ze Starego Testamentu, że miłość Boża ostatecznie zawsze zwycięża.

Pozbawić Chrystusa więzi ze Starym Testamentem znaczy zatem oderwać Go od korzeni i ogołocić Jego tajemnicę z wszelkiego sensu. Wcielenie bowiem, aby miało sens, musiało być poprzedzone wielowiekowym przygotowaniem. W przeciwnym razie Chrystus jawiłby się niczym meteor, który przypadkiem trafił na ziemię, pozbawiony wszelkich więzi z ludzką historią.

Kościół od początku rozumiał dobrze ten związek między wcieleniem a historią i w konsekwencji przyjął w pełni prawdę o zakorzenieniu Chrystusa w dziejach ludu izraelskiego. Uznał żydowskie Pismo za słowo Boże, które zawsze pozostaje w mocy i jest skierowane nie tylko do synów Izraela, ale i do samego Kościoła. Utrzymanie i odnowienie w Kościele tej świadomości fundamentalnej więzi ze Starym Testamentem jest sprawą pierwszorzędnej wagi. Jestem przekonany, że wasze prace odegrają tu doniosłą rolę, i już dziś cieszę się z tego, dziękując wam z całego serca.

Macie pomagać chrześcijanom w dobrym zrozumieniu swojej tożsamości. Tożsamości, którą określa przede wszystkim wiara w Chrystusa, Syna

Bożego. Wiara ta jednak jest nierozzerwalnie związana ze Starym Testamentem, jest bowiem wiarą w Chrystusa, który „umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy” (1 Kor 15,3) i „zmartwychwstał [...] zgodnie z Pismem” (1 Kor 15,4). Chrześcijanin musi wiedzieć, że opowiadając się za Chrystusem, stał się „potomstwem Abrahama” (Ga 3,29) i został wszczepiony w szlachetną oliwkę (por. Rz 11,17.24), to znaczy włączony w lud Izraela, aby być „z tym samym korzeniem złączony i na równi z nim czerpać soki oliwne” (por. Rz 11,17). Jeżeli jest o tym głęboko przekonany, nie może pozwolić, aby żydzi – tylko dlatego, że są żydami – byli pogardzani albo, co gorsza, prześladowani.

Mówiąc to, nie zapominam bynajmniej, że w Nowym Testamencie znajdujemy wyraźne ślady napięć, jakie istniały między pierwszymi społecznościami chrześcijan a pewnymi ugrupowaniami niechrześcijańskich Żydów. Sam św. Paweł poświadcza w swoich listach, że jako Żyd-niechrześcijanin gwałtownie prześladował Kościół Boży (por. Ga 1,13; 1 Kor 15,9; Flp 3,6). Te bolesne wspomnienia trzeba przezwyciężyć miłością, zgodnie z przykazaniem Chrystusa. Praca egzegetów musi zmierzać zawsze w tym kierunku i w ten sposób przyczyniać się do łagodzenia napięć i usuwania nieporozumień.

Właśnie w świetle tego wszystkiego praca przez was podjęta jest bardzo ważna, domaga się od was staranności i zaangażowania. Wiąże się niewątpliwie z pewnymi trudnościami i dotyka delikatnych kwestii, ale może przynieść bardzo pozytywne wyniki i budzi wielkie nadzieje. Ufam, że przyniesie obfite owoce na chwałę Bożą. Życząc wam tego, zapewniam was o nieustannej pamięci w modlitwie i z całego serca udzielam wszystkim specjalnego Apostolskiego Błogosławieństwa.

ZROZUMIEĆ KSIĄŻKĘ

Ks. Dariusz DZIADOSZ

BIBLIA KSIĘGA ŻYCIA, PRAWA I PRZYMIERZA

Jako najbardziej reprezentatywny i doskonały owoc systemu społeczno-prawnego i religijno-kulturowego Izraela, Biblia Hebrajska nie tylko konkurowała z literackim dorobkiem kultur Mezopotamii, Egiptu i Syro-Palestyny, ale pod wieloma względami go przewyższyła, zwłaszcza gdy chodzi o regulacje prawne oraz zaferowany cywilizacjom politeistycznym monoteistycznym wzorzec religijny.

I inną księgę otwarto, która jest księgą życia.
I osądzono zmarłych z tego, co w księgach
zapisano, według ich czynów.

Ap 20,12

Zdolność pisania i umiejętność tworzenia materiału piśmienniczego, które na dalszych etapach dziejów zaowocowały różnorodnymi formami ksiąg, można uznać za jeden z najbardziej kluczowych wskaźników rozwoju cywilizacji na starożytnym Bliskim Wschodzie, a szczególnie w Egipcie, Mezopotamii i Syro-Palestynie. Reprezentatywnym reliktem literatury starożytnego Egiptu jest Księga Wyjścia w Ciągu Dnia, powszechnie znana pod nazwą „Księga Umarłych”¹. Ten słynny monument starożytnego piśmiennictwa rozdził się w ciągu wielu stuleci – za panowania faraonów dynastii XVIII, XIX, XX, czyli w latach 1570-1070 przed Chrystusem – a z biegiem czasu stał się symbolem społecznego i religijnego rozkwitu Egiptu w okresie tak zwanego Nowego Państwa. Utrwalając na papirusowych zwojach kulturowy i intelektualny dorobek kolejnych pokoleń Egipcjan, Księga Umarłych – wraz z innymi staroegipskimi artefaktami pisma (takimi, jak na przykład Teksty Piramid czy Teksty Sarkofagów) – aż do czasów rzymskich należała do najbardziej znanych i powszechnie używanych tekstów funeralnych², które mocno wpływa-

¹ Zob. *The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth by Day – The Complete Papyrus of Ani Featuring Integrated Text and Full-Color Images*, tłum. R.O. Faulkner, red. E. von Dassow, Chronicle Books, San Francisco, California, 2008. Tytuł „Księga Umarłych” wprowadzony został przez niemieckiego archeologa Karla Lepsius, który w roku 1842 zainicjował przekład i publikację staroegipskiego materiału źródłowego czerpanego z egipskich manuskryptów funeralnych odnajdywanych w sarkofagach na terenie Dolnego i Górnego Egiptu.

² Księga Umarłych zawierała antologię różnorodnych tekstów hieroglificznych o charakterze sakralnym, otoczonych nimbem budzącej lęk nadprzyrodzoności, oraz kolekcję bogato zdobionych ilustracji wyobrażających wędrówkę zmarłego w krainie bogów, demonów i cieni. Treść tej księgi,

ły na społeczno-religijną świadomość Egipcjan. Ze względu na specyficzną treść i formę zapisu Księga Umarłych uważana była za wiarygodne narzędzie umożliwiające poznanie tajemnej wiedzy na temat świata bogów i zaświatów, do których udawali się zmarli. Starożytni Egipcjanie wierzyli, że tajemnicze rytuały, zaklęcia i modlitwy zapisane w tej księdze pozwalają zmarłym odnaleźć drogę do staroegipskiego raju, rozumianego jako nieprzemijający stan szczęścia przeżywany na uprawnych ziemiach Ozyrysa zwanych Polami Jaru.

Księga jako forma trwałego zapisu ludzkiej myśli, kultury i historii była też znakiem rozpoznawczym innej, porównywalnej pod względem starożytności i rozwoju, cywilizacji regionu Żyznego Półksiężyca, czyli Mezopotamii, choć na tym obszarze w swym pierwotnym kształcie nie miała postaci zwojów z papirusu, lecz kamiennych lub glinianych tabliczek zapisanych pismem klinowym. Dowodem na to są liczne sumeryjskie eposy barwnie opowiadające o świecie bogów i ludzi oraz mezopotamskie wyobrażenia „bóstw piszących” (Nisaby, Ninurty, Nabu), utrwalających na piśmie wolę panteonu bogów, która miała decydujący wpływ na los ludzi. Przykładem takich tekstów są okryte wielką tajemnicą i otoczone legendą boże zapisy (rejstry), które – jak Tablica Przeznaczeń – były uważane w starożytnej Mezopotamii za główne źródło decyzji i rozporządzeń bogów przesądzających o teraźniejszości i przyszłości wszechświata³.

W analogicznym okresie dziejów⁴ w obszarze wielkich cywilizacji rejonu Żyznego Półksiężyca⁵ zrodziła się – na drodze bardzo długiego procesu

obejmująca zaklęcia, modlitwy, rytuały i rubryki kultyczne, stanowiła rodzaj praktycznej instrukcji dla zmarłego – miała ochronić go przed licznymi niebezpieczeństwami czyhającymi w krainie zmarłych, umożliwić poznanie świata bogów oraz pomóc w szczęśliwym zamieszkanii w tym świecie (por. L. L e s k o, hasło „Book of Going Forth by Day”, w: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, red. D.B. Redford, Oxford University Press, New York 2001, t. 1, s. 193n.).

³ Tablica przeznaczeń w mitologii Sumeru to jeden z atrybutów najwyższej władzy boskiej dający jej posiadaczowi kontrolę nad panteonem bogów i światem ludzi, a także wgląd w bieg przyszłych zdarzeń. Akadyjski poemat *Ptak Anzu* sugeruje, że Tablica przeznaczeń była zapisem boskich prerogatyw i praw, zawierała też przeznaczenia i rozkazy bogów oraz wyznaczone im zadania (por. K. S z a r z y Ń s k a, *Eposy sumeryjskie* (tłum. K. Szarzyńska), Wydawnictwo Agade, Warszawa 2003, s. 39-52; A. A n n u s, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2002, s. 148n.; hasło „Tablica(e) przeznaczeń”, w: J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, tłum. A. Reiche, Książnica, Katowice 1998, s. 210; R. J a s n o s, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 102-104, 108).

⁴ Z uwagi na obszerność i złożony proces edycji Biblii Hebrajskiej kwestia datacji jej poszczególnych ksiąg jest wciąż problematyczna i prowokuje wiele – często bardzo rozbieżnych – hipotez naukowych. Na podstawie analizy terminologii i problematyki starotestamentowej można tylko ogólnie założyć, że najstarsze źródła pisane utrwalone w Biblii Hebrajskiej pochodzą z okresu monarchii Dawida i Salomona (z dziesiątego wieku przed Chrystusem), choć wiele z nich opiera się na istniejącej wcześniej tradycji ustnej, której najgłębsze korzenie mogą sięgać nawet piętnastego wieku przed Chrystusem.

⁵ Topografia procesu redakcji tradycji starotestamentowych obejmuje zarówno tereny Mezopotamii i Egiptu (diaspory żydowskiej), jak i Syro-Palestyny. Zgodnie z aktualnym stanem wiedzy na

przekazu tradycji ustnej i pisanej – również inna Księga, której ostateczna sława i zasięg oddziaływania przewyższyły wszystkie starożytne „księgi” mezopotamskie, egipskie czy syro-palestyńskie. Wpłynął na to jej diametralnie odmienny profil religijny (prezentowała monoteizm jahwistyczny) i dość specyficzny kontekst prawny i społeczno-kulturowy. Biblia Hebrajska – a następnie Biblia chrześcijańska – bo o niej mowa, w przeciwieństwie do egipskiej Księgi Umarłych czy też sumeryjskich i babilońskich eposów, na stałe wpisała się nie tylko w życie jej autorów (pokoleń hebrajskich i chrześcijan), ale wywarła i wciąż wywiera znaczący wpływ na religijny światopogląd ludzkości⁶. Z jednej strony Biblia Hebrajska – podobnie jak Księga Umarłych i pisma starożytnej Mezopotamii – jest swoistą dokumentacją historii oraz uwarunkowań społeczno-kulturowych i religijnych swych twórców, i do nich jest skierowana. Z drugiej strony jednak Biblia, ze względu na swą wyjątkową rangę religijną (cieszy się ona powszechnie respektowaną pozycją pisma natchnionego, uważanego za nieomyłne źródło wiedzy o Bogu i Jego planie zbawienia ludzkości), a także wieloaspektowość i ponadczasowość teologicznego orędzia, góruje nad

temat redakcji źródeł biblijnych można założyć, że powstawały one na drodze długiego i złożonego procesu przekazu ustnego i pisanego, którego ostatecznym owocem są teksty spisane w językach hebrajskim, aramejskim (por. np. Dn 2-7; Ezd 4-7; Jr 10,11) i greckim. W niektórych tradycjach biblijnych można odnaleźć ślady pierwotnych języków wschodnio- i zachodniosemickich: akadyjskiego, babilońskiego, asyryjskiego, eblaickiego, amoryckiego i ugaryckiego (por. hasło „Języki i pismo”, w: *Słownik tła Biblii*, red. J.I. Packer, M.C. Tenney, tłum. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2006, s. 305-308). W zgodnej opinii Żydów i chrześcijan teksty te mają status pism natchnionych przez Boga i cieszą się powszechną estymą, lecz ich liczba i sposób interpretacji w poszczególnych religiach nie są jednakowe. I tak Żydzi uznają Biblię Hebrajską złożoną z 24 lub 22 ksiąg (ta druga opcja łączy księgi Sędziów i Rut oraz księgi Jeremiasza i Lamentacji dla uzyskania liczby 22 odpowiadającej liczbie liter hebrajskiego alfabetu), a korpus 12 ksiąg proroków mniejszych w ich kanonie traktowany jest jako jedna księga (zob. H. P r o s s, hasło „Hebräische Bibel”, w: *Neues Lexikon des Judentums*, red. J.H. Schoeps, Bertelsmann Lexikon Verlag, Gütersloh 1998, s. 333). Ten sam kanon Biblii Hebrajskiej protestanci rozbijają na 39 ksiąg, a chrześcijanie, którzy postrzegają żydowskie pisma natchnione przez pryzmat ich greckiej wersji (Septuaginty), uznają aż 46 ksiąg Starego Testamentu, dodając do nich 27 ksiąg Nowego Testamentu.

⁶ O ponadczasowym charakterze Biblii Hebrajskiej i Biblii chrześcijańskiej świadczą choćby następujące fakty: Biblia wyznacza radykalny zwrot w procesie pojmowania idei Boga i religii, stając się symbolem jahwistycznego monoteizmu na tle politeistycznego modelu cywilizacji Bliskiego Wschodu. Biblia chrześcijan – opisując osobę i aktywność Jezusa Chrystusa oraz Jego uczniów (w Nowym Testamencie) – wiąże się z początkiem nowej ery w dziejach ludzkości. Biblia była też pierwszą księgą opublikowaną drukiem (wydana w Moguncji w latach 1452-1455 Biblia Gutenberga stanowiła też pierwsze kompletne wydanie Pisma Świętego). Jej przekłady – jako jedynej z publikacji książkowych – obejmują blisko połowę znanych języków świata. Według aktualnych danych zebranych przez stowarzyszenie Wycliffe Bible Translators, opublikowanych w październiku 2018 roku, teksty Biblii, Starego i Nowego Testamentu, zostały przetłumaczone w całości lub części aż na 3350 języków, co stanowi niemal połowę ogólnej liczby 7097 znanych języków i narzeczy. Pod względem wielości przekładów nie dorównuje jej więc żadna publikacja książkowa (zob. *Scripture & Language Statistics 2018*, <http://www.wycliffe.net/en/statistics>).

jej bliskowschodnimi „odpowiednikami” i często bywa duchową i kulturową inspiracją nie tylko dla przedstawicieli religii monoteistycznych. Tradycje biblijne, z uwagi na uniwersalność ich teologicznego i egzystencjalnego orędzia, oferują konkretną nadprzyrodzoną i przyrodzoną wiedzę objawioną wszystkim ludziom przez Boga. Wiedza utrwalona w księgach biblijnych dotyczy bowiem nie tylko świata transcendencji, życia po śmierci oraz skutecznych środków prowadzących do osiągnięcia nieprzemijającego pokoju i szczęścia. Księgi te rysują też wyraźny i niepowtarzalny obraz Boga, definiują model Jego relacji do ludzi opartej na wartościach stałej życzliwości, miłości i wierności oraz sugerują konkretne drogi, które już w porządku doczesnym prowadzą do egzystencji przepełnionej szczęściem i pokojem wewnętrznym. Z tego względu Biblia znacznie poszerza rolę, jaką w starożytnym świecie pełniły znane i powszechnie respektowane zbiory tekstów: Księga Umarłych, Tablica Przeznaczeń czy inne analogiczne relikty piśmiennictwa. Dla tych, którzy uznają jej Boże pochodzenie i autorytet, staje się wiarygodnym objawieniem tajemnicy Boga (teologii) i tajemnicy człowieka (antropologii) opartej na idei nieśmiertelności i Bożego odkupienia⁷. Dla tych, którzy nie uznają jej nadprzyrodzonej genezy, jest jednym z najwspanialszych relikwów starożytnej literatury. O wielopłaszczyznowym oddziaływaniu Biblii na dzieje człowieka już w epoce jej redakcji świadczy wielość nazw, jakimi określali ją jej autorzy: Księga [Bożej] Pamięci (por. Ml 3,16), Księga Prawdy (Dn 10,21; por. Dn 12,1.4), Księga Prawa (2 Krl 22,11; por. Ne 8,8; 9,3; Tb 6,13; 1 Mch 1,56), Księga Przymierza (2 Krl 23,2) czy Księga Życia (por. Wj 32,32-33; Ps 69,29; Iz 4,3; Flp 4,3; Ap 3,5; 13,8; 20,12.15).

W niniejszym artykule bardzo szeroka problematyka Biblii jako księgi zaprezentowana zostanie tylko w jej wymiarze starotestamentowym i jedynie na trzech wybranych płaszczyznach badawczych. W części pierwszej Biblia Hebrajska ukazana będzie jako relikw starożytnego piśmiennictwa, w następnej podjęta zostanie kwestia jej Bożego i ludzkiego pochodzenia, a także wynikającego stąd autorytetu. W ostatniej części Biblia rozpatrywana będzie jako kompendium wiedzy o Bogu JHWH i historii zbawienia starożytnego Izraela, czyli jako doktrynalna podstawa dwu monoteistycznych religii: judaizmu i chrześcijaństwa. Artykuł ma formę opracowania encyklopedycznego, jego kolejne części składowe będą więc przyjmowały postać stopniowo pogłębianej teologicznej syntezy.

⁷ W tradycjach biblijnych Starego (por. Mdr 2,23-3,9) i Nowego Testamentu (por. Mk 12,24-27; Łk 20,37; 1 Kor 15,16.32; Ap 20,14) pojawia się prawda o nieśmiertelności każdego człowieka prezentowana jako dar Boży zaszczipiony w naturę ludzką w momencie jej stworzenia. Prawda ta, będąca filarem teologii i antropologii judaizmu oraz chrześcijaństwa, wyraźnie wyróżnia te monoteistyczne religie spośród pozostałych religii starożytnego Bliskiego Wschodu.

KSIĘGA BIBLIJ HEBRAJSKIEJ
W KONTEKŚCIE STAROŻYTNEGO PIŚMIENICTWA

Prezentację tego zagadnienia należy rozpocząć od kilku sugestii natury etymologicznej, które znacznie ułatwiają zrozumienie jego istoty. Pojęcie „*kitbê ha-qādôš*”, oznaczające Pismo (Pisma) Święte, rozumiane jako definicja trzyczęściowego kanonu żydowskich ksiąg natchnionych, na który składają się Tora, Prorocy i Pisma, nie pochodzi z Biblii Hebrajskiej, lecz z literatury rabinicznej judaizmu hellenistycznego⁸. Z kolei termin „Biblia” (rzeczownik liczby mnogiej rodzaju nijakiego) wywodzi się z języka greckiego i oznacza „księgi”, natomiast określenie „Biblia” w sensie „księga” (rzeczownik liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego) pojawiło się dopiero w łacińskiej literaturze średniowiecznej, kiedy zbiór świętych pism żydowskich i greckich zaczęto traktować jako jedną spójną całość narracyjną i teologiczną⁹. Biblii Hebrajskiej nie należy rozumieć tylko jako zbioru pism religijnych powstałych na pewnym etapie dziejów w obrębie pokoleń hebrajskich, które z czasem utworzyły społeczność Izraela, lecz o wiele szerzej: jako monument starożytnej religii i cywilizacji bliskowschodniej. Geneza Biblii wpisana jest ściśle w historię rozwoju piśmiennictwa, czyli w narodziny pierwotnych form pisma (alfabetu), które pojawiały się sukcesywnie w wiodących cywilizacjach starożytnego Bliskiego Wschodu¹⁰,

⁸ Pojęciem tym posługują się na przykład Filon z Aleksandrii (por. P h i l o, *De Abrahamo*, 61) i Józef Flawiusz (por. J o s e p h u s F l a v i u s, *Antiquitates Iudaica*, V, 1,17). Analogiczne określenie – „księgi (pisma) święte” – pojawia się w Pierwszej Księdze Machabejskiej (gr. *ta biblia ta hagia* – 1 Mch 12,9), księga ta jednak nie wchodzi w skład Biblii Hebrajskiej, lecz Septuaginty (por. D. V e t t e r, hasło „Pismo Święte. Judaizm”, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych: judaizm, chrześcijaństwo, islam*, red. A.Th. Khoury, tłum. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998, s. 720).

⁹ Por. B.M. M e t z g e r, hasło „Biblia”, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, tłum. A. Karpowicz, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999, s. 56. Podział Biblii chrześcijańskiej na Stary i Nowy Testament oraz przyjęcie obowiązującego dziś kanonu ksiąg natchnionych zatwierdzone zostały dopiero na Soborze Trydenckim (8 IV 1546). Podział ten dobrze oddaje ducha całej Biblii. Testament jest najczęściej rozumiany jako zapis woli, ale w kontekście tekstów biblijnych odpowiada raczej idei przymierza. W określeniach „stary” i „nowy” kryje się więc z jednej strony idea ciągłości, a z drugiej sugestia diametralnej zmiany. Stare przymierze rysuje perspektywę historiozbowczą z przeszłości, ale ukierunkowaną na przyszłość, nowe jest natomiast rozumiane jako kontynuacja i wypełnienie starego. Oba testamenty tworzą zatem tak integralną całość, że jeden nie może być właściwie zrozumiany bez drugiego. Tę istotną prawdę hermeneutyczną wyraża łacińskie adagium św. Augustyna podkreślające harmonię i spójność wszystkich słów Biblii: „*Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*” – Nowy (Testament) kryje się w Starym, a w Nowym Stary nabiera blasku (por. A u g u s t i n u s, *Quaestiones in Heptateuchum*, ks. II, 73, w: *Patrologia latina*, t. 34, kol. 623).

¹⁰ Do najstarszych przedalfabetycznych form zapisu stosowanych w wiodących kulturowo społecznościach rejonu Żytnego Półksiężycza należą: sumeryjskie pismo klinowe (w Mezopotamii) i hieroglify (w Egipcie). Najwcześniejszymi przykładami zapisu alfabetycznego były natomiast pi-

a także w proces powstawania najstarszych znanych obecnie źródeł spisanych przez człowieka¹¹.

Pod względem materiału piśmienniczego oraz formy zewnętrznej pierwotny kształt ksiąg biblijnych czy innych pism starożytnych znacznie odbiegał od znanych dzisiaj publikacji książkowych¹². Prawdopodobnie najstarszą formą księgi był zwój, który w kręgach kultury hebrajskiej zwano „m^egillâ” (l.m. m^egillôt – por. Ezd 6,2; Iz 34,4; Jr 36,28; Ez 2,9), a następnie „m^egillat-sēper”, co oznacza zwój-księgę czy księgę w formie zwoju (por. Jr 36,2). W Septuaginie określeniu temu odpowiadał termin „biblion”, czyli „książka, książeczka” (por. Tb 7,14). W różnych regionach starożytnego Bliskiego Wschodu zwoje

smo protosyńskie i pismo protokananejskie, które uczeni sytuują na obszarze między Mezopotamią a Egiptem, czyli na terenach, na których powstawały księgi biblijne (por. B.B. P o w e l l, *Writing: Theory and History of the Technology of Civilization*, Wiley–Blackwell, Malden–Oxford 2009, s. 4; F. C r o s s, hasło „The Invention and Development of the Alphabet”, w: *The Origins of Writing*, red. W. Senner, University Nebraska Press, Lincoln 1989, s. 77n.; A. L e m a i r e, *The Spread of Alphabetic Scripts (c. 1700-500 BCE)*, „Diogenes” 55(2008) nr 2, s. 45n.). Uczeni zgodni są co do tego, że język hebrajski, w którym spisano zdecydowaną większość ksiąg starotestamentowych, jest pismem kwadratowym wywodzącym się z alfabetu aramejskiego i fenickiego (por. T.O. L a m b d i n, *Introduction to Biblical Hebrew*, Darton, Longman and Todd, London 1973, s. XXI-XXIII).

¹¹ Jednym z najstarszych artefaktów piśmiennictwa znalezionych na terenach określanych przez historyków i egzegetów jako „biblijne” jest gliniana skorupa z Izbet Sartah z naniesionym na nią alfabetem protokananejskim (wczesnohebrajskim) z jedenastego wieku przed Chrystusem, a także datowane na dziesiąty wiek przed Chrystusem inskrypcje królewskie z Byblos, Kalendarz z Gezer czy napisy na ostrakonie z Khirbet Qeyafa, które potwierdzają proces rozwoju pisma w Kanaanie już w końcowych stuleciach drugiego tysiąclecia przed Chrystusem. Najstarszymi znanymi tekstami bliskowschodnimi nawiązującymi do treści Biblii Hebrajskiej są natomiast pochodzące z dziewiątego wieku przed Chrystusem: stela moabickiego króla Meszy wspominająca o domu (królestwie) Dawida oraz aramejska stela z Tel Dan, zwana też „stelą króla Dawida” (zob. A.R. M i l l a r d, hasło „Writing, Writing Materials and Literacy in the Ancient Near East”, w: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, red. B.T. Arnold, H.G.M. Williamson, InterVarsity Press, Downers Grove 2005, s. 1003-1011 (por. zwł. s. 1004n., 1009); E. L i p i Ń s k i, *Najstarsza inskrypcja hebrajska*, „Studia Judaica” 14(2011) nr 1(27), s. 143-150 (por. zwł. s. 147); É. P u e c h, *L'Ostracon de Khirbet Qeyafa et les débuts de la royauté en Israël*, „Revue Biblique” 117(2010) nr 2, s. 162-184.

¹² Jednym z najstarszych znanych dziś artefaktów Mezopotamii zawierających pismo (klinowe) jest sześciokątny graniastosłup zwany Annałami Sennacheriba, który wspomina między innymi o oblężeniu Jerozolimy w roku 701 przed Chrystusem (por. 2 Krl 18,13-19,37; Iz 36,1-37,38; por. też: D. B r a t c h e r, hasło „Księga”, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. zbiorowe, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999, s. 565). Bardzo wcześnie jako materiał do zapisu informacji na Bliskim Wschodzie wykorzystywano tabliczki kamienne (znacznie rzadziej z kości słoniowej), ale najczęściej do tego celu stosowano tabliczki gliniane, do których prawdopodobnie odnosi się też prorok Jeremiasz, opisując sporządzenie opieczetowanego kontraktu przy zakupie własności w Jerozolimie w pierwszych dziesięcioleciach szóstego wieku przed Chrystusem (por. Jr 32,10-14). Ponadto Tora mówi o kamiennych tablicach z zapisem przykazań, które wpierw sporządził JHWH (por. Wj 24,12; 31,18; 32,15-16), a potem zrekonstruował Mojżesz (por. Wj 34,1-4). W Mezopotamii, Egipcie, starożytnej Grecji i Syro-Palestynie materiałem piśmienniczym były skorupy glinianych naczyń lub odłamki kamienne, znane pod nazwą ostrakonów (por. D. B r a t c h e r, hasło „Book”, w: *Harper's Bible Dictionary*, red. P. Achtemeier, Harper and Row, San Francisco 1985, s. 139).

dla pisarzy przygotowywano z papirusu¹³ lub ze starannie wyprawionej skóry zwierzęcej (pergaminu)¹⁴, często łącząc wiele mniejszych fragmentów w jedną całość, która niekiedy osiągała kilka, a nawet kilkanaście metrów długości. Tak przygotowane zwoje mogły pomieścić dużą ilość tekstu, stąd niektóre z nich zawierały nawet kilka ksiąg biblijnych albo długie passusy prawa możeszowego (por. Ps 40,8; Iz 34,4). Tekst zwojów (a później kodeksów) zapisywano zwykle atramentem (por. Jr 36,18; 3 J 1,13) w trzech lub czterech kolumnach (por. Jr 36,23), najczęściej na jednej, ale też na dwóch stronach (por. Ez 2,10). Niekiedy zwoje z pismami natchnionymi pieczętowano dla podkreślenia ich Bożego pochodzenia, niezwyklej wagi teologicznej oraz tajemniczości zawartego w nich orędzia (por. Iz 29,11; Dn 12,4; Ap 5,1-3).

Z biegiem lat ze względów czysto praktycznych zwoje z tekstem świętym skracano, aby ułatwić korzystanie z nich podczas modlitw w synagodze, z czasem zaś zaczęto szukać innych form zapisu. W wyniku tego procesu – prawdopodobnie od drugiego wieku po Chrystusie – teksty biblijne kopiowano i wydawano w formie zbliżonej do dzisiejszych ksiąg, to znaczy na złożonych brzegami kartach w kształcie prostokąta. Na podstawie analizy zewnętrznej formy zachowanych do dziś kodeksów biblijnych można założyć, że średnia wielkość kart w proporcjach od rozmiaru 26 na 34 wahała się do rozmiaru 27 na 38 centymetrów. Karty zapisywane były po jednej lub po obydwu stronach, a następnie zszywane lub klejone wzdłuż jednego brzegu tak, by stanowiły spójną całość łatwą do odczytania. W ten sposób powstały pierwsze kodeksy¹⁵. Do najstarszych, a zarazem najcenniejszych, utrwalających tekst hebrajski

¹³ Z badań archeologicznych wynika, że zwoje tekstu zapisanego na papirusie były w użyciu w Egipcie już w latach 2470-2270 przed Chrystusem. Wskazuje na to tak zwana Tablica z Sakkary podająca spis władców Egiptu (zob. A.C. Myers, hasło „Book”, w: *The Eerdmans Bible Dictionary*, red. A.C. Myers, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1987, s. 166). W Biblii figuruje tylko jedno bezpośrednie odniesienie do zwojów papirusowych (por. 2 J 12; por. też: Iz 19,7), można jednak przypuszczać, że na tym materiale piśmienniczym zostało spisanych wiele biblijnych tradycji (por. W. Smith, hasło „Book”, w: *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*, red. M.C. Tenney, M. Silva, Zondervan, Grand Rapids 2009, t. 1, s. 664n.).

¹⁴ Ten materiał piśmienniczy wspomniany jest w Biblii tylko raz (por. 2 Tm 4,13), choć można przypuszczać, że znajdował szerokie zastosowanie u pisarzy biblijnych (por. Jr 36,2; 43,2 w wersji Septuaginty). Najstarsze teksty biblijne zapisane na skórzanych zwojach odnaleziono w Qumran. Ich powstanie datuje się nawet na trzeci wiek przed Chrystusem (zob. H.I. Carroll, hasło „Book”, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D.N. Freedman, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, s. 195).

¹⁵ Według opinii niektórych egzegetów rozwój i popularyzację zapisu tekstów biblijnych w formie kodeksów należy przypisać chrześcijanom, którzy w ten właśnie sposób chcieli odróżnić re-spektowane przez nich pisma starotestamentowe (grecka wersja Septuaginty) i nowotestamentowe od natchnionych pism żydowskich, kopiowanych i rozpowszechnianych w pierwszych wiekach po Chrystusie nadal w formie zwojów (zob. J. Miller, hasło „Book”, w: *The Lexham Bible Dictionary*, red. J.D. Barry, Lexham Press, Bellingham 2016, s. 79).

należy Kodeks z Aleppo (z lat 920-930 po Chrystusie). Zawierał on kompletny i bardzo dokładny tekst Biblii Hebrajskiej w wersji Masoretów, w roku 1947 uległ jednak częściowemu, nieodwracalnemu zniszczeniu i do naszych czasów dotrwał w wersji niepełnej. Od wieków Kodeks z Aleppo (oznaczany przez egzegetów literą A i nazywany „Koroną”), obok Kodeksu Leningradzkiego (z roku 1008 po Chrystusie), stanowi główny wzorzec (łac. *textus receptus*) dla krytycznych opracowań Biblii Hebrajskiej¹⁶. Najstarszymi i najcenniejszymi świadkami tekstualnymi greckiej wersji Starego i Nowego Testamentu są z kolei: Kodeks Watykański (zawierający prawie całą Septuagintę i niemal wszystkie księgi Nowego Testamentu), Kodeks Synajski (zawierający obszerne fragmenty Septuaginty i cały Nowy Testament), Kodeks Aleksandryjski (zawierający większość ksiąg Septuaginty, apokryfy Starego Testamentu, prawie cały Nowy Testament i księgi niekanoniczne, na przykład Listy Klementa) oraz Kodeks Efrema (obejmujący jedną dziewiątą Septuaginty oraz dwie trzecie ksiąg Nowego Testamentu). Kodeksy te tworzą unikatowy zbiór tak zwanych wielkich kodeksów biblijnych. Kodeks Synajski i Kodeks Watykański pochodzą z czwartego wieku po Chrystusie, Kodeks Aleksandryjski i Kodeks Efrema natomiast datowane są na piąty wiek po Chrystusie.

W nazewnictwie hebrajskim najczęściej spotykanym starotestamentowym określeniem księgi jest „sēper”, które wywodzi się od rdzenia „spr”, posiadającego szerokie pole semantyczne: „liczyć”, „prowadzić spis (zapis)”, „obliczać”, „zapamiętywać”, „opowiadać”, „głosić”, „informować”¹⁷. Forma rzeczownikowa tego rdzenia, czyli hebrajskie „sēper”¹⁸, oznacza w Biblii naj-

¹⁶ Najbardziej znanym i respektowanym obecnie w kręgach egzegetów krytycznym wydaniem Biblii Hebrajskiej jest *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) publikowana w Stuttgarcie od roku 1977 przez Deutsche Bibelgesellschaft (pod redakcją Karla Elligera i Wilhelma Rudolpha). BHS jest czwartym wydaniem Biblii Hebrajskiej. Wcześniej nosiła nazwę *Biblia Hebraica* (BHK) i doczekała się trzech wydań. Od roku 2004 wydawane są sukcesywnie kolejne księgi jej piątego wydania, noszącego nazwę *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ). BHS zawdzięcza swą wyjątkową pozycję w świecie przekładów starotestamentowych temu, że proponuje współczesnym czytelnikom krytyczną lekturę najstarszej i najpełniejszej znanej dziś oryginalnej wersji Biblii Hebrajskiej (jest to tak zwany tekst dyplomatyczny), jaką zachował jedynie Kodeks Leningradzki (z 1008 roku po Chrystusie), a nie jej hipotetycznej rekonstrukcji (tak zwanego tekstu eklektycznego), którą – na podstawie wszystkich dostępnych dziś rękopisów – oferują inne tego typu krytyczne wydania ksiąg biblijnych.

¹⁷ Zob. P. S c e r b o, *Dizionario ebraico et caldaico del Vecchio Testamento*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1912, s. 241; P. R e y m o n d, *Dizionario di Ebraico e Aramaico biblici*, Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 1995, s. 295.

¹⁸ Hebrajskie pojęcie „sēper” egzegeci wywodzą od akadyjskiego „šipru” („šāpiru”), oznaczającego wiadomość pisaną, dokument, informację, instrukcję (zob. C. D o h m e n, hasło „sēper”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 2, red. G.J. Botterweck, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1975, s. 327n.). Jest ono stałym określeniem stosowanym w Biblii Hebrajskiej (185 razy), występującym najczęściej w księgach: Powtórzonego Prawa – 11 razy, Królewskich – 60 razy, Kronik – 24 razy i Estery – 11 razy (por. hasło „Book”, w: *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, red. W.E. Vine, Thomas Nelson Publishers, Nash-

częściej pisaną informację (por. Dn 1,4), list (por. 2 Sm 11,14; 1 Krl 21,8) czy książkę (por. Dn 9,2; Koh 12,12), ale też papirusowy lub skórzany zwój zawierający dokument prawny lub świadectwo upamiętniające konkretne zdarzenie historyczne (por. Pwt 24,1; Joz 24,26)¹⁹. W zmieniających się kontekstach narracyjnych i teologicznych Biblii rzeczownik „sēper” nabiera różnorakiego sensu, przyjmując znaczenie: spisu, rejestru, genealogii (por. Rdz 5,1; Ne 7,5; Mt 1,1), kroniki z archiwum króla (por. Est 6,1), pisemnej dokumentacji ugody lub przymierza (por. Wj 24,7) albo kodeksu prawa (por. Pwt 28,61; 29,21.27; Joz 1,8; 2 Krl 22,8-12).

Każda z czterdziestu sześciu ksiąg Biblii Hebrajskiej przeszła autonomiczny i złożony proces edycji, nosi więc ślady wielu interwencji i ekspansji redakcyjnych, które sukcesywnie modyfikowały i wzbogacały jej treść, doskonaliły formę literacką oraz precyzowały i pogłębiały teologiczne orędzie. W przeciwieństwie do edycji współczesnych książek, które zazwyczaj mają jednego autora i powstają w stosunkowo niedługim czasie, za ostateczną wersją zdecydowanej większości pism starotestamentowych kryje się wielu autorów i wiele środowisk pisarskich. Redakcja tych pism przebiegała przynajmniej w dwóch zasadniczych etapach. Pierwszy obejmował trudny do chronologicznego oszacowania, ale z pewnością bardzo długi okres powstawania i ustnego przekazu wszystkich wchodzących w ich skład źródeł i tradycji. Z kolei etap drugi to proces pisemnej dokumentacji oraz wielostopniowej i wielopłaszczyznowej redakcji owych oryginalnych przekazów, polegający na sukcesywnym zbieraniu, porządkowaniu, a następnie literackim i teologicznym opracowaniu materiału źródłowego. Stąd w aktualnych wersjach ksiąg Starego Testamentu można natknąć się na wiele autonomicznych źródeł, którym redaktorzy biblijnych tradycji nadawali nazwę „ksiąg”. Teksty biblijne mówią na przykład o: Księdze Genealogii lub Rodowodów (por. Rdz 5,1), Księdze Wojen JHWH (por. Lb 21,14-15), Księdze Sprawiedliwego (por. Joz 10,13; 2 Sm 1,18)²⁰,

ville 1973, t. 1, s. 21; F. H o s s f e l d, E. R e u t e r, hasło „sēper”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 2, s. 329.

¹⁹ Por. J. A. S w a n s o n, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)* (publikacja elektroniczna), Logos Research Systems, Oak Harbor 1997, rec. 6218n.

²⁰ Księga Sprawiedliwego i Księga Wojen JHWH są w kręgach egzegetów często zestawiane, a nawet utożsamiane ze sobą jako dwa uzupełniające się źródła, z których korzystał redaktor Pięcioksięgu i deuteronomistyczny redaktor cyklu Księga Jozuego-Druga Księga Królewska. Księga Wojen JHWH, do której odwołuje się Księga Liczb (Lb 21,14-15, a być może także Lb 21,17-18.27-30), była prawdopodobnie zbiorem tekstów poetyckich, które sławiły militarne zwycięstwa Boga Izraela odniesione w okresie wędrówki Mojżesza przez pustynię i opisywały granice ziem Zajordania i Kanaanu zdobytych przez Jozuego. Wiele wskazuje na to, że analogiczną kolekcją poetyckich tradycji była również Księga Sprawiedliwego, powstała prawdopodobnie w epoce Dawida i Salomona, a dokumentująca istotne zdarzenia z okresu podboju Syro-Palestyny przez Jozuego (por. Joz 10,12-13) oraz rodzącej się monarchii (por. 2 Sm 1,17-27). Nie jest wykluczone, że do tego zbioru poematów

Księżde Dzieł Salomona (por. 1 Krl 11,41)²¹, Księżde Kronik Królów Izraela (por. np. 1 Krl 14,19; 15,31; 16,5.14.20.27; 22,39; 2 Krl 1,18; 10,34), Księżde Kronik Królów Judy (por. np. 1 Krl 14,29; 15,7.23; 22,45; 2 Krl 8,23)²², Księżde Królów Izraela (por. 2 Krn 20,34; 24,27), Księżde Królów Izraela i Judy (1 Krn 9,1; 2 Krn 27,7; 35,27), Księżde Królów Judy i Izraela (por. 2 Krn 16,11; 25,26) czy Księżde Kronik (por. Ne 12,23). W tradycjach Starego i Nowego Testamentu pojawiają się też inne zbiory tekstów źródłowych określane jako księgi: Księga JHWH (por. Iz 34,16), Księga [zwój] proroka Izajasza (por. 2 Krn 26,22; Łk 20,42; 4,17-20), Księga Jeremiasza (por. Jr 25,13; 30,2; 36,2.32; 45,1; 51,60), Księga wizji Nahuma (por. Na 1,1), Księga Kronik Królów Medów i Persów (por. Est 10,2), Księga Pamięci Kronik Dni (por. Est 2,23; 6,1)²³ czy Księga Psalmów (por. Łk 20,42; Dz 1,20)²⁴.

Oceniając formę, treść i obszerność wyżej wspomnianych źródeł, można założyć, że redaktorzy poszczególnych ksiąg Biblii Hebrajskiej darzyli największym szacunkiem teksty (księgi) prawa, które najczęściej przypisywali Mojżeszowi, jak na przykład Księgę [Prawa, Przymierza] Mojżesza (por. Wj 24,4.7; Pwt 31,24.26; Joz 1,8; 8,31.34; 2 Krl 22,8-10; 2 Krn 17,9; 25,4; 34,14-16; 35,12;

należała modlitwa konsekracyjna wygłoszona przez Salomona podczas poświęcenia świątyni jerozolimskiej (por. 1 Krl 8,12-13; por. też wersję Septuaginty) i pieśni zwycięstwa sławiące moc JHWH, które wyśpiewała Miriam (por. Wj 15,20-21) czy Debora (por. Sdz 5,1-31). Por. P. L o g a n, hasło „Book”, w: *Holman Illustrated Bible Dictionary*, red. C. Brand, Holman Bible Publishers, Nashville 1998, s. 231.

²¹ Źródło to prawdopodobnie utrzymane było w formie biografii króla Salomona, który umocnił rządy dynastii dawidowej w Jerozolimie. Prócz tekstów o jego dojściu do władzy i sukcesach administracyjno-kulturowych, które obecnie leżą u podstaw biblijnych tradycji zawartych w Drugiej Księdze Samuela i Pierwszej Księdze Królewskiej (por. 2 Sm 12,24-25; 1 Krl 1,1-3,15; 4,1-10,29), w zbiorze tym znajdowały się przekazy podkreślające nadzwyczajną mądrość i doświadczenie monarchy (por. 1 Krl 3,16-28).

²² Księgi Kronik Królów Izraela i Księgi Kronik Królów Judy nie należy mylić z biblijnymi Księgami Kronik, które należą do najmłodszych tradycji historycznych wchodzących w skład Biblii Hebrajskiej. Według tradycji żydowskiej Księgi Kronik spisał pisarz Ezdrasz po powrocie z niewoli babilońskiej (por. 2 Krn 36,22-23; Ezd 1,1-3a) w roku 458, szczegółowa analiza ich treści dowodzi jednak niezbicie, że powstały znacznie później, to znaczy na przełomie czwartego i trzeciego wieku przed Chrystusem. Księgi Kronik Królów Izraela i Księgi Kronik Królów Judy były natomiast o wiele starszymi źródłami, skoro stanowiły stały punkt odniesienia już dla deuteronomistycznego redaktora Ksiąg Królewskich tworzącego w siódmym i szóstym wieku przed Chrystusem (cytuje je aż 33 razy). Ten materiał źródłowy miał prawdopodobnie postać historiograficznych sumariów, które dokumentowały listę władców Izraela i Judy, a także najważniejsze fakty z dziejów tych dwu sąsiadujących i rywalizujących ze sobą monarchii.

²³ Tradycje i informacje cytowane przez redaktora Księgi Estery opierają się prawdopodobnie na znanym mu materiale źródłowym zaczerpniętym z archiwów Królestwa Medów i Persów, który odnosił się do rządów dwóch władców: Kserksesa I (panującego w latach 486-465 przed Chrystusem) i Dariusza II (panującego od 423 do 404 roku przed Chrystusem).

²⁴ Zob. J.P. H y a t t, *The Writing of an Old Testament Book*, „The Biblical Archaeologist” 6(1943) nr 4, s. 71-80.

Ezd 6,18; Ne 8,1; 13,1; Mk 12,26; Ga 3,10)²⁵ lub Jozuemu (por. Joz 24,26). Źródła te – w tradycjach biblijnych nazywane księgami – cieszyły się niepodważalnym autorytetem, ponieważ zawierały przykazania JHWH i zostały zakomunikowane przez Niego w kontekście rytualnego błogosławieństwa lub przekleństwa, przywołującego teologiczną zasadę Bożej retribucji. Przestrzeganie utrwalonych na piśmie nakazów JHWH traktowane było w Izraelu jako warunek konieczny zachowania przymierza z Bogiem ojców i radowania się gwarancją trwałości Jego obietnic (por. Pwt 28,61; 29,20-21.27; 30,10; Ps 40,7). Z porównywalną estymą redaktorzy Biblii Hebrajskiej traktują teksty wyroczni JHWH, które nazywają ogólnie Księgą [Proroctw] (por. Wj 17,14) lub przypisują je konkretnym prorokom i widzącym, aktywnym w Izraelu i Judzie od czasów Samuela (por. 1 Sm 3,19-21). Oprócz tekstów proroków klasycznych, którzy pozostawili po sobie obszerną i bogatą teologicznie spuściznę literacką w formie ksiąg²⁶, obecna wersja Biblii Hebrajskiej zawiera wiele mniejszych i znacznie starszych tradycji prorockich, które również nazywa księgami. Najwięcej tego typu źródeł utrwalają redaktorzy pierwszej i drugiej Księgi Kronik, którzy w opracowywanym materiale narracyjnym przywołują: Księgę Kronik Samuela „Widzącego” (por. 1 Krn 29,29), Księgę Kronik Proroka Natana (por. 1 Krn 29,29; 2 Krn 9,29), Księgę Kronik Gada „Widzącego” (por. 1 Krn 29,29)²⁷, Proroctwo Achiasza z Szilo (por. 2 Krn 9,29), Wizje „Widzącego” Iddo o Jeroboamie synu Nebata (por. 2 Krn 9,29), Kroniki Proroka Szemajasza i „Widzącego” Iddo

²⁵ Na podstawie biblijnych tradycji można zakładać, że Mojżesz udokumentował w formie trwałego zapisu fakt zawarcia dwustronnego przymierza Izraelitów z Bogiem JHWH na Synaju (por. Wj 24,7). Treścią tego zapisu (zwoju) była kolekcja praw i zobowiązań religijno-moralnych, które w aktualnej wersji Księgi Wyjścia znajdują się w obrębie materiału źródłowego (por. Wj 20,23-23,33). Do tego zwoju (księgi), który prawdopodobnie funkcjonował jako wykładnia żydowskiego prawa w środowiskach świątynnych Jerozolimy w siódmym i szóstym wieku przed Chrystusem, odwołuje się tekst o rządach króla Judy Jozjasza (por. 2 Krl 23,2.21; 2 Krn 34,30). Z czasem księga ta została prawdopodobnie poszerzona o nowe przepisy prawne i kultyczne i przyjęła nazwę Księgi Prawa (por. 2 Krl 22,8). Wiele wskazuje na to, że jej treścią był zapis tak zwanego kodeksu deuteronomicznego, który dokumentuje aktualna wersja Księgi Powtórzonego Prawa (por. Pwt 12-26). Prawo to stało się podstawą reformy społeczno-religijnej przeprowadzonej przez Jozjasza w 622 roku przed Chrystusem (por. 2 Krl 23,3.4-25) (por. S m i t h, dz. cyt., s. 662n.; T.D. A l e x a n d e r, hasło „Book of the Covenant”, w: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, InterVarsity Press, Downers Grove 2003, s. 95-100).

²⁶ Do tej grupy tekstów natchnionych (hebr. n'bi'im) Biblia Hebrajska zalicza trzy księgi tak zwanych proroków większych (Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela) oraz dwanaście ksiąg tak zwanych proroków mniejszych (Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza).

²⁷ W tych trzech ostatnich przypadkach oryginalnych źródeł prorockich Kronikarz nie używa terminu „sēper” („księga”), lecz jego synonimu „dibrē”, który dosłownie tłumaczy się jako „[spisane] słowa (czyny, dzieje)”. Na przykład w Księdze Estery występuje sformułowanie „sēper dibrē” oznaczające księgę [spisanych] słów, czynów lub dziejów (por. Est 10,2).

(por. 2 Krn 12,15), Midrasz Proroka Iddo (por. 2 Krn 13,22), Kroniki Jehu, syna Chananiego (por. 2 Krn 20,34), Wizje Proroka Izajasza (por. 2 Krn 32,32) czy Kroniki Chozaja (por. 2 Krn 33,19). Tradycje prorockie komunikowane tak w formie przekazu ustnego (jako wyrocznie i wizje prorockie), jak i w postaci trwałego zapisu (w zwojach, księgach, listach – por. Jr 29,1-32; 30,1; 36,1-32) traktowane są w Biblii Starego i Nowego Testamentu z największym respektem, jako wyraz woli Boga JHWH, która zawsze się wypełnia (por. Mt 26,56; Łk 3,4; 4,17; Dz 7,42; Ap 22,7.9-10.18).

Autorzy wszystkich oryginalnych tradycji, które weszły w skład Biblii Hebrajskiej, a także ich późniejsi redaktorzy, postrzegali je nade wszystko jako słowo Boga objawione Izraelitom na kolejnych etapach ich dziejów przez pośredników wybranych przez JHWH. To Boże słowo – zakomunikowane najpierw w formie ustnej, a potem pisanej – w ujęciu samej Biblii zawsze traktowane jest jako wyraz zbawczej obecności, wierności i miłości JHWH do narodu wybranego oraz drogowskaz kierujący na drogę prowadzącą do jego duchowego i społeczno-kulturowego wzrostu. Biblia Hebrajska stanowi dla Izraelitów teologiczną dokumentację ich historii zbawienia od okresu patriarchów do epoki drugiej świątyni (od roku 538 przed Chrystusem do 70 po Chrystusie), akcentującą wyjątkową bliskość i łaskawość JHWH. Jednocześnie jest ona dla nich zapisem Bożego prawa, które stanowiło podstawę przymierza z JHWH oraz definiowało ich religijno-narodową tożsamość na tle pozostałych cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu. Jako najbardziej reprezentatywny i doskonały owoc systemu społeczno-prawnego i religijno-kulturowego Izraela, Biblia Hebrajska nie tylko konkurowała z literackim dorobkiem kultur Mezopotamii, Egiptu i Syro-Palestyny, ale pod wieloma względami go przewyższyła, zwłaszcza gdy chodzi o regulacje prawne²⁸ oraz zaoferowany cywilizacjom politeistycznym monoteistyczny wzorzec religijny.

Biorąc zaś pod uwagę niezmiernie szeroki wachlarz literackich środków wyrazu oraz historiograficzne i teologiczne bogactwo Biblii Hebrajskiej, należy stwierdzić, że mogła ona śmiało konkurować ze sztandarowymi dziełami poetyckimi i epickimi starożytnego Bliskiego Wschodu. Literackie bogactwo Biblii zaczęto odkrywać i doceniać od epoki renesansu i reformacji, a jej

²⁸ Wyższość prawodawstwa biblijnego nad regulacjami prawnymi Mezopotamii, Egiptu i Syro-Palestyny najwyraźniej widoczna jest w sposobie podejścia do najuboższych i najbardziej zmarginalizowanych warstw społecznych w Izraelu: obcokrajowców, sierot, wdów, niewolników i robotników najemnych (por. Wj 22,20; 23,9; Kpł 19,33-34; Pwt 1,16-17; 10,18-19; 16,11-14; 26,11-12; 27,11-26; Ps 146,9) (zob. T. K r a p f, *Traditionsgeschichtliches zum deuteronomistischen Fremdling-Waise-Witwe-Gebot*, „Vetus Testamentum” 34(1984) nr 1, s. 87-91; N. L o h f i n k, *Poverty in the Laws of the Ancient Near East and the Bible*, „Theological Studies” 52(1991) nr 1, s. 34-50; J. v a n d e r P l o e g, *Les pauvres d’Israël et leur pitié*, „Oudtestamentische Studiën” 7(1950), s. 242-270; por. V.H. M a t t h e w s, D.C. B e n j a m i n, *Social World of Ancient Israel (1250-587 BCE)*, Baker Publishing Group, Grand Rapids 1993, s. 86n.).

niepowtarzalny styl narracji i oryginalne wątki tematyczne są do dzisiaj stałą inspiracją i wzorcem dla wielu poetów i pisarzy²⁹. Obrazowy opis postaci i zdarzeń, wnikliwa i wielopłaszczyznowa analiza świata ludzkich uczuć, postaw i doświadczeń, a także waga i sposób rozwiązania poruszanych problemów egzystencjalnych, moralnych i społeczno-kulturowych przesądziły o tym, że księgi biblijne trafiły na stałe do kanonu literatury pięknej.

AUTORYTET I MIEJSCE BIBLI HEBRAJSKIEJ W RELIGII I KULTURZE IZRAELA

Wiele religii – w tym wszystkie religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam – posiada ściśle określony zbiór (kanon) pism lub ksiąg, których autorstwo wiązane jest bezpośrednio lub pośrednio z objawieniem (nadprzyrodzoną ingerencją) wyznawanego Boga³⁰. Wyjątkowy status ksiąg Biblii Hebrajskiej ludzie będący ich autorami, komentatorzy, a także lektorzy uzasadniają, odwołując się do różnie rozumianej i prezentowanej idei Bożego natchnienia, a także do teologicznej koncepcji słowa Bożego i Pisma Świętego. Tradycje biblijne wielokrotnie mówią o Bożym rozkazie utrwalania na piśmie woli JHWH, a kilka razy pojawia się w nich nawet obraz Boga, który sam zapisuje swą wolę (por. Wj 24,12; 31,18; 32,15-16; 34,1.29; Pwt 4,13; 9,9-11; 10,2-5)³¹. Ten wyjątkowy teologiczny wizerunek Boga Izraela pojawia się

²⁹ Język Biblii obfituje w figury retoryczne: metafory, apostrofy, obrazy, porównania, symbole, hiperbole, personifikacje, a nierzadko naznaczony jest mocnym piętnem ironii narracyjnej. Skłania to czytelnika do wnikliwej i aktywnej lektury prezentowanych mu treści, wymagającej wysiłku intelektualnego i zaangażowania woli, czyli podjęcia konkretnych decyzji i przyjęcia ściśle określonych postaw moralnych. O niepowtarzalnym pięknie i bogactwie stylistycznym ksiąg biblijnych przesądza też duża różnorodność i specyfika stosowanych w nich środków wyrazu. Do najczęściej spotykanych należą: zdania paralelne, regularna rytmika, pytania retoryczne, harmonia i ściśle zamierzony porządek w układzie materiału dialogowanego i narracyjnego (summara), kontrast i symetria w komunikowaniu treści, zamierzone przez narratora powtórzenia, a także jedność i spójność literacka zarówno na poziomie całych ksiąg, jak i ich kluczowych części. Równie mocno należy podkreślić tematyczną i literacką jedność Biblii, niespotykaną w tak zaawansowanym stopniu w innych dziełach literackich starożytności. Znakiem szczególnym tej biblijnej jedności są na przykład wielopłaszczyznowe archetypy literackie, czyli powszechnie podzielane wyobrażenia (ogólnie przyjęte idee, wzorce zachowań lub modele postaci, zjawisk czy sytuacji), które powracają w kolejnych odsłonach tradycji staro- i nowotestamentowych w coraz bogatszej wersji znaczeniowej wyróżniającej się głęboką symboliką i teologią, często na zasadzie schematu: zapowiedź–wypełnienie (por. L. R y k e n, hasło „Biblia jako dzieło literackie”, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 59n.).

³⁰ Por. A. F o w l e r, hasło „Book”, w: *New International Bible Dictionary*, red. J.D. Douglas, Zondervan, Grand Rapids 1987, s. 170.

³¹ Na starożytnym Bliskim Wschodzie umiejętność pisania uważano za niezwykłą i godną szacunku. W tekstach mitologicznych Mezopotamii zdolność ta najpierw była domeną bogów, a dopiero potem ludzi.

zawsze w kontekście zawarcia przymierza z Izraelem i odnosi się do jednego tylko zapisu – do kamiennych tablic z dziesięciorgiem przykazań. Według tradycji starotestamentowej sporządził je osobiście JHWH, a następnie powierzył Mojżeszowi i Izraelitom na Górze Synaj jako znak i podstawę dwustronnego przymierza. Nadnaturalne okoliczności teofanii JHWH na Synaju i doniosłość zaoferowanego Izraelitom przymierza (por. Wj 19,1-24,18) podnoszą wagę i autorytet Dekalogu do poziomu niespotykanego nawet w samej Biblii. Bezpośredni udział JHWH w zapisaniu tablic Dekalogu sprawił, że stały się one dokumentem o wartości nieporównywalnej z żadnym innym słowem utrwalałym na piśmie przez człowieka. Nieco niższy status, ale wciąż nieosiągalny dla każdego ludzkiego (mówionego czy pisanego) słowa, mają w Biblii teksty, które z woli JHWH wypowiedzieli i zapisali Jego słudzy, a szczególnie Mojżesz (por. Wj 17,14; 34,27) i prorocy (por. Iz 8,1; 30,8; Jr 30,2; 36,2)³². Te dwie wyjątkowe formy komunikacji woli JHWH uwiecznione w Biblii posiadają niczym niekwestionowany autorytet, dlatego domagają się od Izraelitów i wszystkich ludzi „bojących się Boga” należnego szacunku i posłuszeństwa, wypływających z wiary w Bożą nieomyślność, niezwyciężoną moc, niekwestionowaną władzę nad światem oraz wierną miłość względem narodu wybranego. Zgodnie z teologią biblijną słowa Boga (czyli Jego wola) przesądzały i nadal przesądzą o porządku i harmonii we wszechświecie (por. Rdz 1,3-31; Ps 33,6), o ściśle określonym, zaplanowanym przez JHWH biegu historii narodów i ich władców (por. Ps 119,89; 147,15-20; Mdr 18,15; Iz 55,10-11), a także o jakości doczesnego i przyszłego życia każdego człowieka (por. Prz 30,5; Mdr 16,26; J 1,1-14; Dz 6,7; 11,1; 13,49; Hbr 4,12; Ap 19,13).

Za spisana, a pierwotnie ustną, formą przekazu ksiąg biblijnych kryją się także autorzy-ludzie, od których pochodzą zarówno oryginalne źródła i tradycje, jak i ich ostateczna struktura i forma literacka oraz profil teologiczny. W związku z tym trzeba podkreślić pewien dość istotny szczegół, który odróżnia literaturę biblijną od współczesnych form literackich. Otóż w semickim środowisku pisarskim Biblii, a także w najstarszych tekstach starożytnego Bliskiego Wschodu pomijano zupełnie rolę człowieka utrwalającego wolę Boga. Człowiek ten zawsze musiał się ukrywać za spisaną przez siebie tradycją³³. Taką postawę prezentują wszyscy autorzy (redaktorzy) ksiąg Starego Testamentu – nie umieszczają w nich swoich imion, przez co podkreślają Boży

³² W tradycjach nowotestamentowych to samo zadanie otrzymuje Jan, autor Apokalipsy (por. Ap 1,1.19).

³³ Najstarsze eposy sumeryckie, babilońskie czy akadyjskie, takie jak: *Gilgamesz*, *Enūma eliś* czy *Atrahasis*, nie mają autorów. W kolofonach, czyli w notach informacyjnych umieszczanych na końcu starożytnych tradycji pisanych, widnieją co najwyżej imiona pisarzy (kopistów), którzy zapisywali teksty na tabliczkach (por. K. v a n d e r T o o r n, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press, Cambridge 2007, s. 27; W.M. S c h n i e d e w i n d,

rodowód i autorytet tych ksiąg. Jediną adnotacją starotestamentową, która formą literacką przypomina współczesny podpis pod księgą, jest fraza: „Naukę rozsądku i wiedzy spisał w tej księdze Jezus, syn Syracha” (Syr 50,27). Informacja umieszczona została na końcu księgi Mądrości Syracha, zwanej Eklezjastykiem³⁴, prawdopodobnie jednak uczynił to dopiero jeden z jej ostatnich redaktorów lub kopistów. W Biblii Hebrajskiej często występuje natomiast zjawisko pseudonimii, czyli przypisywania autorstwa poszczególnych tekstów najbardziej znanym i poważanym postaciom z historii Izraela, dla podkreślenia autorytetu i wagi teologicznej przekazu. Wśród owych „autorów” prymat wiodą król Salomon, ukazywany jako twórca obszernych zbiorów sentencji mądrościowych w Księdze Przysłów (por. Prz 10,1-22,16; 25,1-29,27) oraz Księgi Koheleeta (por. Koh 1,1.12; 12,9), Pieśni nad Pieśniami (por. Pnp 1,1; 3,7.9.11; 8,11-12) i Księgi Mądrości (por. Mdr 9,7-8.12). Ten specyficzny „patronat” nad dydaktyczną literaturą Biblii Hebrajskiej zrodził się w pisarskich i teologicznych kręgach Izraela prawdopodobnie dopiero w epoce perskiej i opierał się na przekazywanych ustnie i pisemnie tradycjach o wyjątkowej mądrości i doświadczeniu Salomona interpretowanych jako dar od JHWH (por. 1 Krl 3,4-28; 10,1-9)³⁵. W nieco innej perspektywie należy postrzegać autorstwo ksiąg prorockich, które noszą imiona poszczególnych proroków Izraela i Judy³⁶. Wiele wskazuje na to, że jedynie niewielką część tekstów zapisanych w księgach tak zwanych proroków większych (Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela) oraz mniejszych (Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza) można bezpośrednio łączyć z pisarską aktywnością tych Bożych mężów. Aktualna forma literacka i treść przypisywanych tym prorokom tradycji w du-

How the Bible Became the Book: The Textualization of Ancient Israel, Cambridge University Press, New York 2005, s. 11).

³⁴ Do naszych czasów Księga Syracha (Eklezjastyk) zachowała się tylko w greckim przekładzie z hebrajskiego (por. Syr Prolog,1-30). W związku z tym faktem kanon Biblii Hebrajskiej pomija ją w spisie swoich świętych ksiąg. Biblia chrześcijańska traktuje natomiast Mądrość Syracha jako księgę deuterokanoniczną, którą – na podstawie Septuaginty – wpisuje w poczet pism natchnionych, z wyjątkiem jej prologu i końcowego podpisu.

³⁵ W epoce perskiej – według analogicznego klucza hermeneutycznego – zaczęto w Izraelu przypisywać autorstwo istniejących już ksiąg starotestamentowych znanym i szanowanym postaciom biblijnym, które w powszechnym mniemaniu miały z nimi bezpośredni lub pośredni związek. W ten sposób Mojżesz został skojarzony ze wszystkimi tekstami prawnymi Biblii Hebrajskiej, Dawid z psalterzem, a prorok Samuel z tekstami proroków wcześniejszych i tradycjami historycznymi z czasów rodzącej się monarchii (zob. 1 Sm-2 Sm; 1 Krl-2 Krl). W ten nurt teologiczny wpisano również Jozuego jako autora Księgi Prawa Bożego dokumentującej zawarcie przymierza z JHWH w kontekście podboju ziemi obiecanej (por. Joz 24,25-28).

³⁶ O pisarskiej aktywności proroka mającej na celu sporządzenie księgi (zwoju) komunikującej słowo JHWH wspominają wprost tylko tradycje związane z Izajaszem (por. Iz 30,8), Jeremiaszem i jego sekretarzem Baruchem (por. Jr 30,2; 36,1-32; Ba 1,1-4).

żej, a przynajmniej w pewnej mierze zrodziła się w późniejszych prorockich i kapłańskich środowiskach Izraela, które wpierw starannie zbierały, utrzymywały i przekazywały ustne tradycje o mężach Bożych i ich działalności społeczno-religijnej w Izraelu, a następnie troszczyły się o zapis tych tradycji. Powstawanie ksiąg prorockich, które znamy dziś z Biblii Hebrajskiej, dokonywało się przez wiele dziesięcioleci, a nawet stuleci, na drodze skomplikowanego procesu edycji literackiej, a przede wszystkim wieloetapowej relektury teologicznej pierwotnego orędzia tych proroków, prowadzonej w obrębie dynamicznie zmieniającego się i ewoluującego kontekstu historiozbawczego Izraela³⁷.

Obecna, trzyczęściowa struktura Biblii Hebrajskiej skonstruowana została w teologicznej perspektywie nadprzyrodzonego pochodzenia i niepodważalnego autorytetu słowa Bożego zapisywanego w różnorodnej formie w księgach biblijnych. Na pierwszym, najbardziej poczesnym miejscu figuruje pięć ksiąg „Tory” (hebr. *sēper hā-tôrâ*), które prezentują epokę prehistorii świata i ludzkości (por. Rdz 1,1-11,26) oraz protoplastów narodu wybranego (por. Rdz 11,27-50,26), a następnie dokumentują historiozbawczy kontekst Izraela, opowiadając o objawiającej się na różne sposoby obecności i potędze JHWH i utrwalając podstawy moralno-prawne monoteizmu jahwistycznego (por. Wj 1,1-Pwt,34,12). Geneza nowego modelu społeczno-religijnego na starożytnym Bliskim Wschodzie jest w Biblii wiązana bezpośrednio z Bożą teofanią na Synaju i misją Mojżesza, której istotą było zawarcie dwustronnego przymierza JHWH z Izraelem. Spisaną dokumentacją tego przymierza i jego dalekosiężnych konsekwencji były dwie tablice Dekalogu (por. Wj 24,12-13) oraz tak zwana Księga Przymierza (por. Wj 20,22-23,32; 24,4.7).

Na drugim miejscu umieszczeni zostali „Prorocy” (hebr. *Nēbī’îm*), pisma podzielone na dwie dopełniające się kategorie: księgi proroków wcześniejszych (zob. Joz-2 Krl) oraz późniejszych (trzech proroków większych i dwunastu mniejszych)³⁸. Obydwa zbiory ksiąg prorockich, choć bardzo różnią się

³⁷ Ewidentnym świadectwem tego długotrwałego i złożonego procesu redakcyjnego ksiąg prorockich jest na przykład obecna forma Księgi Izajasza, w której egzegeci dopatrują się aż trzech autonomicznych części reprezentujących trzy różne okresy z dziejów Izraela. Tylko pierwszą z nich, nazywaną Proto-Izajaszem (zob. Iz 1-39), można wiązać bezpośrednio z tym historycznym prorokiem działającym w Jerozolimie w ostatnich dziesięcioleciach ósmego wieku przed Chrystusem. Dwie pozostałe części księgi, nazywane Deutero-Izajaszem (zob. Iz 40-55) i Trito-Izajaszem (zob. Iz 56-66), są już teologicznymi reminiscencjami orędzia Izajasza, jakie rodziły się sukcesywnie w kręgach prorockich (kapłańskich) w ostatnich latach niewoli babilońskiej i początkowych dziesięcioleciach epoki drugiej świątyni. Analogicznym przykładem wielości autorów i redaktorów tradycji biblijnych jest Księga Zachariasza, w której łatwo można wyróżnić dwa odrębne pod względem literackim i teologicznym cykle tradycji – są to tak zwane: Proto-Zachariasz (zob. Za 1-8) i Deutero-Zachariasz (zob. Za 9-14).

³⁸ Biblia chrześcijańska traktuje księgi proroków wcześniejszych (od Księgi Jozuego do Drugiej Księgi Królewskiej) jako księgi historyczne i przypisuje je kręgom teologów deuteronomistycznych,

formą, strukturą i tematyką przekazu, uważane są za słowo Boże utrwalone na piśmie już nie przez Boga JHWH, lecz przez specjalnie wybranych do tego zadania ludzi: najpierw przez bezpośrednich adresatów Bożego objawienia, czyli proroków, a następnie przez ich uczniów, którzy to objawienie dokładnie zebrali, opracowali i wpisali w ramy historii zbawienia własnego narodu³⁹.

Na trzecim miejscu w Biblii Hebrajskiej sytuują się tak zwane Pisma (hebr. K^otûbîm), które obejmują teksty dydaktyczne i historyczne. Te ostatnie księgi – w duchu teologii judaizmu – nie posiadają statusu Bożego słowa sensu stricto, lecz uważane są za autoryzowany przez Boga komentarz do Tory i Proroków wypracowany przez najznamienitszych mędrców i pisarzy Izraela. Tak więc autorytet i wartość treści utrwalonych w poszczególnych księgach Biblii mają bezpośredni związek z ich genezą. Największą estymą cieszą się u Żydów teksty przypisywane wprost Bogu JHWH i Mojżeszowi, nieco mniejszą te, które zostały zakomunikowane przez innych Bożych pośredników (proroków), najniżej zaś w hierarchii pism natchnionych sytuują się tradycje dydaktyczne, czyli Pisma. Te ostatnie są w judaizmie interpretowane w kategoriach mądrości objawionej Izraelitom przez wiecznego i nieomylnego Pana (por. Syr 1,1-10; 24,8-12).

Podsumowując ten etap analiz, można stwierdzić, że Biblia buduje swój autorytet w oparciu o kryteria skonstruowane i sankcjonowane w Mezopotamii, starożytnym Egipcie i Syro-Palestynie, o jej niepodważalnej wartości decyduje bowiem zarówno forma (trwały zapis)⁴⁰, jak też ostateczne źródło

którzy w okresie niewoli babilońskiej postanowili według klucza teologii Bożej retribucji ukazać tragiczny upadek społeczno-religijnych instytucji Izraela (monarchii, kultu świątynnego) oraz wytyczyć drogę duchowej i społecznej odnowy narodu wybranego.

³⁹ Prawdę o Bożym natchnieniu jako źródle Biblii Hebrajskiej precyzują dopiero teksty nowotestamentowe, odwołując się do faktu, że nie jest ona słowem ludzkim, lecz słowem Boga (por. 1 Tes 2,13; 2 Tm 3,16). W podobnym duchu wypowiada się Piotr Apostoł: „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest do prywatnego wyjaśniania. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili od Boga [święci] ludzie” (2 P 1,20-21).

⁴⁰ Wprawdzie pismo zrodziło się na starożytnym Bliskim Wschodzie w związku z rozliczeniami handlowymi i pilną koniecznością ich rejestracji, ale bardzo szybko stało się narzędziem zapisu także innych informacji. Środowiskiem, w którym znalazło ono szerokie zastosowanie, była administracja (między innymi archiwa królewskie) i dyplomacja królewska, sądownictwo, a także kręgi związane z kultem świątynnym. Te właśnie kręgi wyłoniły z siebie bardzo szanowaną klasę pisarzy i stały się kuźnią wszelkiego rodzaju form pisarskich, które od samego początku zyskały powszechną aprobatę i szacunek społeczeństwa. W krótkim czasie pismo stało się narzędziem propagującym królewską władzę na forum publicznym, a na dalszym etapie rozwoju cywilizacji instrumentem tajemnej mądrości, a nawet magicznej władzy monarchy i współpracujących z nim przedstawicieli kręgów religijnych i społecznych (por. *Introduction*, w: J. Black, G. Cunningham, E. Robson, *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. XLIX; S c h n i e d e w i n d, dz. cyt., s. 24, 33). Dlatego zaczęto utrwalać za pomocą pisma rozporządzenia i wyroki królewskie, a także różnorakie teksty kultyczne. Umiejętność pisanie uznawano za dar bogów, a zapisane teksty

komunikowanych treści. Od początku Izraelici otaczali swoje pisma natchnione wyjątkową czcią, ponieważ byli przekonani, że pochodziły od ich Boga. Materialną reprezentację Bożego objawienia, a zarazem historyczny dowód jego wiarygodności stanowiły dwie tablice przymierza spisane przez JHWH i ofiarowane Mojżeszowi na Synaju (por. Wj 24,12; 31,18; 32,15-16; 34,1.29; Pwt 4,13; 9,9-11; 10,2-5), a także pełny zapis woli Boga ojców, czyli Tora (hebr. *sēper hā-tôrâ*). W myśl teologii judaizmu gwarantem autentyczności, nieomyślności i nieodwołalności Tory był największy z proroków – Mojżesz, który spisał ją osobiście pod dyktando Najwyższego (por. Pwt 18,18; 34,10). Wyjątkową rolę, autorytet i teologiczną pozycję tej księgi⁴¹ – rozumianej jako zbiór Bożych praw i nakazów – a pośrednio całej Biblii Hebrajskiej, najpełniej podkreśla Księga Powtórzonego Prawa (por. np. Pwt 1,6.34.37; 2,2.9.17.31; 3,2,26; 4,10). Ilustracją wielkiej czci, jaką Tora i cała Biblia Hebrajska cieszyły się w społeczności Izraela, niech będzie jeden z *passusów* zaczerpniętych z tej księgi: „Strzeżcie ich [Bożych praw i nakazów – D.D.] i wypełniajcie je, bo one są waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów, które usłyszawszy o tych prawach, powiedzą: «Z pewnością ten wielki naród to lud mądry i rozumny». Bo któryż wielki naród ma bogów tak bliskich, jak Pan, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy? Któryż wielki naród ma prawa i nakazy tak sprawiedliwe, jak całe to Prawo, które ja wam dziś daję?” (Pwt 4,6-8). Z uwagi na autorytet i teologiczną wagę zapisanego słowa Bożego, w Biblii Hebrajskiej wielokrotnie pojawia się nakaz jego publicznego odczytywania, z którym występują władcy podejmujący trud odnowy religijnej w Izraelu (por. 2 Krl 23,2), jego duchowi przywódcy prorocy (por. Iz 34,16) oraz pisarze odpowiedzialni za kopiowanie i przechowywanie świętych pism (por. 2 Krl 22,10; Ne 8,5.8). Z tego też względu lektura Tory i innych pism natchnionych często ukazywana jest w Biblii Hebrajskiej jako inspiracja do pogłębionej odnowy religijnej i moralnej albo wydarzenie wyznaczające początek nowego okresu w dziejach narodu wybranego (por. Wj 24,7-8; Pwt 31,26; Joz 1,6-9; 2 Krl 22,8-13; 2 Krn 17,9-10; 34,14-18; Ba 1,14; 4,1-4; Na 1,1-10; Ne 8,1-13).

kultyczne budziły powszechny lęk i szacunek. W powszechnym przekonaniu starożytnych – w zdecydowanej większości niepiśmiennych – ludów mogły one bowiem sprowadzić błogosławieństwo, ale też gniew i przekleństwo bogów. Z tego względu umiejętność pisania i praktyka kopiowania tekstów świętych zaczęła służyć również do komunikacji ze światem bogów, umożliwiając – w przekonaniu starożytnych – wywieranie wpływu na bieg teraźniejszych i przyszłych wydarzeń. Takie podejście do spisanych tekstów świętych podzielały zapewne również hebrajskie pokolenia z epoki Mojżesza i Jozuego, z którą należy wiązać pierwsze etapy redakcji tekstów Tory, oraz z okresu niewoli babilońskiej, kiedy zaczęto redagować pierwsze księgi biblijne (por. Dn 1,17).

⁴¹ Por. U. B e c k e r, hasło „Libro”, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, s. 917.

BIBLIA HEBRAJSKA
TEOLOGICZNĄ PODSTAWĄ MONOTEISTYCZNEGO MODELU RELIGII

Ostatnia odsłona prezentacji Biblii Hebrajskiej poświęcona będzie zwięzłej syntezie jej najważniejszego teologicznego orędzia, które przesądziło o tym, że księga ta od tysiącleci leży u podstaw trzech największych monoteistycznych religii świata: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu⁴². Zbiór tekstów wchodzących w jej obręb stanowi bardzo zróżnicowaną i obszerną antologię religijnych tradycji reprezentujących wiele epok i pisarskich środowisk Izraela, które w dzieje własnego narodu wpisały motyw wieloetapowej historii objawiania się Boga JHWH. Teksty Biblii Hebrajskiej odzwierciedlają genezę i proces rozwoju typowych dla judaizmu i chrześcijaństwa idei teologicznych, które nie znajdują analogii w politeistycznym świecie starożytnego Bliskiego Wschodu. Zdarza się, że wskutek procesu ewolucji (relektury) tych prawd teologicznych oraz zróżnicowanego sposobu ich rozumienia i prezentacji na kolejnych etapach dziejów Izraela, te same lub analogiczne terminy i koncepcje w kolejnych księgach Biblii ukazywane są w odmiennym sensie lub z innej perspektywy. Z uwagi na wielość i bogactwo tematyczne owych koncepcji, obecnie ograniczymy się do syntetycznej prezentacji jedynie tych prawd, które w najbardziej znaczący sposób świadczą o odrębności Biblii Hebrajskiej od politeistycznych dzieł literatury starożytnego Bliskiego Wschodu.

Najistotniejszą z nich stanowi sukcesywnie objawiana i coraz głębiej rozumiana przez Izraelitów prawda o jedynym Bogu JHWH⁴³. Z tą prawdą ściśle związana jest biblijna koncepcja stworzenia świata i ludzi, a także idea niczym nieograniczonej władzy Boga (por. Rdz 1,1-3,24; Ps 22,29; Dn 5,21), którą uzupełnia przekaz o Jego stałej miłości i trosce o naród wybrany oraz o cały

⁴² Islam – rozumiany jako religia bezwarunkowego poddania się suwerennej woli jedynego Boga (Allaha) – opiera się na Koranie, który w opinii muzułmanów jest ostateczną proklamacją woli Bożej dokonaną przez Muhammada (w latach 570-630 po Chrystusie). Koran często odwołuje się jednak do tradycji biblijnych (Starego i Nowego Testamentu), traktując je jako wstępne i spójne z nim etapy Bożego objawienia dokonane przez Mojżesza (Torę) i Jezusa (por. sura 2, aje 136 i 285; sura 4, aje 150-152). W przekonaniu muzułmanów księga Koranu jest pełnią objawienia, gdyż definitywnie wyjaśnia wszystkie kwestie, o których Bóg zechciał poinformować ludzi (por. sura 4, aiat 26; sura 16, aiat 64); Koran stanowi zatem potwierdzenie i kontynuację Tory i Ewangelii, a zarazem ich ostateczne dopełnienie i sprecyzowanie (por. A. K h o u r y, hasło „Islam”, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych: judaizm, chrześcijaństwo, islam*, s. XXVII-XXVIII).

⁴³ Biblia Hebrajska nigdy nie opowiada się za politeistycznym wzorcem religii, choć wiele razy mówi o religijnej apostazji Izraelitów i ich bałwochwalczych praktykach promujących kult bogów ludów ościennych (por. Rdz 35,2; Joz 24,23; Sdz 5,8; 10,14-16; 1 Krl 9,9; Iz 44,15-17). Monoteistyczny obraz Boga Izraelitów rodzi się jednak stopniowo i zanim osiągnie kształt wyraźnie zdefiniowanego nakazu wiary w jedynego Boga, poza którym nie ma innych (por. Wj 20,3; 23,13; 34,17; Kpł 19,4; Pwt 5,7; Joz 23,7; Iz 44,6; 45,5,21), przybiera postać monolatrii niewykluczającej istnienia innych bogów, choć podporządkowującej ich JHWH (por. Wj 15,11; Pwt 4,7; 6,14).

rodzaj ludzki (Oz 11,1-11; Iz 19,23-25; 56,1-8). Tak rozwinięta i rozumiana teologia osoby i obecności Boga nie ma odpowiednika w żadnym modelu religii politeistycznej.

Najbardziej oryginalną cechą ksiąg starotestamentowych jest sposób prezentacji natury, przymiotów i aktywności Boga JHWH, sprawiający, że Jego wizerunek diametralnie różni się od obrazu bogów zawartego w literaturze cywilizacji bliskowschodnich. Koncepcja jednego Boga, który najpierw objawia ludziom tajemnicę swego istnienia, potęgi i doskonałości poprzez wspaniałe dzieło stworzenia (por. Rdz 1,1-2,4a), a następnie deklaruje wolę pozostawiania z nimi w bliskiej relacji przymierza (por. Rdz 2,4-25; 4,1-11,26) mimo ich grzechu i nieposłuszeństwa (por. Rdz 3,1-24; 6,1-7), nie znajduje żadnego odpowiednika w mezopotamskich, egipskich czy syro-palestyńskich eposach i mitach. Obraz Stwórcy, jaki wyłania się z pierwszych stron Biblii Hebrajskiej, sugeruje wprost, że jest On jedynym Panem kosmosu, twórcą harmonii i porządku w świecie oraz źródłem życia wszystkich stworzeń. Bóg Biblii sprawuje niepodzielną i absolutną władzę nad siłami i żywiołami wszechświata oraz nad wszystkimi ludami ziemi⁴⁴. Ten niedostępny w chwale i niezrównany w mocy Stwórca jest równocześnie Bogiem, który związał się dwustronnym przymierzem z jednym narodem – Izraelem, a dokonał tego przez patriarchę Jakuba (por. Rdz 32,23-33) i Mojżesza (por. Wj 2,1-Pwt 34,12). Potomnym Jakuba-Izraela (por. Rdz 32,29), którzy pod wodzą Mojżesza uformowali z czasem naród izraelski złożony z dwunastu pokoleń, JHWH objawił swe święte Imię, wielki majestat i siłę, a nade wszystko wierną miłość i stałą łaskawość. Przejawem tych atrybutów JHWH było wyzwolenie Izraelitów z niewoli egipskiej (por. Wj 1,1-15,21), przeprowadzenie ich przez groźną pustynię (por. Wj 15,22-18,27; Lb 10,11-22,1), zawarcie przymierza na bazie sprawiedliwego prawa, które broni ubogich i uciśnionych (por. Wj 19,1-Lb 10,10), a w końcu oddanie im w dziedziczne posiadanie ziemi Kanaan (por. Lb 21,10-35; Joz 1,1-24,28; Sdz 1,1-34). Wyjątkowy na tle politeistycznych cywilizacji i religii wizerunek Boga Biblii Hebrajskiej dopełniają pojęcia Jego miłosierdzia i przebaczenia. Boże miłosierdzie i przebaczenie wielokrotnie łagodzą, a nawet zupełnie niwelują poważne konsekwencje łamania przymierza synaickiego przez Izraelitów, stwarzając im niekończące się możliwości społeczno-religijnego i duchowego odrodzenia (por. Wj 32,1-34,35; Sdz 10,10-16; Jr 31,31-33; Ez 40,1-48,35). W oparciu o koncepcję niezmienniej miłości i wierności JHWH wobec Izraela biblijne księgi prorockie rysują bardzo pozytywną

⁴⁴ Tradycje relacjonujące tak zwaną prehistorię świata i ludzkości (zob. Rdz 1,1-11,26) ukazują prawdę, że wszystkie ludy pochodzą od Boga i podlegają jego rządowi. Z kolei cykl tekstów o prehistorii Izraela (zob. Rdz 11,27-50,26) skupia się na losach patriarchów, od których wywodzi wszystkie ludy i religie monoteistyczne.

wizję ostatecznej Bożej odnowy wszechświata. Obiecują wszystkim narodom ziemi możliwość poznania JHWH i wejścia z Nim w relację przymierza dzięki zbawczej aktywności Jego Sługi – Mesjasza (por. Iz 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12; 56,1-8; Mi 5,1-8).

W tym kontekście na baczność uwagę zasługuje też monoteistyczna teologia słowa, która we wszystkich księgach starotestamentowych znajduje różnorodne i głębokie formy wyrazu. W tonie wielowątkowych narracji czy wzniosłej poezji Biblia dokumentuje wypowiedziane lub zapisane słowo Boga, które zawsze charakteryzuje skuteczna moc sprawcza (por. Rdz 1,3-30; Iz 55,10-11), niepodważalna prawdziwość (por. Tb 3,5; Ps 19,10), nieogarniona mądrość (por. Syr 1,1), a przy tym nieskalana świętość (por. Iz 6,1-4) i potężny ładunek wspaniałości, dobroci i miłosierdzia (por. Rdz 1,26-27; 3,15; 15,1-16; Wj 3,7-10; Joz 1,1-9; 1 Krl 21,27-29; Jr 31,31-34; Oz 11,1-9). Biblia już na pierwszej stronie mówi o Stwórcy, który wszechwładnym słowem powołuje do istnienia wszystko, co żyje (por. Rdz 1,3.6.9.14.20.22.24.26.28). Jej kolejne księgi jeszcze wyraźniej obrazują teologiczną wizję Bożego słowa. Słowo JHWH stanowi podstawę obietnic danych patriarchom (por. Rdz 12,1-3; 15,11-21; 22,15-18; 28,13-16), które spełniają się w epoce Mojżesza i Jozuego (por. Wj 1,1-7; Joz 21,43-45), jest też rękojmią pomyślności i pokoju, jakie Bóg regularnie zapowiadał Izraelitom ustami ich przywódców i proroków (por. Pwt 7,1-11; Joz 1,1-9, 2 Sm 7,8-16; Ez 34,1-48,35). Będąc trwałym i autoryzowanym zapisem słowa JHWH, Biblia wielokrotnie podkreśla i obrazuje jego twórcze i zbawcze oddziaływanie. Symboliczną ilustracją idei wszechobecności i ponadczasowości Bożego słowa jest ostatnia perykopa Drugiej Księgi Kronik, perykopa, w której kronikarz ukazuje pełną i niezawodną realizację wszystkich prorockich zapowiedzi zbawienia, odwołując się do epoki powygnaniowej, kiedy to król perski Cyrus nieoczekiwanie pozwolił Izraelitom na powrót z niewoli babilońskiej i inicjację nowego etapu ich własnej historii (por. 2 Krn 36,22-23). W tej teologicznej perspektywie słowo JHWH zapisane w Biblii jawi się jako główne narzędzie komunikacji Jego woli, która przesądziła o dotychczasowym biegu historii zbawienia Izraela, a w przyszłości zadecyduje o ostatecznym losie narodu wybranego i wszystkich mieszkańców ziemi (por. Iz 29,18-24; 55,10-11; Jr 25,13-14; Am 8,11-14; Za 1,6).

Oryginalnym elementem teologii Biblii Hebrajskiej jest również motyw dwustronnego przymierza Boga JHWH: wpierw z partnerami indywidualnymi, na przykład z patriarchami i wodzami Izraela (por. Rdz 15,1-21; 17,1-27; 2 Sm 7,1-29; 23,1-7) czy z Mesjaszem, Sługą JHWH (por. Iz 53,10-12), a potem z partnerem zbiorowym, którym stali się Izraelici (por. Wj 19,1-24,18; Jr 31,31-33). W jej najstarszych tekstach idea przymierza z JHWH ma podkreślać religijną odrębność narodu wybranego, ale w młodszych staje się płaszczyzną zbliżenia i dialogu monoteistycznego jahwizmu z przedstawicielami

innych społeczności i religii, gdyż otwiera przed nimi podwoje wiary w Boga Izraela i daje udział w Jego obietnicach i błogosławieństwie (por. Ps 47,2; 49,1-21; 67,5; 72,11; 148,11-13; Iz 2,2; 43,9-11; 51,4; 60,3; 62,2; 64,1; 66,18). Tematem pojawiającym się we wszystkich tradycjach starotestamentowych jest też motyw potężnej i zbawczej obecności Boga w historii Izraela. W kolejnych tradycjach biblijnych przyjmuje ona formy bezpośrednich interwencji JHWH – na przykład teofanii (por. Rdz 12,1-3; Wj 3,1-4,18) i spektakularnych ingerencji wyzwoleniczych (por. Wj 13,17-15,21; Joz 10,6-14; Sdz 4,15) – ale też pośredniej manifestacji Jego siły, mądrości i miłosierdzia w aktywności wyzwoliciele i społeczno-religijnych przewodników narodu wybranego: sędziów (por. Sdz 3,9; 13,25), królów (por. 1 Sm 10,7,10; 2 Sm 7,8-16), kapłanów (por. Kpł 8,1-10,20) i proroków (por. Iz 6,1-13; Jr 1,4-19; Ez 1,4-3,27). Monoteistyczny model religii Izraela uzupełniają biblijne teksty o Bożej retribucji (por. Pwt 7,10-17; 2 Sm 22,21; Ps 18,21; 31,24; Syr 35,10; Jr 51,56), ziemi obiecanej i powierzonej przez JHWH patriarchom oraz ich potomnym (por. Rdz 12,1-8; 28,13-15; Joz 1,1-9; 21,43-45), jak również tradycje akcentujące nieomyślność i sprawiedliwość prawa mojżeszowego (por. Pwt 4,8; 6,1-2; Joz 1,7-8; Jr 31,36) i nieporównywalnie wyższą wartość zwyczajów żydowskich od dorobku kulturowo-religijnego świata politeizmu (por. Wj 12,26-27; Rt 4,7; Sdz 11,37-40; 1 Sm 30,23-25; 2 Mch 4,11; 13,14). Monoteistyczną bazę judaizmu ukształtowaną przez księgi Biblii Hebrajskiej w dużej mierze tworzy też teologiczna idea nieśmiertelności ludzkiej duszy i zupełnie nowa koncepcja Bożej odpłaty dla sprawiedliwych i niesprawiedliwych, która ma miejsce zarówno za życia człowieka, jak i po jego śmierci (por. Mdr 2,23-5,23).

W centrum religii mojżeszowej od samego początku pozostaje jednak Boże prawo i przymierze. Z tego względu Biblia Hebrajska – uznawana w Izraelu za jedyny wiarygodny zapis objawienia JHWH i Jego woli – na różne sposoby akcentuje tę kluczową dla niej perspektywę teologiczną. Z jednej strony dokładnie opisuje kontekst historiozbawczy, w którym dokonała się uroczysta proklamacja prawa i przymierza na Synaju (por. Wj 19,1-24,18; Pwt 4,1-7,26), tak że uchodzi w Izraelu za niepodważalną i wierną dokumentację tych zdarzeń, a z drugiej proponuje oficjalną wykładnię doktryny i tradycji judaizmu. Dlatego też najważniejszym pod względem teologicznym korpusem tekstów w Biblii Hebrajskiej jest Pięcioksiąg, czyli Tora, rozumiana jako pouczenie, instrukcja czy prawo, a najobszerniejszy i centralny blok jej tradycji stanowi zbiór nakazów prawnych nazywany w kręgach egzegetycznych „perykopą synajską” (zob. Wj 19,1-Lb 10,10). W obrębie tego zbioru tekstów prawnych utrwalono materiał źródłowy przypisywany wprost Mojżeszowi, zwany Księgą Przymierza (por. Wj 24,4,7). Jego nazwa objęła z czasem całe prawodawstwo Izraela, a być może nawet cały zbiór żydowskich pism natchnionych (por. 2 Krl 23,2; 1 Mch 1,57). Określeniem synonimicznym Księgi Przymierza

był tytuł: Księga Prawa [Bożego, Mojżesza], który w tekstach biblijnych znajduje szerokie zastosowanie (por. Pwt 31,24.26; Joz 1,8; 8,31.34; 2 Krl 22,8-11; 2 Krn 17,9; 25,4; 34,14-19; 35,12; Ezd 6,18; Ne 8,1.8; 9,3; 13,1; Tb 6,13; 1 Mch 1,56). Obydwa tytuły odnoszą się do spisane go teologiczno-prawnego dziedzictwa judaizmu, które przez wieki przyjmowało różne formy księgi (jako tablica kamienna, zwój czy kodeks) i nieprzerwanie otaczane było powszechną czcią i szacunkiem we wszystkich kręgach społeczności Izraela, wyznaczając w jego burzliwej historii tak kanony osobistej pobożności i oficjalnego kultu świątynnego, jak i obowiązujące wzorce życia społeczno-kulturowego. Z tego względu judaizm często nazywany jest „religią księgi”, istotnie bowiem Biblia Hebrajska nie tylko relacjonuje zbawczą obecność JHWH w historii Izraela, ale także definiuje w ogólnie respektowanej formie (zwoju, księgi) jego profil teologiczny, moralno-prawny i religijno-kulturowy.

*

Podsumowaniem artykułu niech będzie krótka prezentacja jeszcze jednego aspektu Biblii Hebrajskiej, który również przesądza o wyjątkowym miejscu, jakie księga ta zajmuje w literackim dziedzictwie starożytnego Bliskiego Wschodu i w kontekście religijno-kulturowym ludzkiej cywilizacji. Artykuł otwiera krótka informacja na temat jednego z najbardziej znanych relikwów piśmiennictwa z czasów faraonów: Księgi Wyjścia w Ciągu Dnia, czyli tak zwanej Księgi Umarłych, która przez wieki modelowała status społeczno-religijny życia Egipcjan i ludów ościennych. Proponowana wyżej rekonstrukcja genezy literackiej i prezentacja teologii ksiąg Biblii Hebrajskiej wykazała, że nie ustępują one dziełom literackim powstałym w Egipcie i w rejonie całego Żyznego Półksiężycza, co więcej, pod wieloma względami je przerastają, co można zauważyć szczególnie na płaszczyźnie prawodawstwa, moralności i monoteistycznej teologii. Dotyczy to również tematyki ludzkiego życia i śmierci, która dla starożytnych Egipcjan była jedną z najbardziej newralgicznych kwestii teologicznych i kulturowo-religijnych. W przeciwieństwie do Księgi Umarłych, Biblia Hebrajska nie ogranicza się w tej materii do propozycji magicznych formuł i zaklęć mających rzekomo ułatwić zmarłemu wędrówkę w świecie cieni i znalezienie miejsca wiecznego spoczynku, lecz ukazuje wiarygodny obraz potężnego Boga – Pana życia i śmierci, który z miłości do ludzi postanowił obdarzyć ich nieśmiertelnością i wybawić od wszelkich nieszczęść i cierpień w porządku doczesnym i wiecznym, jeśli tylko zgodzą się wejść na wskazaną przez Niego drogę monoteistycznej wiary i prawa. Hebrajskie pisma natchnione wielokrotnie mówią bowiem o Księdze Życia (hebr. *sēper ḥajjîm*) zawierającej imiona zbawionych (por. Wj 32,32; Ps 56,9; 69,29; 139,16; Iz 4,3;

Dn 12,1)⁴⁵, ale i same są postrzegane jako droga, światło i pokarm prowadzące do wiecznego życia rozumianego jako dar Boga zarezerwowany dla wiernych Mu czcicieli (por. Pwt 32,47; Prz 6,23; Ps 119,105; J 4,34; 12,50). Koncepcja ta opiera się na teologii słowa Bożego, które – w świetle Biblii – ma absolutną władzę nad ludzkim życiem, i wyrażona jest za pomocą kapłańskiej koncepcji zapisu (zwoju, księgi) wykorzystanej na przykład w genealogiach pierwszych ludzkich pokoleń oraz w spisach kapłańskich rodów Izraela (por. Rdz 5,1; Ne 7,5.64; 12,22; Ez 13,9). Zgodnie z tą ideą, w sposób, w jaki w tych biblijnych tekstach utrwalono imiona ludzkich pokoleń i rodów kapłańskich, JHWH zapisał w swej Księdze Życia (Księdze zbawionych) imiona tych, którzy za prawosć i wierność zostaną sowicie nagrodzeni w Jego królestwie (por. Ps 69,29; 87,6). Nowy Testament podtrzymuje i jeszcze mocniej akcentuje motyw Księgi Życia, dodając, że zapisane są w niej też imiona tych, którzy okazali wierność Panu w chwili prześladowań (por. Hbr 12,23; Ap 3,5)⁴⁶.

W kontekście Księgi Życia tradycje nowotestamentowe rozwijają jednak o wiele ważniejszą prawdę, której Stary Testament jeszcze nie poznał, a która rzuca na jego teksty zupełnie nowy blask i nadaje im nieporównywalnie głębszy sens. Jest to prawda o Jezusie Chrystusie (por. Mt 1,1-25; Mk 1,1-8), Bożym Logosie (por. J 1,1-18), który stając się odkupicielem świata i ludzkości, jako jedyny zdobył prawo do otworzenia siedmiu pieczęci Księgi Życia (por. Ap 5,1-14; 20,12; 21,27), czyli prawo do ostatecznej weryfikacji ludzkich czynów i wprowadzenia ludzi do Miasta Boga (por. Ap 22,1-21). Boża Osoba i zbawcza aktywność Jezusa Chrystusa – Baranka otwierającego pieczęcie Księgi Życia i trzymającego klucze śmierci i otchłani (por. Ap 1,18) – staje się więc ostatecznym oraz jedynym właściwym kluczem do interpretacji Biblii Hebrajskiej i Biblii chrześcijańskiej, a zarazem najdoskonalszym wypełnieniem ich orędzia.

⁴⁵ Jeszcze wyraźniej ten motyw teologiczny powraca w tekstach nowotestamentowych (por. Flp 4,3; Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27) (por. W. T u c k e r, hasło „Book of Life”, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, s. 195).

⁴⁶ Por. hasło „Księga”, w: *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, tłum. D. Irmińska, J. Kruczyńska, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1994, s. 377.

Agnieszka K. HAAS

ZASZYFROWANE KSIĘGI Topos książki w prozie niemieckiego romantyzmu a problem samoświadomości

Nadzwyczajny charakter książki stanowiącej element świata przedstawionego w literaturze pokazuje złożoność procesów psychologicznych, służy ich metaforyzacji. Za sprawą krytycyzmu Kanta utwory przedstawiające książki zaszyfrowane można traktować nie tylko jako efekt odejścia od oświeceniowego racjonalizmu i ucieczkę w fantazję, ale także jako efekt epistemologicznej aporii. Wyrażają one bowiem coś, co leży poza zasięgiem nazywania.

„Posługiwanie się motywem pisma i księgi w języku obrazowym – występuje we wszystkich okresach literatury światowej”¹, stwierdza Ernst Robert Curtius w imponującym dziele *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. W rozdziale poświęconym motywowi książki określa ją jako zróżnicowany kulturowo trop literacki wyrażający myślenie o świecie i człowieku², pojawiający się w literaturze starożytnej Grecji i Rzymu oraz w Biblii³. Uświęcenie pisma, wynikające z faktu, że posłużył się nim Bóg, „kiedy pisał tablice Przykazań”⁴, oraz związane z tym przeświadczeniem uświęcenie świata jako zapisu od Niego pochodzącego, miały dalekosiężne skutki w historii europejskiej myśli. Przekonanie o związku świata z Logosem wpłynęło na pojmowanie go jako tekstu wymagającego odszyfrowania oraz zaowocowało kolejnymi pochodnymi toposu – metaforami księgi, tekstu, liter, szyfru, hieroglifu.

Książki jako element świata przedstawionego nie są w literaturze czymś nowym. Nie stanowią jednak zwyczajnych przedmiotów: „W książkę [transcendowane są – A.K.H.] treści psychiczne, które powodują, że zostaje ona wyniesiona ponad stan zwykłych rzeczy”⁵. Warto zwrócić uwagę na rozróżnienie semantyczne między książką a księgą, które nie występuje w języku niemieckim. Jeśli topos odsyła do problemu „człowieka, poszukującego praw-

¹ E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Universitas, Kraków 2005, s. 310 (zob. rozdz. „Książka jako symbol”, s. 309-357).

² Por. tamże, s. 310.

³ Por. tamże, s. 317.

⁴ Tamże, s. 321.

⁵ A. D r ó Ź d Ź, *Od liber mundi do hipertekstu. Książka w świecie utopii*, Biblioteka Analiz, Warszawa 2009, s. 13.

dy o sobie samym [...] w wymiarach holistycznym i metafizycznym”⁶, to należałoby mówić o księdze – na przykład księdze natury, księdze absolutnej lub księdze życia, ale i materialne aspekty istnienia pisma (na przykład proces przepisywania) nie wykluczają jego metafizycznej funkcji.

W fabule niemieckich utworów prozatorskich końca osiemnastego i pierwszych dwóch dziesięcioleci dziewiętnastego wieku wątki pisma, pisania i przepisywania, rekwizyty z związane z pisaniem, problematyka poetyckiej wyobraźni i pisarskiego autotematyzmu czy relacje autor–czytelnik występują nader często⁷. Książka jako element świata przedstawionego określa tematykę powieści, wpływa na jej kompozycję, na sposób ukazania przestrzeni i relacji między postaciami, kształtuje tok narracji, a w szerszej perspektywie wpływa nawet na cechy gatunkowe utworu. Istotną rolę w ukazywaniu aktu twórczego i procesu lektury pełni także tło kulturowe – zwyczaje związane z czytaniem, opisy poszczególnych woluminów, bibliotek czy gabinetów nie tylko przybliżają wiedzę o ówczesnych realiach⁸, ale pośrednio informują także o charakterystycznym dla danego autora sposobie myślenia i interpretowania otaczającego świata. Zjawiskiem związanym z obecnością książki w książce są wreszcie intertekstualne aluzje lub „alegoryczne powielenia”⁹, nierzadko w satyryczny sposób odnoszące się do literackich mód.

Wprowadzenie do literatury toposu książki pod koniec osiemnastego stulecia wyeksponowało rolę twórcy, czyniąc z procesu twórczego główny temat wielu powieści. Zainteresowanie artystą dało początek gatunkowi zwanemu „Künstlerroman”, kontynuacji gatunku Bildungsroman, który charakteryzował się tym, że centrum powieści stanowiła historia osobowego i społecznego rozwoju głównego bohatera. W utworach z gatunku Künstlerroman bohaterem tym stawał się poeta, pisarz, kompozytor lub malarz.

Za kluczowe dzieła, w których książka występuje jako przedmiot o określonych cechach dystynktywnych, symbol ludzkiego poszukiwania „prawdy o sobie samym”¹⁰ oraz element porządkujący makro- i mikrostrukturę tekstu, uznaje się utopijną powieść Johanna Gottfrieda Schnabla *Insel Felsenburg* [„Wyspa Felsenburg”] (z lat 1731-1743)¹¹, powieści Johanna Wolfganga

⁶ Tamże, s. 19.

⁷ Por. D. K r e m e r, *Romantik*, Metzler Verlag, Stuttgart 2003, s. 106.

⁸ Por. J. N e l l e s, *Bücher über Bücher. Das Medium Buch in Romanen des 18. und 19. Jahrhunderts*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, s. 15. O ile nie podano inaczej, przekłady fragmentów dzieł niemieckojęzycznych – A.K.H.

⁹ Tamże.

¹⁰ D r ó Ź d Ź, dz. cyt., s. 19.

¹¹ Zob. J.G. S c h n a b e l, *Insel Felsenburg*, Reclam, Ditzingen 1994.

Goethego: *Cierpienia młodego Wertera*¹², *Wilhelma Meistra lata nauki i wędrówki*¹³ oraz *Powinowactwa z wyboru*¹⁴, niedokończoną powieść *Henryk von Ofterdingen* Friedricha Hardenberga (Novalisa)¹⁵, a także powieści Ernsta Theodora Amadeusa Hoffmanna, zwłaszcza jego ostatnie dzieło [*Kota Mruczyśława poglądy na życie oraz Fragment biografii kapelmistrza Jana Kreislera przypadkiem na strzępach makulatury zachowane*¹⁶ [*Lebens-Ansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern*]. W idyllicznym opowiadaniu Jeana Paula Richtera *Leben des vergnügten Schulmeisterlein Maria Wutz in Auenthal* [„Życie pogodnego bakałarza Marii Wutza w Auenthal”] z początku 1791 roku, które autor trzy lata później włączył jako epilog do powieści *Die unsichtbare Loge* [„Niewidzialna loża”]¹⁷, jego bohater Wutz, będący wydawcą i zarazem realnym autorem, z powodu biedy nie mogąc kupić sobie książek, na podstawie katalogu wydawniczego pisze je od nowa. Konstrukcyjny element innego opowiadania tegoż autora, *Des Luftschiffers Giannozzo Seebuch* [„Powietrznego podróżnika Giannozzo księga pokładowa”]¹⁸, satyrycznego aneksu powstającej w latach 1800-1803 powieści *Titan*¹⁹, stanowi zaś akt pisanía księgi pokładowej.

Temat księgi życia i problemu samopoznania zostanie w niniejszym artykule dokładniej omówiony na podstawie powieści Novalisa, dzieł *Straże nocne*²⁰ [*Nachtwachen*] Bonawentury i *Diabła eliksiry*²¹ [*Die Elixiere des Teufels*] E.T.A. Hoffmanna oraz pomniejszych tekstów prozatorskich, pism filozoficznych i teoretycznoliterackich, które pozwolą zrozumieć znaczenie toposu książki i jego związek z samopoznaniem.

¹² Zob. J.W. G o e t h e, *Cierpienia młodego Wertera*, tłum. F. Mirandola, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/cierpienia-mlodego-wertera.pdf>.

¹³ Zob. t e n ż e, *Wilhelm Meister*, tłum. P. Chmielowski, Nakładem S. Lewentala, Warszawa 1893 (http://rcin.org.pl/Content/58038/WA004_50334_T3860_Goethe-Wilhelm-Meist.pdf).

¹⁴ Zob. t e n ż e, *Powinowactwa z wyboru*, tłum. W. Markowska, PIW, Warszawa 1978.

¹⁵ Zob. N o v a l i s (Friedrich von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen*, tłum. i oprac. E. Szymani, W. Kunicki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003.

¹⁶ Zob. E.T.A. H o f f m a n n, *Kota Mruczyśława poglądy na życie oraz Fragment biografii kapelmistrza Jana Kreislera przypadkiem na strzępach makulatury zachowane*, tłum. E. Sicińska, Czytelnik, Warszawa 1958. Por. N e l l e s, dz. cyt., s. 16.

¹⁷ Zob. J e a n P a u l, *Die unsichtbare Loge. Eine Lebensbeschreibung*, Reimer, Berlin 1822.

¹⁸ Zob. t e n ż e, *Des Luftschiffers Giannozzo Seebuch*, Hamburger Lesehefte, Hamburg 1986.

¹⁹ Zob. t e n ż e, *Titan*, Insel Verlag, Berlin 1983.

²⁰ Zob. B o n a w e n t u r a (August Klingemann), *Straże nocne*, tłum. K. Krzemieniowa, M. Żmigrodzka, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006.

²¹ Zob. E.T.A. H o f f m a n n, *Diabła eliksiry*, tłum. L. Eminowicz, Czytelnik, Warszawa 1958.

MOTYW KSIĄŻKI W LITERATURZE NIEMIECKIEGO ROMANTYZMU
UWAGI OGÓLNE

Sceną literackich eksperymentów z książką jako przedmiotem materialnym i metafizycznym ukazanym w utworach literackich była głównie powieść, w której poeci i teoretycy literatury, tacy jak Friedrich Schlegel czy Friedrich Hardenberg, pragnęli realizować wzorowaną na Biblii ideę łączenia literatury, religii, filozofii oraz nauk i sztuk. Synkretyzm gatunkowy znalazł odzwierciedlenie w eksperymentach z użyciem tropiki książkowej, w innowacjach retorycznych i semantycznych oraz formalnych. W makrostrukturze tekstów obserwujemy metaforyzację książki, sublimację twórczości poetyckiej, powielenie światów przedstawionych, wprowadzenie fikcyjnego wydawcy jako współautora lub realnego autora jako postaci fikcyjnej.

W niniejszym szkicu przedstawię książkę i pismo jako opartą na filozoficznych i teoretycznoliterackich fundamentach metaforę doświadczania świata i samopoznania. Innowacje romantyków w zakresie stosowania toposu księgi wskazują zasadniczo na sferę psyche jako ostateczny cel interpretacji. Książka, podobnie jak cała rzeczywistość, odbija się w lustrze jaźni, a więc w sferze, w której możliwe jest (przelotne) uchwycenie świata jako całości. Szczególnie predestynowany do tego wydaje się poeta lub artysta.

Ontyczny aspekt książki najlepiej uwidacznia się w prozie jenajskiego romantyzmu, w pismach teoretycznych Friedricha Schlegla, w powieściach-fragmentach Novalisa *Uczniowie z Sais*²² [*Lehrlinge zu Sais*] i Henryk von *Ofterdingen* oraz w nowelach Ludwiga Tiecka *Jasnowłosy Ekbert*²³ [*Der blonde Ekbert*] z roku 1797 i *Der Runenberg* [„Góra runiczna”]²⁴ z roku 1804; wątek ten powraca także w późniejszych opowiadaniach tego pisarza: *Nadmiar życia*²⁵ [*Des Lebens Überfluß*], *Das alte Buch* [„Stara księga”]²⁶, *Pietro von Abano*²⁷. Motyw pisma lub księgi nabiera kluczowego znaczenia w dziełach

²² Zob. N o v a l i s, *Uczniowie z Sais*, w: tenże, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna, studia, fragmenty*, tłum. i oprac. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 49-89.

²³ Zob. L. T i e c k, *Jasnowłosy Ekbert*, tłum. E. Bielicka, w: *Czarny pajak. Opowieści niesamowite z prozy niemieckiej*, oprac. G. Kozielek, tłum. zbiorowe, PIW, Warszawa 1976, s. 45-64.

²⁴ Zob. t e n ż e, *Der Runenberg*, w: tenże, *Werke in vier Bänden*, t. 2, *Die Märchen aus dem Phantastus. Dramen*, oprac. M. Thalmann, Winkler, München 1963, s. 59-83 (<http://www.zeno.org/Literatur/M/Tieck,+Ludwig/Erz%C3%A4hlungen+und+M%C3%A4rchen/Die+M%C3%A4rchen+aus+dem+Phantastus/Der+Runenberg>).

²⁵ Zob. t e n ż e, *Nadmiar życia*, tłum. K. Karkowski, w: *Niemiecka nowela romantyczna*, oprac. G. Kozielek, tłum. zbiorowe, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975, s. 485-547.

²⁶ Zob. t e n ż e, *Das alte Buch und die Reise ins Blaue hinein*, Verlag von Georg Reimer, Berlin 1853.

²⁷ Zob. t e n ż e, *Pietro von Abano*, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/pietro-von-abano-5481/1>.

przedstawiciela dojrzałego romantyzmu E.T.A. Hoffmanna, w których pełni rolę strukturotwórczą. Wspomnienia warta jest baśń *Złoty garnek*²⁸ [*Der goldne Topf*], opublikowana po raz pierwszy w roku 1814, a w zmienionej przez autora wersji w 1819. Motywy pisania i fantazji pełnią tam kluczową funkcję, wpływając na formę i fabułę utworu. Z kolei w zbiorze opowiadań *Bracia Serafiońscy*²⁹ [*Die Serapionsbrüder*] ramę konstrukcyjną stanowią komentarze autorów, a czytanie i wzajemna ocena manuskryptów pełnią funkcję estetyczną i autotematyczną, odsyłającą do zasady ironii romantycznej. Motyw szyfru natury przewija się przez wiele opowiadań Hoffmanna, obecny jest na przykład w nawiązującym do *Złotego garnka* opowiadaniu *Die Jesuitenkirche in G.* [„Kościół jezuitów w G.”]³⁰, którego akcja toczy się w ówczesnym Głogowie. Z kolei w noweli *Piaskun*³¹ [*Der Sandmann*] z roku 1817 temat pisania i pisarstwa nie stanowi wprawdzie dominanty kompozycyjnej, ale sposób podejścia do twórczości, reprezentowany przez bohaterów tego utworu, wskazuje na różne – racjonalistyczne i metafizyczne – rozumienie świata. Temat pojawia się także w innych opowiadaniach ze zbioru *Nachtstücke* [*Opowieści nocne*]³². Najbardziej kompleksowo proces pisania książki przedstawił Hoffmann w „podwójnej” satyrycznej powieści *Kota Mruczysława poglądy na życie*, złożonej z autobiografii tytułowego kota oraz biografii Jana Kreislera. W konstrukcji ramowej tej powieści występuje niekiedy niejasne rozróżnienie między autorami, wydawcami i drukarzami. Informacje kota Mruczysława na temat jego potajemnej nauki pisania, lektur, a później pracy pisarskiej, do której wykorzystywał makulaturę, przeplatające się z biografią mistrza Kreislera, stanowią przykład nowoczesnej powieści uznawanej za autotematyczny tekst „o pisaniu, drukowaniu i używaniu książek”³³, zasługujący zresztą na osobne omówienie.

²⁸ Zob. E.T.A. Hoffmann, *Złoty garnek. Bajka nowożytnych czasów*, tłum. J. Kleczyński, w: tenże, *Opowieści fantastyczne*, wybór W. Kopaliński, tłum. zbiorowe, Czytelnik, Warszawa 1958, s. 93-202.

²⁹ Zob. tenże, *Bracia Serafiońscy*, tłum. J. Kramsztyk, Czytelnik, Warszawa 1960.

³⁰ Zob. tenże, *Die Jesuitenkirche in G.*, w: tenże, *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, red. H. Steinecke, G. Allroggen, t. 3, *Nachtstücke. Klein Zaches. Prinzessin Brambilla. Werke 1816-1820*, red. W. Segebrecht, H. Steinecke i in., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1985, s. 110-140.

³¹ Zob. tenże, *Piaskun*, tłum. F. Faleński, w: *Opowieści fantastyczne*, s. 243-289.

³² Wybrane opowiadania z tego tomu ukazały się między innymi w zbiorze: tenże, *Opowieści fantastyczne* (zob. s. 243-419).

³³ M. Schmidt - Emans, *Lebens-Ansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern*. Herausgegeben von E.T.A. Hoffmann (1819/21), w: *E.T.A. Hoffmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, red. Ch. Lubkoll, H. Neumeyer, Metzler Verlag, Stuttgart 2015, s. 155 (rozdz. „Werke II,6”). Związek powieści z biografią Hoffmanna, autorefleksja, implicytna poetyka i częste aluzje do estetycznych koncepcji

Po wątek pisma i pisania książki sięgnął także Achim von Arnim (właściwie: Carl Joachim Friedrich Ludwig von Arnim) w powieści *Armut, Reichtum, Schuld und Buße der Gräfin Dolores* [„Bieda, bogactwo, wina i pokuta hrabiny Dolores”]³⁴. Klemens Brentano z kolei w utworze *Romanzen vom Rosenkranz* [„Romanca o różańcu”]³⁵ z roku 1812 rozwinął ideę księgi totalnej. Motyw książki wykorzystał Brentano także w *Bajce o Piejczyku i Kulejce*³⁶ [*Das Märchen von Gockel und Hinkel*], pochodzącej z powstałego w latach 1805-1811 zbioru *Italienische Märchen*.

Ukazany w prozie wczesnego romantyzmu proces poznawania książki, lektura i komentarze wygłaszane przez fikcyjne postaci, wskazują, że książka staje się dla nich odzwierciedleniem ich świadomości i podświadomości. Wprawdzie na początku dziewiętnastego wieku nie można jeszcze mówić o odkryciu jaźni czy świadomości w sensie psychologicznym, niemniej zniesienie granicy między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, do jakiego dochodzi w procesie fikcyjnej lektury, oraz epistemologiczne argumenty transcendentalnej filozofii Immanuela Kanta i Johanna Gottlieba Fichtego, których pisma romantycy studiowali, pozwalają traktować to medium jako kwintesencję dążenia człowieka do odkrycia wiedzy o sobie samym³⁷.

PROGRESYWNA POEZJA UNIWERSALNA I IRONIA ROMANTYCZNA

Przedstawiciele okresu burzy i naporu (niem. Sturm und Drang) zakładali istnienie odblasku Boskiej doskonałości w świecie i ludzkim geniuszu. Myśliciele tacy, jak Johann Gottfried Herder, Johann Georg Hamann czy też popularny wówczas wśród Niemców holenderski filozof Frans Hemsterhuis, zauważali podobieństwa między Boskim dziełem – organizmem, mikro- i makrokosmosem – a dziełem sztuki, które miało odtwarzać opartą na boskości harmonię wszechświata.

romantyzmu, „poetyzacja materialnych i medialnych aspektów komunikacji literackiej” (tamże), oraz pozorna fragmentaryczność zapewniły mu miejsce w historii eksperymentów pisarskich.

³⁴ Zob. L. A. v o n A r n i m, *Armut, Reichtum, Schuld und Buße der Gräfin Dolores*, Real-schulbuchhandlung, Berlin 1810.

³⁵ Zob. C. B r e n t a n o, *Romanzen vom Rosenkranz*, https://de.wikisource.org/wiki/Romanzen_vom_Rosenkranz.

³⁶ Zob. t e n ż e, *Bajka o Piejczyku i Kulejce*, tłum. F. Przybylak, Wydawnictwo Waław Bągiński, Wrocław 1997.

³⁷ Podobny związek między stanem psychicznym bohatera a książkami przezeń czytany mi można zauważyć w prozie „burzy i naporu” – Werter z utworu Goethego przekłada i czyta Lotcie *Pieśni Osjana*, które doskonale współgrają z jego pogłębiającym się smutkiem. Pogodnemu stanowi ducha Wertera w pierwszych miesiącach pobytu w Wahlheim odpowiada z kolei lektura Homera.

Romantycy uświadamiali sobie, że to wzorzec nieosiągalny – dzieło nie odtwarza doskonałości świata, może do niej jedynie dążyć. Uzyskanie obrazu rzeczywistości jest jednak możliwe na poziomie absolutnego „Ja”. Pojęcie to rozwijał Fichte w stopniowo krystalizującym się w latach 1794-1797 dziele *Teoria wiedzy*³⁸ [*Wissenschaftslehre*]. Jego filozofia transcendentalsa stała się podbudową prac teoretycznoliterackich wczesnego romantyzmu. Nawiązująca do Kantowskiego określenia „transcendentalne”, odnoszącego się do bytów istniejących nieobiektywnie, filozofia Fichtego odsyła do podmiotu poznania. Fichte uważał, że obiektywny świat powstaje w dynamicznym akcie zetknięcia „Ja” z „nie-Ja”³⁹, poznanie wypływa zatem z uświadomienia sobie, że świat realny i idealny w „Ja” są tożsame.

Friedrich Schlegel przeniósł mechanizm transcendowania – Fichteańską tezę, antytezę i syntezę – na grunt literatury, w której odniesienie do niej samej stanowiło punkt wyjścia w konstruowaniu ironii romantycznej, dialektycznym akcie tworzenia i (samo)niszczenia oraz (auto)refleksji. Ironia ta, oznaczająca zawartą w dziele refleksję na jego temat, w toposie książki i pisma mogła się formalnie i treściowo w pełni realizować jako ukazanie „produkującego z produktem”⁴⁰ (niem. das Produzierende mit dem Produkt) w naprzemiennym procesie powstawania i niszczenia.

Pojęcie ironii romantycznej u Schlegla wypływa z problematyki obiektywizmu, która z kolei daje się wyjaśnić w kontekście koncepcji obiektywnego świata zaproponowanego przez Fichtego.

Ironia, stanowiąca formalną i treściową podstawę literatury romantyzmu, miała także znaczenie metafizyczne, była „narzędziem” oglądu nieosiągalnej Całości, paradoksalnie opartym na poznaniu fragmentarycznym – jako jedynym możliwym⁴¹.

Świadomość niedoskonałości poznania i języka doprowadziła do powstania dzieła „niezamkniętego”, najpełniej oddającego istotę romantycznych tęsknot i utopii. Dystans wobec totalności świata każe odbiorcy widzieć w utworze ruchomą kompozycję na planie fabuły, w świecie przedstawionym realizowaną

³⁸ Zob. J.G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, tłum. M.J. Siemek, J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013; tenże, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794*, w: tenże, *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, oprac. J.H. Fichte, cz. 1, *Zur theoretischen Philosophie*, t. 1, Veit und Comp, Berlin 1845, s. 85-328 (por. zwł. s. 269).

³⁹ Problematyczne w powstawaniu teorii wiedzy było to, że „Ja” (absolutne) określało siebie w odniesieniu do czegoś uwarunkowanego („nie-Ja”). Fichte zmodyfikował później swój pogląd, wprowadzając pojęcie „Ja” empirycznego, odróżniającego się od „Ja” absolutnego.

⁴⁰ Określenie Friedricha Schlegla. Cyt. za: E. Behler, *Die Literaturtheorie des Athenäums*, w: tenże, *Frühromantik*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1992, s. 246.

⁴¹ Zob. I. Strohschneider-Kohrs, *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Max Niemeyer, Tübingen 2002.

jako kalejdoskop obrazów, wrażeń i myśli, którym nadaje się inny sens, tylko po to, by natychmiast go zdekonstruować.

Obok ironii w romantyzmie jenajskim programowo ważne było pojęcie progresywnej poezji uniwersalnej (niem. progressive Universalpoesie), rozszaradającej gatunkową tkankę tekstu. Jej idea, zaprezentowana przez Friedricha Schlegla między innymi w czasopiśmie „Athenäum”, przedstawia podejście do tekstu polegające na dążeniu do zmiany i syntezy, totalności, która pozostaje zawsze czymś przejściowym: „Poezja romantyczna jest progresywną poezją uniwersalną. Jej powołaniem jest nie tylko ponowne zjednoczenie wszystkich rozdzielonych gatunków poezji, lecz także zbliżenie poezji z filozofią i retoryką. Ona chce i również powinna bądź mieszać, bądź stapiać ze sobą poezję i prozę, genialność i krytykę, poezję umiętną i poezję naturalną”⁴².

NOWA BIBLIA I NOWA ENCYKLOPEDIA

Inną romantyczną ideą, która odnosiła się do toposu księgi, był zamysł stworzenia „księgi absolutnej”, nowej Biblii. Ideę księgi absolutnej rozwijali zwłaszcza Friedrich Schlegel i Friedrich Hardenberg. Według Schlegla, powtarzającego zresztą myśl Gottholda Ephraima Lessinga, księga ta miała obejmować wszystkie księgi, miała być „nową Ewangelią ludzkości i wychowania w ogóle”⁴³. W liście do Schlegla z siódmego listopada 1798 roku jego przyjaciel Novalis oznajmił, że celem jego literackich projektów jest napisanie nowej Biblii⁴⁴. Schlegel natomiast chciał, by wszystkie książki składały się na jedną (absolutną) księgę („alle Bücher nur Ein Buch sein”⁴⁵). Księga ta, podobnie jak Biblia, obejmowałaby zatem wiele różnorodnych ksiąg. Novalis i Schlegel inaczej jednak wyobrażali sobie ową nową Biblię oraz nową encyklopedię⁴⁶.

⁴² F. Schlegel, *Fragmety z „Athenäum”*, fragm. 116, w: *Manifesty romantyzmu 1790-1830. Anglia, Niemcy, Francja*, oprac. A. Kowalczykowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 168.

⁴³ W oryginale: „Das Evangelium der Menschheit und Bildung”. F. Schlegel, *Ideen*, nr 95, w: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, cz. 1, *Kritische Neuauflage*, t. 2, red. E. Behler, J. Anstett, H. Eichner, Schöningh–Thomas, München–Paderborn–Wien–Zürich 1967, (<http://www.zeno.org/nid/20005618916>).

⁴⁴ Por. Novalis, *Briefe*, w: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, oprac. P. Kluckhohn, R. Samuel, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960, t. 4, s. 262.

⁴⁵ Schlegel, *Ideen*, nr 95. Temat księgi absolutnej podjął Hans Blumenberg, polemizujący między innymi z Ernstem Curtiusem (por. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, s. 267-280).

⁴⁶ Schlegel ma na myśli ideał poezji, Novalis – udoskonalenie naukowej encyklopedii.

Z drugiej strony Biblia – według Hardenberga będąca ideałem książki (niem. Ideal jedweden Buchs) – stała się podstawą nowej teorii pisarstwa, ponieważ w sposób symboliczny i zarazem bezpośredni oddawała zasady budowania świata przez stwórczego Ducha (niem. Constructionslehre des schaffenden Geistes).

W pierwszym z sześciu dialogów filozoficznych Hardenberga opublikowanych w tomie *Dialogen und Monolog*⁴⁷ z roku 1798 (Hardenberg przybrał wówczas pseudonim Novalis), dyskusja rozmówców A i B schodzi na temat książki. W przedstawieniu poglądów autor posłużył się sokratejską formą prowadzenia dysputy, pozwalającą uwydatnić dualistyczny charakter przedmiotu sporu⁴⁸. Problematyka związana z rynkiem wydawniczym nasuwa rozmówcom pomysł stworzenia superksiążki, dzieła nawiązującego do Wielkiej Encyklopedii Francuskiej i obejmującego wszystkie dziedziny wiedzy, poszerzonego o literaturę, religię i sztukę. Idea ta odsyłała do toposu księgi absolutnej, której pierwowzorem były święte księgi religii monoteistycznych, zwłaszcza chrześcijaństwa. Chociaż zgodnie z założeniem Novalisa owa encyklopedia miała mieć charakter naukowy, aby podkreślić transcendentálny wymiar projektu, poeta posługiwał się metaforą świętej księgi. Było to posunięcie uzasadnione, ponieważ z historyczno-krytycznego punktu widzenia Biblia stanowi również konglomerat heterogenicznych tekstów różnych autorów⁴⁹. Z jednej strony nie bez znaczenia dla koncepcji romantyków było przekonanie o Boskim autorstwie Pisma Świętego – ten fakt wyraźnie nobilitował pisarstwo jako takie. Z drugiej zaś laicyzacja toposu świętej księgi pozwoliła przypisywać poezji funkcję profetyczno-(s)twórczą, zarezerwowaną dotąd dla Biblii.

Trzeba wspomnieć, że w ówczesnym obrazowym myśleniu o książce szczególnie istotne wydają się skutki mistyczno-magicznego pojmowania pisma, znane ze średniowiecza⁵⁰. Późniejsze transformacje toposu stopniowo uniezależniały go od konotacji stricte religijnych, w efekcie umożliwiając między innymi formułowanie utopijnych postulatów stworzenia „nowej mito-

⁴⁷ Zob. N o v a l i s, *Dialogi*, w: tenże, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna, studia, fragmenty*, s. 315-327; t e n ż e, *Monolog*, w: tenże, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna, studia, fragmenty*, s. 328n.

⁴⁸ *Dialogi i Monolog* powstały z inspiracji pismami Kanta, Fichtego oraz pod wpływem artykułu Augusta Wilhelma Schlegla *Beyträge zur Kritik der neusten Litteratur*, zamieszczonego w pierwszej części „Athenäum” (1798). Bernward Loheide zwraca uwagę, że *Dialogi i Monolog* są powiązane także z zasadą ironii romantycznej: rozmówcy krytycznie odnoszą się bowiem także do własnych wypowiedzi (por. B. L o h e i d e, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam–Atlanta 2000, s. 298).

⁴⁹ Zob. A. J a c o b s, *Metamorphosen des absoluten Buches zwischen 1800 und 1900*, w: *Handbuch Sprache und Religion*, red. A. Lasch, W.A. Liebert, De Gruyter GmbH, Berlin–Boston 2017, s. 443-482 (por. zwł. s. 453).

⁵⁰ Por. C u r t i u s, dz. cyt., s. 319.

logii”, „nowej religii”, a nawet „nowej Biblii”, bez konieczności kłopotliwego odwoływania się do piśmiennictwa chrześcijańskiego⁵¹.

POWRÓT ZŁOTEGO WIEKU A NOWA BIBLIA (I NOWA ENCYKLOPEDIA)

W odniesieniu do ściśle literackiej twórczości Novalisa istotne wydaje się jego rozumienie Biblii w powiązaniu z historiozofią. Pojęcie Biblii odnosił do porządku dziejów oraz ludzkiego losu, twierdząc, że każda prawdziwa książka jest Biblią (niem. Jedes echte Buch ist Bibel). We wrześniu lub październiku 1798 roku Novalis notuje w „Allgemeiner Brouillon”: „Biblia zaczyna się wspaniałe rajem, symbolem młodości, i kończy się królestwem wiecznym, świętym miastem. [...] Początek Nowego Testamentu to drugi, wyższy stopień upadku w grzech (grzech to coś, co musi zostać odpokutowane) i początek nowego czasu. Historia życia każdego człowieka winna być Biblią; będzie Biblią. Chrystus to nowy Adam. Pojęcie ponownych narodzin. Biblia to najwyższe zadanie pisarstwa”⁵².

W przywołanym fragmencie Biblia reprezentuje trójetapowy rozwój dziejów: pierwotną jedność, jej zerwanie oraz powrót do stanu z początku czasów, do złotego wieku, którego utopijną wizję poeta przedstawi w powieści *Henryk von Ofterdingen* (z roku 1802). W różnych kontekstach, w jakich pojawia się Biblia w dziełach Novalisa, obecny jest trójczłonowy mit utraty prajedności i powrotu do niej.

Synkretyzm sztuk miał być realizowany także w projekcie „encyklopedii”. Z tym pomysłem Novalis nosił się długo i wielokrotnie do niego powracał. W samym tylko „Allgemeines Brouillon”, który powstawał w latach 1798-1799, w czasie studiów poety we Fryburgu, można znaleźć co najmniej kilka notatek na temat „Enzyklopädistik”. Novalis łączył to pojęcie z „uniwersalną poezją” i „skończonym, pełnym systemem” (niem. vollständiges System) oraz wiedzą spełniającą kryteria praktycznego zastosowania do wszystkich dziedzin i postrzeganą jako „absolutna totalność”, uniwersum dające się pomyśleć jako indywiduum⁵³.

Projekt romantyków miał być odpowiedzią na oświeceniową Encyklopedię Denisa Diderota i Jeana Le Ronda d’Alemberta, która stanowiła efekt dążeń do zebrania całej wiedzy oraz potwierdzenie wiary w niezawodność rozumu. Około roku 1800 zainteresowanie tym, co nieuwarunkowane, wpłynęło na

⁵¹ Wydaje się, że te idee mają swoje źródła w oświeceniowej krytyce religii oraz stworzeniu tak zwanej Vernunftreligion.

⁵² N o v a l i s, *Aus dem „Allgemeinen Brouillon” 1798-1799*, w: *Novalis Werke*, oprac. G. Schulz, Verlag C.H. Beck, München 1969, s. 468, pkt 67.

⁵³ Por. tamże, s. 454, pkt 26.

modyfikację oświeceniowej idei i rozszerzenie jej o obszary, które dotąd nie były brane pod uwagę.

Pomysł stworzenia księgi integrującej poznanie naukowe z religią, poezją i naukami przyrodniczymi stanowił odpowiednik pokrewnej mu – wypływającej z recepcji filozoficznych systemów Fichtego, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga i Georga Wilhelma Friedricha Hegla – idei stworzenia nowej mitologii, rozumianej jako synteza filozofii, religii, literatury i wiedzy⁵⁴. Scalenie elementów wiedzy i sztuki miało pomóc w przybliżeniu się do świata idei i w stopniowym zniwelowaniu rozdzwień między doświadczeniem empirycznym a myśleniem racjonalnym⁵⁵.

Zarówno idea nowej Biblii, jak i idea nowej Encyklopedii wiązały się z toposem księgi odsyłającym do pojęcia absolutu, z którym około roku 1800 wiązała się koncepcja wiedzy obejmującej wszystkie aspekty poznania⁵⁶.

NIEUDANE LEKTURY I (BRAKUJĄCE?) SAMOPOZNANIE

W pierwszym z *Dialogów* Novalisa odbiorca traktowany jest w procesie hermeneutycznym jako podmiot, jego rozumienie (ale i nierozumienie) wpływa na powstanie fenomenologicznej wersji dzieła. W utworze tym padają hasła kluczowe dla pism teoretycznych i literackich autora – występują w nim związane z kabałą i alchemią pojęcia szyfru i hieroglifu, wskazujące na z kodowanie nie tylko tekstu, ale też świata oraz człowieka, którego (samo)poznanie równoznaczne jest z wymagającym kompetencji odczytaniem znaków⁵⁷. Dialog przenosi odpowiedzialność za niewłaściwe odczytanie „szyfrów” na czytelnika, który nie poznał kodu lub nie nadał mu własnego sensu. Novalis nie pozostaje do końca konsekwentny w definiowaniu, czym jest czytelnik, ponieważ bohaterowie jego powieści „czytają” księgi, nie posiadając dostatecznej wiedzy o języku, w którym są one napisane.

Ilustracją procesu lektury, którego końcowy efekt stanowi własna wizja świata, często nieadekwatna do wersji przedstawionej w czytanych przez protagonistów książkach, jest opowiadanie *Jasnowłosa Ekberta* Ludwiga Tiecka. Berta, żona tytułowego bohatera, opowiada tajemniczą historię swego życia. Otóż opuściwszy dom rodzinny, trafiła do chaty osobliwej staruszki, u której

⁵⁴ Por. J a c o b s, dz. cyt., s. 450.

⁵⁵ Por. tamże, s. 443.

⁵⁶ Por. tamże, s. 450. Mit księgi absolutnej aktualizował się na gruncie różnic między oświeceniem a opozycyjnymi wobec niego nurtami filozoficznymi, wyrastał z dysonansu między możliwościami epistemologicznymi a zdolnością językowego ujęcia rzeczywistości (por. tamże, s. 443).

⁵⁷ W przekładzie Prokopiuka kluczowe w prozie Novalisa pojęcie „Chifferschrift” zostało przetłumaczone jako „świat znaków” (por. N o v a l i s, *Dialogi*, s. 316).

spędziła kilka lat, ucząc się czytania. Ponieważ często zostawała sama, jedynie w towarzystwie pieska i niezwykłego ptaszka, lektura pozwalała jej na ucieczkę od samotności. Sztuka czytania stała się dla niej „źródłem niekończącej się radości, w chatce znajdowało się bowiem sporo starych książek, a w nich spisane były rozmaite cudowne historie”⁵⁸. Były one dla Berty źródłem wiedzy, ale wiedzy s u b i e k t y w n e j: „Z tych nielicznych książek – wyznaje żona bohatera – wysnuwałam najdziwniejsze historie o świecie i ludziach, a wszystkie w i ą z a ł y s i ę z e m n ą i m o i m otoczeniem: kiedy była mowa o osobach wesołych, nie potrafiłam ich sobie wyobrazić inaczej jak w postaci małego szpica, piękne damy wyglądały zawsze jak n a s z ptak, a wszystkie stare kobiety jak m o j a dziwaczna staruszka”⁵⁹.

Podczas lektury wyobrażenia Berty tworzy odniesienia do zjawisk jej znanych. Powtarzane zaimki „mój”, „nasz” świadczą o tym, że jej rozumienie opowiadanych w książkach historii ograniczone jest do wiedzy zebranej z życiowych doświadczeń: „Czytałam też coś niecoś o miłości i moja fantazja tworzyła różne niezwykle opowieści o mnie samej. Wyobrażałam sobie rycerza [...] i przydawałam mu wszystkich możliwych zalet, nie wiedząc właściwie, jak on naprawdę po tych m o i c h z a b i e g a c h wygląda; w każdym razie szczerze litowałam się nad sobą, kiedy nie odwzajemniał m o j e j miłości; wymyślałam wówczas długie, wzruszające przemowy, często nawet wypowiadałam je na głos, aby go pozyskać”⁶⁰.

Fenomenologicznej postaci książek Berta nie odnosi do obiektywnych treści w nich zawartych, lecz buduje wyobrażenie świata na podstawie starych doświadczeń, a nawet utożsamia się z fikcyjnymi bohaterami. Posiada wyobrażnię, ale – jak pokazują dalsze losy kobiety – nie udaje się jej zbudować życia w realnym świecie.

Przeczytanie książki prowadzi do podjęcia decyzji, jej nieprzeczytanie pozostawia luki w wiedzy, pośrednio wiedzie nawet do szaleństwa. Christian, bohater innej noweli Tiecka, *Der Runenberg* [„Góra runiczna”] z roku 1804, wyrusza w podróż, ponieważ w książce wyczytał wiadomości o „wysokich górach”⁶¹. Przypomina sobie „stare książki, które widział u swego ojca, a których nigdy nie mógł przeczytać”⁶².

Christian prowadzi swoisty dialog z samą naturą: w czasie wędrówki szum lasu kierowany jest do niego, buki i dęby skłaniają ku niemu swe listowie⁶³.

⁵⁸ T i e c k, *Jasnowłosość Ekkbert*, s. 54.

⁵⁹ Tamże, s. 55. Wyróżnienia we wszystkich cytowanych fragmentach dzieł – A.K.H.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ T e n ż e, *Der Runenberg*, s. 63.

⁶² Tamże, s. 61.

⁶³ „Die Waldströme rauschten mir entgegen, Buchen und Eichen brausten mit bewegtem Laube von steilen Abhängen herunter”. Tamże, s. 65,

Pod wpływem opowiadań ojca podsycana marzeniami wyobraźnia każe bohaterowi odczytywać sygnały natury jako wskazówki: „Wszystko wskazywało mu tam drogę, wydawało się, że gwiazdy świeciły w tamtą stronę, księżyc wskazywał jasno drogę do ruin, rzadkie chmury podnosiły się, a z głębi przemawiały do niego strumienie i szumiące lasy”⁶⁴.

W dalszym życiu Christianowi będzie jednak towarzyszyła nieumiejętność pełnego poznania: kiedy na szczycie góry, w ruinach zamku otrzyma od tajemniczej kobiety wysadzaną szlachetnymi kamieniami tablicę z wyrytym na niej nieznanym mu pismem runicznym, nie będzie umiał jej odczytać, a po przebudzeniu nawet nie znajdzie jej obok siebie. Obsesja Christiana związana z tym wydarzeniem doprowadzi później do tragedii.

W *Złotym garnku*, najbardziej znanej noweli E.T.A. Hoffmanna, zadanie kopiowania inkunabułów zapisanych w nieznanym językach i alfabetach, powierzone studentowi Anzelmusowi przez archiwariusza Lindhorsta, paradoksalnie zawiedzie bohatera na wyżyny sztuki poetyckiej⁶⁵. Nieświadomy swego powołania Anzelmus w trakcie pisania poznaje fantastyczny świat Atlantydy, a przede wszystkim – córkę Lindhorsta Serpentyne. Z kaligrafa przepisującego manuskrypty staje się poetą. Alchemia i kabała, traktujące świat jako tajemny zapis, który odczytać można tylko z pomocą wtajemniczającego w tę sztukę mistrza, oraz kaligrafia (i miłość!) prowadzą go do świata fantazji i poezji. Nie znając pisma, intuicyjnie wchodzi w świat poetyckiej wyobraźni. Warto wspomnieć, że Hoffmann traktuje tu alchemię i poezję jako dziedziny bliskie, w pewnym sensie alchemia bliska jest także filologii oraz procesowi pisania i odczytywania znaków⁶⁶. Językowe formy i obrazy, symbole, znaki żywiołów czy oznaczenia substancji alchemicy spisywali szyfrem, którego zrozumienie wymagało znajomości zasad, wiedzy filologicznej oraz wtajemniczenia⁶⁷. Dla Anzelmusa kontakt z pismem stanowi w istocie kontakt z niezrozumiałym obrazem – na początku dziewiętnastego wieku ujęcie takie właściwe było wielu literackim przedstawieniom pisma. „Zasiadł przy stole, aby rozpocząć przepisywanie rękopisu, który archiwariusz rozpostarł przed nim jak zwykle. Ale na rulonie pergaminu zobaczył tak wiele wijących się bezładnie kropek, zakrętów, mącących wzrok, nie dających żadnego punktu oparcia, że wydało mu się prawie niemożliwym p r z e m a l o w a ć dokładnie

⁶⁴ Tamże, s. 66.

⁶⁵ Zob. H o f f m a n n, *Złoty garnek*.

⁶⁶ Aby alchemia mogła zaistnieć w praktyce, musiano dokonywać przekładów z języków: greckiego, perskiego, arabskiego, hinduskiego, chińskiego (por. H. K a f f e n b e r g e r, *Metaphorik in Chemie und Alchimie*, w: tenże, *Orte des Lesens, Alchimie, Monade. Studien zur Bildlichkeit im Werk Walter Benjamins*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2001, s. 68).

⁶⁷ Por. D. K r e m e r, *Die Reflexe des Goldenen Topfes*, w: tenże, *Romantische Metamorphosen. E.T.A. Hoffmanns Erzählungen*, Metzler Verlag, Stuttgart, Weimar 1993, s. 114.

to wszystko. A całość rękopisu robiła takie wrażenie, jakby pergamin był po prostu p o r y s o w a n y m przeróżnymi żyłkami marmurem albo też kamieniem przez muchy p o p s t r z o n y m”⁶⁸.

Mimo niewiedzy Anselmus staje się poetą. Mądrość zawarta w pergaminach wydaje się drugorzędna wobec przeznaczenia, pracy i miłości.

CZYTANIE KSIĘGI NATURY CZYTANIE SIEBIE

Zainteresowanie alchemią przejawiało wielu niemieckich romantyków, co nie pozostało bez wpływu na ich twórczość. W przypadku Novalisa znajomość dzieł alchemicznych przerodziła się w specyficzne postrzeganie pisma i książki oraz wpłynęła na określenie zadań wobec odbiorcy. Toposowi zresztą od zawsze towarzyszą obrazy skonfrontowanego z nieznanym światem protagonisty-odbiorcy. W twórczości romantyków świat przedstawiony wyraźnie nabiera cech wewnętrznego, subiektywnie kreowanego krajobrazu. Staje się on jedynym krajobrazem, ponieważ odpowiedzialność za niezrozumienie tekstu ponosi bohater-odbiorca i jego (nie)świadoma (intuicyjna?) lektura.

„Prawdziwy odbiorca musi być przedłużeniem autora”⁶⁹ – stwierdza Novalis w sto dwudziestym piątym fragmencie zbioru *Blüthenstaub* [*Kwietny pył*]. Przekonanie, iż do czytelnika należy część twórczej pracy nad gotowym przecież tekstem oznacza, że odbiorca odpowiedzialny jest za odkodowanie zapisu i wykreowanie fenomenologicznej postaci dzieła. W *Uczniach z Sais* pada podobne stwierdzenie, będące aluzją do wypowiedzi Friedricha Schlegla: „Z daleka słyszę głos: niezrozumiałość jest jedynie skutkiem nierozumu”⁷⁰.

Lektura, swoista synteza, w efekcie której produkowany jest (za każdym razem nowy!) tekst, polega na odkryciu sensu. Stanowi rezultat procesów analitycznych i syntetycznych⁷¹, z których wyłania się ogólny sens przekazu. Niemniej bohaterowie prozy Novalisa, tak jak później Hoffmanna, skazani są na intuicyjne odczytywanie tekstu, a racjonalna wiedza im nie wystarcza. Dzieje się tak, ponieważ wiedza zawarta w księgach odnosi się do tego, co (do końca) pozostaje niepoznawalne.

⁶⁸ H o f f m a n n, *Złoty garnek*, s. 178 (Wigilia IX).

⁶⁹ „Der wahre Leser muss der erweiterte Autor sein”. N o v a l i s, *Vermischte Bemerkungen („Blüthenstaub”) 1797-1798*, w: *Novalis Werke*, s. 352 (w wydaniu polskim brak tego fragmentu – zob. t e n ż e, *Kwietny pył*, w: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna, studia, fragmenty*, s. 90-121).

⁷⁰ T e n ż e, *Uczniowie z Sais*, s. 49; por. t e n ż e, *Lehrlinge zu Sais*, w: *Novalis Werke*, s. 95.

⁷¹ Por. J a c o b s, dz. cyt., s. 444.

W powstałym w roku 1798, a opublikowanym dwa lata później eseju *Über die Unverständlichkeit* [„O niezrozumiałości”]⁷² Friedrich Schlegel wymienia trzy przyczyny niezrozumiałości: niejasność rzeczy, niejasność tekstu oraz niezrozumienie go przez odbiorcę. Niezrozumiałość była jednak według niego podporządkowana także innemu, transcendentnemu celowi: stanowiła środek wyartykułowania wyższej, a tym samym niezrozumiałej prawdy⁷³. Oznacza to, że brak zrozumienia jest – inaczej niż w *Dialogach* Novalisa – czymś relatywnym, a być może nawet znakiem kontaktu z tym, co niepoznawalne.

Wprowadzenie do literatury (zresztą nie po raz pierwszy) fantastycznych wydarzeń i postaci, ale także książek, wiąże się u romantyków zarówno z leżącym po stronie człowieka problemem rozumienia i nierozumienia pisma, jak i z samym pismem, które (przynajmniej niekiedy) odsyłając do transcendencji, może być niezrozumiałe. Pytanie, z czyjej winy zapis tekstu jest niejasny, pozostaje otwarte.

Przejawianą przez romantyków fascynację niezwykłością tłumaczy się zwykle ucieczką przed burzliwymi zmianami społeczno-politycznymi w Europie początku dziewiętnastego wieku. Nadzwyczajny charakter książki stanowiącej element świata przedstawionego w literaturze pokazuje także złożoność procesów psychologicznych, służy ich metaforyzacji. Za sprawą krytycyzmu Kanta utwory przedstawiające książki zaszyfrowane można traktować nie tylko jako efekt odejścia od oświeceniowego racjonalizmu i ucieczkę w fantazję⁷⁴, ale także jako efekt epistemologicznej aporii. Wyrażają one bowiem coś, co leży poza zasięgiem nazywania.

Popularne motywy szyfrów, hieroglifów czy nieznanego pisma, odczytywanego i przepisywanego, również inspirowane są spostrzeżeniami Kanta, który uważał, że natura swoim pięknem przemawia metaforycznie, szyfrem⁷⁵. Przekonanie to jeszcze w osiemnastym wieku utrwalone zostało na przykład przez Goethego. W wierszu *Sendschreiben* [„Pismo”] z roku 1774 ukazuje on naturę jako niezrozumianą, „lecz przecież nie niezrozumiałą” księgę:

Sieh, so ist Natur ein Buch lebendig,
Unverstanden, doch nicht unverständlich;
Denn dein Herz hat viel und groß Begehr,
Was wohl in der Welt für Freude wär’,
Allen Sonnenschein und alle Bäume,

⁷² Zob. F. Schlegel, *Über die Unverständlichkeit*, w: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, cz. 1, *Kritische Neuausgabe*, t. 2, s. 363-373 (<http://www.zeno.org/nid/2000561905X>).

⁷³ Zob. J. E n d r e s, *Charakteristiken und Kritiken*, w: *Friedrich Schlegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, red. J. Endres, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart 2017, s. 306-336 (por. zwł. s. 335).

⁷⁴ Literatura grozy, fantastyczna, istniała także w oświeceniu.

⁷⁵ Por. I. K a n t, *Krytyka władzy sądzenia*, ks. II, § 42, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 217-224.

Alles Meergestad' und alle Träume
In dein Herz zu sammeln mit einander...

Spójrz, natura jest żywą księgą,
nie zrozumianą, lecz przecież nie niezrozumiałą:
wszak twoje serce pragnie gorąco,
by całą radość świata,
cały blask słońca i wszystkie drzewa,
wszystkie brzegi morza i wszystkie marzenia
zgromadzić w twoim sercu⁷⁶.

Topos „księgi natury” lub „księgi świata”, jak przypomina Curtius, pochodzi jeszcze z czasów średniowiecza⁷⁷. Ciekawsze wydaje się jednak to, że Goethe uważa, iż poznanie księgi natury jest możliwe, a człowiek osiąga je za pośrednictwem własnego wnętrza.

Kant piękno natury stawiał wyżej niż piękno sztuki. Schelling w swoich rozważaniach idzie krok dalej: w *Ideen zu einer Philosophie der Natur* [„Idee do filozofii natury”] z roku 1797 zdolność symbolicznego przemawiania przypisuje „twórczej wyobraźni” (niem. schöpferische Einbildungskraft)⁷⁸. Jej przekaz wymaga zrozumienia, ale proces ten jest paradoksalny – mowa natury staje się tym bardziej zrozumiała, im mniej odnosimy ją do siebie⁷⁹, inaczej mówiąc: im mniej o niej myślimy. Jeśli porównalibyśmy sposoby czytania księgi natury przez Goethego i Schellinga, to moglibyśmy stwierdzić, że metoda Schellinga opierała się na poznaniu intuicyjnym, bliższym romantyzmowi, podczas gdy poeta uprościł analogię między krajobrazem zewnętrznym i wewnętrznym (zwanym sercem).

Istotne w odniesieniu do sposobu istnienia pisma wydaje się przekonanie Schellinga, że wiąże ono w jakiś sposób naturę i sztukę. Każda z nich posługuje się szyfrem, ponadto sama natura nosi – według tego filozofa – znamiona poezji, co pozwala traktować ją jako tekst wymagający interpretacji. W szóstym rozdziale *Systemu idealizmu transcendentального* [*System des transzendentalen Idealismus*]⁸⁰, z roku 1800, Schelling stwierdza: „To, co nazywamy

⁷⁶ Cyt. za: Curtius, dz. cyt., s. 332 (tłum. O. Dobijanka).

⁷⁷ Por. Curtius, dz. cyt. s. 326, 332. Curtius wskazuje przykłady oddziaływania symboliki książkowej w wielu okresach przełomowych historii intelektualnej. Badacz twierdzi, że podobna symbolika pojawia się w angielskim preromantyzmie i okresie burzy i naporu. Dowodem na to ma być motyw księgi natury.

⁷⁸ F.W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, Verlag der Contumax GmbH & Co. KG, Berlin 2016, s. 40.

⁷⁹ W wersji oryginalnej: „je weniger wir über sie bloß reflektierend denken” (tamże).

⁸⁰ Zob. tenże, *System idealizmu transcendentального. O historii nowszej filozofii* (z wykładów monachijskich), tłum. K. Krzemieniowa, oprac. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1979.

przyrodą, jest poematem zaszyfrowanym w piśmie tajemnym i cudownym”⁸¹. Dzieło sztuki, na przykład obraz, powstaje według Schellinga przez „uchylenie niewidzialnej przegrody dzielącej świat rzeczywisty i idealny”⁸². Dopiero późniejszy monachijski wykład Schellinga *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (z roku 1827) rzuca nieco światła na związek między postrzeganiem szyfru natury a sztuką i świadomością. Odnosząc się do swoich wczesnych pism filozoficznych, Schelling wskazuje na „miejsce” odszyfrowywania zagadkowego języka natury: jest nim transcendentalna przeszłość (pochodzenie) jaźni poprzedzającej świadomość empiryczną⁸³. Powołując się na idealizm subiektywny Fichtego, dostrzega możliwość zniesienia za pomocą świadomości podziału na świat prawdziwy i idealny, podczas gdy w naturze istnieje on nadal⁸⁴. Co ciekawe, rozdział taki możliwy jest także w sztuce.

MIĘDZY SNEM A POZNANIEM

Novalis, w czasie pisania *Uczniów z Sais* studiujący górnictwo we Fryburgu, zgłębia problem poznania natury i samopoznania; w roku 1797 zaznajamia się z pismami teozoficznymi i alchemicznymi. Inspiracji dostarcza mu przede wszystkim przedstawiający misteria w Sais wiersz Friedricha Schillera *Das verschleierte Bild zu Sais* [*Przed posągiem w Sais*]⁸⁵ (z roku 1795) oraz tegoż *Sendung Moses* [„Posłannictwo Mojżesza”]⁸⁶ (z roku 1790). We współczesnej Novalisowi tradycji literackiej Sais, miasto, w którym znajdowało się sanktuarium egipskiej bogini Izdy, uważano za symboliczne miejsce ponadkonfesyjnego zjednoczenia natury i religii⁸⁷.

⁸¹ Tamże, s. 366. W oryginale: „Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt” (t e n ż e, *System des transcendentalen Idealismus*, J.G. Cotta'schen Buchhandlung, Tübingen 1800, s. 476).

⁸² T e n ż e, *System idealizmu transcendentalnego*, s. 367. W oryginale: „Die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird” (t e n ż e, *System des transcendentalen Idealismus*, s. 476).

⁸³ „Eine dem wirklichen oder empirischen Bewusstsein vorausgehende transzendente Vergangenheit [des] Ich”. T e n ż e, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Verlag der Contumax GmbH & Co. KG, Berlin 2016, s. 78.

⁸⁴ Zob. T. O t a b e, *Die Chiffreschrift der Natur. Ihr Zusammenhang mit der Kunst bei Kant, Schelling und Novalis*, w: *Ästhetische Subjektivität. Romantik & Moderne*, red. L. Knatz, T. Otabe, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2005, s. 233-248 (por. zvl. s. 239n.).

⁸⁵ W dosłownym przekładzie: „Zasłonięty wizerunek w Sais”. Zob. F. S c h i l l e r, *Przed posągiem w Sais*, tłum. Z. Bieńkowski, w: tenże, *Dzieła wybrane*, wybór S.H. Kaszyński, PIW, Warszawa 1985, s. 39-42.

⁸⁶ Zob. t e n ż e, *Die Sendung Moses*, w: *Schillers sämtliche Werke in zwölf Bänden*, t. 10, Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart-Tübingen 1838, s. 409-436.

⁸⁷ Por. G. S c h u l t z, *Komentarteil*, w: *Novalis Werke*, s. 675.

We wspomnianą tu powieść wkomponował Novalis baśń o Hiacyncie i Różyczce⁸⁸. Jest to kwintesencja syntezy nie tylko natury i religii, ale także świata idealnego i rzeczywistego, do której dochodzi w krainie podświadomości – we śnie. Hiacynt, chociaż od młodości kocha z wzajemnością dziewczynę o imieniu Różyczka (niem. Rosenblütchen), rozstaje się z nią i wyrusza w podróż do świątyni Izydy. Jego decyzję inicjuje spotkanie ze starcem, który daje mu książkę napisaną szyfrem, którego nie mógł odcyfrować żaden człowiek⁸⁹. Od tej pory Hiacynt nie może przestać o niej myśleć, a zniszczenie jej zmusza go do wędrówki, która notabene w twórczości romantyków stanowiła alegorię samopoznania.

Dzieło *Uczniowie z Sais* (z roku 1799), podobnie zresztą jak *Henryk von Ofterdingen*, było odpowiedzią Novalisa na powieść Goethego *Wilhelma Meistra lata nauki i wędrówki* (z lat 1795-1796), często wówczas komentowaną⁹⁰. Ukazuje ona wędrówkę Wilhelma jako podstawę jego teatralnego i artystycznego rozwoju. Novalis, początkowo zachwycony powieścią, z czasem wyrażał się o niej coraz bardziej krytycznie. Równie niepochlebne zdanie miał zresztą o filozofii Schellinga. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, które poznał w Lipsku, nie pozostały jednak bez wpływu na podejście poety do problemu świadomości. W baśni włączonej do *Uczniów z Sais* następuje zniesienie granic między światem realnym a marzeniem sennym. Kiedy bowiem Hiacynt dociera do świątyni Izydy, pogrąża się we śnie – jest to jedyna, choć nieracjonalna droga poznania. Śni, że zdejmuje zasłonę z posągu, ale zamiast bogini jego oczom ukazuje się twarz Różyczki. Kiedy się budzi, widzi ukochaną u swego boku – i żyją dalej w jak najbardziej realnym świecie. Do toposu zaszyfrowanej książki Novalis powróci także w powieści *Henryk von Ofterdingen*.

„HENRYK VON OFTERDINGEN” I KSIĘGA ŻYCIA PRZYSZŁEGO POETY

W niedokończonej powieści *Henryk von Ofterdingen* Novalis wykorzystał motyw księgi życia, będącej nawiązaniem do księgi absolutnej⁹¹. Także i tu tytułowy bohater odbywa symboliczną, zainicjowaną niezwykle snem podróż, w trakcie której spotyka ludzi pomagających mu stopniowo pokonać kolejne etapy poetyckiej inicjacji. Pierwszy plan fabuły to podróż Henryka, plan drugi to opowiadania innych postaci – głównie baśniowe historie, mity i marzenia senne, które jednak wiążą się z życiem tytułowego bohatera. Historie te,

⁸⁸ Por. N o v a l i s, *Uczniowie z Sais*, s. 66-71.

⁸⁹ Por. tamże, s. 68.

⁹⁰ Komentowali ją między innymi Friedrich Schlegel i Novalis.

⁹¹ Por. N o v a l i s, *Henryk von Ofterdingen*, s. 9.

z pozoru niepowiązane z sobą, łączy temat poezji i miłości, sił integrujących wszystkie aspekty bytu. Mimo braku zwartej fabuły quasi-szkatułkowa konstrukcja powieści pozwala uchwycić sieć kontekstów. Książki pojawiają się w niej kilkakrotnie. W rozdziale piątym Henryk ogląda bibliotekę pustelnika, która stanowi syntezę tekstów literackich i historycznych. „Henryk kartkował kaligrafowane rękopisy: krótkie linijki wersów, napisy, pojedyncze ustępy i staranne ryciny, które pojawiały się tu i tam niby u c i e ł e ś n i o n e s ł o w a, by wesprzeć wyobraźnię czytelnika”⁹².

Synteza litery i obrazu oraz wybiórcze oglądanie zasobów biblioteki współgrają z niewielką świadomością bohatera co do jego przeznaczenia. Nieco bardziej zwarta synteza otaczającego świata pojawia się w opisie księgi życia Henryka, odnalezionej przezeń w bibliotece pustelnika. Słownictwo dotyczące poznania, różne metody dochodzenia do niego oraz poczucie obcości składają się na relację z oglądania (a nie czytania!) księgi: „W końcu wpadła mu w ręce księga napisana w o b c y m języku, który [...] zdradzał podobieństwa z łaciną i włoskim. Jak najgoręcej pragnąłby z n a ć ten język, gdyż księga podobała mu się nadzwyczajnie, mimo że n i e r o z u m i a ł z niej ani jednej zgłoski. Nie miała tytułu, lecz kartkując ją, znalazł kilka rycin. Wydało mi się, że z n a ł j e w c z e ś n i e j w jakiś cudowny sposób, a kiedy dobrze się im przyjrzał, odkrył swą własną postać, dość r o z p o z n a w a l n ą wśród innych figur. Przestraszony uznał, że ś n i [...]]. Ledwo dawał wiarę swoim zmysłom, gdy odkrył na jakiejś rycinie pieczęć, pustelnika i starca obok siebie”⁹³.

Księga rejestruje jej przeglądanie, przedstawia zatem chwilę obecną. Na innych rycinach Henryk odnajduje kolejne znane sobie postaci. Wcześniej, na początku powieści, także widzi we śnie postaci, które wpłyną na jego późniejsze życie⁹⁴. W księdze pozostają karty nieodkryte, a przeszłość miesza się z teraźniejszością i przyszłością: „Ostatnie ryciny były ciemne i n i e r o z u m i a ł e, jednak niespodziewanie odkrył kilka postaci ze swego ś n u”⁹⁵.

Henryk nie rozumie księgi napisanej – jak się okazuje – w języku prowansalskim, mimo to wydaje mu się ona znana. Z wyjaśnień pustelnika wypływa dla odbiorcy powieści wniosek, że należy ją rozumieć jako odpowiednik synkretycznego dzieła Novalisa. Księga życia Henryka i powieść Novalisa traktują bowiem o tym samym – o inicjacji poetyckiej. Powstała w ten sposób iluzja, że poeta, zgodnie z zasadą ironii romantycznej, wprowadził własny tekst do fabuły, zostaje natychmiast rozwiana, gdy pustelnik zdradza pochodzenie

⁹² Tamże, s. 93.

⁹³ Tamże, s. 94.

⁹⁴ Por. tamże.

⁹⁵ Tamże, s. 95.

księgi: „Nie jestem już w stanie dokładnie przypomnieć sobie jej treści. O ile wiem, jest to p o w i e ś ć o cudownych losach pewnego p o e t y, przedstawia ona sztukę p o e t y c k ą w jej różnorodnych sytuacjach i głosi jej pochwałę. Brakuje zakończenia w tym rękopisie, który przywiozłem z Jerozolimy”⁹⁶.

Według Jürgena Nellesa przyczyną niezrozumienia księgi przez Henryka jest jego skromne wykształcenie, nie potrafi on rozszyfrować nawet pojedynczych wersów, chociaż urodził się, by zostać poetą⁹⁷. Literaturoznawca ten uważa, że środkiem poznania jest tu nie pismo, lecz obraz – za jego pośrednictwem bohater zgłębia wiedzę o swojej przeszłości i przyszłości („figury piszą późniejszy los”⁹⁸ Henryka), a nawet odnajduje w księdze odbicie chwili teraźniejszej. Zetknięcie z książką miałoby – zdaniem Nellesa – oznaczać, że osoba Henryka wpisana jest jako znak w system innych znaków, literalnie i obrazowo⁹⁹. Można się z tym zgodzić, ponieważ Novalis całą rzeczywistość postrzega jako system znaków. Wydaje się jednak, że siłą integrującą wszystkie elementy świata przedstawionego stanowi opowieść, księga przeglądana i bezpośrednio recypowana przez Henryka. Za zabiegiem narracyjnym, niezależnie od „techniki” przeglądania księgi i od jej niezrozumienia, kryje się zamysł syntezy przenoszącej wszystkie głosy narracji w powieści na jeden wspólny poziom – do jaźni bohatera. Wskazuje na to fakt, że Henrykowi wydaje się początkowo, iż śni, oraz to, że jako jedyny potrafi on rozpoznać ukazane na rycinach postaci¹⁰⁰.

SYNTEZA ŚWIATÓW

Dla Novalisa istotne znaczenie miało ukazanie pełni – ukazanie jej za pośrednictwem miłości zapowiadającej nadejście złotego wieku, którego idea miała być realizowana w (nowej) Biblii. W powieści *Henryk von Ofterdingen* ów złoty wiek nastaje chwilowo w wymiarze prywatnym i zapowiada – zwłaszcza w baśni Klingsohra¹⁰¹, będącej kwintesencją historiozoficzno-poetyckiej wizji dziejów i poezji – uwieńczenie Henryka poetyckim laurem. Kartkując księgę, Henryk widział siebie z gitarą i wieńcem laurowym, „pod

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Por. N e l l e s, dz. cyt., s. 255.

⁹⁸ Tamże, s. 20.

⁹⁹ Por. tamże.

¹⁰⁰ Por. N o v a l i s, *Henryk von Ofterdingen*, s. 94.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 127-161.

koniec wydawał się sobie szlachetniejszy i większy”¹⁰². Na rycinach oglądał siebie z ukochaną, której jeszcze nie poznał (!)¹⁰³.

Ów złoty wiek można rozumieć jako historiozoficznie pojmowany koniec dziejów, jako powrót do mitycznej szczęśliwości, ale także jako indywidualny proces dojrzewania do pełni człowieczeństwa, które dla Novalisa tożsame jest z byciem poetą. Świat wewnętrzny ma dlań nawet większą siłę oddziaływania niż świat realny. W szesnastym fragmencie *Kwietnego pyłu* Novalis określa świat wewnętrzny jako j e d n ą prawdziwą rzeczywistość, świat zewnętrzny zaś traktuje jako przeszkodę na drodze ku doskonałości. We fragmencie tym na pierwszy plan wysuwa się wewnętrzne przeżycie rozumiane jako jedyna prawda oraz synteza czasów: „Marzymy o podróżach przez wszechświat, a czyż wszechświat nie jest w nas samych? Nie znamy głębin naszego ducha. Do wewnątrz prowadzi tajemnicza droga. Wieczność z jej światami, przeszłość i przyszłość są w nas albo nie ma ich nigdzie. Świat zewnętrzny jest światem cieni”¹⁰⁴. Wnętrze, życie utajone, odsłania się w marzeniu sennym, ale także w księdze, będącej niedostępną całością, znakiem trwającego życia bohatera.

Wyznacznik romantycznej metafizyki Novalisa stanowi myślenie dialektyczne, w praktyce pisarskiej realizowane poprzez amalgamację światów i doznań powszechnie uznawanych za rozłączne – snu i jawy, przeszłości i przyszłości, życia i śmierci. Myśli o nich jako o całości złożonej z elementów. Struktura tych nakładających się na siebie wymiarów rzeczywistości odtwarzana jest w tekście poetyckim, w książce właśnie. Zapis obrazowy umożliwia kongruencję sfery przeżyć i rzeczywistości we wszystkich wymiarach, nie są one konkurencyjne ani komplementarne, współistnieją w jedynej możliwej rzeczywistości, nazywanej przez Novalisa „wnętrzem”.

Syntezę światów Novalis przeprowadza na podbudowie filozofii Fichtego, który chciał rozwiązać problem dualistycznej wizji świata, rozbitego na rzeczywistość podporządkowaną czystemu rozumowi i rzeczywistość poznawaną empirycznie. Według założeń idealizmu subiektywnego przedmioty fizyczne istnieją jedynie w procesie postrzegania. Efektem studiowania przez Novalisa *Teorii wiedzy*¹⁰⁵ są obecne w jego twórczości przenikające się wzajemnie światy, sprowadzone do ich dynamicznej, niestabilnej wizji oglądanej w książce, która stanowi odbicie świadomości.

¹⁰² Tamże, s. 94.

¹⁰³ „Widział siebie [...] ze smukłą dziewczyną”. Tamże.

¹⁰⁴ T e n ę, *Kwietny pył*, 16, s. 93.

¹⁰⁵ Zob. M. M e n n i n g h a u s, *Raum-Chiffren der frühromantischen Philosophie*, w: *Räume der Romantik*, red. I. Müller-Bach, G. Neumann, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2007, s. 13-26 (por. zwł. s. 15).

Zniesienie opozycji pomiędzy „Ja” i „nie-Ja”, proponowane przez Fichtego¹⁰⁶, pozwoliło młodemu poecie zbudować sferę łączącą świat przeżyć z rzeczywistością. Tą sferą okazało się „wnętrze”, jaźń, dla której ograniczenia czasu i przestrzeni, fantazji i realnego świata przestawały się liczyć.

W tak przedstawionym świecie bohaterowie nie tyle doświadczają niezwykłości, ile noszą ją w sobie. Interioryzacja świata zewnętrznego doprowadza do dynamizacji światów obecnych we wnętrzu. Znajdują się one w ruchu, nie podlegają racjonalnemu uporządkowaniu, poprzez swoją dynamikę odsłaniają coraz to inne znaczenia, z których żadne nie dominuje nad pozostałymi. W *Henryku von Ofterdingen* dynamika ta realizowana jest za pomocą środków retorycznych, głównie asyndetonu: „Na innych rycinach [Henryk – A.K.H.] stopniowo odnajdywał dziewczę z Orientu, swoich rodziców, landgraфа i landgrafię Turynгии, swego przyjaciela, kapelana dworu”¹⁰⁷. Jeszcze lepiej ową syntezę obrazuje opis biblioteki pustelnika, w którym Novalis także użył asyndetonu: „Przedstawiały one [książki – A.K.H.] różne sceny z życia. Walki, pogrzeby, wesela; rozbite okręty, jaskinie i pałace; królowie, bohaterowie, kapłani, ludzie starzy i młodzi, ludzie w obcych strojach i dziwne zwierzęta jawiły się w rozmaitych odmianach i p o ł ą c z e n i a c h”¹⁰⁸.

Przenikanie światów dotyczy nie tylko bohaterów powieści *Henryk von Ofterdingen* – Novalis uczynił z tej myśli zasadę swojej twórczości. Realizował w poetyckiej praktyce zaproponowany przez Friedricha Schlegla model poezji uniwersalnej (niem. Universalpoesie), w arabesce czy fragmencie upatrując istoty dążenia do nieosiągalnego absolutnego „Ja”.

„WILHELM MEISTER” POWIEŚCIOWY WZORZEC I OBIEKT KRYTYKI

Obraz księgi życia z powieści Novalisa zasadniczo odbiega od podobnego motywu w powieści Goethego *Lata nauki Wilhelma Meistra* (wydanej w latach 1795-1796), której Novalis pragnął przeciwstawić swoje dzieło – od sceny czytania własnej biografii w bibliotece tajemniczego Towarzystwa z Wieży. W bibliotece Wilhelm widzi szafy, w których zamiast książek znajdują się zwoje; na jednym z pergaminów spisane są dzieje jego życia. Tajemniczy charakter nadają tej scenie przywołujące skojarzenia ze sferą sacrum materialne rekwizyty, a także zakryty obraz: „Sala, w której teraz się znalazł, była

¹⁰⁶ Por. W. W e i e r, *Idee und Wirklichkeit. Philosophie deutscher Dichtung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 2005, s. 268.

¹⁰⁷ N o v a l i s, *Henryk von Ofterdingen*, s. 94.

¹⁰⁸ Tamże, s. 93.

snać niegdyś kaplicą; zamiast ołtarza stał duży stół na kilku stopniach, [...] na nim rozciągnięta zasłona okrywała widać jakiś obraz; po bokach były pięknie rzeźbione szafy, [...] zamknięte, jak to widzieć można w bibliotekach, tylko, że zamiast książek, dojrzał tam wiele ustawionych zwojów”¹⁰⁹.

W przeciwieństwie do Henryka, Wilhelm zachowuje świadomość, że znalazł się w niecodziennej sytuacji; najpierw podchodzi do szaf, czyta napisy na zwojach. „Ze zdziwieniem znalazł tam wystawione: Lata nauki Lotaryusza, Lata nauki Jarna oraz własne swoje lata nauki, pośród wielu innych, których nazwiska były mu nieznane”¹¹⁰. Księga własnego życia ułatwia mu później autorefleksję – komentarze zawarte w jej tekście nie pozostawiają miejsca na dowolną interpretację. Kiedy Wilhelm przebiega myślą własne dzieje, postanawia zażądać od Jarna „zwoju swoich lat nauki, będącego na wieży”¹¹¹, ponieważ chce zostać „objaśnionym o samym sobie”¹¹². Także lektura i jednoczesny wgląd w siebie za pośrednictwem pergaminu są procesem świadomym: „Chociaż rozwijał pergamin z pewnym pośpiechem, w miarę czytania stawał się spokojniejszym”¹¹³. Uwagi na temat materii pergaminu i zapisu świadczą o tym, że Wilhelm postrzega księgę jako realny obiekt, nie traci „ostrości” postrzegania: „Znalazł tu szczegółowe dzieje życia swego skreślone grubymi i ostrymi rysami; ani pojedyncze zdarzenia, ani ograniczone wzruszenia nie rozpraszają jego wzroku; ogólne pełne miłości uwagi dawały mu wskazówki, nie zawstydzając go, i po raz pierwszy ujrzał swój obraz pozewnątrz siebie, w prawdzie nie jak w zwierciadle drugie ja, lecz jak w portrecie inne ja”¹¹⁴.

„STRAŻE NOCNE”

SATYRYCZNA ROZPRAWA Z ROMANTYZMEM

O tym, jak popularnym wątkiem w literaturze przełomu wieków osiemnastego i dziewiętnastego była księga życia, świadczy wydana pod pseudonimem powieściowa groteska *Straże nocne* [*Nachtwachen von Bonaventura*] z roku 1804, której autorstwo przypisuje się Ernstowi Augustowi Friedrichowi Klingemannowi¹¹⁵. Jej arabeskowa i fragmentaryczna konstrukcja, epizodyczny

¹⁰⁹ J.W. Goethe, *Lata nauki Wilhelma Meistra*, w: tenże, *Wilhelm Meister*, s. 384 (zachowano pisownię oryginału, z pominięciem wyróżnień w tekście).

¹¹⁰ Tamże, s. 387.

¹¹¹ Tamże, s. 394.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże, s. 395.

¹¹⁵ Brano pod uwagę także innych autorów. Por. D.F. Mahoney, *Der Roman der Goethezeit (1774-1728)*, Metzler Verlag, Stuttgart 1988, s. 116-121.

układ fabuły i brak chronologii, spięte klamrą narracyjną, jaką jest biografia narratora Kruźganka (niem. Kreuzgang), odpowiadają teoretycznym przesłankom literatury wczesnego romantyzmu. Intertekstualne nawiązania do pism Kanta, Fichtego, Schellinga, do materializmu, pism estetycznych klasyki i wczesnego romantyzmu, popularnych wówczas pism Jakuba Böhmego, a także do religii, częściowo wplecione są w biografię pierwszoosobowego narratora. Powieść podzielona jest na rozdziały odpowiadające strażom nocnym, w czasie których bohater, rozmyślając, przemierza ulice miasta. W rozdziale czwartym, zatytułowanym „Drzeworyty; wraz z życiorysem szaleńca w formie przedstawienia marionetek”¹¹⁶, nocny strażnik opowiada o swoich „drugich narodzinach”, kiedy jako podrzutek został znaleziony przez szewca w szkatule, w klasztornym krużganku. Od miejsca znalezienia pochodzi jego imię. Widok portyku gotyckiej katedry skłania go do refleksji, ale i satyrycznej aluzji na temat literackiej mody: „Dziś [to miejsce – A.K.H.] przypomniało mi moją własną historię i z nudów przekartkowałem księgę mojego życia, zapisaną w sposób pogmatwany i dosyć szalony”¹¹⁷. Historia ta nie ekscytuje bohatera, ale nudzi. Widok drzeworytów na karcie V nabiera dynamicznego charakteru dzięki narracji, w której ryciny przekształcają się w historię życia, przetykaną supozycjami i aluzjami do idei zgorzeleckiego filozofa i szewca Jakuba Böhmego: „Karta V traktuje nie o moich narodzinach, lecz o szukaniu skarbów. Widać tu tajemnicze z n a k i n a k a b a l i s t y c z n y m drzeworycie pewnego niezwykłego szewca, który chce porzucić szycie butów, by nauczyć się robienia złota”¹¹⁸. Autor *Nocnych straży* wprowadza w opisie drzeworytu element pisma, a raczej syntezę znaków i ilustracji dopełnioną komentarzem oraz opowieścią w opowieści. Narracja pozostawia w historii miejsca niejasne (rozdział zdradzający zbyt wiele szczegółów bohater czyta „dla siebie po cichu”¹¹⁹), nie ogranicza się wyłącznie do wydarzeń, ale zawiera aluzje do idei romantycznych, na przykład krytycznie tu ocenianej syntezy sztuk: „Jakie uwagi poczynił mój poszukiwacz skarbów [...], o tym drzeworyt nie mówi, gdyż artysta nie chciał, nawet w najmniejszej mierze, przekraczać granic własnej sztuki”¹²⁰. Czytanie książki przeplata się z jej oglądaniem: „Mam dziś ochotę oglądać tylko drzeworyty w księdze, dlatego przechodzę do *drugiego drzeworytu*”¹²¹. Mimo deklarowanej przez narratora niechęci do interpretowania drzeworytu, jego opis przekształca się w końcu w interpretację: „Miejscem akcji jest rozdroże, czarne kreski mają unaocznnić ciemność nocy, a zygzak na

¹¹⁶ Por. B o n a w e n t u r a, *Straże nocne*, s. 50-59.

¹¹⁷ Tamże, s. 50.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże, s. 51.

¹²⁰ Tamże, s. 50.

¹²¹ Tamże.

niebie oznacza błyskawicę”¹²². W relacji strażnika drzeworyt nabiera bardziej dynamicznego charakteru, gdy mowa jest o znalezieniu podrzutka: „Wyciągnął już z dołu ciężką skrzynię i otworzył wydobyłą szkatułkę ze skarbem [...]. Ale [...] jej zawartość tylko osobliwy amator mógłby nazwać skarbem – gdyż to ja we własnej osobie z n a j d u j ę się w szkatule, i choć pozbawiony jakiegokolwiek mienia j e s t e m już całkowicie gotowym obywatelem świata”¹²³. Przyspieszenie tempa narracji staje się odczuwalne poprzez zmianę czasu z przeszłego na teraźniejszy. Trzeci drzeworyt zawiera scenę czytania, w której medium książki funkcjonuje na kilka sposobów – jest ona materialnym przedmiotem, obiektem zainteresowania, jest także czytana. Co ciekawe, pojawia się w fenomenologicznej postaci, jako przedmiot dyskusji o literaturze: „Tu konieczny jest doświadczony komentator – stwierdza bohater – Siedzę na jednej książce i czytam z drugiej, a mój przybrany ojciec robi but, ale, jak się zdaje, wypowiada jednocześnie własne uwagi na temat nieśmiertelności. Książka, na której siedzę, to *Igry popielcowe* Hansa Sachsa, a ta, którą czytam, to *Jutrzenka* Jakuba Böhme’go; stanowią podstawę naszej domowej biblioteki, gdyż obaj autorzy mogliby należeć do cechu szewców i poetów”¹²⁴.

Autor *Straży nocnych* w opisie książki życia wprowadza dodatkowego narratora, szewca („Napisał go mój szewc”¹²⁵). W jego fragmencie opowieści z kolei pojawia się aluzja do romantycznej idei uniwersalnej harmonii. Przybranemu synowi z opowieści ojca (relacjonowanej na podstawie książki życia przez głównego narratora), podobnie jak siedemnastowiecznemu filozofowi, wszystkie rzeczy wydają się niezwykle: „Ostatnio zbił mnie z tropu – pisze szewc – pytając najpierw o części buta, a gdy mu o tym dokładnie opowiedziałem, zaczął nagle domagać się wyjaśnień dotyczących każdej substancji i wzbijał się coraz wyżej [...], tak że w końcu znalazłem się ze swoim butem na wyżynach teologii”¹²⁶.

Relacja z życia bohatera z wykorzystaniem książki ma oczywiście charakter groteski, w której punktem odniesienia jest twórczość Novalisa. W relacji tej nie zabrakło aluzji do „szyfrów natury” oraz ich niezrozumienia. O Krużganku jego ojciec napisał: „Nazywa również często kwiaty s z y f r e m, którego my tylko nie umiemy o d c z y t a ć, podobnie jak barwnych kamieni. Ma nadzieję, że nauczy się kiedyś ich m o w y i przyrzeka opowiedzieć o nich cudowne rzeczy. Często podsłuchuje sekretne komary lub muchy [...], gdyż

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tamże, s. 51.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Tamże.

wierzy, że rozmawiają ze sobą o różnych sprawach, o których żaden człowiek nie ma p o j ę c i a”¹²⁷.

Na koniec Bonawentura wykorzystuje motyw snu – w czwartym rozdziale *Straży nocnych* sen poprzedza znalezienie podrzutka. Autor gra tym motywem, ponieważ, w przeciwieństwie do romantycznych literackich relacji o snach, jawa i marzenie senne pozostają tu od siebie oddzielone: „Śniło mi się [...], że w zamkniętej skrzyni znalazłem skarb – opowiada szewc – jednak nie pozwolono mi tej skrzyni otworzyć, dopóki się całkiem nie obudzę. Wszystko było tak d o b i t n e i z r o z u m i a ł e, a sen i jawa tak wyraźnie odróżniały się od siebie, że zupełnie nie chciało mi to wyjść z głowy [...]. Wydostałem skrzynię, którą widziałem we śnie, upewniłem się najpierw, czy aby nie śpię, i otworzyłem ją, ale zamiast [...] złota wydobyłem z ziemi to cudowne dziecko”¹²⁸.

„DIABLE ELIKSIRY”

E.T.A. HOFFMANNA GRA Z CZYTELNIKIEM

W powieści E.T.A. Hoffmanna *Diable eliksiry* (z roku 1815) również wykorzystany został motyw księgi życia. Książka i lektura pełnią w tym utworze, podobnie zresztą jak w całej twórczości Hoffmanna, rolę konstytutywną pod względem formalnym i treściowym. Częsty zabieg techniczny umieszczania ponad fabułą dodatkowej instancji fikcyjnego wydawcy gwarantuje organizację tekstu na wyższym poziomie oraz pozwala zdystansować się wobec opisywanych wydarzeń. W przedmowie do *Diablich eliksirów* fikcyjny wydawca, zwracając się do czytelnika, wprowadza go w nastrój grozy, a jednocześnie pozostawia w zawieszeniu prawdopodobieństwo opisywanych zdarzeń, które odtwarza na podstawie archiwum znajdującego się w klasztorze w B.: „Prze-czytałbyś historię Medarda, a wtedy kto wie... może byś ujrzał w dziwnych wizjach mnicha coś więcej niż zawiłą grę podnieconej wyobraźni”¹²⁹. Proces czytania przedstawiony jest jako camera obscura, zmienia się („uczujesz rozkosz na widok zmieniających się obrazów owej camera obscura”¹³⁰) i pozostawia niedopowiedzenia. Fikcyjny wydawca pisze, że odcyfrował papiery kapucyna Medarda, podejmuje próbę interpretacji wydarzeń i wyjaśnia znaczenie snu, mającego być „symbolicznym poznaniem tajemniczego wątku, który ciągnie się przez całe nasze życie, spajając je we wszystkich jego przemianach”¹³¹. Mimo że Hoffmann zachowuje dystans wobec romantycznych teorii pozna-

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże, s. 52.

¹²⁹ H o f f m a n n, *Diable eliksiry*, s. 10.

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ Tamże, s. 11.

nia, w fragmencie tym uwidacznia się tendencja zainicjowana we wczesnym romantyzmie: przeniesienie oglądu świata do (subiektywnej) świadomości, do której brak pełnego dostępu. Aporetyczność poznania oddana zostaje poprzez fragmentaryczną konstrukcję powieści, złożonej ze wspomnień Medarda jako narratora, opowieści innych postaci, księgi życia mnicha spisanej przez tajemniczego malarza oraz uwag wydawcy. Luki w pamięci mnicha, wieloznaczność opisywanych przezeń sytuacji, brak przejrzystej tożsamości poszczególnych postaci składają się na konstrukcję polifoniczną¹³². W tę wieloznaczną narrację wpisany jest także manuskrypt tajemniczego malarza, w którym opisana została historia życia Medarda. Mnich jako narrator opowiada w swoich zapiskach o zetknięciu się z manuskrytem zawierającym „rozmaite rysunki, zwłaszcza zaś pewną historię, do której [malarz – A.K.H.] dopisywał po kilka ustępów za każdym przybyciem”¹³³ do klasztoru.

Hoffmann, podobnie jak jego poprzednicy, ukazuje proces poznania w sposób dynamiczny: poznawany stopniowo zapis z księgi życia rzuca światło na historię Medarda oraz jego rodu, odsłania także ważne dla tej postaci konteksty. Przeor klasztoru udostępnia księgę Medardowi i objaśnia mu jej znaczenie: „Poznasz związek tej księgi ze swym własnym niezwykłym losem, co już to podnosił cię w wyższą krainę cudownych wizji, już to cię strącał w pospolitość życia”¹³⁴. Napisana w języku starowłoskim i przetłumaczona przez wydawcę księga opowiada nie tyle historię życia Medarda, ile sięgające piętnastego wieku dzieje jego rodziny. Według samego Medarda spisane są w niej jego „sny”. W księdze są one wyraźniejsze – oznacza to, że jej autor miał wgląd w coś, co dla innych pozostaje zakryte: „To, co malarz napisał na końcu książki, [...] to były sny moje i przeczucia moje, tylko oddane w y r a ż n i e, w o s t r y c h zarysach, ściśle o k r e ś l o n e, w sposób przechodzący moje możliwości”¹³⁵. Forma zapisu pozostaje w opozycji do relacji ze snów, rękopis jest bowiem zapisany „małym, ledwie czytelnym, wielobarwnym pismem”¹³⁶. Dla postaci w powieści przeglądanie książki malarza i jej zrozumienie możliwe jest pod warunkiem posiadania pewnego zasobu wiedzy. Przeorowi wszystko w tej książce wydawało się jedynie „zawikłaną bazgraniną; niedokładnym szkicem fantastycznego malarza”¹³⁷, i stało się dla niego zrozumiałe dopiero wówczas, gdy Medard wypowiedział się ze swej przeszłości. Niezwykłość postaci malarza tłumaczy możliwość wglądu w jaźń mnicha Medarda: „Nikt nie zauważył u niego [malarza – A.K.H.] zwykłych funkcji życiowych. Nie widziałem też

¹³² Por. N e l l e s, dz. cyt., s. 270.

¹³³ H o f f m a n n, *Diable eliksiry*, s. 289.

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ Tamże, s. 291.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Tamże, s. 290.

nigdy – mówi przeor – by pisał lub rysował, a przecież w książce, którą tylko czytał za każdym razem, gdy zaglądał do nas, przybywało coraz więcej zapisanych kartek”¹³⁸. Zapis kończy uwaga wydawcy, który nie potrafi odcyfrować dalszych liter i przechodzi do zapisków kapucyna Medarda¹³⁹. Powieść zamykają słowa brata Spirydiona, który „kart żywota brata Medarda”¹⁴⁰ nie czytał, dodaje jedynie, że znane mu są „okoliczności jego śmierci”¹⁴¹.

*

Czytanie księgi życia przypomina przeglądanie „księgi świata”, poznanie „języka natury” wraz z jej „szyframi” i „hieroglifami”. W *Strażach nocnych* oznacza groteskową grę przede wszystkim z czytelnikiem, czytelnik-narrator z kolei w procesie lektury dekonstruuje literackie konwencje ironii romantycznej i poezji uniwersalnej, ogłaszając tym samym koniec jenajskiego romantyzmu.

Romantyczna literatura proponuje coś więcej niż powtórkę utartego motywu książki (lub książek) zmieniających życie bohatera, poddaje bowiem motyw ten modyfikacji, dzięki której dzieło literackie podlega transgresji, wykracza poza siebie.

Proces rozumienia lub nierozumienia zaszyfrowanego tekstu oraz postaci bohaterów pogrążonych w lekturze składa się na strukturę świata przedstawionego. Ów świat, za sprawą kontaktu bohatera z niezwykle księgą lub pismem, zostaje przeniesiony do jego świadomości i zsubiektywizowany. Z drugiej strony, utwory przedstawiające w fabule niezwykle książkę pomyślane są także jako dialog z ich „zewnętrznym” odbiorcą, czytelnikiem, do którego należy powtórne odczytanie zaszyfrowanego przekazu. Sposób istnienia książki jako fragmentu świata przedstawionego wpływa na proces hermeneutyczny dokonujący się w samym dziele i poza nim, c z z y t a n a książka nabiera cech transgresyjnych, przekracza samą siebie i domaga się zintegrowania ze świadomością swego zewnętrznego odbiorcy. Dzieje się tak zwłaszcza w przypadku książek z jakiegoś powodu niedokończonych. Jürgen Nelles zauważa, że nieprzypadkowo powieść *Lucinde*¹⁴² Schlegla (z roku 1799) czy Novalisa *Uczniowie z Sais* i *Henryk von Ofterdingen* istnieją jako dzieła nieukończone – pozostały one, podobnie jak koncepcja księgi idealnej, niezrealizowanym

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Por. tamże, s. 315.

¹⁴⁰ Tamże, s. 374.

¹⁴¹ Tamże, s. 373.

¹⁴² Zob. F. S c h l e g e l, *Lucinde. Ein Roman*, Holzinger, Berlin 2016 (<http://www.zeno.org/Literatur/M/Schlegel,+Friedrich/Roman/Lucinde>).

konstruktem myślowym¹⁴³. Ta fragmentaryczność, niezależnie od jej przyczyn, stanowi odbicie romantycznej idei nieskończonej aproksymacji ku Absolutowi, której efekt – z racji niemożliwego do osiągnięcia celu – musi pozostać fragmentem.

Kryzys języka, który w tym kontekście nie pozostaje drugorzędny, stanowi konsekwencję kryzysu poznania – skoro nie można dotrzeć do Absolutu, to opis czegoś, co wykracza poza empiryczne i racjonalne poznanie, jest zadaniem niewykonalnym. Niemniej jednak obecna w kulturze potrzeba czytania – od czasów Lutra współistniejąca z dezyderatem samodzielności lektury (zwłaszcza Pisma Świętego i zwłaszcza w odniesieniu do protestantów) – wzmacnia rolę odbiorcy, który zostaje skonfrontowany z założoną z góry polisemią tekstu. To podwójna aporia: i pisaniu, i czytaniu towarzyszy dążenie do ogarnięcia nieosiągalnej całości.

¹⁴³ Pracę Hardenberga nad tymi powieściami przerwała jego śmierć. Por. N e l l e s, dz. cyt., s. 244.

POCZĄTKI

Wanda BAJOR

MEDIUM TOŻSAMOŚCI Książka w kulturze średniowiecznej Europy

Kultura książki wkroczyła do Polski wraz z chrześcijaństwem, które niosło ze sobą całe dziedzictwo zachodniej kultury łacińskiej, w tym również jej kulturę piśmienniczą. Bez ksiąg niemożliwe było sprawowanie kultu religijnego – wymagało ono formacji duchowej i edukacji intelektualnej opartej na ich tekście. Każdy nowy ośrodek zakładany przez ludzi Kościoła – zarówno związanych ze środowiskiem katedralnym, jak i monastycznym – wymagał wyposażenia w książki.

Książka średniowieczna jest obiektem, na który można spojrzeć z wielu stron: okiem historyka sztuki zobaczyć w niej dzieło artystyczne lub poddać analizie archeologicznej jako cenny przedmiot i pozostałość kultury materialnej albo też poprzez zachowane na jej kartach pisma wnikać w jej intelektualno-duchowy wymiar. Stąd też dawne rękopisy w całym swym bogactwie są przedmiotem specjalistycznych badań i licznych opracowań naukowych w różnych dziedzinach i w wielorakich aspektach. Celem niniejszego artykułu jest wskazanie na wielowymiarowość fenomenu, jakim jest średniowieczna książka – owoc ogromnego wysiłku ludzi tamtej epoki, świadomych jej doniosłości w misji cywilizacyjnej wobec całych społeczeństw i w kształtowaniu człowieka jako jednostki. Warto w tym kontekście zapytać, dlaczego ciągle pokutuje mit „ciemnego” średniowiecza – epoki tak przecież wrażliwej na wartość pisma – i dlaczego w obecnej „oświeconej” dobie mówi się o kryzysie książki, o zmierzchu czytelnictwa i powrocie kultury „obrazkowej”. Być może wobec dzisiejszego kryzysu kultury europejskiej warto wracać do jej źródeł, by uświadomić sobie, jak wielką pracę wykonano w średniowieczu, by zachować i przekazać dziedzictwo tej kultury następnym pokoleniom.

Zanim pojawiła się książka, treści kulturowe rozpowszechniane były ustnie. W starożytności czynili to żywym słowem zawodowi śpiewacy i rapsodzi. Forma poetycka utworów ułatwiała ich utrwalenie w pamięci i przekaz ich treści. Jako przykład mogą służyć nie tylko dzieła Homera czy utwory liryków – dobitnie potwierdzają tę praktykę również dzieła pierwszych filozofów pisane właśnie w formie poematów. Chcąc szerzej oddziaływać na publiczność, dostosowywali się oni do popularnej formy przekazu. Z takiej działalności znani są Ksenofanes i Empedokles, którzy wygłaszali swoje wierszowane dzieła filozoficzne i dlatego nazywani byli rapsodami.

Rozwój prozy stał się możliwy dopiero na przełomie siódmego i szóstego wieku przed Chrystusem, gdy pojawiły się materiały pisarskie do jej utrwalenia, zwłaszcza egipski papirus. Powstał wówczas gatunek prozy historycznej – jej przykładem mogą być *Dzieje*¹ Herodota. W piątym wieku wzmoczenie intensywności życia literackiego w Atenach (rozwój tragedii) doprowadziło do narodzin książki greckiej. Pojawili się skrybowie i księgarze (grec. bibliopoles), a wraz z nimi handel książką. W świecie hellenistycznym największymi ośrodkami gromadzenia książek były Aleksandria i Pergamon. W drugim wieku przed Chrystusem funkcjonowały już przewodniki po rynku księgarskim, co pokazuje, że epoka późnoantyczna to czas, kiedy pismo i książka docierały do szerokich kręgów społeczeństwa².

Po upadku cesarstwa zachodniorzymskiego, wraz z zanikiem państwowości i ekspansją barbarzyńskich ludów niepiśmiennych, jedyną instytucjonalną ostoją kultury zachodniej pozostał Kościół. Chrześcijaństwo to religia oparta na „księdze ksiąg” – Biblii, stąd cała tworzona przez nie kultura „żywi się” księgą. Oprócz Pisma Świętego ważną rolę w kulturze tej odgrywają księgi liturgiczne oraz bogata tradycja późnoantycznego piśmiennictwa chrześcijańskiego, w którym komentowano Biblię oraz formułowano doktrynę chrześcijańską, a także jej apologię. Autorytet Biblii, za którego źródło uważano samego Boga, przenoszono na inne chrześcijańskie księgi, ceniono jednak również dzieła autorów antycznych, chociaż ich studiowanie traktowano służebnie, jako narzędzie doskonalące język i wzbogacające intelektualne zaplecze chrześcijaństwa. Biblia zatem stanowiła zarazem i przedmiot kultu, i główny czynnik kulturotwórczy, o czym świadczy chociażby fakt, że wraz z rozwojem chrześcijaństwa nastąpiła intensyfikacja kultury piśmienniczej, a pismo i książka zdobyły niespotykany dotąd prestiż i dostojność³.

W okresie najazdów barbarzyńskich wiele dóbr kulturowych przepadło, a ocalenie części wspianego dorobku literatury i nauki starożytnej zawdzięczamy ludziom Kościoła. W klasztorach tliły się resztki dawnego dziedzictwa intelektualnego, żyjący w nich mnisi rozniecali je wytrwałą, mozolną pracą, zapoczątkowując wschód nowej kultury. Przepisywali oni wszystko, co z klasycznego dziedzictwa można było zabezpieczyć i zasymilować w inte-

¹ Zob. Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, oprac. A. Krawczuk, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 2015.

² Por. K. Głombiowski, H. Szwejkowska, *Książka rękopiśmienna i biblioteka w starożytności i średniowieczu*, PWN, Warszawa–Wrocław 1983, s. 36-40.

³ Por. E. Potkowski, *Pragmatyczna piśmienność w średniowiecznym Tyńcu*, w: *Benedyktyni tyńscy w średniowieczu. Materiały z Sesji Naukowej. Wawel–Tyniec, 13-15.10.1994*, red. K. Żurawska, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec–Kraków 1995, s. 72-78; tenże, *Książka w kręgu sacrum – przykład Irlandii we wczesnym średniowieczu*, „Przegląd Humanistyczny” 40(1006) nr 1(334), s. 54-57.

lektualnym poszukiwaniu zrozumienia wiary. Rezultatem tej misji kulturowej było odrodzenie klasyczne, które dokonało się na przełomie wieków ósmego i dziewiątego. Jego znaczenie uzmysławia fakt, że jak dotąd nie odkryto żadnego pierwotnego autografu dzieła starożytnego ani wczesnośredniowiecznego i nie wiadomo, czy taki przetrwał. Dzieła te zachowały się jedynie dzięki ich ciągłemu przepisywaniu i przekazywaniu w sztafecie pokoleń⁴.

NAUKI O KSIĄŻCE

Można wymienić wiele dziedzin naukowych zajmujących się książką. Są to przede wszystkim: bibliologia, bibliotekoznawstwo, archiwistyka i rękopisoznawstwo, które obejmuje kodykologię i naukę o piśmie oraz paleografię z brachyografią. Rękopisoznawstwo w szerokim znaczeniu to dyscyplina badająca tekst ręczny utrwalony na materiale miękkim, takim jak papier, pergamin, rzadziej płótno czy papirus. W węższym znaczeniu rękopisoznawstwo ogranicza się do badania pisma ręcznego utrwalonego na papierze i pergaminie (oprócz średniowiecznych dyplomów pergaminowych i akt z czasów nowszych, którymi zajmuje się dyplomatyka). Rękopisoznawstwo bada nie tylko dawne księgi, ale też nowsze rękopisy, które mają różną postać, na przykład listów, autografów (znanych postaci), pojedynczych kart z notatkami z zakresu historii, literatury i innych nauk, pamiętników czy dzienników. Rękopisy te bada się w trzech aspektach: zawartości treściowej, zewnętrznych cech charakterystycznych (składników materialnych, sposobu wykończenia, pisma) oraz historii, czyli dziejów poszczególnych manuskryptów. Twórcami rękopisoznawstwa jako nauki są francuscy benedyktyni: Jean Mabillon i Bernhard z Montfaucon, którzy opracowali jego metodologiczne podstawy pod koniec wieku siedemnastego. Na gruncie polskim pionierem w tej dziedzinie był Joachim Lelewel⁵.

Najwięcej do powiedzenia na temat książki średniowiecznej ma kodykologia. Kodykologia (łac. *codex* – klocek drewna, książka, tom, pismo⁶; grec. *logos* – teoria, nauka) to nauka o księgach rękopiśmiennych, zwłaszcza tych powstałych w późnym antyku i w średniowieczu. Sam termin „kodykologia” został utworzony przez Alphonsa Daina w roku 1944 albo 1949 na określenie wiedzy dotyczącej dawnej książki rękopiśmiennej, zwanej po łacinie „*codex*”. Około roku 1950 François Masai ogłosił kodykologię odrębną dyscypliną naukową z własną metodą

⁴ Por. t e n ż e, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1984, s. 17-21.

⁵ Por. L. N o w a k, hasło „Rękopisoznawstwo”, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 23, red. J. Wojnowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 339.

⁶ Por. A. J o u g a n, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 117.

i celami. Jednocześnie teoretyczne podstawy tej dyscypliny opracował w Polsce Aleksander Birkenmajer, a jego badania kontynuował Jerzy Zathey, wydając katalogi rękopisów średniowiecznych i kształcąc zespół specjalistów w tej dziedzinie. Wyróżniamy dwa rodzaje kodykologii: kodykologię historyczną, inaczej archiwistykę rękopisów (lub kodykologię w szerszym znaczeniu), której przedmiotem badań są kolekcje, biblioteki i katalogowanie, oraz kodykologię techniczną, inaczej zwaną archeologią rękopisu (lub kodykologią w węższym znaczeniu), zajmującą się badaniem strony materialnej kodeksu z wykorzystaniem współczesnych technik badawczych. Kodykologia historyczna obejmuje badania nad historią rękopisów (autorstwem, czasem i miejscem powstania, użytkownikami od momentu powstania do współczesności), ich treścią i jej recepcją, znaczeniem dla historii, przechowywaniem i opracowaniem katalogowym. Drugi rodzaj kodykologii – archeologia rękopisu – ukonstytuowany został niedawno, jako że przez długie lata interesowano się wyłącznie tekstem zawartym w dawnej książce. Archeologia rękopisu traktuje ją natomiast jako obiekt archeologiczny. Wydaje się to oczywiste, gdy pomyślimy o cennych kodeksach, bogato zdobionych i wykonanych z drogich materiałów, ale faktycznie obiektem takim jest każda, najskromniejsza dawna książka rękopiśmienna. Początkowo metody archeologiczne wykorzystywano przede wszystkim do badania cennych iluminacji i opraw. Obecnie zakres badań jest o wiele szerszy, ich przedmiotem są materiały, z jakich wykonywano rękopisy (pergamin, papier, papirus, jedwab), użyte materiały pisarskie (narzędzia pisarskie, atrament, farby), budowa (liczba i układ składek, układ tekstu – na przykład liniowania czy podział na szpalty), charakterystyka pisma (krój, interpunkcja, poprawki), zdobienia (iluminacje, miniatury) oraz oprawy. Kodykologia techniczna okazała się niezwykle przydatna w rozwiązywaniu problemów związanych z krytyką tekstów literackich czy filozoficznych, uzupełnia też narzędzia badawcze innych, pokrewnych dyscyplin. Dziedzina ta pozwala usytuować dany tekst rękopiśmienny w czasie i przestrzeni poprzez ustalenie cech charakterystycznych dla danej szkoły, warsztatu, skryptorium, klasztoru, czy nawet danego skryby (kopisty) i dekoratora (miniaturzysty). Efektem badań kodykologicznych są: katalogi rękopisów, opracowania poszczególnych rękopisów, repertoria (na przykład początków tekstów – incipitów, kopistów, rękopisów datowanych, właścicieli)⁷.

WYKONYWANIE I BUDOWA KODEKSU

W średniowieczu książka występuje w dwóch formach: kodeksu oraz zwoju. Forma kodeksowa wyparła jednak formę zwoju (łac. volumen); te funk-

⁷ Por. t a ż, hasło „kodykologia”, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, red. J. Wojnowski, t. 14, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 95.

cjonowały dalej jedynie w postaci pojedynczych dokumentów⁸. Najbardziej rozpowszechnionymi nośnikami pisma w tej epoce były pergamin i papier. Pergamin już od drugiego wieku po Chrystusie konkurował z głównym materiałem pisarskim starożytności – papirusem, zastępując go stopniowo. Papirus, produkowany z rosnącej w delcie Nilu trzciny o takiej samej nazwie (łac. *cyperus papyrus* – papirus „nadrzeczny”), był najbardziej rozpowszechnionym materiałem pisarskim w starożytności⁹. W średniowieczu używano go głównie w kancelariach królewskich i papieskich, do wieku dziewiątego. Ten materiał piśmienny okazał się produktem doskonalszym, lepiej nadającym się do wyrobu ksiąg: był trwalszy, gładszy, jaśniejszy od papirusu i można go było pokryć pismem z obu stron. Pergamin dominował od wieku ósmego do początku wieku czternastego, kiedy to został wyparty przez kolejny doskonalszy wynalazek pisarski, jakim okazał się papier. Początkowo z pergaminu wykonywano zwoje, nie nadawał się on jednak do tego tak dobrze, jak papirus: ulegał zniekształceniom, a jego długość ograniczona była rozmiarami skóry zwierzęcej. Pergamin znalazł szersze zastosowanie dopiero wówczas, gdy zaczęto nadawać mu formę kodeksu budowanego ze składek kart, które oprawiano razem, łącząc w jedną całość.

Surowiec do wyrobu pergaminu stanowiły skóry cielęce, kozie i baranie. Najdelikatniejszy gatunek tego materiału – tak zwane charta virginea, z których wykonywano wykwintne rękopisy i dokumenty – uzyskiwano ze skór nieurodzonych jagniąt. Techniki produkcji pergaminu bywały różne. Według jednego z zachowanych opisów z ósmego wieku procedura taka przebiegała następująco: Skóra po starannym oczyszczeniu mechanicznym poddawana była kąpieli w wodzie wapiennej, aby umożliwić zdjęcie sierści i naskórka (usuwano je mechanicznie ostrym narzędziem). Następnie skórę jeszcze raz moczano i płukano, by pozbawić ją tłuszczu, a także żółtawej barwy, rozpinano na drewnianej ramie i suszono, a na koniec gładzono i wybielano poprzez nałożenie cienkiej warstwy sproszkowanej kredy. Wszystkie te zabiegi trwały od sześciu do dwunastu tygo-

⁸ Przykładem zastosowania zwojów pergaminowych lub papierowych są dokumenty z tekstami teatralnymi. Zapisywano na nich dialogi lub repliki jednej postaci dramatu. Zwoje takie służyły aktorom do uczenia się roli; stosowano je powszechnie od trzynastego do szesnastego wieku. Por. *Jak czytać rękopis średniowieczny*, red. P. Géhin, tłum. B. Spieralska, Oficyna Wydawnicza Mówią Wieki, Warszawa 2008, s. 66.

⁹ Opis produkcji papirusu (której centrum była Aleksandria) znamy z dzieła *Historia naturalis* Pliniusza Starszego: Łodygę rośliny rozwijano tak, by powstały cienkie paski. Włókna układano w dwóch skrzyżowanych warstwach, moczano w wodzie Nilu i ubijano, a sok wydzielający się z rośliny sklejał całość. Następnie polerowano powierzchnię arkusza. Arkusze sklejało brzegami i zwijano w zwoje. Pisano na jednej stronie – tej, na której włókna były ułożone poziomo. Z papirusu wykonywano rękopisy w formie rotulusów dla większych utworów, natomiast pojedyncze dokumenty miały kształt karty, po łacinie zwanej „tomus” (por. J. S z y m a ń s k i, *Nauki pomocnicze historii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 321).

dni. Początkowo wyrobem pergaminu zajmowały się klasztory i dopiero w dwunastym wieku, gdy wraz z rozwojem szkół i miast wzrosło zapotrzebowanie na ten materiał pisarski, inicjatywę przejęły miejskie cechy pergaministów¹⁰.

W średniowieczu wyróżniano dwa gatunki pergaminu, w zależności od zastosowanego rodzaju skóry i technik jej obrabiania: typ południowy, zwany włoskim (łac. charta italica), i typ północny, zwany niemieckim (łac. charta theutonica). Pergamin typu południowego sporządzany był z delikatniejszych gatunków skóry (owczej, koziej lub jagnięcej). Naśladował on papirus, gładzono go i kredowano tylko z jednej strony (niepokrytej sierścią), przygotowywanej do pisania. Pergamin typu północnego, pochodzący z obszarów, gdzie nie występowała tradycja wytwarzania papirusu, był grubszy (wyrabiano go ze skór cielęcych) i przysposobiony do pisania z obu stron. Produkowano także luksusowe pergaminy kolorowe: purpurowe, niebieskie, czarne, rzadziej żółte. Kładziono na nich pismo atramentem srebrnym lub złotym. Zazwyczaj sporządzano z takich materiałów księgi liturgiczne, a zwłaszcza okazałe, misternie zdobione egzemplarze Pisma Świętego¹¹.

Produkcja pergaminu była kosztowna i miał on wysoką cenę, stąd wybór jego gatunku oraz ilości kupowanego materiału zależny był od możliwości finansowych danego środowiska czy osoby zamawiającej wykonanie manuskryptu. Z tego też względu podejmowano zabiegi zmierzające do powtórnego wykorzystywania kart pergaminowych. Zapisy z rękopisów uznanych za zdezaktualizowane usuwano – co niestety spowodowało bezpowrotne zniszczenie wielu tekstów – przez zmywanie, moczenie w mleku lub zeszkrobywanie pumeksem. Odzyskany w ten sposób pergamin nadawał się do ponownego użycia. Dziś rękopisy takie, nazywane palimpsestami (gr. palio – na nowo, psao – wycieram), stanowią wyzwanie dla specjalistów dążących do odczytania śladów usuniętego pisma zachowanych pod warstwą kolejnego tekstu. W celu wywabienia resztek tekstu stosowano dawniej inwazyjne środki chemiczne, które niszczyły również karty rękopisu. Palimpsesty odczytuje się dzisiaj, stosując nowoczesne techniki fotografowania na czułych płytach lub za pomocą promieni ultrafioletowych. W ten sposób odkrywane bywają cenne, zaginione teksty¹².

¹⁰ Por. R. Sosnowski, P. Tytus, *Co mówią rękopisy*, Wydział Filologiczny UJ, Kraków 2010, s. 45-48; W. Semkowicz, *Encyklopedia nauk pomocniczych historii*, Universitas, Kraków 1999, s. 19n.

¹¹ W Polsce przykładem luksusowego egzemplarza rękopisu jest zachowany do dziś kodeks z tak zwanym Sakramentarzem tyńieckim, wykonany na purpurowym pergaminie i pisany srebrem; znajduje się on w zbiorach Biblioteki Ordynacji Zamojskiej w Bibliotece Narodowej w Warszawie (zob. *Sacramentarium Tinecense*, <https://polona.pl/item/sacramentarium-tinecense,NjgyNTc2O-A/17/#info:metadata>).

¹² Słynnym palimpsestem jest zawarty w rękopisie z czwartego wieku tekst uważanego za zaginiony traktatu Cyserona *De republica*; po reskrybowaniu na przełomie siódmego i ósmego

Kolejnym wynalazkiem, który zrewolucjonizował dzieje książki, był papier. Choć początkowo z powodu jego nietrwałości wprowadzano go niechętnie, z czasem całkowicie zastąpił on pergamin. Ten chiński wynalazek pochodzący z około 100 roku po Chrystusie przypisywany jest cesarskiemu dworzaninowi Ts'ai Lun. Do produkcji papieru używano włókien roślinnych (konopii, kory morwowej) z dodatkiem zużytych i sfilcowanych szmat. Produkcja papieru długo była chroniona tajemnicą. Dopiero w ósmym wieku, za sprawą chińskich jeńców przebywających w niewoli w Samarkandzie, poznali ją Arabowie. Udoskonalili oni proces produkcji, ze względu na brak oryginalnych surowców chińskich, wytwarzali papier ze sfilcowanych szmat lnianych i konopnych. Ekspansja terytorialna kultury arabskiej spowodowała rozprzestrzenienie się produkcji papieru w basenie Morza Śródziemnego. Nie przyjęła się jednak arabska nazwa papieru („kaghad” lub „warak”) i od wieku trzynastego określano go za pomocą terminu pochodzącego od nazwy pierwotnego materiału pisarskiego, jakim był papirus¹³.

Techniki wytwarzania papieru, chociaż były nieustannie rozwijane, różniły się jedynie stosowanymi surowcami czy detalami technologicznymi. Proces produkcji możemy opisać w następujący sposób: Najpierw macerowano materiał (co trwało od trzech do dwunastu tygodni), potem uzyskaną masę umieszczano w kamiennych kadziach, gdzie mielono ją (by uzyskać płynną konsystencję) na żarnach obracanych przez zwierzęta. Kolejnym krokiem było ubijanie uzyskanej substancji stępami (czyli młotkowymi ubijarkami napędzanymi przez koła wodne). Miazgę czerpano za pomocą odpowiedniej prostokątnej formy zaopatrzonej w druciane żeberka, odcedzając wodę, by pozostawić cienką warstwę materiału. Następnie suszono ją, pociągano klejem (by zapobiec wsiąkaniu atramentu) i gładzono. Wielkość formatu arkusza papieru wyznaczała forma, na którą naciągano sita. Pozostawione przez sita ślady w postaci prążków upodabniały papier do papirusu. Na środku ramy kładziono „znak fabryczny” wykonany z drutu, który odciskał ślad (przez pozostawienie na papierze „światła”), czyli znak wodny zwany filigranem¹⁴. Filigrany stano-

wieku tekst ów został ukryty pod komentarzem św. Augustyna do Psalmów (palimpsest ten znajduje się w Bibliotece Watykańskiej – Vat. 5557). W zbiorach polskich także zachowały się rękopisy zawierające palimpsesty, między innymi pochodzący z biblioteki Petrarki rękopis, który znajduje się w zbiorach Biblioteki Czartoryskich (por. W. S e m k o w i c z, *Paleografia łacińska*, Universitas, Kraków 2002, s. 55-57).

¹³ Przyjął się natomiast pochodzący z języka arabskiego termin „ryza” (arab. risma) oznaczający stos papieru. Nie ma natomiast jasności co do pochodzenia średniowiecznego wyrażenia „charta bombycina” stosowanego na określenie karty papierowej. Sugeruje się, że pochodzi ono od greckiego terminu „bombyx” oznaczającego jedwab, delikatną tkaninę, bawełnę. Por. W. S e m k o w i c z, *Paleografia łacińska*, s. 59n.; S z y m a Ń s k i, dz. cyt., s. 323.

¹⁴ Zachował się arabski przepis na produkcję papieru (por. *Jak czytać rękopis średniowieczny*, s. 23).

wią ważny element struktury rękopisów i są obecnie przedmiotem badań odrębnej dyscypliny – filigranistyki. W wyniku tych badań powstają katalogi znaków wodnych pomocne w ustaleniu czasu powstania rękopisu w przypadku braku jego datowania lub miejsca produkcji¹⁵. Znaki wodne mają różnorodne kształty: zwierząt, roślin, owoców, figur geometrycznych, imion, symboli religijnych, herbów, ciał niebieskich, części ludzkiego ciała czy części strojów.

W Polsce pierwsze wzmianki o produkcji papieru pojawiają się w krakowskich księgach miejskich pod koniec wieku piętnastego. Najstarsza polska papiernia znajdowała się pod Krakowem w Prądniku Czerwonym i działała od roku 1493. Wykorzystanie papieru produkowanego za granicą sięga natomiast początków wieku czternastego¹⁶.

Prototypem kodeksowej formy książki były starożytne tabliczki wykonywane z drewna, pokryte woskiem (stanowiącym powierzchnię do pisania wielokrotnego użycia), związywane na grzbiecie. Nosiły one łacińską nazwę „caudex” („kloc drewniany”) lub „codex”. Podobnie polskie słowo „książka”, pierwotnie „kniga”, etymologicznie wywodzi się od terminu „kień” oznaczającego kłodę, pień¹⁷. Kodeksy były prawdopodobnie używane najpierw na Wschodzie, a w Rzymie pojawiły się drugim wieku przed Chrystusem. Książki w postaci kodeksu miały ogromną przewagę nad zwojami papirusowymi przede wszystkim ze względu na wygodę użytkowania: kodeks umożliwiał natychmiastowy dostęp do konkretnego miejsca na karcie, w odróżnieniu od zwoju, który trzeba było w całości przewijać. Ponadto pergamin, ulegający deformacji pod wpływem ciepła i wilgoci, nie był odpowiednim materiałem do wykonywania większych zwojów.

Kodeks składał się ze składek (zeszytów), czyli kart pergaminu lub papieru złożonych na pół (bifoliów) i wsuniętych jedna w drugą, połączonych szyciem wzdłuż zgięcia. Składki mogły zawierać różne liczby bifoliów – stąd ich nazwy: na przykład „ternion”, „kwarterion” czy „kwinterion” oznaczały odpowiednio składki zawierające trzy, cztery i pięć bifoliów, co odpowiadało sześciu, ośmiu

¹⁵ Podstawowy katalog zbiorów europejskich zob. *Die Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart. Findbuch 1-17*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1961-1997; zob. też internetowe bazy danych Landesarchiv Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, J 340 (<http://www.piccard-online.de>). Pierwotnym opracowaniem był katalog Charlesa-Moïse’a Briqueta, *Les filigranes*, obejmujący około 16 000 znaków wodnych (zob. C.M. B r i q u e t, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600 avec 39 figures dans le texte et 16 112 fac-similés de filigranes*, A. Jullien, Genève 1907, drugie wyd. 1923). W Muzeum Książki i Pisma w Lipsku zgromadzono kartotekę zawierającą 220000 filigranów (por. S z y m a ń s k i, dz. cyt., s. 325). Obecnie wydaje się katalogi filigranów obejmujące zbiory poszczególnych bibliotek bądź archiwów (zob. np. N. S c i a n n a, *Watermarked Paper from the Archives of Ravenna (1287-1693)*, t. 1-2, Brepols, Turnhout 2018).

¹⁶ Por. S e m k o w i c z, *Paleografia łacińska*, s. 22; J. M u s z k o w s k i, *Życie książki*, Wiedza – Zawód – Kultura, Kraków 1951, s. 49n.

¹⁷ Por. M u s z k o w s k i, dz. cyt., s. 24n.

i dziesięciu kartom. Składki zszywano w jeden blok i mocowano na tak zwanych zwięzach, które z kolei przytwierdzano do opraw z desek. Karty rękopisu papierowego chroniono przed przetarciem przez nici za pomocą naklejanego paska pergaminowego lub papierowego zwanego zszywką. Składki numerowano, by określić ich porządek (zwykle na dole odwrotnej strony ostatniej karty) – oznaczenia te nazywano kustoszami; dodatkowym zabezpieczeniem prawidłowej kolejności składek były tak zwane reklamanty, czyli początkowe słowa następnej składki zamieszczane na końcu składki poprzedniej. Paginacja, czyli numerowanie stron (recto i verso) pojawiła się w wieku ósmym, ale nie była powszechnie stosowana; foliacja, czyli numerowanie kart, weszła w użycie w wieku dwunastym, ale również nie wykorzystywano jej powszechnie¹⁸. Występujące w wielu rękopisach paginacja lub foliacja zostały wprowadzone współcześnie.

Zanim kodeks nadawał się do zapisania, przygotowywano schemat pisarski będący strukturą układu strony i planem obszaru przewidzianego do zamieszczenia pisma. Schemat taki składał się z linii poziomych określających liczbę wierszy i ułatwiających pisanie prosto, a także wyznaczających marginesy górny i dolny, oraz linii pionowych wyznaczających marginesy boczne – zewnętrzny i wewnętrzny. Linie schematu pisarskiego znaczone rylcem lub specjalnym grzebieniem (pozwalającym jednym pociągnięciem wykonać kilka linii), na sucho lub barwnikiem (rysikiem ołowianym, atramentem). Stosowano też nakłucia ułatwiające poprowadzenie linii. Funkcjonowało wiele rodzajów szablonów schematu pisarskiego, co można obserwować nawet w obrębie jednego rękopisu¹⁹. W przypadku rękopisów luksusowych duże warsztaty pisarskie wykonywały projekt w formie makiety z papieru, zawierający tekst i szkic iluminacji. Był on przedstawiany zamawiającemu do zatwierdzenia oraz służył jako wzorzec dla kaligrafa i iluminatora lub też jako model kolejnej edycji²⁰.

Narzędziem pisarskim w średniowieczu było pióro trzcinowe, metalowe lub (najbardziej rozpowszechnione) ptasie. Piszącemu potrzebny był także nóż do przycinania pióra oraz bizmut (kruchy metal) lub ostry nożyk do wyskrobywania plam. Atrament miał barwę od czarnej po rdzawą. Produkowano go zazwyczaj na użytek własny, w dwóch gatunkach: węglowy (ze zwęglonych materiałów lub sadzy) oraz żelazowo-galusowy (na bazie wyciągu z roślin), w formie stałej, a rozpuszczano go w wodzie, gdy był potrzebny do pracy pisarskiej. Dodawano do niego mikę, lapis lazuli lub pokruszone szkło (w celu uzyskania momentu błyszczenia), a ponadto rozmaite substancje zapachowe²¹. Gdy rozpoczęto pro-

¹⁸ Por. *Jak czytać rękopis średniowieczny*, s. 49n.

¹⁹ Por. tamże, s. 70-74; A. W a ł k ó w s k i, *Najstarszy kopiarz lubijski*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia” 1985, nr 50(800), s. 169n.

²⁰ Por. P o t k o w s k i, dz. cyt., s. 114.

²¹ Por. *Jak czytać rękopis średniowieczny*, s. 42n. W jednym z zachowanych dokumentów znajdujemy następującą recepturę na atrament: „Wziąć dowolną ilość pestek daktyli i zamknąć je

dukcję atramentu na sprzedaż, jego jakość się pogorszyła. Pisano też farbami, zwłaszcza czerwoną, czasami niebieską – służyły one zwykle do oznaczania nagłówków, żywej paginy, inicjałów i ważniejszych wyrazów. Nazwa jednego ze sposobów wyróżniania części tekstu: „rubryka”, pochodzi od stosowanego w tym celu czerwonego barwnika, po łacinie zwanego „rubrum”²². Swoistym systemem zaznaczania ważnych miejsc w tekście były „rączki” (łac. *maniculuae*) – rysunki doni wykonane przez kopistę lub kolejnych właścicieli rękopisu.

Odrębną uwagę wymagają oprawy ksiąg rękopiśmiennych. Spełniały one funkcję ochronną i zapewniały uporządkowanie składek, ale były także główną dekoracją kodeksu. Początek i koniec książki ujmowano w karty ochronne, zwane przybyszowymi (często pochodzące ze starszego rękopisu), które zszywano razem – stąd także ich nazwa: „zszywki” (w szerokim znaczeniu; w sensie wąskim termin ten oznacza paski pergaminu wzmacniające składkę). Karta ochronna przyklejana do wewnętrznej strony oprawy (deski) nazwana jest wyklejką. Główne oprawy rękopisu wykonywano z drewna, które powlekano najczęściej skórą (licową albo zamszową), lub pergaminu. Okładki pergaminowe nie miały żadnych wzmocnień, stosowano je solo, na ich grzbiecie umieszczano przeważnie płytkę kościaną, która wzmacniała konstrukcję, i zdobiono je dekoracjami niciowymi. Luksusowe rękopisy miały oprawy z ozdobnych tkanin, jak aksamit czy atlas, lub była to oprawa złotnicza albo srebrna z rzeźbioną kością słoniową, emalią i drogimi kamieniami. Pokrycie skórzane zdobiono przez wycinanie w nim (techniką ledersznytową) lub wyciskanie na gorąco stemplami różnych wzorów, a także złocenie. Elementem dekoracyjnym i jednocześnie ochronnym oprawy były również nabijane na skórę metalowe guzy i klamry służące do zamykania księgi. Od połowy piętnastego wieku deski stopniowo zastępowano tekturą, lżejszą i łatwiejszą w obróbce. Ponadto niektóre księgi zaopatrywano w łańcuchy, za pomocą których przypinano je do pulpitu²³. Praktyka ta nie była bynajmniej wyrazem obskurantyzmu i obawy, by wiedza nie dostała się w niepowołane ręce, ale troską o cenne dziedzictwo, o zachowanie go przed zniszczeniem lub kradzieżą. Innego rodzaju zabezpieczeniem księgi było umieszczanie w niej formuł kłótwy dla odstraszenia złodziei czy wandalów. Stosowano też różne sposoby konserwacji rękopisów narażonych na czynniki niszczące (wilgoć, owady, brud). Chińczycy używali substancji o żółtej barwie, co spowodowało, że na Wschodzie kolor żółty zaczęto uważać za środek odstraszaający owady. W rękopisach arabskich można spotkać specjalną formułę

w naczyniu; naczynie wstawić do pieca na jeden dzień i jedna noc, aż zawartość ulegnie zwęgleniu; następnie wyjąć z pieca. Gdy wystygnie, otworzyć naczynie i wyjąć spopielone ziarna; sproszkować je i przesiać; dorzucić gumę trzy razy dziennie; zrobić z tej masy placki, które należy następnie wysuszyć na słońcu” (tamże, s. 42).

²² Por. S e m k o w i c z, *Paleografia łacińska*, s. 66.

²³ Por. S o s n o w s k i, T y l u s, dz. cyt, s. 47n.

traktowaną jako „urok” przeciwko owadom²⁴. Najcenniejsze egzemplarze ksiąg przechowywano w skarbcu. Ich zewnętrzna szata odpowiadała nieprzemijalnej wartości zawartej w nich treści. Z ksiąg tych korzystano tylko w wyjątkowych okazjach, podkreślały one doniosłość i moc słowa pisanego, utożsamianego przez społeczeństwa niepiśmienne z wartościami wiecznymi²⁵.

SKRYPTORIA

Najważniejszy wymiar książki, tekst, powstawał w warsztatach pisarskich zwanych skryptoriami, odpowiednikach dzisiejszych wydawnictw. Termin „skryptorium”, pochodzący od łacińskich słów „scriptor” („pisarz”) lub „scriptorium” („sala do pisania”), jest wieloznaczny. Najczęściej odnosi się do miejsca stanowiącego warsztat, w którym przepisywano teksty, ale może też oznaczać pulpit do pisania bądź rylec przeznaczony do nanoszenia pisma na tabliczce woskowej. Niektórzy historycy postulują, by zakresem tego terminu objąć także ludzi zajmujących się przepisywaniem tekstów. Zdaniem Andrzeja Wałkowskiego, „«skryptorium» oznacza grupę piszących zakonników”²⁶, trzeba jednak odnotować, że osoby, które wykonywały tę czynność, określamy oddzielnymi terminami „skryba” lub „kopista”. Wśród skrybów można wyodrębnić dwie grupy w zależności od powierzonych im zadań, wymagających specyficznego przygotowania i predyspozycji – jedni specjalizowali się sporządzaniem dokumentów, drudzy zajmowali się przepisywaniem ksiąg²⁷. Skryptoria najczęściej organizowane były przy katedrach i opactwach, na ich własne potrzeby, zaopatrując jednak w księgi także katedry diecezjalne i okoliczne klasztory. Jednym z najstarszych, niejako wzorcowych ośrodków produkcji rękopisów w średniowieczu było Vivarium, klasztor o charakterze naukowym we Włoszech (w Kalabrii), założony w szóstym wieku po Chrystusie przez rzymskiego

²⁴ Było to krótkie tajemnicze słowo, kilkakrotnie powtarzane: „yā kabīkay” lub fraza: „yā kabīkay ihfaz alwaraq”, co możemy tłumaczyć jako zawołanie: „Ochraniaj papier!” (zob. <http://www.islamicmanuscripts.info/reference/articles/Gacek-1986-kabikaj.PDF>). Por. *Jak czytać rękopis średniowieczny*, s. 45.

²⁵ Por. L.J.R. M i l i s, *Anielscy mnisi i ziemscy ludzie. Monastycyzm i jego znaczenie w społeczeństwie średniowiecznym*, tłum. J. Piątkowska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1996, s. 136n.

²⁶ A. W a ł k ó w s k i, *Lubińskie rękopisy muzyczne z XIII wieku na tle badań nad skryptoriami cystersów. Nutacja diastematyczna*, <https://docplayer.pl/46096825-Andrzej-walkowski-1-lubińskie-rękopisy-muzyczne-z-xiii-wieku-na-tle-badań-nad-skryptoriami-cystersów-nutacja-diastematyczna.html>.

²⁷ Por. t e n ż e, *Skryptoria cystersów filiacji portyjskiej na Śląsku do końca XIII wieku*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. T. Kotarbińskiego–Centrum Badań Śląskoznawczych i Bohemistycznych, Zielona Góra–Wrocław 1996, s. 406n.; t e n ż e, hasło „Skryptorium”, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Gigilewicz i in., t. 18, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 318-320.

urzędnika i pisarza Kasjodora. W swoich podręcznikach wprowadzających do studium teologii (*Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, *De orthographia*) zawarł on również reguły metodologiczne przepisywania dzieł i krytyki tekstu²⁸. W klasztorze zorganizował największą w Italii bibliotekę, gdzie gromadzono kodeksy Pisma Świętego, dzieła autorów chrześcijańskich i pisma pogańskie, zwłaszcza z zakresu sztuk wyzwolonych. Zadaniem mnichów było kopiowanie i korekta, a także tłumaczenie na łacinę pism greckich²⁹. Podobne ośrodki, wzorowane na Vivarium, rozwijano stopniowo w całej Europie: w Rzymie (biblioteki i archiwa watykańskie), na Monte Cassino (ten benedyktyński ośrodek znany był ze wspaniałego iluminatorstwa), a także w Irlandii, gdzie kultura intelektualna znalazła azyl w czasach najazdów barbarzyńskich na kontynencie. Odrodzenie karolińskie wraz z reformą i rozwojem szkół, przyniosło zapotrzebowanie na książkę, a nowe klasztory, zakładane częstokroć przez misjonarzy z Irlandii, stawały się zarazem ośrodkami pracy pisarskiej i bibliotekarskiej. Kolejno powstawały skrytoria między innymi we Francji: w Paryżu, Reims, Fleury, Luxeuil, Korbei oraz w Tours (tym ostatnim kierował Alkuin), w Katalonii: w Silos i Ripoll, w Kastylii i León, we Włoszech: w Bobbio, Weronie i Benewencie, w Szwajcarii w Sankt Gallen, a także w Anglii: w Londynie, Canterbury, Durham, Winchester i Yorku. Liczne były również niemieckie ośrodki piśmiennictwa: Fulda, Reichenau, Ratyzbona, Lorsch, Salzburg, Echternach i Trewir³⁰.

Św. Benedykt w swej regule z roku 529 sformułował wymóg zachowania równowagi między pracą fizyczną przy uprawie roli i wykonywaniu rzemiosła a pracą umysłową³¹. Stałe kształcenie opierało się głównie na lekturze, co stwarzało potrzebę posiadania ksiąg. Klasztory tworzyły zatem ośrodki produkcji książki oraz jej gromadzenia, chronienia i przekazywania. Przepisywanie traktowane było w regule zakonnej jako praca fizyczna tego samego rodzaju, co praca w polu. Z tekstów komentujących regułę i jej codzienne praktyki dowiadujemy się, że praca skryby odbywała się częstokroć w dokuczliwych warunkach – zachowała się wzmianka o uzyskaniu przez mnicha pozwolenia na wejście do klasztornej kuchni w celu ogrzania zamrożonego atramentu³².

²⁸ Por. Cassiodorus Vivarensis, *De institutione divinarum litterarum*, rozdz. 30, *Patrologia Latina*, t. 70, col. 1144C (http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?tabelle=Cassiodorus_Vivariensis_cps2&corpus=2&allow_download=0&lang=0).

²⁹ Zob. S. L o n g o s z, hasło „Kasjodor”, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Gigilewicz i in., t. 8, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 946-948; por. G ł o m b i o w s k i, S z w e j k o w s k a, dz. cyt., s. 101-103.

³⁰ Por. tamże, s. 122-126; P o t k o w s k i, dz. cyt., s. 20n.; zob. hasła: „Skriptor”, „Skriptorium”, w: *Lexicon des Mittel Alters*, t. 7, red. G. Avella-Widhalm i in., Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1999, kol. 1991-1997.

³¹ Por. św. B e n e d y k t z N u r s j i, *Regula*, rozdz. 48, Nakładem Opata Tynieckiego, Tyniec 1983, s. 155-159.

³² Por. M i l i s, dz. cyt. s. 135.

Cykl produkcyjny książki, zwłaszcza luksusowej, angażował wielu stowarzyszonych w cechach mistrzów różnych specjalności. Zanim książka trafiła do intrologatora musiała zostać wykonana żmudna praca pisarza-kopisty czy zawodowego kaligrafa (zwanego w późnym średniowieczu katedralistą) lub iluminatora, nie mówiąc już o wytwórcach pergaminu zwanych pergaministami (łac. *pergaministae* lub *membrantores*) i producentach papieru. Odrębny rodzaj twórczości należał do złotników, wykonujących cenne dekoracje opraw, a także kowali dostarczających łańcuchów służących do przytwierdzania ksiąg do pulpitu. Nierzadko jeden człowiek stawiał się fachowcem w kilku dziedzinach, wykonywał pracę intrologatorską, kopiował tekst i zdobił iluminacjami (czasami zajmując się również handlem czy innym rzemiosłem, na przykład szewstwem). W późnym średniowieczu pojawiły się zgromadzenia zakonne (jak Bractwo Wspólnego Życia) wyspecjalizowane w produkcji rękopisów, która stanowiła jedyne źródło utrzymania tych wspólnot. Z biegiem czasu, gdy wzrosło zapotrzebowanie na książkę, jej wytwarzanie stało się bardziej powszechne. Inicjatywę w tym zakresie podejmowali także ludzie świeccy, organizujący przedsięwzięcia produkcyjne i handel rękopisami. Nastąpiło wówczas całkowite rozdzielenie działalności uczzonego od pracy zawodowych kopistów masowo przepisujących dzieła naukowe w celach zarobkowych. Ich wyroby nabywali nie tylko duchowni i panujący, ale także profesorowie i studenci. Obok ksiąg luksusowych wytwarzano książki tańsze, podręcznikowe, które można było kupić na straganie. W Polsce produkcję pergaminu i książek na szerszą skalę odnotowujemy od końca czternastego wieku w Krakowie, co związane było z rozwojem miasta i administracji królewskiej oraz utworzeniem Akademii Krakowskiej przez Kazimierza Wielkiego³³.

SYSTEM PECJI

W trzynastym wieku, wraz z rozwojem szkół, a następnie uniwersytetów, pojawiła się potrzeba masowego przepisywania tekstów. Uniwersytety musiały podjąć się kontroli nad produkcją i obiegiem książki naukowej stanowiącej podstawę studiów. W związku z tym rozwinął się tak zwany system pecji, mający zagwarantować poprawność powielanych masowo tekstów rękopiśmiennych. Termin „pecja” (łac. *pecia*, franc. *piece*) ma trojakie znaczenie. Po pierwsze, oznacza luźną, nieoprawioną składkę (przeważnie czterokartkową), stanowiąca jedną część egzemplarza wzorcowego książki rękopiśmiennej

³³ Por. A.W. Mikolajczak, *Łacina w kulturze polskiej*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 114n.

(łac. *exemplar in peciis*); była ona podstawą do sporządzania kolejnych odpisów danego dzieła. Po drugie, oznacza jednostkę miary przepisywanego tekstu, według której obliczano zapłatę za pracę kopistów. Po trzecie, pecja to organizacja tworzona przez władze uniwersyteckie i zależnych od nich księgarzy, tak zwanych stacionariuszy, oraz kopistów. Czuwała ona nad tekstami należącymi do wyznaczonego statutami kanonu nauczania uniwersyteckiego. Komisja złożona z profesorów uniwersytetu ustalała spis dzieł przeznaczonych do wydania i opracowywała skorygowany, ocenzonego wzorzec każdego z tych dzieł, czyli egzemplarz. Składał się on z luźnych składek, służących za wzór do dalszych odpisów. Komisja określała też liczbę pecji i wysokość opłaty za ich wypożyczenie. Niekiedy istniało po kilka zbiorów pecji dla jednego określonego dzieła. Stacionariusz będący w służbie uniwersytetu otrzymywał lub kupował taki wzorzec i za odpowiednią opłatą wypożyczał kopistom poszczególne składki do przepisywania. Był on odpowiedzialny za poprawność odpisów i stan egzemplarza. Powielone manuskrypty stanowiły bądź własność stacionariusza, bądź uniwersytetu. Ślady systemu pecji rozpoznajemy w kodeksach przede wszystkim po zmianach koloru atramentu i różnicach w dukcie pisma (występujących w różnych składkach kopiowanych przez różnych skrybów) oraz po liczbowaniu pecji na marginesach kart rękopisów (na przykład 1^a p^a)³⁴. Innym systemem kopiowania ksiąg, regulowanym przez uchwały wydziałów, było pisanie pod dyktando (łac. *pronuntiatio*), spotykane w Europie Środkowej. Najczęściej dyktowali mistrzowie i bakałarze³⁵.

ZAWARTOŚĆ TREŚCIOWA KODEKSU

Kodeks wykonany na zamówienie uczonych obejmował teksty z jednej dziedziny. Niekiedy jednak stanowił przypadkowe dzieło bibliotekarza czy intrologatora, który łączył różnorakie teksty, kierując się nieistotnym kryterium, na przykład formatem. Stąd kodeksy średniowieczne bywają bardzo złożone i niejednorodne. Jeden rękopis może zawierać wiele różnych dzieł (lub ich fragmentów), ponieważ został zbudowany z wielu innych rękopisów różnego pochodzenia, zebranych w jeden tom. W tym wypadku kodeks może obejmować składki wykonane z różnych materiałów, pochodzące z różnych epok, środowisk i pisane różnymi rękami – manuskrypt taki nazywamy jest klockiem³⁶. Bywa on prawdziwym wyzwaniem dla badacza, który podejmuje się identyfikacji znajdujących się w nim tekstów.

³⁴ Por. *Jak czytać rękopis średniowieczny*, s. 151; S e m k o w i c z, *Paleografia łacińska*, s. 70.

³⁵ Por. *Jak czytać rękopis średniowieczny*, s. 151; S e m k o w i c z, *Paleografia łacińska*, s. 69-71.

³⁶ Por. *Jak czytać rękopis średniowieczny*, s. 155.

Ustalenie autorstwa dzieła rękopiśmiennego stanowi szczególne zagadnienie badawcze. Teksty średniowieczne częstokroć nie są opatrzone tytułami, a w większości rękopisów nie znajdziemy wzmianki o autorze (niekiedy zaś podane autorstwo jest nieautentyczne) czy miejscu i czasie powstania skopowanego dzieła. Nie istniały bowiem w tym względzie jakiegokolwiek reguły³⁷. W średniowieczu specyficznie traktowano pojęcie autora i oryginału oraz własności autorskiej – miały one inne znaczenie niż dziś. Powszechną praktyką uczonych było czerpanie z innych tekstów – tego rodzaju naśladownictwo dodawało wartości danemu dziełu opartemu na uznanym autorytecie. Oprócz Pisma Świętego, mającego najwyższy autorytet, funkcjonowały liczne auctoritates niższej rangi: dzieła autorów starożytnych i Ojców Kościoła, a także podręczniki szkolne. Były one przedmiotem komentarzy, glos, florilegiów, interpolacji, apokryfów i wszelkiego rodzaju innych adaptacji. Dane dzieło stanowi zatem złożoną strukturę, subtelnie utkaną z różnych innych tekstów, które niekiedy trudno jest zidentyfikować.

Gdy ustalenie autorstwa okazuje się niemożliwe, najpewniejszym środkiem identyfikacji dzieła są jego krańce: pierwsze słowa zwane incypitami (łac. incipit, sequitur) oraz ostatnie słowa tekstu zwane eksplicitami (łac. desinit)³⁸. Dla potrzeb nauki opracowywane są repertoria incypitów a także inwentarze i katalogi (z syntetycznym opisem dzieła).

W zawartości rękopisu odróżniamy ścisły korpus danego dzieła od całego materiału pozatekstowego (zwanego też paratekstem). Są to intyulacje (różne od współczesnego tytułu), formuły, lemma (czyli przytaczany tekst komentowanego dzieła), spisy rozdziałów i kolofony. Kolofony to notatki sporządzane przez kopistów, umieszczane zazwyczaj na końcu rękopisu, po ukończeniu przepisywania. Są one przypadkowym dziełem skryby, zależnym od jego inwencji twórczej (nie funkcjonowały bowiem żadne regulacje odnośnie takich notatek). Zazwyczaj kopista zamieszczał w kolofonie swoje imię lub pseudonim, miejsce i datę powstania kopii, a czasami wyjawiał, dla kogo dana kopia powstała. Często kolofon zwieńczony był pobożnym westchnieniem, modlitwą lub prośbą o modlitwę (na przykład „requiescat in pace”). Zdarzały się także skrybowie mniej poważni, którzy pisali frywolne zakończenia³⁹.

³⁷ Nierzadka była praktyka przypisywania tekstów religijnych znanym Ojcom Kościoła w celu nadania tym pismom większego autorytetu.

³⁸ Nie należy mylić eksplicytu danego dzieła z końcową formułą doksolologiczną tekstu, typu: „...qui vivit et regnat in secula seculorum. Amen”. Dla identyfikacji określonego utworu należy podać słowa, które taką formułę poprzedzają. Innym elementem rękopisu, którego nie można mylić z „incypitem” i „eksplicytem”, jest intyulacja, czyli adnotacja (naniesiona na początku lub na końcu rękopisu) informująca o początku i końcu dzieła. Por. *Jak czytać rękopis średniowieczny*, s. 164.

³⁹ W jednym z rękopisów zachowanych w polskich zbiorach (rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie nr 5636 II, zapisany w roku 1448) znajdujemy takie oto wyznanie skryby w kolofonie: „Ale ja też m[d]łodzieniec, We śrzodę wtora z popielec, Przed obiadem pisma dokonał, Głosem

Niekiedy zamiast typowego kolofonu, kopista zamieszczał na jego miejscu ułożony przez siebie wierszyk stanowiący rodzaj jego „znaku firmowego” i powielany we wszystkich tekstach, które kopiował⁴⁰.

Odrębny przedmiot badań związanych z książką rękopiśmienną stanowią zdobienia rękopisów. Spełniały one wiele funkcji: nie tylko stanowiły cel sam w sobie, ze względu na ich rolę czysto estetyczną, dekoracyjną, ale także podkreślały poszczególne partie tekstu (jego podział), ułatwiając czytelnikowi odnalezienie danej księgi, rozdziału czy paragrafu, uplastyczniały tekst, przerywały jego nużącą monotonię i pomagały w jego rozumieniu. Odgrywały też rolę dydaktyczną, symboliczną i historyczną. Zdobienia rękopisów za pomocą technik malarskich nazywa się ogólnie iluminacją (od łacińskiego słowa „iluminare” – „oświecić”, „zdobić”). Przyjmowały one różne formy: inicjałów, bordiur (floratur), miniatur, rubryk i żywej paginy. Elementami ornamentacyjnymi najczęściej stosowanymi w rękopisach były: linie w najrozmaitszych układach geometrycznych, wizerunki roślin, zwierząt oraz ludzi. Popularność zyskały też motywy fantastyczne, tak zwane śmieszności (franc. drôlerie), na przykład stwory będące na wpół ludźmi, a na wpół zwierzętami⁴¹.

Inicjały to pierwsze litery wyrazu rozpoczynającego tekst danego dzieła zwracające uwagę na to miejsce. Wyróżnia się dwa ich rodzaje: proste i filigranowe, wykonywane zwykle dwoma kolorami, niebieskim i czerwonym, oraz iluminowane, czyli zdobione malarsko. Bordiurami nazywane są dekoracje roślinne lub – rzadziej – figuratywne otaczające tekst i wypełniające marginesy oraz pola między kolumnami. Miniatury to małego formatu malowidła stanowiące interpretację tekstu; nazwa pochodzi od łacińskiego terminu „minium”, oznaczającego minię, czerwony atrament. Miniatury mogą być wpisane w literę inicjalną lub stanowić samodzielny obrazek ilustrujący dany tekst. Terminy „miniatura” i „iluminacja” stosowane są zamiennie na oznaczenie malarstwa książkowego⁴². Iluminatorstwo osiągnęło wysoki poziom artystyczny i stanowi przedmiot badań zwłaszcza historii sztuki⁴³.

wielkim zawołał: «Chwała Bogu i jego Matce». Byłbym rad, jako tatce, Mistrzowi, gdy przyjedzie, Aż darem co przywiedzie, Bo pieniędzy nie stało. Serce by się moje śmiało, Gdyby taki węzeł Po brzuku widziało pełn” (cyt. za: W. Wydrę, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa 1984, s. 300n.).

⁴⁰ Por. Sosnowski, Tytus, dz. cyt., s. 144-145n.; Semkowicz, *Paleografia łacińska*, s. 72.

⁴¹ Por. Sosnowski, Tytus, dz. cyt., s. 81.

⁴² Por. tamże, s. 80-82; Głombowski, Szwejkowska, dz. cyt., s. 103-105.

⁴³ Zob. A. Karłowska-Kamzowa, L. Wetesko, J. Wiesiołowski, *Średniowieczna książka rękopiśmienna jako dzieło sztuki* [Katalog wystawy], Wydawnictwo Abos, Gniezno 1993.

PISMO

Badaniem pisma zajmuje się paleografia. Termin ten, oznaczający stare pismo, etymologicznie wywodzi się od greckich słów „palaios” („stary”) i „graphein” („pisać”). Prekursorem paleografii jako dziedziny naukowej był francuski historyk Jean Mabillon, nazwą tą po raz pierwszy posłużył się natomiast benedyktyn Bernard Montfaucon w roku 1708 w dziele *Paleographia graeca*. Przedmiotem paleografii jest dawne pismo, używane w rozmaitych formach, środowiskach i epokach. Badacze wymieniają różne działy paleografii⁴⁴, najprostszy jednak podział wskazuje na paleografię teoretyczną i praktyczną. Paleografia teoretyczna zajmuje się rozwojem pisma, jego różnych typów i rodzajów; bada systemy skracania wyrazów w starożytności i średniowieczu (tu wyróżnia się niekiedy odrębny dział zwany brachygrafią), analizuje sposoby oddzielania wyrazów i zdań oraz formy użycia interpunkcji. Bierze pod uwagę pismo na materiale miękkim oraz pismo ryte lub kute na takich nośnikach, jak kamień, metal czy воск (tak zwane pismo epigraficzne). Ponadto paleografia teoretyczna podejmuje niekiedy zagadnienia dotyczące materiału i przyborów piśmiennych, osoby pisarza czy formy wytworów pisemnych (zwojów i ksiąg, dokumentów) – z zastrzeżeniem, że tematyka ta mieści się w obszarze innej nauki pomocniczej historii, a mianowicie kodykologii. Drugi dział paleografii – praktyczny – stanowi nauka czytania dawnego pisma, rozpoznawania czasu i miejsca jego pochodzenia oraz określania jego typu graficznego. Wiąże się z tym potrzeba znajomości języka, w którym zapisane zostały badane źródła rękopiśmienne⁴⁵.

Pismo łacińskie znane z rękopisów średniowiecznych pochodzi ze starożytnego Rzymu. Rzymianie zapożyczyli je zaś od Greków (za pośrednictwem Etrusków). Pismo rzymskie ewoluowało poprzez zmianę kształtu liter. W systematyce tego pisma podstawowy jest podział na majuskułę, którą można wpisać w dwie linie, i minuskułę, która ma różną wysokość i daje się wpisać w schemat czteroliniowy. Pierwotna postać pisma łacińskiego to majuskuła zwana kapitałą, o charakterze epigraficznym, czyli pisma rytego na twardych nośnikach (jak kamień czy metal). Wraz ze zmianą materiału na miękki (papirus, pergamin) wytworzyły się nowe formy pisma: kapitała kwadratowa (łac. *elegans*) i kapitała chłopska (łac. *rustica*). Następnie pojawiła się uncjała, a z niej wyewoluował typ pisma bardziej pospiesznego, tak zwana

⁴⁴ Józef Szymański wymienia trzy działy paleografii: (1) dział zajmujący się rodzajem i rozwojem historycznym pisma, (2) wykrywanie kryteriów chronologicznych i geograficznych rozwoju pisma, a w konsekwencji określanie czasu i przestrzeni źródeł pisanych, co pozwala na pogłębienie znajomości pewnych zjawisk historycznych, (3) praktyczna nauka czytania dawnych pism (por. S z y m a ń s k i, dz. cyt., s. 318).

⁴⁵ Por. S e m k o w i c z, *Paleografia łacińska*, s. 27n.

kurrenta. Z kapitały wytworzyła się kursywa: starsza – rzymska i młodsza – zwana kursywą minuskulną. Z uncjały pod wpływem kursywy minuskulnej powstała półuncjała, a z kursywy minuskulnej wytworzyły się we wczesnym średniowieczu tak zwane pisma szczepowe (narodowe), czyli jej terytorialne przekształcenia. Najbardziej znane spośród nich są: pismo kurialne papieskie, pismo longobardzkie używane we Włoszech, wizygockie, którym posługiwano się w Hiszpanii, oraz merowińskie stosowane w państwie frankońskim. Odrębny typ pisma wyewoluował z półuncjały w Irlandii i Anglii⁴⁶.

Różnorodność pisma i brak jego jednolitości były uciążliwe w pracy pisarskiej i utrudniały korzystanie z tekstów. U schyłku ósmego wieku, w okresie odrodzenia karolińskiego postanowiono tę sytuację zmienić, dążąc do wyższej kultury pisma. Karol Wielki zarządził reformę pisma, celem jego uporządkowania i ujednolicenia. Najprawdopodobniej w akwizgrańskiej szkole pałacowej powstała tak zwana minuskuła karolińska, zwana także „piękną karoliną”. Pismo to cechowała wybitna jednolitość i wyrazistość, prostota i regularność liter, nieobecność zbędnych ozdób, ligatur i skrótów. Minuskuła karolińska przyjęła się w całej zachodniej Europie, w Polsce (wraz z przyjęciem chrześcijaństwa przybywały do Polski rękopisy z tym pismem) i na Węgrzech. „Piękna karolina” stała się prototypem pisma istniejącego do dziś – zarówno drukowanego, jak i ręcznego. Na przełomie dwunastego i trzynastego wieku następują zmiany w piśmie określane jako gotyzacja minuskuły, polegające na odejściu od form okrągłych na rzecz kształtów ostrych i kanciastych oraz na wydłużaniu liter. Powstaje tak zwane pismo gotyckie w trzech odmianach: majuskuła, minuskuła i kursywa. Łamanie trzonków i lasek oraz kanciastość łuków doprowadzone do skrajności to cechy charakterystyczne tego pisma, z którego powstało dzisiejsze niemieckie pismo drukowane i kursywne. W pozostałym obszarze kultury łacińskiej natomiast zerwano z pismem gotyckim, przyjmując tak zwane pismo humanistyczne (którego kolebką była renesansowa Florencja) – *littera antiqua* – nawiązujące do wzorów klasycznych, a de facto naśladujące dawną karolinę⁴⁷. Warto odnotować, że w renesansie, na fali odrzucenia kultury poprzedniej epoki, podziwiane wówczas pismo karolińskie uważano za pismo starożytne, nie dając wiary, że tak piękny wytwór mógł być dziełem „ciemnego” średniowiecza.

Pismem zajmuje się także nauka o skrótach – brachygrafia, traktowana jako dział paleografii. Poprzedniczkami skrótów były ligatury, czyli połączenia sąsiednich liter tworzące monogramatyczne całości. Głównym powodem stosowania ligatur, na który wskazują badacze, była chęć zaoszczędzenia miejsca oraz przyspieszenia pisania, czyli zaoszczędzenia czasu. Potrzeba skracania

⁴⁶ Por. tamże, s. 26-31.

⁴⁷ Por. S e m k o w i c z, *Encyklopedia nauk pomocniczych historii*, s. 32-38.

pisma wpływała też z wysokich kosztów i trudności nabycia materiału (papieru, pergaminu).

Obok brachygrafii dotyczącej skracania pisma, wyróżnia się także tachygrafię, czyli sztukę szybkiego pisania, odpowiednik dzisiejszej stenografii. Sztuki te funkcjonowały w starożytności w piśmie greckim oraz łacińskim i zostały przejęte przez średniowiecze. Bez znajomości systemu abrewiacyjnego stosowanego w średniowieczu niemożliwe jest odczytywanie tekstów z tej epoki. Znajomość systemów skracania, które miały lokalny charakter, pomaga także w ustalaniu środowiska i czasu powstania danego pisma⁴⁸. Historycy wskazują na kilka źródeł, z których wywodzi się średniowieczny system abrewiacyjny. Jego korzenie tkwią głęboko w starożytności, kiedy ukształtowano zasadnicze metody skracania zapisu. Należą do nich tak zwane litterae singulares pochodzące z rzymskiego pisma epigraficznego (z wieków od trzeciego do pierwszego przed Chrystusem), noty tyrońskie, których nazwa pochodzi od ich twórcy, Marka Tulliusza Tirona, notae iuris, czyli specjalne skróty stosowane w dokumentach prawnych, oraz nomina sacra – proveniencji chrześcijańskiej – odnoszone do skrótów imion i określeń Osób Boskich. Rewolucyjny wpływ na system skrótów pisma miał wspomniany Tiro, wyzwolenc i tajny sekretarz Cyserona, pierwszy twórca tachygrafii łacińskiej. System ten, oparty na metodzie kontrakcji i liter nadpisanych, w rozwiniętej postaci liczył pięć tysięcy znaków, a posługiwano się nim do wieku jedenastego⁴⁹.

Średniowiecze, odwołując się do brachygrafii antycznej, stworzyło jednolity, zwarty system abrewiacji, przystosowany do potrzeb własnej epoki – pozwalał zwłaszcza zaoszczędzić czas i zachować estetykę pisma. Zasadniczą pracę w tej dziedzinie wykonano wraz z reformą pisma i stworzeniem minuskuły karolińskiej.

Uczni podejmujący próby usystematyzowania abrewiatur nie osiągnęli jak dotąd konsensusu co do kryterium mającego stanowić podstawę podziału skrótów. Ostatecznie abrewiatury średniowieczne można ująć w trzech grupach: (1) skrócenie za pomocą suspensji – przez obcięcie (łac. per suspensionem lub per abscisionem), czyli opuszczenie końcowej części wyrazu, a zostawienie tylko jego początku, na przykład: d. = dominus lub Deus, a.d. = anno Domini, hb = habet; (2) skrócenie za pomocą kontrakcji czyli ściągnięcia (łac. per contractionem), gdy skrót tworzy się przez opuszczenie środkowej części wyrazu, na przykład: Ds = Deus, scs = sanctus; (3) skrócenie za pomocą znaków szczególnych z określonym znaczeniem⁵⁰.

⁴⁸ Dlatego w brachygrafii ważna jest nie tylko znajomość systemów skracania, ale także historycznego rozwoju różnych grup systemów znaków abrewiacyjnych.

⁴⁹ Por. S e m k o w i c z, *Paleografia łacińska*, s. 402-413.

⁵⁰ Por. S z y m a ń s k i, dz. cyt. s. 372-374.

Specjalnym problemem w paleografii łacińskiej jest oddzielanie wyrazów i zdań oraz interpunkcja, których zasady kształtowane były w długim procesie normalizacji. Jakkolwiek już w starożytności istniały pewne reguły interpunkcyjne, nie były one jednak przestrzegane. W rękopisach wczesnośredniowiecznych przeważa pismo, w którym nie oddzielano od siebie wyrazów ani zdań, lecz pisano je w jednym ciągu bez odstępów i znaków interpunkcyjnych (łac. *scriptura continua*). Większą uwagę na oddzielanie wyrazów i zdań zaczęto zwracać w czasach reformy karolińskiej, nie istniały jednak wówczas jednolite systemy służących do tego znaków. Stosowano różne kombinacje punktów, przecinków i kresek, mało czytelne z punktu widzenia współczesnego systemu interpunkcyjnego. Stąd też dzisiejszy badacz i edytor tekstu średniowiecznego, starając się przypisać mu stosowną interpunkcję, skazany jest na własną inwencję – i własną interpretację odczytywanego dzieła. Wiąże się to z wielką odpowiedzialnością za dochowanie wierności warstwie merytorycznej opracowywanego źródła rękopiśmiennego.

KSIAŻKA DRUKOWANA

Wynalazek druku – kolejny rewolucyjny moment w dziejach książki – poprzedziło go stosowanie techniki ksylograficznej (drzeworytu), polegającej na odbijaniu za pomocą prasy na odpowiednim materiale partii tekstu lub dowolnego wizerunku wyrytych w drewnie (lub kamieniu). Od starożytności stosowano praktykę ręcznego odbijania stempli (tłoków), znaną z daleko-wschodnich drzeworytów, trudno jednak wskazać związek tej metody z ideą mechanicznego sporządzania pisma za pomocą ruchomej czcionki. Jej wynalezienie około roku 1450 przypisuje się Johannesowi Gutenbergowi (choćby toczyły się dyskusje, kto powinien zostać uznany za pierwszego jej wynalazcę⁵¹). Gutenberg skonstruował także aparat do odlewania czcionki oraz poruszaną ręcznie prasę do jej odbijania⁵². Farbę drukarską również nakładano wówczas ręcznie, stąd uzyskanie jednolitej czerni stanowiło wielką sztukę.

Początkowo budowa i kształt książki drukowanej odwzorowywane były z kodeksów średniowiecznych, a czcionki naśladowały pismo rękopisów, łącznie ze stosowanymi w nich abrewiacjami; zamieszczano też incypity, eksplicyty i kolofony. Książki wydrukowane nową techniką przed rokiem 1501 określa się mianem inkunabułów – od łacińskiego słowa „*cunabula*” („kolebka”). Książki zaś, które wydrukowano w latach 1501-1800, nazywane są starodru-

⁵¹ Por. J. M u s z k o w s k i, dz. cyt., s. 96-98.

⁵² Swą koncepcję oparł on na działaniu wypukłego stempla (zwanego patrycą), używanego do tłoczenia napisów na wyrobach płatnerskich i złotniczych, na pieczęciach i oprawach rękopisów.

kami. Noszą one jeszcze wyraźne znamiona dawnej sztuki rzemieślniczej⁵³. Książka drukowana posiadała liczne walory: była nie tylko tańsza od rękopisu, ale również wygodniejsza w użyciu: lżejsza, czytelniejsza i poręczniejsza. Rękopisy – jako już nieużyteczne – odkładano niestety do lamusa, nie dbając o ich los i pozwalając im niszczeć, dlatego większość z nich została utracona bezpowrotnie.

RĘKOPISY ŚREDNIOWIECZNE W POLSCE

Kultura książki wkroczyła do Polski wraz z chrześcijaństwem, które niosło ze sobą całe dziedzictwo zachodniej kultury łacińskiej, w tym również jej kulturę piśmienniczą. Bez ksiąg niemożliwe było sprawowanie kultu religijnego – wymagało ono formacji duchowej i edukacji intelektualnej opartej na ich tekście. Każdy nowy ośrodek zakładany przez ludzi Kościoła – zarówno związanych ze środowiskiem katedralnym, jak i monastycznym – wymagał wyposażenia w książki. Były to księgi Pisma Świętego, mszały, psalterze, antyfonarze, graduały ze śpiewami liturgicznymi, legendarze z żywotami świętych i czytaniem ewangelicznymi, a także kalendarze. Instrumentem porozumienia ze światem w kontaktach politycznych i kulturalnych stanowiła wówczas łacina – mówiona i pisana.

Symbolem przynależności Polski do świata chrześcijańskiego stała się wówczas księga liturgiczna. Księga i pismo nabrały wymiaru sakralnego i metafizycznego, a w ich znajomości manifestowała się przynależność do cywilizowanego świata. W pierwszym okresie recepcji rzadkość i tajemniczość ksiąg przydawała im nimbu świętości. Księgi liturgiczne miały też wymiar społeczny i polityczny, niosąc bowiem nowy system wartości, utrwały związane z nim porządek i sankcjonowały władzę monarchy. Najstarsze, importowane książki pojawiły się w Polsce w wieku dziewiątym, jeszcze przed jej chrztem (wraz z wyprawami misyjnymi), ale intensywniejsze ich rozpowszechnienie przyniosła chrystianizacja i związana z nią organizacja szkół. Pierwsze księgi związane z chrztem dotarły do nas z Czech, z księżniczką Dobrawą, która przybyła do Polski w otoczeniu duchownych. Później książki napływały z całej Europy, przywożone przez biskupów i zakonników zakładających nowe placówki kościelne, a także przez dyplomatów, Polaków studiujących w zachodnich uniwersytetach, emigrantów wyznaniowych, a zapewne także przez kupców⁵⁴.

⁵³ Por. S z y m a ń s k i, dz. cyt., s. 417-421.

⁵⁴ Por. P o t k o w s k i, dz. cyt., s. 25n.

Dwory monarchów również stanowiły ośrodki kultury piśmiennej. Dynastia piastowska importowała drogie księgi na własny użytek (kształcenia) oraz w celu wyposażania kaplic; luksusowe księgi pełniły też rolę darów, świadcząc o bogactwie dworu. Od wieku dwunastego funkcjonował mecenat dworów książęcych, możnowładców świeckich i duchownych, służący rozwojowi kultury książki, a stymulowany przez rosnące zapotrzebowanie na ludzi wykształconych w państwie, w dyplomacji, polityce czy w dziedzinie prawa. W środowisku dworskim rozwijała się literatura dziejopisarska, czego przykładem są roczniki Galla Anonima, kronika sporządzona w literackiej formie na dworze Bolesława Krzywoustego i stanowiąca pierwsze opracowanie dziejów Polski piastowskiej (zachowana w odpisach z wieków czternastego i piętnastego). U progu trzynastego wieku powstała na zlecenie Kazimierza Sprawiedliwego kronika mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem – dzieło w formie traktatu historyczno-politycznego, będące świadectwem wielkiej erudycji i napisane pięknie stylizowaną łaciną⁵⁵.

Gdy w wieku dwunastym import książek nie nadążał już za rosnącymi potrzebami, konieczne stało się ich kopiowanie. Powstały wówczas pierwsze rodzime skrytoria w ośrodkach katedralnych w Gnieźnie, Krakowie, Płocku, a następnie w Poznaniu, Lwowie i Toruniu. Wraz z rozwojem miast, z powstawaniem nowych biskupstw i dalszą ekspansją klasztorów benedyktynów, kanoników regularnych i cystersów, którzy przybywali z prestiżowych ośrodków kultury, zaczęto produkować książki także w wielu mniejszych ośrodkach, takich jak na przykład Łowicz, Warszawa, Sandomierz, Łomża, Piotrków, Wiślica czy Opatów⁵⁶. Niestety z tych pierwszych wieków rozwoju kultury nie zachowało się wiele ksiąg; wojny, pożary i grabieże pochłonęły pierwsze cenne zbiory rękopisów⁵⁷.

Nie do przecenienia jest rola organizowanych przez Kościół różnego rodzaju szkół, które stawały się ośrodkami kultury piśmiennej i użytkowania książki. Od wieku trzynastego ziemie polskie pokrywała sieć szkół parafialnych, które przygotowywały do nauki na wyższym szczeblu w szkołach katedralnych, kolegiackich i przyklasztornych. Wraz z napływem ksiąg tworzone w tych ośrodkach pierwsze księgozbiory i biblioteki, otwarte także dla czytelników świeckich, spoza kręgu ludzi Kościoła (między innymi w Gnieźnie, Poznaniu,

⁵⁵ Por. tamże, s. 30; M i k o ł a j c z a k, dz. cyt. s. 76n., 80n.

⁵⁶ Por. M i k o ł a j c z a k, dz. cyt., s. 58-63.

⁵⁷ Posiadamy zaledwie kilka cennych egzemplarzy rękopisów z wczesnego średniowiecza: *Evangeliarz „podróżny”* w zbiorach katedry gnieźnieńskiej, datowany na rok 800, zapisany minuskulą karolińską z glosami marginalnymi wykonanymi półuncjalą irlandzką, jaką posługiwali się misjonarze iroszkoccy, a także krakowski kodeks kazań *Praedicationes* oraz kalendarz liturgiczny datowane na koniec ósmego wieku, *Codex aureus pultoviensis* z jedenastego wieku, *Sakramentarz tyniecki*, dzieło szkoły kolońskiej, pisany srebrem na purpurowym pergaminie, z wieku jedenastego *Pontyfikał biskupów krakowskich* z wieku dwunastego w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej (por. P o t k o w s k i, dz. cyt., s. 27, 90-99).

Krakowie i Wrocławiu), zachowały się również ślady bibliotek prywatnych z trzynastego wieku. Rozwój edukacji na wyższym szczeblu odegrał ważną rolę w kolejnym etapie recepcji kodeksów naukowych. Księgi te stanowiły wówczas wyposażenie szkół i zawierały pisma z zakresu sztuk wyzwolonych, traktaty prawnicze, filozoficzne i dzieła autorów antycznych (Salustiusza, Terencjusza, Persjusza, Owidiusza, Stacjusza).

Wieki następne, czternasty i piętnasty, są czasem ekspansji książki i pisma. Kontakty Polaków z kościołem zachodnim, relacje z Rzymem i innymi ośrodkami kultury wysokiej sprzyjały rozwojowi kultury piśmienniczej. Rodzime zaplecze naukowe wzbogacali szczególnie ci, którzy studiowali w ośrodkach francuskich i włoskich, skąd przywozili literaturę fachową⁵⁸. Książka zaczęła wówczas docierać do szerszych grup społeczeństwa, głównie do przedstawicieli administracji państwa i do rozwijającej się nowej warstwy mieszczańskiej – była już wówczas nie tylko zjawiskiem związanym ze sferą sacrum, lecz także narzędziem fachowej pracy umysłowej i działalności zawodowej. Stała się instrumentem komunikacji społecznej, formą utrwalania i przekazywania tradycji, treści kulturowych, a nawet służyła rozrywce. Stanowiła podstawę kultury szkolno-literackiej i jako fachowy podręcznik wspomagała pracę prawnika, medyka czy plebana. W okresie tym rozwijało się piśmiennictwo fachowe oraz publicystyka kościelno-polityczna, religijno-społeczna, dydaktyczno-rozrywkowa i historyczno-geograficzna⁵⁹.

Przełomowe znaczenie dla rozwoju polskiej kultury intelektualnej i piśmienniczej miało założenie przez Kazimierza Wielkiego w roku 1364 Studium Generale o profilu prawniczym w celu kształcenia kadr urzędniczych, a później odnowienie tej uczelni przez Jagiełłów. Kraków stał się centrum życia kulturalnego i naukowego, a powstanie środowiska naukowego sprzyjało również rozwojowi zaplecza związanego z produkcją książki (między innymi pergaminu). Kopiuwane manuskrypty rozchodziły się po całym kraju i docierały na prowincję, gdzie w wiejskich kościołach, za pośrednictwem plebana czy wikarego, nauczyciela lub pisarza miejskiego, spełniały swoją kulturotwórczą rolę. W większych ośrodkach mistrzowie i zamożniejsi studenci gromadzili własne księgozbiory – jako niezbędne narzędzie pracy lub z bibliofilskiego zamiłowania. Biblioteki kolegów uniwersyteckich wypożyczali książki (na przykład zbiory kazań czy teksty teologii praktycznej). Rozpowszechniano przede wszystkim teksty potrzebne w szkołach i lektury uniwersyteckie. Niekiedy ubożsi nauczyciele i studenci, a także duchowni samodzielnie prze-

⁵⁸ Znaną są biblioteki słynnych postaci, takich jak: mistrz Wincenty Kadłubek, erudyta wykształcony w Paryżu i Orleanie, jego następca na biskupstwie krakowskim Iwo Odrowąż, który studiował w Paryżu i Bolonii, oraz biskupi Tomasz Strzępiński, Stanisław Ciołek i Zbigniew Oleśnicki (por. tamże, s. 183-191).

⁵⁹ Por. tamże, s. 223.

pisywali manuskrypty na własne potrzeby – z oszczędności bądź w celach zarobkowych⁶⁰. Ważnym czynnikiem stymulującym rozwój kultury piśmiennej w piętnastym wieku był dwór królewski, który za sprawą unii polsko-litewskiej stał się ośrodkiem kierującym chrystianizacją podległych mu nowych ziem. Pojawiło się wówczas ogromne zapotrzebowanie na wykształcone kadry oraz na księgi, zwłaszcza liturgiczne. Królowa Jadwiga zatrudniała wówczas świeckich pisarzy-kopistów (zwanych katedralsami) i iluminatorów, by zaopatrywać w księgi Kościół tworzący się na Litwie i Rusi.

Tragiczną historię państwa polskiego dzieliła również książka. Wydarzenia dziejowe, począwszy choćby od potopu szwedzkiego, poprzez zabory, powstania i następujące po nich represje, również w postaci konfiskaty majątków, po drugą wojnę światową, niosły ze sobą ciągłe rabunki bibliotek i powodowały przemieszczanie zbiorów, utrudniające ich opracowanie⁶¹. W dwudziestoleciu międzywojennym uczeni polscy pielgrzymowali do Rosji w celu badania skonfiskowanych, nieopracowanych zbiorów. Ostatnia wojna spowodowała regres nauki polskiej w badaniach nad zbiorami rękopiśmiennymi – nie oszacowano dotychczas, co z nich się zachowało, a co przepadło⁶². Dobitym przykładem dramatycznych dziejów książki w Polsce mogą być losy cennej pracy *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej*. Jej druk przerwała wojna, która pochłonęła również wiele z opisanych w tej pracy zbiorów. Współautorka książki, Maria Hornowska, zginęła w powstaniu warszawskim⁶³. W roku 1944 Niemcy przeprowadzili celowe niszczenie bibliotek w Warszawie (a także w innych miastach). Spalili kolekcję Biblioteki Narodowej – największą w Polsce kolekcję książek rękopiśmiennych – w posiadaniu której znajdowało się około

⁶⁰ Ciekawym przykładem pracy kopisty może być działalność św. Jana Kantego, który wolne chwile wykorzystywał na przepisywanie ksiąg, by ułatwić do nich dostęp studentom (por. J. S w a t e k, *Kolofony św. Jana Kantego w rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 14(1967), s. 192). „Głównym celem, dla którego podjął tak wielki trud kopisty, były potrzeby zdobywania wiedzy przez młodzież akademicką na Uniwersytecie Krakowskim”. R.M. Z a w a d z k i, *Św. Jan z Kęt – nauczyciel i kapłan (1473-1973)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22(1975) nr 6, s. 8.

⁶¹ Trud takiego opracowania podjął wybitny historyk Joachim Lelewel, lecz nie zdążył doprowadzić swojej pracy do końca (por. J. S o s z y Ń s k i, *Kilka refleksji na temat średniowiecznych rękopisów w zbiorach polskich i stanu ich opracowania*, w: *De nuptiis philologiae et libri manuscripti. Czyli co nowego mówią rękopisy. Zbiór studiów*, red. A.P. Lew, P. Pludra-Żuk, Wydział Polonistyki UW, Warszawa 2016, s. 29).

⁶² Jednym ze źródeł, na podstawie których można odtworzyć zawartość dawnych księgozbiorów, są katalogi bibliotek. Najstarszym zachowanym w Polsce spisem ksiąg jest inwentarz biblioteki katedralnej w Krakowie (działała tam szkoła katedralna) z lat 1101-1110 (zob. R. N o w i c k i, *Straty książek w powojennej Polsce*, w: *Dziedzictwo utracone – dziedzictwo odzyskane*, red. nauk. A. Kamler, D. Pietrzkiewicz, Aspra, Warszawa 2014, s. 273-288).

⁶³ Zob. M. H o r n o w s k a, H. Z d z i t o w i e c k a - J a s i e Ń s k a, *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej*, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1947, s. III-V.

tysiąca rękopisów średniowiecznych, w tym zbiory zrabowane po powstaniach przez Rosję⁶⁴ i częściowo odzyskane przez Polskę w latach 1923-1934. Szacuje się, że w rodzimych zbiorach, w około dziewięćdziesięciu instytucjach państwowych i kościelnych, zachowało się do dziś około 8200 jednostek książki rękopiśmiennej⁶⁵. Większość z zachowanych rękopisów średniowiecznych stanowią egzemplarze pochodzące z piętnastego wieku.

BADANIA NAD RĘKOPISAMI PROWADZONE NA KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM

Na zakończenie warto wspomnieć, że w badaniach nad rękopisami i dokumentami rękopiśmiennymi, a zwłaszcza nad ich zbiorami polskimi, ważny udział mają instytucje działające na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim: Międzywydziałowy Zakład Historii Kultury w Średniowieczu oraz Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych, a także Wydział Filozofii, gdzie w latach 1946-1976 Stefan Swieżawski rozwinął mediewistykę filozoficzną, w ramach której ukształtowała się tradycja badań nad rękopiśmiennymi źródłami filozoficznymi i rodzaj szkoły edytorskiej.

Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych jest instytucją naukową, która zajmuje się badaniem i dokumentacją ocalałych zbiorów znajdujących się w archiwach, bibliotekach i muzeach kościelnych. Placówka ta prowadzi centralną ewidencję archiwów i bibliotek kościelnych, stanowiąc zarazem centrum informacji i poradnictwa dla tych bibliotek. Wyniki podejmowanych w niej badań publikowane są w czasopiśmie „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”. Ośrodek gromadzi także źródła (w postaci mikrofilmów) do dziejów Kościoła katolickiego na kresach wschodnich Pierwszej i Drugiej Rzeczypospolitej⁶⁶.

Międzywydziałowy Zakład Historii Kultury w Średniowieczu (działający obecnie pod nazwą Ośrodka Historii Kultury w Średniowieczu) skupiał

⁶⁴ W większości zbiory te umieszczono w Cesarskiej Bibliotece Publicznej, w Ermitażu. Obejmowały one 13000 egzemplarzy rękopisów pochodzących ze zbiorów tworzonych w wieku osiemnastym i w pierwszym trzydziestolecu wieku dziewiętnastego, z zasobów Biblioteki Załuskich, z bibliotek warszawskich oraz części biblioteki puławskiej Czartoryskich. Wymienia się wśród tych egzemplarzy 426 rękopisów pergaminowych z wieków od jedenastego do szesnastego i około pół tysiąca rękopisów papierowych z wieków piętnastego i szesnastego, co stanowiło 91% zbiorów rękopisów starszych przedwojennej Biblioteki Narodowej (por. J. K a l i s z u k, *Rekonstrukcja księgozbioru zniszczonego: Przykład przedwojennego zbioru średniowiecznych rękopisów łacińskich biblioteki Narodowej*, w: *De nuptiis philologiae et libri manuscripti*, s. 52-57).

⁶⁵ Por. S o s z y ń s k i, dz. cyt., s. 26-28.

⁶⁶ Informacja o Ośrodku Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych na stronie internetowej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, <http://www.kul.pl/o-osrodku,11315.html>.

wybitnych mediewistów (między innymi Stefana Swieżawskiego, Mariana Kurdziałka, Władysława Seńko, Joannę Judycka i Stanisława Wielgusa). We współpracy z Instytutem Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk realizował plan badań zespołowych nad średniowiecznymi naukowymi tekstami rękopiśmiennymi (ze szczególnym uwzględnieniem zbiorów polskich). Opracowano wiele edycji krytycznych tekstów z zakresu filozofii (głównie komentarzy do pism Arystotelesa), filozofii przyrody i teologii (przede wszystkim komentarzy biblijnych), a także prawa i medycyny średniowiecznej. Przedmiotem szczegółowych badań prowadzonych w Zakładzie były zwłaszcza dzieła takich autorów średniowiecznych, jak: Jan Elgot, Jan Dąbrówka, Benedykt Hesse, Stanisław z Zawady, Jan Isner, Stanisław ze Skarbimierza, Jan Kanty, Maciej z Łabiszyna, Henryk z Hesji, Mikołaj z Dinkelsbühl, Nicolaus Peripateticus, Konrad z Soltau, Aleksander z Hales, Michał Falkener z Wrocławia, Jan z Raciborska, Johanes z Dambach, Jan ze Słupczy, Augustinus de Ancona, Jan Burydan czy Marsyliusz z Inhgen. Edycje i wyniki badań prowadzonych w Zakładzie publikowane są we własnej serii wydawniczej „Acta Mediaevalia”⁶⁷.

Chociaż w średniowiecznej Europie tylko niewielki procent społeczeństwa miał dostęp do książki (większość bowiem stanowili odbiorcy słowa mówionego, na których w pewnym stopniu oddziaływała także ikonografia znajdująca się na ścianach świątyń), to wywarła ona jednak ogromny – bezpośredni bądź pośredni – wpływ na ukształtowanie się europejskiej tożsamości kulturowej.

⁶⁷ Zob. M. S o c a ł a, *40-lecie redakcji „Acta Mediaevalia”*, „Acta Mediaevalia” 25(2014), s. 8-20.

Monica BRZEZINSKI POTKAY

KSIEGA NATURY, KSIEGA PRAWA? Prawo naturalne w poemacie „The Owl and the Nightingale”*

W trakcie ptasiej debaty na temat małżeństwa jasne okazuje się, że ideał tej instytucji stanowi, tak dla sowy, jak i dla słowika, małżeństwo właściwe wyłącznie ludziom, które nie znajduje paraleli w świecie zwierzęcym. W tym sensie ptaki idą za myślą tych kanonistów, którzy odrzucają wszelkie pojęcie prawa naturalnego wiążącego zarówno zwierzęta, jak i ludzi i czynią to w szczególności z tego względu, że w ich odczuciu zwierzęce zachowania seksualne nie stanowią właściwego modelu dla ludzkiej moralności seksualnej: są przekonani, że ludzie – w przeciwieństwie do większości zwierząt – powinni być istotami monogamicznymi.

Poemat *The Owl and the Nightingale*, równie zagadkowy, co zabawny, wywołuje wśród czytelników dyskusje tak żywe, jak przedstawione w nim kłótnie dwóch ptaków. Zasadniczy punkt sporu dotyczy obecnych w poemacie odniesień do ówczesnej praktyki prawnej. Ptaki wykorzystują bowiem słownictwo prawnicze, na przemian wygłaszają mowy, jak było w zwyczaju podczas procesów w średniowiecznych sądach, konstruują argumenty, jak gdyby były stronami w rozprawie sądowej, a na poparcie swoich stanowisk przywołują opinie autorytetów. W roku 1907 pierwszy w epoce nowoczesności edytor poematu *The Owl and the Nightingale*, Wilhelm Gadow, wskazywał, że wymiana oskarżeń i kontroskarżeń między ptakami stanowi odzwierciedlenie sądowniczej praktyki czasów autora utworu¹. Chociaż sugestia Gadowa zachęciła późniejszych badaczy do ustalenia konkretnego kontekstu historycznego procedury prawnej stosowanej przez ptaki, konkluzje, do których doszli uczeni, nie okazały się ze sobą zgodne, brak bowiem pewności co do daty powstania poematu². Niektórzy badacze dochodzą do wniosku, że ptaki

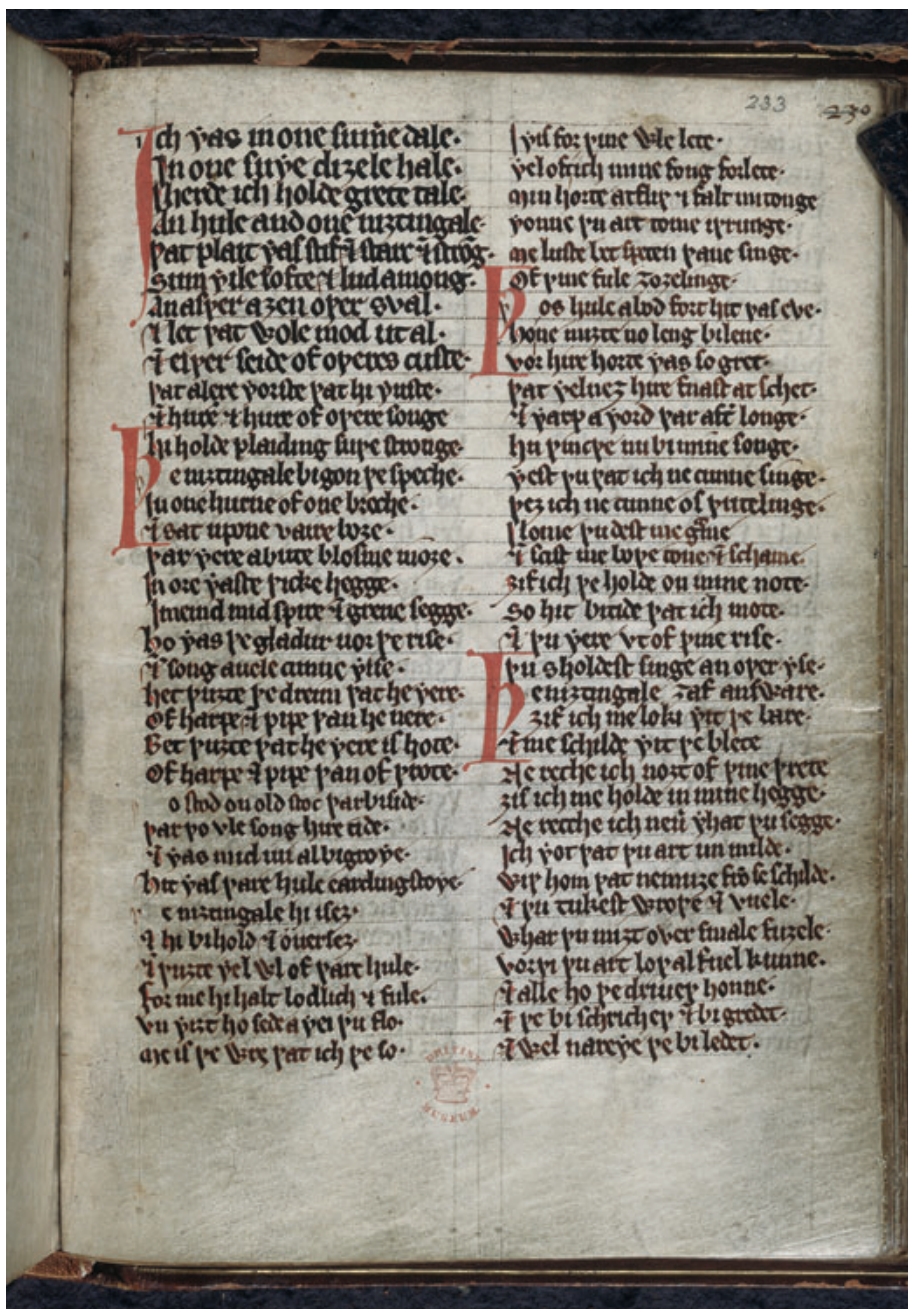
* Niniejszy artykuł, pod tytułem *Natural Law in „The Owl and the Nightingale”*, ukazał się w czasopiśmie „The Chaucer Review” 28(1994) nr 4, s. 368-383.

© Penn State University Press 1994

Tytuł główny w niniejszym przekładzie pochodzi od redakcji.

¹ Por. *Das Mittenglische Streitgedicht Eule und Nachtigall*, red. W. Gadow, Palaestra 65 (Berlin 1909), przypisy do wersów 5 i 550.

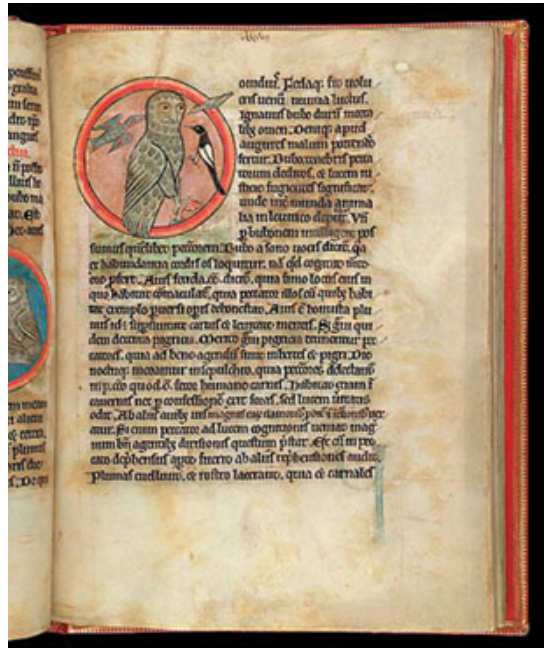
² Większość badaczy przyjmuje, że poemat powstał między rokiem 1189 a 1216. Przegląd literatury na ten temat, jak również uzasadnienie tej hipotezy przedstawia Kathryn Hume (por. K. H u m e, *The Owl and the Nightingale: The Poem and Its Critics*, University of Toronto Press, Toronto 1975, s. 4-6). Brak jednak niepodważalnych dowodów na rzecz tego datowania, a poemat mógł powstać znacznie później, możliwe jest bowiem także datowanie obu



Strona średniowiecznego manuskryptu zawierającego tekst poematu *The Owl and the Nightingale*.

Źródło: British Library, Cotton MS Caligula A.ix., f.233

© British Library Board



Strona średniowiecznego manuskryptu zawierającego bestiaria z rysunkiem przedstawiającym sowę i trzy mniejsze ptaki.

Źródło: British Library, Harley MS 4751, f. 47r

© Wikimedia Commons



Strona średniowiecznego manuskryptu zawierającego bestiaria z rysunkiem przedstawiającym sowę i trzy mniejsze ptaki (detal).

Źródło: British Library, Harley MS 4751, f. 47r

© Wikimedia Commons

wykorzystują procedurę sądową charakterystyczną dla dwunastego stulecia³, inni zaś przyjmują późniejszą datę powstania utworu, wskazując na analogie między przywoływanymi w nim argumentami a trzynastowiecznym systemem prawnym⁴. Choć większość krytyków zgodna jest co do tego, że ptaki naśladują zachowanie prawników świeckich, można sądzić, że lepszą paralelę ich interakcji stanowiłyby praktyki stosowane w sądach kościelnych⁵. Michael A. Witt, autor najnowszych analiz elementów prawniczych ujawniających się w poemacie, stwierdza jednak, że nie sposób wskazać na analogię między debatą prowadzoną przez ptaki a jakąkolwiek faktyczną procedurą wykorzystywaną w średniowiecznych sądach, czy to świeckich, czy to kościelnych. Obecność elementów prawniczych w poemacie dowodzi jego zdaniem co najwyżej tego, że „poeta znał się na kwestiach sądowych, a możliwe, że znał się na nich bardzo dobrze”⁶.

Mimo przekonania Witta o braku jakiegokolwiek związku między prawniczym elementem w poemacie *The Owl and the Nightingale* a praktyką sądową czasu jego powstania pozostaje jednak możliwość, że poemat stanowi odzwierciedlenie ówczesnej teorii prawa. W obecnym tekście zmierzam do wskazania, że system prawny, na gruncie którego przywoływane są padające w poemacie argumenty, ma charakter teoretyczny i że jest to system prawa naturalnego, uznawanego w średniowieczu za zasadę wyższej instancji, za prawo Boże i podstawę systemów prawa pozytywnego, służących regulacji ludzkich zachowań. Prawo naturalne stanowi jedyny kodeks prawny, do którego bezpośrednio odwołują się w poemacie oba ptaki. „Wroþ wurþe heom þe holi rode, / þe rihte ikunde swo forbreideþ!” („May the wrath of the Holy Rood descend upon those who thus transgress the laws of nature”⁷; „Niech gniew Drzewa Krzyża zstąpi na tych, którzy reguły prawa naturalnego w ten sposób

kopii jego rękopisu na trzecie dwudziestopięciolecie trzynastego wieku (por. *The Owl and the Nightingale*, red. N.R. Ker, Early English Text Society, Oxford 1963, s. ix).

³ Por. K. H u g a n i r, *The Owl and the Nightingale: Sources, Date, Author*, Haskell House, New York 1966, s. 154n.; R.M. W i l s o n, *Early Middle English Literature*, Methuen & Co., London 1939, s. 167.

⁴ Por. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, Russell & Russell, New York 1971, s. liii.

⁵ Por. *The Owl and the Nightingale*, red. E.G. Stanley, Manchester University Press, Manchester 1972, s. 28-30. Stanley formułuje jednak wątpliwość co do istotnego charakteru elementów prawnych w poemacie i podkreśla, że pojawiająca się w nim terminologia prawnicza nie ma charakteru technicznego, a w postaci, w jakiej jest w nim stosowana, znana była każdemu profanowi. Wyraża przekonanie, że „element prawniczy w poemacie *The Owl and the Nightingale* wydaje się przypadkowy, nie zaś centralny” (tamże).

⁶ M.A. W i t t, „*The Owl and the Nightingale*” and *English Law Court Procedure of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, „*The Chaucer Review*” 16(1982) nr 3, s. 282.

⁷ Wersy 1382-1383. Wszystkie fragmenty staroangielskiego tekstu poematu *The Owl and the Nightingale* przywoływane w niniejszym artykule pochodzą z edycji Erica G. Stanleya.

przekraczają”) – mówi słowik, a sowa tych słów nie kwestionuje. W istocie fakt, że prawo naturalne wyznacza zasady kierujące życiem zarówno ptaków, jak i ludzi, stanowi jedną z niewielu spraw, co do których są one zgodne. Chociaż samo prawo naturalne nie stanowi tematu ptasiej debaty, założenia, które oba ptaki w niej przyjmują, wyznaczają kierunek przywoływanych przez nie argumentów w najróżniejszych kwestiach, a zasada ta zachowana została w całym – z pozoru heterogennym – dyskursie. Mowy wygłaszane przez ptaki – zauważa Kathryn Hukanir – zawierają „częste wzmianki dotyczące Natury, prawa natury oraz imperatywów, których źródłem jest natura”⁸.

A jednak, mimo że tak sowa, jak i słowik bezsprzecznie akceptują zasadę obowiązywalności prawa naturalnego, ani żaden z ptaków, ani narrator nie podaje w żadnym miejscu dokładnej definicji tego, czym jest natura ani czym są jej prawa. W mowach ptaków ujawniają się natomiast różne, nawzajem ze sobą sprzeczne definicje prawa naturalnego. Można postawić tezę, że dialog ptaków w poemacie *The Owl and the Nightingale* w istocie służy analizie rywalizujących ze sobą definicji prawa naturalnego i ma prowadzić do wskazania na tę z nich, która w najlepszy sposób opisuje naturę rządzącą życiem człowieka.

Podniesione w utworze pytania o prawo naturalne pokrywają się z tymi, które w dwunastym i trzynastym wieku zajmowały umysły ówczesnych ekspertów z dziedziny prawa kanonicznego. Poemat odnosi się zatem do współczesnej mu istotnej kwestii, a zarazem do kwestii prawdopodobnie nieobcej jego autorowi, jeśli – jak wskazuje Hukanir – dysponował on wykształceniem z zakresu prawa kanonicznego⁹. Chociaż kanoniści uznawali obowiązywalność prawa naturalnego, często – tak jak Hugon ze Świętego Wiktora – stwierdzali, iż trudno jest zdefiniować naturę („naturam diffinire difficile sit”). Źródło ich trudności, jak wskazuje Hugon, leżało w istnieniu wielu różnych i niekiedy sprzecznych definicji prawa naturalnego (łac. *ius naturale*), które przejęte zostały z antyku i od Ojców Kościoła¹⁰. Gracjan, który około roku 1410 ukończył spisywanie swojego zbioru prawa kanonicznego *Concordia discordantium canonum*, znanego jako *Decretum*, zdefiniował prawo naturalne w spo-

Zob. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, The Forgotten Books London 2018, s. 174. W przekładach fragmentów staroangielskich na współczesny język angielski wykorzystano reprint edycji Johna W.H. Atkinsa (zob. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, Cambridge, at the University Press, 1922 – przyp. tłum.).

⁸ H u g a n i r, dz. cyt., s. 60.

⁹ Tamże, s. 13.

¹⁰ „Trudno jest zdefiniować ‘naturę’» [cyt. za: C y c e r o n, *De inventione* 1.24.34)]. [...] Ludzie wcześniejszych czasów, jak widzimy, wiele powiedzieli na temat «natury», nic jednak na tyle kompletnego, by można było sądzić, że nic już do powiedzenia nie zostało” (H u g o n z e Ś w i ę t e g o W i k t o r a, *Didascalicon* 1.10, w: *Patrologia latina*, t. 176, kol. 748; por. też: t e n ż e, *Didascalicon*, tłum. J. Taylor, Columbia University Press, New York 1961, s. 57). O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

sób następujący: „Prawo naturalne jest tym, co zostało zawarte w prawie i w Ewangeliach, zgodnie z którymi każdemu nakazane jest czynić innym to, co chciałby, aby jemu czyniono, a zakazane mu jest czynić innym to, czego nie chciałby, żeby czyniono jemu”¹¹. Interpretatorzy *Decretum* i autorzy glos do tego dzieła przyjmowali oczywiście autorytet Gracjana, podejmowali jednak próby rewidowania bądź poszerzania sformułowanej przez niego definicji. Modus procedendi, który stosowali, obejmował zazwyczaj zestawienie – bez jakichkolwiek preferencji – pewnej liczby tradycyjnie przyjmowanych definicji ius naturale, co z iście Chauceriańską subtelnością oddał kanonista Hugon z Pizy, pisząc (około roku 1188), że „o prawie naturalnym różni ludzie myślą różne rzeczy”¹².

Za typowego przedstawiciela dekretystów wykorzystujących metodę zestawień można uznać Stefana z Tournai (ok. 1160), którego *Summa* zawiera trzy zasadnicze definicje ius naturale. Po pierwsze, idąc za rzymskim jurystą Ulpianem, Stefan definiuje prawo natury jako przyrodzone tak ludziom, jak i zwierzętom: „O prawie naturalnym mówi się, że jest ono tym, co pochodzi od samej natury i co jest przyrodzone nie tylko ludziom, ale wszystkim zwierzętom, od czego wywodzi się związek mężczyzn i kobiet oraz prokreacja i wychowanie dzieci”¹³. Po drugie, idąc za Izydorem z Sewilli, definiuje ius naturale jako prawo czysto ludzkie: „I mówi się, że prawo naturalne jest prawem narodów, które wywodzi się tylko z ludzkiej natury, z jej pierwotnego stanu”¹⁴. Po trzecie zaś rozwija Gracjana definicję prawa naturalnego jako prawa Bożego, pisząc: „Prawo Boże również nazywane jest naturalnym, tym, czego nasza najwyższa natura, to jest Bóg, naucza nas przez prawo i proroków, i tym, co przedstawia nam Ewangelia”¹⁵.

¹¹ „Ius naturale est, quod in lege et evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri”. G r a c j a n, *Decretum, Distinctio prima*, cyt. za: J. B o s w e l l, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago 1980, s. 314.

¹² „De iure naturali diuersi sentiunt”. H u g c i o, *Summa super corpore Decretum*, cyt. za: O. Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Charles Beyaert, Bruges 1931, s. 109. Swoje rozumienie większości wypowiedzi przywoływanych tu dwunastowiecznych oraz trzynastowiecznych autorów wypowiadających się na temat prawa naturalnego opieram na tej właśnie autorytatywnej pracy Dom Odon Lottina.

¹³ „Quod ab ipsa natura est introductum et non solum homini, sed etiam ceteris animalibus insitum, a quo descendit maris et femine coniunctio, liberorum procreatio et educatio”. *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, red. J.F. von Schulte, Verlag von Emil Roth, Giessen 1891, s. 7.

¹⁴ „Ius gentium, quod ab humana solum natura quasi cum ea incipiens traxit exordium”. Tamże.

¹⁵ „Quod summa natura nostra, id est deus, nos docuit et per legem et per prophetas et euangelium nobis obtulit”. Tamże.

Stefan nie zadowala się jednak wyliczeniem tych trzech definicji sformułowanych przez wcześniejsze autorytety; czuje się w obowiązku pogodzić je ze sobą i czyni to w definicji czwartej, która je podsumowuje: „Mówi się zatem, że prawo naturalne jest tym, co obejmuje jednocześnie prawo ludzkie, prawo Boże i to, co z natury przyrodzone jest wszystkim zwierzętom”¹⁶. Wydawałoby się, że ta czwarta, wszechobjmująca definicja powinna zawierać wszystko, co można powiedzieć o prawie naturalnym. Stefan jednak, niemal jakby po namyśle, dodaje definicję piątą, której problematyczną naturę ujawnia już apologetyczny ton jego wypowiedzi: „Albo, jeśli nie sprzeciwiać się piątej definicji, trzeba przyjąć, iż mówi się, że prawo naturalne jest tym, co z natury przyrodzone jest tylko ludziom, a nie innym zwierzętom, a mianowicie czynieniem dobra i unikaniem zła”¹⁷.

Problem, który rodzi owa piąta definicja, bierze się stąd, iż stoi ona w sprzeczności z definicją czwartą, stwierdzającą, że prawo naturalne, które ma dla ludzi moc wiążącą, stanowi wyraz natury, jaką dzielają oni ze wszystkimi stworzeniami. Teologowie, którzy definicję tę przyjmowali, zakładali, że w konsekwencji ludzie mogą się owego naturalnego, moralnego prawa nauczyć, obserwując postępowanie i zwyczaje stworzeń takich, jak zwierzęta czy ptaki. Piotr Damiani wyrażał to następująco: „Wszechmocny Stwórca, który ustanowił wszystkie rzeczy ziemskie, aby ludzie mogli z nich korzystać, zadbał o to, by oświecać człowieka przez indywidualne natury oraz instynktowne zachowania, jakimi obdarzył zwierzęta niższe: od zwierząt ludzie mogą uczyć się, jakie zachowania powinny być naśladowane, a jakich należy słusznie unikać”¹⁸.

Definicja prawa naturalnego, którą sformułował Ulpian, brzmiała: „to, czego natura uczy wszystkie zwierzęta” („quod natura omnia animalia docuit”) (Ulpian, *Digesta*, 1.1.1.3; cyt. za: Lottin, dz. cyt., s. 8). Izydor określał zaś prawo naturalne jako „wspólne wszystkim narodom, owo prawo używane przez prawie wszystkich ludzi” („commune omnium nationem, eo iure omnes fere gentes utuntur”) (Izidor z Sewilli, *Etymologiarum sive Originum libri XX* 5.4-6; cyt. za: Lottin, dz. cyt., s. 10).

¹⁶ „Dicitur etiam ius naturale, quod simul comprehendit humanum et diuinum et illud, quod a natura omnibus est animalibus insitum”. *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, s. 7.

¹⁷ „Vel si quintam juris naturalis acceptionem non abhorreas, intellige hic dici ius naturale quod hominibus tantum et non aliis animalibus a natura est insitum, scilicet ad faciendum bonum, uitandumque contrarium”. Tamże.

¹⁸ „Rerum quippe conditor omnipotens Deus, sicut terrena quaeque ad usum hominum condidit; sic etiam per ipsas naturarum vires, et necessarios motus, quos brutis animalibus indidit, hominem salubriter informare curavit. Ut in ipsis pecoribus homo possit addiscere quid imitari debeat, quid cavere, quid ab eis mutuari salubriter valeat, quid rite contemnat”. P. Damiani, *De bono religiosi status et variarum animantium tropologia*, 2, w: *Patrologia latina*, t. 145, kol. 767; cyt. za: Boswell, dz. cyt., s. 304n.

W tym sensie podążanie za prawem naturalnym oznacza naśladowanie zachowań zwierząt. Zgodnie jednak z piątą definicją prawa naturalnego sformułowaną przez Stefana z Tournai istoty ludzkie charakteryzuje posiadanie natury szczególnej, wyższej niż ta, która właściwa jest reszcie stworzenia – natury, którą większość dekrétystów definiuje jako racjonalną. Według tej definicji, gdy ludzie nie postępują racjonalnie, zniżają się do poziomu zwierząt, a czyniąc to, zadają gwałt swojej własnej naturze, a zatem łamią również prawo naturalne. Jeśli zatem ludzie pragną postępować zgodnie z prawem naturalnym, muszą unikać zachowań zwierzęcych.

Ów centralny konflikt obecny w rozprawie Stefana z Tournai dotyczącej prawa naturalnego – które nakazuje ludziom z jednej strony iść za przykładem zwierząt, z drugiej zaś odrzucać modele irracjonalnych zachowań zwierzęcych – można odnaleźć również w pismach innych dekrétystów¹⁹. Analizowany jest on także w poemacie *The Owl and the Nightingale*. Autor utworu stara się rozwiązać problem w sposób podobny do tego, w jaki czynili to liczni dekretyści i teologowie w dwunastym i trzynastym stuleciu: odrzuca koncepcję, jakoby wspólna natura, którą ludzie podzielają ze zwierzętami, miała przesądzać o treści prawa moralnego, i wskazuje, że podstawowym wyznacznikiem prawa naturalnego, za którym podążać mają ludzie, jest rozum.

Już we wstępnej części poematu odrzucona zostaje myśl, jakoby wspólna natura miała rządzić wszystkimi stworzeniami. Na początku debaty ptaki ustalają, że skoro nie ma nawet prawa natury, które rządziłoby jednocześnie zachowaniem wszystkich ptaków, to tym bardziej trudno mówić o takim prawie w odniesieniu do zachowań i ptaków, i ludzi. Ukrytym celem, do którego w swoich wstępnych mowach zmierzają zarówno sowa, jak i słowik, jest zdefiniowanie, którego ptasiego prawa natury powinny one same przestrzegać; celu tego jednak ptaki nigdy nie osiągają, każdy z nich utrzymuje bowiem, że to właśnie on, a nie jego przeciwnik wypełnia prawo naturalne, którym kierować się mają ptaki. W istocie zasadnicza część poematu obejmuje po prostu zniewagi, jakie nawzajem rzucają pod adresem przeciwnika sowa i słowik, odnosząc się do jego cech naturalnych: wyglądu, sposobu żywienia się, śpiewu i zwyczajów dotyczących latania. Jak wyraża to w prologu anonimowy narrator poematu, „eiþer seide of oþeres custe / þat alre worste þat hi wuste” („Each one spake of the other’s character the worst things that she could devise”²⁰,

¹⁹ Zdaniem Lottina te dwie wzajemnie sprzeczne definicje współlistnieją – bez próby pogodzenia ich ze sobą przez autorów – zarówno w *Summa Coloniensis*, jak i w komentarzu Sicarda da Cramona do *Decretum* Gracjana, w dziele *Glossa ordinaria* Johanna Teutonicusa i w *Summa Lipsiensis* (por. L o t t i n, dz. cyt., s. 20, 97). Ów intelektualny konflikt ujawniający się w tradycji prawa naturalnego przedstawia szczegółowo John Boswell (por. B o s w e l l, dz. cyt., s. 303-332).

²⁰ Wersy 9-10; *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 152.

„Jeden mówi o charakterze drugiego najgorsze rzeczy, jakie przychodzą mu do głowy”).

W kolejnych atakach ptaki oskarżają się nawzajem o naruszanie prawa naturalnego i bronią się przed atakami przeciwnika, przywołując zasady „laȝe” i „riȝt” – terminy synonimiczne, będące przekładem zamiennych łacińskich terminów „lex” i „ius”²¹.

Słowik zaczyna dyskusję od oskarżenia sowy o naruszanie prawa naturalnego, twierdząc, że jest ona ptakiem postępującym nienaturalnie. Wydaje się, że zarzut ten bywa tradycyjnie stawiany sowom – nawet Alan z Lille w swoim poemacie na temat prawa naturalnego *De planctu Naturae* przyznaje, że przyroda musiała chyba czuć się „senna, gdy formowała”²² sowę. Już pierwsze słowo, które wypowiada słowik („Vnwiȝt”²³), jest atakiem, znaczy ono bowiem „potwór”, a zatem wskazuje na rzecz spoza naturalnego porządku wszechświata. Zarzut ten często powraca w argumentach słowika. Potworność sowy przejawia się zarówno w jej dziwacznym wyglądzie, który właściwie nie spełnia norm wyglądu ptaka²⁴, jak i w jej zwyczaju latania, a także śpiewania w nocy, co stanowi „bat unwiȝtis doȝ” („[that] unnatural fashion”²⁵; „ów nienaturalny zwyczaj”). Również sposobu odżywiania się sowy nie można uznać za naturalny, jest ona bowiem kanibalem, który zjada inne ptaki; bardziej naturalne (staroang. icundur) byłoby – twierdzi słowik – zamiast ptasiego mięsa zjadać żaby²⁶. Słowik przyznaje, że w istocie sowa czasami jada żaby, ślimaki, myszy oraz inne obrzydliwe stworzenia, które pasują do jej wstrętnej natury i jej prawa („fule wiȝte / Boȝ þine cunde & þine riȝte”; „foul creatures are thy natural and proper food”²⁷; „wstrętne stworzenia są twoim naturalnym i właściwym ci pożywieniem”). Jak się okazuje, wszystkie najbardziej naturalne zwyczaje sowy są w istocie nienaturalne: słowik skarży się nawet na to, że sowa wydała w inny sposób niż pozostałe ptaki: kiedy jej piskłę przypadkiem wykłuło się w gnieździe sokoła, wśród jego potomstwa, zanieczyściło gniazdo i rozgniewało swoim zachowaniem przybranego ojca, albowiem było to prze-

²¹ Por. L o t t i n, dz. cyt., s. 97. Na temat prawniczych konotacji średnioangielskiego rzeczownika „prawo” („right”) zob. Middle English Dictionary, definicje 3(a) i 3(d).

²² A l a n z L i l l e, *Plaint of Nature*, tłum. J.J. Sheridan, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, s. 90.

W podobny sposób w swoim poemacie *Anticlaudianus* Alan z Lille umieścił sowę na malowidle ściennym przedstawiającym wadliwe stworzenia natury: „Przyroda zawiodła w tym przypadku, zapominając, jakie dzieło tworzy” (t e n ȝ e, *Anticlaudianus, or, The God and Perfect Man*, tłum. J.J. Sheridan, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1973, s. 51, 53).

²³ Wers 33.

²⁴ Por. wersy 71-80.

²⁵ Wers 218. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 155.

²⁶ Por. wers 85.

²⁷ Wersy 87-88. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 153.

ciwne naturze („nas neuer icunde parto”; „it is quite against your nature”²⁸; „jest to zupełnie wbrew twojej naturze”). Ze względu na swoje nienaturalne zachowanie sowa okazuje się pariasem w królestwie ptaków, ptakiem, którego inne ptaki się brzydzą: słowik beszta ją słowami: „Þu art loþ al fuelkunne” („Therefore art thou hated by all manners of birds”²⁹; „Dlatego nienawidzą cię wszystkie ptaki”).

Odpowiadając na zarzuty słowika, sowa przyjmuje stosowną linię obrony: mówi, że jej zachowanie nie jest nienaturalne, ponieważ to właśnie Natura uczyniła ją taką, jaka jest; jeśli zachowuje się inaczej niż pozostałe ptaki, dzieje się tak dlatego, że podąża po prostu za swoją własną, osobliwą naturą. Niezwykłe cechy sów – twierdzi – są im właściwe ze względu na ich miejsce w świecie ptaków, a znajduje się ono pośród jastrzębi: „Ich habbe bile stif & stronge, / & gode cliuers scharp & longe / So hit bicumę to hauekes cunne” („I have a strong and sturdy beak, good claws as well both sharp and long, as befits one of the hawk-tribe”³⁰; „Mam silny i twardy dziób, pazury dobre, ostre i długie, jak przystoi rodzajowi jastrzębi”). Dodaje, że dostosowanie się do tych ptaków, do swojego rodzaju, stanowi dla niej źródło przyjemności: „Hit is min higte, hit is mi wnne, / Þat ich me draęe to mine cunde” („It is my joy, my delight as well, that I live in accord with Nature”³¹; „Moją radością, również moją rozkoszą jest to, że żyję w zgodzie z Naturą”). Śpiewa wieczorem, ponieważ dla niej to czas właściwy („a rięte time”, „the proper time”³²; „czas właściwy”). I to właśnie obecne w niej prawo natury sprawia, że jest ona tak walecznym myśliwym („Vor rięte cunde ich am so kene”; „By Nature’s laws I am so fierce”³³; „Przez prawo Natury dzika tak jestem”).

Zarzut słowika, jakoby sowa była stworzeniem niepozostającym w zgodzie z naturą, i odpowiedź sowy tłumacząca, że realizuje ona swoją własną naturę, nie zaś ogólną naturę ptasią, ukazują istotę trudności wiążącej się z próbą zdefiniowania prawa naturalnego. Z punktu widzenia słowika natura bywa niekiedy nienaturalna: tworzy potwory, które gwałcą jej własne prawa, te zaś nie są więc wcale prawami³⁴. Sowa się ze zdaniem słowika nie zgadza, twierdząc,

²⁸ Wers 114. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 154.

²⁹ Wers 65. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 153.

³⁰ Wersy 269-271. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 156.

³¹ Wersy 272-273. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 156.

³² Wers 323. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 157.

³³ Wers 276. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 156.

³⁴ Wydaje się, że w tradycji argumentem tym posługiwano się, by wskazać, że w odniesieniu do zachowań człowieka nie można stosować normy natury. W napisanym około roku 1184 poemacie *Architrenius* Jean de Hauteville przedstawia Naturę w sposób następujący: „Marnotrawna, zaśmiewa świat wielkimi i potwornymi kształtami. Nieustannie zmienia sposób, w jaki tworzy, a mając niezwykłą płodność, bojaźliwie rodzi anormalne byty” („Enormesque serit monstorum prodiga formas, / Gignendique stylum variat, partuque timendo / Lineat anomalos larvosa

że wszystko, co tworzy Natura, musi być z nią zgodne. Podobnie jak William Blake, uważa jednak, że gdyby to samo prawo miało obowiązywać i lwa, i wołu, wiązałyby się to z uciskiem³⁵: każde stworzenie musi bowiem pozo-
stawać wierne swojej właściwej naturze, nie zaś jakiejś Naturze abstrakcyjnej i wyidealizowanej. Chociaż ona, sowa, nie realizuje być może wyznawanej przez słowika idei istoty ptasiego bytu, żyje w zgodzie z Platońskim ideałem istoty bytu sowiego. W istocie wydaje się, że poeta przedstawia ją właśnie jako sowę abstrakcyjną, symbolizującą cały gatunek, łączy ona bowiem w sobie wszystkie cechy charakterystyczne sów – cechy, które w przyrodzie zostały rozproszone wśród różnych ich gatunków. Nie jest więc po prostu sową, ale wyraża sam typ sowiej natury³⁶.

Jej adwersarz również reprezentuje sobą naturę „słowikowości”, istotę, która pozwala mu twierdzić, że j e s t on tym samym słowikiem, który śpiewem okazywał współczucie kobiecie uwięzionej przez zazdrosnego męża i został przez niego zamordowany³⁷. Ów mityczny słowik, wyśpie-
wując swoją serenadę dla ludzkiej miłości, kierował się jedynie prawem swojej natury. Słowika przyciągają komnaty miłości i to właśnie one są dlań właściwym miejscem: „Hit is right, þe bur is ure, / þar lauerd liggeþ & lavedi” („Where lord and lady lie together, there, near by, shall I sit and sing”³⁸; „Gdzie pan i pani spoczywają, tam obok siadam i śpiewam”); „Hit is mi riȝt, hit is mi laȝe, / þat to þe hexste ich me draȝe” („It is my duty, it is my law, ever to follow the highest things”³⁹; „Moim obowiązkiem, moją zasadą, jest, by podążać za tym, co najwyższe). Natura, która nakazuje słowikowi śpiewać, bardzo jednak różni się od natury, która sprawia, że sowa jest wspa-
niałym łowcą. Ów ogromny dystans dzielący te dwie ptasie natury, ukazuje,

puerpera vultus”) (J. de Hauteville, *Architrenius*, w: *The Anglo-Saxon Satirical Poets and Epigrammatists of the Twelfth Century*, red. Th. Wright, t. 1, Longman, London 1872, s. 248, cyt. za: W. Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century*, Princeton University Press, Princeton 1972, s. 243n.). Winthrop Wetherbee zauważa, że tytułowy bohater w konfrontacji z tą właśnie Naturą „formułuje wątpliwość, która wybrzmiewa w całym poemacie: czy prządek Natury może mieć w istocie znaczenie dla życia ludzi” (tamże, s. 251).

³⁵ „Takie samo prawo dla Lwa i Wołu jest Jarzmem”. W. B l a k e, *Zaślubiny Nieba i Piekła*, w: ten-
że, *Wieczna Ewangelia*, tłum. M. Fostowicz, Pracownia Borgis, Wrocław 1998, s. 24 (przyp. tłum.).

³⁶ Atkins zauważa, że o charakterystycznym, „ohydnym” wyglądzie sowy mówi się przede wszystkim w odniesieniu do podgatunków noctua (pójdźki zwyczajnej) i uszatki błotnej, podczas gdy mądrość i unikanie światła kojarzone są zazwyczaj z puchaczem zwyczajnym (gatunkiem *Bubo bubo*) (por. J.W.H. A t k i n s, *Introduction*, w: *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins s. lxviii-lxix). Żeńska płęć obu ptaków może również wskazywać na to, że reprezentują one istotę „sowiości” i „słowikowości”, ponieważ łacińskie terminy określające te ptaki (*bubo* i *noctua* oraz *philomena*) są rodzaju żeńskiego.

³⁷ Por. wersy 1075-1090.

³⁸ Wersy 958-959; *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 167.

³⁹ Wersy 969-970; *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 167.

jak trudno jest wypracować pojęcie prawa naturalnego, które wiązałoby sobą wszystkie ptaki – a tym bardziej pojęcie prawa naturalnego, które mogłoby być wiążące tak dla ptaków, jak i dla nieopierzonego zwierzęcia dwunogiego, jakim jest człowiek⁴⁰.

Pytanie, czy jakiegokolwiek prawo natury może w istocie wiązać zarówno zwierzęta, jak i ludzi, postawione zostaje we fragmencie poematu, w którym sowa wysuwa kontroskarżenia przeciwko słowikowi. Dotyczą one jego moralności seksualnej, a w konsekwencji również ludzkiej seksualności – obszaru, który przyciągał szczególną uwagę teoretyków prawa naturalnego, ponieważ rozstrzygnięcie, czy ludzie uczestniczą w naturze zwierzęcej, miało w tym przypadku znaczenie podstawowe. W swoich kontroskarżeniach sowa stawia słowikowi zarzut, iż swoim zachowaniem wyraża on i reprezentuje niegodziwy rodzaj prawa naturalnego, a mianowicie prawo lubieżności. Warto w tym miejscu przypomnieć, że idea prawa naturalnego miała w wiekach średnich nie tylko kilka interpretacji „in bono”, ale również definicję „in malo”, odnoszącą się do naturalnego, jakkolwiek grzesznego instynktu seksualnego, który przeciwny jest cnotliwemu rozumowi. O prawie grzechu, które rządzi ciałem, pisał już św. Paweł: „W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i bierze mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach” (Rz 7,23). Słowa św. Pawła interpretowano jako odnoszące się do naturalnego instynktu seksualnego, który ujawnia się tak w przypadku zwierząt, jak i ludzi. Idea ta należała również do ulubionych motywów, które wykorzystywał św. Augustyn⁴¹. Bliżej naszych czasów Piotr Lombard pisał w swoich *Sentencjach* o prawie naturalnym jako o „prawie zgubnej pożądliwości w naszych członkach [...], bez którego

⁴⁰ Współcześni interpretatorzy poematu *The Owl and the Nightingale* twierdzą niekiedy, że idea naturalnej harmonii kosmicznej, jaką postulowali na przykład przedstawiciele szkoły z Chartres, pozwala na uzgodnienie ze sobą tak dalece różnych pieśni ptaków (por. np. F. L e S a u x, *Song and Harmony in „The Owl and the Nightingale”*, „Études de Lettres” 1987, nr 4, s. 3-9). Kathryn Hume zaś w następujący sposób komentuje stanowisko innych zwolenników tego poglądu: „Owi krytycy [...] pomniejszają znaczenie faktu, że w klótni tej wybrzmiewa sprzeczność stanowisk. Przyjęte przez nich założenie nie musi być jednak błędne. Oczekuje się, że świat zwierzęcy będzie uporządkowany, ptaki te jednak podzielają naturę ludzką do tego stopnia, że wykazują również niektóre ludzkie wady” (H u m e, dz. cyt., s. 47). Generalnie rzecz biorąc, cała ukazana w poemacie natura przedstawia sobą nie tyle harmonię, ile kakofonię. Można powiedzieć, że obraz natury, jaki w nim odnajdujemy, wcale nie przypomina Boecjańskiego wielkiego łańcucha życia, a odzwierciedla „naturę z krwią na zębach i pazurach” (A. T e n n y s o n, *In Memoriam*, w: *The Collected Poems of Alfred Lord Tennyson*, red. D. Rogers, Wordsworth Editions, Ware 1994, s. 285 – przyp. tłum.).

⁴¹ Zob. np. św. Augustyn, *Epistola*, 157.3.15, w: *Patrologia latina*, t. 33, kol. 681; t e n ż e, *Małżeństwo i pożądliwość*, ks. I, 6, 7, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, tłum. K. Kościelniak, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.

stosunek cielesny nie może się wydarzyć⁴². Często ostrzegano ludzi, by ich członki unikały podążania za głosem natury, a tym samym, by nie zniżali się do poziomu zwierząt. Aelred z Rievaulx przywoływał na przykład negatywne przykłady ludzi, „w których nie pozostało już właściwie nic ludzkiego, których lubieżna żądza przemieniła w zwierzęta”⁴³.

Sowa oskarża zatem słowika, stawiając mu zarzut, że realizuje on tę właśnie definicję prawa naturalnego: że rządzi nim grzeszna rozpusta. Twierdzi, że wszyscy ludzie i wszystkie zwierzęta, w tym również słowik, przy ładnej pogodzie oddają się rozpuście:

Vor sumeres tide is al to wlone
 An doþ misreken monnes þonk;
 Vor he ne reþ noȝt of clenness,
 Al his þoȝt is of golnesse;
 Vor none dor no leng nabideþ,
 Ac eurich upon oþer rideþ.
 Þe sulue stottes ine þe stode
 Boþ boþe wilde & merewode;
 & þu sulf art þamong,
 For of golnesse is al þi song.

For summer-time is all too rank:
 it is apt to lead a man's thoughts astray,
 so that he recks not of purity
 but gives himself up to wanton thoughts.
 No beast is there that restraints itself,
 but each doth ride upon the other:
 even the horses in the stud
 are filled with a wild longing for the mares.
 And thou thyself art much the same:
 for of wantonness is all thy song⁴⁴.

Lato bowiem nad wyraz do głowy uderza:
 myśli człowieka na manowce sprowadzić może
 i o czystość nie troszczy się już on,
 ale myślom rozwiązłym się poddaje.
 Żadne zwierzę się nie miarkuje,
 ale inne dosiada:

⁴² „Letalis concupiscentiae lex membris nostris [...] sine qua carnalis non fit com-mixtio”. P. Lombard, *Sentencje*, 4.26.2, cyt. za: J.T. Noonan, *Contraception: A History of Its Treatment by Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Massachusetts, 1966, s. 194. Całe przywołane tu dzieło Johna T. Noonana poświęcone zostało analizie wpływu teorii prawa naturalnego na rozumienie seksualności w religii katolickiej.

⁴³ „[...] quibus pene de homine nihil est, quos obscena turpitudine transformauit in bestias”. Aelred z Rievaulx, *De speculo caritatis*, 3.40.111, cyt. za: Boswell, dz. cyt., s. 302.

⁴⁴ Wersy 489-498. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 160.

nawet konie w stajni
 pełne są dzikiego pragnienia klaczy.
 A ty zupełnie taki sam żeś jest:
 bo o rozwiązłości pieśń twa cała.

Sowa porównuje więc słowika do ogierów oszalałych w obecności klaczy, twierdząc, że zarówno w przypadku koni, jak i ptaków aktywność seksualna powodowana jest wyłącznie żądzą.

Zarzut sowy, że słowik uczestniczy w zwierzęcej rozpuszcie, dotyczy nie tylko jego seksualności, ale również natury relacji między seksualnością zwierzęcą a seksualnością ludzką; dotyka zatem głównego pytania, które stawia poemat: W jakim stopniu zwierzęta powinny być moralnymi wzorcami dla człowieka? W przekonaniu sowy złe jest już to, że słowik winny jest bezrozumnej rozpusty, jeszcze gorsze jednak okazuje się, że jego śpiew rozpustę wywołuje, a zatem zachęca człowieka, by popełniał akty niegodne („An vnriȝt of hire licome”; „Indulge a shameful and evil passion”⁴⁵; „Oddawać się z rozkoszą wstydlivej i złej namiętności”): „Þu draȝst men to fleses luste, / Þat willeþ pine songes luste” („Thou enticest to carnal lusts all who hear thee”⁴⁶; „Pobudzasz pragnienia cielesne u wszystkich, którzy cię usłyszą”). Sowa wyraża zdecydowaną opinię, że zwierzęca pożądlivość, która cechuje jej adwersarza, stanowi niewłaściwy model dla ludzkiej seksualności; naturalna pożądlivość może rządzić zwierzętami, ale bez wątpienia nie powinna ona rządzić ludźmi (mimo że czasami bywa inaczej). Słowik wydaje się jednak podzielać jej przekonanie, że zwierzęta nie są dla człowieka źródłem wzorców moralnych – we wszystkich bajkach przytaczanych przez oba ptaki zwierzęta funkcjonują jedynie jako symbole ludzkich wad. Słowik formułuje na przykład dwie wypowiedzi, w których pojawiają się sowy: opowiada o sowie, która składa jaja w gnieździe sokoła⁴⁷, i przywołuje ludowe przekonanie, że sowy nie widzą w świetle dnia⁴⁸. W obu wypadkach sowa stanowi negatywny przykład: uosabia niegodziwca („ungode”; „villain”⁴⁹), a jej naturalne sposoby składania jaj i latania stanowią symbole niemoralnych zachowań człowieka. Żaden z ptaków nie przywołuje przy tym zachowania zwierzęcego jako modelu do naśladowania przez ludzi. Można sądzić, że według poematu *The Owl and the Nightingale* zwierzęta nie podążają za żadnymi wrodzonymi prawami, które mogłyby funkcjonować jako drogowskazy moralne dla ludzi.

⁴⁵ Wers 1054. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 169.

⁴⁶ Wersy 895-896. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 166.

⁴⁷ Por. wersy 101-138.

⁴⁸ Por. wersy 241-250.

⁴⁹ Wersy 129, 245.

Jeśli zaś zwierzęta nie realizują moralnego prawa natury, które rządziłoby również ludźmi, to czym jest owo prawo naturalne, które ludzi dotyczy? Analizę tej kwestii rozpoczyna w poemacie wypowiedź słowika, który odrzuca twierdzenie, jakoby jego śpiew był ze swej natury lubieżny. Jego złożona odpowiedź na zarzuty sowy prowadzi ptaki do szerokiej debaty na temat ludzkiej seksualności i miłości. W dyskusji tej jednak nie podejmują one bynajmniej sporu co do właściwego sposobu realizacji ludzkiej seksualności, lecz formułują jej normę, którą w znacznym stopniu ukształtowały średniowieczne koncepcje prawa naturalnego, co ujawnia się w szczególności wówczas, gdy ptaki wskazują na dystans dzielący zachowania ludzkie od zachowań zwierzęcych.

Słowik na przykład w pełni zgadza się z sową co do tego, że instynkt seksualny realizuje w członkach prawo naturalne, które prowadzi do grzechu. Zauważa, że ku pożądliwości w szczególny sposób skłaniają się kobiety, albowiem ich ciało jest słabe:

Wummon is of nesche flesche,
An flesches lustes is strong to cwesse;
Nis wunder nan þah he abide,
For flesches lustes hi makeþ slide.

Woman is but frail of body:
and since carnal lust is hard to crush,
no wonder is it that it persists.
[...] fleshy lusts make women err⁵⁰.

Kobieta słabego jest ciała:
a ponieważ pożądliwość cielesną trudno zdławić,
nic dziwnego, że trwa.
[...] pożądliwości cielesne sprawiają, iż błądzą kobiety.

Jest jednak zdania, że kobiecie, która grzeszy, kierując się pożądaniem, można wybaczyć, ponieważ popełniana przez nią przewina pozostaje w zgodzie z jej naturą cielesną: „*þef maide luueþ dernliche, / Heo stumpeþ & falþ icundeliche*” („If a maid doth love privily, she stumbles and falls according to nature”⁵¹; „Jeśli dziewczka zatem sekretnie miłuje, potyka się i upada w zgodzie z naturą”). Możliwe więc, że słowik wskazuje na tradycyjny argument mówiący, iż grzech natury seksualnej jest wybaczalny, ponieważ stanowi nieuchronny rezultat

⁵⁰ Wersy 1387-1390. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 174n.

⁵¹ Wersy 1423-1424. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 175.

prawa naturalnego, któremu podlega ciało⁵². Jednoznacznie zatem ów grzech usprawiedliwia, dowodząc, że przewinienia cielesne są dużo mniej poważne niż grzechy ducha, jak gniew, pycha czy zazdrość, przez które duch dokonuje zdrady swojej najgłębszej natury: „Sei me soþ, ȝef þu hit wost, / Hweþer deþ vvurse, flesch þe gost? / Þu miȝt segge, ȝef þu wult, / Þat lasse is þe flesches gult” („Tell me truly, if thou canst, which is the worse, the flesh or the spirit? Thou mayst answer, if thou wilt, that the flesh is the less evil”⁵³; „Prawdziwie powiedz mi, jeśli możesz, co większym złem jest, ciało, czy duch? Rzec możesz, jeśli zechcesz, że ciało jest złem mniejszym”).

Chociaż jednak słowik przyjmuje, że ludzkimi członkami rządzi grzeszne prawo naturalne, odcina się – a także odcina swój śpiew – od owej obrzydliwej lubieżności. Tak – przynajmniej – śpiewa, by obudzić miłość, lecz uczucie, do którego pragnie skłaniać, to miłość między mężem a żoną albo też miłość, która wiedzie do małżeństwa:

Ah soþ hit is, ich singe & grede
 Þar lauedies beoþ & faire maide,
 & soþ hit is, of luue ich singe:
 For god wif mai i spusing
 Bet luuien hire oȝene were
 Þane awer hire copenere,
 An maide mai luue cheose
 Þat hire wurþschipe ne forleose,
 An luuie mid rihte luue
 Þane þe schal beon hire buue.
 Swiche luue ich itache & lere,
 Þerof beoþ al mine ibere.
 Yet true it is that I sing and declaim,
 where ladies and fair maidens be:
 and true is it also that of love I sing.
 For a virtuous wife may, in her married state,
 love her husband better

⁵² Przynajmniej jeden z dwunastowiecznych teologów traktował cudzołóstwo jako wypełnienie prawa naturalnego. Szymon z Tournai pisze: „Związek mężczyzny z kobietą jest prawem naturalnym tak w przypadku małżeństwa, jak i w przypadku cudzołóstwa” („Coniunctio maris et femine est ius naturale siue in coniugibus siue in fornicantibus”) (cyt. za: L o t t i n, dz. cyt., s. 28n.). Inni teologowie zaś, na przykład Martin of Alnwick oraz autor *Summy Lipsiensis*, przywołują, lecz następnie odrzucają twierdzenie mówiące, iż cudzołóstwo nie jest grzechem, ponieważ jest naturalne (por. tamże, s. 108n.). Durant W. Robertson zauważa, że „idea mówiąca, iż lubieżność jest po prostu «naturalna», ma długą tradycję, autor zaś poematu powstałego około roku 1180 każe kochankom racjonalizować swoje zachowanie poprzez słowa: «n'est pechiez de luxure; de tot est humainne nature» [«nie jest to grzech lubieżności; wszystko to stanowi naturę ludzką»]” (D.W. R o b e r t s o n, *Preface to Chaucer: Studies in Medieval Perspective*, Princeton University Press, Princeton 1962, s. 397n.).

⁵³ Wersy 1407-1410. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 175.

far than any philanderer:
and a maid may take a lover without loss of honour,
with true affection
loving him to whom she grants her favor.
Such love as this I teach and commend:
this is the burden of all my utterance⁵⁴.

Prawdą jest, że śpiewam i deklamuję
tam, gdzie damy i piękne dziewczęta:
i prawdą jest także i to, że o miłości wyśpiewuję.
Żona cnotliwa, w stanie swoim małżeńskim, może bowiem
męża swego kochać dużo bardziej
niż bałamuta jakiegoś:
a dziewczka kochanka wziąć bez utraty honoru,
prawdziwym uczuciem
miłując tego, któremu względy swe ofiaruje.
Takiej jak ta miłości nauczam i taką miłość zalecam:
taki ciężar całej mowy mojej.

Słowik stwierdza w tej wypowiedzi, że miłość małżeńska jest prawowita („rihte luue”). Ptak wydaje się więc pozostawać w zgodzie z większością średniowiecznych dekretystów i teologów, którzy utrzymywali, że jedyną formę wyrazu ludzkiej seksualności zgodną z prawem naturalnym stanowi małżeństwo⁵⁵. Podobnie jak dwunastowieczni i trzynastowieczni autorzy, słowik potępia również cudzołóstwo, przede wszystkim jako pogwałcenie prawa naturalnego⁵⁶. Mówi, że dobrem jest wszelka miłość między mężczyzną a kobietą, za wyjątkiem tej, która została skradziona. Następnie słowik odwołuje się bezpośrednio do prawa naturalnego: „Bo wuch ho bo, vich luue is fele / Bitweone wepmon & wimmane; / Ah ȝef heo is atbroide, þenne / He is unfele & forbrode. / Wrope wurpe heom þe holi rode, / Þe rihte ikunde swo forbreideþ” („But must thou, wretched creature, speak evil of love? Of whatever kind it be, all love is pure between man and woman, unless it be stolen: for then it is impure and also corrupt. May the wrath of the Holy Rood descend upon those who thus transgress the laws of nature”⁵⁷); „Ale czy ty, nieszczęsne stworzenie,

⁵⁴ Wersy 1337-1448. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 174.

⁵⁵ Lottin przywołuje poglądy Hugona z Pizy (por. L o t t i n, dz. cyt. s. 110n.), Roberta Corsona (por. tamże, s. 31, przyp. 1), Wilhelma z Auxerre (por. tamże, s. 36, przyp. 4), Hugues’a de Saint Cher (por. tamże, s. 116) i Bonawentury (por. tamże, s. 50; por. B o n a w e n t u r a, *In IV Sent.* 33.1.1), którzy definiowali małżeństwo jako prawo naturalne.

⁵⁶ Cudzołóstwo odrzucane jest zwykle jako nienaturalne, ponieważ stanowi naruszenie prawa Bożego: w Dekalogu Bóg potępił je w sposób szczególny. Warto jednak przeanalizować również poglądy Filipa Kanclerza, który twierdził, że cudzołóstwo narusza obecną w naturze intencję zachowania gatunków (por. L o t t i n, dz. cyt., s. 112n.).

⁵⁷ Wersy 1378-1383. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 174.

musisz o złu miłości mówić? Jakiegokolwiek rodzaju by była, wszelka miłość między mężczyzną a kobietą czysta jest, chyba że skradziona została: wtedy bowiem staje się nieczysta i również skażona. Niech gniew Drzewa Krzyża zstąpi na tych, którzy reguły prawa naturalnego w ten sposób przekraczają”). Odczuć tych sowa bynajmniej nie odrzuca; nawet jej z pozoru heterodoksyjne współczucie dla żon doprowadzonych do cudzołóstwa przez zaniedbanie i złe traktowanie przez mężów znajduje paralele w prawie kanonicznym⁵⁸.

W trakcie ptasiej debaty na temat małżeństwa jasne okazuje się, że ideał tej instytucji stanowi, tak dla sowy, jak i dla słowika, małżeństwo właściwe wyłącznie ludziom, które nie znajduje paraleli w świecie zwierzęcym. W tym sensie ptaki idą za myślą tych kanonistów, którzy odrzucają wszelkie pojęcie prawa naturalnego wiążącego zarówno zwierzęta, jak i ludzi i czynią to w szczególności z tego względu, że w ich odczuciu zwierzęce zachowania seksualne nie stanowią właściwego modelu dla ludzkiej moralności seksualnej: są przekonani, że ludzie – w przeciwieństwie do większości zwierząt – powinni być istotami monogamicznymi⁵⁹. Ptaki wystrzegają się zatem porównań między seksualnością zwierzęcą a seksualnością ludzką. Słowik na przykład wcale nie wspomina o związku, który teologie prawa naturalnego dostrzegają między seksualnością a prokreacją – na związek ten najczęściej wskazywali autorzy, w których przekonaniu ludźmi i zwierzętami rządzi to samo prawo naturalne⁶⁰. Augustyn na przykład dowodził, że stosunek seksualny, którego

⁵⁸ James A. Brundage zauważa, że prawo kanoniczne w jednym przypadku uznaje męża za winnego cudzołóstwa żony (jeśli nawet dotyczy to sytuacji, gdy mąż złożył ślub czystości), cudzołóstwo popełniane przez mężczyzn traktuje zaś jako grzech znacznie poważniejszy niż cudzołóstwo kobiet (por. J.A. Brundage, *Adultery and Fornication: A Study in Legal Theology*, w: *Sexual Practices and the Medieval Church*, red. V.L. Bullough, J. Brundage, Prometheus Books, Buffalo 1982, s. 130, 132).

⁵⁹ Spośród autorów, których stanowisko przywołuje Lottin, pogląd ten jako pierwszy sformułował w pełnym brzmieniu Szymon z Bisignano w swojej glosie do tezy Gracjana, że „związek mężczyzny i kobiety wywodzi się z prawa naturalnego” („vir et femine coniunctio est de iure naturali”). Szymon pisze: „Trzeba rozumieć, że dzieje się to poprzez małżeństwo, którego podstawa tkwi w prawie naturalnym, ponieważ mówi się, że prawo naturalne zostało dane tylko ludziom; nie jest ono wspólne nam i zwierzętom: zwierzęta łączą się, ale nie według prawa naturalnego, lecz kieruje nimi tylko naturalna żądza” („Est intelligendum que fit per matrimonium quod inuentione est iuris naturalis [...] quia solis hominibus ius naturale dicitur esse datum; nec est commune nobis cum pecoribus: pecora quidem coeunt, non tamen iure naturali, sed solo naturalis motus appetitu mouentur”) (cyt. za: Lottin, dz. cyt., s. 107). Podobne stwierdzenia, odrzucające tezę, jakoby seksualność zwierzęca miała stanowić model dla ludzi, można znaleźć w *Summa Lipsiensis* (por. tamże, s. 109), w pismach Martina of Alnwick (por. tamże, s. 29, przyp. 1), Rolanda z Cremony (por. tamże, s. 115) i Alberta Wielkiego (por. tamże, s. 43, przypis).

⁶⁰ Ulpian pisał: „Prawo naturalne jest tym, czego natura naucza wszystkie zwierzęta. [...] Stąd pochodzi związek męża i żony [...]; stąd prokreacja” („Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit. [...] Hinc descendit maris atque feminae coniunctio [...]; hinc liberorum

celem jest prokreacja, stanowi pierwsze naturalne dobro płynące z małżeństwa, i aby dowieść swojej tezy, posługiwał się właśnie przykładem ptaków⁶¹. W poemacie jednak ani sowa, ani słowik nie wskazuje na jakiekolwiek związki między swoimi własnymi zwyczajami dotyczącymi prokreacji a zwyczajami, jakie mają w tej dziedzinie ludzie⁶². W poemacie nie znajdujemy ani jednej wzmianki dotyczącej ludzkiej prokreacji.

Ptaki skupiają się natomiast na tym aspekcie małżeństwa, który wiąże się z regułą prawa naturalnego dotyczącą wyłącznie człowieka, a mianowicie z regułą miłości. Sowa postrzega miłość jako jednoznaczne przeciwieństwo zwierzęcej lubieżności. Biada nad wieśniakami, których latem często ogarnia zwierzęca żądza, i przeciwstawia owo irracjonalne pożądanie, „wode res” („mad impulse”⁶³; „szalony impuls”) miłości („luue”; „love”⁶⁴). Potępia cudzołóstwo nie jako grzech, lecz jako marnotrawstwo miłości⁶⁵ i odmalowuje sentymentalny obraz szczęśliwego małżeństwa: „Moni chapmon & moni cniht / Luueþ and hald his wif ariht” („Full many merchant and many a knight loves and cherishes his wife aright”⁶⁶; „Wielu kupców i wielu rycerzy miłuje swoje żony i ceni je tak, jak należy”). Utrzymując, że miłość stanowi główny element małżeństwa, ptaki zgadzają się z kanonistami. Ci bowiem często podtrzymywali obraz miłości jako caritas, definiując ją w szerokim sensie jako miłość Boga i bliźniego oraz istotę ius naturale, Jezus bowiem wyraźnie twierdził, że Jego nowe prawo to prawo miłości (por. J 15,12)⁶⁷. Ten też typ miłości

procreation” (cyt. za: L o t t i n, s. 8, przyp. 1). Formułę tę można znaleźć w wypowiedziach kanonistów, między innymi w pismach Stefana z Tournai (por. tamże, s. 16, przyp. 1), w *Summa Coloniensis* (por. tamże, s. 106), w *Summa Monacensis* (por. tamże, s. 107), w *Summa Lipsiensis* (por. tamże, s. 108), a także w pismach Hugona z Pizy (por. tamże, s. 109n.).

⁶¹ Por. św. A u g u s t y n, *Małżeństwo i pożądliwość*, ks. I, 4, 5, s. 352. Uwagę na temat ptasiej seksualności, już po powstaniu poematu *The Owl and the Nightingale*, poczynił również Akwinata (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna* 2-2, q. 154, a. 2, t. 22, „Umiarkowanie”, tłum. ks. S. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1963, s. 79-81).

⁶² Słowik twierdzi, że on sam przerywa śpiewanie w okresie lęgowym („Ah wif mai of me nime ȝeme, / Ich ne singe naþt hwan ich teme” – „And if a married woman will take heed of me, she will see that I do not sing in the breeding season” (wersy 1469-1470; *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 176); „A jeśli zamężna kobieta baczyć na mnie będzie, to spostrzeże, że nie śpiewam w czasie lęgu”). Fragment ten może stanowić nawiązanie do nauczania zawartego w *Decretum* Gracjana, które zakazywało podejmowania stosunków seksualnych w okresie ciąży kobiety (por. G r a c j a n, *Decretum*, 2.32.4.5; por. też: N o o n a n, dz. cyt., s. 197). Słowik jednak interpretuje swoje zachowanie jako lekcję wskazującą, że kobiety zamężne powinny unikać niemądrych romansów.

⁶³ Wers 512. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 160.

⁶⁴ Wers 511. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 160.

⁶⁵ Por. wersy 1548-1551. Por. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 177.

⁶⁶ Wersy 1575-1576. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 178.

⁶⁷ Tak też definiowali prawo naturalne Rufinus, Jean de la Rochelle i Wilhelm z Auxerre (por. L o t t i n, s. 37, przyp. 1, 120). Por. też: P. A b e l a r d, *Rozmowa pomiędzy filozofem, Ży-*

uważano za niezbędny w małżeństwie, św. Paweł nauczał bowiem mężów, by miłowali swoje żony (por. Ef 5,25-28). W istocie Gracjan nazywał małżeństwo źródłem miłości, „seminarium caritatis”⁶⁸, kanoniści zaś utrzymywali, że „sine qua non” małżeństwa stanowi affectus maritalis, uczucie, które John T. Noonan definiuje jako „emocjonalnie zabarwioną akceptację tego, że druga osoba jest mężem bądź żoną”⁶⁹. Miłość małżeńska, która jest czymś naturalnym w przypadku ludzkiej seksualności, nie znajduje żadnego odpowiednika w królestwie zwierząt, w którym żyją sowa i słowik – one zaś same (w przeciwieństwie do ptaków w *Sejmie ptasim*⁷⁰) nie mają żadnego doświadczenia tego, czym jest romansowanie. Mówiąc słowami dwunastowiecznego poematu-debaty, wskazują, że w dziedzinie seksualności „man should not be like birds or pigs: / Man has reason”⁷¹ („człowiek nie powinien być jak ptaki czy świnie: / Człowiek ma rozum”).

Utrzymując, że miłość stanowi podstawowy element małżeństwa, oba ptaki wydają się dostrzegać, że instytucje ludzkie, takie właśnie jak małżeństwo, mogą być naturalne dla człowieka, ale nie mają żadnego związku ze światem naturalnym zwierząt. W istocie sowa i słowik generalnie przyjmują, że ludzkie przyzwyczajenia i obyczaje nieskończenie przewyższają nawyki ptasie. W poemacie *The Owl and the Nightingale* ptaki pragną raczej naśladować ludzi niż ich uczyć, by to oni je naśladowali, a humorystyczny rys utworu jest w znacznej części rezultatem tego, że podejmują one próby powielania zachowań ludzkich, na przykład gdy sowa zapewnia między innymi, że swoją zdolność przepowiadania przyszłości zawdzięcza rozległym studiom nad egzegezą tekstów biblijnych⁷² bądź też gdy twierdzi, że ucząc swoje pisklęta korzystania z toalety, ma za model ludzkie obyczaje dotyczące wydalania⁷³. Generalnie rzecz biorąc, to ludzie wyznaczają wartości, jakimi kieruje się ptasi

dem i chrześcijaninem, w: tenże, *Rozprawy*, tłum. L. Joachmowicz, De Agostini Polska–Ediciones Altaya, Warszawa 2001, s. 7-154. Szymon z Bisignano relacjonował zaś: „Niektórzy mówią, że prawo naturalne to nic innego, jak miłość” („Dicunt enim quidam quod ius naturale nichil aliud est quam caritas”) (cyt. za: L o t t i n, dz. cyt., s. 106), ale sam myśl tę odrzucał.

⁶⁸ Gracjan, *Decretum*, l.15.1, cyt. za: J. Leclercq, *Monks on Marriage: A Twelfth-Century View*, Seabury Press, New York 1982, s. 28n. Zob. również inne prace Leclercq na temat miłości w małżeństwie.

⁶⁹ Por. J.T. Noonan, *Power to Choose*, „Viator” 4(1973), s. 437. Zob. też: t e n ż e, *Marital Affection in the Canonists*, „Studia Gratiana” 12(1967), s. 479-509.

⁷⁰ Zob. G. Chaucer, *Sejm ptasi*, tłum. M. Ciura, nakł. tłum., Kraków 2013 (przyp. tłum.).

⁷¹ *Ganymede and Helen*, cyt. za: B o s w e l l, dz. cyt., s. 309. Słowa te służą jednak innemu celowi niż poemat *The Owl and the Nightingale*. Ganymede wypowiada je w obronie homoseksualizmu w odpowiedzi na stwierdzenie Helen, że heteroseksualność jest czymś naturalnym, i przywołanie przez nią przykładu „ptaków, dzikich zwierząt i dzików” („birds, wild animals, and boars”).

⁷² Por. wersy 1207-1214. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 172.

⁷³ Por. wersy 643-654. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 160.

świat, ptaki zaś zachowują świadomość, że ludzie, którzy zajmują wyższy szczebel na drabinie bytów, otrzymali władzę nad królestwem zwierząt, w tym także nad nimi samymi⁷⁴.

Ptaki w sposób szczególny podziwiają w ludziach coś, czego im – jako ptakom – brak, a mianowicie rozum. Dostrzegają, że to właśnie ta władza decyduje o naturalnej wyższości człowieka nad resztą stworzenia. Jak wyraża to słowik:

Mon deþ mid strengþe & mid witte
 Ðat oþer þing nis non his fitte:
 Þeȝ alle strengþe at one were
 Monnes wit ȝet more were;
 Vorþe mon mid his crafte
 Overkumep al orþliche shaftē.

Man, in short, contrives, through his strength and sense,
 that nothing else is a match for him.
 Though the strength of all things were united in one,
 yet human skill would be still the more powerful:
 for man with his cunning
 remains master of all creatures on earth⁷⁵.

Człowiek, mówiąc krótko, wymyśla wszystko przez swoją siłę i umysł swój, tak że nic mu nie dorównuje.
 Nawet gdyby połączyć siły wszystkich rzeczy w jedno, to sprawności człowieka nadal bardziej potężne by były: człowiek bowiem ze swoją przemyślnością panem wszystkich stworzeń na ziemi pozostaje.

Człowiek przewyższa resztę stworzenia, cechują go bowiem inteligencja i rozum – w istocie w przypadku istot ludzkich zasada panowania władzy racjonalnej stanowi najbardziej wiążącą spośród reguł prawa naturalnego⁷⁶.

Skoro to właśnie rozum sprawia, że istoty ludzkie przewyższają zwierzęta, w poemacie *The Owl and the Nightingale* znajdujemy opisy ludzi, o któ-

⁷⁴ Zob. komentarze Stanleya nr 25 i 31.

⁷⁵ Wersy 783-788. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 164.

⁷⁶ Według Lottina wśród kanonistów i teologów, którzy definiują rozum jako prawo naturalne skierowane właśnie do ludzi, znajdują się autorzy *Summa Monacensis* (por. L o t t i n, dz. cyt., s. 107), *Summa Lipsiensis* (por. tamże, s. 108), Hugon z Pizy (por. tamże, s. 109), Johannes Teutonicus (por. tamże, s. 23), Anzelm z Laon (zob. A n z e l m z L a o n, *Sententiae*), Hugon ze Świętego Wiktora (zob. H u g o n z e Ś w i ę t e g o W i k t o r a, *De sacramentis*, 1.2), Piotr Abelard (zob. A b e l a r d, dz. cyt.), Wilhelm z Auxerre (por. L o t t i n, dz. cyt., s. 33), F i l i p K a n c l e r z (por. tamże, s. 112n.), Hugues de Saint Cher i Albert Wielki (por. tamże, s. 116).

rych nie można powiedzieć, iż żyją w sposób racjonalny, ale że zniżają się do poziomu zwierząt. Ludziom, którzy znaleźli się w tym stanie, daru swojego śpiewu odmawia słowik; są to ludzie z półmocy, wykazujący nieracjonalne nawyki, „wode wise” („mad behaviour”⁷⁷; „bezrozumne zachowanie”), żyjący jak dzikie zwierzęta, ubierający się w szorstkie skóry zwierzęce i spożywający surowe mięso, niczym wilki. Praca dobrego człowieka, który próbował ich ucywilizować, okazała się – jak twierdzi słowik – stratą czasu, łatwiej bowiem nauczyć czegoś niedźwiedzie niż tych ludzi:

Þat lond is grislich & unuele.
 Þe men boþ wilde & unisele,
 Hi nabbeþ noþer griþ ne sibbe.
 Hi ne reccheþ hu hi libbe:
 Hi eteþ fihs an flehs unsode
 Suich wulues hit hadde tobrode,
 Hi drinkeþ milc & wei þarto –
 Hi nute elles wat hi do;
 Hi nabbeþ noþer win ne bor,
 Ac libbeþ also wilde dor;
 Hi goþ bitiȝt mid ruȝe uelle,
 Riȝt suich hi comen ut of helle.
 Þeȝ eni god man to hom come –
 So wile dude sum from Rome –
 For hom to lere gode þewes,
 An for to leten hore unþewes,
 He miȝte bet sitte stille,
 Vor al his wile he sholde spille:
 He miȝte bet teche ane bore
 To weȝe boþe sheld & spere.

It is a horrible, an uncanny land:
 the inhabitants thereof are wild and wicked:
 they keep neither truce nor peace:
 nor do they care how they live.
 They eat raw fish, raw meat as well,
 tearing it to pieces like wolves.
 Milk they drink and also whey:
 they know not otherwise what to drink,
 having neither wine nor beer.
 They live, in truth, like wild beasts:
 and they go clad in shaggy hides
 just as if they hailed from hell.
 If some good man to them came –
 as once upon a time one came from Rome –
 in order to teach them better manners

⁷⁷ Wers 1029. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 168.

and to leave their evil ways –
 he would do better to remain at home,
 for he would but waste his time.
 He could sooner teach a bear
 how to carry shield and spear⁷⁸.

Kraina to straszliwa, osobliwa:
 mieszkańcy jej dzicy i źli:
 nie utrzymują ani pokoju, ani rozejmu:
 nie obchodzi ich, jak żyją.
 Surowe ryby jedzą i surowe mięso też,
 rozrywając je na strzępy, jak wilki.
 Mleko piją i serwatkę:
 nic innego do picia nie znają,
 ani wina, ani piwa nie mając.
 Prawdziwie jak zwierzęta dzikie żyją:
 i w kosmate skóry zwierząt odziani chodzą,
 jak gdyby właśnie z piekła wychynęli.
 Gdyby dobry jakiś człowiek do nich przyszedł –
 tak jak kiedyś jeden z Rzymu przybył,
 żeby lepszego obycia ich nauczyć
 i złych czynów zaniechania –
 lepiej by zrobił, gdyby w domu został,
 bo tylko czas by stracił.
 Prędzej niedźwiedzia by nauczył,
 jak tarczę i włócznię nosić.

Owym dzikim ludziom brak jednak nie tylko zdolności, które przynosi rozum, umiejętności przyrządzania posiłków, wina czy piwa, ale również cnotliwości, której rozum jest źródłem: dokonują oni występków („unþewes”; „evil ways”) i zachowują się, jak gdyby „właśnie z piekła wychynęli” („rigt suich hi comen ut of helle”; „just as if they hailed from hell”). Trudno powiedzieć, że dla ludzi tych natura stanowi źródło prawa moralnego w takim sensie, w jakim jest nim ona dla pisarzy takich, jak Alan z Lille; pozostaje zaś jedynie źródłem prób i grzechu.

Nie jest też natura źródłem prawa moralnego dla sowy i słowika, które ostatecznie dochodzą do wniosku, że jedyny sposób rozwiązania ich trudności to przestrzeganie prawa ludzkiego, a zatem nakazów rozumu. Ptasia debata zaczyna się na wskroś skrzekliwą kłótnią i pohukiwaniem wzburzonych przeciwników; ptaki dostrzegają jednak, że ów zgiełk donikąd ich nie doprowadzi i zgodnie postanawiają debatować na sposób przyjęty w sądach, posługując się rozumem, a zarazem darem, który rozum ofiaruje ludziom, a mianowicie językiem. Jako pierwszy debatę prawną proponuje słowik, jedynie bowiem

⁷⁸ Wersy 1003-1022. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 168.

słowa, nie zaś walka fizyczna pozwolą ptakom dojść do porozumienia: „& fo we on mid riȝte dome, / Mid faire worde & mid ysome. / Þeȝ we ne bo at one acorde / We muȝe bet mid fayre worde, / Witute cheste & bute fiȝte, / Plaidi mid foȝe & mid riȝte” („and let us get on with a proper trial, using fair and friendly words. For though we may not be agreed, we can conduct this case in better fashion, by observing decency and law, and with friendly argument”⁷⁹ („I poprowadźmy dalej rozprawę właściwą, słów sprawiedliwych i przyjaznych używając. Bo chociaż może zgody nie ma między nami, spór ten w lepszy sposób prowadzić możemy, przyzwoitości i prawa przestrzegając, i w przyjacielski sposób debatując”). Słowik nalega przy tym na to, by obie strony sporu posługiwały się godziwym i racjonalnym językiem: „Mid riȝte segge & mid sckile” („with due regard to law and reason”⁸⁰; „z uważaniem należnym dla prawa i rozumu”). Aby zagwarantować sprawiedliwy werdykt co do tego, kto ma rację w toczonym sporze, ptaki odwołują się do mądrości sędziego, którym jest człowiek, tajemniczy Nicholas z Guilford, który potrafi odróżnić dobro od zła i rzeczy ciemności od rzeczy światła („can schede vrom þe riȝte / Þat woȝe”; „can distniguish the wrong from the right, the things of darkness from the things of the light”) – a jest to umiejętność, którą kanoniści często wywodzą z prawa naturalnego⁸¹. Sowa chętnie akceptuje propozycję słowika: jej zdaniem Nicholas to sprawiedliwy sędzia, jego rozum uwolnił się bowiem od uniesienia, jakiego doświadczał w młodości na widok zwierząt – nie jest już miłośnikiem słowików ani „innych stworzeń, delikatnych i małych” („oper wiȝte gente & smale”; „other creatures too, gentle and neat”⁸²).

Ponieważ narrator nie zapisał konkluzji tej debaty i donosi jedynie, że oba ptaki odrzuciły do Mistrza Nicholasa po jego werdykt, nie mamy pewności, czy w ogóle udało im się dojść do zgody. Poemat wskazuje jednak, że jeśli utarczka ptaków ma prowadzić do stworzenia jakiegokolwiek porządku, będzie on rezultatem nakazu ludzkiego rozumu, nie zaś praw świata zwierzęcego. Pod koniec debaty ptaki wydają się bowiem odchodzić od bliskości ludzkiemu rozumowi, którą osiągnęły, a ich debata z powrotem przeradza się w zwierzęcy chaos. Słowik rozpoczyna coś, co zagraża wybuchem przemocy, gdy zarzuca sowie, że przekroczyła dopuszczalne granice debaty. Ogłasza swoje zwycię-

⁷⁹ Wersy 179-184. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 155.

⁸⁰ Wers 186. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 155.

⁸¹ Pogląd taki znajdujemy na przykład w *Summa Lipsiensis*, gdzie można przeczytać: „W czwartym sensie mówi się, że prawo naturalne jest pewną zdolnością, dzięki której człowiek, w takim stanie, w jakim jest, potrafi natychmiast odróżnić dobro od zła” („Quarto modo dicitur ius naturale habilitas quedam qua homo statim ut est, habilis fit ad discernendum inter bonum et malum”) (cyt. za: L o t t i n, dz. cyt., s. 108). Podobne sformułowania można znaleźć w *Summa Monacensis* (por. tamże, s. 107) oraz w pismach Hugona z Pizy (por. tamże, s. 109).

⁸² Wers 204. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 155.

stwo i podejmuje wesołą pieśń triumfalną, która zwołuje wszystkie okoliczne ptaki. Sowa obawia się, iż owa armia ptaków ją zaatakują; strofuje słowika za brak respektu dla prawa, gdyż ten złamał umowę mówiącą, że pojedynek odbywał się będzie na słowa, nie zaś na pazury: „Ah hit was unker uoreward, / Po we come hiderward, / Bat we þarto holde scholde / Þar riht dom us giue wolde. / Wultu nu breke foreward?” („But it was agreed by us both when we came hither, that we should abide by that decision, which lawful judgment would give to us. Dost thou then wish to break this agreement?”⁸³ („Ale umówione przecież zostało przez nas, że przy decyzji, którą da nam sprawiedliwy osąd, pozostaniemy. Czy pragniesz zatem umowę tę złamać?). Sowa powraca do swojej natury, którą postrzega jako naturę jastrzębia, i chępli się tym, że jeśli uzyska pomoc swoich pobratymców, może uzyskać przewagę w każdej walce: „ge schule wite, ar ge fleo heonne, / Hwuch is þe strenþe of mine kunne” („Ye shall all learn, before ye fly hence, what is the strength of my particular tribe”⁸⁴ („Wszyscy się dowiedziecie, zanim jeszcze się tu zlecicie, jaka jest siła mego rodu”). A zatem – jak się wydaje – rozum ulega zapoznaniu, gdy ptaki szykują się do walki.

Do walki tej jednak nie dochodzi wskutek przybycia strzyżyka, króla ptaków, który wykorzystuje moc swego urzędu, by uciszyć spierające się strony. Chociaż prawo natury często zakłada istnienie hierarchii w przyrodzie, w tym wypadku wyraźnie wzorowana jest ona na zasadach rządzących ludzkim społeczeństwem, nie zaś światem ptaków. Strzyżyk uzyskał bowiem swoją autorytatywną mądrość wskutek tego, że wychował się w społeczeństwie ludzi, nie zaś w przyrodzie: „þe Wranne was wel wis iholde, / For beþ heo nere ibred a wolde, / Ho was itoþen among mankenne / An hire wisdom brohte þenne” („The Wren [...] was reckoned a bird most wise, for although she had not been bred in the woodland, she was brought up among the race of men, and from them she derived her wisdom”⁸⁵ („Strzyżyk [...] za ptaka niezwykle mądrego uważany był, bo choć nie w lesie się wychował, to wśród ludzi dorastał i od nich mądrość swą zaczerpnął”). Strzyżyk oskarża sowę i słowika o naruszenie prawa – prawa ludzkiego jednak, nie zaś naturalnego, a mianowicie pokoju królewskiego: „Hwat! wulle ge þis pes tobreke, / An do þan [kinge] swuch schame?” („What! Do you wish to break the peace, and to put the king to this disgrace?”⁸⁶ („Co! Pokój naruszyć chcecie i króla na hańbę narazić?”). Strzyżyk przekonuje oba ptaki, żeby dopełniły swojej wcześniejszej umowy i żeby to sąd człowieka rozstrzygnął ich spór, słowik zaś daje wspaniały po-

⁸³ Wersy 1689-1693. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 180.

⁸⁴ Wersy 1673-1674. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 179.

⁸⁵ Wersy 1723-1726. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 180.

⁸⁶ Wersy 1730-1731. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 180.

pis swojego szacunku dla prawa: „«Ich an wel,» cwaþ þe Niȝtegale, / «Ah, Wranne, naþt for þire tale, / Ah do for mire lahfulnessse: / Ich nolde þat unrihtfulnessse / Me at þen ende ouerkome” („«I am quite willing,» said the Nightingale, «but not, Mistress Wren, because of thine argument, but on account of my own law-abiding nature. I do not want lawlessness to win in the end»”⁸⁷ („«Jam chętny bardzo» – rzekł słowik. «Nie z powodu argumentacji twojej jednak, pani strzyżyk, lecz ze względu na naturę moją własną, która prawa przestrzegać mi nakazuje. Nie chcę, żeby to bezprawie w końcu zwyciężyło»”. I tak oto poemat kończy się odlotem sowy i słowika do Mistrza Nicholasa, by to on zdecydował, który z nich jest lepszym ptakiem. Jak się zatem wydaje, sądy dotyczące natury wydawać może jedynie rozum ludzki.

Temat prawa naturalnego stanowi oczywiście doniosły problem i pozostaje jedną z kilku wyrafinowanych kwestii intelektualnych, których dotyczą w swojej debacie sowa i słowik. Niemniej jednak skupianie uwagi wyłącznie na tych kwestiach pociągałoby za sobą fałszywe przedstawienie poematu. Ptaki są postaciami komicznymi, które wypowiadają zabawne kwestie. Czytelnik powinien się wówczas śmiać i nie traktować poglądów ptaków w sposób poważny. Element humorystyczny w poemacie podważa jednak koncepcję prawa naturalnego, którą ptaki przyjmują na początku poematu, a mianowicie ich przekonanie, że królestwem zwierząt rządzi przyroda. Śmiejąc się z ptaków, śmiejemy się z tej właśnie nie-ludzkiej natury, a ostatecznie nie możemy przyjąć ani jej, ani moralnej rady, którą dają nam ptaki. I w ten sposób, skończywszy lekturę, musimy, podobnie jak one, w poszukiwaniu wskazówek moralnych odwołać się jedynie do rozumu ludzkiego.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

⁸⁷ Wersy 1739-1743. *The Owl and the Nightingale*, red. J.W.H. Atkins, s. 180.

KSIAŻKA JAKO ZAGROŻENIE?

Jolanta M. MARSZALSKA

„...IŻBY NIKT PRIVATIM
ŻADNYCH TRAKTATÓW NIE WYDAWAŁ”

Cenzura druków w zborach ariańskich w Rzeczypospolitej
w szesnastym i siedemnastym wieku

Synody sprawowały nadrzędną „opiekę” nad drukiem i rozpowszechnianiem wszelkich pism autorów antytrynitarских. Wolność wypowiedzianych poglądów musiała mieścić się w pewnych granicach, każde ich przekroczenie mogło przynieść fatalne skutki, doprowadzić do drastycznego zmniejszenia swobód. Restrykcje dotyczyły nie tylko pism teologicznych, ale również podstawowych druków z zakresu liturgii.

W szesnastym i siedemnastym wieku w Rzeczypospolitej cenzurę piśmiennictwa postrzegano jako sprawowaną przez instytucje kontrolę nad wytwarzaniem, rozpowszechnianiem, gromadzeniem i użytkowaniem ksiąg, zarówno w zakresie zgodności ich treści z dogmatami wyznawanej powszechnie wiary katolickiej, z oficjalną polityką, historią, jak i pod względem obyczajowości. Cenzura miała służyć oczyszczeniu księgozbiorów z dzieł uznanych za niewłaściwe, a następnie izolowaniu tych ksiąg, niszczeniu (stąd płonące stosy), w najlepszym zaś przypadku – poprawianiu wszelkich popełnionych w nich błędów.

Cenzury katolicka, ewangelicko-reformowana, jak również ewangelicko-augsburska szczególnie starannie tropiły wszelkie wydawnictwa ariańskie. Księgi ariańskie, z uwagi na zawarte w nich treści, powszechnie uznawano za niebezpieczne. Przestrzegano wiernych przed ich nabywaniem, przechowywaniem, a nade wszystko przed czytaniem. W kanonach protestanckiego synodu toruńskiego z roku 1595, mającego na celu zbliżenie kalwinistów, braci czeskich i luteran, zapisano: „Ksiąg ariańskich nikt z braci naszej nad radę ministrów nie ma w dom swój przyjmować ani czytać”¹. W tym czasie bracia polscy we własnym gronie dbali o to, by nie publikować żadnych pism zawierających sformułowania czy twierdzenia niezgodne z przyjętą doktryną. Jak w innych kościołach różnowierczych kontrolę nad poprawnością treści zawartych w drukowanych księgach sprawowały synody, tak działalność typografii ariańskich podlegała cenzorskiej pieczy zborów. Cenzurą objęte były przede wszystkim pisma konfesyjne i wszelkie dzieła teologiczne, nie podlegały jej natomiast książki z innych dziedzin – tak jak miało

¹ *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, oprac. M. Sipayłło, t. 3, *Małopolska 1571-1632*, PWN, Warszawa 1983, s. 603. Por. P. Buchwald-Pelcowa, *Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich, Warszawa 1997, s. 188n.

to miejsce w Kościele katolickim, choćby w odniesieniu do ksiąg medycznych czy astronomicznych (nie wspominając już o księgach dotyczących astrologii). W zachowanych aktach synodalnych często można znaleźć informacje o ocenie dzieł przed złożeniem ich do druku, zalecanych zmianach czy niezbędnych poprawkach. Czasami zbory zachęcały kogoś ze swych członków do podjęcia się opracowania określonego tematu, refutowania polemiki czy tłumaczenia jakiegoś dzieła.

Jak już wspomniano, o cenzurze tekstów mogły decydować przede wszystkim synody zborów różnowierczych. I tak obradujący w kwietniu 1556 roku protestancki synod w Pińczowie refutował błędy ariańskie zawarte w traktacie Piotra z Goniądza *O Synu Bożym* (z roku 1556)². Nieprzejednany wobec innowierców ówczesny biskup krakowski Andrzej Zebrzydowski przyczynił się do skazania autora na banicję i usunięcia go z Małopolski³. Wskutek zabiegów biskupa król Zygmunt August wydał edykt przeciwko Piotrowi z Goniądza. Książkę zaś miał jakoby wykupić i zniszczyć wielki protektor polskich różnowierców Mikołaj Krzysztof Radziwiłł zwany „Czarnym”⁴. To właśnie wówczas zapisano, że przedstawiciele starszyny zborowej mają decydować o dopuszczeniu ksiąg do druku, co mocno podkreślono, „bez ich woli, przejrzenia i skorygowania, iżby nikt *privatim* żadnych traktatów nie wydawał”⁵. Przestrzegano, że w wypadku nierespektowania zakazu można się narazić na zarzuty, jakie postawiono Andrzejowi Trzeciejskiemu Młodszemu, który – co też dobitnie podkreślono – „co chce, to pisze, bez sądu i bez żadnej rady”⁶. Trzeciejski, polski działacz reformacyjny, pisarz, poeta i wydawca, jeden z tłumaczy *Biblii Brzeskiej* na język polski (przekład ten opublikowano w roku 1563), był między innymi autorem napisu epitafijnego na grobie Jana Łaskiego w kościele pińczowskim, zawierającego słowa: „Tu leży Łaski, razem z nim złożono by tu i pobożność, gdyby i ona mogła kiedyś umrzeć”⁷.

Obradujący w lipcu 1558 roku synod w Książu, wyrażając radość z rozpoczętej w Pińczowie przez Daniela z Łęczycy⁸ pracy drukarskiej, postawił

² Zob. Piotr z Goniądza, *O Synu Bożym*, PWN, Warszawa 1961. Zob. też: L. Szczucki, hasło „Piotr z Goniądza (ok. 1530-1573)”, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 26, z. 2, red. E. Rostkowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Warszawa–Wrocław–Kraków 1981, s. 398-401.

³ Piotr z Goniądza nadal cieszył się poparciem drobnej szlachty Litwy i Podlasia, gdzie udał się w roku 1558. Osiedlił na stałe w Węgrowie jako minister tamtejszego zboru, gdzie funkcję tę pełnił aż do śmierci. Zmarł 13 września 1573 roku.

⁴ Mikołaj „Czarny” Radziwiłł był między innymi protektorem drukarza i pisarza Bernarda Wojewódki, w roku 1553 powierzył mu kierownictwo drukarni w Brześciu Litewskim. Zob. H. Szwejkowska, *Książka drukowana XV-XVIII wieku. Zarys historyczny*, PWN, Wrocław–Warszawa 1983, s. 128n.

⁵ *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 2, 1560-1570, PWN, Warszawa 1972, s. 46n.

⁶ *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 1, 1550-1559, PWN, Warszawa 1966, s. 91.

⁷ Tamże.

⁸ Drukarz Daniel z Łęczycy (ok. 1530-1600?) prawdopodobnie praktykę zawodową zaczynał w Krakowie, być może w drukarni Marka Scharffenberga. Dzięki posagowi żony Doroty nabył

przed typografem twardy warunek, by nie ośmielił się on drukować niczego w kwestiach wiary bez zgody starszych zboru. Jednocześnie zapowiedziano, że na mającym się odbyć w przyszłości synodzie generalnym zostanie ustanowiony i powołany urząd rewizora ksiąg, w celu ich kontrolowania zanim trafią pod prasy drukarskie. Typograf złożył przyrzeczenie, że będzie przestrzegał zakazu, nie dotrzymał jednak zobowiązania i nadal drukował książki bez wiedzy zboru, co spotkało się z dezaprobatą tak zwanych starszych zboru. Na synodzie włodzisławskim, 29 czerwca 1559 roku, zarzucono Danielowi, że „wiele niegodziwych rzeczy wydrukował bez aprobaty i cenzury zboru”⁹. Jednym z wydrukowanych przez niego dzieł było Franciszka Stankara (Starszego) *Collatio doctrinae Arii Philippi Melancthonis et sequacium* (z roku 1559). Nakład został spalony, o czym dowiadujemy się z listu Franciszka Lismanina do ministrów zuryskich z 1 września 1559 roku¹⁰. Daniel z Łęczycy tłumaczył się, że do wytłoczenia tego dzieła został zmuszony „groźbami”¹¹.

Dwa lata później, w roku 1560, na kolejnym synodzie w Książu postanowiono co następuje: „Seniorowie mają pilnować, by żaden minister pisaniem niepotrzebnym się nie bawił, przez które by miał omieszkawać czasu tego, którego by się uczyć miał sam dla tego, aby gotowszy był owce uczyć. A jeśliżby by takiego, co dobrego napisał któryż z nich, tedy nie ma nikomu ani pisanego ukazować, nie tylko, aby miał dać drukować, aż do synodu, na którym mają być wysadzeni ludzie ku oglądaniu tego”¹². Daniel z Łęczycy, który drukował wszystkie repliki Stankara, po roku 1562 przeniósł się do założonej przez Macieja Kawieczynskiego drukarni w dobrach radziwiłłowskich w Nieświeżu. Warto tu zaznaczyć, że z inicjatywy Kawieczynskiego Nieśwież miał się stać znaczącym ośrodkiem protestantyzmu wśród miejscowej ludności prawosławnej¹³. Zachowały się zaledwie dwa druki cyryliczne, nie wiadomo jednak, przez kogo były składane i odbijane na prasach drukarskich. W roku 1563 typografia w Nieświeżu zasadniczo zmieniła swój profil, gdy rozpoczęto produkcję ksiąg

własny warsztat, co pozwoliło mu założyć w siedzibie władz zborowych w Pińczowie drukarnię stanowiącą placówkę wydawniczą małopolskiego zboru różnowierczego. W Pińczowie działał do roku 1562, następnie przeniósł się do Nieświeża, a potem do Łoska i Wilna. Po przejściu na katolicyzm kierował (w latach 1592-1594) drukarnią akademicką w Wilnie. Zob. A. K a w e c k a - G r y c z o w a, hasło „Daniel z Łęczycy (ok. 1530-1600?)”, w: *Słownik Pracowników Książki Polskiej*, red. I. Treichel, PWN–Stowarzyszenie Bibliotekarzy Polskich, Warszawa–Łódź 1972, s. 154n.

⁹ S z w e j k o w s k a, dz. cyt., s. 130n.

¹⁰ Por. B u c h w a l d - P e l c o w a, dz. cyt., s. 190-193.

¹¹ *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 1, s. 309.

¹² *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 2, s. 46n.

¹³ Por. *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, z. 5, *Wielkie Księstwo Litewskie*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, M. Korotajowa, W. Krajewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1959, s. 77n.

pod kierownictwem mistrza drukarskiego przybyłego z Pińczowa – Daniela z Łęczycy¹⁴.

Na kolejnych synodach starano się otaczać szczególną troską określone rodzaje wydawnictw. Na zjeździe synodalnym ministrów kalwińskich we Włodzisławiu w roku 1566 wskazano na konieczność szczególnego sprawdzenia i zrewidowania przez ministrów psalmów, katechizmów, a nade wszystko Biblii Brzeskiej, czyli dzieł o szczególnym przeznaczeniu, wykorzystywanych tak w liturgii, jak i w głoszeniu Słowa Bożego. Głównym powodem kontrolowania i cenzurowania tych książek była troska o czystość doktrynalną, dbałość o jedność sprawowanego kultu, a także dążenie do ujednolicenia pieśni i modlitw. Trzeba zaznaczyć, że od synodu w Łasku w roku 1578 rozwinęła się walka o „urząd miecza”, która dotyczyła właściwego traktowania majętności, odpowiedniego stosunku do poddanych i możliwości odmowy udziału w wojnach. Bracia litewscy znaleźli wówczas gorliwych sprzymierzeńców wśród non-adorantystów siedmiogrodzkich, zwłaszcza w osobie Franciszka Dawida; przede wszystkim jednak popierał ich dominikanin Jakub Paleolog, którego dzieło *Defensio verae sententiae de magistratu politico in Ecclesiis Christianis*¹⁵ wbrew woli i wiedzy braci z Małopolski wydał drukiem Szymon Budny w Krakowie w roku 1580. Tymczasem już rok wcześniej, na synodzie lubelskim, wobec rozwijającej się działalności wydawniczej zboru, przedłożono projekt cenzury druku. Chociaż uchwała ta nie została przegłosowana, lublinianie uznali ją za obowiązującą, poddając Budnego ostrej krytyce z powodu wydania bez ich zgody wspomnianego dzieła Jakuba Paleologa¹⁶.

W trakcie dyskusji, do której doszło w środowisku arian w związku z dziełem Jakuba Paleologa, ujawniła się różnica zdań w wielu kwestiach doktrynalnych. Autor książki wraz z synem zmarłego w więzieniu Franciszka Dawida zebrali cały materiał dokumentujący dyskusję i wydali go drukiem pod tytułem *Defensio Francisci Davidis in negotio de non invocando Iesu Christi in precibus*. Książka zawierała Tezy Dawida, replikę Fausta Socyna *De loco Pauli Apostoli in epistola ad Romanos* oraz listy Jerzego Blandraty¹⁷. Według ustaleń Alodii Kaweckiej-Gryczowej drukarzem tego dziełka (bądź jego fragmentów) był arianin Aleksy Rodecki¹⁸. Wskazuje na to analiza typograficzna wcześniej-

¹⁴ Por. Szwedkowska, dz. cyt., s. 128-134.

¹⁵ Zob. J. Paleologus, *Defensio Verae Sententiae De Magistratu Politico In Ecclesiis Christianis retinendo, contra quosuis eius impugnatores: nominatim vero contra Racouiensium scriptum, ex diuinis scripturis simpliciter collecta*, <http://cyfrowe.mnk.pl/dlibra/docmetadata?id=13339&from=pubindex&dirids=1&lp=542>. Por. Buchwald-Pelcowa, dz. cyt., s. 189.

¹⁶ Por. Szczołka, *Synody arian polskich od założenia Rakowa do wygnania z kraju (1596-1662)*, „Reformacja w Polsce” 7-8(1927-1928), s. 10-14.

¹⁷ Por. Buchwald-Pelcowa, dz. cyt., s. 189.

¹⁸ Aleksy Rodecki (pseud. Aleksander Turobińczyk, Turobinus, Theophilus Adamides, Teofil Adamowicz) urodził się około roku 1540, a zmarł przed 16 marca 1606 roku. Początki jego drukarni

szych druków Rodeckiego, a ponadto zdanie z listu Socyna: „Quae Cracoviae Alexius excudit, excudebat seu potius recudebat postremo librum illum qui Palaeologo et aliis curantibus” („W Krakowie Aleksy drukuje, drukował albo raczej przedrukowywał tę książkę Paleologa i innych”)¹⁹. Za dwukrotne wytłoczenie dzieła Franciszka Dawida – w roku 1581 i 1582 – Rodecki został uwięziony. Już wcześniej zdemolowano jego warsztat drukarski (miało to miejsce 24 marca 1578 roku). Potępiany zarówno przez katolików, jak i arian, Rodecki nadal tłoczył księgi, występując pod pseudonimami Aleksander Turobińczyk lub Teofil Adamowicz i często przypisując swym drukowanym dziełom inny adres wydawniczy²⁰.

O wiele bardziej przykre następstwa dla Rodeckiego i prowadzonej przez niego drukarni miało wydanie w roku 1584 dwudziestokartkowej książeczki autorstwa eksjezuity Christiana Franckena *Praecipuarum enumeratio causarum*²¹. Spotkała się ona z natychmiastową odpowiedzią ze strony uznanego wówczas autorytetu – profesora Uniwersytetu Krakowskiego Jakuba Górskiego²², który zażądał surowych kar dla wydawcy. Do zawartości treściowej książki odniósł się w tekście *Pro tremenda et veneranda Trinitate adversus quendam Apostatam Francken*²³, wydanym w roku następnym (1585) w Kolonii²⁴. Zanim odpowiedź ukazała się drukiem w całości, Górski w roku 1584 w Krakowie ogłosił jej fragmenty pod tytułem *Praemuntio adversus insanum dogma Christiani Francken*. Wydana książka Franckena i odpowiedź Górskiego sprawiły, że we wrześniu 1585 roku prowincjał jezuitów Jan Paweł Campano interweniował w tej sprawie u króla Stefana Batorego. Zaznajomiony z sytuacją

związane są z Krakowem. Otwarcie warsztatu typograficznego w roku 1574 umożliwiła mu znacząco pomoc finansowa zamożnych członków zboru ariańskiego. Swoje nazwisko zaczął umieszczać na drukach przez siebie tłoczonych dopiero po roku 1586, ale nie podawał adresu wydawniczego (zob. J. S o w i ŋ s k i, *Polskie drukarstwo. Historia drukowania typograficznego i sztuki typograficznej w Polsce w latach 1473-1939*, Wydawnictwo Tart, Wrocław 1996, s. 34; A. K a w e c k a - G r y c z o w a, hasło „Rodecki Aleksy (ok.1540 – zm. przed 16 III 1606)”, w: *Słownik Pracowników Książki Polskiej*, s. 757).

¹⁹ *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, z. 5, s. 32n.

²⁰ Pochodził zapewne z Turobina (na Lubelszczyźnie).

²¹ Pełny tytuł: *Praecipuarum enumeratio causarum, cur Christiani, cum in multis religionis doctrinis mobiles sint et varii, in Trinitatis tamen retinendo dogmate sint constantissimi* [„Wykład głównych przyczyn, dla których Chrześcijanie, gdy w wielu naukach wiary są różni i niestali, w utrzymaniu dogmatu Trinitatis są najstalsi”].

²² Zob. H. B a r y c z, hasło „Jakub Górski (ok. 1525-1585)”, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 8, red. K. Lepszy, Z. Abrahamowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków 1960, s. 438-440.

²³ Zob. *Jacobi Gorscii Pro tremenda et veneranda Trinitate, adversus quendam apostatam Francken, falso apellatum Christianum* [...], <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=435728&from=publication>.

²⁴ Dzieło Górskiego przechowywane jest w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie (BWSDT/SD/ sygn. 94).

król wydał edykt zakazujący Rodeckiemu uprawiania rzemiosła drukarskiego i nakazał odebranie mu warsztatu typograficznego. Krakowski drukarz trafił do więzienia, jego pomocnik i korektor Erazm Johannis, przerażony możliwością represji, wyjechał do Wielkopolski, a Francken, obawiając się o swoje życie, zbiegł do Siedmiogrodu. Drukarnię Rodeckiego zamknięto, a książeczkę prawdopodobnie rzucono w płomień stosu²⁵. Obecnie na świecie znane są jedynie dwa jej egzemplarze, jeden przechowuje British Museum, drugi zaś Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu²⁶, o czym wspomina Kawecka Gryczowa w swoich pracach naukowych poświęconych oficynom arian²⁷.

W obronie Rodeckiego, a także w obronie wolności sumienia i swobód szlacheckich, wystąpił arianin Stanisław Taszycki, założyciel szkoły arianskiej w Lusławicach koło Zakliczyna. Zwrócił się on do króla z prośbą o uwolnienie więzionego drukarza oraz pozostawienie mu warsztatu typograficznego²⁸. Ostatecznie Rodecki został przywrócony do pracy drukarskiej i w roku 1587 przyjął już zamówienia od kalwina Stanisława Sarnickiego, zaprzyjaźnionego z Janem Sieneńskim, właścicielem Rakowa. Wówczas spod pras drukarskich Rodeckiego wyszły *Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum*²⁹ Sarnickiego, a rok wcześniej tegoż *Descriptio veteris et novae Poloniae, Russiae inferioris et Livoniae*³⁰. Oba dzieła zachowały się zaledwie w kilku egzemplarzach, w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie, Biblioteki Narodowej w Warszawie oraz Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku. Jednym z ostatnich dzieł tłoczonych przez Rodeckiego były *Psalmy Dawidowe na modlitwy chrześcijańskie przełożone przez Pawła Milejewskiego*³¹, wydane w roku 1587. Nieufność arian wobec drukarza została z czasem przełamana i w czerwcu 1588 roku ukazało się drukiem dzieło Fausta Socyna *De Iesu Christi filii Dei Natura adversus Andream Volanum*³². Działalność typograficzna

²⁵ Por. *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, z. 5, s. 35n.

²⁶ Por. tamże, s. 156n. (poz. 26. katalogu druków Rodeckiego, sporządzonego przez Alodję Kawecką-Gryczową).

²⁷ Zob. A. Kawecką-Gryczową, *Arianskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego. Dzieje i bibliografia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974.

²⁸ Por. tamże, s. 37.

²⁹ Zob. Stanisłai Sarnicii *Annales Sive De Origine Et Rebus Gestis Polonorum Et Lituanorum Libri Octo* [...], <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/docmetadata?id=9460&from=publication>.

³⁰ Zob. S. Sarnicki, *Descriptio Veteris Et Novae Poloniae Cum Divisione Eiusdem Veteri Et Nova. Adiecta est vera et exquisita Russiae inferioris descriptio iuxta revisionem Commissariorum Regiorum Et Livoniae iuxta Odoporicon exercitus Polonici redeuntis ex Moschovia*, <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication?id=10619&tab=3>.

³¹ Zob. P. Milejewski, *Psalmy Dawidowe*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2014.

³² Zob. F. Socyn, *De Iesu Christi Filii Dei Natura Sive Essentia [...] Disputatio adversus Andrean Volanum*, <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/docmetadata?id=6981&from=publication>. W adresie wydawniczym druku odnotowano: [po-apres 14] VI 1588. Z rozprawą polemizował Marcin Śmi-

Rodeckiego – utrudzonego wiekiem i przeciwnościami – zakończyła się u schyłku szesnastego stulecia. Był to czas gwałtownego wrzenia ideowego w zborze mniejszym, ścierania się poglądów i podejmowania zmian organizacyjnych. Wszelkie związane z tym niedogodności, powiększane przez ataki ze strony Kościoła katolickiego, odbiły się na losach typografii. Rodecki, mimo poważnych problemów, utrzymał warsztat na wysokim poziomie, wytrzymując konkurencję z uznanymi warsztatami krakowskimi Macieja Wirzbięty (w późniejszym, tak zwanym Rejowskim okresie jego działalności) czy Andrzeja Piotrkowczyka Starszego.

Warto zauważyć, że w tym czasie niektóre księgi tłoczone przez Rodeckiego, zwłaszcza dzieła Sarnickiego, *Psalmy Dawidowe* w tłumaczeniu Milejewskiego, *Nowy Testament* w tłumaczeniu Czechowica (wydany w roku 1577) czy *Porządek nabożeństwa* Krzysztofa Kraińskiego z 1599 roku³³, świadczą o niezwyklej staranności arianckiego drukarza i o jego dużej znajomości czarnego rzemiosła. Około roku 1600 oficyna Rodeckiego rozpoczęła nowy okres swej działalności, związany z ośrodkiem w Rakowie i przejściem drukarni przez Sebastiana Sternackiego, zięcia Rodeckiego³⁴. Jest wysoce prawdopodobne, że Rodecki przebywał w Krakowie do roku 1600. Trzeba zaznaczyć, że w tym czasie sytuacja różnowierców w większych ośrodkach miejskich stawała się coraz trudniejsza. W szczególnie trudnym położeniu byli różnowiercy w Krakowie, skupiającym sporo biedoty miejskiej, zawsze podatnej na agitację, oraz buntownicze rzesze żaków krakowskich, skore do wszelkich tumultów. Zaostrzająca się kampania antyariańska, presja duchowieństwa katolickiego i postawa króla Zygmunta III Wazy prowadziły do likwidacji zborów: musiały one przenosić swoje siedziby poza ośrodki miejskie³⁵. Od tego też czasu datuje się świetność Rakowa jako

glecki w dziele *O Bóstwie przedwiecznym Syna Bożego* (wydanym w roku 1595). Książkę Socyna z typografii Rodeckiego przechowują obecnie: Biblioteka Gdańska PAN, Biblioteka Kórnicka PAN, Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie, Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Biblioteka Uniwersytecka w Toruniu i Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu. Po jednym egzemplarzu posiadają biblioteki w Budapeszcie i we Florencji.

³³ Zob. *Porządek Nabożeństwa Kościoła powszechnego Apostolskiego, słowem Bożym zbudowanego y ugruntowanego na Jezusie Chrystusie [...] / Spisany [...] Roku 1598 Przez [...] Krzysztofa Kraińskiego [...]*, https://www.europeana.eu/portal/pl/record/09404/id_oai_www_bibliotekacyfrowa_pl_29417.html. Dzieło Kraińskiego opatrzone fałszywym miejscem wydania (Toruń 1599); zastosowano ten wybieg, by ukryć drukarnię antytrynitarską.

³⁴ Sebastian Sternacki, drukarz krakowski i rakowski, prowadził drukarnię w Rakowie od roku 1600, a jej właścicielem został dwa lata później, po śmierci teścia Aleksego Rodeckiego. Drukował pisma filozoficzno-teologiczne i polemiczne braci polskich, które docierały do Niemiec, Francji, Holandii i na Węgry. W jego oficynie w roku 1605 wydrukowano *Katechizm Rakowski* (zob. A. K a w e c k a - G r y c z o w a, hasło: „Sebastian Sternacki (zm. ok. 1635)”, w: *Słownik Pracowników Książki Polskiej*, s. 855-856).

³⁵ Por. J. T a z b i r, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1993, s. 170-189; t e n ż e, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce w XVI i XVII wieku*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 177-184.

mocno zespolonej wewnętrzzną dyscypliną społeczności, bez wątpienia kierowanej przez nietuzinkowe umysły, wybitne postaci chronione opieką magnacką. Od roku 1601 trwały zabiegi o założenie szkoły, w tym celu właściciel Rakowa, Sienieński, wybudował osobny budynek. Wtedy właśnie rozpoczynała niejako swój „drugi żywot” oficyna Rodeckiego, którą kierował już Sebastian Sternacki.

Kolejne synody nadal sprawowały nadrzędną „opiekę” nad drukiem i rozpowszechnianiem wszelkich pism autorów antytrynitarских. Wolność wypowiedzi poglądów musiała mieścić się w pewnych granicach, każde ich przekroczenie mogło przynieść fatalne skutki, doprowadzić do drastycznego zmniejszenia swobód. Restrykcje dotyczyły nie tylko pism teologicznych, ale również podstawowych druków z zakresu liturgii.

Na synodzie prowincjalnym we Włodzisławiu w roku 1601 podkreślano: „Wiele różnych katechizmów znajduje się w niektórych zborach naszych, skąd w pieśniach takie warjacje”³⁶. Sprawa przygotowania psalterzy, śpiewników i modlitewników niezbędnych do sprawowania nabożeństw zborowych wielokrotnie była przedmiotem obrad synodalnych. Arianie dość szybko przygotowali własny śpiewnik, składający się z dwóch części: pierwszą stanowił wybór psalmów w przekładzie Jana Kochanowskiego, drugą zaś pieśni „zadomowione” w hymnicy protestanckiej, znacznie poprawione. Christof Sandius wspomina o takim śpiewniku w związku z nazwiskiem Walentego Szmalca, czy jednak rzeczywiście Szmalc był jego twórcą, trudno w chwili obecnej jednoznacznie stwierdzić. Niewątpliwie zasłużony minister zboru był autorem zamieszczonej w końcowej części śpiewnika pieśni *Dziękczynienie Panu Jezusowi po wybawieniu z choroby*, oznaczonej kryptonimem V.S.Z.R.D. (Valentinus Smalcus Zboru Rakowskiego Dozorca). Dawne opracowania przekazały wiadomość o istnieniu dwóch edycji śpiewnika: z 1610 oraz 1625 roku. Zagorzały przeciwnik antytrynitarzy Jakub Zaborowski w replice na ich zarzuty zawarł kąśliwe zdanie: „A jeśliż, co sromotną rzeczą z ksiąg modlitwy odprawować, toć pełni sromoty socyniastowie, którzy z psalterzyków swych w zborze śpiewają”³⁷.

Niemal wszystkie relacje z odbytych synodów z lat 1610-1639 zawierały informacje o omawianiu i cenzurowaniu dzieł teologicznych przygotowywanych do druku. Kwestię zgody na publikację niektórych dzieł rozpatrywano przez kilka, a nawet kilkanaście lat, zawsze w otocze trwających ostrych dysput. Cenzura ariańska była czujna i surowa. Dowodem tego może być sprawa wydania w rakowskiej typografii Sternackiego dzieła Jana Volkela *De vera religione libri quinque*³⁸, zawierającego podstawowy wykład doktryny ariań-

³⁶ *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, t. 3, s. 229.

³⁷ J. Z a b o r o w s k i, *Cztery broszury polemiczne*, Drukarnia Augustyna Ferbera, Toruń 1619, s. 83.

³⁸ Pełny tytuł: *Johannis Volkeli Misnici De Vera Religione Libri Quinque: Quibus praefixus est Johannis Crellii Franci Liber De Deo Et Eius Attributis, Et nunc demum adiuncti eiusdem De*

skiej, nad którym autor i jego następcy (między innymi Jan Crell) pracowali na zlecenie synodów od 1612 do 1629 roku, a więc przez siedemnaście lat³⁹. Sprawę druku dzieła Volkela poruszano na synodach w latach: 1612, 1617, 1619, oraz kolejno w 1622, 1623, 1624, 1625 i 1629 roku, zatem jeszcze po śmierci autora (Volkel zmarł w roku 1619)⁴⁰.

Pewnym miernikiem poczytności książek ariańskich może być wysokość ich nakładów. Uchwały synodalne nie przekazały żadnych danych na ten temat. Według ustaleń najwybitniejszej polskiej badaczki dziejów drukarstwa Alodii Kaweckiej-Gryczowej w roku 1642 w oficynie wydawniczej Blaeu skonfiskowano – a następnie spalono – czterysta pięćdziesiąt egzemplarzy wspomnianego dzieła Jana Volkela. Zdaniem tej badaczki całkowity nakład wynosił około pięciuset egzemplarzy. Można przypuszczać, że odnotowano podobne nakłady dzieł wychodzących spod pras typografii rakowskiej, a jak na owe czasy i ten typ wydawnictw nie były one małe⁴¹.

Drugie dziesięciolecie siedemnastego stulecia zapisało się w dziejach arian ożywioną działalnością wydawniczą. Jej głównym filarem w Rakowie był wówczas Walenty Szmalc. W czteroletnim okresie działalności oficyny Sternackiego, zamykającym się w latach 1613-1617, drukowano przeważnie dzieła tego autora – łącznie siedemnaście tytułów, wśród których warto wymienić: *De Divinitate Iesu Christi*⁴² z roku 1608, *Homiliae decem* i *Refutatio disputationis de persona Christi*⁴³, oba z roku 1615, czy *Sermon pogrzebny na Pana Jana Glińskiego* z roku 1620⁴⁴. W ramach współpracy między zborami dopuszczano pod prasy drukarskie w Rakowie także pisma kalwinistów.

Z usług typograficznych oficyny Sternackiego – za zgodą zwierzchności zborowej – korzystał między innymi Krzysztof Kraiński, zaciekle wróg jezuitów i antytynitarzy. Ten uznany kaznodzieja kalwiński wydrukował w typo-

Uno Deo Patre Libri Duo. In quibus multa etiam de Filii Dei & Spiritus sancti natura disseruntur. ita ut unum cum illis opus constituent.

³⁹ Por. Buchwald-Pelcowa, dz. cyt., s. 191n.

⁴⁰ Por. Kaweckaja-Gryczowa, *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego*, s. 49, 57n.

⁴¹ Por. tamże, s. 73n.

⁴² Zob. W. Szmalcio Gothano, *De Divinitate Iesu Christi*, <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/394429/edition/374847/content?ref=desc>.

⁴³ Zob. tenże, *Refutatio disputationis de persona Christi quam Albertus Grawerus*, https://books.google.pl/books?id=ADBoAAAaAAJ&pg=PA4&lpg=PA4&dq=%22Refutatio+disputationis+de+persona+Christi%22&source=bl&ots=1RcHzjjeJt&sig=0SdrLcLbHsWYFIq4IP0vTKtRA-sM&hl=pl&sa=X&ved=2ahUKewi_98TZod7eAhVDiSwKHd_HAdoQ6AEwAHoECAkQAQ#v=onepage&q=%22Refutatio%20disputationis%20de%20persona%20Christi%22&f=false.

⁴⁴ Por. Kaweckaja-Gryczowa, *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego*, s. 271-290.

grafii Sternackiego *Katechizm z naukami, pieśniami i modlitwami*⁴⁵ (pierwsze wydanie z roku 1603 wznowione zostało w 1609⁴⁶). Współpraca rakowskiego ośrodka wydawniczego z Kraińskim nabrała w roku 1617 szczególnej pikantności: Kraiński gwałtownie występował przeciwko zawarciu ugody wyznaniowej między obozem kalwińskim i antytrynitarskim. Groteskowość całej sytuacji zwiększał nadto fakt, że w tym samym czasie w warsztacie drukarskim Sternackiego składano kolumny dalszego ciągu *Postylli*⁴⁷, w której Kraiński nie szczędził antytrynitarzom różnych ostrych przymówek i złośliwości. Warto zaznaczyć, że jego publikacji – wyjąwszy katechizmy – rakowski typograf nie podpisał, zapewne na życzenie autora, a może i samego zwierzchnictwa zboru⁴⁸. Oficyna Sternackiego nie ograniczała się wyłącznie do druku dzieł pisarzy ariańskich, lecz wydawała również prace innych autorów, na przykład Bartosza Paprockiego *Koło rycerskie*⁴⁹, Sebastiana Klonowica *Worek Judaszów*⁵⁰ i wiele innych⁵¹.

Drukarnia rakowska pod zarządem Sternackiego rozwijała pełną aktywność, gdy dekret senatu z dnia 1 maja 1638 roku położył kres jej działalności. Likwidacja typografii stanowiła jeden z najcięższych ciosów, jakie spadły na zbor rakowski. W czasie zamieszek, do których doszło wskutek znieważenia krzyża przez uczniów szkoły ariańskiej, pod prasami drukarskimi znajdowało się jeszcze dzieło Jonasza Szlichtynga *De SS. Trinitate adversus Balthasarem Meisnerum*⁵². Z uwagi na bezpieczeństwo druk ukończono w Lubczu nad Niemnem, miasteczku znajdującym się pod opieką potężnego protektora kalwinizmu na Litwie Krzysztofa Radziwiłła. Ostatnie fragmenty dzieła wyszły

⁴⁵ Zob. *Katechizm z naukami, pieśniami, y modlitwami Kościoła powszechnego apostolskiego [...] przez X. Krzysztofa Kraińskiego...*, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=61495&from=publication>.

⁴⁶ Por. Kawecka-Gryczowa, *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego*, s. 228n. (poz. kat. 144 i 145).

⁴⁷ Zob. *Postylla kościoła powszechnego apostolskiego słowem bożym ugruntowana na Jezusie Chrystusie spisana przez [...] Krzysztofa Kraińskiego*, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication?id=298033&tab=3>.

⁴⁸ W Rakowie wdano jedynie czwartą i piątą część *Postylli*, poprzednie ukazały się w roku 1611 prawdopodobnie w Łaszczowie. Także z innych źródeł można wnioskować, że kalwińskie zamówienia na druk Kraińskiego aprobowane były przez władze zborowe (por. Kawecka-Gryczowa, *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego*, s. 61).

⁴⁹ Zob. B. Paprocki, *Koło rycerskie*, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=1705&dirids=1>.

⁵⁰ Zob. S.F. Klonowicza *Flis, Worek Judaszów i inne pisma polskie w wyborze*, s. 37-84, <http://www.bbc.mbp.org.pl/dlibra/docmetadata?id=10854&from=pubindex&dirids=1&lp=2556>.

⁵¹ Por. Szwejkowska, dz. cyt., s.131n.

⁵² Zob. *Ionae Schlichtingii a Bvkwie De SS. ... de sacris, Evcharistiae et baptismi ritibus: adversus Balthasarem Meisnerum*, <https://polona.pl/item/ionae-schlichtingii-a-bvkwie-de-ss-trinitate-de-moralibus-n-et-v-testamenti,OTkxNTc0/3/#info:metadata>. Por. Buchwald-Pelcowa, dz. cyt., s. 191n.

już spod pras drukarskich Jana Lange, a na kartach tytułowych występują dwie daty: 1637 i 1639⁵³. Zapewne ta druga jest właściwa, ale w części nakładu zastąpiono ją wcześniejszą, aby uniknąć zarzutów, że dzieło wydrukowano już po ukazaniu się dekrety sądu sejmowego. Po zamknięciu oficyny ariańskie nie zaprzestali działalności wydawniczej, choć było to już niebezpieczne przedsięwzięcie.

Ośrodek antytrynitarski umiejscowiono w Małopolsce, w Luśławicach nad Dunajcem koło Zakliczyna (u Taszyckich). Tam również przeniosła się część rakowskiego grona pedagogicznego i uczniów, przyczyniając się do rozkwitu miejscowej szkoły. Toteż najzagorzalszy przeciwnik arian – jezuita Marcin Cichowski, często w swych pismach wskazywał na Luśławice jako miejsce, skąd nadal rozpowszechniała się w formie druku wszelka zaraza ariańska. Cichowski w pismach, które sam wydał drukiem (w roku 1649 i 1659), z zapałem godną kontrreformacyjnego jezuitę atakował przede wszystkim *Confessio Luclaviensis* („Wykład Luclawski”) z roku 1642 (przetłumaczone na język polski przez Jonasza Szlichtynga i wydane jako *Wyznanie wiary zborów tych, które się w Polsce Chrystiańskim tytułem pieczętują* prawdopodobnie w Luclawicach w roku 1646)⁵⁴.

W późniejszej publikacji, wydanej w Krakowie w roku 1650, zatytułowanej *Wizerunek nieprawdy ariańskiej postrzeżonej w rozbieraniu wykładu na niektóre miejsca Pisma Świętego o bóstwie Syna Bożego, o Trójcy Przenajświętszej w Luclawicach przez P.J.S. napisane, prawdziwym nieprawdziwie nazwanego, przez X. Mikołaja Cichoviusa Societatis Iesu*⁵⁵, autor przedstawił swoje nieprzejednane stanowisko względem tych, „co to ich powszechnie zwą arianami”⁵⁶. Sprawa dotyczyła druku dzieła Jonasza Szlichtynga *Confessio fidei Christianae*⁵⁷ (*Wyznanie wiary*), wydanego w wersji łacińskiej już w roku

⁵³ Por. Kawecka - Gryczowa, *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego*. s. 264 (poz. kat. 214).

⁵⁴ Por. *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, z. 1, Małopolska, cz. 1, *Wiek XV-XVI*, red. A. Kawecka-Gryczowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1983, s. 124.

⁵⁵ Dzieło znajduje się w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie (BWSDT/SD/sygn./2196). Por. J.M. Marszałska, *Biblioteka opactwa cystersów w Szczyrzycu do końca XIX stulecia. Dziedzictwo wieków*, Biblos, Tarnów 2007, s. 213-215; W. Graczyk, J.M. Marszałska, *Księgi rękopiśmienne i stare druki w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku. Z dziejów kultury polskich bibliotek kościelnych w dawnych wiekach*, Wydawnictwo Instytutu Księży Misjonarzy, Kraków 2010, s. 183-185.

⁵⁶ Dzieło znajduje się w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie (BWSDT/SD/ sygn./2196, k.nlb.7.)

⁵⁷ Zob. J. Szlichtyng, *Confessio fidei Christianae edita nomine ecclesiarum quae in Polonia Unum Deum, et Filium ejus unigenitum Jesum Christum, et Spiritum S. profitentur. Collata cum Polonica ejusdem Authoris, ab eodemque denuò recognita et variis in locis auctori reddita*, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=344114&from=publication>.

1642, prawdopodobnie w Holandii, ponownie zaś w roku 1646, w tłumaczeniu na język polski. Rozpętało to prawdziwą burzę wokół dzieła i jego autora. Obronę Szlichtynga oparto na twierdzeniu, że księgi, które wydał drukiem, sprowadzały się tylko do „profesji swojej dla swoich opisania”⁵⁸, na co wskazywała – co warto podkreślić – widoczna na stronie tytułowej adnotacja, autor zaś nie miał zamiaru nikogo urazić. Ten punkt widzenia przyjęty został na sejmiku proszowickim w roku 1647, wyraźnie pod wpływem samego Szlichtynga⁵⁹. Przedstawiając swoje argumenty, starał się on raz jeszcze wyłożyć zasady swego wyznania i własne racje, a broniąc siebie i całego zboru, odwoływał się do prawa gwarantującego wolność. Jako argument posłużył Szlichtyngowi fakt jego przynależności do stanu szlacheckiego. Wyrokiem sądu sejmowego z dnia 11 maja 1647 roku książkę spalono na rynku warszawskim, autora zaś zaocznie skazano na śmierć. Opublikowanie wyroku skazującego Szlichtynga i jego dzieła miało duże znaczenie propagandowe, z jednostkowego faktu uczyniono sprawę publiczną. Sąd zakazał wszelkiego druku i przechowywania podobnych dzieł ariańskich, korzystania z nich i nade wszystko ich rozpowszechniania⁶⁰.

Ponieważ sprawa ta związana była z małopolskimi Lusławicami, warto w tym miejscu zaznaczyć, że około roku 1570 w miejscowości tej powstał zbor ariński; na stanowisko jego ministra właściciel Lusławic Górnych Stanisław Taszycki powołał Stanisława Wiśniowskiego, a znacznie wcześniej zorganizowano tam szkołę. Zarówno zbor, jak i szkoła utrzymywane były przez Taszyckiego oraz jego szwagra Piotra Błońskiego-Bibersteina, właściciela Lusławic Niżnych⁶¹. Obydwaj należeli do antytrynitarzy i utrzymywali kontakty z głównymi ideologami tego ugrupowania w Małopolsce – Stanisławem Farnowskim i Stanisławem Wiśniowskim⁶². W roku 1588 (dziesięć lat po zawarciu ugody lusławickiej) urząd ministra zboru lusławickiego objął unitarianin Piotr Statoriusz Młodszy. Pod koniec tegoż roku przeniósł się z Krakowa do Lusławic (gdzie zmarł w roku 1604) przywódca ideowy arian Faust Socyn⁶³. W Lusławicach działała też typografia arińska, choć jej lokalizacja oraz data założenia (przeniesienia?) budzi wiele wątpliwości wśród badaczy tej tematyki⁶⁴. Kawecka-Gryczowa datuje działalność drukarni arińskiej w Lusławic

⁵⁸ Cyt. za: Buchwald-Pelcowa, dz. cyt., s. 63.

⁵⁹ Por. *Akta Sejmikowe Województwa Krakowskiego*, t. 2, 1621-1660, wyd. A. Przyboś, Polska Akademia Umiejętności, Warszawa-Kraków 1953, s. 328.

⁶⁰ Por. Buchwald-Pelcowa, dz. cyt., s. 131-134.

⁶¹ Por. *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, z. 1, cz. 1, s. 118.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Zagadnienie to omawia Alodia Kawecka-Gryczowa w swoich pracach poświęconych drukarstwu arińskiemu oraz w przywoływanym już fundamentalnym opracowaniu (zob. *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, t. 1, cz. 1).

cach na lata 1570-1575 (ze znakiem zapytania). Z tego okresu ocalały tylko trzy unikatowe druki, zdefektowane i nieposiadające adresu wydawniczego: Stanisława Wiśniowskiego *Okazanie sfalszowania i wyznania prawdziwej nauki Pana Krysta*⁶⁵ (dzieło to zawiera wykładnię trynitologiczną, ale jest też świadectwem tolerancji religijnej), tegoż autora *Rozmowa o prawdziwej znajomości Boga* (dzieło przedstawiające całokształt ideologii ariańskiej) oraz Stanisława Farnowskiego *O znajomości i wyznaniu Boga zawsze jednego* (dzieło wymierzone przeciwko katolickiej i kalwińskiej nauce o Trójcy, jednakże z obroną przedwieczności Chrystusa)⁶⁶. *Confessio Luclaviensis* z roku 1642 nawiązywało zatem po ponad siedemdziesięciu latach do drukarskiej tradycji Łusławic, niewielkiego, lecz znaczącego ośrodka typograficznego braci polskich w Małopolsce. Trzeba zaznaczyć, że pierwszym, który zwrócił uwagę na istnienie nie tylko katolickiej, ale też różnowierczej (wewnętrznej) cenzury dotyczącej treści ksiąg, był wybitny historyk toruński Jan Daniel Hoffmann. Już w osiemnastym stuleciu, w wydanym przez siebie w roku 1740 dziele *De typographii earumque initiis et incrementis in regno Poloniae et magno ducatu Lithuaniae*⁶⁷, zacytował niektóre postanowienia synodów zarówno katolickich (z roku 1643), jak i różnowierczych (począwszy od roku 1560)⁶⁸. Cenzura wewnątrzborowa, mająca na celu uchronienie przed represjami (ze strony Kościoła katolickiego lub monarchy) zarówno autorów pism teologicznych, jak i ich wydawców, w przypadku arian była szczególnie surowa, z uwagi na to, że księgi, których autorami byli bracia polscy, umieszczano w spisie dzieł zakazanych *Index librorum prohibitorum* bądź skazywano na stosy⁶⁹.

⁶⁵ Zob. S. Wiśniowski, *Okazanie sfalszowania i wyznania prawdziwej nauki Pana Krysta*, <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/docmetadata?id=37794&from=pubindex&dirids=81&lp=5982>.

⁶⁶ Por. *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, z. 1, cz. 1, s. 119.

⁶⁷ Zob. J.D. Hoffmann, *De typographia earumque initiis et incrementis in regno Poloniae et magno ducatu Lithuaniae: cum variis observationibus, rem et literariam et typographicam utriusque gentis aliqua ex parte illustrantibus*, Knoch, Dantisci 1740. Dzieło Jana Daniela Hoffmana stało się później podstawą znanej monografii Jerzego Samuela Bandtkiego (zob. J.S. Bandtkie, *Historia drukarń w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim*, t. 1-3, Drukarnia Groebłowska Józefa Mateckiego, Kraków 1826).

⁶⁸ Jan Daniel Hofmann (1702-1766) był bibliografem i historykiem drukarstwa. Najcenniejsze dzieło w jego dorobku naukowym: *De typographia earumque initiis et incrementis in regno Poloniae et magno ducatu Lithuaniae*, zostało później poszerzone (objęło dzieje drukarstwa polskiego do roku 1740, bez uwzględnienia Prus, którym autor zapewne zamierzał poświęcić osobną pracę) i włączone do zbiorowego wydawnictwa *Scriptorum rerum Polonicarum et Prussicarum collectio*, Knoch, Dantisci 1753.

⁶⁹ Por. W. Szczępański, *Nowy Indeks Ksiąg Zakazanych, oraz jego uzasadnienie, dzieje i nowe prawo. Rzecz o nowym indeksie i komentarz do Konstytucji Leona XIII „Officiorum ac munerum”*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1903, s. 64. W wydanej w roku 1897 bulli Papieża Leona XIII *Officiorum ac munerum* przytoczone zostały ogólne przepisy dotyczące czytania książek niebezpiecznych dla wiary i dobrych obyczajów. W rozdziale pierwszym, „O zakazanych książkach odstępców, heretyków, szysmatyków [schizmatyków – J.M.M.] i innych pisarzy”, zapisa-

W wielu starych bibliotekach klasztornych i diecezjalnych nadal znajdują się książki, których nigdy nie włączano do ogólnego katalogu, nie oznaczano sygnaturą. Często przechowywane były w oddzielnej szafie, izolowane od pozostałych ksiąg, „jakby zapomniane”; dostęp do nich bywał bardzo ograniczony, by nie rzec – niemożliwy. Najczęściej opatrywano je adnotacją na karcie tytułowej: „prohibitus” (zakazana) lub „hereticus liber” (heretycka księga), a czasami wpisywano dodatkowe ostrzeżenie: „Noli me tangere” („Nie dotykaj mnie”)⁷⁰. Wymowny w swej treści jest zachowany wpis na jednej z kart wspomnianego dzieła Mikołaja Cichowiusza *Wizerunek nieprawdy ariańskiej*, przechowywanego obecnie w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Nieznany z imienia użytkownik przed wiekami zapisał: „Chwała bądź Bogu na wysokim niebie, a ludziom póki co na niskim padole, daj Panie wolność i pokój pożądaný, jako i my dajemy, Jezu ukochany”⁷¹.

no: „Wszystkie książki, które przed rokiem 1600 czy to papież, czy powszechnie sobory potępiły [...] niech uchodzą za potępione w ten sam sposób, w jaki dawniej je potępiono” (nr 1). W tymże rozdziale znajdują się też słowa: „Bezwzględnie są potępione książki, napisane przez odstępców, heretyków, szyszmatyków i jakichkolwiek pisarzy, które bronią herezji lub szizmy, albo w jakikolwiek sposób podkopują podstawy religii”, dalej zaś czytamy: „Podobnie wzbronione są książki akatolików, które wprost (ex professo) zajmują się kwestiami religijnymi, wyjąwszy, gdyby było rzeczą pewną, że nie ma w nich niczego przeciwko wierze katolickiej” (nr 3).

⁷⁰ Autorka niniejszego przedłożenia w prowadzonych od wielu lat pracach badawczych poświęconych księgozbiorom historycznym klasztorów i seminariów duchownych natknęła się na książki noszące wpisy odręczne, zarówno „prohibitus” jak i „libri haeretici”. Nie brakowało tych zakazanych ksiąg w dawnych zbiorach benedyktynów tynieckich, cystersów szczyrzyckich, karmelitów bosych w Czernej czy w zbiorach biblioteki seminaryjnej w Płocku. Starano się gromadzić te książki między innymi po to, by mieć wgląd w ich treść oraz orientację co do autorów powszechnie uznanych za odstępców od wiary katolickiej. Było to ważne ze względu na toczące się spory teologiczne. Nadto dzieła te prawie zawsze szczególnie chroniono przed nieuprawnionym korzystaniem, a prawo do ich czytania w zasadzie przysługiwało tylko adwersarzom i kaznodziejom, szczególnie predestynowanym do piętnowania błędów heretyckich zawartych na kartach ksiąg.

⁷¹ BWSDT/SD/ Sygn./2196.

Jakub SADOWSKI

COINCIDENTIA OPPOSITORUM
NA INDEKSIE KSIĄG ZAKAZANYCH
„Zagadnienia istotne” Bolesława Piaseckiego jako operacja semiotyczna

Kulturę, którą określłam mianem totalitarnej, postrzegam jako efekt zaistnienia w określonej przestrzeni komunikacyjnej splotu dwóch silnie powiązanych ze sobą okoliczności: mitologiczności języka i wtórnie plemiennego charakteru społeczności jego użytkowników. Obecność tych elementów sprawia, że wspólnota uczestników kultury totalitarnej wtórnie nabiera niektórych cech społeczności prymarnej. Wszystko, co nie posiada pozytywnej sankcji mitologicznej, w dyskursie społeczności tego rodzaju traktowane jest jako niebezpieczne i wrogie; wszystko zaś, co zyskuje pozytywną nominację, nabiera cech sakralnych.

Książka, której poświęcony jest niniejszy artykuł, ukazała się w grudniu 1954 roku nakładem Wydawnictwa Pax. W sprzedaży znajdowała się przez pół roku. Nie dlatego jednak, by sześć miesięcy wystarczyło na sprzedaż nakładu liczącego około ośmiu tysięcy egzemplarzy – 5 lipca 1955 roku z księgarń wycofano egzemplarze jeszcze niesprzedane¹, co było reakcją Stowarzyszenia PAX na fakt, że 28 czerwca Święta Kongregacja Świętego Oficjum zaliczyła dzieło Bolesława Piaseckiego w poczet ksiąg zakazanych². Historycznie było już za późno, by pozycja trafiła na stronicę słynnego Indeksu, którego ostatnia edycja ukazała się w roku 1948 (a który niedługo po przekształceniu Świętego Oficjum w Świętą Kongregację Nauki Wiary, co miało miejsce w roku 1965, utracił dyscyplinarno-karne znaczenie w prawie kanonicznym). Nie było jednak za późno, by watykański dekret wniósł sporo zamieszania w życie środowiska, które w komunistycznej Polsce, w czasie dramatycznych napięć między państwem a Kościołem, stawiało sobie za cel nie tylko „konsekwentny udział w dziele przekształcania świata przez socjalizm”³, ale i wszechstronne legitymizowanie tego udziału przez retorykę odwołującą się do katolickiej teologii i nauki społecznej. Środowisko to, formujące się stopniowo od roku

¹ Por. A. D u d e k, G. P y t e l, *Bolesław Piasecki. Próba biografii politycznej*, Aneks, Londyn 1990, s. 217.

² Zob. *Decretum proscriptio libri et prohibiti ephemeridem. FERIA IV, die 8 Iunii 1955*, w: *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale* 1955, annus XXXXVII, series II, vol. XVII, s. 455.

³ B. P i a s e c k i, *Przedmowa*, w: tenże, *Zagadnienia istotne*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954, s. 17.

1945 wokół osoby samego Piaseckiego i wokół tygodnika „Dziś i Jutro” (również poddanego zakazowi na mocy dekretu), zdradzające coraz więcej ambicji politycznych i aspirujące do statusu jedyne go arbitra w sporach władz państwowych z władzami kościelnymi, konsekwentnie rozszerzające swoje wpływy, zasięg organizacyjny i wydawniczy⁴, stało w obliczu zagrożenia ekskomuniką⁵.

Przedmowę do *Zagadnień istotnych* otwierają następujące sformułowania: „Najbardziej ogólna, ale zarazem ścisła charakterystyka naszej epoki zawiera się w stwierdzeniu, że jest ona okresem procesów rozkładowych świata imperialistycznego oraz okresem rozwoju i rośnięcia świata socjalistycznego. [...] Światowa funkcja społeczna katolicyzmu nie tylko nie powinna, ale obiektywnie nie może oderwać się w żadnym punkcie globu od ustosunkowania się do centralnego zagadnienia ideowo-politycznego współczesności”⁶.

Czytelnik nawykły do jakiegokolwiek – poza PAX-owską – odmiany publicystyki odwołującej się do inspiracji katolickich zapewne uzna deklarowaną przez autora „katolickość” powyższych sformułowań za pomyłkę, niedorzeczność bądź też za przejaw uzurpacji. Tym niemniej w świetle ówczesnej publicystyki PAX-u sformułowania te należałoby uznać za typowe. I za n i e m a l typowe dla ówczesnej oficjalnej publicystyki politycznej, zastygłej w specyficznej nowomowie władzy komunistycznej. Owo „niemal” wiąże się jedynie z treściową innowacją, za którą w dyskursie oficjalnym musiałby uchodzić postulat otwarcie kierowany do środowisk katolickich, zarazem jednak niezachęcający ich do porzucenia religijnej wizji świata. Pod względem strukturalnym postulat ten pozostawał całkowicie zbieżny ze sztaampą dyskursu oficjalnego. W przytoczonym fragmencie implicite zawarto przekaz, który w formie imperatywnej można przedstawić następująco: katoliku, określ, po której jesteś stronie – gnijącego imperializmu czy wzrastającego socjalizmu.

Założyliśmy tutaj – w trybie tyleż intelektualnego eksperymentu, co intuicyjnego przekonania – istnienie czytelnika nawykłego do publicystycznych komunikatów w duchu katolickim, u którego lektura też Piaseckiego budzi zdziwienie. W takim samym trybie możemy również założyć, iż nie wykazywałby żadnego zdziwienia nimi czytelnik nawykły do dyskursu marksistowskiego czy też ściślej – dyskursu prowadzonego przez marksizm-leninizm

⁴ Środowisko skupione wokół Piaseckiego wydawało od roku 1947 dziennik zatytułowany „Słowo Powszechne”, od roku 1953 – „Wrocławski Tygodnik Katolicki”, od 1953 – „Tygodnik Powszechny” (odebrany dotychczasowemu wydawcy i dotychczasowej redakcji), od 1954 – dwumiesięcznik „Życie i Myśl” (przejęty od Instytutu Zachodniego), a od 1955 – (wspólnie z kurią diecezji opolskiej) tygodnik „Katolik”. Ponadto od roku 1949 działało Wydawnictwo Pax – późniejszy Instytut Wydawniczy Pax, który tylko do końca 1956 roku wydał ponad trzysta pozycji książkowych.

⁵ Por. D u d e k, P y t e l, dz. cyt., s. 217n.

⁶ P i a s e c k i, *Przedmowa*, s. 5.

w jego postaci charakterystycznej dla kultury modelu stalinowskiego. Czytelnik taki, po pierwsze, winien spodziewać się, że w każdym komunikacie, który dociera do niego w obrębie dyskursu oficjalnego, zawarte będą imperatywy o strukturze identycznej z tu przedstawioną (owszem, pozbawione treściowych innowacji w rodzaju domyślnego „katoliku”). Po drugie, doskonale rozpoznałby treściowy komponent pierwszego zdania – ową „ściśłą charakterystykę naszej epoki”. Za naturalną uznałby tezę o rozkładzie imperializmu i wzrastaniu świata socjalizmu, ale być może też – będąc na przykład względnie wyedukowanym ideologicznie aktywistą partyjnym lub zetempowskim – rozpoznałby implementację w tekście fundamentalnej dla marksizmu-leninizmu kategorii opisu świata, jaką jest dialektyka w marksistowsko-leninowskiej redakcji tego pojęcia⁷. Marksistowsko-leninowskiej, a więc takiej, której wykładnia pojawiła się w teoretycznym rozdziale słynnego *Krótkiego kursu* historii partii bolszewickiej, stanowiącego – od pierwszego wydania w roku 1938 do końca epoki stalinowskiej – jedną z najbardziej autorytatywnych wykładni oficjalnej ideologii radzieckiej: „Dialektyka traktuje przyrodę [...] jako stan ciągłego ruchu i przeobrażania się, nieustannego odnawiania się i rozwoju, gdzie zawsze coś powstaje i rozwija się, coś niszczy i dobiega kresu swego istnienia. [...] Według metody dialektycznej, ważne jest przede wszystkim nie to, co się w danej chwili wydaje trwałe, ale zaczyna już obumierać, lecz to, co powstaje i rozwija się, jeżeli nawet wydaje się w danej chwili nietrwałe, albowiem, według metody dialektycznej, to tylko jest niewyciężone, co powstaje i rozwija się”⁸.

Widać wyraźnie, że w pierwszym zdaniu swojej książki, mającej stanowić element dyskursu katolickiego w Polsce, Piasecki – za pomocą „ściśłej charakterystyki epoki” – lokuje fundament marksistowskiego aparatu opisu świata. Nieco dalej – w tym samym akapicie – umiejscawia imperatyw nakazujący

⁷ Mowa tu o „stworzonej przez Marksa i Engelsa i rozwiniętej przez Lenina i Stalina dialektyce materialistycznej” (hasło „Dialektyka”, w: *Krótki słownik filozoficzny*, red. M. Rozentala, P. Judina, b.d. o tłumaczu, Książka i Wiedza, Warszawa 1955, s. 111), będącej „nauką o ogólnych prawach rozwoju przyrody, społeczeństwa ludzkiego i myślenia” (tamże).

⁸ *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików). Krótki kurs. Pod redakcją Komisji KC WKP(b). Zaaprobowany przez KC WKP(b). 1938 r., b.d. o tłumaczu, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 120n.* Przytoczony fragment pochodzi z rozdziału czwartego książki: „Miejszacy a bolszewicy w okresie reakcji stołypinowskiej. Ukonstytuowanie się bolszewików w samodzielną partię marksistowską (lata 1908-1912)”, z podrozdziału zatytułowanego „O materializmie dialektycznym i historycznym”. To jedyna achroniczna część *Krótkiego kursu*. Zawarta w niej narracja nie ma charakteru historycznego (a ściślej: mitologicznego w konwencji historiograficznej – bo taką reprezentuje *Kurs*), lecz filozoficzno-ideologiczny. Podrozdział „O materializmie dialektycznym i historycznym” stanowił komponent *Krótkiego kursu* wprowadzony z inicjatywy Stalina i traktowany był później jako kanoniczny tekst teoretyczny marksizmu-leninizmu. Często pojawiał się również w samodzielnej formie książkowej, sygnowany nazwiskiem wodza.

opowiedzieć się po stronie tego, co bieżąca oficjalna wykładnia ideologiczna (za pomocą tegoż samego aparatu) określa jako „wzrastający socjalizm”, i jednocześnie przeciwko temu, co nazywa „rozkładającym się imperializmem”. Przy tym i „socjalizm”, i „imperializm” pojawiają się w specyficznej funkcji – są elementami binarnej opozycji, służącej perfekcyjnie spolaryzowanemu opisowi świata. Funkcję taką należy określić jako mitologiczną; za mitologiczny należy uznać sposób konstruowania wszelkich komunikatów wytwarzanych w obrębie kultury oficjalnej modelu stalinowskiego, stanowiącej wariant kultury typu totalitarnego. Kulturę taką zdefiniujemy w dalszej części tekstu, już teraz jednak możemy skonstatować, że od pierwszego akapitu przedmowy do swej książki Piasecki buduje tekst odpowiadający wymogom gramatyki tej kultury (również owa gramatyka doczeka się definicji w niniejszym tekście), transmitujący charakterystyczne dla tejże kultury uniwersum treści – przy wprowadzeniu pewnych treściowych innowacji.

Zagadnienia istotne to zbiór artykułów Bolesława Piaseckiego z lat 1945-1953, opublikowanych pierwotnie w „Dziś i Jutro” oraz w „Słowie Powszechnym”. Dwadzieścia artykułów poprzedza analizowana tu obszerna, kilkudziesięciostronicowa przedmowa utrzymana w konwencji rozprawy polityczno-filozoficzno-teologicznej. Przedmowa ta – jak słusznie stwierdzają Antoni Dudek i Grzegorz Pytel – stanowiła o istocie książki i o związanych z nią kontrowersjach, które skutkowały decyzją Świętego Oficjum⁹. Jednym z podstawowych zadań niniejszego artykułu jest uszczegółowienie tezy biografów Piaseckiego. Wskażemy mianowicie, że ów wstępny artykuł stanowił perfekcyjnie przeprowadzoną operację semiotyczną, mającą na celu uzyskanie legitymacji dyskursu PAX-u jako subdyskursu oficjalnego, totalitarnego. Elementem tego zadania była legitymizacja totalitarnej formy i totalitarnych treści w dyskursie katolickim. Misja została wykonana połowicznie: publicystyczny dorobek PAX-u został błyskotliwie inkorporowany do totalitarnego uniwersum semiotycznego (co nie było oczywiste w przypadku tekstów sprzed roku 1948 – o czym za chwilę), lecz dekret Świętej Kongregacji Świętego Oficjum dobitnie świadczył o tym, że dorobku tego nie aprobuje w swoim dyskursie Kościół katolicki. Dlatego też dla historyka kultury totalitarnej watykańskie *prohibitio* stanowi punkt zwrotny w dyskursie PAX-u, który to dyskurs – uzyskawszy legitymację w dyskursie oficjalnym komunistycznej Polski – musi odtąd starać się o legitymację katolicką.

Mimo że operacja ta nie w pełni się udała, „pacjent” nie zmarł – dyskurs PAX-owski przetrwał i do końca epoki PRL-u, odwołując się do światopoglądu katolickiego, funkcjonował w bezpośrednim powiązaniu z dyskursem

⁹ Por. D u d e k, P y t e l, dz. cyt., s. 214-217.

oficjalnym (w tym również z dyskursem władzy) – i wraz z nim się zmieniał¹⁰. Niezwykle interesujące strategie i szczegóły tej operacji zasługują jednak na wnikliwą analizę semiotyczną. Z jednej bowiem strony, mediując między dwoma bezsprzecznie antagonistycznymi światopoglądami, lider PAX-u stosował techniki, które wydają się modelowe dla semiotyki mediacji, z drugiej zaś dawał wyraz swojej głębokiej znajomości zasad funkcjonowania dyskursu totalitarnego i umiejętności rozszerzania go na pola jeszcze nim nieobjęte. Ta zresztą ostatnia umiejętność wydaje się jedynie konsekwencją jego znajomości zasad funkcjonowania dyskursu totalitarnego.

Dyskurs totalitarny – to rzeczywista przestrzeń funkcjonowania specyficznego języka, który sam w sobie ma charakter bardzo ekspansywny, a owa ekspansja na wciąż nowe terytoria komunikacyjne pozostaje racją jego istnienia. Mowa tu o języku totalitarnym, w literaturze przedmiotu nazywanym najczęściej „nowomową”, o języku, który na niwie naukowej stał się przedmiotem dociekań takich uczonych, jak Victor Klemperer¹¹ czy Michał Głowiński¹², a na niwie literackiej został genialnie przedstawiony przez George’a Orwella¹³. Mianem języka totalitarnego określam język J’, który powstaje na bazie wyjściowego semiotycznego zasobu języka (naturalnego lub artystycznego) J, generuje wypowiedzi i teksty w oparciu o specyficzną gramatykę podporządkowaną funkcji transmisji systemu mitologicznego obsługiwanego przez J’, zajmuje uprzywilejowaną pozycję na rynku językowym użytkowników J (a więc w przestrzeni współistnienia i konkurencji wielu wariantów J) i dąży na tym rynku do statusu monopolisty. Monopol taki oznacza, że coś, co zostało już opisane w języku J’, podlega dalszemu opisowi wyłącznie w tym języku – w innym wypadku nie ma prawa zaistnieć w dyskursie oficjalnym, który – w realiach kultury totalitarnej – zlewa się w jedno z dyskursem władzy. Należy przyjąć, że w warunkach komunistycznej Polski realia takie funkcjonowały w latach 1949-1956. Data początkowa wiąże się z instytucjonalną homogenizacją języków artystycznych i ideologicznych oraz tożsamościowych punk-

¹⁰ Poniekąd zresztą formalne i instytucjonalne powiązanie z władzą uzyskał sam Piasecki, który poczynawszy od roku 1971, aż do swojej śmierci w roku 1979, pozostawał członkiem Rady Państwa.

¹¹ Zob. V. K l e m p e r e r, *LTI. Notatnik filologa*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo Aletheia, Kraków 1983.

¹² Zob. M. G ł o w i ń s k i, *Nowomowa po polsku*, Pen, Warszawa 1990; t e n ż e, *Narracja, nowomowa, forma totalitarna*, w: tenże, *Rytuał i demagogia. Trzydzieście szkiców o sztuce zdegradowanej*, Open, Warszawa 1992, s. 18-23; t e n ż e, *O dyskursie totalitarnym*, w: tenże, *Dzień Ulissesa i inne szkice na tematy niemitologiczne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 38n.

¹³ Sama „nowomowa” (ang. newspeak) to termin, który globalna publicystyka zaczerpnęła właśnie z Orwellońskiego *Roku 1984* (zob. G. O r w e l l, *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, PIW, Warszawa 1988). W humanistycznej refleksji naukowej dotyczącej tego zjawiska nie sposób nie odnosić się do fascynujących *Zasad nowomowy*, stanowiących aneks do tej najśłynniejszej bodaj antyutopii w literaturze powszechnej (zob. tamże, s. 207-216).

tów odniesienia, która nastąpiła w wyniku swoistej „kampanii zjednoczeń”, zapoczątkowanej przez tak zwany Kongres Zjednoczeniowy Polskiej Partii Robotniczej i Polskiej Partii Socjalistycznej w 1948 roku i kontynuowanej w roku 1949 przez Kongres Jedności Ruchu Ludowego oraz zjazdy środowisk twórczych: IV Zjazd Literatów Polskich w Szczecinie, zjazd pisarzy dramatycznych, ludzi teatru i krytyków teatralnych w Oborach, zjazd architektów w Warszawie, Zjazd Związku Polskich Artystów Plastyków w Katowicach oraz zjazd filmowców w Wiśle. Efektem „kampanii zjednoczeń” były, z jednej strony, ideologiczna homogenizacja wszystkich koncesjonowanych środowisk politycznych, z drugiej – formalne przyjęcie doktryny realizmu socjalistycznego przez oficjalne środowiska twórcze. To ostatnie należy interpretować właśnie jako akt skutecznej ekspansji języka władzy na język wypowiedzi artystycznej. Odtąd bowiem nieuwzględnienie zasad dyskursu totalitarnego w dziele artystycznym (a socrealizm to nic innego, jak totalitarny subdyskurs dedykowany działaniom twórczym) skutkowało pozbawieniem utworu możliwości funkcjonowania w obiegu oficjalnym. Sytuacja ta zmieniła się w roku 1956 w wyniku radykalnego demontażu kultury totalitarnej, zapoczątkowanego w Związku Radzieckim po XX Zjeździe KPZR¹⁴, w Polsce zaś dokonanego na fali październikowego przełomu¹⁵. Odtąd – aż do końca epoki PRL-u – dyskurs kultury oficjalnej ulegnie zdecydowanemu poszerzeniu, a dyskurs władzy stanowić będzie tylko jeden z jego elementów.

Skoro realia kultury oficjalnej w Polsce okresu stalinowskiego określiliśmy jako totalitarne, czas poczynić kolejną uwagę o charakterze definicyjnym¹⁶. Kulturę, którą określam mianem totalitarnej¹⁷, postrzegam jako efekt zaistnienia w określonej przestrzeni komunikacyjnej splotu dwóch silnie powiązanych ze sobą okoliczności: mitologiczności języka i wtórnie plemiennego charakteru społeczności jego użytkowników. Pierwszą z tych cech należy rozumieć jako hegemonię binarnego postrzegania i opisu rzeczywistości, nakazującą użytkownikowi języka totalitarnego nieustanne nominowanie

¹⁴ W ZSRR w okresie między śmiercią Stalina w marcu 1953 roku a XX Zjazdem KPZR w lutym roku 1956, mimo konsekwentnie przeprowadzanego programu destalinizacji kultury i życia publicznego oraz stopniowej liberalizacji reżimu politycznego (wyrażającej się choćby w amnestii ogłoszonej w roku 1953), nie nastąpiła zasadnicza zmiana dominującego paradygmatu kultury.

¹⁵ W Polsce – mimo szeregu symptomów rozkładu estetyki totalitarnej (z *Poematem dla dorosłych* Adama Ważyka na czele – zob. A. Ważyk, *Poemat dla dorosłych*, w: tenże, *Poemat dla dorosłych” i inne wiersze*, PIW, Warszawa 1956, s. 7-18) – model kultury stalinowskiej utrzymał nawet kilka miesięcy dłużej niż w Związku Radzieckim.

¹⁶ W niniejszym akapicie przytaczam definicję, którą po raz pierwszy sformułowałem w swoim artykule „*Krótki kurs” historii WKP(b) i problem narracji totalitarnej* (por. J. Sadowski, „*Krótki kurs” historii WKP(b) i problem narracji totalitarnej*, „*Slavia Orientalis*” 66(2017) nr 2, s. 306).

¹⁷ Zob. J. Sadowski, *Miedzy Palacem Rad i Palacem Kultury. Studium kultury totalitarnej*, Egis, Kraków 2009.

trafiających do dyskursu elementów poprzez jednoznaczne ich odniesienie do jednego z dwóch biegunów opisu mitologicznego¹⁸. Cecha druga wiąże się z ufundowaną na binarnym opisie rzeczywistości spójną wizją tożsamości zbiorowej oraz z wyparciem alternatywnych tożsamościowych punktów odniesienia. Obecność tych elementów sprawia, że wspólnota uczestników kultury totalitarnej (nietożsama z ogółem uczestników kultury wyjściowej), kształtująca się każdorazowo w obrębie kultury rozwiniętej, wtórnie nabiera niektórych cech społeczności prymarnej – takiej, której umysłowość Lucien Lévy-Bruhl charakteryzuje jako mistyczną bądź prelogiczną¹⁹. Wszystko, co nie posiada pozytywnej sankcji mitologicznej, w dyskursie społeczności tego rodzaju traktowane jest jako niebezpieczne i wrogie; wszystko zaś, co zyskuje pozytywną nominację, nabiera cech sakralnych i uruchamia – znowu mitologicznie uwarunkowany – wzorzec zachowań konwencjonalnych. Dwubiegunowa wizja świata uniemożliwia przy tym tworzenie charakterystyk neutralnych. Co więcej, do przejawów postawy neutralnej (postrzeganej często jako uchylanie się od użycia filtra polaryzującego) odnosi się ona z nieukrywana wrogością. Ze zjawiskiem takim mamy do czynienia w następującym fragmencie: „Typową postawą wielu ludzi, starających się przejść od starego do nowego życia, jest etap, w którym twierdzą oni, że nie odpowiada im ani kapitalizm, ani socjalizm. Ludzie ci poza tym tworzą podbudowę ideologiczną dla koncepcji neutralności jako programu narodowego, występując w formie zwolenników tzw. «trzeciej siły». [...] Próba tworzenia trzeciego ośrodka, nawet najmniejszego w zakresie, obiektywnie sprzyjałaby usiłowaniom restauracji kapitalizmu w Polsce, ponieważ odciągałaby jednostki lub grupy od walki o likwidację starego porządku społecznego”²⁰. Cytat ten pochodzi jednak nie z prasy partyjnej, lecz z właśnie z *Zagadnień istotnych*, a brak czegoś, co określiliśmy jako „treściowe innowacje”, sprawia, że zdania Piaseckiego stają się nieodróżnialne od enuncjacji „Trybuny Ludu” czy „Nowych Dróg”. Jednocześnie słowa Piaseckiego ujawniają działanie fenomenu, który wcześniej określiliśmy mianem gramatyki totalitarnego języka J’. Mówiliśmy, że podporządkowana jest ona funkcji transmisji systemu mitologicznego obsługiwanego przez ten język. Oznacza to taki system budowania komunikatu, który – wykorzystując analogiczny system konstrukcji zdań i tekstów w wyjściowym języku J – wykazuje funkcję wiązania jednostek leksykalnych ze znaczeniami mitologicznymi funkcjonującymi w polu semiotycznym języka J’ oraz wyposażania komunikatu w rejestr pozwalający na zdekodowanie go

¹⁸ Tu i dalej o „nominowaniu” i „nominacji” mówimy wyłącznie w sensie językoznawczym.

¹⁹ Por. L. L é v y - B r u h l, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 59.

²⁰ P i a s e c k i, *Przedmowa*, s. 39.

w oparciu o kod tego języka. W omawianym przypadku mamy do czynienia ze zdaniem nominującym „próby tworzenia trzeciego ośrodka” w kategoriach „sprzyjania restauracji kapitalizmu w Polsce”, czyli de facto ze stwierdzeniem „neutralność to sprzyjanie kapitalizmowi”. Ponieważ kapitalizm i socjalizm, utożsamiany w systemie kultury stalinowskiej z tym, co „nasze” i „dobre”, stanowią przeciwległe bieguny opozycji binarnej, zdanie „neutralność to sprzyjanie kapitalizmowi” da się sprowadzić do najprostszej z możliwych nominacji: „neutralność to zło”. Struktura wszystkich komunikatów budowanych w oparciu o gramatykę języka totalitarnego pozwala na redukcję treści do tego rodzaju elementarnych i jednoznacznych stwierdzeń.

W miejscu tym dochodzimy do problemu zasadniczego: mediacja między dwoma antagonistycznymi światopoglądami, z których jeden oparty jest na marksizmie-leninizmie w jego radykalnej, totalitarnej wersji, drugi zaś wyrasta z katolicyzmu, z konieczności pozostaje mediacją między dwiema aksjologiami o odmiennej podbudowie mitologicznej i między systemami aspirującymi do całościowego opisu świata, transmitującymi ideę wyłącznej prawdziwości tego opisu. Owa mitologiczna podbudowa nie wynika przy tym ani z charakteru chrześcijaństwa jako takiego, ani z charakteru marksizmu jako takiego, lecz z funkcji, jaką – z jednej strony – uniwersum chrześcijańskich wyobrażeń religijnych i – z drugiej – uniwersum polityczno-historyczne doby stalinizmu pełnią bądź pełniły w kształtowaniu aksjologii umożliwiającej budowanie opozycji binarnych i uzewnętrzniającej się w narracjach sakralnych.

Walka klas, rewolucja i komunizm jako docelowe stadium rozwoju społecznego z jednej strony oraz stworzenie, Objawienie i zbawienie z drugiej – to kategorie i wyobrażenia, w oparciu o które konstruowane są odmienne światopoglądy, a zatem – jak pisze Andrzej Wierciński – „indywidualnie wytwarzane, ale społecznie upowszechniane ogólne modele świata, w których wyznaczona jest pozycja człowieka i sens jego poczynañ”²¹. Modele te umożliwiają budowanie odmiennych opozycji binarnych (czy ściślej – wypełnianie podstawowych antropologicznych opozycji binarnych swoimi treściami), a co za tym idzie – nadawanie poszczególnym elementom rzeczywistości odmiennych cech aksjologicznych. To dlatego działalność charytatywna, na przykład przygotowanie i dystrybucja bezpłatnych posiłków dla ubogich, traktowana przez dziewiętnastowiecznego chrześcijanina jako akt miłosierdzia, z perspektywy marksistowskiej może zostać przedstawiona w kategoriach usypiania w robotnikach instynktu rewolucyjnego i obiektywnego sprzyjania interesom klas posiadających²². Przerzucanie pomostów między dwoma światopoglą-

²¹ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Nomos, Kraków 1997, s. 88.

²² W tym duchu pozostaje na przykład treść redakcyjnego przypisu wyjaśniającego sens terminu „Armia Zbawienia” w radzieckim wydaniu przedmowy do *Rozwoju socjalizmu od utopii do*

dami o cechach mitologicznych, traktującymi się nawzajem jako zagrożenie i opisującymi się nawzajem w kategoriach kłamstwa, zła czy niebezpiecznej iluzji – ponadto, gdy jeden z nich zajmuje pozycję pod względem politycznym, prawnym i administracyjnym uprzywilejowaną, pod komunikacyjnym zaś monopolistyczną – wydaje się niezwykle trudnym przypadkiem mediacji.

W naszej analizie powróćmy do początku przedmowy Piaseckiego – do pierwszego akapitu, w którym odnaleźliśmy z jednej strony marksistowskie pojęcie dialektyki, sprzężone ze wskazaniem komponentów rzeczywistości podlegających jej prawom („imperializm versus socjalizm”), z drugiej – imperatyw autonomiacji zawarty implicite w zdaniu „Światowa funkcja społeczna katolicyzmu [...] nie może oderwać się [...] od ustosunkowania się do centralnego zagadnienia ideowo-politycznego współczesności”. Otwierając swój wywód w taki właśnie sposób, Bolesław Piasecki wyraźnie wskazuje, że katolik (adresat imperatywu) powinien, po pierwsze, dokonać jednoznacznej deklaracji aksjologicznej po stronie jednej z dwu przeciwstawnych opcji, po drugie – posłużyć się w tym celu marksistowskim aparatem pojęciowym. Dysponując narzędziem polaryzacji zsynchronizowanym z aparatem innych uczestników dyskursu totalitarnego, Piasecki musi dokonać dalszych synchronizacji, a zatem odnaleźć pola, na których możliwe byłoby wskazanie tego samego elementu rzeczywistości – na przykład osoby, postawy czy zjawiska – który na gruncie każdego z dwóch systemów aksjologicznych mógłby uzyskać takie samo wartościowanie (który byłby traktowany przez oba systemy jednocześnie albo jako pozytywny, albo jako negatywny). Synchronizacja taka rozpoczęłaby wiązanie obu systemów i obu aksjologii.

Ponieważ uprzywilejowaną pozycję ma dyskurs marksistowsko-leninowski, zaś „zmieszczenie się” w tym dyskursie stanowi dla elementów katolickich „być albo nie być” w dyskursie oficjalnym, jedyną drogę wyznacza podejście, które można określić jako wasalne. Podporządkowanie się dyskursowi-suwe-renowi oznacza przyjęcie jego instrumentarium i wywalczenie za jego pomocą miejsca dla swojego własnego dyskursu – jako komponentu suwerena. W su-

nauki: „Armia Zbawienia – reakcyjna organizacja religijno-filantropijna, założona w 1865 r. przez kaznodzieję W. Bootha w Anglii [...]. Wykorzystując znaczne poparcie burżuazji organizacja ta rozpoczęła szeroko zakrojoną propagandę religijną, stworzyła sieć instytucji charytatywnych w celu odciążenia mas pracujących od walki przeciwko wyzyskiwaczom” (K. M a r k s, F. E n g i e l s, *Socininienija*, t. 22, Gosudarstwiennoje izdatielstwo politiceskoj literatury, Moskwa 1962, s. 637). O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.S.

Piasecki pisze zaś: „Kapitalizm starał się wykorzystać siłę motywacyjną katolicyzmu na użytek swych założeń społeczno-gospodarczych. [...] Zasadę miłości bliźniego w życiu społecznym sprowadzono do zagadnienia jałmużny i dobrego traktowania biednych. [...] Jak wielokrotnie to stwierdzano, katolicyzm był wykorzystywany przez klasy posiadające jako siła obezwładniająca słuszny bunt, jako ideologia nakazująca bierne przeczekaanie doczesności w nadziei na szczęście pozadoczesne” (P i a s e c k i, *Przedmowa*, s. 24n.).

kurs przychodzi Piaseckiemu zarówno znajomość konkretnych figur dyskursu-suwerena, jak i intuicja językowa – świadomość, że za pomocą szeregu operacji semiotycznych wypowiedzi i teksty wyjściowo utworzone w oparciu o język autonomiczny mogą zdobyć dla siebie legitymację w docelowym uniwersum totalitarnym.

Figury-kluczesłużące synchronizacji to choćby marksistowska teoria tak zwanych sprzeczności antagonistycznych i nieantagonistycznych oraz marksistowsko-leninowska „metoda samokrytyki”. Dla wyjaśnienia tych figur posłuży nam *Krótki słownik filozoficzny*, który w powojennym stalinowskim Związku Radzieckim (oraz – dzięki dwóm polskim wydaniom – także w naszym kraju) stanowił kompendium wiedzy o oficjalnym systemie myślowym i światopoglądowym²³, ukazując oficjalne, normatywne definicje kluczowych dla dyskursu oficjalnego pojęć. „Sprzeczności antagonistyczne w społeczeństwie – piszą twórcy słownika – to sprzeczności, u których podstaw tkwią niedające się pogodzić interesy wrogich klas, grup, sił [...]. Sprzeczności nieantagonistyczne – są to takie sprzeczności, za którymi nie kryją się wrogie klasy, grupy z wręcz przeciwnymi sobie interesami. Charakterystyczna cecha sprzeczności nieantagonistycznych w odróżnieniu od antagonistycznych polega na tym, że w swym rozwoju nie przekształcają się one nieuchronnie we wrogie przeciwieństwo, a walka między nimi nie przeradza się w konflikt”²⁴. Z kolei „krytyka i samokrytyka” to – w ujęciu tego samego kompendium – „podstawowa metoda ujawniania i przezwyciężania błędów i braków w działalności partii marksistowskich i innych organizacji mas pracujących”²⁵.

Zanim odniesiemy funkcję powyższych figur-kluczy do struktury i treści całej książki Piaseckiego, przekonajmy się, jak bardzo wyraziście ujawniają się one na poziomie konkretnej partii tekstu jej przedmowy: „W [publikowanych w tomie *Zagadnienia istotne* – J.S.] artykułach z okresu 1945-47 pojawiały się bardzo nieokreślone i fałszywe sformułowania na temat walki ideologicznej między marksistami i katolikami. Jakie jest prawidłowe ustawienie tej sprawy? Musi być walka ideowo-polityczna między konsekwentnymi marksistami a zacofanymi społecznie katolikami. Jest rzeczą oczywistą, że w interesie katolicyzmu i narodu leży, żeby walka o pełną i powszechną po-

²³ Znaczenie tego kompendium jako oficjalnej wykładni kluczowych pojęć marksizmu-leninizmu wiąże się ze szczególnym statusem radzieckiego wydawcy – Państwowego Wydawnictwa Literatury Politycznej (ros. Gosudarstwiennoe izdatielstwo političeskoj literatury, Gospolitizdat) – stanowiącego w dyskursie oficjalnym ZSRR jedną z podstawowych instancji normatywnych. Polskim wydaniom słownika status normatywności zapewniło wydawnictwo Książka i Wiedza – główny wydawca literatury marksistowskiej.

²⁴ Hasło „Sprzeczności antagonistyczne i nieantagonistyczne”, w: *Krótki słownik filozoficzny*, s. 638n.

²⁵ Hasło „Krytyka i samokrytyka”, w: *Krótki słownik filozoficzny*, s. 305.

stępową postawę katolików była prowadzona przez nich samych z wewnątrz społeczności katolickiej. Ci wszyscy, którym autorytet społeczny katolicyzmu widziany w perspektywie historycznej jest drogi, powinni mieć naturalną ambicję wyręczenia marksistów w tej dziedzinie”²⁶.

Figura samokrytyki jest oczywista i zawiera się w określeniu przez autora jego wcześniejszej publicystyki jako zawierającej „nieokreślone i fałszywe sformułowania”. O ile ich „fałsz” jest przy tym bezpośrednim negatywnym ujęciem zjawiska, o tyle w „nieokreśloności”, zasługującej – jak widać – na (samo)potępienie, ujawnia się omówiona wyżej wrogość wobec materii neutralnej, niespolaryzowanej, aksjologicznie i mitologicznie niejednoznacznej. Kategoria sprzeczności antagonistycznych i nieantagonistycznych powiązana jest natomiast z figurą „walki ideowo-politycznej”. W przedrukowywanym w *Zagadnieniach istotnych* Piaseckiego jego artykule *Kierunki* z roku 1946 roku pojęcie „walka” pojawia się między innymi w obrębie następującej deklaracji: „Chcemy atmosfery lojalnej walki ideowej. W walce politycznej chodzi o unieszkodliwienie przeciwnika, w walce ideowej o jego wewnętrzne przekonanie. W walce ideowej poza tym należy się lojalnie liczyć z możliwością, że się będzie przekonany przez drugą stronę”²⁷.

Przytoczone sformułowanie możliwe było jedynie na gruncie języka autonomicznego, którym Piasecki posługiwał się na początku działalności środowiska „Dziś i Jutro”. W dyskursie totalitarnym nie ma jednak miejsca na sugestię, że depozytariusz „prawdy” transmitowanej przez ten dyskurs mógłby zostać przekonany do jakiejś innej „prawdy”. Już sama taka sugestia spełnia kryteria herezji, a jej obecność we wcześniejszych wypowiedziach autora wymaga wyznania grzechu, wyrzeczenia się go – czyli samokrytyki. „Walka” w dyskursie o cechach mitologicznych traktowana jest wyłącznie jako starcie między reprezentacjami biegunów opozycji binarnych (dobra i zła, socjalizmu i kapitalizmu) mające doprowadzić do jednoznacznego rozstrzygnięcia. Nie można walczyć z dobrem, nie reprezentując przy tym zła. W takim ujęciu nie może być mowy o „walce” tam, gdzie zachodzi relacja sprzeczności nieantagonistycznej – takiej, która umożliwia wielu podmiotom znalezienie się w obrębie „prawdy”, „dobra” czy też „słuszności”. Przymioty te nie mogą być zresztą wypracowane na drodze kompromisu, a jedynie „odkryte” przez mniej świadomy podmiot i „udostępnione” przez podmiot w pełni świadomy. Podejście takie wymaga jednoznacznego wskazania depozytariusza wszystkich tych przymiotów, co w *Zagadnieniach istotnych* oczywiście następuje. Każdorazowo okazuje się nim „władza ludowa” i „partia klasy robotniczej”: „W okresie dwudziestolecia linia rządzenia nielicząca się z potrzebami mas ludowych była

²⁶ P i a s e c k i, *Przedmowa*, s. 42.

²⁷ T e n ż e, *Kierunki*, w: tenże, *Zagadnienia istotne*, s. 61.

wypadkową między interesami poszczególnych grup burżuazyjnych, między poglądami i zamiarami grupy rządzącej a postawą ideowo-polityczną i siłą tych grup burżuazji, które były w opozycji. [...] Założenie kierunków działania władzy ludowej nie opiera się na przekonaniu, że istnieje parę narodowych programów słusznych. Partia klasy robotniczej jako wyrazicielka narodu realizuje na każdym etapie historycznym jeden program narodowy. Słuszność tego programu nie wynika z faktu, że jest on najszcześliwszym kompromisem między interesami poszczególnych grup społecznych, ale że rozwiązuje najważniejsze zadania ogólnonarodowe. Zadania te muszą być tak postawione, aby nie wyprzedzały możliwości twórczych narodu i nie pozostawiały za nimi w tyle. Realistyczna ocena możliwości i trafne ustalenie perspektywy rozwojowej określają właściwy program ogólnonarodowy. Stąd partia nie wchodzi w stan zablokowania się z bezpartyjnymi, ale w stan współpracy”²⁸.

Rysująca się tu perspektywa potwierdza tezę, że w obrębie kultury totalitarnej obecność komunikatów deklaratywnie katolickich w dyskursie oficjalnym (poza sytuacją cytowania, choć cytowana treść w dyskursie totalitarnym i tak wymaga aktu nominacji) możliwa jest wyłącznie na zasadzie wasalnej, a synchronizacja katolickich narzędzi opisu świata z marksistowsko-leninowskimi musi być jednostronna i wynikać z bezwarunkowej akceptacji reguł dyskursu totalitarnego ze strony katolickiego nadawcy. Ponieważ posługujemy się tutaj metaforami odwołującymi się do rzeczywistości feudalnej, możemy uciec się do jeszcze jednej figury w tej stylistyce i wskazać na konieczność złożenia hołdu lennego jako warunku uczestnictwa wasala w dyskursie suwerena. W powyższym fragmencie wyraźnie widać elementy takiego hołdu: po pierwsze – uznanie „partii klasy robotniczej” za rzeczywistą „wyrazicielkę narodu”, będącą depozytariuszką obiektywnie słusznego „programu narodowego”, po drugie – deklarację wejścia z tą partią „w stan współpracy”. W tekście Piaseckiego widoczne są również kolejne deklaracje, będące konsekwencją złożenia takiego aktu: „Heroizm pracy, jedność teorii i praktyki, która cechuje rzeczywistych marksistów, niewątpliwie musi mieć za podłoże miłość ludzi, chęć przyczynienia się do piękniejszego i szczęśliwszego życia ludzi na ziemi. [...] Na tym tle bardzo prostacko i naiwnie wygląda ustawienie jako zadania dla katolików nawrócenia marksistów. Oczywiście, nikt z wierzących katolików nie może i nie zamierza chować swej prawdy religijnej i światopoglądowej pod korcem. Chodzi jednak o to, że katolicy muszą apostołować przede wszystkim wśród siebie niezbędność walki o sprawiedliwsze i lepsze warunki życia”²⁹.

Po raz kolejny okazuje się, że wasal nie może prowadzić z suwerenem – jak chciał Piasecki w roku 1946 roku – „lojalnej walki ideowej”. Nie wolno mu też

²⁸ T e n ę e, *Przedmowa*, s. 39n.

²⁹ Tamże, s. 42.

zakładać możliwości nawrócenia suwerena na wyznawaną przez siebie prawdę katolicką – stałoby to w sprzeczności z uznaniem „obiektywnej słuszności” prawdy, której dopiero co hołdował. Dlatego też katolickie „apostołowanie” w formacie proponowanym przez Piaseckiego ulega redefinicji: nie jest już upowszechnianiem chrześcijańskiej Dobrej Nowiny wśród niechrześcijan, lecz marksistowsko-leninowskiej „dobrej nowiny” wśród katolików. W ten sposób czasownik „apostołować”, którym posługuje się Piasecki, zapewnia sobie marksistowsko-leninowską legitymację jako składnik katolickiego segmentu dyskursu oficjalnego. W nowej definicji językowej, zawartej implicite w sformułowaniu lidera PAX-u, apostołowanie oznacza „przekonywanie katolików do niezbędności walki o sprawiedliwsze i lepsze warunki życia”, czyli do takiej walki, jaką miałyby prowadzić „partia klasy robotniczej”. Tym samym wasal zagrzewa do walki – rozumianej oczywiście w kategoriach mitologicznych jako starcie dobra ze złem – którą prowadzi suweren.

Praca wykonana na czasowniku „apostołować” ukazuje ekspansywny charakter języka totalitarnego. Jednostka leksykalna, zarezerwowana dotychczas dla wewnętrznego, autonomicznego języka polskiego katolicyzmu, uzyskała właśnie totalitarnokulturowy ładunek semantyczny. Co więcej – stało się tak na skutek operacji semiotycznej przeprowadzanej przez podmiot deklaratywnie reprezentujący optykę katolicką. Widać zatem, że do uniwersum leksemów języka J', spośród których przywołyaliśmy tu „partię”, „socjalizm”, „kapitalizm” czy „imperializm”, dołączył kolejny, przeznaczony wprowadzić do nieco węższego, subdyskursywnego użytku. Nastąpiło umiejscowienie leksemu „apostołować”, elementu pochodzącego z pola semiotycznego języka J, w polu semiotycznym języka J' – a zabiegowi temu towarzyszyło zachowanie hominimii znaku wyjściowego i docelowego przy jednoczesnym wyposażeniu tego znaku w funkcję transmitera elementów totalitarnego uniwersum mitologicznego. Proces, który się dokonał, można określić mianem totalitarnokulturowej (czy też – po prostu totalitarnej) transformacji znaku.

Totalitarnym transformacjom podlegają nie tylko znaki, ale i teksty (choć w zasadzie znak stający się nośnikiem narracji mitologicznych sam ulega „utekstowieniu”). Pole semiotyczne języka J' „zasysa” do swojego uniwersum znaczeń teksty napisane w wyjściowym języku J, wyposażając je w ładunek semantyczny różny od wyjściowego – jedynie on transmitowany będzie w obrębie dyskursu totalitarnego. Do tej kategorii należy choćby kanon tekstów marksizmu-leninizmu powstałych przed epoką stalinowską (z *Manifestem komunistycznym* i *Kapitałem* na czele) czy kanon tekstów literackich określonych na Pierwszym Wszechzwiązkowym Zjeździe Pisarzy Radzieckich w 1934 roku mianem wzorców socrealizmu, mimo że ani Gorki piszący *Matkę*, ani Majakowski kreślący poemat *Włodzimierz Iljicz Lenin* nie domyślali się istnienia realizmu socjalistycznego.

Bolesław Piasecki, prowadząc działalność publicystyczną w tużpowojennej Polsce, pisał artykuły w oparciu o swój autonomiczny wariant języka polskiego i języka kultury polskiej. Jak powiedzieliśmy, to właśnie autonomiczny język umożliwiał mu sformułowanie deklaracji o prowadzeniu „lojalnej walki ideowej” z PPR-owskimi i radzieckimi marksistami. W latach pięćdziesiątych jednak, gdy dyskurs oficjalny mógł toczyć się jedynie w języku totalitarnym, teksty opublikowane przez Piaseckiego przed okresem totalitaryzacji jego własnego języka (i przed totalitaryzacją języka środowiska „Dziś i Jutro”³⁰) stały się dla niego – jako dla uczestnika dyskursu oficjalnego – ideologicznie i językowo niepoprawnym balastem. W istocie przedrukowywane w *Zagadnieniach istotnych* artykuły z lat pięćdziesiątych pisane są wzorcowym stylem totalitarnym³¹. Aby uzyskać legitymację dla obecności w tym dyskursie tekstów wcześniejszych (a była ona konieczna i ze względu na wiarygodność nadawcy, i na kluczowe znaczenie publicystyki Piaseckiego dla tożsamości środowiska PAX-u), Piasecki musiał jednak dokonać również semiotycznej operacji polegającej na wprowadzeniu ich do totalitarnego uniwersum treści. Temu właśnie służyła figura samokrytyki. Prowadząc w przedmowie do *Zagadnień istotnych* narrację o własnych „nieokreślonych i fałszywych sformułowaniach”, Piasecki pisał o procesie dochodzenia do marksistowsko-leninowskiej „obiektywnej prawdy”. Tym samym przedrukowane w książce teksty przedtotalitarne nabierały nowego ładunku semantycznego, uzyskiwały pozytywną nominację aksjologiczną, a co za tym idzie – legitymację do pozostawania w dyskursie. Wykorzystana w przedmowie figura samokrytyki, pozwalająca na utworzenie odpowiedniej perspektywy recepcji kolejnych tekstów tomu, pozwalała na kompleksową i „hurtową” transformację. Ponieważ perspektywa ta wiązała się z budowaniem narracji o tekstach, można – wykorzystując instrumentarium narratologiczne – stwierdzić, iż transformacja ta miała charakter fokalizacyjny³², ustawiający optykę odbioru tekstów w taki sposób, że odbiegała ona od tej, która wynikałaby z ich własnej, autonomicznej, wyjściowej treści.

Poddanie wcześniejszego dorobku publicystycznego Piaseckiego totalitarnej transformacji wydaje się warunkiem skutecznego poszukiwania płaszczyzn

³⁰ Jej pierwszym widocznym objawem był *List otwarty do Pana Juliusza Łady* autorstwa Konstantego Łubieńskiego (zob. K. Ł u b i e Ń s k i, *List otwarty do Pana Juliusza Łady*, „Dziś i Jutro” z 5 XII 1948, s. 1n.).

³¹ Por. „Dojrzałość i odpowiedzialność postawy ideowo-politycznej wymaga, aby każdy, kto decyduje się być «za czymś», opowiadał się jednocześnie «przeciw czemuś». Okazuje się zaś, że łatwiej jest opowiedzieć się za jakimś słusznym programem, a trudniej przeciwko czynnikom przeszkadzającym w jego realizacji. W Polsce spotkać można na przykład jeszcze jednostki, które opowiadają się za granicą na Odrze i Nysie, a odczuwają trudności w potępieniu polityki amerykańskiej” (B. P i a s e c k i, *Decyzja*, w: tenże, *Zagadnienia istotne*, s. 155).

³² Por. M. B a l, *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, tłum. E. Kraskowska, E. Rajewska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 146-166.

synchronizacji katolickiego i marksistowsko-leninowskiego instrumentarium opisu świata. Bez przeprowadzenia tej operacji mogłoby się okazać, że zbyt wiele kategorii kluczowych dla dyskursu oficjalnego występuje w dotychczasowej publicystyce w odmiennym, autonomicznym znaczeniu. Podajmy jeden przykład. Bazująca na figurze samokrytyki fokalizacyjna transformacja tekstów Piaseckiego pozwala na transformację pojęcia „patriotyzm” w taki sposób, by ładunek semantyczny tego rzeczownika można było oddać słowami „postawa prosocjalistyczna”. Przytoczmy kilka stosownych fragmentów: „Półowiczność i chwiejność postawy politycznej zachodniej burżuazji narodowej jest skutkiem niezrozumienia, że patriotyzm prowadzi do socjalizmu. Pierwszy skład zespołu «Dziś i Jutro» potrzebował dwóch lat na wyciągnięcie konsekwencji z tej współczesnej prawdy ideologicznej. Drukowane w ciągu tego okresu artykuły umożliwiają wychwycenie szkodliwych błędów i przemilczeń, z którymi się zespół wtedy rozstawał”³³. „Następuje proces rozumienia, że postawa patriotyczna, jeśli ma być skuteczna, musi prowadzić do udziału w walce o wyzwolenie społeczne klas wyzyskiwanych, które są przygniatającą większością narodową. Stąd intelektualna i moralna konsekwencja prowadzi do socjalizmu, do aktywnego udziału w budownictwie socjalistycznym”³⁴. „Artykuły z lat 1956 i 1947 dowodzą, że docenianie wartości przyjaźni polsko-radzieckiej, docenianie przodującej historycznie światowej roli Związku Radzieckiego jest funkcją coraz pełniejszego pojmowania, że konsekwencje patriotyzmu prowadzą do socjalizmu”³⁵.

Mamy tu oczywiście do czynienia z wasalnym przejściem ładunku semantycznego leksemu – ładunku zaczerpniętego wprost z dyskursu suwerena. Posiadanie w swoim arsenale językowym kategorii „patriotyzm”, której nowa definicja zawarta została implicite w przytoczonych zdaniach, a której użycia historyczne – przetransformowane – nie dysonują już z jej bieżącym rozumieniem, pozwala na zbudowanie spójnej deklaracji tożsamościowej, w obrębie której następuje synchronizacja wartości nadawcy oraz wartości transmitowanych przez dyskurs oficjalny: „Ruch społecznie postępowych katolików polskich w okresie dziesięciolecia skonstruował i realizuje ze swej strony wspólnotę celów ludzi wierzących i niewierzących – na dwóch płaszczyznach: na płaszczyźnie patriotyzmu i na płaszczyźnie słusznej społecznie sprawy”³⁶.

Odnotujmy jeszcze, że przedmowa Piaseckiego dobitnie dokumentuje przejście do dyskursu wasalnego całego szeregu przetransformowanych pojęć kluczowych dla totalitarnego dyskursu oficjalnego, takich jak „oportunizm”,

³³ Piasecki, *Przedmowa*, s. 38.

³⁴ Tamże, s. 30.

³⁵ Tamże, s. 40.

³⁶ Tamże, s. 23.

„postęp”, „praca”, „rewolucja”, „kontrrewolucja” czy „budownictwo socjalistyczne”, a ponadto takich, które – obok analizowanych wyżej „dialektyki” oraz „sprzeczności antagonistycznych i nieantagonistycznych” – stanowią fundament aparatu filozoficznego marksizmu-leninizmu. Jest wśród nich (widniejąca w jednym z przytoczonych wcześniej cytatów) „jedność teorii i praktyki”, deklarowana zaś przez Piaseckiego już na pierwszej stronie przedmowy odpowiedź na „węzłowy problem” – „jaka jest zależność między wspólną budową bazy przez obywateli wierzących i niewierzących a wspólną wolnością w nadbudowie”³⁷ – ujawnia gotowość aplikacji do wywodu niedawnych rozstrzygnięć Stalina ze szkicu *Marksizm i zagadnienia językoznawstwa*, dzieła opublikowanego w roku 1950 i natychmiast „wpisanego” jako klasyczne do marksistowsko-leninowskiego kanonu³⁸.

Przejęcie języka marksistowsko-leninowskiego, partyjnego czy też stalinowskiego to krok, który legitymizuje wywód Piaseckiego w dyskursie oficjalnym, nie zapewnia mu jednak jeszcze legitymacji katolickiej. By ją uzyskać, lider PAX-u wypracowuje konstrukcję o wyraźnej podbudowie teologicznej i eklezjologicznej. Z jednej strony prowadzi w tym celu wyraźną krytykę chrześcijaństwa jako takiego i Kościoła katolickiego w szczególności, czyniąc to z takiej perspektywy, by współudział w „budownictwie socjalistycznym” mógł zostać przedstawiony w kategoriach wzbogacenia możliwości realizacji misji chrześcijańskiej. „Religia katolicka głosi – pisze Piasecki – że Bóg jest Panem świata z dwóch tytułów: jako Stworzyciel i jako Odkupiciel. Myśl chrześcijańska zajęła się przede wszystkim dziełem Odkupienia z wyraźnym pominięciem dzieła Stworzenia”³⁹. Jako konsekwencję społeczną takiego stanu rzeczy wskazuje też „sugerowanie ludziom bardzo skromnych, ograniczonych celów doczesnych”⁴⁰, nazywając takie podejście – na modłę znaną z dyskursu partyjnego – „kapitulankim”. Takiego właśnie charakteru nabiera u Piaseckiego „obawa, że wielki cel doczesny przesłoni człowiekowi cel ostateczny”⁴¹.

³⁷ Tamże, s. 5.

³⁸ „Baza – pisał Stalin – jest to ustrój ekonomiczny społeczeństwa na danym etapie jego rozwoju. Nadbudowa – to polityczne, prawne, religijne, artystyczne, filozoficzne poglądy społeczeństwa oraz odpowiadające im instytucje polityczne, prawne i inne”. J. S t a l i n, *Marksizm a zagadnienia językoznawstwa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1954, s. 5. Nawiasem mówiąc, o błyskawicznej (choć oczywiście nie zadziwiającej, zważywszy na stopień kultu wodza w powojennym ZSRR) „kanonizacji” powyższego tekstu, opublikowanego po raz pierwszy w gazecie „Prawda” w roku 1950, świadczy fakt, że odwołanie do niego zdążono włączyć do czwartego tomu *Wielkiej encyklopedii radzieckiej*, który ukazał się w również w roku 1950 (zob. hasło „Bazis i nadstrojka”, w: *Bolszaja sowietskaja enciklopedija*, red. B. Wawilow, t. 4, Bolszaja swietskaja enciklopedija, Moskwa 1950, s. 41-43).

³⁹ P i a s e c k i, *Przedmowa*, s. 6.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

Tymczasem realizację „wielkiego celu doczesnego” miałyby gwarantować ład socjalistyczny, w niczym niezagrożający „celowi ostatecznemu”.

Redukcja katolickich obaw związanych z antyreligijnym obliczem realizowanego w Polsce modelu socjalizmu i podkreślanie braku zagrożeń dla „celu ostatecznego” katolickiej religijności stanowi fundament konstrukcji proponowanej przez Piaseckiego. Jej zrąb zawiera się w następującym obszernym passusie: „Bóg może być wielbiony intencjonalnie i ontologicznie. Intencjonalnie wielbią Boga tylko ci, którzy wierzą, że jest, i chcą Mu służyć. [...] Niezwykle ważne jest, aby ludzie wierzący zrozumieli, że ci, którzy negują istnienie Boga, nie mogą być Jego intencjonalnymi przeciwnikami, nie mogą intencjonalnie buntować się przeciwko Niemu. [...] Intencjonalnie można być przeciwnikiem jedynie takiego bytu, którego prawdziwość istnienia się uznaje. Ludzie zatem niewierzący nie mogą być przeciwnikami ani zwolennikami Boga, mogą natomiast być zwolennikami lub przeciwnikami funkcji ideologicznej i społecznej, którą pojęcie Boga spełnia w danej epoce historycznej. [...] Jeśli siły kierownicze partii klasy robotniczej zwalczają ideologicznie pojęcie Boga, to nie na zasadzie nienawiści do Boga osobowego, ale na zasadzie wysuwanych przez nie rozumowych przesłanek określających szkodliwość tego pojęcia dla politycznej walki proletariatu i dla postępu intelektualnego ludzkości. [...] Zwalczane tu jest pojęcie Boga jako wytworu lenizmu umysłowego człowieka pragnącego cudownością zwolnić się od obowiązku rozumienia i doskonalącego przekształcania świata. [...] Ateizm partii klasy robotniczej nie atakuje intencjonalnie najdroższej dla katolików Prawdy, ale atakuje intencjonalnie funkcję społeczną wiary w Boga wyrażającą się w stosunku katolików do świata społecznego i świata przyrody. Atakowany jest rezultat tej funkcji – społeczne dzieło katolicyzmu, niedostateczność historyczna tego dzieła. Ontologicznie Bóg jest wielbiony przez tych, którzy tworzą dzieła odpowiadające Jego woli bez względu na to, czy wierzą, że Bóg jest, czy też negują Jego istnienie. [...] Ontologiczne uwielbienie Boga [...] mierzy się nie intencją płynącą z wiary w Jego istnienie, ale wartością i wielkością wysiłku i wartością skutku tego wysiłku, czyli dzieła. Przeciwnikiem więc Boga i przeciwnikiem chrześcijaństwa jest byt, który bądź wie, że Bóg jest, a nie ma intencji Go wielbić, bądź niezależnie od uznawania Jego istnienia nie czyni dzieł, które Stwórca ustanowił jako zadanie dla ludzkości”⁴².

W powyższym ujęciu realizowany w Polsce projekt socjalistyczny nabiera cech działań dokonywanych na chwałę Bożą, a stojący za nim ludzie stają się akuszerami projektu Bożego na ziemi. Głoszona przez nich negacja istnienia Stwórcy ma nie przeczyć faktowi, iż wielbią Go poprzez swe dzieła.

⁴² Tamże, s. 9n.

Konstrukcja ta, będąca de facto religijnym peanem na cześć komunistów, uzupełniona zostaje w przedmowie do *Zagadnień istotnych* tezą, iż „socjalizm pomógł i obiektywnie wspiera odrodzieńczą rewizję funkcji społecznej katolicyzmu”⁴³, która sama w sobie jest urzeczywistnieniem specyficznego fenomenu kultury totalitarnej modelu stalinowskiego, określanego przeze mnie mianem dźwigni ontologicznej⁴⁴. Fenomen ten sprowadza się do mitologicznie uwarunkowanego przekonania, iż pełne uczestnictwo w społeczności świadomych beneficjentów socjalistycznej „obiektywnej prawdy”, w społeczności tych, którzy tę prawdę przyjmują bezwarunkowo, musi skutkować uwolnieniem wszelkich potencji wyznawcy mitu (który z miejsca staje się niepokonanym pilotem, niezrównanym artystą, genialnym uczonym itd.). W przypadku tekstu Piaseckiego wyznawca socjalizmu staje się najlepszym z możliwych katolików. Skoro bowiem – jak chce autor – „racja doktrynalna katolicyzmu sprawia, że w każdej epoce funkcja społeczna katolicyzmu powinna wspomagać historycznie najbardziej sprawiedliwą postawę społeczno-polityczną”⁴⁵, to zaangażowanie w realizację projektu socjalistycznego – jako „najbardziej sprawiedliwego” – oznacza właściwą realizację doktryny katolickiej, co więcej – jest katolickim odpowiednikiem marksistowskiej tezy o jedności teorii i praktyki. Jednocześnie, jak stwierdza Piasecki: „Ponieważ nie jest rolą katolicyzmu organizować własne ustroje społeczno-gospodarcze, to tym donioślejszy staje się wybór najślusznieszego historycznie ustroju w konkretnej epoce. Wybór ten jest kwestią świadomości i sumienia katolików”⁴⁶.

W świetle tezy o „ontologicznym uwielbieniu Boga” świadomość i sumienie katolików winny nie mieć wyboru – i wskazać stalinowski socjalizm jako ustrój, który wszystkimi swoimi dziełami wielbi Stwórcę.

*

Intelektualny program przedstawiony w przedmowie do *Zagadnień istotnych* wydaje się z dzisiejszej perspektywy karkołomny, choć po wnikliwej lekturze nie sposób odmówić mu spójności. Spójność ta stanowi oczywiście efekt szeregu opisanych tutaj operacji semiotycznych, pozwalających na stworzenie odpowiednio wypreparowanej płaszczyzny współwystępowania dwóch aksjologii – marksistowsko-leninowskiej (choć właściwiej byłoby nazwać ją aksjologią dyskursu władzy komunistycznej) i katolickiej. „Odpowiednie pre-

⁴³ Tamże, s. 16.

⁴⁴ Por. S a d o w s k i, *Miedzy Palacem Rad i Palacem Kultury*, s. 148-159.

⁴⁵ P i a s e c k i, *Przedmowa* s. 18.

⁴⁶ Tamże, s. 30.

parowanie” polega w tym przypadku nie na wzajemnym uzgodnieniu wartości w procesie dialogu, lecz na całkowitym podporządkowaniu się deklaratywnie katolickiego nadawcy regułom gry panującym w dyskursie oficjalnym, w którym monopol posiadali nadawcy legitymizowani przez użycie optyki marksistowsko-leninowskiej. Zapewnienie komunikatom deklaratywnie katolickim legitymacji do występowania w dyskursie oficjalnym państwa komunistycznego – w dodatku w totalitarnym okresie jego funkcjonowania – wymagało akceptacji kluczowych treści transmitowanych przez ten dyskurs, a następnie – ich przejęcia i dalszej transmisji we własnym subdyskursie. Wymagało również przejęcia specyficznego totalitarnego sposobu prowadzenia narracji.

Perspektywa katolicka może istnieć w takich realiach komunikacyjnych o tyle, o ile nadawcę satysfakcjonuje jej rola transmitera głównych narracji i nadrzędnych wartości występujących w polu semiotycznym kultury totalitarnej. Gdy jednak chrześcijańskie treści zaczynają transmitować elementy totalitarnego uniwersum, stają się swoistym ozdobnikiem przekazu. Ich funkcję można określić, parafrazując główne teoretyczne założenie dzieła socrealistycznego: winny być „katolickie w formie, socjalistyczne w treści”. Wypracowany przez Bolesława Piaseckiego program „katolicki w formie, socjalistyczny w treści” odbił się jednak od ściany watykańskiego sprzeciwu, a ten z kolei wyznaczył granicę możliwości PAX-owskich innowacji w zakresie interpretacji doktryny i nauki społecznej Kościoła katolickiego.

Na zakończenie można dokonać jeszcze jednej parafrazy. Leninowi przypisywana jest mądrość głosząca, że „kapitaliści sami sprzedadzą nam sznur, na którym ich powiesimy”. Apokryf ten doskonale daje się do zastosować do ukazania charakteru dyskursu oficjalnego w warunkach totalitarnych. W naturze języka totalitarnego leży ekspansja, okolicznością zaś, która jej niezwykle sprzyja, jest samo uprzywilejowanie tego języka. Trud rozszerzania jego wpływów przerzucany jest na nadawców aspirujących do uczestnictwa w oficjalnym dyskursie. To oni muszą wypracować narzędzia aplikacji totalitarnego opisu mitologicznego do nieobjętych nim dotąd sfer komunikacji. Sami zatem – jak niegdyś PAX, „Dziś i Jutro” i Bolesław Piasecki – produkują i sprzedają władzy sznur, którym zostają przywiązani do jej dyskursu.

KU PIĘKNU

Arkadiusz WAGNER

ARTYZM KSIĄŻKI Refleksje bibliologiczne*

Z dzisiejszej perspektywy dekoracje iluminatorskie postrzegane są jako doskonałe źródło wiedzy o przemianach stricte artystycznych, społecznych, politycznych czy religijnych w średniowiecznej Europie. Są najczystszyimi – w przenośni, jak i w sensie dosłownym – dziełami ówczesnego malarstwa. W odróżnieniu bowiem od przemalowywanych, ciemniejących lub blaknących malowideł tablicowych i ściennych, przeważnie zachowały swój pierwotny koloryt dzięki temu, że ukryte były między kartami.

Nakreślenie granic artyzmu w odniesieniu do książki jako obiektu jest zadaniem niełatwym. O specyficznym pięknie ksiąg przesądzają bowiem rozmaite aspekty ich wytwórstwa oraz produkcji, które wymykają się zainteresowaniom historii i krytyki sztuki. Pomocna w przewycięzaniu owego ograniczenia jest niewątpliwie bibliologia, rozumiana jako interdyscyplinarna nauka o książce i bibliotece, z założenia syntetyzująca metody badawcze historii (w tym zwłaszcza jej nauk pomocniczych), historii sztuki oraz innych dziedzin humanistyki¹. Podejmując refleksję nad artyzmem książki, należy uwzględnić także punkt widzenia bibliofila. Aktywność bibliofilów nie tylko bowiem trwale związana jest z dziejami ksiąg i bibliotek, ale od początku determinuje ich walor estetyczny, tak w odniesieniu do woluminów, jak i wnętrz, w których są przechowywane. Decydując się na objęcie zainteresowaniem całokształtu fizycznej postaci książek, sprawiamy, że łatwiejsze staje się dostrzeżenie artyzmu nawet w pozornie nieefek-

* Redakcja „Ethosu” dołożyła wszelkich starań, by ustalić właścicieli praw autorskich do ilustracji towarzyszących artykułowi i uzyskać pozwolenia na ich reprodukcję. Gdyby jednak któryś z właścicieli praw autorskich został pominięty, prosilibyśmy o kontakt w celu uregulowania spraw formalnych.

¹ Z polskich publikacji podejmujących problem bibliologii jako nauki zob. np. K. Mi go ń, hasło „Bibliologia (księgoznawstwo, nauka o książce)”, w: *Encyklopedia książki*, t. 1, *Eseje*, red. A. Żbikowska-Migoń, M. Skalska-Zlat, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2017, s. 256n. (tamże dalsza literatura). Wieloaspektowe ujęcie problemu sztuki książki, głównie z perspektywy bibliologicznej, zob. *Sztuka książki. Historia, teoria, praktyka*, red. M. Komza, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003; M. K o m z a, *Bibliolog wobec nowych zjawisk w sztuce książki*, „Studia Bibliologiczne” 17(2008), s. 29-41; J. G w i ó d z i k, *O sztuce książki...*, „Bibliotheca Nostra” 2011, nr 4(26), s. 9-26. Dominację perspektywy historyczno-artystycznej w badaniach nad zagadnieniem sztuki książki ujawnia tom *O miejsce książki w historii sztuki* (zob. *O miejsce książki w historii sztuki*, red. A. Gronek, Collegium Columbinum, Kraków 2015).

townych elementach ich struktury². Tą właśnie drogą pragnąłbym poprowadzić Czytelnika przez wewnętrzne i zewnętrzne strefy książki, objaśniając je słowami zarówno naukowca, jak i bibliofila.

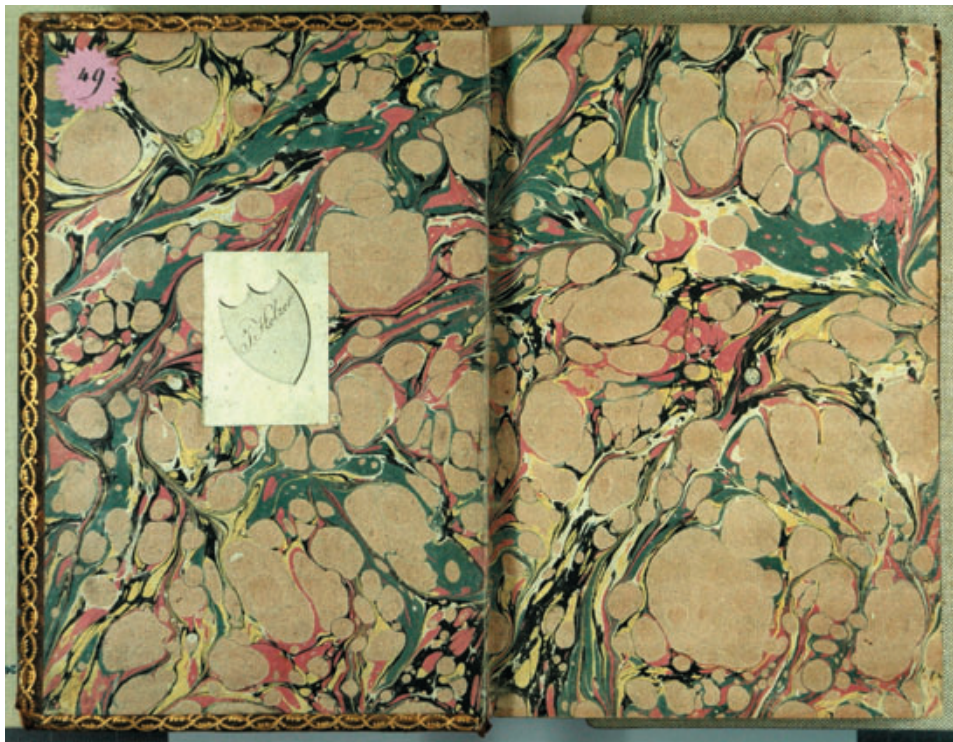
Obierając za punkt wyjścia rozważań materiały, z których sporządzano księgi, weźmiemy pod uwagę pergamin i papier. Pierwszy z surowców kojarzy się dziś głównie z foliantami średniowiecznych kodeksów, których grube i sprężyste karty mogły przetrwać w surowych warunkach klasztorно-świątynnych bibliotek. Choć obszerne połacie takich kart mają charakterystyczną fakturę i zapach, trudno dopatrywać się w nich piękna. Obecnie zresztą, w dobie ruchów proekologicznych, zachwyt nad przetworzoną skórą dziesiątek, setek czy tysięcy zabitych zwierząt byłby czymś nieestosownym. Zwłaszcza, że luksusowy, niezwykle cienki i delikatny pergamin – tak zwany pergamin welinowy – uzyskiwano ze skór jagnięcych płodów (dodajmy, że był on wykorzystywany przede wszystkim do wytwarzania późnogotyckich modlitewników). Niekiedy jednak książkowe pergaminy bywają urodziwe – świadczą o tym choćby wczesnośredniowieczne księgi liturgiczne o kartach zabarwionych purpurą czy późnogotyckie „czarne modlitewniki”, których karty barwiono właśnie na czarno, a tekst zapisywano białą, dającą wykwiłtne i nieco irrealne efekty, wzmocnione oryginalną kolorystyką iluminacji³.

Młodszemu bratu pergaminu – europejskiemu papierowi – nigdy nie towarzyszyła podobna aura drogocенności. Relatywna łatwość i szybkość jego produkcji od początku sprawiała, że zamiast skrobania palimpsestów (niekiedy wielokrotnego na tych samych kartach pergaminu), raczej zapełniano go kursywą o stopniu niechlujności adekwatnym do taniości podłoża. Z kolei od połowy piętnastego wieku papier zadrukowywano inkunabułowymi czcionkami, których odbicia wzbudzały niemal mistyczne zachwyty (łac. *divino quodam numine*) czytelników, ale także podejrzliwość i pogardę koneserów iluminowanych kodeksów⁴. Przeglądając się lichemu papierowi rodzimych druków i sylw z wieków siedemnastego i osiemnastego, dostrzegamy upadek nie tylko rzemiosła, ale i kultury książki w Rzeczypospolitej. Rozpadający się wskutek procesów chemicznych papier dziewiętnastowieczny tudzież peerelowski zdradza negatywne skutki uprzemysłowienia produkcji tego materiału, przeznaczonego dla rzesz odbiorców. niesprawiedliwe byłoby jednak odmawianie znamion artyzmu

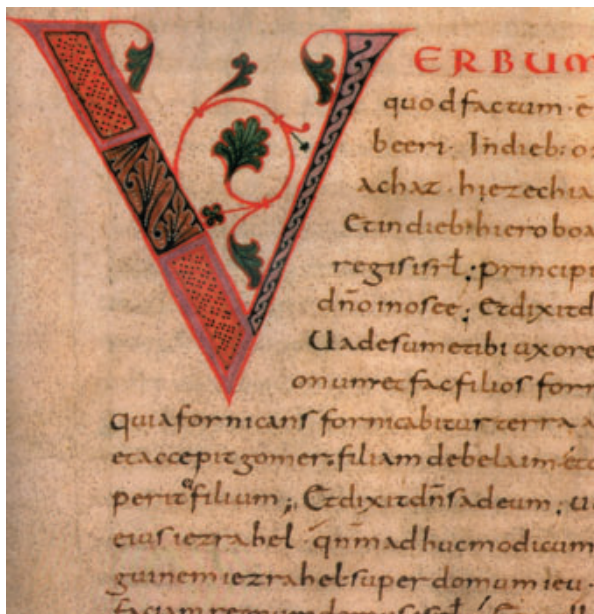
² Na gruncie polskim bodaj jako pierwszy postawę tę wyartykułował słynny artysta książki Bonawentura Lenart (zob. B. L e n a r t, *Piękna książka jako zespół czynników materialnych, papieru, czcionek, ozdób, ilustracji światłokowych, druku i oprawy*, Polska Drukarnia Nakładowa Lux, Wilno 1928).

³ Z bogatej literatury np. I.F. W a l t h e r, N. W o l f, *Codices illustres: The World's Most Famous Illuminated Manuscripts 400 to 1600*, Taschen, Köln 2005, s. 362n., il. nienum.; tamże, s. 372n., il. nienum.

⁴ Por. np. J. G r u c h a ł a, *Iucunda familia librorum. Humanisci renesansowi w świecie książki*, Universitas, Kraków 2002, s. 239-281.



1. Wyklejka dziewiętnastowiecznego druku sporządzona z papieru marmurkowego.
 Źródło: Zbiory Towarzystwa Historyczno-Literackiego i Biblioteki Polskiej w Paryżu
 Fot. A. Wagner. Reprodukacja za zgodą Biblioteki Polskiej w Paryżu.



2. Tekst *Biblia z Tours* (połowa IX w.) zapisany minuskułą karolińską z inicjałem o dekoracji iryjskiej i pierwszym wersem o liternictwie uncjalnym.

Źródło: Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. n. 3641, fol. 3 rb

© Österreichische Nationalbibliothek



3. Miedzioryniczna mapa Pacyfiku w *Theatro d'el orbe de la tierra* Abrahama Orteliusa (Officina Plantiniana, Antwerpia 1602).

Źródło: *The Collection of Otto Schäfer, Part III: Illustrated Books and Historical Bindings*, New York, November 1, 1995, Sotheby's, New York 2005



4. Rozkładówka inkunabułu z charakterystycznym układem kolumn tekstu (z rubrykowaniami i inicjałami) oraz szerokich marginesów.

Źródło: Zbiory Towarzystwa Historyczno-Literackiego i Biblioteki Polskiej w Paryżu
 Fot. A. Wagner. Reprodukacja za zgodą Biblioteki Polskiej w Paryżu.



5. Okładka projektu Władysława Strzemińskiego do tomiku *Śruby. Poezje Juliana Przybosa* (Kraków 1925).

Źródło: Biblioteka Uniwersytecka w Toruniu (reprodukcja za: J. Tondel, *Eugeniusz Przybył. Między książką a sztuką*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014)

© Wydawnictwo Naukowe UMK



6. Iluminowana stronica *Roman de la Rose* (*Pieśni o Róży*), Flandria, ok. 1490-1500.

Źródło: British Library, Harley MS 4425, f. 14v

© British Library Board



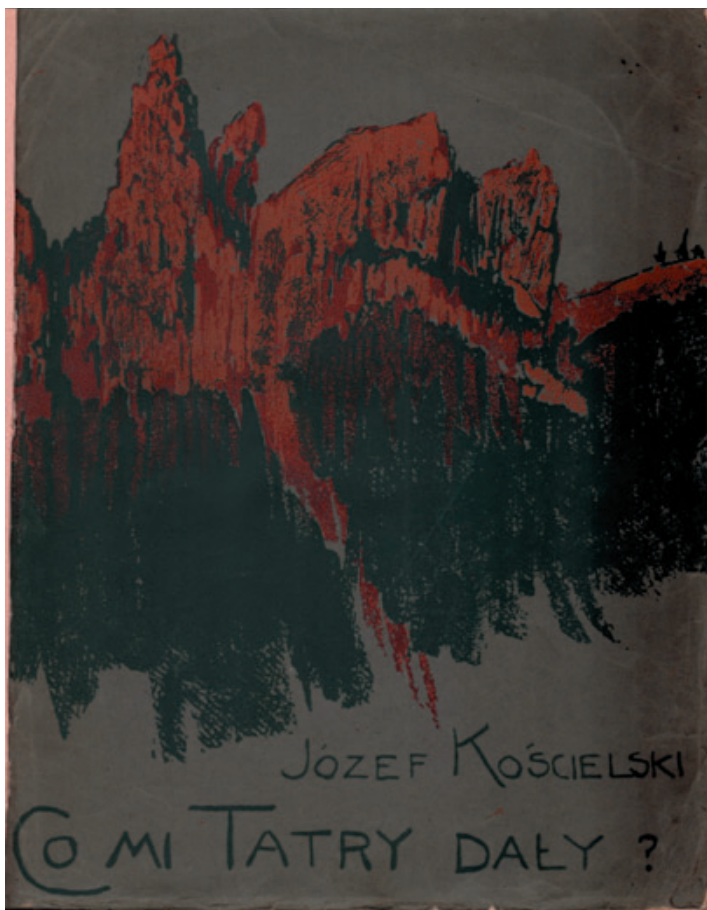
7. Fragment sztychowanej, wielkoformatowej tablicy z traktatu *Perspectiva pictorum et architectorum* Andrea Pozzo (Rzym 1700).

Źródło: Zbiory Stacji Naukowej PAN w Rzymie (Accademia Polacca di Roma)

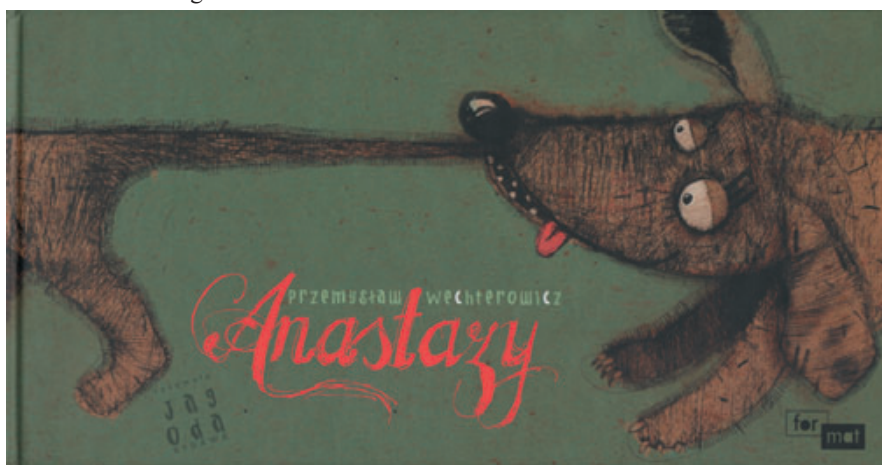
Fot. A. Wagner. Reprodukacja za zgodą Stacji Naukowej PAN w Rzymie.



8. Oprawa z księgozbioru króla Francji Henryka II, warsztat w Fontainebleau, ok. połowy XVI w.
Źródło: Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Grec 1401
© Bibliothèque nationale de France



9. Litograficzna okładka projektu Leona Wyczółkowskiego do *Co mi Tatry dały* Józefa Kościelskiego (Gebethner i Wolff, Kraków 1905).
 Źródło: Kolekcja Arkadiusza Wagnera
 Fot. A. Wagner



10. Okładka projektu Jagody Kidawy do *Anastazy* Przemysława Wechterowicza (Format, Łagiewniki 2008).
 Źródło: Kolekcja Arkadiusza Wagnera
 Fot. A. Wagner. Reprodukacja za zgodą Wydawnictwa Format.



11. Alicia Martín, *Biografías VI*, instalacja, Haga 2012.

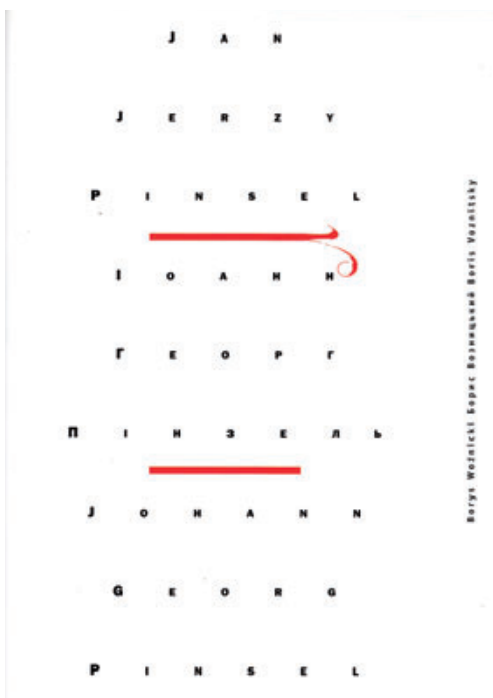
Źródło: A. Fiz, *Bookhouse. La forma del libro*, Silvana Editoriale, Milano 2013

© Silvana Editoriale

12. Strona tytułowa projektu Lecha Majewskiego do albumu *Jan Jerzy Pinsel* Borysa Woźnickiego (Wydawnictwo Bosz, Olszаницa 2007).

Fot. A. Wagner

Reprodukcja za zgodą Wydawnictwa Bosz.



wszystkim gatunkom papieru. Wszak od początku miał on wpływ na wartość estetyczną książek, dziś najlepiej unaocznianą przez papiery albumowe. Nie inaczej było w dobie inkunabułów i późniejszych druków, kiedy solidność i uroda papieru świadczyły o prężności zachodnioeuropejskich ośrodków typografii. Jego sprężystość, nasycenie klejami, szlachetna barwa i faktura same w sobie stanowiły wartość, o czym u schyłku dwudziestego wieku przypominał Dean Corso, bohater filmu Romana Polańskiego *Dziewiąte wrota*⁵, podziwiając „koszerny szelest” kart diabelsko cennego druku.

Niezasłużenie słabo znane – a nawet nie do końca nazwane – są w naszym kraju rozmaite gatunki i odmiany papierów dekoracyjnych, którymi w wiekach szesnastym i siedemnastym zdobiono wnętrza i oprawy woluminów⁶. Tego rodzaju papiery przybyły do Europy z Bliskiego Wschodu, najpierw do Italii i Francji, skąd szybko rozpowszechniły się na całym kontynencie. Wśród nich najwcześniejsze i najbardziej klasyczne są tak zwane papiery karagenowe, czyli marmurkowe (il. 1), które na przestrzeni stuleci wykształciły przebogate spektrum odmian, jak choćby odmianę „grzebyczkową” czy „hiszpańską falę”. Obok nich z czasem wykształciły się papiery określane jako perkalowe z barwną dekoracją odbijaną z klocków drzeworytniczych czy szczególnie efektowne i kosztowne papiery brokatowe o wzorach wprasowywanych ze sztańc i wzbo-gaconych złoceniem, co daje efekt lśniącego reliefu. Zakres wykorzystania tego rodzaju papierów wykraczał daleko poza sferę książki (oklejano nimi na przykład wnętrza mebli i futerałów), najczęściej jednak spotykamy je na okładzinach opraw półskórkowych i kartonowych oraz jako książkowe wyklejki.

Od zarania dziejów książki elementem sankcjonującym jej funkcjonalność i piękno było pismo, przynależące do osobnej i w ciągu wieków bujnie rozwiniętej sztuki kaligrafii. Od starożytności znana była w Azji. We wczesnym średniowieczu pojawiła się na kartach europejskich manuskryptów biblijnych i liturgicznych. Majestat Słowa Bożego wymagał od skrybów najwyższej staranności w zapisywaniu każdej litery i każdego słowa. Konsekwencją czci oddawanej biblijnym wersetom bywało niekiedy zapisywanie tekstu złotem; w innych woluminach cytaty z Pisma Świętego wyróżniano dostojną, majuskułową uncją, a nawet stosowano naśladownictwo antycznej capitalis

⁵ *The Ninth Gate*, Francja, Hiszpania, USA, 1999, scenariusz: J. Brownjohn, E. Urbizu, R. Polański (na podstawie powieści A. Péreza-Reverte’a *Klub Dumas*).

⁶ Dyskurs zachodnioeuropejski i amerykański reprezentują w tej sferze niezliczone publikacje, zob. np. *Gefärbt, gekämmt, getunkt, gedruckt. Die Wunderbare Welt des Buntpapiers, Katalog zur Sonderausstellung in Mainfränkischen Museum Würzburg 22. Oktober 2011 bis 29. Januar 2012*, red. F. van der Wall, Mainfränkisches Museum, Würzburg 2011. W rodzimej nauce pionierską rolę odgrywa katalog *Drukarskie techniki zdobienia papierów i tkanin. Katalog wystawy w Muzeum Papiernictwa w Dusznikach Zdroju, wrzesień-grudzień 2008*, red. T. Windyka, Muzeum Papiernictwa, Duszniki Zdrój 2008.

quadrata, pismo wybijające się z zasadniczego tekstu minuskułowego. W średniowieczu idea uczytelnienia i upiększenia księgi za pomocą sztuki kaligrafii była powszechna, a uzewnętrżniła się zwłaszcza w doniosłym wynalazku minuskuły karolińskiej, tak zwanej karoliny (il. 2). Jej ponadczasowy walor czytelności i powab kształtów liter sprawiły, że nie tylko szybko rozpowszechniła się w kancelariach i skrytoriach cesarskich, ale – ciągle ewoluując – przeniknęła w głąb epoki romańskiej. I choć wraz z nadejściem gotyku wyparły ją zupełnie nowe gatunki pisma, to odrodziła się w renesansie, by trwać do dziś, chociażby w naszych staranniejszych rękopisach (te pospieszne zdecydowanie bliższe są niedysiejszym kursywom), a zwłaszcza w niezliczonych odmianach czcionek i fontów. Śledzenie rozwoju pism średniowiecznych na kartach kodeksów czy dokumentów okazuje się fascynującą przygodą: tekstura w mszałach przywodzi na myśl monumentalizm i strzelistość gotyckich katedr, bastarda luksusowych modlitewników oddaje wykwint dworskiej kultury czasów jesieni średniowiecza, a przysadzista i krągła rotunda przypomina o rezerwie Włochów wobec „gockości”⁷. Tak jak w późnogotyckiej rzeźbie początków szesnastego wieku wyczerpano możliwości komplikowania draperii, tak w późnych odmianach tekstury, a zwłaszcza we frakturze, gotycka dekoracyjność osiągnęła apogeum.

Pamiętać należy, że w realizację idei upiększania tekstu kodeksów zaangażowani zostali w średniowieczu także rubrykatorzy i iluminatorzy. Ci pierwsi posługiwali się ograniczonymi środkami – rodzajem czerwonego atramentu (rubry), którym na początku zdań nanosili kreseczki, a na początku ksiąg lub ich fragmentów wyrysowywali czerwone bądź niebieskie inicjały. Drudzy, wyposażeni w mineralne i organiczne pigmenty, a przede wszystkim czyste złoto (płatkowe lub sproszkowane), potrafili umieścić na matowej powierzchni karty prawdziwe literne klejnoty, opromieniające czytelnika blaskiem iluminacji (od łacińskiego „illumino” – „światło”). W zależności od obowiązującego stylu, ośrodku iluminatorskiego czy wreszcie talentu iluminatora wnętrze litery wypełniać mógł ornament lub scena figuralna, a jej trzon i brzusek mogły zdobić wić roślinna bądź fantastyczne monstra. Piękno takich inicjałów – zarówno samoistnych, jak i wkomponowanych w bogatszą dekorację iluminatorską – docenili iluminatorzy renesansowi, przekształcając je w duchu nowego stylu. Drukując inkunabuły, pozostawiano miejsce na te szlachetne relikty przemijającej tradycji, nabywcy takich ksiąg mogli zatem oddać je do wyspecjalizowanego miejskiego iluminatora (u schyłku średniowiecza coraz trudniej było o iluminatorów w klasztorach) i – zgodnie z własnym gustem i zasobnością sakiewki – zlecić namalowanie liter. W ten sposób nie tylko

⁷ Mimo systematycznego postępu w europejskiej i polskiej paleografii, w naszym kraju na miano kanonicznej publikacji niezmiennie zasługuje erudycyjne dzieło Władysława Semkowicza (zob. W. S e m k o w i c z, *Paleografia łacińska*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951).

upiększano księgi, ale też upodabniano je do – uważanych za szlachetniejsze – kodeksów rękopiśmiennych.

Tymczasem jednak, pod wpływem nurtu humanistycznego, rozwijało się w Italii pismo renesansowe. Studiów nad „kapitałnym” (a zatem doskonałym niczym imperialna capitalis) pismem antycznym podejmowali się włoscy teoretycy pisma i artyści, z boskim Leo da Vinci włącznie. Trudno się temu dziwić, wszak kapitała rzymska i jej renesansowa mutacja w postaci antykwy wpisywały się w kwadrat i koło, a owe figury postrzegano jako odzwierciedlenie doskonałości wszechświata. Tym samym poszukiwanie idealnych kształtów i proporcji liter stawało się poszukiwaniem idealnego piękna. Idea ta szybko przeniknęła na północ od Alp i wywarła wpływ między innymi na Albrechta Dürera i na mistrzów francuskich.

Z nadejściem szesnastego stulecia mistrzowie francuscy zaczęli wieść prym w szeroko rozumianej sztuce książki. Na polu liternictwa druków (w tym rytowanych inicjałów) wyróżniała się na przykład działalność Geoffroya Tory’ego czy Claude Garamonda – ich projekty winiet typograficznych oraz czcionek wyznaczały kanon drukarskiej estetyki szesnastego wieku. I nie tylko szesnastego, skoro litery Garamonda występują również obecnie, choćby wśród Wordowskich fontów. W tym samym stuleciu działali we Flandrii i Niderlandach tacy kartografowie-rytownicy, jak Gerard Mercator i Abraham Ortelius, którzy wytyczyli szlak rozwoju kaligrafii sztycharskiej. Jej esami-floresami (notabene pojęcie to przyjęło się w polszczyźnie od nazwiska flamandzkiego artysty Cornelisa Florisa) zdobiono sztychowane mapy i globusy, zwłaszcza w miejscach odpowiadających morzom i oceanom, oraz tam, gdzie znajdowała się niedostępna dla Europejczyków terra incognita (il. 3).

Oczywiście nowe kroje liter drukarskich i kaligraficznych projektowano dla określonych celów; na przykład poszukiwano optymalnych proporcji pojedynczych liter, ich par najczęściej występujących w wyrazach, a także możliwie najlepszego zakomponowania tekstu w obrębie stronicy lub planszy. O tym, jak ogromną wagę przywiązywano do kompozycji tekstu w polu karty, świadczą choćby średniowieczne kodeksy i inkunabuły oraz druki renesansu⁸. Mimo wysokich wówczas kosztów produkcji rękopisu bądź paleotypu, właściwie nienaruszalna była koncepcja niezwykle szerokich marginesów, jakby dla człowieka owych epok szerokie marginesy były integralnym elementem morfologicznym książki, podobnie jak jej karty, oprawa czy tekst (il. 4). Miało to swoje praktyczne – dziś rzeklibyśmy: ergonomiczne – uzasadnienie: wzrok czytelnika nie „ześlizgiwał” się z kolumn tekstu i nie „wypadał” poza krawę-

⁸ Z polskich tekstów opublikowanych w ostatnich latach zob. zwł. K. S o c h a, *Na czym polega piękno książki? Estetyczne podstawy projektu typograficznego*, w: *O miejsce książki w historii sztuki*, s. 379-390, il. 1-4.

dzie stronic, a ponadto obszerne marginesy potęgowały wrażenie dostojności woluminu i stanowiły podłoże dla iluminowanej floratury. Wszystko to szło w parze z nadawaniem określonych proporcji kolumnom tekstu i przestrzeganiem odpowiedniej szerokości interlinii, w które wpuszczano „światło”. Owocem tego kanonu stał się „złoty podział” stronicy, będący wyrazem najwyższej estetyki książki.

Dziś owa klasyczna idea często bywa lekceważona, a nawet popada w zapomnienie. Pocieszeniem dla współczesnego estety książki niech jednak będzie fakt, że już w drugiej połowie dziewiętnastego wieku teoretycy brytyjskiego ruchu „Arts & Crafts” utyskiwali na upadek idei pięknej książki, przytłoczonej z jednej strony przez burżuazyjny przepych wyłaczanych ponad miarę albumów, a z drugiej przez dramatycznie niską jakość książki jako wytworu przemysłowego. Zarówno oni, jak i ich europejscy następcy (w Polsce zwłaszcza genialny Stanisław Wyspiański) upatrywali ucieczkę od owych zjawisk w radykalnej prostocie kompozycji tekstu na stronicy bądź w powrocie do gotycko-renesansowego splendoru (przykładem może być słynny tom dzieł Geoffrey’a Chaucera wydany w roku 1896 przez Kelmscott Press Williama Morrisa).

Nie należy jednak identyfikować artyzmu wyłącznie z rozwiązaniami klasycznymi. Wyczerpały się one w niezliczonych bibliofilskich (czytaj: epigońskich) druczkach, a znalazły przestrzeń rozwoju w awangardzie i nowoczesności⁹. Dwudziestowieczny design książkowy i prasowy zaowocował wprost niezmiernym bogactwem rozwiązań tyleż odważnych i radykalnych, co pięknych: od szybko „zużywającej się” estetyki art nouveau (w Polsce reprezentowanej przez nurt kosmopolityczny i „kogutkowy”), przez estetyzujące art déco, przebłycki dadaizmu, konstruktywizmu (il. 5) czy futuryzmu, aż po koncepcje współczesne (nazwijmy je „postmodernistycznymi”), w których wszystko jest dozwolone – tak w sferze tekstu, jak i towarzyszącej mu ilustracji.

Dzieje książki nieodłącznie związane są z dziejami ilustracji; wystarczy wspomnieć o egipskich papirusach szczelnie pokrytych kompozycjami figuralno-zoomorficznymi czy o greckich i rzymskich zwojach z realistycznymi przedstawieniami literackich bohaterów. Przed wiele wieków były to wyłącznie prace malarskie i rysunkowe, dopiero od wieku piętnastego coraz częściej pojawiają się prace graficzne, a w końcu poligraficzne. Najwcześniejsze znane nam ilustracje w księgach kodeksowych znajdują się w słynnych późnoantycznych adaptacjach Wergiliusza (w dwóch woluminach znanych jako *Wergiliusz Watykański* i *Wergiliusz Rzymski*)¹⁰. Ukazane w nich sceny zgodnie wywodo-

⁹ Zob. np. P. R y p s o n, *Nie gęsi. Polskie projektowanie graficzne 1919-1949*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2011; *Zmiana pola widzenia. Druk nowoczesny i awangarda / Changing the Field of View: Modern Printing and the Avant-Garde*, red. P. Kurc-Maj, Muzeum Sztuki, Łódź 2014.

¹⁰ Por. M. N o w i c k a, *Antyczna książka ilustrowana*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979, s. 131-154, il. 45-52.

ne są przez badaczy z konwencji przedstawieniowych i techniki malarstwa ściennego. Wyróżnikiem tych ilustracji stały się jednak ramy, którymi zwykle ograniczano kompozycję, jak również wprzęgnięcie obrazów w harmonijny układ z kolumną tekstu. Zapoczątkowany wówczas ścisły związek ilustracji książkowej i tekstu w zasadniczej postaci przetrwał do naszego stulecia. Wprawdzie w kodeksach iryjskich z wieków ósmego i dziewiątego nastąpił odwrót od sztuki przedstawiającej ku uabstrakcyjnionym ornamentom (najdoskonalszym exemplum tego zjawiska jest słynna *Księga z Kells*¹¹ z jej całostronicowym, fenomenalnie drobiazgowym przedstawieniem chrystogramu), ale w kodeksach karolińskich świadomie nawiązano do realizmu sztuki rzymskiej, wprowadzono też istotną innowację – ilustrację całostronicową.

Okres wybujałego rozkwitu iluminatorstwa nastąpił jednak dopiero w goetyku. Początkowo czerpało ono z dekoracji architektonicznych francuskich katedr, z czasem jednak stało się medium rozpowszechniającym nowe rozwiązania formalno-stylowe. Z dzisiejszej perspektywy dekoracje iluminatorskie postrzegane są jako doskonałe źródło wiedzy o przemianach stricte artystycznych, społecznych, politycznych czy religijnych w średniowiecznej Europie. Są najczystszyimi – w przenośni, jak i w sensie dosłownym – dziełami ówczesnego malarstwa. W odróżnieniu bowiem od przemalowywanych, ciemniejących lub blaknących malowideł tablicowych i ściennych, przeważnie zachowały swój pierwotny koloryt dzięki temu, że ukryte były między kartami. Tak ilustrowane księgi stanowią zatem wyjątkowo efektowne artefakty dawnej sztuki. Odnosi się to zarówno do woluminów ozdobionych pojedynczymi inicjałami, jak i do ksiąg z bogatszym programem ikonograficznym, obejmującym inicjały, miniatury w tekście oraz floratury, a także do dzieł, w których iluminacje „rozlewają” się na całych rozkładówkach stronic (il. 6).

Pojawienie się grafiki na przełomie czternastego i piętnastego wieku początkowo nie zapowiadało zasadniczej zmiany w zdobnictwie ksiąg¹². Ograniczenia techniczne – znamienne dla dopiero rozwijającej się dziedziny sztuki – sprawiały, że ryciny były niejako brzydszymi siostrami iluminacji, a wybierali je biedniejsi i mniej wymagający czytelnicy. Unaocznieniem tego są protoplaści dzisiejszych komiksów – powstające głównie w drugiej i trzeciej ćwierci piętnastego wieku biblie ubogich (a ściślej: ubogich i nierzadko niepiśmien-nych księży)¹³. Ich tekst i ilustracje odbijano z klocków drzeworytniczych,

¹¹ *Codex Cenannensis* powstał około roku 800, obecnie znajduje się w zbiorach Biblioteki Trinity College w Dublinie (sygn. MS 58).

¹² Charakterystykę polskich badań nad ilustracją książkową na tle niezwykle obszernego dorobku nauki euro-amerykańskiej podjęła Janina Wiercińska (por. J. W i e r c i Ń s k a, *Sztuka i książka*, PWN, Warszawa 1986, s. 15-28).

¹³ Z polskiej literatury zob. zwł. B. K o c o w s k i, *Drzeworytowe książki średniowiecza*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1974.

a ewentualne kolorowania scen i wizerunków wykonywano tanimi farbami akwarelowymi. W ów prosty i względnie tani sposób starano się upodobnić ilustracje drzeworytnicze do iluminacji. Praktyka ta okazała się zresztą bardzo trwała, przez cały bowiem okres produkcji inkunabułów ryciny bywały kolorowane – najczęściej z inicjatywy i za pieniądze nabywcy druku, rzadziej (jak w słynnym norymberskim przedsiębiorstwie Antona Kobergera) w oficynie drukarskiej. Sami drukarze wychodzili naprzeciw oczekiwaniom kupujących i oprócz ilustracji niekiedy odbijali z klocków drzeworytniczych również floratury. Dzięki temu posiadacz księgi, oddając ją do iluminatora, nie musiał płacić za projekt i namalowanie dekoracji, lecz jedynie za wypełnienie farbami ich konturów (niczym we współczesnych kolorowankach dla dzieci).

W końcu jednak iluminacje musiały ustąpić nieporównywalnie tańszemu w opracowaniu i zwielokrotnionemu odbijaniu ilustracjom graficznym. Kolorowanie map w atlasach, wedut w albumach czy też wizerunków roślin w zielnikach praktykowano jeszcze w osiemnastym, a nawet dziewiętnastym stuleciu, niemniej odkąd przewyciężono problemy techniczne i wprowadzono do druków techniki wkłēsdrukowe, jak miedzioryt i akwaforta, ilustracja książkowa zyskała nową jakość. Jej wyznacznikiem były precyzyjnie cięte lub trawione linie, którymi kształtowano niekiedy wielkoformatowe kompozycje, do których używano miedzianych matryc o trwałości bijącej na głowę klocki drzeworytnicze. W ten sposób zainicjowano erę imponujących wykwinną szatą typograficzną albumów z potężnymi, rozkładanymi planszami (il. 7). Wysokie koszty przygotowania takich dzieł rekompensowano sobie wysokimi nakładami, w dobie bujnego rozwoju europejskiej nauki i kultury bowiem zapotrzebowanie na tego rodzaju druki systematycznie rosło.

Pragnienie obecności barw w ilustracjach niezmiennie pozostawało silne, toteż przez całą nowożytność eksperymentowano z technikami umożliwiającymi oddanie choćby namiastki realnego, a zatem wielobarwnego, wyglądu rzeczy. Jednocześnie w oficynach wciąż zdarzało się praktykowanie podkolorowywania rycin. Krótkotrwałe zaspokojenie potrzeb w tej sferze osiągnięto dopiero w litografii, a ściślej – w jej wielobarwnych odbitkach dokonywanych z kilku czy kilkunastu wapiennych płyt. Ciągłe unowocześnianie techniki doprowadziło do wynalezienia chromolitografii, znanej głównie z wielkonakładowych leksykonów i encyklopedii wydawanych u schyłku dziewiętnastego i w początkach dwudziestego wieku. I choć na polu grafiki artystycznej ponownie odkryto wówczas urok tradycyjnego drzeworytu barwnego, to w produkcji książki nie mógł się on równać z możliwościami ciągle doskonalonego offsetu. Dynamika rozwoju offsetu w dwudziestym i obecnym wieku świetnie odzwierciedla rewolucję technologiczną, jaka miała miejsce w tych czasach. Czymże jest bowiem zestaw barwnych klisz (nierzadko poprzysuwanych względem siebie) w ilustracjach z pierwszych dekad ubiegłego stulecia wobec zaawan-

sowanych technologii cyfrowych? Niemal doskonały mimetyzm współczesnej ilustracji był absolutnie nieosiągalny dla nawet najlepszych niegdysiejszych sztycharzy. Pojawia się pokusa postawienia pytania, która właściwie kategoria ilustracji jest piękniejsza. Zapewne jest ono nierozstrzygalne, podobnie jak pytanie o przewagę fotografii nad malarstwem. I tylko zastanawiać się można, w jakim kierunku przebiegać będzie dalsza ewolucja ilustracji książkowej. Ku wirtualnej rzeczywistości? A może ku efektem 3D?

Dotknąwszy przestrzennego aspektu książki, przyjrzyjmy się z kolei jej zewnętrznej powłoce, jaką jest oprawa¹⁴. Rzut oka na dzieje tego elementu struktury i dekoracji ksiąg dowodzi, że nierzadko jego artyzm przysłaniał piękno wnętrza woluminów. Ujawnia się to chociażby w zdobieniach obcięć kart tak zwanego bloku, polegających na próśzeniu farbą, marmurkowaniu, złoceniu i niemal jubilerskim cyzelowaniu. Chyba najkunsztowniejszą formą dekoracji obcięć jest jednak *fore-edge painting* czyli ich malowanie, nierzadko iluzjonistyczne (ujawniające się podczas zagięcia stronic lub ich przekartkowania) i wzbogacone złoceniami.

Jednakże nawet najefektowniejsze dekoracje brzegów kart nie dorównują wykwintowi, z jakim dekorowano i nadal dekoruje się okładziny oraz grzbiety woluminów. Najdawniejszymi mistrzami w tym rzemiośle byli wczesnośredniowieczni Koptowie, wyczarowujący w skórze ażurowe i filigranowe kompozycje, spod których przezierało tło sprasowanych papirusów. Umiejętności koptyjskich rzemieślników przejęli Arabowie i Persowie, wznosząc introligatorstwo na wyżyny artyzmu, wyrażającego się zarówno w sferze materiałowej, technice, jak i zdobnictwie opraw. Woluminy w takich oprawach przybywały do piętnasto- i szesnastowiecznej Wenecji, a wzorujący się na nich tamtejsi introligatorzy znajdowali naśladowców w całej łacińskiej Europie. Jakkolwiek orientalizujące oprawy europejskie nie dorównywały islamskim pierwowzorom, to od pierwszej połowy szesnastego wieku w pracowniach paryskich rozwijała się sztuka introligatorska, która na zawsze pozostała wyznacznikiem najwyższego kunsztu (il. 8). Wyrafinowane kompozycje kształtowane złoceniami, mozaiki z różnobarwnych skrawków skór, malowanie farbami woskowymi, wyciski z tłoków filigranowych, wachlarzowych, kołyskowych czy też koronkowych naśladowane były na całym kontynencie i przez kolejne stulecia. Wszak po okresie klasycyzmu przyszedł czas na dziewiętnastowieczny historyzm, znajdujący wyraz nie tylko w romantycznych oprawach *à la cathédrale* ze złożonymi i mozaikowymi rozetami, ale też w pastiszach

¹⁴ W ostatnich latach wieloletnie zaległości polskiego oprowoznawstwa (tegumentologii) na tle europejskim konsekwentnie niwelują toruńscy bibliolodzy poprzez organizację konferencji i publikację tomów studiów (zob. np. *Tegumentologia polska dzisiaj*, red. A. Wagner, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015; *Introligatorzy i ich klienci / Bookbinders and their Customers*, red. A. Wagner, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017).

dział manierystycznych, barokowych i rokokowych. Co prawda do tezaursu historycznych stylów sięgają introligatorzy po dziś dzień, niemniej wraz z nadejściem art nouveau zaczęto kreować nowatorskie rozwiązania, a tendencja ta przybrała na sile w dobie międzywojennej awangardy.

W owym czasie następował też bujny rozwój okładki wydawniczej. Jej geneza sięga wprawdzie późnego średniowiecza, ale upowszechniła się ona dopiero podczas rewolucji przemysłowej. Malarskie i rysunkowe projekty tego rodzaju okładek tworzyli koryfeusze ówczesnej plastyki, na gruncie polskim na przykład wspomniany już Stanisław Wyspiański, Leon Wyczółkowski (il. 9), Józef Mehoffer, a nieco później Edmund Bartłomiejczyk i Stanisław Ostoja-Chrostowski. W okresie powojennym do tego grona dołączyły między innymi wielkie postaci sztuki plakatu, jak Jan Młodożeniec, Waldemar Świerzy, Janusz Stanny czy Franciszek Starowieyski. Inni twórcy, jak Jan Marcin Szancer, Antoni Uniechowski i Maja Berezowska, realizowali nie tylko projekty okładek, ale też ilustracje książkowe¹⁵. Realizacje, które pozostawili oni po sobie, zwłaszcza te autorstwa Szancera i Uniechowskiego, na zawsze pozostaną w plejadzie najpiękniejszych wytworów rodzimej sztuki książki. Dodajmy tylko, że ozdobione przez pierwszego z nich *Satyry* Ignacego Krasińskiego¹⁶, opublikowane w roku 1952, zadają kłam potocznej opinii o zgrzebności polskich książek doby stalinizmu, wydanie to odznacza się bowiem wprost ekskluzywnym papierem, wysmakowanymi planszami ilustracyjnymi i starannością opracowania typograficznego, ze zgrabnie wkomponowanymi ilustracjami i winietami. Zadaje jej kłam również szereg polskich projektów książkowych z lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, które cechuje koncepcyjna odwaga i niezrównana fantazja, że wspomnę o *Czarach i czartach polskich*¹⁷ Juliana Tuwima w opracowaniu graficznym Stanisława Zamecznika. Wprawdzie od owych lat siedemdziesiątych obserwuje się w Polsce regres designu książkowego, spotęgowany jeszcze przez kryzys po stanie wojennym, a w latach dziewięćdziesiątych przez zalew amerykańskiej tandety, po przełomie stuleci następuje jednak odradzanie się książkowej ilustracji dla dzieci, mającej w Polsce przecież tak wspaniałe powojenne tradycje. Obok wciąż aktywnych mistrzów Bohdana Butenki i Józefa Wilkonja pojawiło się liczne

¹⁵ Powojenne polskie ilustratorstwo cieszy się rosnącym zainteresowaniem badaczy, zob. np. *Almanach. Polscy ilustratorzy dla dzieci 1990-2002*, oprac. K. Lipka-Sztarbałło, M. Bieńkowska, Okręg Warszawski Związku Polskich Artystów Plastyków, Warszawa 2003; *Artyści polskiej książki. 50 lat konkursu Polskiego Towarzystwa Wydawców Książek*, red. K. Iwanicka, Polskie Towarzystwo Wydawców Książek, Warszawa 2009.

¹⁶ Zob. J. I. K r a s i ń s k i, *Satyry*, Książka i Wiedza, Warszawa 1952.

¹⁷ Zob. J. T u w i m, *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksiężskie*, Czytelnik, Warszawa 1960.

grono młodych, bardzo utalentowanych artystów, z determinacją realizujących ideę odrodzenia polskiej szkoły ilustratorstwa dziecięcego (il. 10).

Skoro mowa o tradycyjnej, ilustrowanej książce dla dzieci, nie sposób pominąć sztuki komiksu. Przez wiele lat pogardzana, identyfikowana z satyrycznymi comic strips, super heroes, Kaczorem Donaldem tudzież infantylnokonsumpcjonistyczną Barbie, w końcu doczekała się „wejścia na salony”. Jak się wydaje, zawdzięczała to głównie czołowemu reprezentantowi komiksowego undergroundu amerykańskiego Artowi Spiegelmanowi i jego powieści graficznej *Maus*¹⁸, którą w roku 1992 wyróżniono nagrodą Pulitzera. Obecnie, przeszło ćwierć wieku po tym wydarzeniu, komiks nie tylko dumnie aspiruje do miana literatury, ale i sztuki. Istotnie, dzisiejszy komiks frankofoński, japoński czy polski oszałamia bogactwem języków formalnych i stosowanych technik: od ascetyczno-rysunkowej po par excellence malarską. Nadzieją napawa niewyczerpany potencjał twórczy autorów komiksów będących pełnowartościowymi dziełami sztuki¹⁹.

Współcześnie pojęcie sztuki odnosi się również do książki artystycznej (ang. artist's book lub artist book). W obrębie tego gatunku mieszczą się nie tylko „książki malarzy” (niem. Malerbücher), ale też bogate spektrum śmiałych eksperymentów z książką jako obiektem artystycznym. Od roku 1993, kiedy to Janusz Dunin opublikował słynny tekst o kolekcji „książek malarzy” zgromadzonej w Malerbuchkabinett biblioteki w Wolfenbüttel²⁰, wiele się w tej dziedzinie zmieniło. W dorobku coraz liczniejszych „artystów książki” ów przedmiot oraz jego idea są punktem wyjścia dla coraz to nowych i oryginalnych działań. Na jednym biegunie sytuują się stonowane, konceptualistyczne kreacje Joanny Adameczewskiej, Waldemara Petryka czy Jarosława Kozłowskiego, na drugim zaś spektakularne instalacje Hiszpanki Alicii Martín, zatytułowane *Biografias*, z kaskadami książek wylewającymi się na metropolitalne ulice (il. 11)²¹.

¹⁸ Zob. A. Spiegelman, *Maus. Opowieść ocalałego. Wydanie zbiorcze*, tłum. P. Bikont, Prószyński i S-ka, Warszawa 2016.

¹⁹ Lawinowy wzrost badawczego zainteresowania tą dziedziną sztuki w Polsce wyraża się w licznych tekstach przyczynkarskich, katalogach wystaw i monografiach (zob. np. W. Obremski, *Krótka historia sztuki komiksu w Polsce (1945-2003)*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2005).

²⁰ Zob. J. Dunin, *Na pograniczu książki i sztuki. Wokół zbioru Malerbuchkabinett w Wolfenbüttel*, „Studia o Książce” 19(1993), s. 3-40.

²¹ Złożoność zjawiska obrazują liczne publikacje polskie i zagraniczne, w tym coraz częściej katalogi wystaw (zob. np. *Książka artystyczna i co dalej. Trzecia edycja prezentacji książki artystycznej*, red. T. Wilmański, Galeria AT, Akademia Sztuk Pięknych, Poznań 2000; *Sztuka książki. Współczesna polska sztuka książki, VI edycja 2000*, Katalog wystawy towarzyszącej 45. Międzynarodowemu Targom Książki w Warszawie, red. H. Kocańda Kołodziejczyk, K. Lipka-Sztarbałło, Związek Artystów Plastyków – Okręg Warszawski, Warszawa 2000; *Bookhouse. La forma del libro*, Museo Marca, Catanzaro, 4 maggio – 5 ottobre 2013, red. A. Fiz, Silvana Editoriale, Milano 2013;

Przywołane dzieła i działania światowych artystów książki zdają się dowodzić, że wciąż pozostaje ona niewyczerpanym źródłem inspiracji. Mimo faktycznego kryzysu czytelnictwa, wciąż na dobrym poziomie utrzymuje się produkcja książek o ambitnej szacie edytorskiej, w której obok nawiązań do przeszłości wybijają się koncepcje nowatorskie (il. 12). Te ostatnie nierzadko stoją w opozycji względem tradycyjnych rozwiązań, szybko zyskując status inspiracji dla nowych projektów. W sukurs odważnym pomysłem idzie nieprzerwany rozwój technologii papierniczej i poligraficznej – jedynym istotnym czynnikiem ograniczającym designerów pozostają finanse. Wszystko to sprawia, że przyszłość książki o artystycznych ambicjach w sferze edytorskiej prezentuje się w jasnych barwach. Nie wiadomo tylko, o jak odległej przyszłości można tu mówić, skoro dynamika przemian technologicznych, politycznych i społecznych coraz bardziej wymyka się nawet wizjonerskim osądom.

Rozprawiając o przyszłości, być może warto na koniec przyjrzeć się e-bookom, którym przecież tak niedawno wrócono rolę zabójcy tradycyjnych książek. W sferze wizualnej ich kolejne generacje nadal pozostają wstydliwie skromnym odpowiednikiem książek papierowych, a różnica między nimi przywodzi na myśl zarysowaną wyżej różnicę między pyszniącymi się dekoracją kodeksami a drukami inkunabułowymi. Analogie dostrzegalne są również w stosunku, jaki współcześni czytelnicy książek mają do nowego medium: zasadniczo dzielą się oni na entuzjastów cyfrowego „pojemnika” książek oraz tych, którzy na owo medium deklaratywnie „nigdy się nie przesiadą”²².

Historia relacji między manuskryptami i ich drukowanymi następcami wskazuje jednak, że prędzej czy później cyfrowa książka – niezależnie od tego, jaką z czasem przyjmie postać – wyprze papierowego poprzednika. I choć dziś zdarza nam się utyskiwać na zgrzebność formy e-bookowych plików, to – per analogiam do paleotypów – w przyszłości prawdopodobnie będą podziwiane za swą szlachetną prostotę. Na gruncie koneserstwa i bibliofilstwa ich e-czytniki mogą podzielić los egzemplarzy Gutenbergowskiej *Biblii czterdziestodwuwierszowej* czy Aldyńskiej *Hypnerotomachii Poliphila*²³: będą poszukiwane jako bezcenne inkunabuły ery cyfrowej. Jeden z moich studentów już zaczął je zbierać. Jak na bibliofila 2.0 przystało.

por. P. H o r d y ŋ s k i, *Czy istnieje książka artystyczna?*, w: *O miejsce książki w historii sztuki*, s. 363-378, il. 1-10.

²² To wdzięczne sformułowanie przytaczam za Jackiem Dukajem (zob. J. D u k a j, *Bibliomachia*, „Książki. Magazyn do Czytania” 2015, nr 1, s. 8).

²³ *Hypnerotomachia Poliphili* [„Poliphila walczy o miłość we śnie”], prawdopodobnie autorstwa Francesca Colonna, wydana została przez Aldusa Manutiusa w Wenecji w roku 1499.

Bartłomiej KNOSALA

MEDIA, MĄDROŚĆ I HUMANISTYKA W KRYZYSIE

Aby sprostać współczesnym wyzwaniom, umiejętność prowadzenia filozoficznych dociekań powinna stać się szeroką kompetencją społeczną. Wkraczając w okres rozwoju cywilizacji, który cechuje się radykalną technologizacją wszystkich sfer życia, potrzebujemy gruntownej debaty nad modyfikowaną przez gwałtowny rozwój technologiczny sferą wartości.

Do wieku dwudziestego próby wiązania aktywności filozoficznej z problemem środków przekazu należały do rzadkości. Wartości pisma i książki jako istotnych nośników kultury filozoficznej nie podawano w wątpliwość – wartość tę raczej zakładano jako warunek możliwości uprawiania filozofii¹. Jednocześnie od końca renesansu pojęcie filozofii pozostaje ograniczone do jej aspektu teoretycznego. Pytania, jakie stawiamy w tym artykule, koncentrują się na relacjach między różnymi formami przekazywania informacji a pojęciem filozofii. Aby podjąć próbę udzielenia na nie odpowiedzi, zestawiamy ze sobą dwa ujęcia, które w znacznym stopniu się uzupełniają. Pierwsze z nich to interdyscyplinarna tradycja intelektualna – ekologia mediów (ang. media ecology). Ekologia mediów bada wpływ wytworów techniki, głównie środków masowego przekazu, na nasz sposób myślenia i odczuwania, na uznawane przez nas wartości i na nasze sposoby organizowania się. Podstawowe założenie tej tradycji mówi, że środki komunikacji nie są jedynie sposobami przekazywania informacji, ale kształtują kulturę jako całość². Jak zauważa Krzysztof Abriszewski, „zmiana medium to zmiana środowiska, a nie jedynie formy przepływu informacji”³. Wraz ze zmianą dominującego środka przekazu ulegają zatem zmianie niemal wszystkie formy kultury – dotyczy to filozofii,

¹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, M. Podbielski, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 35n.

² Neil Postman, twórca określenia „media ecology”, tłumaczy relację między pojawieniem się nowej technologii a zmianą w obrębie kultury w następujący sposób: „Zmiana technologiczna ani się nie sumuje, ani nie odejmuje. Ma charakter ekologiczny. Używam słowa «ekologiczny» w tym samym sensie, w jakim posługują się nim specjaliści z dziedzin zajmujących się środowiskiem. Jedna znacząca zmiana generuje zmianę całościową. Jeśli z pewnego środowiska usuniecie gąsienice, nie uzyskacie tego samego środowiska minus gąsienice: będziecie mieli nowe środowisko, bo zmieniliście warunki przeżycia [...]. Tak właśnie działa ekologia środków przekazu. Nowa technologia nic nie dodaje ani niczego nie odejmuje. Nowa technologia wszystko zmienia” (N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Muza, Warszawa 2004, s. 30).

³ K. Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2013, s. 100.

sztuki, struktur społecznych i politycznych. W takim ujęciu ekologia mediów jest rodzajem metadyscypliny, której zręby wyznaczają autorzy tacy, jak Marshall McLuhan, Walter J. Ong, Eric Havelock czy Neil Postman. Drugie ujęcie prezentują przeprowadzone przez Pierre'a Hadota i Juliusza Domańskiego analizy metafizyczne, które wskazują na praktyczystyczny aspekt pojęcia filozofii. Celem niniejszego artykułu nie jest jednak wyłącznie analiza historyczna koncentrująca się na korelacji między zmianą środków przekazu a pojęciem filozofii, lecz raczej wsłuchanie się w głosy autorów, którzy poszerzają nasze rozumienie niejednoznacznych zależności między mediami a filozofią, w nadziei na zrozumienie istoty obecnego kryzysu humanistyki.

PLATON – SŁOWO PISANE – MĄDROŚĆ

Istotę zależności między mediami a mądrością możemy odnaleźć, analizując pewne aspekty filozofii Platona. Na wstępie należy przy tym zaznaczyć, że włączając tradycję ekologii mediów do badań nad filozofią Platona, napotykamy trudność. Z jednej strony, idąc tropem Havelocka, filozofię Platona można interpretować jako rezultat zerwania z tradycją poezji oralnej. Według brytyjskiego filologa wykluczenie poetów z państwa jest reakcją Platona na niezwykle silne wywoływanie stanów emocjonalnych przez poezję oralną. Alfred Gawroński w swoim eseju o koncepcji Havelocka pisze: „Ogromna zdolność poezji do wywoływania uczuć i dosłownego utrwalania tekstu w pamięci działa, zdaniem Platona, niszczycielsko na zdolność jednostki do obiektywnego myślenia”⁴. Platon w *Państwie* określa wpływ wywierany przez twórczość poetycką jako szkodę wyrządzoną duszom słuchaczy⁵. Havelock zauważa, że dla Platona poezja jest rodzajem intelektualnej trucizny oraz wrogiem prawdy. Charakterystyczny dla poezji oralnej mechanizm psychologiczny, który pozwalał na zapamiętanie ogromnej ilości informacji, powodował jednocześnie całkowite zaangażowanie osobiste odbiorcy oraz jego emocjonalną identyfikację z treścią poetyckiej wypowiedzi. W tym sensie postulowany przez Platona nowy rodzaj „racjonalnej autonomicznej osobowości”⁶ (gr. *psyche*) oraz podjęta przez niego próba oparcia kultury na krytycznym namyśle nad rzeczywistością (gr. *episteme*) wiązały się ściśle z „odrzuconiem uroku ustnej memoryzacji”⁷, z wyrwaniem greckich umysłów z hipnotycznego transu.

⁴ A. G a w r o ń s k i, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1984, s. 60n.

⁵ Por. P l a t o n, *Państwo*, 595 B 5, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 308.

⁶ E. A. H a v e l o c k, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 242.

⁷ Tamże, s. 237.

To radykalne odrzucenie dotychczasowej kultury – zgodnie z kluczową tezą Havelocka – stało się możliwe dzięki coraz szerszemu stosowaniu alfabetu fonetycznego⁸: „Odświeżanie pamięci dzięki zapisanym znakom w dużej mierze zwalnia czytelnika z konieczności emocjonalnego utożsamiania się z przeżywanymi sytuacjami – bez którego zapamiętanie przekazu akustycznego byłoby w ogóle niemożliwe. Dzięki temu czytelnik, zaoszczędziwszy energię psychiczną, mógł zastanowić się nad czytany tekst i przekształcać go, a spisana treść mogła być traktowana jako «przedmiot», a nie tylko usłyszana i przeżyta”⁹. Alfabet fonetyczny przyczynił się zatem do powstania filozofii, gdyż umożliwił narodziny naukowego racjonalizmu, analizowanie pojęć, klasyfikację doświadczeń oraz segregowanie ich w sekwencjach przyczynowo-skutkowych¹⁰. Jednakże Platon w swoich pismach – zwłaszcza w *Fajdosie*¹¹ oraz w *Liście siódmym*¹² – wprost krytykuje tak zwany wynalazek liter jako czynnik, który niekorzystnie wpływa na kultywowanie mądrości¹³. W *Fajdosie* zauważa między innymi, że pismo nie powiększa mądrości ludzi, lecz raczej powiększa tylko pozory wiedzy (czyli mniemanie)¹⁴. W *Liście siódmym* natomiast wyraźnie wskazuje, że to, co dotyczy „spraw najważniejszych”¹⁵, nie może zostać spisane, gdyż sprawy te wymagają wielu dyskusji prowadzonych wytrwale i w ścisłej wspólnocie między nauczającym a tym, kto się uczy. Istoty swej myśli filozoficznej Platon nie wyraził zatem na piśmie, lecz powierzył ją tradycji ustnej (są to „nauki niepisane”¹⁶). Ong, komentując badania brytyjskiego filologa, zauważa: „Havelock pokazuje, że Platon wykluczył poetów ze swojej idealnej republiki w zasadzie dlatego, że odnalazł się (choć nie w pełni świadomie) w świecie nowej, ukształtowanej cyrograficznie noetyki”¹⁷. Jednocześnie, jak pisze dalej Ong, „w *Fajdosie* i *Siódmym Liście*

⁸ Walter J. Ong zauważa na przykład, że w kulturach oralnych procesy noetyczne uzależnione są od formuł (por. W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 95).

⁹ H a v e l o c k, dz. cyt., s. 242n.

¹⁰ Por. tamże, s. 78.

¹¹ Por. P l a t o n, *Fajdos*, 274 B-287 E, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 91-97.

¹² Por. t e n ż e, *List siódmy*, 340 B-345 C, w: tenże, *Listy*, tłum. i oprac. M. Maykowska, M. Pąckińska, PWN, Warszawa 1987, s. 48-57.

¹³ Wątek znaczenia alfabetu w filozofii Platona badał również Jacques Derrida (zob. J. D e r r i d a, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011). Podejście Derridy zogniskowane jest jednak wyłącznie na piśmie i druku, podczas gdy Ong i Havelock uznają zakorzenienie dyskursu i myśli w mowie (por. W.J. Ong, *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Cornell University Press, Ithaca–London 1977, s. 10).

¹⁴ Por. P l a t o n, *Fajdos*, 275 A-B, s. 92; R e a l e, dz. cyt., s. 37.

¹⁵ R e a l e, dz. cyt., s. 40.

¹⁶ Tamże, s. 43.

¹⁷ Ong, *Oralność i piśmienność*, s. 47.

wyraża Platon poważne zastrzeżenia wobec pisma jako mechanicznego, nie-ludzkiego sposobu zdobywania wiedzy, niewrażliwego na pytania, zgubnego dla pamięci, chociaż – jak wiemy obecnie – myślenie filozoficzne, o jakie Platon zabiegał, oparło się w pełni na piśmie¹⁸. Ong podkreśla, że opisywany wyżej konflikt między formami myślenia a „niosącymi” je formami przekazu odbywał się w dużej części poza sferą świadomości.

W niniejszym artykule staramy się pokazać, że konflikt, o którym piszą Havelock i Ong, można rozwiązać dzięki przyjęciu szerokiej definicji filozofii jako „moralności praktykowanej przez szczególną osobowość filozofa”¹⁹, czyli mądrości. Mądrość – jak to zostanie ukazane w trakcie dalszych analiz – wymaga zarówno teoretycznej analizy, jak i praktycznego zaangażowania. Stąd to nie konflikt między dwoma odrębnymi formami myślenia i komunikowania się, lecz szukanie rodzaju dynamicznej równowagi między podejściem teoretycznym a zaangażowaniem charakteryzuje mądrość. Żeby głębiej wniknąć w wewnętrzną dynamikę mądrości, która szuka równowagi między dyskursem, zaangażowaniem i formami wyrazu, należy przybliżyć metafizyczne ustalenia Juliusza Domańskiego oraz Pierre’a Hadota dotyczące praktycznej koncepcji filozofii.

PRAKTYCYSTYCZNA KONCEPCJA FILOZOFII

Analiza pojęcia filozofii w jej wymiarze praktycystycznym, czyli jako aktywności psychagogicznej oraz terapeutycznej, została dokonana głównie przez dwóch historyków filozofii – Juliusza Domańskiego i Pierre’a Hadota. Uważają oni, że „filozoficzny dyskurs w starożytności powinien być zawsze interpretowany poprzez umieszczenie go w perspektywie jego celowości praktycznej i że w owym okresie filozofia była przede wszystkim sposobem życia”²⁰. Domański zwraca uwagę, że spośród sześciu definicji filozofii wypracowanych w starożytności przynajmniej dwie opisują filozofię jako „leczenie” lub „terapię duszy, związaną z prawym rozumem”²¹. Trzecia z wymienionych przez niego definicji mówi, że istotą filozofii stanowi „ćwiczenie się w śmierci”²², czwarta zaś głosi, że filozofia polega na „upodobnieniu się do Boga – lub raczej do tego, co boskie – o tyle, o ile jest to dla człowieka

¹⁸ Tamże.

¹⁹ J. D o m a ń s k i, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 69.

²⁰ P. H a d o t, *Przedmowa do wydania francuskiego*, w: Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. VII.

²¹ D o m a ń s k i, dz. cyt., s. 6.

²² Tamże, s. 7.

możliwe”²³. Krzysztof J. Pawłowski, poszerzając perspektywę zaproponowaną przez Domańskiego i Hadota o tradycję filozofii indyjskiej, zauważa, że łączenie dyskursu i ćwiczenia duchowego zawsze wiąże się z różnymi formami angażowania adepta mądrości²⁴. W perspektywie mądrościowej intelekt – jak pisze Servais Théodore Pinckaers – „zespolony jest z wolą, z miłością i z pragnieniem, aby je kształtować i nimi kierować, połączony ze zmysłowością i wyobraźnią”²⁵. Odejście w średniowieczu od praktycystycznego rozumienia filozofii mogło mieć różnorakie przyczyny, nigdy jednak nie było całkowite²⁶. Hadot w tym kontekście zwraca uwagę na czynnik społeczno-technologiczny, na pojawienie się uniwersytetów jako centralnych ośrodków ówczesnego życia intelektualnego: „Nie chodzi już, tak jak w starożytności, o kształtowanie osób, ale o kształcenie profesorów, którzy z kolei uformują innych profesorów”²⁷. Jeśli w starożytności uprawianie filozofii dokonywało się pod ścisłym przewodnictwem mistrza i w znacznym stopniu polegało na harmonizowaniu intelektu, woli i emocji, to wraz z rozwojem technik zapisywania informacji oraz powstaniem (w dużej mierze w efekcie rozwoju tych technik) uniwersytetów filozofia utraciła praktycystyczny charakter, stając się aktywnością czysto teoretyczną. W związku z przemianami technologicznymi – pojawieniem się najpierw pisma, a potem druku – oraz odejściem od praktycystycznego charakteru filozofii nastąpiło ścisłe jej oddzielenie od retoryki.

„DE ORATORE” CYCERONA

Teoretyczną podstawę rozumienia związków między filozofią a środkami wyrazu znaleźć można w *De Oratore*, czyli *O mówcy*²⁸ Cyserona. W kontekście naszych rozważań stanowisko Cyserona jest istotne, gdyż – jak pisze Ong – retoryka konserwowała oralne formy myślenia i wyrażania²⁹. Zdaniem

²³ Tamże.

²⁴ Por. K. J. P a w ł o w s k i, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, s. 14.

²⁵ S. T. P i n c k a e r s, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kurys, W drodze, Poznań 1994, s. 55.

²⁶ Według Domańskiego jedną z głównych przyczyn odejścia od praktycystycznego rozumienia filozofii była w średniowieczu centralna pozycja chrześcijaństwa. Chrześcijański osąd filozofii starożytnej doprowadził do dezintegracji zwartego dotąd i harmonijnego pojęcia filozofii – jej praktyczny komponent został zanegowany. Inna przyczyna związana była z redukcją filozofii do umiejętności propedeutycznej (por. D o m a ń s k i, dz. cyt., s. 21).

²⁷ H a d o t, dz. cyt., s. IX.

²⁸ Zob. Marek Tulliusz C y c e r o n, *O mówcy*, tłum. B. Awianowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.

²⁹ Por. O n g, *Oralność i piśmienność*, s. 50.

Wenera Jaegera ideę skojarzenia retoryki z filozofią Cyceiron zaczerpnął prawdopodobnie z *Fajdrosa*³⁰. Warto zauważyć, że uwagi Platona na temat wartości pisma sytuują się właśnie w kontekście rozważań nad retoryką jako psychagogią (czyli zdolnością mówcy do prowadzenia dusz słuchaczy). W takim ujęciu zatem zagadnienia stylu, środków przekazu oraz mądrości to kwestie wzajemnie powiązane. Można domniemywać, że dopóki dialog Cyceirona *O mówcy* obecny był w programach kształcenia, w kulturze europejskiej obecna była świadomość powiązań między stylem a mądrością.

W dialogu tym Cyceiron przekonuje, że rozumienie filozofii i retoryki jako dwóch odrębnych aktywności jest nieporozumieniem, które ma swoje źródło w działalności Sokratesa: „Sokrates tę ogólną nazwę [nazwę «filozofia» – B.K.] zawłaszczył i w prowadzonych przez siebie dyskusjach rozłączył dwie umiejętności: myślenia mądrze i mówienia kunsztownie, które w rzeczywistości są ściśle powiązane. [...] Stąd pochodzi owe rozdzielenie jakby na język i umysł, z pewnością niedorzeczne, bezużyteczne, godne nagany, gdyż z jego powodu jedni uczą nas mądrości, inni wymowy”³¹. Tymczasem – pisze dalej Cyceiron – filozofia i elokwencja są ze sobą ściśle związane: „Niech teraz, kto chce, nazywa filozofem kogoś, kto naucza nas bogactwa treści i mowy, ja pozwolę sobie zwać go mówcą. A jeśli będzie wolał tego mówcę, który według mnie powinien łączyć mądrość i wymowę, zwać filozofem, nie sprzeciwię się, jeśli tylko zgodzimy się, że nie zasługuje na pochwałę ani nieumiejętność w wyśławianiu się tego, kto zna się na wielu rzeczach, lecz nie potrafi ich objaśnić, ani niewiedza tego, komu nie brakuje słów, lecz nie zna się na rzeczy”³².

Raymond DiLorenzo zwraca uwagę, że w ujęciu Cyceirona pojęcie mądrości związane jest ze zdolnością wywierania wpływu na poglądy innych ludzi oraz inspirowania ich do określonej aktywności: „Mądrość dla Crassusa [głównego bohatera dialogu *O mówcy* – B.K.] nie jest po prostu wiedzą. Mądrość jest wiedzą wcieloną w słowa, dzięki czemu przyciąga na poziomie percepcji zmysłowej, zmieniając przekonania i stając się motorem działań”³³. Świadomość związków między formą organizacji wiedzy a jej społecznym oddziaływaniem chyba najlepiej wyrażona została przez Erazma z Rotterdamu. W swojej koncepcji filozofii ewangelicznej Erazm podejmuje zarówno problem związków między stylem a mądrością, jak i kwestię mediów – pisma i książki.

³⁰ Por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 1122.

³¹ Cyceiron, dz. cyt., ks. III, 60-61, s. 565-567.

³² Tamże, ks. III, 142, s. 623.

³³ R. DiLorenzo, *The Critique of Socrates in Cicero's „De Oratore”: Ornatus and the Nature of Wisdom*, „Philosophy and Rhetoric” 11(1978) nr 4, s. 251 (tłum. fragm. – B.K.).

ERAZM Z ROTTERDAMU
MĄDROŚĆ I AFORYSTYKA

W podejściu Erazma z Rotterdamu do filozofii można wyróżnić dwa zespolone ze sobą aspekty. Pierwszy związany jest z postulatem powrotu do takiego pojęcia filozofii, które byłoby nie tyle wiedzą teoretyczną, ile sposobem myślenia i odczuwania oraz postępowania, a także sposobem życia, który wynika z przyjęcia określonego systemu wartości³⁴. Takie stanowisko jest reakcją na przeważający jeszcze w czasach Erazma czysto teoretyczny, scholastyczny typ umysłowości. Czołowy humanista renesansu był świadom, że przywrócenie praktycystycznego rozumienia filozofii wymaga określonego podejścia do problemu środków wyrazu. Zalecana przez Erazma zmiana stylu filozofowania wiąże się z pojęciem dobrej literatury (łac. *bonae litterae*), która ma zdolność spowodowania przemiany postawy życiowej: „Pierwszym i jedynym twoim celem, twoim jedynym życzeniem, jedynym staraniem winno być, abys się przemienił, abys został porwany i natchniony, abys się przekształcił w to, czego się uczysz [...]. Dopiero wtedy wolno ci będzie pomyśleć, że poczyniłeś postępy, gdy nie rozprawiać będziesz bystrzej, ale gdy poczujesz, że z wolna stajesz się inny: mniej wyniosły, mniej skory do gniewu, mniej chciwy pieniędzy czy rozkoszy i mniej chciwy życia, i jeśli codziennie ubywać ci będzie grzechów, przybywać zaś pobożności”³⁵.

Zdaniem Domańskiego określenie „*bonae litterae*” odnosi się do „sapien-cjalnych” gatunków literackich, których cechą wyróżniającą jest połączenie etycznej treści ze stylem mogącym wzbudzić zachwyt i przyjemność, rozniecić zapał, wywołać wzruszenie, przynieść ukojenie i pociechę, utrwalić myśl w pamięci³⁶. Z pism Erazma dotyczących filozofii ewangelicznej przebija świadomość związków, jakie zachodzą między rozumieniem filozofii jako duchowej drogi a problemem środków wyrazów. Umysłowości scholastycznej, charakteryzującej się chłodnym, niezaangażowanym emocjonalnie rozumowaniem, myśliciel ten przeciwstawia własny program filozofowania, oparty na retoryce i poezji, a więc na sztukach, które odwołują się do konkretnego i wyobraźni, do uczuć i przeżyć. To „afektywne” i „konkretystyczne” dowartościowanie wiedzy staje się możliwe dzięki stosowaniu odpowiednich

³⁴ Por. J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 78.

³⁵ Erazm z Rotterdamu, *Sposób, czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, w: tenże, *Trzy rozprawy. „Zachęta do filozofii chrześcijańskiej”. „Metoda prawdziwej teologii”. „Zbożna biesiada”*, tłum. J. Domański, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 70. Por. Domański, *Erazm i filozofia*, s. 164n.

³⁶ Por. Erazm z Rotterdamu, *Sposób, czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii*, s. 214; Domański, *Erazm i filozofia*, s. 236.

form wyrazu, opierających się często na alegorycznej stylistyce, takich jak na przykład apoftegmaty.

PISMO I KSIĄŻKA A MĄDROŚĆ

Pogląd Erazma na związki między mądrością a pismem rysuje się zatem odmiennie od stanowiska Platona w tej kwestii. Według Erazma pismo umożliwia obcowanie ze składnikiem duchowym osoby – może zastępować cielesną obecność, przy czym obecność zapośredniczona przez pismo jest „lepsza” od obecności fizycznej i biologicznej. W tym sensie na kartach Ewangelii ukazuje się Chrystus: „Widzisz żywy kształt Jego boskiej myśli: przypomina ci Chrystusa we własnej osobie – mówiącego, uzdrawiającego, umierającego, zmartwychwstającego; krótko mówiąc, czyni Go rzeczywiście obecnym, tak iż choćbyś Go na własne oczy ujrzał, jeszcze byś tyle dostrzec nie zdołał”³⁷. Pismo i książka nie tylko są w stanie skutecznie zastąpić osobisty kontakt z człowiekiem, ale umożliwiają obcowanie z jego wymiarem duchowym. W dualistycznej antropologii Erazma, najlepiej opracowanej w dziele *Enchiridion Militis Christiani*, czyli *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*³⁸, wątek uobecnienia wpleciony jest w dychotomię duszy i ciała. Ponadto Erazm prowadzi rozważania nad rolą pisma i książki w kontekście specyficznej historiozofii, zgodnie z którą czas niszczy wartości pierwotne i tylko dzięki pisanim tekstom jesteśmy w stanie powracać do źródeł mądrości³⁹. Myśl Erazma można zatem oddać za pomocą stwierdzenia, że po pierwsze, dzięki książce możliwe jest stworzenie *respublica litteraria*, czyli społeczności opartej na więzi tekstowej ludzi żyjących teraz z tymi, którzy tworzyli w czasach minionych, a po drugie, książka umożliwia czerpanie z intelektualnych wglądów w strukturę rzeczywistości, które w związku z pojawieniem się na określonym etapie rozwoju kultury mają wyjątkowe właściwości. W tym miejscu, jedynie w formie dygresji, należy zauważyć, że obecnie, dzięki mediom elektronicznym oraz udoskonalonym środkom transportu, dostępny jest nam również pierwiastek mądrościowy kultur innych niż europejska. Pozwala to na pogłębienie w procesie międzykulturowego dialogu mądrościowych wymiarów naszej własnej tradycji⁴⁰.

³⁷ Erazm z Rotterdamu, *Zachęta do filozofii*, w: tenże, *Trzy rozprawy*, s. 60n. Por. Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkice z dziejów myśli o piśmie i książce*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 144n.

³⁸ Zob. Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, tłum. J. Domański, PWN, Warszawa 1965.

³⁹ Por. Domański, *Tekst jako uobecnienie*, s. 153n.

⁴⁰ Mam na myśli głównie dokonania Raimunda Panikara (zob. R. Panikar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Orbis Books, London 1981).

W rozważaniach na temat pisma i książki jako narzędzi duchowego poznania warto odwołać się do rozważań Krzysztofa J. Pawłowskiego dotyczących kształtowania człowieczeństwa w ramach mistyki filozoficznej. Pawłowski, pisząc o uspojnianiu rozumu, uczuć i woli jako drodze prowadzącej do mądrości, zwraca uwagę na znaczenie bezpośredniego kontaktu między mistrzem a uczniem. Przywołuje rozmowę o znaczeniu osobowego wzorca w kulturze indyjskiej, którą przeprowadził podczas swojego pobytu w Indiach na uniwersytecie w Benares: „Niezwykle głęboko zapadło mi w świadomość stwierdzenie jednego z panditów, iż w kulturze indyjskiej pojęcie guru jest ważniejsze od pojęcia Boga. Uzasadniał to w ten sposób, że ludzie nie widzą Boga, gdyż jest On przecież niedostępny dla zmagającego się z trudem codzienności człowieka. Natomiast guru, dzięki ćwiczeniu duchowemu i zdobytej mądrości, jako ucieleśniony autorytet, stanowi żywy znak transcendencji. Jego nauka czy zaczerpnięta od niego rada, a nawet samo przebywanie w jego milczącej obecności, stają się zatem pouczającym odniesieniem we wskazywaniu wymiaru, w którym ma dopełnić się człowieczeństwo. Osoba mistrza jest nieodzowna przede wszystkim dlatego, aby inspirować do aktów wewnętrznych podających w wątpliwość posiadaną aktualnie pozytywną wiedzę o sobie. Dzięki żywemu wzorcowi osobowemu uzyskuje się konieczne zatem wsparcie w procesie wciąż ponawianego aktu odrzucenia wszelkich złudnych samoidentyfikacji. Dzięki mistrzowi człowiek jest w stanie rozeznawać tę hierarchię wartości, która wiedzie ku wyższym formom istnienia”⁴¹.

Uznanie wagi bezpośredniego kontaktu między uczniem a nauczycielem w procesie podążania ścieżką mądrości nie wyklucza jednak doniosłej roli przekazu pisemnego. Istotny element mądrości – obok ćwiczeń duchowych, które składają się na określony sposób życia – stanowi bowiem dyskurs. Dyskurs zaś wymaga posługiwania się pismem. Ong, zestawiając ze sobą cechy kultur pierwotnych z kulturą pisma, stwierdza: „Wszelka myśl, również myśl w pierwotnej kulturze oralnej, jest w pewnej mierze analityczna; rozłamuje swe treści na poszczególne elementy. Jednak badanie zjawisk lub wypowiedzianych prawd w abstrakcyjnym porządku wynikania, klasyfikacji, wyjaśniania jest niemożliwe bez pisma i lektury. Ludzie pierwotnych kultur oralnych, którzy nie mają żadnych doświadczeń z pismem, mogą się wiele nauczyć, mogą posiadać i wykorzystywać głęboką mądrość, nie mogą jednak «badać» (study)”⁴².

Zestawienie analiz z kręgu tradycji intelektualnej media ecology z rozważaniami nad filozofią w jej wymiarze mądrościowym pozwala dostrzec konieczność szukania równowagi między różnymi formami przekazywania

⁴¹ P a w ł o w s k i, dz. cyt., s. 77n.

⁴² O n g, *Oralność i piśmienność*, s. 29.

wiedzy, a w konsekwencji również równowagi między dyskursem a zaangażowaniem emocjonalnym. Wydaje się, że tego rodzaju analizy mogą pomóc w lepszym zrozumieniu obecnej kondycji tak zwanej filozofii akademickiej.

FILOZOFIA AKADEMICKA, MEDIA I OTWARTA HUMANISTYKA

Warto się w tym miejscu zastanowić, jakie czynniki spowodowały, że współczesna filozofia – ale również cała humanistyka – odeszła od charakterystycznego dla Erazma i innych renesansowych humanistów przekonania, że wiedza musi być w odpowiedni sposób przekazana, a środki przekazu odpowiednio dobrane, ponieważ mają różną naturę i odpowiadają różnym celom. Inspirując się myślą Marshalla McLuhana, można wskazać na trzy takie czynniki. Pierwszym jest reforma edukacji dokonana przez Petrusa Ramusa, który rozdzielił sztuki należące do trivium i każdej z nich wyznaczył autonomiczne cele. Oznaczało to wyraźne oddzielenie dyskursu naukowego, charakteryzującego się „przeźroczyścią”, neutralnością i obiektywnością, od dyskursu literackiego, w którym ceni się zaangażowanie emocjonalne i indywidualną ekspresję. Drugi czynnik to alfabetyzacja Europy, zastąpienie „oratorskiego” modelu komunikacji drukiem i działalnością wydawniczą („retoryka utonęła w morzu farby drukarskiej”⁴³). Trzecim była rewolucja kartezjańska, w wyniku której język przestał pełnić rolę łącznika między podmiotem a przedmiotem, między światem psychiki a rzeczywistością fizyczną⁴⁴. Oddzielenie formy wypowiedzi od jej treści w dziedzinie nauki i scjentyistycznie zorientowanej filozofii umożliwiło wprowadzenie porządku, usprawniło analizę oraz pozwoliło prowadzić badania bez zaangażowania emocjonalnego, dla filozofii jako sztuki życia oznaczało jednak początek głębokiego kryzysu.

Należałoby postawić pytanie, na ile obserwowana obecnie niechęć do humanistyki wynika z rozczarowania spowodowanego redukcją filozofii do jej wymiaru scjentyistycznego⁴⁵. Taki zarzut pod adresem filozofii akademickiej formułuje Peter Sloterdijk. Twierdzi on, że pierwotną wspólną aktywnością ludzką jest szeroko rozumiana komunikacja. „W przełożeniu na sytuację

⁴³ M. Rusinek, *Miedzy retoryką a retorycznością*, Universitas, Kraków 2003, s. 36n.

⁴⁴ Por. M. McLuhan, *Classical Trivium*, Gingko Press, Corte Madera 2006, s. 16. O związkach między sporem w obrębie sztuk należących do trivium a psychospołecznymi konsekwencjami pojawiania się kolejnych form komunikacji piszę w pracy *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana* (por. B. Knosala, *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencje zmian form komunikacji*, Universitas, Kraków 2017, s. 41).

⁴⁵ Mam tu na uwadze ogólne zjawisko tak zwanego kryzysu humanistyki, którego zauważalnym przejawem jest słabnące zainteresowaniem absolwentów szkół średnich studiami humanistycznymi, ale również zmniejszanie dotacji na rzecz kierunków humanistycznych czy nawet likwidacja tych kierunków.

dyskursywną współczesnej filozofii – pisze w nawiązaniu do jego poglądów Michał P. Markowski – oznacza to, że filozofia polega na wytwarzaniu oddźwięków wśród ludzi, którzy żyją razem, stąd jej nieuchronny polityczny charakter. Niestety filozofowie niechętnie wchodzą do tej ogromnej komory akustycznej, jaką jest współczesna kultura, a z ich wydziałów dochodzi jedynie ponure milczenie⁴⁶. Sloterdijk – podobnie jak McLuhan – wskazuje na pismo jako medium stanowiące czynnik, który ukształtował człowieka teoretycznego. Człowiek teoretyczny opuszcza świat, w którym inni wiodą życie codzienne, dzięki mediom dokonuje secesji i ucieka w świat idei: „Życie w secesji poprzez myślenie zawdzięcza swe istnienie dystansującym technikom, używanym przez ludzi, którzy przenoszą się do specjalnej strefy teorii”⁴⁷. Narzuca się w związku z tym pytanie: Jeśli dotychczasowy rozwój filozofii, ukierunkowany na jej wymiar teoretyczny, był zbyt jednostronny, to jak obecnie powinniśmy uprawiać filozofię, żeby sprostała wyzwaniom dwudziestego pierwszego wieku? Trudno bowiem wymagać od współczesnych filozofów, aby na wzór niektórych swych starożytnych poprzedników albo indyjskich mędrców łączyli dyskurs i ascezę.

Jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku polski historyk i popularyzator kultury antycznej Aleksander Krawczuk przypominał, że racją bytu humanistyki jest „bezpośrednia, ciągła rozmowa ze społeczeństwem, pomaganie mu w rozpoznawaniu i miłowaniu tego, co stanowi o jego osobowości, a więc języka, historii, wszelkich tworców kultury swojej i obcej”⁴⁸. Głównym celem współczesnego humanisty powinno zatem być pisanie „książek prawdziwie humanistycznych, a więc cechujących się oddechem, szerokością horyzontów, literackim polem”⁴⁹. Krawczuk krytykował akademicki sposób uprawiania humanistyki za nadmierną specjalizację, hermetyczny język („problemy szczegółowe opisane językiem zazwyczaj niezbyt bogatym i sprawnym, a za to w ciężkim stroju aparatu naukowego”⁵⁰) oraz niezdolność do prowadzenia dialogu ze społeczeństwem. Remedium proponowane przez badacza przypomina postulaty Erazma z Rotterdamu – ratunek dla humanistyki wiąże Krawczuk z uznaniem wartości stylu. Warto zauważyć, że rozwiązanie to mieści się w ramach ery Gutenberga. Czy jednak w erze komunikacji cyfrowej okaże się ono wystarczające? Robert Frodeman i Adam Briggles w książce

⁴⁶ M.P. Markowski, *Atletyka rozumu*, „Tygodnik Powszechny” z 15 IX 2013, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/atletyka-rozumu-20414>.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ A. Krawczuk, *Stąd do starożytności*, Wydawnictwa Radia i Telewizji, Warszawa 1988, s. 28.

⁴⁹ Tamże, s. 29.

⁵⁰ Tamże.

*Socrates Tenured: The Institutions of 21st-Century Philosophy*⁵¹ przekonują, że obecny kryzys filozofii związany jest z monopolizacją dyskursu filozoficznego przez wydziały uniwersyteckie, co w efekcie prowadzi do koncentrowania się na teoretycznej precyzji przy jednoczesnym porzuceniu zaangażowania społecznego. Aby sprostać współczesnym wyzwaniom, umiejętność prowadzenia filozoficznych dociekań powinna stać się szeroką kompetencją społeczną. Wkraczając w okres rozwoju cywilizacji, który cechuje się radykalną technologizacją wszystkich sfer życia, potrzebujemy gruntownej debaty nad modyfikowaną przez gwałtowny rozwój technologiczny sferą wartości. W opublikowanej przez Stephena Howarda recenzji książki Frodemana i Briggleg'a czytamy: „Nasz globalizujący się, technonaukowy świat prowokuje pytania o charakterze etycznym, politycznym czy nawet egzystencjalnym. Tymczasem jedyne odpowiedzi, jakie otrzymujemy, pochodzą od technokratów, inżynierów z Doliny Krzemowej, futurologów oraz przedsiębiorców”⁵². Stąd konieczność promocji takiego sposobu myślenia o filozofii, który rozluźnia czy uelastycznia związki między dociekaniami filozoficznymi a wydziałami wyższych uczelni. Frodeman i Briggles proponują, aby filozofowie poruszali się między uniwersytetem a obszarami nieakademickimi, takimi jak organizacje pozarządowe, laboratoria czy thinktanks. Monografie oraz specjalistyczne artykuły nie będą wówczas jedynymi kanałami komunikacji filozoficznej – zyskają na znaczeniu teksty bardziej przystępne oraz spotkania dyskusyjne w bibliotekach, domach kultury czy muzeach. W tendencje te wpisuje się również postulat stworzenia platformy otwartej humanistyki (ang. open humanities). Obecnie, gdy obserwujemy tak zwany zwrot partycypacyjny⁵³, charakteryzujący się między innymi oddolnym uczestnictwem w tworzeniu nauki (ang. citizen science, open science) oraz jej wartościowaniem (model partycypacyjny oceny technologii czy demokracja deliberatywna), ale również oddolnym tworzeniem technologii (fablab), warto podejmować próby zaadaptowania takiego podejścia do obszaru refleksji humanistycznej⁵⁴. Nie oznacza to zerwania z akademickim

⁵¹ Zob. R. Frodeman, A. Briggles, *Socrates Tenured: The Institutions of 21st-Century Philosophy*, Rowman & Littlefield, London–New York 2015.

⁵² S. Howard, *Book Review: Socrates Tenured: The Institutions of 21st-Century Philosophy by Robert Frodeman and Adam Briggles*, blogs.lse.ac.uk/lsereviewofbooks/2017/01/23/book-review-socrates-tenured-the-institutions-of-21st-century-philosophy-by-robert-frodeman-and-adam-briggles/ (tłum. fragm. – B.K.).

⁵³ Por. E. Bińczyk, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 13.

⁵⁴ Przykładem działań z zakresu otwartej humanistyki może być zrealizowany przez Katedrę Stosowanych Nauk Społecznych na Politechnice Śląskiej wraz z Muzeum w Gliwicach projekt „Wokół technopolu”, którego celem było włączenie mieszkańców Gliwic w dyskusję nad rozwojem technologii z perspektywy humanistyki (zob. B. Knosala, *Media ecology in Gliwice: About Two Projects Realized by Department of Applied Social Science (Silesian University of Technology) and*

trybem uprawiania refleksji filozoficznej, a jedynie rozszerzenie strategii komunikacyjnych i form organizacyjnych w tej dziedzinie. Ponownego prze-myślenia wymaga też model filozofii, który ogranicza jej zakres do wglądu teoretycznego⁵⁵. Z punktu widzenia tradycji ekologii mediów konieczność rozszerzenia pojęcia filozofii można uzasadnić dynamiką zmieniających się form komunikacji. Bo chociaż – jak zauważa McLuhan we wstępie do książki *Zrozumieć media* – „człowiek Zachodu czerpał z techniki piśmienności moc działania bez reagowania”⁵⁶, to obecnie, w dobie ścierania się różnych form komunikacji i – co za tym idzie – różnych form percepcji i różnych form wiedzy, „nie da się już dłużej odgrywać roli powściągliwego i stojącego na uboczu piśmiennego człowieka Zachodu”⁵⁷. Oczywiście nie oznacza to, że jedynie zmiany form komunikacji mają wpływ na formowanie się modelu filozofii. Ich wpływ jest jednak – jak staraliśmy się pokazać – niezwykle istotny.

Museum in Gliwice, „Zeszyty Naukowe. Organizacja i Zarządzanie / Politechnika Śląska” 2017, nr 110, s. 91-100).

⁵⁵ Już w połowie lat osiemdziesiątych troje filozofów kanadyjskich: Don MacNiven, Philip MacEwen i Cidalia Paiva, wysunęło postulat stworzenia kodeksu etyki zawodowej filozofów akademickich i wpisania do tego kodeksu punktu dotyczącego społecznego zaangażowania filozofów (por. D. M a c N i v e n, Ph. M a c E w e n, C. P a i v a, *A Code of Ethics for Canadian Philosophers: A Working Paper*, „Dialogue: Canadian Philosophical Review” 25(1986) nr 1, s. 179-190).

⁵⁶ M. M c L u h a n, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s. 34.

⁵⁷ Tamże.

DZIŚ I JUTRO KSIĄŻKI

Grażyna OSIKA

ŚWIAT BEZ KSIĄŻEK?

O możliwych przemianach kulturowych rzeczywistości

Formalne uporządkowanie książki stanowi cenny szkielet dla procesów naszego myślenia, szkielet intersubiektywny, a dzięki temu tworzący podstawę działań komunikacyjnych. Podążanie ścieżką własnych albo cudzych myśli wiąże się ze zdolnościami klasyfikacyjnymi, wyciąganiem wniosków, budowaniem rozumowania, szacowaniem idei, porównywaniem i zderzaniem ze sobą twierdzeń, wiązaniem ze sobą uogólnień. Na tych zdolnościach w kulturze pisma i druku buduje się społeczny dialog.

Jako społeczności globalne i lokalne co roku tworzymy i śledzimy raporty¹ dotyczące wskaźników czytelnictwa książek i organizujemy kampanie społeczne propagujące czytanie². „Zakrzęcanie” wokół tych kwestii pokazuje, że nie są one nam obojętne, że dostrzegamy konieczność śledzenia ewentualnych negatywnych zmian oraz kształtowania nawyków związanych z odbiorem formy przekazu, jaką jest książka. Oczywiście w podejmowanych działaniach nie bez znaczenia jest fakt, że książki są produktami określonej dziedziny gospodarki, która zajmuje się ich wytwarzaniem i dystrybucją. Ted Striphas w artykule *Późna epoka druku*³ za Lucienem Febvre i Henri-Jeanem Martinem przekonuje, że wynalazek druku od swoich narodzin powiązany był z ekonomią obrotu publikacjami: „Od samego początku było oczywiste, że drukarstwo jest częścią przemysłu i rządzi się tymi samymi prawami, co inne jego gałęzie”⁴. Jednakże dużym nadużyciem byłoby sprowadzanie zainteresowania książkami i czytelnictwem wyłącznie do niepokoju o stan pewnego obszaru gospodarki. Dostrzegalne są głębsze przyczyny lęków związanych

¹ Zob. A. P e r r i n, *Book Reading 2016*, „Pew Research Center. Internet&Technology”, <http://www.pewinternet.org/2016/09/01/book-reading-2016/>; *World Culture Score for Reading*, „Charts-Bin”, <http://chartsbin.com/view/32136>; Biblioteka Narodowa, *Stan czytelnictwa w Polsce w 2016 roku*, <http://www.bn.org.pl/download/document/1493378303.pdf>.

² Zob. B.M. M o r a w i e c, *10 akcji czytelniczych skierowanych dla dzieci i ich rodziców*, „Lustro Biblioteki”, <http://lustrobiblioteki.pl/2017/10/10-akcji-czytelniczych-skierowanych-dla-dzieci-i-ich-rodzicow/>; t a ż, *26,5 mln zł na zakup nowości wydawniczych do bibliotek publicznych*, „Lustro Biblioteki”, <http://lustrobiblioteki.pl/2017/02/265-mln-zl-zakup-nowosci-wydawniczych-bibliotek-publicznych/>.

³ Zob. T. S t r i p h a s, *Późna epoka druku*, w: *Socjologia literatury. Antologia*, red. G. Jankowicz, M. Tabaczyński, Korporacja Ha!art, Kraków 2015, s. 126-144.

⁴ Cyt. za: S t r i p h a s, dz. cyt., s. 135. Por. L. F e b v r e, H.J. M a r t i n, *Narodziny książki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 175.

ze spadkiem wskaźnika czytelnictwa, a dotyczą one „detronizacji” książki jako podstawowego „ekwipunku życiowego”⁵, poprzez który aktorzy życia społecznego mimo dystansów przestrzennych i czasowych komunikują się ze sobą, dzielą się wiedzą, „wyrażają indywidualne zainteresowania, wartości, praktyki i światopoglądy”⁶ oraz znajdują satysfakcjonującą formę spędzania wolnego czasu, krótko mówiąc – jako artefaktu stanowiącego rdzeń kultury opartej na piśmie i druku.

Trudno orzec, czym są książki dla nas jako osób indywidualnych i jako zbiorowości; podobno najwyraźniej dostrzegamy wartość rzeczy, kiedy zostajemy ich pozbawieni. W niniejszych rozważaniach zaproponowany zostanie intelektualny eksperyment – przeanalizowanie opcji skrajnej: „świata bez książek”. Analiza będzie miała charakter teoretyczny. Jej celem jest antycypacja możliwych konsekwencji przemian kulturowych związanych z ograniczeniem oddziaływania książki jako dominującego medium komunikacji społecznej. Wydaje się, że takie prognozy mogą być pomocne w opracowaniu kompetencji, jakie mogą być potrzebne w przyszłości, oraz w podejmowaniu działań mających na celu zrozumienie pewnych trendów kulturowych i ewentualne przeciwdziałanie im. Realizacja takiego projektu wymaga, po pierwsze, wskazania adekwatnej tradycji teoretycznej, która będzie przydatna w identyfikowaniu znaczących zależności, po drugie – określenia bardziej szczegółowego zakresu problemowego.

W ramach niniejszych badań przyjmuje się, że książki jako artefakty kulturowe miały wpływ na kształtowanie się kultury i że fakt, iż stają się drugorzędnym medium w komunikacji społecznej, stanowi przyczynę zmian dotyczących różnych aspektów ludzkiego życia.

MEDIUM JAKO BIAS KULTURY ZAŁOŻENIA SZKOŁY Z TORONTO

Samo zatroskanie o książkę i kryjące się w nim obawy co do możliwych przemian w krajobrazie kulturowym zdają się podpowiadać kryterium poszukiwań adekwatnej tradycji badań. Istotne wydaje się odnalezienie takiego nurtu analiz komunikacji społecznej, który w swoich założeniach uwzględnia istnienie zależności między wykorzystywaniem określonego medium a rodzajem kultury i kładzie nacisk nie tyle na treści przekazywane w książce,

⁵ Cyt. za: S t r i p h a s, dz. cyt., s. 129. Wyrażenie to ze względu na jego sugestywność znaczeniową zostało zapożyczone od Kennetha Burke’a (por. K. B u r k e, *Literature as Equipment for Living*, w: tenże, *Philosophy of Literary Form*, <http://users.clas.ufl.edu/burt/FrenchConnections/Lit.pdf>).

⁶ S t r i p h a s, dz. cyt., s. 129.

na wpływ jej zawartości na poglądy czy postawy odbiorców kształtujące określone zjawiska społeczne⁷, ile na nią samą jako medium pośredniczące w przekazie treści. W centrum uwagi sytuuje się zatem nie treść, lecz forma, w jakiej treść ta jest „transmitowana”.

Takie podejście prezentuje szkoła teorii komunikacji w Toronto i to właśnie jej przedstawiciele dokonali reorganizacji teoretycznego pola badawczego, akcentując rolę medium jako środka kształtującego nowe środowisko komunikacyjne, a wraz z nim nową kulturę. Na zależność tę zwrócił uwagę Harold A. Innis w wykładzie zatytułowanym *Nachylenie komunikacyjne*⁸, przedstawionym w roku 1949 na Uniwersytecie Michigan. Kanadyjski ekonomista i filozof wyeksponował wówczas znaczenie medium: „Środki komunikacji – twierdził – mają istotny wpływ na szerzenie wiedzy w przestrzeni i czasie, a ocena tego wpływu w konkretnym kontekście kulturowym wymaga określenia właściwości danego medium. Właściwości te mogą predysponować medium do szerzenia wiedzy raczej w czasie niż przestrzeni, [...] albo też odwrotnie, [...] nacisk na czas lub przestrzeń implikuje ukierunkowanie wpływu danego medium na kulturę, w której jest osadzone. [...] Można przyjąć, że używanie przez dłuższy czas jakiegoś środka komunikacji określa w pewnej mierze kształt przekazywanej wiedzy, a gdy jego oddziaływanie staje się dominujące, prowadzi w końcu do stworzenia cywilizacji”⁹. Marshall McLuhan w *Low of Media* doprecyzowuje istotę tego oddziaływania: „Wszystkie ludzkie artefakty, obojętnie – czy jest to język, prawo, idee i hipotezy, czy narzędzia, ubiór, czy komputery – są przedłużeniami ludzkiego ciała lub umysłu. Człowiek, jako zwierzę wytwarzające narzędzia, zawsze dokonywał poszerzeń swoich zmysłów”¹⁰. Poszerzając je, wpływał na sposób, w jaki poznawał świat, i w efekcie na kształt tworzonego przez siebie środowiska. Istotne jest zatem zrozumienie, że żaden artefakt „nie ma neutralnego czy biernego charakteru, lecz jako aktywna myśl (np. system filozoficzny, prawa naukowe czy style w poezji i malarstwie) albo wytwór ludzkiego umysłu i ciała (wynalazki techniczne) przekształca swego użytkownika”¹¹.

⁷ W taki sposób problematykę tę ujmuje się na przykład w tak zwanej szkole amerykańskiej czy europejskiej, które mimo znaczących różnic metodologicznych i odmiennych ukierunkowań badawczych pod tym względem są do siebie podobne (por. M. T r y b u l e c, *Media i poznanie. Pojęciowe dylematy teorii komunikacji społecznej z Toronto*, Universitas, Kraków 2015, s. 24-29).

⁸ Zob. H.A. I n n i s, *Nachylenie komunikacyjne*, tłum. A. Melon-Regulska, w: *Almanach antropologiczny. Oralność – piśmienność*, red. A. Mencwel i in., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 9-32.

⁹ Tamże, s. 10n.

¹⁰ M. M c L u h a n, E. M c L u h a n, *Low of Media. The New Science*, University of Toronto, Toronto–Buffalo–London 1988, s. 93. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – G.O.

¹¹ B. K n o s a l a, *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencje zmian form komunikacji*, Universitas, Kraków 2017, s. 147.

Podejście szkoły z Toronto koncentruje się przede wszystkim na analizach oddziaływania mediów na świadomość, formę organizacji społecznej oraz kulturę, jednakże „podstawowy i zarazem najogólniejszy problem, stawiany przez badaczy z kręgu kanadyjskiego, można sformułować w pytaniu: jak media wpływają na człowieka?”¹², kwitowanym przez McLuhana stwierdzeniem, że ostatecznie medium to wiadomość (ang. medium is the message), która „modeluje” zarówno człowieka, jak i środowisko jego życia, w tym kulturę. Jak podkreśla za McLuhanem Bartłomiej Knosala, technologie komunikacyjne naruszają naturalny porządek zmysłów¹³. Zgodnie z przyjmowanymi założeniami historia ludzkości dzieli się na trzy etapy będące efektem dominacji określonego medium: oralność, piśmienność oraz etap mediów elektronicznych, przy czym cyfrowość stanowi obecnie najbardziej rozwiniętą fazę tego ostatniego.

Do głównych przedstawicieli szkoły z Toronto zalicza się – obok wspomnianych już Harolda A. Innisa i Marshalla McLuhana – Waltera J. Onga, Erica A. Havelocka, Neila Postmana, Derricka de Kerckhove’a, Elizabeth Eisenstein, Jacka Goody’ego, Davida R. Olsona i Paula Levinsona. Niniejsze rozważania nie mają charakteru przeglądowego, dlatego nie wydaje się konieczne przedstawianie dorobku badaczy pracujących w ramach tej szkoły. Zmierzają one raczej do wydobycia akcentów, które mogą okazać się przydatne w spojrzeniu na książkę jako artefakt kulturowy analizowany z tej perspektywy teoretycznej¹⁴. Konieczne jest natomiast ustalenie siatki kategoryzacyjnej, którą można będzie zastosować w badaniach książki rozumianej jako medium, ale także wobec innych jej ekstensji, bo tylko wtedy interesujące nas zależności nie będą miały charakteru przygodnego.

Denis McQuail zwraca uwagę, że niezależnie od różnic w ujęciach tematu prezentowanych przez poszczególnych autorów w podejściu przedstawicieli szkoły z Toronto dostrzec można kilka punktów wspólnych. Zalicza do nich ukierunkowanie na: określony rodzaj doświadczenia zmysłowego, charakterystyczną dla danego medium formę przekazu, treść będącą efektem tej formy, typowy dla danego medium kontekst użycia, czyli zindywidualizowany bądź zbiorowy odbiór, oraz typ relacji nawiązywanej pomiędzy uczestnikami komunikacji (jednostronnej lub interaktywnej)¹⁵.

¹² Trybulec, dz. cyt., s. 33.

¹³ Zob. B. Knosala, *Poetic Wisdom, Mind and Senses, Media: How to Deal With Phenomenon of Crisis of Humanities?*, „Journal of Literature and Art Studies” 7(2017) nr 1, s. 77-82.

¹⁴ Por. G. Osika, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016, s. 40.

¹⁵ Por. D. McQuail, *Teoria komunikowania masowego*, tłum. M. Bucholc, A. Sulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 141.

Zgodnie z wcześniejszymi intuicjami w niniejszych rozważaniach kluczowe znaczenie ma forma medium jako czynnik wpływający na cechy pozostałych jego parametrów, przy czym formę w przypadku mediów należy rozumieć dosłownie, wręcz fizycznie. Celem namysłu jest przeanalizowanie, jak użycie medium, stanowiącego de facto przedłużenie ciała człowieka, „formatuje” ludzkie poznanie i zachowanie. W tym kontekście najbardziej istotny wydaje się rodzaj zmysłu pobudzanego przez określone medium lub też najbardziej angażowanego w komunikację za jego pośrednictwem: na przykład radio angażuje słuch, a pismo – także w wersji drukowanej – pobudza wzrok. Oczywiście istotne są również typowe dla różnych mediów proporcje zaangażowania danego zmysłu. W związku z tym McLuhan proponuje podział mediów na zimne i gorące¹⁶, oprócz rodzaju zmysłu uwzględniając również kategorię wyrazistości związanej z oddziaływaniem danego medium na odbiorcę: wyraża się ona liczbą danych dostarczanych w trakcie używania owego medium¹⁷. „Film rysunkowy ma «niski stopień wyrazistości», ponieważ dostarcza niewiele informacji wizualnych. Telefon jest środkiem zimnym o «niskiej wyrazistości», jako że za jego pośrednictwem ucho otrzymuje nikłą ilość informacji. Mowa jest zimnym środkiem o «niskiej wyrazistości», daje bowiem bardzo mało i wiele musi sobie dopowiedzieć słuchacz”¹⁸. Za gorące medium McLuhan uznaje natomiast radio lub alfabet fonetyczny. Mimo że podział ten przysparza szeregu trudności klasyfikacyjnych, to jednak istotne w nim jest zwrócenie uwagi na konieczność analizowania wpływu wszelkich ekstensji poszczególnych mediów z perspektywy zmysłów, wzajemnych relacji zachodzących między zmysłami w trakcie komunikacji oraz procesów odbierania i przetwarzania danych. Pozwoliło to ustalić – na co zwraca uwagę Eric Maigret – że sensoryczne tryby postrzegania i poznawania „są narzędziami, które przedłużają zmysły człowieka, te dotyczą z kolei osobowości swoich użytkowników”¹⁹, przyczyniając się do powstania nowej kultury.

Forma zapośredniczenia wpływa także na kontekst, w jakim używane jest dane medium, między innymi na społeczne ramy odbioru. Na przykład telewizja zachęca do wspólnego oglądania, gramofon umożliwia wspólne słuchanie, z kolei książka kojarzy się raczej z samotnym czytaniem, podobnie samotnemu użytkownikowi sprzyja smartfon wykorzystywany jako odtwarzacz muzyki. Forma medium ukierunkowuje zatem jego użytkowników na doświadczenia indywidualne lub na przeżycia kolektywne, przy czym w obu przypadkach

¹⁶ Por. M. M c L u h a n, *Zrozumieć media*, w: tenże, *Wybór tekstów*, red. E. McLuhan, F. Zingrone, tłum. E. Różalska, J.M. Stokłosa, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 229-240.

¹⁷ Por. tamże, s. 229.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ E. M a i g r e t, *Socjologia komunikacji i mediów*, tłum. I. Piechnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 145.

wpływ przedłużenia pogłębiany lub niwelowany jest jedno- bądź dwukierunkowym charakterem komunikacji. I dopiero te wynikające z formy cechy medium decydują ostatecznie o niesionej przez nie treści.

Rozpoznane przez McQuaila obszary badań zostaną w dalszej części niniejszych rozważań wykorzystane jako kategorie strukturyzujące analizy książki jako medium, które kształtowało kulturę pisma i druku lub – jak wskazano wcześniej – stanowiło „życiowy ekwipunek” tych, którzy byli jej uczestnikami.

THE BOOK IS A MESSAGE

Zastosowana w tytule parafraza programowego w swojej istocie stwierdzenia McLuhana „the medium is the message”²⁰ wskazuje na główny cel tego fragmentu rozważań: wydobyć znaczących cech książki rozumianej jako medium, które przesądzą o tym, jakim jest ona przekazem, jaką niesie treść. Na to, jak bardzo udanym pod względem funkcjonalnym i strukturalnym wynalazkiem jest książka, zwraca uwagę Umberto Eco: „Odkąd istnieje książka [od ponad pięciuset lat – G.O.], nie opracowano właściwie jej doskonalszej wersji. Podobnie jest z łyżką, młotkiem, kołem bądź dłutem. Nie da się przecież ulepszyć łyżki. [...] Książka przeszła próbę czasu i trudno sobie wyobrazić, co można by wymyślić lepszego, pełniącego tę samą funkcję”²¹. I tu nasuwa się pierwsze pytanie: Co jest funkcją książki? Odpowiedź na nie wymaga cofnięcia się w jej historii do wynalazków, których jest ona efektem, a więc najpierw do pisma, a potem do druku.

Zdaniem Jacka Goody’ego technologia pisma pełni dwie podstawowe funkcje. Pierwsza to „magazynowanie, które umożliwia komunikację w czasie i przestrzeni i daje człowiekowi do ręki narzędzie oznaczające, mnemoniczne i rejestrujące”²², druga zaś to przenoszenie języka „z domeny akustycznej do wizualnej umożliwiającej inny rodzaj analiz, ponowne układanie i udoskonalenia nie tylko zdań, lecz także pojedynczych słów”²³. Przebieg komunikacji opartej na mowie wymagał obecności fizycznej komunikujących się osób, opierał się na „tu i teraz”; dopiero pojawienie się pisma pozwoliło uwolnić akt komunikacyjny z ram konkretności i bezpośredniości²⁴. Asynchroniczność

²⁰ Por. M. M c L u h a n, E. M c L u h a n, *Low of Media*, s. 5; M. M c L u h a n, *Zrozumieć media*, s. 212.

²¹ J.C. C a r r i è r e, U. E c o, *Nie myśl, że książki znikną*, tłum. J. Kortas, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010, s. 14n.

²² J. G o o d y, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, tłum. M. Szuster, PIW, Warszawa 2011, s. 100.

²³ Tamże.

²⁴ Por. Ch. V a n d e n d o r p e, *Od papirusu do hipertekstu. Esej o przemianach tekstu i lektury*, tłum. A. Sawisz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 22.

komunikacji związana z pojawieniem się pisma wydobywa na pierwszy plan proces interpretacji przekazu, związany z odsłanianiem mocy illokucyjnej²⁵, którą autor zawarł w tekście. Piśmienność stwarza konieczność rozstrzygania przez odbiorcę – na podstawie pozostawionych przez nadawcę tropów – co autor chciał powiedzieć²⁶. Rozumieć przekaz to „wiedzieć”, co on znaczy, ale w przypadku zapośredniczonego charakteru komunikacji pisemnej „to raczej «myśleć», że znaczy to i to”²⁷. Jak stwierdza David R. Olson, dopiero konieczność dokonywania interpretacji tekstu uczyniła z jego odbioru proces świadomy, dopiero wówczas tekst stał się przedmiotem rozważnego, krytycznego badania²⁸. W konsekwencji zaczęto świadomie dążyć do wypracowania narzędzi pozwalających tak „ubrać myśl w słowa”, żeby potencjalnemu odbiorcy ułatwić proces interpretacyjny. Celowi temu służyć miały między innymi interpunkcja, praca nad strukturą tekstu i opisy budujące kontekst jego recepcji. Pismo jako narzędzie rejestracji dostarczyło bowiem środków do zapisu wypowiedzianych słów, ale owe środki zaczęto wykorzystywać także do opisu kontekstów, w jakich słowa te były wypowiedzane. Istotą tej przemiany komunikacyjnej oddaje Christian Vandendorpe: „Umożliwiając rejestrowanie śladów systemu myślowego i dowolne jego przebudowywanie, pismo wprowadza w dzieje ludzkości nowy ład. To dzięki niemu myśl może być doprecyzowana i nieustrudzenie dopracowywana, może podlegać kontrolowanym zmianom i dokonywać nieograniczonej ekspansji, a wszystko to bez nieodłącznie związanego z przekazem ustnym powtarzania. [...] krótko mówiąc, wraz z pismem twory ludzkiego umysłu stają się obiektywne i widzialne”²⁹. Jak zauważa Walter J. Ong, pismo przekształca mowę w myśl³⁰, by ostatecznie dzięki uzyskanej uporządkowanej formie zamknąć ją w abstrakcyjnych pojęciach³¹. Sugestywną metaforę zmiany komunikacyjnej, jaka dokonuje się w efekcie pojawienia się pisma i druku, proponuje Lance Strate w pracy *Media Ecology*:

²⁵ Pojęcie mocy illokucyjnej należy odnosić – za Johnem L. Austinem – do kategorii intencjonalności przekazu lub raczej do rodzaju czynności, jaka zostaje wykonana poprzez wypowiedź (por. J.L. A u s t i n, *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedończuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 645; por. też: G. O s i k a, *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne*, Universitas, Kraków 2011, s. 85n.).

²⁶ Por. O s i k a, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, s. 55.

²⁷ D.R. O l s o n, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisanie i czytania*, tłum. M. Rakoczy, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 189.

²⁸ Por. tamże, s. 190.

²⁹ V a n d e n d o r p e, dz. cyt., s. 23.

³⁰ Por. W.J. O n g, *Pismo a ewolucja świadomości (1985)*, w: tenże, *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia*, tłum. J. Japola, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 132.

³¹ Por. E.A. H a v e l o c k, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 344.

*An Approach to Understanding the Human Condition*³². Jego zdaniem kulturę oralną dobrze ilustruje owalność, piśmienną natomiast linearność³³, w której typowa dla oralności cykliczna natura czasu ustępuje chronologicznemu rejestrowaniu zdarzeń, a mity i legendy tradycji ustnej, powtarzane w formie niekończących się wariacji, zyskują stałość „spisywanej” narracji historycznej³⁴. Wizualna linearność technologii pisma i druku skutkuje linearnym widzeniem świata: tak porządkujemy czas i pojęcia, w porządku linearnym próbujemy rozumieć rzeczywistość – od prostej konstrukcji logicznej przyczyna–skutek po będące jego konsekwencją całe ciągi wynikania logicznego. Ong podkreśla, że „takie uporządkowanie świata jest zupełnie odmienne od tego, które znała wrażliwość oralna nieoperująca w żaden sposób «nagłówkami» ani linearnością werbalną”³⁵, bo te pojawiły się dopiero wtórnie, jako konsekwencja technologii pisma i druku. Jak bowiem stwierdza Olson, „pismo nie stanowi zapisu mowy, lecz jest raczej źródłem jej modelu; postrzegamy język w kategoriach wyznaczonych przez nasze systemy pisma, [...] modele języka służą następnie jako modele świata i umysłu”³⁶.

Ta porządkująca siła pisma, formująca myślenie, zostaje wzmocniona przez druk. Wygląd tekstu drukowanego – na co zwraca uwagę Ong – jest inny niż wygląd manuskryptów. Jako wykonany maszynowo stwarza wrażenie bardziej dopracowanego: „Porządek typograficzny zwykle imponuje schludnością i precyzją: idealnie regularne linie, wszystko w odpowiednim miejscu, dobrze wyrównane, choć brak wytycznych takich, jak linijki lub interlinie, które często występują w manuskryptach”³⁷. Przedstawione walory druku ułatwiają odbiór tekstu, przyczyniając się do poszerzenia zasięgu jego oddziaływania, ale owo „poukładanie” formalne nie pozostaje bez wpływu na treść – dzięki niemu sprawia ona wrażenie zamkniętej, dokończonej całości, całości dobrze opracowanej, a przez to wiarygodnej i w konsekwencji zasługującej na miano „prawdziwej”. Nicholas Carr pisze: „Ostateczność aktu publikacji budziła przez długi czas w najlepszych, najbardziej sumiennych pisarzach i wydawcach pragnienie, a nawet swoisty niepokój, związany z tym, aby tworzyć książki doskonałe – aby pisać z okiem i uchem zwróconym w stronę wieczności”³⁸.

³² Zob. L. S t r a t e, *Media Ecology: An Approach to Understanding the Human Condition*, Peter Lang Publishing, New York 2017.

³³ Por. tamże, s. xii.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ W.J. O n g, *Orality and Literacy: The Technologizing of The Word*, Taylor & Francis Group, London–New York 2002, s. 98.

³⁶ O l s o n, dz. cyt., s. 376.

³⁷ O n g, *Orality and Literacy*, s. 120.

³⁸ N. C a r r, *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*, tłum. K. Rojek, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2013, s. 135.

Drukowana forma testu dopełnia to, co rozpoczęło pismo – daje poczucie zawartej w tekście „myśli dokończonej”. Ten rodzaj przeżycia dobrze znany jest autorom, którzy mając w pamięci zapis swoich myśli „na brudno”, mogą zobaczyć ich wydrukowaną wersję i doświadczyć dowartościowującej mocy druku.

Na tę nieodpartą sugestię, jaką stwarza druk, składają się także efekty rozwoju technik typograficznych, które dzięki wykorzystaniu różnych form zapisu umożliwiają wprowadzenie nowych „operacji umysłowych”. Na przykład Jack Goody w *Poskromieniu myśli nieoswojonej* zwraca uwagę na siłę oddziaływania wszelkich list, spisów, tabel czy diagramów – formy te, w dużym stopniu oparte na piśmienności, nie tylko wzmacniają oddziaływanie informacji zawartej w przekazie, ale tworzą zupełnie nowy potencjał interpretacyjny, dostarczają niezwykle skutecznych wzorów klasyfikacyjnych, otwierając umysł na nowe sposoby myślenia³⁹.

Wszystkie te cechy dziedziczy książka, będąc środkiem przekazu opartym na piśmie i druku. Jak wskazuje Jan P. Hudzik, „książka to pojęcie ogólne służące na oznaczenie pewnej fizycznej, poręcznej formy, ujmującej w jedną całość kartki zadrukowane/zapisane tekstami różnego rodzaju i gatunku: naukowymi, religijnymi, literackimi i innymi”⁴⁰. Definicja ta, w niniejszych rozważaniach uznana za obowiązującą, nie obejmuje swoim zakresem prac powstałych w ramach tak zwanej literatury hipertekstowej⁴¹, lecz uwzględnia teksty, które odtwarzają formę zadrukowanej kartki na innych czytnikach.

Opisywana wcześniej „doskonałość” książki jako projektu, na którą zwracał uwagę Eco, wynika z jej „dopasowania do ręki”, umożliwiającego nieograniczony odbiór: „Można ją czytać w dowolnych nieomal okolicznościach i w dowolnym miejscu”⁴². Jej forma sprzyja raczej samotnej, cichej lekturze, Ong sugeruje wręcz, że typowa dla cichego czytania uwewnętrzniona komunikacja wpłynęła na kształtowanie się poczucia prywatności i indywidualizmu; podobnie zresztą jak proces pisania książki polegający na upublicznieniu tego, co zostaje wydobyte z zasobów wewnętrznych autora⁴³. Książka drukowana, jak stwierdza Lance Strate, pozostawia wrażenie, że to, co znajduje się między

³⁹ Por. G o o d y, dz. cyt., s. 132-135.

⁴⁰ J.P. H u d z i k, *Wykłady z filozofii mediów. Podstawy nauk o komunikowaniu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 192.

⁴¹ Zgodnie z definicją Mariusza Pisarskiego literatura hipertekstowa to literackie realizacje tekstu, który rozgałęzia się oraz działa na żądanie. „Rozwidlenia nie mają jednak charakteru przenośnego, nie wskazują na sferę mentalną czy interpretacyjną, lecz na poziom świata przedstawionego, na sferę narracji oraz odniesień intertekstualnych, gdzie udosławniają, materializują czy też dramatyzują potencjał odesłań” (M. P i s a r s k i, *Xanadu. Hipertekstowe przemiany prozy*, Korporacja Ha!art, Kraków 2013, e-book).

⁴² H u d z i k, dz. cyt., s. 193.

⁴³ Por. O n g, *Orality and Literacy*, s. 128.

jej okładkami, jest autorskim, całkowicie oryginalnym, w pełni wyczerpującym poruszane zagadnienia ujęciem tematu i dlatego kompletnym dziełem, w którym typograficzna forma przekształca pracę nadawcy komunikatu w zamknięty system, intensyfikujący złudzenie, że w myśleniu rzeczywiście istnieje początek, środek i zakończenie⁴⁴. Roszczenia wobec książki jako formy komunikatu znajdują wyraz w wystawianych jej recenzjach, w których poddaje się ocenie jej strukturę, stopień wyczerpania tematu (czyli właśnie kompletność) oraz twórczy wkład autora. Skoro zaś wiąże się z książką tego rodzaju oczekiwania, to zakłada się, że ich spełnienie jest możliwe, że wspomniane cechy są jej „właściwe”, a więc właściwe także ludzkiemu myśleniu.

Na koniec tego fragmentu rozważań, systematyzując poruszane w nim kwestie, warto odwołać się do wprowadzonych wcześniej McQuailowskich kategorii analizy medium. Książka jest najbardziej dojrzałym wytworem kultury pisma i druku. Jej odbiór ukierunkowuje na doświadczenie wzrokowe, wizualną linearność zapisu i wynikającą z niej uporządkowaną strukturę, możliwą do zobaczenia i szybkiego „uzmysłowienia” dzięki zamieszczonym w książkach spisom treści, rozwijanym zgodnie ze schematem: wstęp, środek, zakończenie. Książka ma charakter intertekstowy, o czym mogą świadczyć na przykład zróżnicowane formy stosowanych odsyłaczy, centralizuje jednak myśl wokół określonego tematu czy określonej dziedziny, zamykając tę myśl w odrębnym fizycznie przedmiocie – dlatego możemy sensownie pytać: O czym jest ta książka? Tematyzując komunikację, książka koncentruje uwagę autora i czytelnika, pozwalając w tym skupieniu pracować w ramach wielorakich kontekstów – wysokich, jak przy abstrahowaniu, i niskich, jak przy egzemplifikowaniu. Ćwiczy w ten sposób wyobraźnię i zdolności refleksyjnego myślenia, dostarcza także narzędzi klasyfikacyjnych ułatwiających operowanie informacjami. Jak wspomniano wcześniej, jej forma sprzyja indywidualnemu odbiorowi treści, a przestrzenna i czasowa separacja procesu tworzenia przekazu przez nadawcę (pisarza) od procesu recepcji przez odbiorcę (czytelnika) przesądza o jednostronnej formie nawiązywanej relacji (oczywiście wtórnie może dochodzić do różnych form sprzężenia zwrotnego, ale są to już raczej efekty procesów remediacji – na przykład gdy czytelnicy zakładają bloga poświęconego twórczości jakiegoś pisarza).

Celem tego syntetycznego opisu książki była próba zrozumienia wpływu, jaki mogła ona wywierać na sposób myślenia o świecie, a ostatecznie na sposób działania w nim, na formę tworzonej kultury. Pozostała do rozstrzygnięcia jeszcze jedna kwestia: Jak może zmienić kulturę brak książki, kiedy nosząc wciąż silne „piętno” pisma i druku, zanurzamy się w cyfrowej mediosferze.

⁴⁴ Por. Strate, dz. cyt., s. xii-xiii.

CYFROWA MEDIOSFERA

Zdaniem Adriana Athique media cyfrowe stały się technologią definiującą nasze czasy, obecnie trudno znaleźć taki aspekt życia, który nie zostałby przekształcony pod ich wpływem⁴⁵. Zgodnie z założeniami przyjmowanymi przez przedstawicieli szkoły z Toronto pojawienie się nowej formy zapośredniczenia musi „przemediować” całe środowisko komunikacyjne, przyjmując ukierunkowanie epistemologiczne nowej ekstensji, a w konsekwencji doprowadzić do ukonstytuowania się nowej kultury. Z tego punktu widzenia konieczne wydaje się wskazanie – tak jak to miało miejsce w przypadku pisma i druku – na najistotniejsze możliwe zmiany w mediosferze. W tym celu ponownie wykorzystane zostaną McQuailowskie kategorie analizy, uwzględniające rodzaj doświadczenia zmysłowego, formę przekazu oraz treść będącą jej efektem, kontekst użycia oraz typ relacji.

W ramach jednego artykułu trudno jest odnieść się do całego spektrum zagadnień pozwalających w pełni zrozumieć istotę przemian dokonujących się w komunikacji, dlatego też opis ograniczony zostanie do najbardziej znaczących cech decydujących o pojawieniu się nowej jakości. Będzie zatem mowa o hipermedialności oraz wynikających z niej transmedialności i multimedialności, a także o interaktywnym charakterze mediów cyfrowych, który należy rozumieć „jako stopień, w jakim użytkownik może uczestniczyć w modyfikowaniu formy i zawartości mediatyzowanego środowiska w czasie rzeczywistym”⁴⁶.

Hipermedialność jest to zwielokrotnienie form zapośredniczenia w ramach jednego urządzenia⁴⁷, jakim pierwotnie był stacjonarny komputer, a obecnie są kolejne generacje jego mobilnych wersji, takie jak notebooki, smartfony czy tablety, które stwarzając dostęp do różnych mediów, zwiększają zakres zmysłowego zaangażowania człowieka. „Można by ten sposób przeżywania, poznawania świata porównać do sformułowanego przez Erica Havelocka «Homerowego stanu umysłu», czyli umysłu wszechogarniającego, który wytwarza spluralizowany, wizualny i zmienny obraz rzeczywistości”⁴⁸. Z kolei transmedialność i multimedialność wskazują na stałą możliwość doboru medium, z jakiego chcemy skorzystać w danym momencie, ale także na jednoczesny

⁴⁵ Por. A. A t h i q u e, *Digital Media and Society: An Introduction*, Polity Press, Malden 2013, s. 1.

⁴⁶ J. G u r c z y ŋ s k i, C.: >Czym jest wirtualność. Matrix jako model rzeczywistości wirtualnej_, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013, s. 128.

⁴⁷ Por. M. L i s t e r, J. D o v e y, S. G i d d i n g s, I. G r a n t, K. K e l l y, *Nowe media. Wprowadzenie*, tłum. M. Lorek, A. Sadza, K. Sawicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 45.

⁴⁸ G. O s i k a, *Epistemologia komunikacji medialnej – implikacje personalistyczne*, w: *Medioznawstwo personalistyczne. Wybrane zagadnienia z filozofii i teologii mediów*, red. J. Jęczyński, P. Guzdek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 142.

odbior za pomocą kilku mediów. Na medialny potencjał digitalnych form za pośredniczenia nakłada się interaktywny sposób ich używania, polizmysłowe zaangażowanie użytkownika nowych mediów dokonuje się bowiem niejako na życzenie: „«Zanurzenie» w środowisko cyfrowe i dobór treści zależy od decyzji użytkownika, w takim sensie można mówić, że to on «konstruuje» sytuację «poznawczą»”⁴⁹. Hipermedialny, transmedialny i multimedialny charakter cyfrowych ekstensji umożliwia wielokanałową stymulację. Odbiór „tekstu” medialnego może dotyczyć na przykład czytania książki, oglądania filmu, słuchania muzyki czy konwersowania, często dokonywanych w tym samym czasie, przy wielu pootwieranych aplikacjach. Wydaje się oczywiste, że te zróżnicowane formy medialne muszą uruchamiać myślenie wielowymiarowe, umysł niejako balansuje pomiędzy umysłowością piśmienną a Homerowym stanem umysłu, przyczynowość linearności miesza się z doświadczeniem doznaniowym, korelacyjnym, język wyćwiczony w piśmienności musi konkurować z audytywną, taktylną empirią, z piktorialnymi reprezentacjami.

Forma przekazu wpływa na odbierane treści, na stopień ich emocjonalnego bądź racjonalnego nacechowania: „treść” zdjęć czy reportażu filmowego ukazującego uchodźców wylawianych z morza w trakcie akcji ratowniczych będzie inna niż ta odbierana podczas lektury książki na ten sam temat. Dobór najczęściej wykorzystywanego medium może w efekcie decydować o przewadze jakiejś formy umysłowości, stąd medioznawcza teoria luk w wiedzy Phillipa J. Tichenora, George’a A. Donohue i Clarice N. Olien może nabierać nowego znaczenia⁵⁰. Jan Pleszczyński mówi wręcz o stopniowym zaniku racjonalności na rzecz racjomorficzności, czyli quasi-racjonalności, w nowych mediach⁵¹: „Racjomorficzność oznacza warunkowane genetycznie, nieświadome, ale teleonomicznie ukierunkowane na przeżycie zdolności poznawcze organizmów”⁵². Konsekwencją tego zaniku racjonalności jest przesunięcie roszczeń do ważności z wypracowywanej intersubiektywności na rzecz subiektywnie dokonywanych ustaleń, „co jest «prawdziwe», «realne», «słuszne», «dobre»”⁵³. Tworzy to nowy

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Teoria luk w wiedzy dotyczy rozpoznawanych różnic związanych z rozbieżnymi kompetencjami odbioru treści medialnych – zależnymi na przykład od poziomu wykształcenia – dzielącymi w efekcie społeczeństwo na lepiej i gorzej poinformowanych. Koncepcja obejmuje także społeczne konsekwencje tych różnic (Por. S.J. B a r a n, D.K. D a v i s, *Teorie komunikowania masowego*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 359).

⁵¹ Por. J. P l e s z c z y ń s k i, *Intersubiektywność, rozumienie i porozumienie w epoce mediów i globalizacji*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio K” 22(2015) nr 2, s. 109.

⁵² T e n ż e, *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013, s. 170.

⁵³ T e n ż e, *O tożsamościach komunikacyjnych, intersubiektywności i przymusie komunikowania się*, w: *Komunikatywizm – przyszłość nauki XXI wieku*, red. G. Habrajska, Wydawnictwo Primum Verbum, Łódź 2016, s. 26.

kontekst używania mediów. Manuel Castells określa go jako masową komunikację zindywidualizowaną, przy czym masowość dotyczy zakresu potencjalnej publiczności możliwego dzięki łączności internetowej, zindywidualizowanie natomiast wskazuje na proces tworzenia treści, ich emisję oraz spersonalizowany wybór⁵⁴. Wynikająca z interaktywności niejednoznaczność roli nadawcy i odbiorcy konstytuuje postawę partycypacyjną, która może manifestować się zarówno aktywnym uczestnictwem, jak i pasywną immersją⁵⁵. Antycypowaną epistemologiczną konsekwencją partycypacyjności może być „solityczny stosunek do sposobu doświadczania świata, zamykający w zdystansowanym «ja tak to widzę»”⁵⁶; już teraz coraz więcej uwagi poświęca się efektom działania baniek informacyjnych, na jakie skazują się użytkownicy nowych mediów.

Interaktywność wpływa także na rodzaj relacji zachodzących między uczestnikami komunikacji zapośredniczonej cyfrowo, pozwalając na budowanie kontaktu w oparciu o bardzo zróżnicowany zakres wykorzystania sprzężenia zwrotnego, od komunikatów jednokierunkowych, jak na przykład publikowanie swojej twórczości w repozytoriach, poprzez komentarze, opinie, „lajki” umieszczane na blogach czy portalach społecznościowych, po pełny feedback podczas rozmowy na przykład na Skypie.

Ten pobieżny i z konieczności bardzo ograniczony opis cyfrowej mediosfery pozwala uświadomić sobie, że detronizacja książki jako podstawowego medium już się dokonuje, jest to widoczne w praktykach komunikacyjnych i – jak należy przewidywać – może mieć kulturowe konsekwencje.

ŚWIAT PO KSIĄŻCE

Pytanie o świat po książce jest de facto pytaniem o różnicę jakościową, jaka może się ujawnić w efekcie zdominowania zapośredniczonych form komunikacji społecznej przez media inne niż pismo i druk oraz utartych wzorów ich użycia. Jak ustalono wcześniej, formalne uporządkowanie książki stanowi cenny szkielet dla procesów naszego myślenia, co ważne, szkielet intersubiektywny, a dzięki temu tworzący podstawę działań komunikacyjnych. Neil Postman w *Zabawić się na śmierć* próbuje uchwycić zagrożenie związane z utratą uporządkowania, jakie daje pismo i druk. Uporządkowanie to, na-

⁵⁴ Por. M. Castells, *Władza komunikacji*, tłum. J. Jedliński, P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 81.

⁵⁵ Por. S. Mayo [M. Ostrowicki], *Ontoelektronika*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 56n.

⁵⁶ G. Ośkika, *Hiperczytanie jako struktura poznawcza*, „Lingua ac Communitas” 2015, nr 25, s. 74.

zywane za Ongiem „analitycznym zarządzaniem wiedzą”⁵⁷, w przekonaniu Postmana sprzyja racjonalności czy wręcz tworzy jej fundament. Podążanie ścieżką własnych albo cudzych myśli – a tego wymaga zarówno pisanie, jak i czytanie – wiąże się ze zdolnościami klasyfikacyjnymi, wyciąganiem wniosków, budowaniem rozumowania, szacowaniem idei, porównywaniem i zderzaniem ze sobą twierdzeń, wiązaniem ze sobą uogólnień⁵⁸. Na tych zdolnościach w kulturze pisma i druku buduje się społeczny dialog, to one tworzą fundamenty komunikatywności. Kiedy jesteśmy ich pozbawieni, unieważnione zostają zasady nadawania i odbierania mocy illokucyjnej, mamy zatem do czynienia raczej z antykomunikacją⁵⁹. Książki odgrywały znaczącą rolę w rozwijaniu i doskonaleniu owych umiejętności, kiedy więc wyłączymy tę formę zapośredniczenia z obiegu komunikacyjnego, nastąpi ich atrofia. Jürgen Habermas, budując swoją teorię dyskursu, nadzieję na porozumienie w sporach teoretycznych lub normatywnych pokłada w porządkowaniu jego przebiegu i ustalaniu zasad budowania argumentacji. Zdaniem autora *Teorii działania komunikacyjnego* są to fundamenty wspólnego wypracowywania warunkujących porozumienie roszczeń do ważności⁶⁰. Trudno dostrzec w zaleceniach Habermasa wpływ piśmiennego ujmowania języka. Roy Harris zwraca uwagę, że jest to cecha typowa dla większości analiz języka i komunikacji, jego zdaniem badacze zajmujący się zagadnieniami języka i logiki – również Bertrand Russell i Ludwig Wittgenstein – zwykle przywiązywali „niewielką wagę do faktu, że ich podejście jest podejściem piśmiennych członków wysoce piśmiennego społeczeństwa posiadającego długą piśmienną tradycję”⁶¹. „Nigdy nie rozważali oni piśmienności – stwierdza dalej – jako elementu swoich operacji myślowych. Opierali się na milczących założeniach przyjmowanych przez (zachodni) umysł piśmienny, lecz nigdy nie odnieśli się do tego faktu, że tak postępują. W myśleniu na temat logiki i języka przeszkadzała im «ślepa plamka»”⁶². Należałoby dodać do spostrzeżenia Harris’a jeszcze jedną uwagę, odślaniającą być może kolejną „plamkę ślepą”. Otóż nie chodzi tu o pismo

⁵⁷ N. P o s t m a n, *Zabawić się na śmierć*, tłum. L. Niedzielski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2002, s. 82.

⁵⁸ Por. tamże, s. 82n.

⁵⁹ Por. tamże, s. 153.

⁶⁰ Por J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 47-54; 216-218; t e n ż e, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 165-173; A. S z a h a j, *Krytyka. Emancypacja. Dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu myśli krytycznej*, Universitas, Poznań 1990, s. 96-100; O s i k a, *Procesy i akty komunikacyjne*, s. 139-147.

⁶¹ R. H a r r i s, *Racjonalność a umysł piśmienny*, tłum. M. Rakoczy, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 25.

⁶² Tamże.

w ogóle, ale o jego dominującą formę, z jakiej korzystał świat zachodni – o książkę. To ona bowiem – jak wykazano wcześniej – miała istotny wpływ na kształtowanie się umysłu piśmiennego. Zagrożenie związane z utratą tej „formy” naszych myśli, której dostarczają książki, dotyczy nie tylko rozchwiania fundamentów racjonalności, problem wydaje się o wiele głębszy: co będzie spoiwem naszej komunikacji, jak będziemy prowadzić dialog społeczny? Oralność opierała porozumienie na współobecności pozwalającej na bieżąco „interpretować” i doprecyzowywać znaczenie zachowań – to dzięki niej dochodziło do skomunikowania. W przypadku wszelkich form komunikacji zapośredniczonej musi zostać wypracowany ekwiwalent obecności. Pismo i druk wykształciły „fizyczną podstawę w uporządkowaniu stosunków przestrzennych”⁶³ opartą między innymi na linearności, formach typograficznych i zasadach interpunkcyjnych, a skutkującą wspólnymi wzorami myślenia ukierunkowującymi na skupioną indywidulaną refleksję, a dopiero wtórnie budującymi uwspólnienie. Co się stanie, kiedy owej podstawy zabraknie? Być może obserwowane obecnie w mediach przejawy agresji, kolokwialnie określane mianem „hejtu”, potęgująca się na całym świecie polaryzacja społeczna oraz bezradność przejawiana wobec tych zjawisk w jakimś stopniu spowodowane są utratą „czytelności” wzajemnych zachowań. Zostały one „rozformatowane”, a w praktykach komunikacyjnych nie wypracowaliśmy jeszcze skutecznych nowych rozwiązań. Oczywiście jest to tylko hipoteza, wydaje się ona jednak uzasadniona.

Książka oznacza także skupioną pracę nad problemami, dążenie do kompletności ujęcia i wyczerpania tematu, segregowanie informacji, porządkowanie myślenia, rozpatrywanie zagadnienia w wielu kontekstach. Czy nadmiar bezkontekstowych informacji, z niewiadomymi zależnościami, jakie pomiędzy nimi zachodzą, jest w stanie zastąpić ten refleksyjny trud? Czy algorytmy zdołają zapełnić wszystkie blind spoty w ludzkich dążeniach do lepszego świata? Niewykluczone, że wobec braku zrozumienia rzeczywistości będziemy musieli zawierzyć algorytmom tak, jak kiedyś zawierzyliśmy pismu – mimo że już teraz wiadomo, iż może się to okazać błędem⁶⁴.

Czy uda się nam zastąpić czymś książkę jako wzorzec – jak to określa Hudzik – „do «pozbywania» swoich rozproszonych doświadczeń, do tworzenia siebie”⁶⁵ oraz – jak stwierdza cytowany przez niego Peter Sloterdijk – do „«urzeczywistniania się w konwencji bycia czytelnikiem i bycia jednostką», jako ucieleśnienia «żywej książki [swojej] własnej historii życia i czytania»”⁶⁶.

⁶³ Tamże, s. 254.

⁶⁴ Zob. C. O’Neil, *Broń matematycznej zagłady. Jak algorytmy zwiększają nierówności i zagrażają demokracji*, tłum. M. Zieliński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

⁶⁵ Hudzik, dz. cyt., s. 183.

⁶⁶ Tamże.

W dalszej części przytoczonego przez Hudzika fragmentu *Kryształowego pałacu* niemiecki filozof konkluduje: „Książka formatuje więc człowieka, który ją czyta, dzięki niej staje się on tym, kim może być”⁶⁷. Ciche czytanie otworzyło nas także na samych siebie i pozwoliło nam rozwijać uwewnętrzną formę komunikacji z samym sobą, która jest fundamentem budowania własnej tożsamości⁶⁸. Już teraz dostrzega się jednak pewne trudności w tym względzie⁶⁹. Między strukturą książki (początkiem, środkiem i zakończeniem) a etapami naszego życia zachodzą oczywiste analogie – czy zatem odnajdziemy lepsze „narzędzie” samopoznania, samorozumienia i projektowania siebie? Co wypełni lukę po książce jako środku terapeutycznym, którego zarówno treść, jak i forma stanowią pomocne narzędzie „kojenia duszy”⁷⁰?

Friedrich Kittler w *Perspective and the Book* stawia bardzo przekorną tezę, że drukowana książka nie tyle się przeżyła, ile raczej przygotowała grunt pod technologie, które ją wyparły⁷¹. Jeśli ma rację, wszystko, co oferowała, z czasem odnajdziemy w cyfrowych technologiach komunikacyjnych. Tylko jaki będzie wtedy świat i kim my wtedy będziemy?

*

Głównym celem niniejszych rozważań było podjęcie próby intelektualnej antycypacji świata, w którym książki odgrywają marginalną rolę w procesie tworzenia kultury; eksperyment ten miał być pomocny w przewidywaniu oraz zrozumieniu ewentualnych skutków stopniowego odchodzenia od tej formy komunikacji zapośredniczonej. Przyjęto, że książki jako artefakty kulturowe były podstawą kształtowania się kultury piśmienności, a fakt, iż stają się one drugorzędnym medium w komunikacji społecznej, może być przyczyną zmiany różnych aspektów ludzkiego życia. Analiza miała charakter teoretyczny, zmierzała do wyznaczenia koncepcji najbardziej odpowiedniej do badania mediów, a zarazem takiej, w której wskazuje się na istnienie zależności między

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Zob. G. O s i k a, „Milczenie interpersonalne” jako warunek kształtowania holistycznych tożsamości osobowych, w: *Milczenie. Antropologia – hermeneutyka*, red. A. Regiewicz, A. Żywiołek, Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2014, s. 449-458.

⁶⁹ Por. Sh. T u r k l e, *Samotni razem. Dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki, a mniej od siebie nawzajem*, tłum. M. Cierpisz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 215-232; O s i k a, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, s. 172-192.

⁷⁰ Zob. W. C z e r n i a n i n, H. C z e r n i a n i n, K. C h a t z i p e n t i d i s, *Podstawy współczesnej biblioterapii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2017.

⁷¹ Zob. F.A. K i t t l e r, S. O g g e r, *Perspective and the Book*, „Grey Room” 2001, nr 5, s. 38-53 (https://monoskop.org/images/a/ae/Kittler_Friedrich_2001_Perspective_and_the_Book.pdf).

formą zapośredniczenia a rodzajem tworzonej kultury. Przyjęto, że warunki te spełnia koncepcja wypracowana przez szkołę z Toronto. Jako kryteria badawcze zastosowano natomiast wskazane przez McQuaila parametry, takie jak: ukierunkowanie na określoną formę doświadczenia zmysłowego, typowy dla danego medium kontekst użycia, rodzaj relacji zawiązującej się między uczestnikami komunikacji czy treść będąca efektem tej formy. Następnie, w oparciu o prace między innymi Onga, Olsona, Havelocka i Strate'a, odniesiono się do możliwego oddziaływania technologii pisma i druku na sposób myślenia i działania oraz do kwestii, jak w tym kontekście można postrzegać książkę jako formę zapośredniczenia opartą na tych technologiach. Końcowy fragment artykułu należy traktować jako próbę wskazania na kilka najbardziej znaczących obszarów mogących mieć wpływ na kształtowanie się nowej formy kultury. Propozycje te nie wyczerpują jednak całego spektrum zagadnień, a służą raczej pokazaniu, że artykułowanych obaw o spadek czytelnictwa nie należy traktować wyłącznie jako łabędziego śpiewu, jako wyrazu przywiązania do świata, który odchodzi, ponieważ poparte są one uzasadnionymi argumentami.

W rozmowie z Jean-Claude'em Carrière'em Umberto Eco, odnosząc się do pisma jako formy komunikacji, która pojawiła się na pewnym etapie rozwoju człowieka, przekonuje: „Jest ono jakby przedłużeniem ręki i w tym sensie stanowi nieomal biologiczny komponent natury ludzkiej. To technologia komunikacyjna związana bezpośrednio z naszym ciałem. Po wynalezieniu pisma nie można było bez niego się obejść. [...] Natomiast dzisiejsze wynalazki, jak kino, radio czy internet, nie zawierają w sobie owego biologicznego pierwiastka”⁷². Jeżeli Eco się nie myli, to być może powinniśmy w procesach edukacyjnych odtwarzać etapy rozwoju technologii komunikacyjnych i traktować kontakt z książką jako swoisty elementarz przygotowujący do użytkowania innych mediów. Wszak to właśnie ona pozwala ukształtować intersubiektywne wyposażenie warunkujące efektywność komunikacji we wszystkich innych jej przejawach – i w takim kontekście można nadal myśleć o książce jako o niezbędnym życiowym ekwipunku.

⁷² Carrière, Eco, dz. cyt., s. 17.

Kalina KUKIEŁKO-ROGOZIŃSKA

ROZWAŻANIA O DRUKU I O PRZYSZŁOŚCI KSIĄŻKI
Marshalla McLuhana teoria mediów

Książka to medium będące kwintesencją indywidualizmu: żeby czytać, użytkownik „wchodzi” niejako w siebie i w milczeniu przebiega wzrokiem kolejne strony. Świat mediów elektronicznych wymaga natomiast od odbiorcy „wyjścia” poza siebie i wkroczenia w wielowymiarową przestrzeń przypominającą tę, w której żył człowiek przedpiśmienny. Zdaniem McLuhana w takim środowisku książka na powrót staje się tym, czym jawiła się społecznościom przedpiśmiennym: zbiorem kart wypełnionych magicznymi symbolami.

Keith Houston, brytyjski znawca pisma i typografii, we wstępie do swojej pasjonującej *Książki* zauważa: „Książka, od ponad tysiąca lat najważniejsza forma zapisu, stoi dziś w obliczu nieznanej przyszłości. Jak papier zajął miejsce pergaminu, ruchoma czcionka pozbawiła skrybów pracy, a kodeks albo książka paginowa wyparły zwoje papirusowe, tak też książki w wersji komputerowej i elektronicznej zagrażają istnieniu książki tradycyjnej”¹. Niniejszy artykuł – podobnie jak przytoczona właśnie publikacja – nie dotyczy jednak tych nowych, elektronicznych form owego najważniejszego przedmiotu naszych czasów, lecz dotyczy teoretycznej refleksji nad statusem książki i druku podjętej ponad pięćdziesiąt lat przed błyskotliwym wywodem Houstona. Mowa tu o Marshalla McLuhana teorii mediów, która od drugiej połowy minionego wieku wywołuje intelektualny zamęt zarówno w świecie nauki akademickiej, jak i poza nim.

Celem artykułu jest zatem przybliżenie czytelnikom poglądów kanadyjskiego myśliciela dotyczących znaczenia i konsekwencji wynalezienia prasy drukarskiej przez Gutenberga, funkcjonowania książki w przestrzeni społeczno-kulturowej, a także dalszych losów publikacji drukowanych. Przedstawiona zostanie też refleksja McLuhana na temat zmian znaczenia książki w obliczu pojawiania się nowych mediów oraz spór interpretacyjny wokół jego przewidywań końca książki.

DRUK

McLuhan – który mimo upływu kilku dekad od apogeum jego sławy wciąż wydaje się jednym z najbardziej niedocenionych myślicieli dwudziestego

¹ K. Houston, *Książka. Najpotężniejszy przedmiot naszych czasów*, tłum. P. Lipszyc, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2017, s. 7n.

stulecia – zajmował się przede wszystkim wpływem ludzkich wytworów na jednostkowe i społeczne funkcjonowanie człowieka. W swoich rozważaniach najczęściej miejsca poświęcił tym elementom kultury, które służą komunikowaniu i przekazywaniu informacji. W polu jego zainteresowania, siłą rzeczy, znalazła się również książka oraz jej dotychczasowe znaczenie społeczne i kulturowe, a także to, co prawdopodobnie stanie się z nią w przyszłości. Stanowisko kanadyjskiego myśliciela jest jednak o wiele bardziej ambiwalentne niż to, które prezentuje przywoływany we wstępie Houston. Choć nie ulega wątpliwości, że dla McLuhana książka jest przedmiotem o wyjątkowym znaczeniu (co może wynikać zarówno z jego literaturoznawczych korzeni naukowych, jak też osobistej fascynacji różnego rodzaju piśmiennictwem), stanowi ona również medium, które swym oddziaływaniem prowadzi do znacznych przekształceń ludzkiej psychiki, kultury i społeczeństwa. Wielowymiarowość tego oddziaływania trafnie ujęła Barbara Bieńkowska, pisząc, że książka pozostaje „jednym z podstawowych kanałów komunikacyjnych, narzędziem przekazu informacji i zachowania pamięci, bez którego nie mogłaby funkcjonować żadna zorganizowana społeczność, a także siłą sprawczą uczestniczącą w formowaniu myślenia i działania”². „Książka jako przedmiot – zauważa dalej autorka – jest wytworem człowieka, a równocześnie jest czynnikiem wszechstronnie oddziałującym na jego osobowość. Wzajemne związki są wielorakie i głębokie. [...] Ścisła współzależność ludzi i książek istniała [...] w każdym okresie historycznym, choć oczywiście charakter tych kontaktów ulegał zmianom stosownie do aktualnych uwarunkowań cywilizacyjnych”³. Dotyczy to – zdaniem McLuhana – zwłaszcza książki drukowanej, ponieważ dzięki wynalazkowi Gutenberga udoskonalanemu później przez jego następców, stała się ona powszechna, dostępna i stosunkowo tania. W tym kontekście szczególnie istotnym wątkiem rozważań podejmowanych przez kanadyjskiego myśliciela jest użycie ruchomej czcionki w prasie drukarskiej i związany z tym ciąg zdarzeń zmieniający obraz kultury Zachodu. Dlaczego McLuhan przypisuje innowacji mincerza z Moguncji tak duże znaczenie dla przemian naszej cywilizacji? Nim przejdziemy do odpowiedzi na to pytanie, zostanmy przez chwilę przy wynalazku Gutenberga i jego roli w optymalizacji procesu kopiowania tekstów.

James Moran w książce poświęconej prasom drukarskim zauważył: „Wytwarzanie odbitek – przenoszenie znaku przez nacisk – jest równie stare, jak ludzkość. Drukowanie – w sensie odbijania lub wytłaczania jednej powierzchni za pomocą drugiej, naciętej lub wyrzeźbionej, a następnie pociągniętej tu-

² B. Bieńkowska, *Książka na przestrzeni dziejów*, Centrum Informacji Bibliotekarskiej, Informacyjnej i Dokumentacyjnej im. Heleny Radlińskiej, Warszawa 2005, s. 9.

³ Tamże, s. 10.

szem – sięga co najmniej roku 175 po Chrystusie, kiedy było już praktykowane przez Chińczyków, którzy wynaleźli papier co najmniej siedemdziesiąt pięć lat wcześniej”⁴. Jak podkreśla jednak autor, najważniejsze ślady historii druku prowadzą przede wszystkim do piętnastowiecznej Europy Zachodniej, gdzie pracom nad skonstruowaniem nowego narzędzia poligraficznego towarzyszyło pragnienie znalezienia sposobu jak najszybszego uzyskania jak największej liczby odbitek. Stosowana ówczas metoda rzeźbienia poszczególnych stron na drewnianych płytach, z których każda nadawała się do wykonania tylko konkretnych kartek jednej książki, była czasochłonna. Chociaż w porównaniu z ręcznym przepisywaniem woluminów metoda ta, wzorowana na powielaniu rysunków, znacznie przyspieszyła wykonywanie kopii, wciąż poszukiwano rozwiązania, które pozwoliłoby na wielokrotne korzystanie z raz wyciętych liter do odbijania różnych tekstów. Trzeba było zatem znaleźć sposób na „rozłożenie” deski ksylograficznej na części, których można by używać wielokrotnie. Oczywiście drewniane lub metalowe klocki, „stemple”, na których wycinano pojedyncze litery stosowane do wytłaczania słów, były znane już w starożytności. Istota wynalazku z roku 1450, który uznaje się za moment narodzin druku, polegała zatem nie tylko na skonstruowaniu urządzenia z ruchomymi czcionkami, ale przede wszystkim na opracowaniu metody wytwarzania czcionek za pomocą specjalnych form. I właśnie te osiągnięcia przypisuje się mogunckiemu złotnikowi Johannesowi Gutenbergowi⁵.

Pracując nad wynalazkiem nowoczesnej prasy drukarskiej, zainspirowanym podobno wytłaczarką do wina, Gutenberg wykorzystał swoją wiedzę z dziedziny metaloplastyki i zastosował ją do wytwarzania metalowych czcionek. Najpierw odlewał litery w specjalnej matrycy, dzięki czemu wszystkie były dokładnie takiej samej wielkości. Następnie z pojedynczych liter i znaków układał stronę do druku, łącząc je razem ramką, tak by stanowiły jeden blok. Gdy blok nie był już potrzebny, ramkę otwierano, a czcionki wykorzystywano do druku innego tekstu. Najważniejszym elementem tego procesu było precyzyjne wykonanie każdej czcionki, umożliwiające nie tylko ułożenie wszystkich liter równo i pewnie w ramie, ale również utworzenie jednolitej powierzchni bloku⁶.

„Wynalazek druku – podkreśla Maria Juda – przy pomocy czcionki ruchomej chociaż w swej istocie był natury technicznej, to w procesie realizacji stał

⁴ J. Moran, *Printing Presses: History and Development from the Fifteenth Century to Modern Times*, Faber and Faber, London 1973, s. 18. Jeśli nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – K.K.R.

⁵ Por. J. Grycz, *Z dziejów i techniki książki*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1951, s. 40-42.

⁶ Por. E.S. Harley, J. Hampe, *Books: From Papyrus to Paperback*, Methuen, London 1964, s. 35.

się również swego rodzaju dziełem artystycznym. Gutenbergowska typografia określa przejście od pisania do druku nie tylko we właściwym sobie kształtowaniu książki, a także nowy okres rozwoju pisma, który w dużym stopniu determinowany był techniką drukarską, rytowniczą i odlewniczą⁷. Większość rozwiązań zastosowanych przez Gutenberga nie była jego oryginalnym pomysłem. Na wynalazek druku złożyło się wiele wcześniejszych odkryć, prób, doświadczeń, a także pomoc i wsparcie przedstawicieli różnych rzemiosł. Prostota tego wynalazku skrywa zatem ogromną wielość czynników, które były niezbędne do jego urzeczywistnienia. Bez względu na intencje, z jakimi konstruowano prasę drukarską (często bowiem utrzymuje się, że Gutenbergowi chodziło przede wszystkim o sukces materialny, którego ostatecznie i tak nie osiągnął), umożliwiła ona ogromne zmniejszenie kosztów produkcji książek oraz znacząco skróciła czas ich wytwarzania, przyczyniając się tym samym do zwiększenia ich dostępności⁸.

W historii rozwoju cywilizacji (zwłaszcza do momentu pojawienia się mediów elektronicznych), próżno szukać wynalazku równie znaczącego, jak prasa drukarska z ruchomymi czcionkami. Chodzi tu przede wszystkim o dalekosiężne skutki tego wynalazku w każdej dziedzinie ludzkiej przedsiębiorczości, aktywności i doświadczenia. Przez wieki moc drukowanego słowa wywierała wręcz niebywały wpływ na ludzką myśl i działanie⁹. Doniosłość owa nie jest jednak związana wyłącznie z treściami przekazywanymi za pomocą drukowanych stron. Sam proces drukowania i jego postępująca mechanizacja wprowadza codzienne życie człowieka w nowe koleiny, co nie zawsze przynosi pożądane skutki. Na tym właśnie wątku skupił się w swojej teorii Marshall McLuhan.

CZŁOWIEK W GALAKTYCE GUTENBERGA

Kanadyjski myśliciel porusza te zagadnienia przede wszystkim w swoich dwóch najważniejszych publikacjach: *Galaktyce Gutenberga*¹⁰ oraz *Zrozumieć media*¹¹. Oczywiście jako główny bohater tych opowieści nie występuje Guten-

⁷ M. J u d a, *Pismo drukowane w Polsce XV-XVIII wieku*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 7.

⁸ Zob. G. F l e i s h m a n, *Johannes Gutenberg: The Steve Jobs of His Time*, <https://medium.com/s/letter-rip/johannes-gutenberg-the-steve-jobs-of-his-time-c8b8251b6bfd>.

⁹ Por. D.C. M c M u r t r i e, *The Book: The Story of Printing & Bookmaking*, Oxford University Press, London 1957, s. 136.

¹⁰ Zob. M. M c L u h a n, *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, tłum. A. Wojtasik, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017.

¹¹ Zob. t e n ż e, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczuka, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004.

berg, lecz wynaleziona przez niego prasa drukarska z ruchomymi czcionkami i konsekwencje jej powszechnego zastosowania¹²: „Dla McLuhana jest to wynalazek o szczególnym, choć niestety zdecydowanie negatywnym znaczeniu, silnie oddziałujący zwłaszcza na psychospołeczne funkcjonowanie człowieka. Drukowanie jest bowiem procesem mechanizacji, narzucającym swoją fragmentaryczną, ustrukturyzowaną konstrukcję podstawowym formom ludzkiego postrzegania świata, myślenia i odczuwania, które przed jego pojawieniem się funkcjonowały jako spójna całość. Uznawany przez McLuhana za naturalny, wielozmysłowy i symultaniczny świat człowieka plemiennego został zniszczony przez sekwencyjność i powtarzalność typografii”¹³. Nietrudno zauważyć, że stanowisko kanadyjskiego badacza wobec druku jest co najmniej ambiwalentne, jeśli nie wręcz antagonistyczne. Nie zaskakuje to jednak w kontekście całości założeń przyjmowanych w jego teorii mediów. Warto w związku z tym zwrócić uwagę przede wszystkim na dwie szczególnie istotne kwestie.

Po pierwsze, autor był przekonany, że wynalezienie i upowszechnienie nowego medium związanego z komunikacją zawsze wywiera wieloaspektowy wpływ na kształt i funkcjonowanie kultury, w której powstało. To swoje główne założenie, tak zwany determinizm technologiczny, McLuhan zaczerpnął od kanadyjskiego ekonomisty politycznego Harolda A. Innisa¹⁴. Autor ten uważał, że pojawienie się nowego wynalazku służącego przekazywaniu informacji prowadzi do monopolizacji środków produkcji i dystrybucji wiedzy, a także do zmiany wypracowanego wcześniej układu struktury społecznej. „Harold Innis w książce *Empire and Communications* jako pierwszy zajął się tym tematem, próbując szczegółowo wyjaśnić [...], dlaczego druk prowadzi do nacjonalizmu, a nie trybalizmu, i do powstania systemu cen i rynku w takich postaciach, które inaczej by nie zaistniały. Krótko mówiąc, Harold Innis stwierdził jako pierwszy, że proces zmian zawarty jest *implicite* w formach technologii medialnych”¹⁵.

Po drugie, McLuhan – zainspirowany poglądami Innisa – zaproponował podział dziejów ludzkości na cztery etapy według dominującego w każdym z nich środka porozumiewania się: epokę plemienną związaną z mową, epokę alfabetu fonetycznego związaną z pismem, epokę Gutenberga związaną z drukiem oraz epokę elektryczności związaną z mediami elektronicznymi, a zwłaszcza telewizją (uczony zmarł na początku lat osiemdziesiątych minionego wieku – nie dożył więc czasów mediów cyfrowych). Z perspektywy naszych rozważań najbardziej interesująca wydaje się epoka pisma oraz, co oczywiste, druku.

¹² Por. K. K u k i e ł k o - R o g o z i ń s k a, *Gutenberg w galaktyce McLuhana*, „Kultura Współczesna” 2017, nr 1(94), s. 196.

¹³ Tamże.

¹⁴ Zob. H.A. I n n i s, *Empire and Communications*, Clarendon Press, Oxford 1950 (<https://www.gutenberg.org/ebooks/innis-empire/innis-empire-00-h.html>).

¹⁵ M c L u h a n, *Galaktyka Gutenberga*, s. 113.

Zdaniem kanadyjskiego badacza najbliższy prawdziwej naturze człowieka jest stan przedpiśmiennej epoki plemiennej, w której porozumiewano się za pomocą mowy, siłą rzeczy wymagającej bezpośredniego kontaktu, wyzwającego pełnię możliwości komunikacyjnych języka werbalnego i niewerbalnego. Ten idylliczny czas równowagi zmysłów, bogactwa emocji, przeżyć i reakcji, a przede wszystkim pełnego zaangażowania każdego członka grupy w jej funkcjonowanie został jednak brutalnie przerwany przez pojawienie się alfabetu fonetycznego i pisma. „Alfabet w agresywny i wojowniczy sposób wchłania i przekształca kulturę”¹⁶ – pisze McLuhan w *Galaktyce Gutenberga* i podkreśla, że wynika to przede wszystkim z faktu, iż nie wymaga on już bezpośredniego kontaktu komunikujących się ludzi. Pismo, papirus i papier pozwoliły bowiem na przenoszenie informacji na duże odległości, a to umożliwiło centralizację władzy i sprawowanie kontroli nad odległymi koloniami. Zmiana organizacji władzy sprawiła z kolei, że możliwe stało się powstanie wielkich imperiów, co diametralnie zmieniło sposób życia jednostek w społeczności. W miejsce aktywnego zaangażowania w życie wspólnoty, pojawił się indywidualizm i separacja. Co więcej, przez zwiększenie znaczenia wzroku, pismo doprowadziło również do osłabienia roli pozostałych zmysłów, naruszając tym samym ich równowagę. Człowiek pisma nie kieruje się już uczuciami i naturalnymi reakcjami swoich zmysłów, lecz rozumem i racjonalnym myśleniem. Zanika też wielowymiarowe postrzeganie przestrzeni, ostatecznie przypieczętowane powstaniem perspektywy linearnej: postrzeganie wielozmysłowe charakteryzujące „ludzi mowy” zostało zastąpione przez wyuczoną percepcję wizualną właściwą „ludziom wzroku”. „Alfabet fonetyczny jest wyjątkowym wynalazkiem [...]. Wcześniej istniało wiele rodzajów pism [...]. Jednak tylko w wypadku alfabetu fonetycznego bezznaczeniowe litery odpowiadają bezznaczeniowemu dźwiękom. Z punktu widzenia kultury ta uderzająca rozdzielność i równoległość światów wizualnego i słuchowego były czymś brutalnym i bezlitosnym”¹⁷. Rozdzielenie znaków i dźwięków tak charakterystyczne dla alfabetu fonetycznego odbija się wyraźnie w jego społecznym i psychologicznym oddziaływaniu. Życie wyobrażeniowe i uczuciowe ludzi pisma nie jest już połączone z ich życiem zmysłowym. Zdaniem autora była to rewolucja, z której pełnego znaczenia długo nie zdawaliśmy sobie sprawy i być może nawet obecnie sprawia nam to nie lada kłopot. W *Zrozumieć media* Mc Luhan zauważa, że przez ponad dwa tysiące lat kultury słowa pisanego człowiek Zachodu zrobił bardzo niewiele, by zbadać i zrozumieć – czy choćby podjąć próbę dokonania tego – wpływu alfabetu fonetycznego na powstanie podstawowych wzorców tej kultury¹⁸.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ T e n ż e, *Zrozumieć media*, s. 133.

¹⁸ Por. tamże, s. 132.

Następujący po epoce pisma czas druku, którego symboliczny początek stanowi wynalazek Gutenberga, to – zdaniem kanadyjskiego badacza – okres dalszych, znaczących zmian w społecznym i jednostkowym życiu ludzi, wywołanych pierwotnie przez pojawienie się alfabetu i pisma. „Druk – pisze McLuhan – istnieje na mocy statycznego rozdzielania funkcji i sprzyja umysłowości, która stopniowo uodparnia się na wszystko, co nie jest oddzielającą i kategoryzującą lub specjalistyczną perspektywą”¹⁹. Wskutek takiego oddziaływania druku powstaje wiele nieznanych wcześniej podziałów, warunkujących odąd codzienne funkcjonowanie człowieka. Według McLuhana najważniejszym z nich okazuje się dychotomia intelekt–emocje, która jest efektem ostatecznego rozszczepienia umysłu i serca – rozszczepienia również zapoczątkowanego przez kulturę pisma.

Wynaleziona przez Gutenberga technika druku, prowadząca do mechanizacji sztuki pisania, była w istocie pierwszym procesem rzemieślniczym, który został zmechanizowany. Precyzyjnie określona kolejność etapów wykonywania odbitki, łącznie z odlewaniem czcionek, stała się bez wątpienia wzorem dla przyszłej mechanizacji wszelkich procesów: od produkcji książek po sposoby myślenia i postrzegania rzeczywistości. Sposób działania ruchomych czcionek znajduje zatem swoje odbicie w procesie mechanizacji każdego elementu kultury. Chodzi tu przede wszystkim o segmentację i fragmentaryzację czynności, które dotychczas były traktowane jako całość; był to „pierwszy przekład ruchu na serię statycznych ujęć czy klatek”²⁰. „Druki były nie tylko pierwszą rzeczą produkowaną masowo, lecz również pierwszym jednorodnym i powtarzalnym «towarem». Linia montażowa ruchomych czcionek umożliwiła powstanie produktu, który był jednorodny i równie powtarzalny jak eksperyment naukowy. Rękopis nie ma takiej cechy”²¹. Obok mechanizacji, najważniejszą cechą typografii jest zatem „powtarzalność”. Wydrukowane, odbierane wzrokowo teksty, są bowiem nie tylko identyczne, ale mogą być również kopiowane i odczytywane w nieskończoność. Oczywiście, proces ten został zapoczątkowany już w odniesieniu do słowa mówionego – wskutek wprowadzenia alfabetu nastąpiło rozdzielenie dźwięków, obrazów i gestów, które w komunikacji werbalnej stanowiły całość. Alfabet, a następnie typografia sprowadziły do formy wizualnej to, co pozwala mowie oddziaływać na wszystkie zmysły za pośrednictwem wszystkich zmysłów. Najważniejszy stał się zatem odbiór wizualny, który zastąpił wielozmysłowe doświadczanie człowieka przedsiębiorczego²².

¹⁹ T e n ż e, *Galaktyka Gutenberga*, s. 227.

²⁰ Tamże, s. 224.

²¹ Tamże, s. 224n.

²² P o r. t e n ż e, *Zrozumieć media*, s. 219n.

Proces ten powinien budzić nasze zaniepokojenie, ale – jak zauważa McLuhan – często nie zdajemy sobie sprawy z jego konsekwencji. „Nie da się łatwo pojąć [...], że właściwa drukowi mechaniczna zasada wizualnej jednolitości i powtarzalności systematycznie poszerzała swój zakres, obejmując wiele rodzajów organizacji”²³. Tu rozważania kanadyjskiego autora powracają do wspomnianej wcześniej koncepcji Innisa: kultura typograficzna, istniejąca dzięki wynalazkowi złotnika z Moguncji, nie tylko oddziałuje negatywnie na sposób, w jaki postrzegamy rzeczywistość, ale przyczynia się także do dominowania mechanizacji i związanego z nią rozwoju postaw, które dzielą, zamiast łączyć – na przykład nacjonalizmu, indywidualizmu czy racjonalizmu. Zdaniem McLuhana, to właśnie ruchoma czcionka wywołała zatem większość problemów, z którymi musi się borykać współczesny człowiek Zachodu.

W swojej teorii mediów McLuhan kładzie duży nacisk na konieczność dostrzeżenia, a następnie zrozumienia zjawisk zachodzących w układzie ludzkich zmysłów pod wpływem pojawienia się nowej technologii: „Wydawać się może, że przedłużenie tego czy innego zmysłu za pomocą środków mechanicznych, takich jak pismo fonetyczne, może zadziałać jak zakręcenie kalejdoskopem całego sensorium. Z istniejących elementów tworzy się nowa konfiguracja lub kształtują się między nimi nowe relacje i wyłania się nowa mozaika możliwych form. Dzisiaj łatwo jest zrozumieć, dlaczego do takiej zmiany relacji między zmysłami dochodzi w każdym przypadku pojawienia się nowej zewnętrznej technologii. Dlaczego nie zauważano tego wcześniej?”²⁴. Odpowiedź na to pytanie wskazywana jest między innymi przez tempo owych zmian. Zdaniem autora, w przeszłości zachodziły one raczej stopniowo. Współcześnie możemy na bieżąco obserwować pojawianie się nowych mediów i próbować dostrzec udział kolejnych środków przekazu w zmianach „pozycji” poszczególnych zmysłów oraz proporcji między nimi. Możemy również odwoływać się do doświadczeń z przeszłości i na ich podstawie starać się zarysować potencjalne przyszłe rozwiązania. Strategia ta doskonale odpowiada roli i pozycji książki na przestrzeni dziejów, któremu to zagadnieniu McLuhan poświęcił w swoich rozważaniach sporo miejsca.

ZNACZENIE KSIĄŻKI

Oczywiście autor zdawał sobie sprawę, że pojawienie się i rozpowszechnienie druku przyniosło efekty, które z perspektywy czasu uznać można za pozytywne. W *Zrozumieć media* pisze on, że choć jako uczestnicy wykreowa-

²³ T e n ż e, *Galaktyka Gutenberga*, s. 346.

²⁴ Tamże, s. 120n.

nego przez kulturę wizualną świata nie poświęcamy temu zjawisku należytej uwagi, a tym bardziej pogłębionej refleksji, w istocie stanowi ono podwaliny współczesnego myślenia. „Sztuka tworzenia [...] wypowiedzi w precyzyjnej powtarzalnej formie jest czymś, co od dawna uważaliśmy na Zachodzie za rzecz oczywistą. Często zapominamy jednak, że bez czcionek i światłokopii, bez map i geometrii świat współczesnej nauki i techniki prawie by nie istniał”²⁵. Dotyczy to również książki – właśnie dzięki zastosowaniu ruchomych czcionek, które zastąpiło mozolny wysiłek skrybów, stała się ona nie tylko produktem szeroko dostępnym właściwie dla wszystkich klas społecznych, ale również przez stulecia stanowiła podstawowy środek przekazywania informacji. Nie dziwi zatem fakt, że stała się też tematem bardziej szczegółowych przemyśleń kanadyjskiego autora.

W 1973 roku, ponad dekadę po ogłoszeniu *Galaktyki Gutenberga*, McLuhan opublikował esej poświęcony książce i jej przyszłości *Do Books Matter?*²⁶ [„Czy książki mają znaczenie?"]. Tytułowe pytanie jest, rzecz jasna, retoryczne, ponieważ tekst dotyczy przede wszystkim dokonujących się przez stulecia zmian miejsca książki w układzie kultury Zachodu i rozważa jej prawdopodobne losy w przyszłości kształtowanej przez nowe media. Lata siedemdziesiąte ubiegłego wieku były bowiem czasem rosnącej dominacji telewizji (łatwo wyobrazić sobie, że dokonująca się wówczas pod jej wpływem rewolucja technologiczna przypomina tę, której jesteśmy obecnie świadkami za sprawą mediów cyfrowych). McLuhan podjął wówczas namysł nad pozycją książki jako medium szczególnie zagrożonego zepchnięciem na margines przez oddziaływanie telewizji. Jak już wspominaliśmy wcześniej, badacz ten uważał, że pojawienie się nowego środka przekazu zawsze wpływa na funkcjonowanie i pozycję mediów, które do tej pory kształtowały ludzką kulturę. W tym miejscu warto wrócić na chwilę do wyodrębnianych przez autora etapów historii ludzkości. Jego zdaniem przedpiśmienny okres słuchu i mowy, został wprowadzie za sprawą pisma i druku na długo zastąpiony przez epokę wizualności i „racjonalnego oka”, ale rozpoczynająca czasy mediów elektronicznych telewizja może, w pewnym sensie, umożliwić ludziom powrót do naturalnego świata akustycznego. „Media elektroniczne dzięki temu, iż mogą zapewnić odbiorcom harmonijne współdziałanie wszystkich zmysłów oraz umożliwić «programowanie» proporcji między nimi, na nowo tworzą człowieka przypominającego członka społeczności przedpiśmiennej: zaangażowanego w działanie, intuitywnego, kolektywnego oraz cechującego się bogatymi reakcjami emocjonalnymi. W nowej, kreowanej przez media elek-

²⁵ M. M c L u h a n, *Zrozumieć media*, s. 217.

²⁶ T e n Ź e, *Do Books Matter?*, w: tenże, *On the Nature of Media: Essays, 1952-1978*, red. R. Cavell, Gingko Press, Berkeley 2016.

troniczne rzeczywistości ostatecznie kończy się bowiem hegemonia wzroku, człowiek przestaje tylko widzieć, a zaczyna wielozmysłowo, a więc dogłębnie, odczuwać otaczający go świat”²⁷.

McLuhan zauważa, że coraz częstsze niespokojne zapytywanie o obecne i przyszłe znaczenie książki ma swoje źródło w tworzonemu przez media elektroniczne otoczeniu, w którym pod koniec dwudziestego wieku znalazła się zarówno ona sama, jak i jej czytelnicy. Wydrukowana książka jest przede wszystkim przedmiotem materialnym, zawierającym określoną informację pakietem, który można wysyłać w odległe miejsca. Mamy tu więc do czynienia z artefaktem, który może przekraczać granicę czasu i przestrzeni. W wizualnym świecie literackim książka pełni wiele ról: informacyjną, ozdobną, rekreacyjną czy użytkową. Zdecydowanie bardziej niż informacja w postaci elektronicznej poddaje się kaprysom użytkownika: nie trzeba jej podłączać do źródła zasilania, nie wymaga specjalnego miejsca, można czytać duże lub małe jej fragmenty, odkładać ją i wracać do niej w dowolnym czasie. Autor *Galaktyki Gutenberga* zauważa: „Typografia w dużym stopniu przypomina kino, tak jak czytanie druku stawia czytelnika w roli projektora filmowego. Czytelnik przesuwając przed sobą ciąg wydrukowanych liter z prędkością zgodną z możliwością przyswajania procesów myślowych autora. [...] Druk stopniowo uczynił lekturę na głos bezcelową i przyspieszył akt czytania, aż czytelnik mógł poczuć się «w rękach» autora”²⁸.

W przeciwieństwie na przykład do radia czy telewizji książka nie tworzy środowiska informacji, które wyrasta bezpośrednio ze społecznego uczestnictwa i podejmowania dialogu, ale zawsze wymaga od czytelnika precyzji i uwagi. Książka to medium będące kwintesencją indywidualizmu: żeby czytać, użytkownik „wchodzi” niejako w siebie i w milczeniu przebiega wzrokiem kolejne strony. Do przepływu informacji elektronicznych jego skupienie nie jest już potrzebne, otaczają go one z zewnątrz, niezależnie od tego, czy koncentruje na nich swoją uwagę. Świat mediów elektronicznych wymaga natomiast od odbiorcy „wyjścia” poza siebie i wkroczenia w wielowymiarową przestrzeń przypominającą tę, w której żył człowiek przedpiśmienny. Zdaniem McLuhana w takim środowisku książka na powrót staje się tym, czym jawiła się społecznościom przedpiśmiennym: zbiorem kart wypełnionych magicznymi symbolami. Tym samym zostaje ona pozbawiona znaczenia oraz tych wszystkich ról, które pełniła w epoce wizualnej. Nie ulega wątpliwości, że są to okoliczności, które prowadzą do zaniku książki w znanej „człowiekowi druku” formie. Kanadyjski myśliciel wskazuje, że jak każde inne medium, ulega ona

²⁷ K u k i e ł k o - R o g o z i ń s k a, *Miedzy nauką a sztuką. Teoria i praktyka artystyczna w ujęciu Marshalla McLuhana*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2015, s. 139.

²⁸ M c L u h a n, *Galaktyka Gutenberga*, s. 224n.

transformacjom, które w znacznej mierze zadecydują o jej przyszłości. Dlatego stawia następujące pytania: „Jaki powinien być nowy charakter i forma książki w nowym elektronicznym otoczeniu? Jaki będzie wpływ miniaturyzowania bibliotek na książki przeszłe, obecne i przyszłe? Gdy setki woluminów mogą być kompresowane w urządzeniu wielkości pudełka zapalek, nie tylko książka, ale i biblioteka staje się przenośna”²⁹.

Pomijając niezwykłą intuicję autora, który na długo przed pojawieniem się elektronicznego czytnika e-booków przewidział, że podobne urządzenie powstanie, warto zauważyć, że „przenośność” to również najważniejsza fizyczna cecha drukowanej książki – cecha, która setki lat wcześniej w znacznej mierze zadecydowała o rozpowszechnieniu książki i jej popularności. W szerszym kontekście, to właśnie dzięki możliwości przenoszenia publikacje drukowane złamały monopol bibliotek i tym samym wzmocniły rozwoju indywidualizmu. Piszą o tym między innymi Lucien Febvre i Henri-Jean Martin: „Ponieważ dzięki wynalazkowi druku powielano coraz więcej tekstów, książka przestała być cennym przedmiotem, z którego można było korzystać tylko w bibliotece. Rosło zapotrzebowanie na to, aby można ją było łatwo nosić ze sobą i przewozić oraz czytać zawsze i wszędzie”³⁰.

Paradoksalnie, jak zauważa McLuhan, osiągnięta dzięki przenośnym książkom indywidualizacja zahamowała badanie wpływu oddziaływania nowych technologii na psychiczne i społeczne życie ich użytkowników. Poprzez umiejętność czytania i pisanie, człowiek Zachodu skupił się bowiem na samoświadomości i, w odróżnieniu od człowieka Wschodu, unikał badania wpływu technologii na swoją psychikę. Zdaniem kanadyjskiego badacza, żaden zachodni filozof nie tylko nie stworzył epistemologii, ale nie przyjrzał się też związkom między dokonującymi się zmianami społecznymi i psychicznymi a tworzonymi przez człowieka artefaktami³¹. Społeczeństwa Wschodu zawsze chciały poznać skutki oddziaływania innowacji technicznych na swoje życie psychiczne, na przykład po to, by móc ją powstrzymać; członkowie społeczeństw Zachodnich wolą natomiast przyjąć postawę: „spróbujmy i zobaczymy, co się stanie”³². McLuhan podkreśla, że w dobie elektryczności niełatwo pisać o przyszłości książki – można jedynie oceniać jej bieżącą sytuację. Warto jednak zauważyć, że w czasie, w którym rozwija się na nowo głębokie, zmysłowe zaangażowanie człowieka w świat, książka drukowana, poprzez właściwy dla siebie intensywny nacisk na sferę wizualną, wciąż jest skutecznym środkiem kultywowania indywidualizmu i odrywania jednostki od absorbującego oto-

²⁹ T e n ż e, *Do Books Matter?*, s. 209.

³⁰ L. F e b v r e, H. J. M a r t i n, *Narodziny książki*, tłum. A. Kocot, M. Wodzyńska-Walicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 140.

³¹ M c L u h a n, *Do Books Matter?*, s. 211n.

³² Tamże.

czenia. Książka staje się zatem jedynym dostępnym narzędziem rozwijania nawyków podejmowania prywatnej inicjatywy, realizacji indywidualnych celów i zadań – nawyków, które nie występują w plemiennym i kolektywnym środowisku elektrycznym.

Na kwestię funkcjonowania książki w nowym środowisku medialnym można jednak spojrzeć także z innej perspektywy. Podobnie jak dzięki ruchomym czcionkom Gutenberga każdy człowiek stał się czytelnikiem, tak dzięki powszechnym w epoce elektryczności kserokopiarkom, domowym drukarkom i innym formom reprografii może on być również wydawcą. „Jeśli Machiavelli mógł przekonywać na początku szesnastego wieku, że «inne zasady rządzą sprawami gospodarczymi, a inne życiem prywatnym», to w rzeczywistości odnotowywał wpływ i znaczenie słowa drukowanego na rozdzielenie i ujęcie w ściśle zdefiniowane kategorie pisarza i czytelnika, producenta i konsumenta, rządzącego i rządzonego. Przed wynalezieniem druku te funkcje znacznie bardziej się przenikały, podobnie jak skryba jako wytwórca książki brał udział w czytaniu, a uczeń uczestniczył w wytwarzaniu książek, które studiował”³³. W dwudziestym wieku powracamy zatem w pewien sposób do stanu z czasów rękopiśmiennych, wskutek czego książki ponownie stają się – jak były wówczas – elitarne. Natura masowej produkcji jednolitych tomów z pewnością nie sprzyjała elitarności, odpowiadała raczej rozpowszechnianiu zwyczaju lektury. Era technologii elektrycznej jest przeciwieństwem czasów dominacji procedur przemysłowych i mechanicznych, ponieważ dotyczy ona bowiem przede wszystkim samego procesu, a nie będącego jego wynikiem produktu, z naciskiem raczej na oddziaływanie publikacji niż jej treść³⁴.

McLuhan zauważa, że gdyby w piątym wieku przed naszą erą, kiedy Platon rozpoczął wojnę przeciwko poetyckiemu establishmentowi i rygorystycznie wyćwiczonym rapsodom, postawiono pytanie o przyszłość książki, wywołałoby ono takie samo zamieszanie i niepewność, co w drugiej połowie dwudziestego wieku. Gdyby o jej przyszłość zapytać Erasmusa, Thomasa More’a lub Williama Tyndale’a, przypuszczalnie wyobraziliby oni sobie, że książka może być z jednej strony środkiem do intensywnego, indywidualnego rozpoznania własnej psychiki czytelnika, a drugiej – do stworzenia ogromnej publiczności czytelniczej. „To Mallarmé, symbolista, ogłosił, że «świat istnieje po to, by zakończyć jako książka». Jego postrzeganie uzupełnia [...] starożytne i średniowieczne tropy Księgi Przyrody, zakładając, że zarówno w epoce przemysłowej, jak i elektrycznej Natura zostaje zastąpiona przez sztukę. Tak więc przyszłość książki nie jest niczym innym, jak sposobem na pokonanie samej Natury. Świat materialny [...] ma być odrzeczysławiony i ukryty w książce, której bohate-

³³ Por. t e n ż e, *Galaktyka Gutenberga*, s. 346n.

³⁴ T e n ż e, *Do Books Matter?*, s. 212n.

rowie będą posiadać wszystkie formuły wiedzy i rekreacji Bytu”³⁵. Według McLuhana, przyszłość książki jest zatem otwarta. Na pewno dzieje książki nie zmierzają do punktu Omega, lecz pozostaje ona w procesie transformacji i przygotowania, by ponownie odegrać wszystkie role, jakie kiedykolwiek pełniła.

KONIEC KSIĄŻKI?

Na zakończenie warto poruszyć jeszcze jeden wątek związany z refleksją McLuhana na temat przyszłości książki. Otóż kanadyjski myśliciel bywa przedstawiany, zwłaszcza w polskich interpretacjach z końca minionego wieku, jako „grabarz” galaktyki Gutenberga, ktoś, kto przewiduje ostateczny koniec istnienia publikacji drukowanych. W jednej z polskich recenzji jego spuścizny możemy przeczytać na przykład: „Błyskotliwy badacz cywilizacji obrazkowej, jej główny prorok i demiurg, w roku 1970 ustalił dokładną datę śmierci książki. Jej zgon, po krótkiej i ciężkiej chorobie, miał nastąpić w roku 1980. Puste księgarnie i biblioteki będą jedynym pomnikiem wystawionym ku czci odchodzącej w niebyt «ery Gutenberga» – prorokował profesor [...] nie przewidział tylko jednego, że on, Marshall McLuhan [...] rozstanie się z tym światem tego właśnie roku. Dzięki takim zbiegom okoliczności, w naszym rzeczowym i przyziemnym świecie, przypadek okazał się zręcznym ironistą. To książka zdołała przeżyć McLuhana”³⁶. Interpretacja ta może być wynikiem zbyt dosłownego odczytania poglądów omawianego autora, ponieważ w rzeczywistości nigdy nie stwierdził on, że kultura druku przestanie istnieć. Tym bardziej, że proces przemiany druku określony przez niego mianem „zanikania” (ang. *obsolescence*) – co w pierwszej chwili faktyczne może być mylące – nie oznacza końca w dosłownym sensie, lecz zmianę i początek funkcjonowania w nowej formie. Eric McLuhan i Frank Zingrone we wprowadzeniu do wydanego już po śmierci pisarza *Wyboru pism* stwierdzili: „Mimo iż niektórzy uważali, że McLuhan jest zwolennikiem destrukcji wartości świata piśmiennego, on tylko bił na alarm, ostrzegając przed ich zanikiem. Wolałby żyć w świecie, w którym kwitnie znajomość retoryki i gramatyki. Dlatego m.in. posługiwał się językiem tak bardzo złożonym i wieloznacznym”³⁷.

Specyficzny język, o którym mowa w powyższym cytacie, charakteryzuje piśmiennictwo McLuhana od czasów powstania *Galaktyki Gutenberga*. Jest to pierwsza z jego książek, która przyciąga uwagę czytelników nie tylko budzącą

³⁵ Tamże, s. 215.

³⁶ W. Paźniewski, *Według McLuhana*, „Nowe Książki” 3 (1998), s. 78.

³⁷ E. McLuhan, F. Zingrone, *Wprowadzenie*, tłum. E. Różalska, w: M. McLuhan, *Wybór tekstów*, tłum. E. Różalska, J.M. Stokłosa, Zyska i S-ka, Poznań 2001, s. 13.

liczne kontrowersje treścią, ale także nowatorskim sposobem przedstawiania myśli i oryginalną strukturą tekstu. Autor zdecydowanie unika w niej bowiem tradycyjnego toku naukowego dyskursu i rezygnuje z przyjmowanej bezrefleksyjnie linearności kompozycji, dąży natomiast – wzorując się na pracach Jamesa Joyce’a – do uzyskania mozaikowej struktury wypowiedzi i nie dookreśla perspektywy wywodu. Dzięki temu zabiegowi pozostawia odbiorcom wybór sposobu czytania poszczególnych akapitów, nie trzeba bowiem zapoznawać się z nimi w ściśle wyznaczonej kolejności. Teksty te niejako wymuszają na czytelnikach swoiste współautorstwo: nieskrepowaną czytelniczymi konwenansami zabawę wersami i akapitami, spontaniczne wypełnianie pustych przestrzeni, eksplorowanie ukrytych w słowach i zdaniach znaczeń³⁸. Mozaikowy charakter prac McLuhana sprawia zatem, że w istocie są one pewnym procesem, który dokonuje się i dopełnia podczas indywidualnej lektury.

Na marginesie, trzeba podkreślić, że taka forma konstrukcji tekstu ma swoje źródło w całości systemu myśli słynnego Kanadyjczyka. Bartłomiej Knosala w książce *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana*, charakteryzując podejmowaną przez badacza refleksję filozoficzną, zauważył, że proponuje on „epistemologię, która nie bazuje na linearnym, sekwencyjnym, opartym na logice przyczynowo-skutkowej sposobie myślenia, lecz bardziej przypomina naturę procesu artystycznego, który jest nagły (niesekwencyjny i nielinearny) oraz holistyczny”³⁹. „Podobnie jak w przypadku mitu – pisze dalej autor – istotą procesu artystycznego jest bowiem natychmiastowa wizja procesów, które normalnie rozciągają się w czasie”⁴⁰.

Właśnie mozaikowość tekstów McLuhana przyczyniła się w dużej mierze do wpisania jego ujęcia w dyskurs końca książki i związanej z nią kultury druku. Niektóre z jego twierdzeń zostały bowiem jednoznacznie zrozumiane jako głos wymierzony zarówno przeciwko tradycyjnym publikacjom drukowanym, jak i wszystkim katalogującym je bibliotekom.

Szczególnie interesujące uwagi na ten temat znaleźć można w napisanej przez angielskiego krytyka literackiego i powieściopisarza Raymonda Williamsa recenzji *Galaktyki Gutenberga*; recenzja ta nosi tytuł *paradoxically, if the book works it to some extent annihilates itself*⁴¹ [„paradoksalnie, jeśli ta książka mówi prawdę, to w pewnej mierze unicestwia samą siebie”], który w dużym stopniu wyraża główną ideę zawartą w niej krytyki. Jej autor zwraca uwagę przede wszystkim na oczywisty problem, na jaki natrafił McLuhan,

³⁸ E. Lambert, *Marshall McLuhan and the Modernist Writers' Legacy*, w: *At the Speed of Light There is Only Illumination*, red. J. Moss, University of Ottawa Press, Ottawa 2004, s. 77.

³⁹ B. Knosala, *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencje zmian form komunikacji*, Universitas, Kraków 2017, s. 139.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Zob. R. Williams, *paradoxically, if the book works it to some extent annihilates itself*, w: *McLuhan: Hot & Cool*, red. G.E. Stearn, The New American Library, New York 1967, s. 188-191.

pisząc swoją książkę: w pewnym sensie mówi ona o końcu dominacji wynalazku Gutenberga, lecz zawarta w niej myśl wyrażona jest za pomocą druku. Zdaniem Williamsa zastosowanie struktury mozaikowej nie rozwiązuje tego dylematu, ponieważ model taki również ma oczywiste ograniczenia. Każda forma drukowana wymaga przecież pewnego uszeregowania zawartych w niej elementów. Co więcej, McLuhan nieustannie odwołuje się do autorytetów z zakresu nauki i sztuki, do autorów, którzy przedstawili swoje teorie w postaci tradycyjnych książek, a – zdaniem Williamsa – nawiązywanie do historycznych źródeł dodatkowo wiąże strukturę mozaikową ze strukturą druku⁴².

Mimo tych zarzutów moment, w którym na rynku wydawniczym pojawiła się *Galaktyka Gutenberga*, wyznacza zmianę podejścia McLuhana do znaczenia i przyszłości książki w nowym, elektronicznym środowisku. W artykule *Oko, dźwięk i furia* autor przyznaje: „Kiedy napisałem kilka lat temu *The Mechanical Bride*, nie zdawałem sobie sprawy, że próbuję bronić kultury książkowej przeciwko nowym środkom. Widzę teraz, że starałem się zastosować krytyczną samowiedzę, zdobytą dzięki literackiemu treningowi, do nowych środków obrazu i dźwięku. Moja strategia była błędna, bo obsesja literackich walorów kazała mi zamykać oczy na wiele z tego, co się dzisiaj dzieje, nie przesądzam, czy dzieje się na złe czy na dobre. Bronić musimy dzisiaj nie wartości rozwiniętych w jakieś poszczególnej kulturze czy w jakimś jednym gatunku komunikacji. Nowoczesna technika zakłada próbę całkowitej przemiany człowieka i jego otoczenia. To z kolei wymaga zbadania i obrony wszystkich ludzkich wartości”⁴³. Słowa te nie tylko stanowią klucz do koncepcji kanadyjskiego myśliciela, ale mogą być również wykorzystane do analizy oddziaływania najnowszych mediów.

Refleksje dotyczące znaczenia druku oraz statusu i przyszłości książki pojawiły się także w rozważaniach kontynuatorów koncepcji McLuhana. W tym kontekście warto wspomnieć przede wszystkim o pracach jezuita Waltera J. Onga, którego książka *Oralność i piśmienność*⁴⁴ została kilkakrotnie przywołana w *Galaktyce Gutenberga*, czy Derricka de Kerckhove’a, poruszającego te zagadnienia w pracach *Powłoka kultury*⁴⁵ oraz *Inteligencja otwarta*⁴⁶.

Ong zajmuje się przede wszystkim relacjami mowy i pisma, a przedstawiając społeczne i kulturowe różnice między nimi, podobnie jak McLuhan

⁴² Por. tamże, 190n.

⁴³ M. M c L u h a n, *Oko, dźwięk i furia*, w: *Kultura masowa*, wybór i tłum. C. Miłosz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 63.

⁴⁴ Zob. W. J. O n g, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

⁴⁵ Zob. D. d e K e r c k h o v e, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, tłum. W. Sikorski, P. Nowakowski, Mikom, Warszawa 2001.

⁴⁶ Zob. t e n ż e, *Inteligencja otwarta. Narodziny społeczeństwa sieciowego*, tłum. A. Hildebrandt, R. Glegoła, Mikom, Warszawa 2001.

twierdzi, że właściwe zrozumienie ich opozycji możliwe jest dopiero w dobie elektryczności. Zdaniem Onga mamy bowiem w tym czasie do czynienia z współwystępowaniem różnych form porozumiewania się wywodzących się zarówno z oralności, jak i z piśmienności. „Odmiennność mediów elektronicznych i druku – pisze Ong – uwrażliwiła nas na wcześniejszą odmiennność pisma i oralności. Wiek elektroniki jest także epoką «oralności wtórnej», oralności telefonu, radia, telewizji, oralności, której istnienie zależy od pisma i druku. Przejście od oralności do piśmienności i dalej – do przetwarzania elektronicznego angażuje struktury społeczne, ekonomiczne, polityczne, religijne itd.”⁴⁷. Oznacza to, że dopiero w czasach mediów elektronicznych możemy naprawdę poznać istotę i znaczenie nie tylko drukowanej książki, ale samego druku.

Z kolei de Kerckhove skupił się przede wszystkim na obecności papierowych publikacji w świecie elektronicznym i w jednym z rozdziałów *Inteligencji otwartej* przedstawił emocjonalny wywód uzasadniający obecność tradycyjnej książki w środowisku hipertekstu: „Dlaczego w erze hipertekstu będziemy wciąż jeszcze potrzebować książek? Odpowiedź jest prosta: ponieważ hipertekst nie jest książką. Książka jest tekstem raz na zawsze ustanowionym i to jest niezwykle ważne. Dlaczego? Ponieważ w obecnych czasach wyzwaniem jest nie to, jak przyspieszyć proces przekazywania informacji, lecz jak go zwolnić. Informacja już i tak sama z siebie płynie wystarczająco szybko. Mimo to nasza kultura z oślim uporem chce przyspieszyć do granic nanosekund wszystkie działania ludzkie i wszystkie reakcje na nie i to jest właśnie powód, ze względu na który musimy zwolnić biegu i przemyśleć nasz stosunek do uzyskiwania informacji, i wypracować właściwy rytm ich otrzymywania. A książka jest właśnie wspaniałym sposobem, żeby to spowolnić”⁴⁸. Co więcej, zdaniem de Kerckhove’a w książce proces myślowy zostaje obnażony „jak na stole w prosektorium”⁴⁹ i ukazuje swoją wewnętrzną strukturę, której nie można dostrzec w tekście elektronicznym. Według autora we wszystkich skomputeryzowanych mediach struktury myślowe są „zasłaniające” programami i pozostają niewidoczne. Istnienie drukowanych książek jest zatem niezbędne z dwóch powodów. Po pierwsze, spowalniają one przepływ informacji. W kulturze oralnej książka była swoistym akceleratorem zbiorowej inteligencji, prowadząc do unifikacji grupy i przyspieszenia procesu przekazywania wiedzy, ale w środowisku elektronicznym musi pełnić odwrotną rolę, spowalniając tempo przekazywania informacji, tak by dać jednostkom czas na ich przemyślenie. Po drugie, wydrukowane książki są końcowym efektem „przesiewania” informacji i dzięki temu dają odpór manipulacji dokonywanej

⁴⁷ Ong, dz. cyt., s. 31.

⁴⁸ De Kerckhove, *Inteligencja otwarta*, s. 138.

⁴⁹ Tamże, s. 139.

przez „interaktywnego” czytelnika. Umiejętność czytania zastanego tekstu, rozumienia go i wyciągania wniosków wciąż pozostaje istotnym elementem budowania tożsamości człowieka. „W przeciwieństwie do komunikacji mówionej oraz komunikacji interaktywnej w Sieci, książka jest zwierciadłem osobistego rozwoju jednostki. Dlatego właśnie istnienie wydrukowanej książki jest warunkiem istnienia prywatnej tożsamości jednostki ludzkiej. Politycy oraz władze edukacyjne muszą zdawać sobie sprawę, że między umiejętnością czytania i pisania a prywatną strefą umysłowości istnieje ścisły związek”⁵⁰.

W tym miejscu pojawia się pytanie, czy książka elektroniczna wciąż pozostaje książką, czy jest może raczej programem, ciągłym procesem tworzenia, gotowym i otwartym na zmiany, uzupełnienia i skreślenia dokonywane przez czytelników-współtwórców. Jakie kryteria mogłyby decydować o „książkowości” czy „nieksiążkowości” danej publikacji? Czy jest to kwestia ustanowienia nowego paradygmatu, czy raczej intuicji każdego odbiorcy i jego osobistej decyzji? W eseju *Poza papierem* Viléma Flussera pojawia się sugestia, że tego rodzaju wyznacznikiem mogą stać się wersy będące wyrazem kreatywności samego tekstu: „Gdy piszemy w polu elektromagnetycznym, kreatywny tekst wprowadzie również będzie tworzył wersy, jednak te nie będą przebiegać jednoznacznie. Staną się «miękkie», plastyczne, podatne na manipulację. Można je na przykład przerwać, otworzyć w nich okno, lub zapętlić. Wpisane w nie punkty końcowe mogą być jednocześnie uznane za punkty początkowe. Tego rodzaju tekst pisany jest «dialogiczny» i to przede wszystkim w sensie rozmowy projektowanej z wnętrza piszącego. Tekst nie jest już, jak na papierze, rezultatem procesu kreatywnego, lecz sam staje się tym procesem, przetwarzaniem informacji w nowe informacje”⁵¹. Zdaniem autora, podobnie jak w ujęciu de Kerckhove’a, tekst elektroniczny jest zatem szczególnym procesem twórczym bez początku i końca – procesem, któremu trudno przypisać miano książki.

*

W słynnym wywiadzie dla „Playboya” Marshall McLuhan powraca do poglądów, które głosił w czasach pisania swojej pierwszej książki, i odnosi się do zmian, jakie nastąpiły w jego podejściu do kreowanej przez nowoczesne media rzeczywistości: „Przez wiele lat, od chwili, gdy napisałem [...] *Mechaniczną pannę młodą*, przyjmowałem skrajnie moralistyczną postawę wobec każdej techniki [...]. Brzydziłem się maszynami, miasta napawały

⁵⁰ Tamże, s. 140.

⁵¹ V. F l u s s e r, *Poza papierem*, tłum. B. Balicki, „Teksty Drugie” 3 (2014), s. 169.

mnie wstrętem, przyrównywałem rewolucję przemysłową do grzechu pierworodnego, a mass media traktowałem jako symbol upadku. Krótko mówiąc, odrzucałem niemal każdy element nowoczesnego życia, opowiadałem się zaś za utopią w stylu Rousseau. Stopniowo jednak zacząłem pojmować, jak bezproduktywna i bezużyteczna była owa postawa, zacząłem także zdawać sobie sprawę, iż najwięksi twórcy dwudziestego wieku – Yeats, Pound, Joyce, Eliot – odkryli zupełnie inne podejście, oparte na tożsamości procesów poznawania i tworzenia. Uświadomiłem sobie, że artystyczna kreacja jest odtworzeniem najzwyklejszych doznań – drogą od śmieci do skarbów. Przestałem zatem być moralistą i stałem się badaczem”⁵². Jest to cytat, który świetnie oddaje perspektywę badawczą kanadyjskiego myśliciela. Z jednej strony, wskazuje on w tej wypowiedzi nieuchronność zmian spowodowanych pojawianiem się nowych środków przekazu, z drugiej natomiast daje nam narzędzie pozwalające poznać i zrozumieć ten niepowstrzymany proces. Zgodnie z podstawowym założeniem McLuhana, które również podzielam, każde medium ulega przemianom przebiegającym w ramach czterech przywoływanych wcześniej praw. Książka nie stanowi wyjątku. Pod wpływem nowych technologii zmienia się jej forma i przekaznik, sposób formułowania myśli i zasady edycji tekstu. I niezależnie od tego, czy trzymamy w ręku tom w skórzanej oprawie, czy elektroniczny czytnik, zawsze mamy do czynienia z książką – albo jakąś jej transformacją.

Przedstawione w niniejszym artykule rozważania odnoszą się jedynie do niewielkiego wycinka bogatej spuścizny tego niezwykłego autora, jakim był Marshall McLuhan. Pokazują jednak zaskakującą świeżość jego koncepcji i ich użyteczność w badaniu efektów oddziaływania najnowszych mediów – zwłaszcza zaś mediów służących komunikacji. Mogą także stanowić przyczynek do dalszych analiz twórczości myśliciela, zwłaszcza w kontekście wolnego przechodzenia od szelestu papierowych kartek do elektronicznego szumu.

⁵² M. M c L u h a n, E. N o r d e n, *Wywiad dla „Playboya”*. Szczera rozmowa z arcykapłanem popkultu i metafizykiem mediów, tłum. J.M. Stokłosa, w: McLuhan, *Wybór tekstów*, s. 380.

ODCZYTAĆ NA NOWO
WOKÓŁ SPUŚCIZNY KAROLA WOJTYŁA–JANA PAWŁA II

Emilia LIPIEC
Wojciech KRUSZEWSKI

ZGUBIONE W EDYCJI

Uwagi o rękopisie „Katolickiej etyki społecznej” Karola Wojtyły

*Segmentacja tekstu hymnów na krótkie frazy wywołuje szczególny efekt. Aby od-
tworzyć ich pierwotną łączność, trzeba przekazać ten czytać wbrew naturalnemu
sposobowi posługiwania się nośnikiem: wertując manuskrypt dość szybko, igno-
rując większość zapisu na karcie i koncentrując się na króciutkich inskrypcjach
na górnym marginesie. Gdy jednak czytamy tekst w sposób naturalny, rozczłon-
kowane na poszczególne strony hymniczne frazy uzyskują autonomię, odrywają
się od pierwotnej całości i zaczynają przypominać modlitwy-wezwania, stają się
aktami strzelistymi.*

Dobiegają końca prace nad przygotowaniem do druku *Katolickiej etyki społecznej*, ostatniego pozostawionego w rękopisie obszernego dzieła autorstwa Karola Wojtyły. Okoliczność ta prowokuje do sformułowania kilku uwag uzupełniających to, co już wkrótce stanie się dostępne każdemu, kto zechce sięgnąć po tę publikację. Nie wszystko bowiem, co zauważono w trakcie opracowywania dokumentacji edytorskiej, znajdzie odzwierciedlenie w książce. Większość czytelników zainteresują zapewne zagadnienia wynikające wprost z tekstu dzieła, tezy teologiczne, filozoficzne, nauczanie dotyczące ekonomii czy polityki. Tymczasem zarówno stan rękopisu, jak i niektóre właściwości samego zapisu pozwalają zauważyć dużo więcej, choćby pewne cechy charakteryzujące autora oraz sposób, w jaki pracował nad skryptem. Niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie odbiorcom części problemów, których „wspólny mianownik” stanowi wspomniane dzieło. Szczególną uwagę zwrócimy na architekturę zapisu, sposób organizacji materiału na kartach rękopisu – a więc na coś, co w trakcie prac edytorskich ulega właściwie bezpowrotnemu zatarciu. Te pozornie niewiele znaczące cechy niosą ważne informacje. Ponieważ jednak w oderwaniu od całości cechy te są niezrozumiałe, zanim zwrócimy na nie naszą uwagę, spróbujemy przedstawić w zarysie materiał rękopiśmienny, który stanowił podstawę działań edytorskich.

PODSTAWA EDYCJI

Omawiany materiał jest zapisem wykładów z zakresu katolickiej nauki społecznej. Ze względu na rangę autora, szczególnie w polskim i w katolic-

kim kręgu odbiorczym, można oczekiwać, że książka wywoła znaczny rezonans – zwłaszcza że w związku z treścią skryptu pojawiały się skrajne opinie, a niektóre z nich miały skandalizujący charakter. W ramach niewielkiej, ale ciekawej dyskusji wokół etyki społecznej Wojtyły przypisywano nawet przysłemu Papieżowi wyrażanie opinii komunizujących. Faktycznie, wyjmując pojedyncze zdania z kontekstu, dość łatwo spreparować tezę, że autor „flirtował” z marksizmem. Co więcej, ahistoryczne czytanie zapisu wykładów Wojtyły (chodzi na przykład o rzecz tak banalną, jak rozumienie zastosowanego w nim słownictwa poza kontekstem właściwym dla epoki¹) może prowokować do sformułowania jeszcze dalej idących ocen. Przypuszczalnie właśnie ze względu na przewidywane trudności związane z możliwością błędnej recepcji tekstu zwlekano ze sfinalizowaniem prac nad rozpoczętą już w latach dziewięćdziesiątych edycją. Dopóki jednak publikacja ta się nie ukáže, problem stosunku Wojtyły do marksizmu omawiany będzie bez nadziei ostatecznego rozstrzygnięcia. Część polemistów przyjęła na przykład strategię obrony autora przed jego własnym dziełem². Sytuacja jest o tyle niecodzienna, że wykłady z katolickiej etyki społecznej czytało niewiele osób. Prowadzone dyskusje dotyczą zatem nieznanego de facto dzieła Karola Wojtyły i nawet ci, którzy się z nim zapoznali (jak Jonathan Luxmoore), mieli dostęp do – można to dziś stwierdzić ze stuprocentową pewnością – wersji nieautoryzowanych, niekompletnych i błędnych.

Pomijając skandalizujący aspekt sporu wokół *Katolickiej etyki społecznej*, należy zauważyć przygotowywana publikacja ważna jest przede wszystkim z innego powodu. Niektórzy badacze twierdzą, że w tym właśnie dziele przyszedł Papież po raz pierwszy próbował włączyć filozoficzną kategorię osoby w szerszy kontekst badawczy. Planowane wydanie książkowe rzuci więc nowe światło na personalizm Wojtyły.

„Istnieje znaczna różnica zdań co do powstania i znaczenia tego tekstu” – zauważył kilka lat temu Gerald J. Beyer³. Pomimo upływu lat diagnoza ta pozostaje w mocy. Wokół dzieła Wojtyły narosły nieporozumienia, które warto tutaj sprostować. Jedno z nich dotyczy kwestii genezy tekstu. Na pewno nie można kwestionować jego datacji. W dostępnych nam kopiach (oprócz

¹ Przykładem może być następujące zdanie: „Winno też państwo wpływać pośrednio na moralność życia małżeńskiego i rodzinnego, zakazując tego wszystkiego, co tej moralności się sprzeciwia (np. pornografia, środki antykoncepcyjne), dbając zaś o to wszystko, co ją zabezpiecza (e u g e n i k a, szpitale, szkoły)” [podkr. – E.L., W.K.].

² Kilku dobrych tego przykładów dostarcza artykuł Jonathana Luxmoore’a i Jolanty Babiuch (zob. J. L u x m o o r e, J. B a b i u c h, *Unpublished Work by John Paul II Speaks Debate*, „The National Catholic Reporter” z 14 VII 2006, http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2006c/071406/071406h.php).

³ G. J. B e y e r, *Jan XXIII i Jan Paweł II. Papieże praw człowieka*, tłum. D. Chabrajaska, „Ethos” 27(2014) nr 2(106), s. 117, przyp. 135.

jednej), między innymi na karcie tytułowej manuskryptu tomu drugiego, widnieje: „Kraków 1957”. Beyer natomiast w swoim artykule pisze o „jednym z najwcześniejszych pism Karola Wojtyły, *Katolickiej etyce społecznej*, niepublikowanym skrypcie jego wykładów prowadzonych z tego przedmiotu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim”⁴. Kwerenda w archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przeprowadzona przez Emilię Lipiec (współodpowiedzialną za przygotowywaną publikację) pozwala stwierdzić z całą pewnością, że Wojtyła nigdy nie wykladał tu katolickiej etyki społecznej. Tekst powstał więc nie na kanwie jego wykładów lubelskich, lecz w związku z wykładami krakowskimi, które miały miejsce najpierw na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a po jego likwidacji w Seminarium Duchownym w Krakowie. Ponadto ks. Alfons J. Skowronek, jeden z krakowskich studentów Wojtyły, przywołuje w swoich wspomnieniach rok, w którym przyszły Papież rozpoczął prowadzenie wykładów z zakresu katolickiej etyki społecznej, nie pozostawiając żadnych wątpliwości co do miejsca, gdzie się one odbywały⁵.

Autorstwo dzieła nie podlega żadnej wątpliwości. Do naszych czasów zachował się kompletny rękopis sporządzony ręką Wojtyły. Jest to czystopis, nie brulion, choć w zapisie znaleźć można ślady rewizji tekstu wykonane ręką autora (skreślenia, dopiski, odmienne redakcje pojedynczych sformułowań i całych akapitów). I chociaż na kartach brak sygnatury autorskiej, cechy pisma oraz wiedza o losach manuskryptu, którą obecnie dysponujemy, nie pozwalają zakwestionować tej atrybucji. Do dzisiaj nie udało się odnaleźć materiałów, z których Karol Wojtyła mógł kopiować ten czystopis.

Ponieważ Wojtyła przejął prowadzenie wykładu w Krakowie po ks. Janie Piwowarczyku, przypuszczano, że zachowane materiały stanowią jedynie nieznacznie przeredagowane notatki poprzednika. Na ile dzieło Wojtyły jest oryginalne, a na ile wtórne – pozostaje kwestią do rozstrzygnięcia przez kompetentnych komentatorów. Warto pamiętać, że ma ono charakter wykładu, nie zaś monografii pisanej z myślą o przyszłym druku. Z pewnością jednak nie jest to kopia obcego tekstu. Dyskusyjny może być tylko udział nowych, oryginalnych pierwiastków w tej całości.

Przygotowywane obecnie wydanie *Katolickiej etyki społecznej* to pierwsza edycja tego dzieła⁶. Autorzy przywołujący wydanie z lat pięćdziesiątych

⁴ Tamże, s. 117.

⁵ Zob. ks. A. J. S k o w r o n e k, *Wokół tajemnicy pontyfikatu Jana Pawła II*, „Życie Duchowe” 2011, nr 66, <https://www.zycie-duchowe.pl/art-232.wokol-tajemnicy-pontyfikatu-jana-pawla-ii.htm>.

⁶ Teżę przeciwną głosi Luxmoore: „*Katolicka etyka społeczna* została wydana w niewielkim nakładzie 300 kopii na prośbę studentów katolickich w roku 1953-4 za zgodą przełożonego ks. Wojtyły, arcybiskupa krakowskiego kard. Adama Sapiehy” (J. L u x m o o r e, *How an Unknown*

mają zapewne na myśli maszynopisowe lub powielaczowe kopie skryptu do użytku studentów, które w polskiej tradycji funkcjonują na prawach rękopisu, nie zaś edycji w powszechnie przyjętym znaczeniu tego słowa. Przygotowano je w sposób niestaranny (o czym nieco dalej) – wydaje się oczywiste, że nie powstały w efekcie przeprowadzenia procesu wydawniczego.

Przygotowując edycję, dysponowaliśmy pięcioma przekazami dzieła. Oprócz manuskryptu⁷ udało się nam odnaleźć cztery wersje maszynopisowe: jedną w USA, dwie w Rzymie i jedną w Lublinie. Z relacji świadków życia i aktywności intelektualnej Karola Wojtyły jasno wynika, że nie miał on zwyczaju przepisywania swoich dzieł na maszynie, w swojej twórczości posługiwał się wyłącznie pismem odręcznym. Dlatego wstępnie uznaliśmy maszynopisy za kopie nieautentyczne, powstałe poza kontrolą autora.

Zdecydowano się uczynić podstawą edycji rękopis dzieła. Stało się tak przede wszystkim dlatego, że tylko ta wersja jest autoryzowana. Wyszła ona spod ręki autora, a w głównym rzucie pisania nie ma żadnych ingerencji obcą ręką. Dokonane przez kopistów dopiski dają się wyraźnie odróżnić od dzieła, a ich obecność jest łatwo wytłumaczalna⁸.

Wersje maszynopisowe zawierają rażące błędy i opuszczenia, co dowodzi, że autor nie kontrolował powstawania tych kopii. Poniżej podajemy kilka przykładów niestaranności kopistów, którzy sporządzili maszynopis amerykański. Zdanie, które w rękopisie sformułowano następująco: „Zaczynając od zaspokojenia tak elementarnych potrzeb jak jedzenie czy ubranie, stwierdzimy, że cała cywilizacja jest dziełem społeczeństwa”, w maszynopisie amerykańskim zmieniono na: „Zaczynając od zaspokojenia tak elementarnych potrzeb jak jedzenie czy ubranie, stwierdzimy, że cała cywilizacja jest dziełem człowieka”. Kopista myli „subsystencję” z „substancją”, z „tractatora” robi „traktora”, z „bezpośrednio” – „pośrednio”, a niektóre jego omyłki wywracają sens na opak, jak w przypadku fragmentu rękopisu: „Na odwrót: im wyższa cena, tym mniejszy popyt, a większa podaż; im niższa cena, tym większy popyt, a mniejsza podaż”, który w maszynopisie tym zyskał postać: „Na odwrót: im wyższa cena, tym większy popyt, a mniejsza podaż”.

Text Could Throw New Light on John Paul II's Views on Economics, „Houston Catholic Worker” z 1 IV 2007, <https://cjd.org/2007/04/01/how-an-unknown-text-could-throw-new-light-on-john-paul-iis-views-on-economics/>). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – E.L., W.K.

⁷ Rękopis *Katolickiej etyki społecznej* przechowywany jest w dwóch teczkach w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Teczka pierwsza, sygn. AKKW C II-8/108a, zawiera część pierwszą *Katolickiej etyki społecznej*. Brak w tej tezcze karty tytułowej. Teczka druga, sygn. AKKW C II-8/109a, zatytułowana jest *Katolicka etyka społeczna część II Kraków 1957*.

⁸ Są to między innymi liczby wskazujące na marginesie numer strony w maszynopisie, którą w danym momencie tworzono z rękopisu.

Wspomniane właściwości maszynopisów (dotyczy to nie tylko egzemplarza amerykańskiego) przekonują, że kopie te nie podlegały autorskiej kontroli. Wprawdzie błędy znajdujemy również w rękopisie, ich liczba w kopiach maszynopisowych jest jednak znacząco większa.

RYTM MODLITWY

W rękopisie znajdują się drobne inskrypcje, których nie ma w żadnym maszynopisie. Wpisywane były przez autora zawsze na górnym marginesie strony. Inskrypcje te w tomie pierwszym rękopisu występują wyłącznie na stronach recto, a w tomie drugim – i na stronie recto, i na verso. Udało nam się zidentyfikować następujące ich rodzaje:

(a) Chrystogramy, a właściwie jeden z nich – chrismon, czyli połączone dwie pierwsze litery w greckiej wersji tytułu mesjańskiego Jezusa: X (chi) oraz P (ro) – ΧΡΙΣΤΟΣ (Christos). Akronim ten jest elementem zdobniczym często występującym w sztuce chrześcijańskiej, a podstawowy cel jego stosowania stanowi skierowanie uwagi na określoną prawdę chrześcijańskiej wiary. „Chrystus” to tytuł odwołujący się do boskiego pochodzenia Jezusa z Nazaretu i Jego misji zbawienia ludzkości. Wpisanie tego symbolu jest więc w omawianym dziele najkrótszą deklaracją wiary.

(b) Dewiza AMDG (skrót od łac. *Ad maiorem Dei gloriam*). Jest ona związana przede wszystkim z duchowością ignacjańską – stanowi motto zakonu jezuitów. Odczytuje się ją jako wezwanie do odnajdywania możliwości spełniania Bożej woli w każdej, nawet najprostszej, najbardziej banalnej sytuacji życiowej.

(c) Inne inskrypcje, na przykład J+M (Jezus i Maryja – nie sposób dzisiaj jednoznacznie rozstrzygnąć, czy znak + to plus, czy krzyż).

Wymienione tu symbole występują na kartach pojedynczo; autor nie łączył na jednej karcie różnych rodzajów inskrypcji.

Zidentyfikowano jeszcze jeden rodzaj inskrypcji (d). Pomimo pozornej prostoty jest on dość trudny do scharakteryzowania. Możemy go odnaleźć tylko w pierwszym tomie rękopisu. Na pierwszej jego karcie autor wpisał: „Totus Tuus ego sum”. Na kolejnych kartach umieszczał kolejne człony modlitwy, która w całości brzmi: „Totus tuus ego sum, et omnia mea tua sunt. Accipio te in mea omnia. Praebe mihi cor tuum, Maria”. Tekst ten pochodzi z traktatu św. Ludwika Grignon de Montfort o pobożności maryjnej. Pierwsze słowa modlitwy wybrał Wojtyła na swoją dewizę biskupią po objęciu godności biskupa pomocniczego krakowskiego, a później uczynił z nich swoje zawołanie papieskie. Inskrypcje w omawianym rękopisie stanowią swoiste świadectwo – pokazują, jak wcześnie przyszły następca św. Piotra przyznał cytowanym

tu słowom de Montforta najwyższą rangę. To nimi faktycznie rozpoczął swój traktat o etyce społecznej w roku 1957.

Od strony technicznej zapis innych tekstów religijnych umieszczanych na rękopisie, między innymi hymnów liturgicznych: *Veni Sancte Spiritus*, *Ave Maris Stella*, *Adoro Te devote*, *Crudelis Herodes* czy *Memento, rerum Conditor*, jest podobny. Jedną modlitwę dzielił Wojtyła na kilka części wpisywanych kolejno na początku każdej strony.

Hymny cytowane są wyłącznie po łacinie – to oczywiste, jeśli wziąć pod uwagę, że manuskrypt powstawał przed reformą liturgiczną. Pochodzą one z brewiarza, a więc ze zbioru modlitw kościelnych na każdy dzień roku liturgicznego. Ich wybór może pośrednio wskazywać na okres roku, w którym Wojtyła kopiował swoje dzieło. Na przykład mało dziś znany hymn *Crudelis Herodes* śpiewany był w Kościele katolickim 6 stycznia, w uroczystość Trzech Króli.

Segmentacja tekstu hymnów na krótkie frazy, odizolowane od siebie, bo wpisywane na kolejnych kartach, wywołuje szczególny efekt. Frazy te wydają się autonomicznymi modlitwami, krótkimi wezwaniami i aby odtworzyć ich pierwotną łączność, trzeba przekaz ten czytać wbrew naturalnemu sposobowi posługiwania się nośnikiem: wertując manuskrypt dość szybko, ignorując większość zapisu na karcie i koncentrując się na króciutkich inskrypcjach na górnym marginesie. Gdy jednak czytamy tekst w sposób naturalny, rozczłonkowane na poszczególne strony hymniczne frazy uzyskują autonomię, odrywają się od pierwotnej całości i zaczynają przypominać modlitwy-wezwania, stają się aktami strzelistymi⁹.

Modlitwy owe można również potraktować jako wskazówki pozwalające odtworzyć historię tworzenia kopii. Autor prawdopodobnie wpisywał te inskrypcje przed wypełnieniem karty tekstem. W tomie pierwszym rozdział drugi kończy się inskrypcją, która stanowi fragment piątego wersu dłuższego hymnu *Adoro Te devote*. Na kolejnych kartach autor nie zapisuje jego następnych wersów, ale po raz drugi zaczyna umieszczać na stronach rękopisu słowa hymnu *Veni Sancte Spiritus*. Oznacza to, że między kolejnymi rzutami przygotowywania czystopisu miała miejsce dłuższa przerwa i autor porzucił hymn, który wpisywał wcześniej. Oznacza to też, że nie przygotował wcześniej całości materiału pisarskiego, lecz albo wykonywał inskrypcje z karty na kartę podczas przepisywania, albo partiami, przygotowując zawczasu zestawy

⁹ Akty strzeliste (łac. iaculata) to krótkie modlitwy, składające się niekiedy tylko z dwóch czy trzech słów. Historia takich modlitw sięga pierwszych wieków chrześcijaństwa i jego tradycji ascetycznych. Celem odmawiania aktów strzelistych jest ciągłe kierowanie uwagi ku Bogu, mające wprowadzić wiernego w stan modlitwy nieustannej. Iaculata to rodzaj pobudki dla ludzkiego ducha, szybkie przypomnienie, że wszystko, co czynimy, powinniśmy czynić ze względu na Boga, że nic nie może być pozbawione tego pierwotnego ukierunkowania.

arkuszy. Na pewno jednak nie wpisywał inskrypcji po wykonaniu całej kopii. Gdyby tak było, powtórzyłby hymnu *Veni Sancte Spiritus*.

Już ta krótka charakterystyka ukazuje pewną cechę wspólną omawianych inskrypcji. Wszystkie one mają charakter modlitewny. Nie stanowią one integralnej części traktatu, co kolejni kopiści rozpoznali właściwie, nie próbując ich przenieść do swoich kopii maszynopisowych. W maszynopisach znaki te nie występują – są one sygnałami z zupełnie innego niż samo dzieło poziomu.

Jakiej aktywności towarzyszyły te inskrypcje? Kwestia ta tylko pozornie jest prosta, gdyż stawiając ją, faktycznie pytamy o cel aktywności pisarskiej, który można dziś zrekonstruować jedynie hipotetycznie, na podstawie samego tylko zapisu. W punkcie wyjścia można przyjąć dwa stanowiska, które łączy rozpoznanie w omawianych inskrypcjach swego rodzaju ramy modalnej.

Pierwsze stanowisko wskazuje, że inskrypcje towarzyszyły procesowi pisania. Początkowo teza ta wydaje się wręcz banalna. Cały rękopis wyszedł spod ręki Karola Wojtyły, a więc to on w trakcie pisania dzieła musiał też umieścić na górnym marginesie przywołane tu symbole i frazy. Oznacza to, że inskrypcje rytualizowały proces pisania. Wojtyła włączał ten proces w wysiłek duchowy, narzucał pisaniu rytm modlitewny. Hipoteza ta nie jest bezpodstawna. Warto pamiętać, że zachowany do naszych czasów rękopis ma wszelkie cechy czystopisu. Rytualizacji podlegał zatem żmudny proces kopiowania, zawsze nieco mechaniczny, a mało twórczy. (Chociaż, oczywiście, nawet na tym etapie autor wprowadzał jeszcze zmiany w tekście dzieła, niekiedy istotne). Łatwiej w tym przypadku o godzenie w ramach jednej aktywności dwóch planów: fizycznego (przepisywania) i duchowego (kierowania myśli ku Bogu)¹⁰.

Można jednak rozważyć rzecz odmiennie – jest to drugie możliwe stanowisko. Karol Wojtyła prawdopodobnie nie planował druku swego dzieła. Świadczy o tym fakt, że jedyna zachowana karta tytułowa wpisana została innym narzędziem pisarskim, ołówkiem, a więc też zapewne później, po sporządzeniu całej kopii (wprawdzie jest to bardzo słabe świadectwo, nie można go jednak zignorować). Zwykle, gdy dzieło przepisywane jest na czysto dla celów wydawniczych, autor zaczyna od początku, czyli od tytułu. Tu jest inaczej. Jeśli zatem kopia rękopiśmienna nie stanowiła w zamierzeniu podstawy druku, to czemu miała służyć? Naszym zdaniem była to po prostu podstawa wykładu,

¹⁰ Takie rozumienie prezentowanej tu twórczości dobrze uzasadnia zastosowanie kategorii rytuału (ang. ritual) w jej podstawowym, dobrze ugruntowanym w tradycji badawczej znaczeniu: „Rytuał jako wyraźny przedmiot analizy wyodrębniany jest najpierw za pomocą różnych dycho-mii, analogicznie do myśli i działania” (C. B e l l, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 21); „Rytuał ustanawia, realizuje lub obiektywizuje przekonania religijne (działanie wyraża myśl), a tym samym faktycznie łączy w sobie pojęciowe i dyspozycyjne aspekty symboli religijnych (tamże, s. 27); „rytuał integruje myśl i działanie” (tamże, s. 32).

tekst przeznaczony do odczytania studentom. Charakteru rytualnego nabierał wówczas być może akt przedstawiania oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego, a nie sam proces przepisywania. Wojtyła odczytywał swój rękopis przed zebranymi w audytorium słuchaczami, ale co pewien czas, zgodnie z rytmem przekładanych stron, inicjalne inskrypcje kierowały jego uwagę ku Bogu.

Taka rama rytualna nie jest na wydziałach teologicznych niczym nadzwyczajnym. W czasach, gdy wykładał Karol Wojtyła, poprzedzenie zajęć wspólną modlitwą profesora i słuchaczy stanowiło powszechny zwyczaj. Podczas wykładu Wojtyły z katolickiej etyki społecznej inskrypcje modlitewne widział jednak tylko on sam. To jego myśl wiodły one ku duchowej stronie rzeczywistości¹¹.

*

Jakie są konsekwencje takiego rozumienia śladów dla refleksji edytorskiej? Podstawowy dla naszej edycji dokument – rękopis dzieła – składa się z dwóch warstw, pozostających ze sobą w wyraźnej relacji. Pierwsza warstwa to tekst dzieła. Został on zbudowany wokół głównej intencji komunikacyjnej autora – intencji zakomunikowania c z e g o ś. Autor organizuje materiał tekstowy w formę wykładu, którego celem jest przekazanie słuchaczom określonej p o r c j i i n f o r m a c j i. Kompozycję dzieła podporządkowano temu właśnie celowi. Druga warstwa widoczna w rękopisie to warstwa modlitewna. Została ona zaprojektowana wokół innej intencji komunikacyjnej autora – intencji zakomunikowania j a k o ś. Chodzi tu zatem o komunikację nie w sensie przekazania informacji, ale ustanowienia więzi (łac. *communio*), o komunikację w znaczeniu rytualnym. Pasma to wyznaczane jest przez rytm następujących po sobie wersów hymnów chrześcijańskich, które zostały zapisane na kolejnych kartach przekazu.

W procesie przygotowywania naszej edycji nastąpiło rozerwanie więzi scalającej oba plany. Wydawcy uznali, że owe „akty strzeliste” nie stanowią integralnej części tekstu dzieła, i nie podali ich do druku. Pierwotna jedność wykładu – komunikowanie (łączenie) wykładowcy ze słuchaczami przy jednoczesnym przywoływaniu drugiego planu rzeczywistości, komunikowaniu (łączeniu) wykładowcy z Bogiem – została tym samym przez wydawcę zdekomponowana. Edycja stała się więc aktywnością niszczącą dla części autentycznej intencji autorskiej. Pozostała intencja związana z komunikacją

¹¹ Już po złożeniu niniejszego artykułu do druku ukazała się książka Karola Wojtyły *Kazanie na Areopagu* (zob. K. W o j t y ł a, *Kazanie na Areopagu. 13 katechez*, red. M. Brughardt, B. Gór-ska, M. Wołańczyk, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018). Zgodnie z informacjami zawartymi w opublikowanej tam nocy edytorskiej rękopisy tego dzieła charakteryzują się podobną właściwością (obecnością inskrypcji na stronach), co opisany przez nas materiał źródłowy.

jako przekazem porcji informacji. Intencja rozumiana jako ustanowienie modlitewnej więzi została wydestylowana i może być ujawniona co najwyżej w nocie edytorskiej.

Krzysztof DYBCIAK

WYDAWAĆ DOBRZE I JAK NAJWIĘCEJ Uwagi dotyczące krytycznego wydania literackich dzieł Karola Wojtyły–Jana Pawła II

Uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że w ostatnich kilkunastu latach wystąpił pewien nadmiar „produkcji tekstowej” dotyczącej literackiej twórczości Karola Wojtyły. Najlepszym dowodem tego nadmiaru jest wzrastająca jałowość poznawcza wydrukowanych w ostatnim okresie tekstów literaturoznawczych na tematy związane z dorobkiem Papieża z Polski. Proces wartościowej recepcji twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II zdynamizować może właśnie edycja krytyczna i spodziewane w związku z tym opublikowanie nieznanych dotąd jego tekstów literackich.

Jesienią 2015 roku zainicjowano prace nad poprawnym filologicznie wydaniem całości dzieł literackich Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Wagi przedsięwzięciu dodał patronat znakomitych instytucji: Archidiecezji Krakowskiej i Archidiecezji Warszawskiej, Urzędu Marszałkowskiego Województwa Małopolskiego oraz miast stołecznych Krakowa i Warszawy. W *Liście intencyjnym* datowanym na 28 września 2015 roku, a podpisanym przez arcybiskupów, Marszałka Województwa Małopolskiego i prezydentów wymienionych miast, czytamy: „W roku ogłoszonym przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej «Rokiem Jana Pawła II», przychylając się do inicjatywy środowisk naukowych Krakowa i Warszawy, podejmujemy wspólnie projekt krytycznego wydania dzieł literackich Karola Wojtyły–Jana Pawła II, a także pism związanych z teatrem i sztuką. Pragniemy zakończyć niniejsze przedsięwzięcie edycją tych dzieł w roku 2020, w stulecie urodzin Karola Wojtyły–Świętego Jana Pawła II”¹. W opracowywanych trzech tomach mają się znaleźć juvenilia, poezje i dramaty.

W skład komitetu naukowego weszli badacze twórczości znakomitego Autora – mający wieloletnie doświadczenie analityczno-interpretacyjne i liczne publikacje – z obu miast patronujących edycji. Zmartwiło mnie, podobnie jak wiele osób, z którymi na ten temat rozmawiałem, niepowołanie do grona redaktorów uczestniczących w tym ogólnopolskim, a nawet – ze względu na uniwersalne znaczenie Jana Pawła II – ogólnoświatowym przedsięwzięciu przedstawiciela środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, tak zasłużonego w poznawaniu i upowszechnianiu dorobku polskiego Papieża. A senior lubelskiego środowiska polonistycznego prof. Ste-

¹ Zob. faksymile listu intencyjnego, <https://idmjp2.pl/index.php/pl/1133-podpisanie-listu-intencyjnego-w-sprawie-wydania-dziel-literackich-karola-wojtyly-jana-pawla-ii-konferencja>.

fan Sawicki, wybitny historyk i teoretyk literatury, jest ponadto wytrawnym edytorem, między innymi redaktorem naczelnym wydania *Dzieł wszystkich* Cypriana Norwida, najważniejszego przedsięwzięcia edytorskiego ostatnich lat.

Działania zespołu redaktorskiego, do którego należą, rozpoczęły się teoretyczną i praktyczną refleksją dotyczącą zasad, zakresu i celów pierwszego naukowego wydania dzieł literackich Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Służyły temu zadaniu między innymi sesje odbyte w październiku 2016 roku w Domu Pracy Twórczej w Radziejowicach i w siedzibie arcybiskupów warszawskich (z udziałem obecnego metropolity). Ucieszyła mnie otwierająca tę konferencję wypowiedź ks. kard. Kazimierza Nycza, który stwierdził, że w sytuacji edytorsko analogicznej opowiada się za pełnym wydaniem dzieł prymasa Stefana Wyszyńskiego i możliwie szerokim udostępnieniem tej edycji. Słowami tymi dał wiele do myślenia członkom „papieskiego” komitetu redakcyjnego. Mój szkic stanowi odpowiedź na sugestię warszawskiego arcybiskupa. Jestem przekonany, że trzeba opracować i krytycznie wydać jak najwięcej tekstów z zakresu literackiej twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II.

Tytuł wspomnianej (podwójnej) sesji naukowej: „Karol Wojtyła – poeta nieznany?”, traktowałem jako pytanie retoryczne, bo oczywiście poezja Wojtyły dobrze znana jest czytelnikom i została bardzo dokładnie opracowana przez krytyków i historyków literatury. Świadczy o tym kilkaset tekstów krytyczno-literackich i naukowych oraz liczne konferencje, a także kilkanaście książek – publikacji indywidualnych i zbiorowych. Autorami tekstów poświęconych wierszom i dramatom Karola Wojtyły byli pisarze i krytycy tej miary, co: Jan Błoński, Tomasz Burek, Zygmunt Kubiak, Jacek Łukasiewicz czy Czesław Miłosz, teologowie i filozofowie tak wybitni, jak księża Janusz Pasierb, Jan Sochoń, Jerzy Szymik i Józef Tischner, oraz równie wybitni badacze literatury i teatru: Stefan Sawicki, Wiesław Paweł Szymański, Bolesław Taborski (i inni). Dodajmy znakomitych uczonych zagranicznych publikujących teksty o poezji naszego autora, na przykład kardynała (wówczas) Josefa Ratzingera oraz włoskich filozofów Rocca Buttiglione i Giovanniego Realego. Zważywszy na szczupłość znanego dotąd dorobku poetyckiego i dramatycznego Karola Wojtyły – wszystkie te dzieła zebrać można w jednym tomie – uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że w ostatnich kilkunastu latach wystąpił pewien nadmiar „produkcji tekstowej” dotyczącej literackiej twórczości Karola Wojtyły.

Najlepszym dowodem tego nadmiaru jest wzrastająca jałowość poznawcza wydrukowanych w ostatnim okresie tekstów literaturoznawczych (a także prac należących do innych dyscyplin naukowych) na tematy związane z dorobkiem Papieża z Polski. Aby ożywić i pogłębić poznawanie jego pisarstwa, trzeba było zastosować takie „terapię wstrząsową”, jak choćby dokonane przez Pawła Roj-

ka włączenie do analiz tradycji polskiej filozofii romantycznej (mesjanizmu)². Duże pożytki przyniosły tekstologiczne prace językoznawców i historyków literatury, na przykład Marty Burghardt i Anny Kozłowskiej. Proces wartościowej recepcji twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II zdynamizować może właśnie edycja krytyczna i spodziewane w związku z tym opublikowanie nieznanych dotąd jego tekstów literackich.

Obecnie trzeba natomiast postawić pytanie nieco inne niż to, które zawarte zostało w tytule sesji: Czy znamy całą twórczość literacką Karola Wojtyły–Jana Pawła II? W tym przypadku odpowiedź jest negatywna, a jako jej uzasadnienie wskazać można niewielki zbiór literaturoznawczych prac o prozie literackiej krakowskiego i rzymskiego biskupa. Oceniając ogólnie sytuację odbioru jego dzieł literackich, trzeba stwierdzić, że świadomość istnienia obszernego zbioru utworów prozatorskich pozostaje niewielka (czego dowodem może być choćby przyjęty zakres prac „papieskiego” komitetu wydawniczego). Trzeba to zmienić w niedalekiej przyszłości – właśnie w niniejszym tekście postaram się uzasadnić racjonalność postulatu poprawnego wydania niepoetyckich i niedramatycznych książek naszego Papieża.

W ostatniej dekadzie życia Jana Pawła II ukazały się trzy tomy, które określić można – na razie najogólniej i tradycyjnie – jako pamiętnikarskie, mające w dużej mierze charakter autobiograficzny. Zawierają one wspomnienia sędziwego autora dotyczące ważnych wydarzeń jego życia, ukazanych na tle środowisk i czasów, w których działał. Swobodna konstrukcja, nacechowany estetycznie język, niesystemowa refleksyjność – to cechy zbliżające gatunkowo wspomniane książki do eseju. Wniosek nasuwa się niejako automatycznie: ta swoista trylogia, obejmująca tomy *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*³, *„Wstańcie, chodźmy!”*⁴ oraz *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiąclecia*⁵, powinna zostać starannie wydana. Warto też pamiętać, że nawet będąc następcą św. Piotra, Karol Wojtyła prowadził prywatną korespondencję; znamy spore grono jej adresatów, a niektóre listy lub ich fragmenty były publikowane.

W kręgu zachodniej kultury artystycznej pamiętnikarstwo i epistolografia od stuleci akceptowane były jako działy literatury. Przypomnijmy kilka

² Zob. P. R o j e k, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Wydawnictwo M, Kraków 2016.

³ Zob. J a n P a w e ł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo św. Stanisława BM–Wydawnictwo WAM, Kraków 1996 (nie podano nazwisk redaktorów – K.D.).

⁴ Zob. t e n ż e, *„Wstańcie, chodźmy!”*, red. ks. P. Ptasznik, ks. A. Świerczek, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004.

⁵ Zob. t e n ż e, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiąclecia*, red. ks. P. Ptasznik, abp P. Sardi i in., Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2005.

przykładów z zakresu historii polskiej literatury. W podstawowych opracowaniach naukowych traktujących o literaturze minionego stulecia, wytworzonych zbiorowym wysiłkiem całego środowiska polonistycznego, takich jak *Słownik literatury polskiej XX wieku*⁶, wielotomowa seria „Obraz Literatury Polskiej XIX i XX Wieku” czy zarys encyklopedyczny *Literatura polska XX wieku*⁷, wiele miejsca poświęcono różnym gatunkom prozy niefabularnej – nie tylko tradycyjnie rozumianemu pamiętnikarstwu, ale też esejowi, formom autobiograficznym i epistolarnym⁸.

Co więcej, w syntezach i fundamentalnych słownikach literatury dawnych epok również w dużej mierze uwzględniano prozę niefikcjonalną. Na przykład w potężnym rozmiarach i starannie opracowanym *Słowniku literatury polskiej XIX wieku*⁹ wydrukowano hasła-rozdziały zatytułowane: „Autobiografia”, „Feli-ton”, „Korespondencja”, „List”, „Pamiętnikarstwo”, „Retoryka” (dotyczący oratorstwa). W należącej do serii „Wielka Historia Literatury Polskiej” podstawowej syntezie poświęconej klasycyzmowi i sentymentalizmowi po trzecim rozbiórce, w latach 1795-1830, oraz romantyzmowi, w tomie autorstwa Aliny Witkowskiej i Ryszarda Przybylskiego, opublikowanym w roku 1997, w części drugiej zatytułowanej „Czasy Księstwa warszawskiego (1806-1814)” znajdujemy rozdział „Narodziny współczesnego esaju”, a w części trzeciej pod tytułem „Czasy Królestwa Kongresowego” rozdział „Proza klasyków”¹⁰ – dotyczą one właśnie niepowieściowej twórczości prozatorskiej (wtedy określanej jako „nie-romansowa”). Z kolei w części poświęconej romantyzmowi znajdują się następujące rozdziały, teraz szczególnie nas interesujące: „Epistolografia epoki romantyzmu”¹¹, „Pamiętnikarstwo doby romantyzmu”¹² i „Krytyka literacka okresu międzypowstaniowego”¹³.

Ostatnia książka świętego Papieża wydana za jego życia rozszerza pole naszych zainteresowań. *Pamięć i tożsamość* wypełniona jest substancją prozatorską, którą najtrafniej można nazwać eseistyczną, ale podtytuł publikacji informuje, że są to *Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Rzeczywiście, słowa

⁶ Zob. *Słownik literatury polskiej XX wieku*, red. A. Brodzka i in., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa 1992.

⁷ Zob. *Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1-2, red. A. Lam, A. Hutnikiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000-2001.

⁸ Zob. np. M. C z e r m i ń s k a, hasło „Autobiograficzne formy”, w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, s. 49-54; D. H e c k, hasło „Esej”, w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, s. 274-280.

⁹ Zob. *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991.

¹⁰ Por. A. W i t k o w s k a, R. P r z y b y l s k i, *Romantyzm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 183-188.

¹¹ Por. tamże, s. 586-602.

¹² Por. tamże, s. 603-623.

¹³ Por. tamże, s. 567-585.

Jana Pawła II stanowią odpowiedzi na pytania sformułowane przez Krzysztofa Michalskiego i ks. Józefa Tischnera. Struktura tej książki odpowiada więc strukturze wielu prozatorskich dzieł ostatniego półwiecza, nazywanych rozmacicie, na przykład książkami rozmów, wywiadami-rzekami czy pamiętnikami mówionymi. Nazwy te odnoszą się do bardzo ważnego zjawiska współczesnej literatury – ukształtowania się nowego gatunku prozy o charakterze dialogowym. Jest to istotne dla perspektyw badań oraz prac edytorskich dotyczących literackiej twórczości Jana Pawła II, ponieważ obok wspomnianego pogranicznego genologicznie tomu *Pamięć i tożsamość*, Papież autoryzował dwa tomy rozmów: André Frossarda „*Nie lękajcie się*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*¹⁴ oraz *Przekroczyć próg nadziei*. *Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*¹⁵. Podobne dokonania twórcze ma wielu innych wybitnych pisarzy (zresztą nie tylko pisarzy i nie tylko wybitnych) – w ciągu ubiegłych kilkudziesięciu lat powstało w języku polskim kilkaset obszernych tekstów dyskursywnych (przeważnie mających rozmiary książki) o charakterze dialogowym i obecnie nikt nie ma wątpliwości, że tego typu wypowiedzi są częścią współczesnej literatury.

W ciągu ostatnich dwudziestu lat z powodzeniem rozwijają się badania literaturoznawcze nad wspomnianym nowym gatunkiem prozy. Już na początku bieżącego stulecia powstały dwie monografie interesującego nas zjawiska literackiego: Kazimierza Maciąga *W kręgu problematyki „pamiętników mówionych”*¹⁶ oraz Aleksandra Głowczewskiego *Poetyka i pragmatyka „rozmów z...”*¹⁷.

Spokojnie prowadzone prace edytorskie nad prozą Jana Pawła II są konieczne jeszcze z innego powodu. Wyjaśnią nieporozumienia i oczyszczą atmosferę wokół publikacji ostatnich książek autorstwa Papieża z Polski. Stykając się z ludźmi ze środowisk literackich i naukowych, na pewno nie raz słyszeliśmy głosy kwestionujące poprawność pierwszych edycji dokonanych w kręgu najbliższych współpracowników Jana Pawła II, a nawet autentyczność pisarskich wypowiedzi schorowanego i sędziwego autora. Szczególna nieufność otacza ostatnią książkę Ojca Świętego *Pamięć i tożsamość*, która nie wyszła spod jego pióra (bądź maszyny czy komputera), ale stanowi zapis ustnych zapewne odpowiedzi na pytania postawione wiele lat przed jej powstaniem. A przecież w przypadku gatunku książek-rozmów jest to sytuacja normalna: każda taka

¹⁴ Zob. A. Frossard, „*Nie lękajcie się*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982.

¹⁵ Zob. *Przekroczyć próg nadziei*. *Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

¹⁶ Zob. K. Maciąg, *W kręgu problematyki „pamiętników mówionych”*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 2001.

¹⁷ Zob. A. Głowczewski, *Poetyka i pragmatyka „rozmów z...”*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2005.

publikacja powstaje w wyniku przekodowania wypowiedzi głosowej na pismo oraz zabiegów adiustacyjnych i redaktorskich. Nie ma nic sensacyjnego w takim procesie twórczym w ramach wspomnianego zjawiska genologicznego.

Rozważmy podobny przypadek utworu już klasycznego – jednego z pierwszych należących do tego gatunku, a dziś zaliczanego do czołówki dzieł polskiej literatury drugiej połowy dwudziestego stulecia. *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*¹⁸, książka wydana po raz pierwszy w Londynie w roku 1977, to zapis rozmów Czesława Miłosza z Aleksandrem Watem. W *Przedmowie* do tego tomu Miłosz podał definicję nowej formy genologicznej, nieco amatorską, ale pionierską i trafną: „Dzieło to różni się znacznie od tych książek, które noszą zwykle tytuł «Wspomnienia» albo «Pamiętniki» i, rzec można, jego wartość jako źródła wiadomości o epoce jest tym większa, im wyraźniejsze są w nim cechy zupełnie odrębnego literackiego gatunku. Tym gatunkiem jest rozmowa utrwalona na taśmie magnetofonu, opracowana następnie, to prawda, tak aby składnię doprowadzić do porządku i częściowo usunąć powtórzenia, niemniej zachowująca główne rysy wypowiedzi bezpośredniej, zwróconej do słuchacza. Jeżeli intonacje głosu są niemożliwe do przekazania, to w każdym razie osoba przemawiająca występuje bardziej czynnie, bardziej energiczniej niż to bywa w pisanych pamiętnikach i swobodnie odsłania sam ruch myśli, z całym mnóstwem nasuwających się w danej chwili skojarzeń”¹⁹.

Miłosz ujawnia również, jak powstawało to niezwykle dzieło. Rozmowy nagrywane na taśmę magnetofonową prowadził z bardzo chorym Watem w pierwszej połowie 1965 roku w Berkeley i latem tego roku w Paryżu; jak pisze, „zebrało się czterdzieści nagranych posiedzeń”²⁰. Nagrane materiały „do druku przygotowała” osoba nie była jaka, bo Lidia Ciołkoszowa. Tak więc to kanoniczne dzieło nowego gatunku przeszło długą drogę opracowywania zanim ukazało się w postaci książkowej. Miałem sposobność słuchać w Programie II Polskiego Radia fragmentów wersji mówionej tego dzieła, porównywałem je z wersją wydrukowaną i wciąż zauważałem różnice między dwiema werbalizacjami refleksyjnych wspomnień Wata. Wersja mówiona to materiał do ciekawych badań i może podstawa innej edycji, ale przecież nikomu nie przyszło do głowy kwestionować rzetelności bezcennej pracy Lidii Ciołkoszowej czy redaktorów emigracyjnego wydawnictwa Polonia Book Fund Ltd.

Opór dotyczący udostępniania dokumentacji (podstaw wydania) ostatnich książek świętego Papieża z Polski okazywany przez strzegących jego spuści-

¹⁸ Zob. A. W a t, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. 1-2, oprac. L. Ciołkoszowa, Polonia Book Fund Ltd., Londyn 1977.

¹⁹ C. M i ł o s z, *Przedmowa*, w: A. W a t, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, oprac. L. Ciołkoszowa, wyd. drugie poprawione, Polonia Book Fund Ltd., Londyn 1981, s. 5.

²⁰ Tamże, s. 13.

znych duchownych jest zrozumiały i wynika z dobrych intencji. Postawa tych osób powinna jednak z czasem ulec zmianie, także ze względu na ich prestiż. Wspaniałość katolicyzmu wyraża się między innymi w jego dynamice rozwojowej, bardziej niż inne wielkie religie (na przykład islam) zdolny jest on się zmieniać. Ludzie Kościoła potrafią prowadzić autoanalizę i dokonywać korekty również własnych decyzji. Jaskrawe przykłady zmiany stosunku Kościoła rzymskokatolickiego do osób lub ich dorobku stanowią losy spalonej na stosie Joanny d'Arc, późniejszej świętej, czy św. Faustyny Kowalskiej, traktowanej początkowo bardzo nieufnie, a dzisiaj czczonej na całym świecie – głównie dzięki Karolowi Wojtyłcie–Janowi Pawłowi II. W nieporównanie mniej ważnej sprawie udostępnienia podstaw edycji paru książek Papieża z Polski na pewno czekają nas przyjemne niespodzianki. Trzeba jednak dostojnym stróżom dziedzictwa Ojca Świętego jasno przedstawić potrzeby edytorskie i współczesną świadomość literacką.

W obecnej sytuacji literatury, kiedy powieść straciła swoje uprzywilejowane miejsce, a najważniejszymi typami prozy są gatunki niefikcyjne, konieczne jest poprawne wydanie dzieł Jana Pawła II należących do tego typu twórczości: pamiętników, esejów, prywatnych listów, rozmów, kazań i przemówień. W ostatnim czasie pojawiło się – trochę żartobliwie mówiąc – nowe „zagrożenie”: powstaje inicjatywa wydania zebranych dzieł filozoficznych i teologicznych Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Do tego zbioru mogą zostać zaliczone wszystkie teksty prozą przypisywane Ojcu Świętemu. A przecież wyżej wspomniana proza literacka ma inną istotę, strukturę i funkcje niż wypowiedzi naukowe. Istnieje również inny, być może najważniejszy aspekt zagadnienia: Karol Wojtyła–Jan Paweł II był niewątpliwie autorem wierszy, dramatów, wspomnieniowych esejów, rozmów i prywatnych listów, do jego autorskich dzieł nie należy natomiast kilkadziesiąt tysięcy stron tekstu zamieszczonego w dziełach zebranych (takich jak *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*²¹) – są to dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego inspirowane i akceptowane przez Papieża.

Jak pokazuje powyższy zarys sytuacji, w związku z wydawaniem dzieł Karola Wojtyły–Jana Pawła II pojawiło się dużo problemów metodologicznych oraz praktycznych i dlatego konieczna jest współpraca specjalistów z zakresu kilku dyscyplin nauk humanistycznych – specjalistów reprezentujących wszystkie środowiska zasłużone w badaniu i upowszechnianiu dorobku Papieża, z uczonymi Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na czele.

²¹ Zob. *Insegnamenti di Giovanni Paolo*, t. 1-28, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1978-2005.

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Anna KRAJEWSKA

PODMIOT NARRACYJNY CZY OSOBA? Alasdaira MacIntyre’a koncepcja podmiotu moralnego

MacIntyre słusznie twierdzi, że tożsamość człowieka częściowo buduje się w grupie, do której on należy, że dla jego samorozumienia i rozwoju konieczny jest kontekst społeczny. Szkocki filozof zdaje się jednak pomijać równie istotny wymiar, w którym każdy przeżywa siebie jako różnego od pozostałych członków grupy, jako kogoś, kto jest odpowiedzialny za to, kim jest. Prawda o człowieku jako o osobie jest bardziej podstawowa niż prawda o jego zdolności do interpretacji siebie poprzez narracje i do pełnienia ról społecznych.

Pojęcie osoby należy do podstawowych pojęć filozoficznych. Szczególnie często przywoływane jest w kontekście analiz etycznych. Kiedy na gruncie etyki mówimy, że człowiek jest osobą, to przede wszystkim chcemy zwrócić uwagę na jego szczególną wartość domagającą się bezwarunkowego respektowania – to właśnie osobowy status człowieka stanowi źródło jego wyróżnionej pozycji w świecie. Pojęciu osoby można jednak przypisywać inny sens i za jego pomocą ujmować istotę podmiotowości moralnej. W takim ujęciu człowiek jest podmiotem moralnym dzięki konstytuującej go rozumności i wolności. Dzięki nim podmiot, sam o sobie stanowiąc¹, staje się właśnie podmiotem moralnym i zarazem podlega ocenie moralnej. Kategoria osoby, która może zostać zastosowana w odniesieniu do każdego podmiotu moralnego, jest kategorią ogólną – pomija się w niej szczegółowe, empiryczne, psychiczne czy społeczno-kulturowe determinanty jednostek. W osobowym rozumieniu ludzkiego podmiotu szczególnie podkreśla się wspólny wszystkim ludziom i stanowiący podstawę przypisywania im moralnej odpowiedzialności fakt bycia źródłem wolnego i rozumnego działania. Podmiot moralny to zatem przede wszystkim sprawca czynów, czyli właśnie działań świadomych i wolnych.

W niektórych nurtach etyki współczesnej podważa się filozoficzną doniosłość i eksplanacyjną przydatność pojęcia osoby w rozumieniu moralnego

¹ Łaciński termin „persona” („osoba”) może pochodzić od wyrażenia „per se” – „przez się”, to znaczy „być przez siebie”, czyli samemu o sobie stanowić. Określenie osoby jako bytu, który istnieje nie tylko sam w sobie, ale także nad sobą panuje i jest źródłem swoich działań, możemy znaleźć na przykład w dziełach św. Tomasza z Akwinu. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 1; por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. P. Belch OP, Veritas, Londyn 1978, s. 19.

podmiotu. Rzecznikiem „końca” pojęcia osoby jest dziś między innymi Alasdair MacIntyre. Jego zdaniem właściwe rozumienie człowieka jako podmiotu moralnego to rozumienie go jako podmiotu narracyjnego², nie zaś jako osoby.

W niniejszym artykule przedstawię koncepcję podmiotu narracyjnego i wskazany przez MacIntyre’a powód odrzucenia kategorii osoby, szczególnie w odniesieniu do rozumienia podmiotowości moralnej, by następnie poddać jego stanowisko krytycznej analizie. Przedstawię argumenty na rzecz zachowania pojęcia osoby w ujmowaniu podmiotu moralnego i ludzkiego działania. Inspirację czerpać będę między innymi z myśli Karola Wojtyły, autor ten wywodzi bowiem pojęcie osoby z doświadczenia – przede wszystkim zaś z doświadczenia sprawczości, która jest konstytutywnym elementem podmiotowości moralnej. Wojtyła ukazuje sposób, w jaki w doświadczeniu sprawczości ujawnia się substancjalne, samoświadome „ja” – czyli osoba. Sądzę, że w interpretacji podmiotu moralnego należy sięgnąć przede wszystkim do doświadczenia wewnętrznego, do danych pierwszoosobowych, które źródłowo o tym podmiocie informują.

W artykule zajmuję się wyłącznie MacIntyre’a koncepcją podmiotu moralnego, nie zaś całością jego poglądów na człowieka ani tym bardziej całością jego poglądów filozoficznych. Nie podejmuję również – chciałabym to podkreślić – problemów filozoficznych, które narosły wokół samego pojęcia osoby. Analizuję jedynie problem zasadności stosowania kategorii osoby do rozumienia podmiotu moralnego i racji zastąpienia jej pojęciem narracji oraz podaję argumenty za pozostaniem przy kategorii osoby, która – moim zdaniem – lepiej niż kategoria narracji oddaje istotę ludzkiej podmiotowości moralnej.

KONCEPCJA PODMIOTU NARRACYJNEGO

MacIntyre odrzuca rozumienie podmiotu moralnego jako osoby, ponieważ – jego zdaniem – ma ono charakter abstrakcyjny, a tym samym nie oddaje specyfiki podmiotowości moralnej. Jest – jak pisze MacIntyre – „pojęciem postaci wyabstrahowanym z jakiejś historii”³. Abstrakcyjny charakter pojęcia osoby sprawia, że wyizolowuje ono konkretną jednostkę z jej własnej historii⁴. Dlatego nie nadaje się do interpretowania człowieka jako faktycznego podmiotu moralnego, nie oddaje tego, kim rzeczywiście jest człowiek, jego strukturalnej złożoności, jego dynamicznego stawania się, i nie uwzględnia społeczno-kul-

² Obok MacIntyre’a ujęcie podmiotu moralnego jako podmiotu narracyjnego proponują na przykład Martha Nussbaum czy Charles Taylor.

³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 388.

⁴ MacIntyre pisze: „Jestem *podmiotem* pewnej historii, która należy do mnie i do nikogo innego” (tamże, s. 388).

turowego kontekstu jego życia i działania. Postrzeganie człowieka przez pryzmat pojęcia osoby czyni go zatem istotą statyczną, niezmienną i niezależną od relacji społecznych – zamkniętą monadą. Pojęcie osoby pomija ponadto całą sferę motywacyjno-emocjonalną, która współkonstryuuje podmiotowość moralną. Według MacIntyre’a wszystkie wymienione powyżej czynniki, które pominięto w abstrakcyjnym pojęciu osoby, zostają uwzględnione w koncepcji człowieka rozumianego jako *homo narrator*. Istotą człowieka jest – w tym ujęciu – zdolność do opowiadania o sobie, o swoim życiu i swoich czynach. Narracja, łącząc w jedno podmiot, historię jego życia oraz jego działanie, staje się kluczem do rozumienia podmiotowości moralnej.

Podmioty moralne to poszczególni ludzie – charakteryzujący się skończonością, historycznie umiejscowieni i żyjący w określonym kontekście społeczno-kulturowym. MacIntyre twierdzi, że tylko tak rozumiane podmioty mogą stać się przedmiotem refleksji moralnej. Koncepcja podmiotu moralnego powinna zatem ujmować człowieka całościowo, uwzględniając jego złożoność i uwikłanie w kontekst społeczno-kulturowy. Jednocześnie musi uwzględniać fakt, że podmiot ten, zachowując jedność i tożsamość, jednocześnie zmienia się w ciągu swego życia. Trzeba zatem poszukiwać takiego jego rozumienia, które nie tylko scalałoby samego człowieka z jego przekonaniem, z jego sferą emocjonalną, skłonnościami, dyspozycjami, postawami i uwarunkowaniami, ale także uczyniło całość z jego życia. Rolę takiego źródła tożsamości i jedności życia ludzkiego, przy jednoczesnym uwzględnieniu jego zmienności, spełnia – według MacIntyre’a – kategoria narracji, istotą narracji jest bowiem nadawanie spójności życiowemu doświadczeniu jednostki. W koncepcji MacIntyre’a narracja staje się podstawową kategorią antropologiczno-etyczną⁵, a człowiek zostaje określony jako zwierzę opowiadające historię⁶. Podmiot z całą jego złożonością nie może zatem zostać właściwie opisany ani jako substancja, ani przez przypisanie mu niezmiennych cech, ani też przez opisanie jego subiektywnych przeżyć⁷. Tylko kategoria narracji – w przeciwieństwie do kategorii osoby – pozwala adekwatnie ująć ludzki podmiot.

Właściwe ujęcie podmiotu moralnego konieczne jest nie tylko dlatego, że pozwala człowiekowi zrozumieć samego siebie; umożliwia ono także przypię-

⁵ Podejście narracyjne preferowane jest dziś w wielu dyscyplinach humanistycznych. Teoria narracyjna strukturalizuje całe doświadczenie życiowe człowieka oraz wyjaśnia „przebieg procesów prowadzących do ukształtowania się poczucia tożsamości jako podmiotu działającego” (J. J a s t a l, *Natura cnoty*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 375).

⁶ M a c I n t y r e, dz. cyt., s. 385.

⁷ MacIntyre krytykuje nie tylko ujęcie substancjalne, ale także podejście kantowskie, transcendentale-aprioryczne (por. tamże, s. 470-472) oraz sartre’owskie rozumienie podmiotu moralnego zamkniętego w świecie własnych przeżyć, wyizolowanego z kontekstu społecznego (por. tamże, s. 76n.).

sywanie podmiotowi odpowiedzialności moralnej⁸. Dlatego kategoria tożsamości podmiotu ma w perspektywie moralnej podstawowe znaczenie. Pozwala ona odróżnić dany podmiot od innych, a także umożliwia zachowanie jego jedności w zmiennych kolejach życia.

Tożsamość podmiotu – zdaniem MacIntyre’a – zostaje osiągnięta dzięki narracyjnej strukturze życia i działania. W ujęciu tym życie ludzkie staje się sensowne i zrozumiałe tylko wtedy, gdy można je ująć jako pewną narracyjną całość, jest ono bowiem rozgrywającą się w czasie historią. Podobnie jak narracja literacka, ma ono swój początek, rozwinięcie i zakończenie – narodziny, życie i śmierć. Dlatego kategoria narracji dobrze oddaje dzianie się ludzkiego życia⁹. Człowiek zmienia się, podobnie jak zmienia się jego życie. Podmiot i jego tożsamość są nie statyczne, lecz dynamiczne, tworzą się w historii ludzkiego życia. Człowiek, będąc autorem pewnej historii, która należy wyłącznie do niego, pozostaje wciąż tym samym podmiotem. Podmiotowa narracja pozwala wyjaśnić, w jaki sposób w rozmaitych fazach życia, doświadczając różnych „perypetii”, człowiek pozostaje jedną i tą samą jednostką. Narracyjny opis nie tylko odsłania podmiotową tożsamość, ale także wyjaśnia proces kształtowania się tożsamości człowieka jako istoty działającej. Dzięki narracji osiągamy jedność życia, słów i czynów. Jedność życia polega bowiem „na jedności narracji ucieleśnionej w indywidualnym życiu człowieka”¹⁰. Moje życie to zatem opowieść, której rozpoznanie jest tożsame ze zrozumieniem tego, kim jestem¹¹. Dlatego narracja odgrywa rolę samointerpretacji¹². Samointerpretację można wzbogacić elementami wyobraźni¹³. Tożsamość moralną podmiotu tworzy właśnie samointerpretacja.

⁸ MacIntyre pisze, że „bycie podmiotem moralnym oznacza możliwość bycia pociągniętym do odpowiedzialności w uzasadnionym przypadku” (A. MacIntyre, *Struktury społeczne i ich zagrożenia dla moralnej sprawczości*, tłum. A. Chmielewski, w: tenże, *Etyka i polityka*, red. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 271). W cytowanym artykule MacIntyre zajmuje się rolą struktur społecznych w rozumieniu siebie jako podmiotu moralnego.

⁹ Por. tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 390.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. S. Gąlikowski, *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre’a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 4.

¹² Taylor nazywa człowieka samointerpretującym się zwierzęciem (ang. self-interpreting animal) (zob. Ch. Taylor, *Człowiek jako samointerpretujące się zwierzę*, tłum. A. Sierszulska, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001, s. 261-295).

¹³ Podzielająca rozumienie człowieka jako podmiotu narracyjnego Nussbaum podkreśla rolę wyobraźni narracyjnej. Wyobraźnia ta pozwala nam zrozumieć nas samych jako istoty ludzkie, w kontraście z wykreowanymi przez literaturę i mity postaciami fikcyjnymi. W swoich analizach filozoficznych autorka ta wykorzystuje techniki charakterystyczne dla badań literackich (zob. np. M. Nussbaum, *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford–New York 1990).

Dzięki tożsamości narracyjnej człowiek kształtuje swoją osobowość. Osobowość, którą człowiek nabywa w trakcie swojego życia, jest zatem osobowością narracyjną. Kategoria ta trafniej niż kategoria osoby ujmuje podmiotowość moralną człowieka. Narracyjna jedność życia, stanowiąca podstawę tożsamości narracyjnej, jest konieczna, by można było przypisać człowiekowi odpowiedzialność moralną. Fakt, że życie ludzkie stanowi narracyjną jedność, czyni zrozumiałą praktykę dokonywania oceny moralnej. Jedność życia jest – z jednej strony – czymś, co podmiot posiada, z drugiej – czymś, co musi zostać przez podmiot osiągnięte. W obliczu zmiennych kolei życia człowiek staje przed koniecznością poszukiwania jego jedności. Życie, które utraciło spójność, przestaje być dla człowieka zrozumiałe. Tym, co gwarantuje zachowanie sensowności każdego życia, jest ukierunkowanie go na osiągnięcie jego telos, na poszukiwanie dobra. Poszukiwanie to opiera się zaś na zrozumieniu, że wiele dóbr szczegółowych, do których dążymy (jak dobra rodzinne, zawodowe, i inne), powinno stanowić wkład w ogólne, całościowe, ostateczne dobro konkretnego człowieka. Narracyjna jedność życia, posiadanie celu ostatecznego, umożliwia hierarchizowanie dóbr częściowych.

Poszukiwanie jedności życia spełnia się zawsze w kontekście życia społecznego. Człowiek nie jest w stanie dążyć do dobra jako wyizolowana jednostka. Rodząc się, wkracza zawsze w kontekst społeczny, w już rozgrywane się historie innych osób, w historię całego społeczeństwa. Poszukuje dobra w ramach swojego indywidualnego życia, pozostając zanurzony w jakąś historię, spełniając jakieś role. MacIntyre twierdzi, że każdy podmiot jest postacią w pewnej historii, nie zaś abstrakcyjną osobą. Postaci nie wolno odrywać od historii – poza nią postać nie istnieje. Postać związana jest ponadto z rolą społeczną, nakładającą na człowieka, który ją wypełnia, określone powinności moralne¹⁴. Zdaniem MacIntyre’a konstytutywne dla rozumienia podmiotu są zatem dwa jego wymiary: historyczny i społeczny.

Kategoria postaci łączy konkretnego człowieka z jego rolą społeczną. Bycie człowiekiem oznacza wypełnianie ról społecznych posiadających określony sens i cel, na przykład ojca, obywatela, uczonego i urzędnika. Role te, a także relacje z innymi, nie mają tylko charakteru przypadkowego, lecz są częściowo konstytutywne dla tożsamości człowieka. Stanowią część tego, kim człowiek jest, definiując jego moralne obowiązki. MacIntyre twierdzi, że w pojęciu postaci „dochodzi do swoistego zlania się roli i osobowości”¹⁵. Osobowość konkretnej jednostki jest więc związana z postacią, a ta z kolei z rolą

¹⁴ Zdaniem MacIntyre’a charakterystyczną dla współczesnego społeczeństwa postacią jest na przykład menedżer organizacji biurokratycznej (por. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty*, s. 68).

¹⁵ Tamże.

społeczną¹⁶. Pojęcie postaci jest według MacIntyre’a znaczeniowo bogatsze, a przez to bardziej konkretne niż pojęcie osoby, łączy bowiem momenty dramaturgiczne, moralne i społeczne¹⁷.

Z rolą społeczną wiąże się zatem ściśle poszukiwanie dobra. To rola wyznacza zakres możliwości jego realizacji. Aby człowiek dobrze wypełniał swoją rolę społeczną, powinien posiadać cnoty. Ich posiadanie stanowi warunek doskonałości moralnej członka społeczeństwa. Kluczem do zrozumienia pojęcia cnoty w ujęciu MacIntyre’a jest pojęcie praktyki. Przez praktykę rozumie on „wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują”¹⁸. Praktyka to zatem określona działalność spełniana w danej społeczności, działalność mająca na celu osiągnięcie pewnych dóbr.

Z praktyką wiążą się dwojakiego rodzaju dobra: dobra wewnętrzne w stosunku do danej działalności i dobra wobec niej zewnętrzne. Podstawowy cel praktyki stanowią nie dobra zewnętrzne, lecz dobra wewnętrzne, które nadają sens i cel działaniom uczestniczących w niej ludzi, wypełniających określone role społeczne. Dobra wewnętrzne określają daną praktykę i stanowią cel cnót. „Cnota – pisze MacIntyre – jest nabytą ludzką cechą, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia”¹⁹. Szkocki filozof definiuje więc cnotę przez wskazanie funkcji, jaką pełni ona w ramach danej praktyki. Cnota określa jej moralny wymiar poprzez dobra wewnętrzne. Doskonalenie moralne człowieka wiąże się zatem z osiąganiem cnoty. Dobra wewnętrzne osiągnięte na przykład podczas gry w szachy ujawniają się nie tylko w podczas kolejnej partii szachów, ale także w wielu innych okolicz-

¹⁶ „Osobowość zamieszkuje pewną postać, której jedność dana jest właśnie jako jedność postaci”. Tamże, s. 387.

¹⁷ Wydaje się, że pojęcie postaci MacIntyre zaczerpnął z teatru, w którym kluczową rolę pełni postać grana przez aktora. W starożytnym teatrze aktor zakładał maskę (prosopon), która reprezentowała postać odgrywaną przez aktora. Z pojęcia maski wywodzi się pojęcie osoby. MacIntyre odrzucił pojęcie osoby na rzecz pojęcia postaci. (Na temat źródeł pojęcia osoby por. A. K i j e w s k a, *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, w: *Personalizm polski*, red. M. Ruseckiego, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 21-23). Warto zauważyć, że w okresie rzymskim słowo „osoba” zmieniło znaczenie – zaczęto je odnosić do ról lub funkcji społecznych, spełnianych przez poszczególnych ludzi. Człowiek był osobą ze względu na rolę spełnianą w społeczeństwie. MacIntyre, przypisując w swojej interpretacji człowieka pierwszorzędne znaczenie roli społecznej, zdaje się nawiązywać do tego „rzymskiego” pojęcia osoby (por. R. Z y z i k, *Pojęcie osoby – jedno czy wiele?*, „Racjonalia” 2(2012), s. 5-8).

¹⁸ M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty*, s. 338.

¹⁹ Tamże, s. 344.

nościach, gra ta kształtuje bowiem umiejętność przewidywania, cierpliwość, uwagę i skupienie²⁰. Cnota nie tylko związana jest z pewną umiejętnością zdobytą w kontekście jednej praktyki, ale „rozciąga się” na inne działania podmiotu. Człowiek, doskonaląc swoje działania w ramach praktyk, jednocześnie sam się doskonali.

Wśród dóbr wewnętrznych pierwszeństwo realizacji przysługuje tym, które są ściśle związane są z narracją życia konkretnego człowieka i rolami, jakie w nim pełni. Dlatego jeśli ktoś utrzymuje rodzinę z uprawy roli, bycie dobrym rolnikiem jest ważniejsze od realizacji dóbr wewnętrznych związanych z jego hobby, na przykład z grą w piłkę nożną. Czas, jaki poświęca różnym praktykom, podlega ocenie z perspektywy całości życia. Cnota bowiem nie tylko stanowi realizację dóbr wewnętrznych wobec praktyk, ale – jak powie Thomas D’Andrea – przyczynia się do realizacji podmiotu w dalszej i szerszej perspektywie²¹.

Moralna wartość człowieka wiąże się zatem z nabywaniem cnót pozwalających jak najlepiej pełnić role w społeczeństwie. Dlatego – zdaniem MacIntyre’a – nie istnieje problem przejścia od bytu do wartości (powinności). „Człowiek” do „dobrego człowieka” ma się tak, jak „zegarek” do „dobrego zegarka”²². Wartościowanie człowieka dokonuje się przez wartościowanie spełnianych przez niego funkcji. Przejście od bytu do wartości ma zatem charakter wyłącznie funkcjonalny. Dobro człowieka wiąże się więc z funkcją, jaką on pełni, a nie z jego abstrakcyjną istotą. W związku z tym stwierdzenia aksjologiczne mają – tak jak stwierdzenia deskryptywne – charakter faktualny, czyli podlegają kryteriom prawdy i fałszu. Wyeliminowanie ze sfery moralności istotnych funkcji, które człowiek pełni w społeczności, skutkuje – twierdzi MacIntyre – oderwaniem dziedziny wartości od faktycznych funkcji człowieka, a w konsekwencji rozminięciem się z jego istotą moralną. Człowieka można zrozumieć jedynie poprzez jego funkcje społeczne²³. Dlatego lepiej określa go kategoria roli społecznej i osiągame w niej konkretne dobro niż abstrakcyjne pojęcie osoby i związane z nią dobro abstrakcyjne.

Jednostka określona przez swoją rolę w społeczności dziedziczy przeszłość (tradycje) swojej rodziny, miasta czy narodu. Człowiek pojawia się jako nowy bohater w już dziejącej się historii. To, co odziedziczone, składa się – jak pisze

²⁰ Por. t e n ż e, *Moral Philosophy and Contemporary Social Practice: What Holds Them Apart?*, w: tenże, *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, t. 1, s. 117.

²¹ Por. Th. D’Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate, Aldershot 2006, s. 273.

²² Por. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 121n.

²³ Por. tamże, s. 122.

MacIntyre – „na mój moralny punkt wyjścia”²⁴. Jednostkowa tożsamość moralna podmiotu jest zatem kształtowana przez społeczeństwo i obecne w nim tradycje. Osobowości ludzkiej nie można odrywać od jej historycznego i społecznego kontekstu. Historia życia jednostki jest bowiem zawsze osadzona w historii wspólnot, do których ona należy i z których czerpie własną tożsamość. Tożsamość podmiotu narracyjnego ma zarazem charakter historyczny i społeczny. Narracje istniejące w danym społeczeństwie pozwalają zatem rozumieć siebie w wyznaczonej roli społecznej²⁵. Życie poszczególnych ludzi stanowi część życia społeczeństwa i tylko jako takie można je zrozumieć²⁶.

Poszukiwanie moralnej tożsamości podmiotu osadzone jest więc w jego przynależności do wspólnot „lokalnych” (rodziny, sąsiadów czy miasta). Fakt ten sprawia, że podmiot musi akceptować ograniczenia wynikające z ich partykularnego charakteru. „Odziedziczony” partykularyzm jest zatem punktem wyjścia poszukiwań moralnych każdego człowieka. Oznacza to, że w wybory i oceny moralne podmiotu wpisane są ograniczenia, jakie niesie wspólnota. Efektem partykularyzmu związanego z tradycją jest partykularyzm racjonalności praktycznej, czyli racjonalności odnoszącej się do działania. MacIntyre pisze, że w ludzkiej refleksji moralnej „nie ma miejsca na odwoływanie się do racjonalności-praktycznej-jako-takiej lub do sprawiedliwości-jako-takiej, za którą wszystkie racjonalne osoby, na mocy swej racjonalności, musiałyby się opowiadać”²⁷. „Istnieje jedynie praktyczna-racjonalność-tej-oto-lub-owej-tradycji oraz sprawiedliwość-tej-lub-owej-tradycji”²⁸. Człowiek jako podmiot moralny pozostaje więc zawsze podmiotem partykularnym, którego życie staje się ostatecznie zrozumiałe przez wpisanie go w konkretny kontekst społeczny i historyczny – dlatego też każda refleksja nad moralnością jest uwarunkowana społecznie i historycznie²⁹.

Zdaniem MacIntyre’a opowiadanie historii, narracja, jest jedynym dostępnym człowiekowi sposobem zrozumienia siebie, swojej historii, a także działań innych osób. George Burns, komentując prace szkockiego filozofa, wskazuje, że racjonalność narracji polega na kontekstualizacji przypadkowych elemen-

²⁴ Tamże, s. 393.

²⁵ „Ostatecznie bowiem to wzorcowe opowieści danej tradycji pozwalają na postrzeganie przez jednostkę historii swojego życia jako historii spójnej, co należy do kluczowych elementów poczucia tożsamości”. J a ś t a ł, dz. cyt., s. 304.

²⁶ Jacek Jaśtał pisze, że życie pojedynczego człowieka jest częścią „bardziej złożonych i obiektywnie zachodzących procesów społecznych, opisywanych przez narracje, których podmiotem jest cała społeczność” (tamże, s. 380n.).

²⁷ A. M a c I n t y r e, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe, red. A. Chmielewski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 467.

²⁸ Tamże.

²⁹ „Każdą filozofia moralności ma jako swój odpowiednik pewną socjologię”. T e n ż e, *Dziełactwo cnoty*, s. 401.

tów życia³⁰. W szczególności ludzkie czyny domagają się usensownienia, zrozumienia, a dokonuje się to przez narrację. Dlatego działanie – jak pisze Paul Ricoeur – wymaga opowieści³¹. Narracja usensownia działanie, poszczególne czyny człowieka ujmuje bowiem nie jako odizolowane od siebie działania, ale jako fragmenty pewnej historycznej opowieści, ogarniającej całość życia. Poszczególne działania stają się zrozumiałe jedynie w powiązaniu z innymi działaniami w danej sekwencji i w sieci wzajemnych oddziaływań³². Czyn to tylko moment wyabstrahowany z możliwej bądź rzeczywistej historii³³. Narracja tłumaczy dany czyn, łącząc różne jego elementy: motyw, intencję działającego podmiotu, jego pragnienia, emocje i charakter. Łączenie to nie jest tylko prostym zestawieniem różnorodnych momentów składających się na czyn, ale przede wszystkim ich usensownianiem przez podmiot narracyjny.

Aby zidentyfikować działanie, trzeba – jak twierdzi MacIntyre – zidentyfikować wyrażone w nim intencje. Opis wskazujący na intencje podmiotu decyduje o tym, z jakim działaniem mamy do czynienia³⁴. Interpretacja działania możliwa jest dzięki osadzeniu jej w historii życia konkretnego człowieka. Sposób wyjaśniania działania przez podmiot zależy od tego, jak rozumie on swoje życie. Wyjaśniając działanie, podmiot odwołuje się do wartości, które wyznaje, celów, które chce osiągnąć, priorytetów, które przyjmuje. Opowiadając historię naszego życia, jesteśmy zawsze ograniczani przez różne czynniki: sytuację życiową, wiek, miejsce urodzenia, miejsce zamieszkania, kulturę, w której wzrastamy. Mimo ograniczeń narracja nasza może przybierać różne formy, które – pomimo zachodzących między nimi znaczących różnic – wszystkie mogą być sensowne.

Niekiedy cel działania nie jest jasny ani oczywisty i dlatego sama intencja nie czyni działania zrozumiałym. Dopiero włączenie działania i jego celu w szerszą narrację może – zdaniem MacIntyre’a – dostarczyć nam narzędzi do jego interpretacji. Działanie i jego intencjonalność muszą być związane z pewnymi formami życia społecznego. Jako członkowie danej grupy podzielamy kryteria zrozumiałości działań i intencji. Kryteria te to pewien schemat oceny

³⁰ Por. G.L. Burns, *Literature and the Limits of Moral Philosophy: Reflections on Alasdair MacIntyre's Project*, w: *Commitment in Reflection: Essays in Literature and Moral Philosophy*, red. L. Toker, Garland Publishing, New York 1994, s. 253.

³¹ „Działanie stanowi ten aspekt ludzkiego robienia czegoś, który wymaga opowieści”. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 99.

³² Por. A. MacIntyre, *Can One Be Unintelligible to Oneself?*, w: *Philosophy in its Variety: Essays in Memory of François Bordet*, red. Ch. McKnight, M. Stchedroff, The Queen's University of Belfast, Belfast 1987, s. 25.

³³ Por. tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 388.

³⁴ Por. tenże, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 2009, s. 161.

inteligibilności działania funkcjonujący w określonej wspólnotcie³⁵. Działanie staje się zatem zrozumiałe przez odkrycie intencji sprawcy, tej jednak nie można uchwycić bez odniesienia do układu społecznego, który sprawia, że intencja staje się przejrzysta zarówno dla samego podmiotu działania, jak i dla innych.

Reasumując, zdaniem MacIntyre'a pojęcie podmiotu narracyjnego lepiej niż abstrakcyjne pojęcie osoby wyraża rzeczywistość podmiotu moralnego. Narracja, łącząc człowieka i jego historię (dzianie się), działanie i intencję, działający podmiot i społeczność, zarazem gwarantuje tożsamość podmiotu w biegu jego życia. Kategoria narracji jako kategoria antyesencjalistyczna i antypsychologizacyjna, konkretystyczna i antyabstrakcjonistyczna³⁶ stanowi zatem klucz do adekwatnego zrozumienia człowieka jako podmiotu moralnego.

OSOBA JAKO PODMIOT MORALNY

Czy odrzucenie przez MacIntyre'a pojęcia osoby w interpretacji podmiotu moralnego jest uzasadnione? Czy rzeczywiście pojęcie podmiotu narracyjnego (osobowości narracyjnej) bardziej adekwatnie opisuje podmiot moralny niż pojęcie osoby?

Zauważmy, że pojęcie narracji, którym posługuje się MacIntyre, jest pojęciem bardzo szerokim, obejmującym wiele różnorodnych fenomenów. Trudno w jednym pojęciu scalić rozumienie podmiotu i jego historię, jego rolę społeczną i społeczne relacje, w których pozostaje, wreszcie charakter jego działania. Jeśli jednym pojęciem obejmujemy wiele różnych zjawisk, to zachodzi niebezpieczeństwo nieuchwycenia ich specyfiki i zatarcia różnic między nimi.

Narracja podmiotu ma ze swej istoty charakter subiektywny, prowadzona jest bowiem z perspektywy tego oto konkretnego człowieka, z punktu widzenia jego własnego doświadczenia życiowego. Z jednej formy życia mogą wypływać różne narracje w zależności od tego, kim jest ich autor, w jakiej sytuacji życiowej czy okresie życia się znajduje, jaka jest jego samoocena. Tę samą sekwencję wydarzeń można ujmować skrajnie odmiennie zależnie od przewidywanego finału. Człowiek o pesymistycznym usposobieniu może widzieć swoje życie jako nieustanne zmaganie się z losem, chociaż postron-nemu obserwatorowi ocena taka może wydawać się nieuzasadniona. Te same

³⁵ Por. t e n ż e, *The Intelligibility of Action*, w: *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, red. J. Margolis, M. Krausz, R.M. Burian, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1986, s. 65n.

³⁶ Warto przypomnieć, że w filozofii współczesnej prekursorem zastosowania kategorii asubstancjalnych (tak zwanych egzystencjaliów) do opisu człowieka był Martin Heidegger (por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 62).

zdarzenia można opisywać na różne sposoby i układać je w rozmaite narracje, a każda z nich może wydawać się wewnętrznie spójna i sensowna. Powstaje zatem pytanie, która jest prawdziwa i jakie kryterium o tym rozstrzyga, a odpowiedź na to pytanie musi pochodzić spoza samej narracji.

Subiektywność narracji wyraża się także w skłonności do fabularyzowania, która może prowadzić do zatarcia różnicy między faktami a ich interpretacją i braku obiektywizmu w ustosunkowaniu się człowieka do swojego życia. Myślenie narracyjne nie daje gwarancji prawdziwości samowiedzy, narracja konstruuje bowiem intencjonalnego bohatera opowieści, który na ogół tylko częściowo utożsamia się z rzeczywistym podmiotem. W narracji człowiek kreuje siebie, co grozi zniekształceniem prawdy o nim. W każdej opowieści dochodzi do częściowej fabularyzacji, narracja bowiem z samej swej istoty nie jest raportem z zaistniałych faktów. Równie ważny jak wydarzenia jest dla narracji na przykład kontekst ich zachodzenia, a także związane z nimi emocje. Bogactwo tych różnorodnych elementów stwarza możliwość nadinterpretacji, wykrzywienia realnych faktów. Dlatego Marcia Baron krytykuje koncepcję sprawcy narracyjnego. Według autorki sprawcy takiemu brakuje dystansu do siebie, nie jest on zdolny do wyjścia poza własny punkt widzenia i przyjęcia perspektywy pozwalającej na ocenę własnych przekonań i uczuć moralnych. Tymczasem życie zmusza człowieka do krytycznej samooceny i refleksji nad aktualnymi i przyszłymi działaniami³⁷. Poznając inny sposób widzenia, podmiot może zweryfikować swoje działania, postawy i przekonania moralne³⁸.

W ujęciu MacIntyre'a narracja pełni rolę źródła tożsamości człowieka, nadając spójność jego działaniom i całości życia. Tożsamość podmiotu – według autora *Dziedzictwa cnoty* – jest ściśle związana z pełnioną rolą społeczną. To rola społeczna kształtuje osobowość człowieka. Zauważmy, że pojęcie osobowości ma charakter funkcjonalny, a jego celem jest spójny opis zachowania człowieka jako istoty psychofizycznej, nie zaś przedstawienie go jako podmiotu moralnego³⁹. Ponadto pojęcie osobowości kształtowanej przez rolę społeczną zdaje się zacierać indywidualny i niepowtarzalny charakter konkretnego podmiotu. Role, które człowiek pełni, są bowiem nieindywidualne, powtarzalne, a człowiek jest w nich zastępowalny. Samo pojęcie roli ma zresztą sens abs-

³⁷ Por. M. B a r o n, *On De-Kantianizing the Perfectly Moral Person*, „Journal Value Inquiry”, 17(1983) nr 4, s. 284.

³⁸ Bernard Williams posługuje się w interpretacji moralności metaforami „staąd” i „stamtąd”. Podkreśla, że dla moralności konieczne jest przyjęcie perspektywy „stamtąd”. Jest to perspektywa transcendentna w stosunku do perspektywy „staąd”, czyli perspektywy „ja” („egologicznej”). Perspektywa „stamtąd” jest perspektywą uniwersalnie racjonalną, w przeciwieństwie do subiektywnej perspektywy „staąd”. Por. B. W i l l i a m s, *Traf moralny*, tłum. M. Szczubiałka, w: tenże, *„Ile wolności powinna mieć wola?” i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 233.

³⁹ Por. J a ś t a l, dz. cyt., s. 29.

trakcyjny – formalnie określa zachodzenie pewnej relacji między jednostkami oraz między jednostkami a zadaniami, które zostały im wyznaczone. Człowiek jako autonomiczne, indywidualne „ja” wyraża się jednak nie tyle przez czynniki społeczne, ile przez własną aktywność, przez autokreację⁴⁰. Ujawnia swoje indywidualne „ja” w autonomicznych wyborach i realizowanych przez siebie celach. Chociaż – jak słusznie zresztą zauważa MacIntyre – społeczeństwo formuje człowieka, to jednak pozostaje on autonomicznym podmiotem, w nim samym znajduje się bowiem źródło jego decyzji o sobie. Tożsamość moralna wiąże się źródłowo z doświadczeniem siebie jako autonomicznego podmiotu decyzyjnego i płynącą stąd odpowiedzialnością za własne działanie.

Człowiek doświadcza swojej podmiotowości w sobie samym, niezależnie od bycia członkiem społeczeństwa i pełnionych w nim ról. Dlatego właśnie pozostawanie w relacjach społecznych jest zawsze wtórne wobec doświadczenia siebie i własnej podmiotowości. Człowiek odróżnia bowiem to, kim indywidualnie jest, od tego, jaką funkcję społeczną pełni. Wiedza, kim jest, pochodzi z wewnętrznego doświadczenia, pełniona funkcja związana jest natomiast z relacjami społecznymi. W czasie naszego życia wielokrotnie zmieniamy role bez uszczerbku dla naszej tożsamości podmiotowej.

Uzależnienie podmiotowości moralnej od kontekstu społecznego prowadzi do podważenia możliwości posiadania przez człowieka autonomicznych pojęć moralnych, jego cele życiowe oraz sposoby ich realizacji zostają bowiem wyznaczone przez praktyki społeczne. MacIntyre twierdzi, że „pojęcia moralne są ucieleśnione w formach życia społecznego”⁴¹. Jeśli zatem pojęcia moralne pierwotnie mają sens społeczny, to geneza podmiotowości moralnej człowieka jest przede wszystkim właśnie społeczna – podmiotowości tej nie kształtuje autonomiczna jednostka. Bycie podmiotem moralnym to jednak coś więcej niż tylko coraz lepsze wypełnianie ról społecznych. Moralnie wiążące jest bowiem to, co podmiot uznaje za prawdziwe, nie zaś to, co mieści się w ramach społecznie przyjętych praktyk. Zachowanie tożsamości moralnej domaga się od podmiotu postępowania w zgodzie w przyjętymi przez niego normami. Fakt, że pełnione role nakładają na podmiot pewne zobowiązania, nie oznacza, iż kryterium oceny moralnej stanowi system praktyk wyznaczony przez życie społeczne. Struktury społeczne mogą wspierać albo podważać zobowiązania moralne, ale ich ostatecznie nie uzasadniają⁴².

MacIntyre twierdzi, że narracja podmiotu, której przedmiot stanowi on sam, prowadzona jest w wyłącznie relacji do społeczeństwa, do istniejących w nim

⁴⁰ Por. tamże, s. 308.

⁴¹ A. MacIntyre, *Krótką historią etyki. Historia filozofii moralności od Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 30.

⁴² Na temat wpływu struktur społecznych na rozumienie siebie jako odpowiedzialnego podmiotu zob. t e n ż e, *Struktury społeczne i ich zagrożenia dla moralnej sprawczości*.

innych narracji. Należałoby zatem uznać, że również obiektywizacja podmiotu odbywa się wyłącznie przez odniesienie do społeczeństwa. Z tym poglądem trudno się jednak zgodzić. Dzięki zdolności podmiotu do autorefleksji możliwa jest bowiem samoobiektywizacja, podmiot może sam siebie oceniać i korygować. Ponadto przeżywa pierwotnie swoją tożsamość już w spełnianych przez siebie własnych aktach, na przykład poznania czy decyzji, nie zaś dopiero w relacjach społecznych. Wydaje się, że kategoria narracji, którą posługuje się MacIntyre, nie udziela odpowiedzi na pytanie, kim jest w swej istocie podmiot moralny, a jedynie pozwala człowiekowi zrozumieć siebie w społeczeństwie. Chociaż człowiek zawsze istnieje w kontekście społecznym, jego istota nie jest do tego kontekstu redukowalna. Społeczeństwo nie „udziela” człowiekowi podmiotowości, lecz tworzone jest przez poszczególnych ludzi doświadczających jej w sobie.

Stwierdzenie, że kształtowanie osobowości narracyjnej dokonuje się ostatecznie poprzez relacje podmiotu do społeczeństwa, upodabnia MacIntyre’a koncepcję osobowości narracyjnej do Marksowskiego ujęcia człowieka jako sieci relacji⁴³. O ile w koncepcji Karola Marksa człowieka tworzy sieć stosunków społecznych, o tyle w koncepcji MacIntyre’a osobowość narracyjna budowana jest przez „sieć” narracji prowadzonej przez jednostkę zawsze w odniesieniu do kontekstu społecznego. Obie koncepcje są przykładami tak zwanej klasowej teorii przedmiotu, w której kategoria podmiotu zostaje wyeliminowana⁴⁴. Teoria ta głosi, że przedmiot jest całością złożoną z własności bądź relacji. Podstawowy zarzut, jaki można wysunąć wobec tej koncepcji, wskazuje, że jeśli podmiot nie istnieje, to nie można też ująć podmiotowości moralnej człowieka. Aby być sprawcą czynów, trzeba bowiem być samoistnym podmiotem, nie zaś siecią relacji, własnością czy elementem czegoś bądź zestawem własności czy zbiorem elementów. W doświadczeniu sprawczości człowiek doświadcza siebie jako podmiotu, jako odrębnej, samoistnej, autonomicznej jednostki, a nie tylko jako całokształtu stosunków społecznych czy „sieci” narracji. Narracja jako taka nie ma konstytutywnej dla sprawczości struktury: podmiot (sprawca) – to, co podmiotowane (czyn). W koncepcji „klasowej” nie znajdujemy podstaw umożliwiających wyjaśnienie przeżycia siebie przez człowieka jako przyczyny siebie (łac. *causa sui*), a w konsekwen-

⁴³ „Istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególniej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”. K. M a r k s, *Tezy o Feuerbachu*, VI, tłum. S. Filmus, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, Książka i Wiedza, t. 3, Warszawa 1961, s. 7.

⁴⁴ Według tej teorii: „Nie istnieją substancje ani podmioty cech, każdy przedmiot to tylko zespół [...] cech czy raczej elementów, które składają się na dany przedmiot. Podstawową więc i właściwą jedyną strukturą przedmiotu jest struktura «całość»–«część»” (A. S t ę p i ń, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 184). Narracja jest taką „całością”, której „części” stanowią poszczególne wypowiedzi.

cji swojej autonomii. Bez uznania autonomiczności działania nie można zaś przypisać człowiekowi odpowiedzialności moralnej. Podmiot – według tej teorii – może zostać zdeterminowany przez najsilniejszą z motywacji, nie ma w nim bowiem żadnej instancji pozwalającej mu przeciwstawić się wpływom społeczeństwa czy kultury. Doświadczenie sprawstwa własnego czynu każe jednak odrzucić „sieciorowe” czy też relacyjne rozumienie człowieka.

Zauważmy ponadto, że kategoria narracji nie jest w rozumieniu człowieka kategorią pierwotną. Warunek przeprowadzenia narracji stanowi poznanie jej przedmiotu oraz samopoznanie, którego podstawową formą jest samodoświadczenie. Punktem wyjścia rozumienia człowieka jako podmiotu moralnego są zatem dane samodoświadczenia. Oczywiście jest, że o specyficznym ludzkiej podmiotowości stanowi pierwotnie świadomość (samoświadomość)⁴⁵. Bez niej nie byłoby narracji. Dzięki świadomości człowiek przeżywa siebie jako k o g o ś, a nie jako c o ś⁴⁶. Ów ktoś objawia się w samodoświadczeniu jako niepowtarzalny, rozumny i wolny „ja”, zdolny do stanowienia o sobie. Owo „ja” jest właśnie osobą. W pojęciu osoby ujmuje się zatem człowieka jako kogoś, czyli właśnie jako „ja”. Karol Wojtyła pisze, że „kategoria osoby obiektywizuje i wyraża w języku filozoficznym to, co w doświadczeniu jest dane jako «ja»”⁴⁷. Kategoria ta nie jest więc abstrakcyjna, jak utrzymuje MacIntyre, ponieważ osobowe „ja” stanowi przedmiot doświadczenia – człowiek doświadcza bycia osobą, doświadczając siebie, w każdym swoim przeżyciu i działaniu.

W koncepcji MacIntyre’a człowiek stanowi część społeczności, pozostając w rozmaitych relacjach, które przyczyniają się do jego samorozumienia i rozwoju. Ludzi łączą jednak pierwotnie nie narracje czy relacje społeczne – jak sądzi autor *Dziedzictwa cnoty* – lecz relacje interpersonalne, możliwe właśnie dzięki osobowemu statusowi członków wspólnoty. Dlatego specyficznym ludzkie relacje mają charakter osobowy i wyrażają się w traktowaniu innych ludzi jako drugich „ja”⁴⁸. Relacje te są bardziej pierwotne od relacji społecznych opartych na pełnionych przez jednostki rolach. Odniesienia międzyosobowe wypływają z samego faktu bycia osobą, a nie ze zdolności opowiadania czy z członkostwa w społeczności. Bycie osobą jest – jeśli tak można powiedzieć

⁴⁵ Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 436.

⁴⁶ Zdaniem Wojtyły człowiek nie tylko jest podmiotem, ale także wie, że nim jest, i przeżywa siebie jako pomiot swoich aktów i przeżyć (por. tenże, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 93).

⁴⁷ Tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 452.

⁴⁸ Por. tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 392-402.

– przednarracyjne i przedspołeczne. Człowiek jako osoba z samej swej istoty zdolny jest do nawiązywania relacji międzyosobowych⁴⁹. Świadomość, że drugi to inne „ja”, pozwala ukonstytuować relację międzyosobową „ja”–„ty”. Pierwotne wobec uznania drugiego za kogoś innego, za inne „ja”, jest jednak uznanie siebie za kogoś tożsamego ze sobą, niezależnego w swojej podmiotowości od innych. Podmiot wpierw przeżywa własną odrębność, aby następnie móc wejść w relację. W relacji „ja”–„ty” potwierdza się pierwszeństwo podmiotu: nie byłoby „ty” bez „ja”, dla którego jest ono „ty”. MacIntyre słusznie twierdzi, że tożsamość człowieka częściowo buduje się w grupie, do której on należy, że dla jego samorozumienia i rozwoju konieczny jest kontekst społeczny. Szcocki filozof zdaje się jednak pomijać równie istotny wymiar, w którym każdy przeżywa siebie jako różnego od pozostałych członków grupy, jako kogoś, kto jest odpowiedzialny za to, kim jest. Nawet jeśli właściwy sposób życia każdego człowieka stanowi życie we wspólnocie, pozostawanie w relacjach, fakt ten nie przekreśla indywidualnej i odrębnej tożsamości każdej osoby⁵⁰. Narracje mogą wzbogacić relacje międzyludzkie, modyfikować je, lecz ich nie stwarzają. Prawda o człowieku jako o osobie jest bardziej podstawowa niż prawda o jego zdolności do interpretacji siebie poprzez narracje i do pełnienia ról społecznych.

Najpoważniejszy jednak argument, jaki można wysunąć przeciwko narracyjnej koncepcji podmiotu moralnego, głosi, że narracja nie ujmuje trwałego fundamentu przeżyć i czynów. Ów trwały fundament (podmiot) musi mieć charakter substancjalny, substancja bowiem jako samoistny podmiot istnienia i działania stanowi podstawowy przejaw bytu. Kategoria osoby wydaje się najlepiej wyrażać podmiotowość, dlatego właśnie, że jej elementem konstytutywnym jest element bytowy.

Podstawowy argument na rzecz rozumienia podmiotu moralnego jako osoby stanowi – jak sądzę – doświadczenie sprawczości. Sprawczość to zależność przyczynowa czynu od własnego „ja”. W działaniu człowiek przeżywa siebie jako sprawcę czynu – jako przyczynę jego istnienia i tego, kto istnienie to podtrzymuje⁵¹. W etyce uprawianej w duchu filozofii klasycznej osobę pojmuje się przede wszystkim jako sprawcę czynów, a tym samym jako podmiot moralny⁵². Sprawczość jest bowiem uwarunkowana rozumnością i wolnością wy-

⁴⁹ Karol Wojtyła nazywa tę zdolność uczestnictwem (por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 310n.).

⁵⁰ Osoba zawsze istnieje w świecie osób, dlatego Robert Spaemann znamienicie zatytułował swoją książkę *Osoby*, nie zaś „Osoba” (zob. R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001).

⁵¹ „Być przyczyną to znaczy wywoływać zaistnienie oraz istnienie skutku, jego *fieri* oraz *esse*”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 117.

⁵² Por. M. K r a p i e c, *Dziela*, t. 9, *Ja-człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 300n.

boru, które to własności konstytuują osobową naturę podmiotu działania. Jak pisze Wojtyła, „czyn najpełniej i najwnikliwiej odsłania człowieka jako «ja», owszem – jako osobę”⁵³. Podmiot czynu zatem, będąc podmiotem moralnym, jest osobą. Dla zrozumienia czynu konieczne jest przyjęcie, że w sensie ontycznym jego sprawca ma charakter substancjalny – aby wygenerować czyn, musi on być określony, zwarty w sobie i odrębny od innych. Sprawczość domaga się więc przyjęcia „twardszej”, bardziej obiektywnej podstawy niż podlegająca różnorodnym wpływom osobowość narracyjna. Podstawowy argument przeciwko wspomnianej wcześniej relacyjnej teorii człowieka wskazywał na brak ontycznej podstawy do pełnienia przez podmiot roli, czyli właśnie do bycia sprawcą siebie samego poprzez swoje czyny. Klasyczna definicja osoby sformułowana przez Boecjusza: „*Persona est rationalis naturae individua substantia*”⁵⁴ zawiera słowo „substancja” oznaczające ową ontyczną podstawę⁵⁵. Dlatego większość filozofów za Boecjuszem definiuje osobę za pomocą kategorii substancji⁵⁶. W celu wyrażenia ontycznego charakteru sprawczego podmiotu-osoby można jednak posłużyć się innym pojęciem. Na przykład Wojtyła stosuje termin „suppositum”. Píše on: „*Suppositum* wskazuje na samo bycie podmiotem albo też na podmiot jako na byt. Podmiot jako byt tkwi u podstaw każdej struktury dynamicznej, każdego działania oraz dziania się, każdej sprawczości oraz podmiotowości”⁵⁷. Doświadczenie owego *suppositum*, czyli doświadczenie siebie jako podmiotu, spełnia się w doświadczeniu swego „ja”⁵⁸. „«Ja» – pisze Wojtyła – to nic innego jak konkretne *suppositum humanum*”⁵⁹. Człowiek doświadcza swojej bytowości w doświadczeniu swojego „ja”⁶⁰.

Pojęcie osoby ujmuje zatem człowieka jako kogoś, czyli właśnie jako „ja”. Jako rozumny i wolny podmiot owo „ja” jest sprawcą czynów. Kategoria osoby wyraża więc podmiotowość moralną człowieka. Rozumiana w tym „moralnym” sensie, kategoria ta niejako wydziela z „całej” ludzkiej podmio-

⁵³ W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 449.

⁵⁴ Manlius Severinus B o e t i u s, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium, as Joannem diaconum Ecclesiae Romanae*, III, *Patrologia latina*, t. 64, kol. 1343.

⁵⁵ P o r. t e n ż e, *Przeciw Eutychemowi i Nestoriuszowi III*, tłum. A. Kijewska, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 123-125.

⁵⁶ „Osoba jest czymś stabilnym, trwa w zmianach swoich stanów i jest podmiotem tych stanów. W tym sensie osoba jest substancją”. S. J u d y c k i, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 2010, s. 86.

⁵⁷ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 122.

⁵⁸ „Doświadczenie człowieka kulminuje [...] w doświadczeniu własnego «ja»”. Tamże, s. 129.

⁵⁹ P o r. t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 386. „Ja” konkretyzuje owo *suppositum*.

⁶⁰ „*Suppositum humanum* i ludzkie «ja» są to dwa bieguny jednego i tego samego doświadczenia człowieka”. Tamże, s. 387.

towości sferę sprawczości, u której źródła znajdują się rozumność, wolność i refleksyjność. Pojęcie osoby jako podmiotu moralnego nie jest zatem pojęciem sztucznym – nie narzucono go ludzkiej podmiotowości, lecz zostało ono wyprowadzone z doświadczenia sprawstwa czynów. Pojęcie osoby nie jest – wbrew pogładowi MacIntyre’a – abstraktem oderwanym od człowieka, lecz ujmuje go jako konkretny podmiot czynów, jako ich sprawcę. Tak rozumiany podmiot moralny – jako rozumne i wolne „ja” – okazuje się bardziej pierwotny niż określająca jego podmiotowość moralną funkcja, którą pełni w społeczeństwie.

Celem koncepcji podmiotu moralnego nie jest całościowe rozumienie człowieka, lecz ujęcie człowieka jako podmiotu moralnego, czyli jako sprawcy działania. Oczywiście, działanie podejmuje „cały” człowiek, ale o specyfice tego działania decyduje fakt, że jest on osobą – świadomym i wolnym sprawcą. Czyny podlegają ocenie moralnej jako mające swoje źródło w rozumnej wolności człowieka i tylko w tym aspekcie oceniamy moralnie samego człowieka. Spojrzenie moralne na człowieka to w pewnym sensie spojrzenie aspektowe – co jednak nie podważa faktu, że najgłębiej dotyka ono tego, kim człowiek jest – rozumnym i autonomicznym podmiotem, który kształtuje siebie poprzez swoje wybory. Moralność wydobywa najważniejszy, jak się wydaje, wymiar człowieka – właśnie jako osoby⁶¹.

Pojęcie osoby odnosimy zatem z jednej strony do samoistnego, substancjalnego, indywidualnego podmiotu ludzkiego, z drugiej zaś – do jedynego i niepowtarzalnego, samoświadomego „ja”, danego w przeżyciu siebie. Człowiek odkrywa siebie w samodoświadczeniu jako postać bytu, która jest zarazem rozumnym i wolnym „ja”, zdolnym do stanowienia o sobie.

O tożsamości człowieka decydują jego bycie odrębnym bytem i trwanie w czasie świadomego „ja”, nie zaś indywidualna narracja biograficzna. Kategoria osoby ukonstytuowana przez substancjalne, sprawcze „ja” wyraża zatem prawdę o podmiotowości moralnej człowieka. Kategoria podmiotu narracyjnego jest wtórna w stosunku do doświadczenia siebie jako sprawcy. Nie byłoby osobowości narracyjnej, gdyby nie było substancjalnego podmiotu sprawczego. Pojęcie osoby wyraża zatem podmiotowość moralną bardziej adekwatnie niż pojęcie osobowości narracyjnej.

Nie formalna spójność narracji, ale fakt pozostawania substancjalnie tym samym podmiotem decyduje zatem o jedności biografii podmiotu. Osoba pozostaje jedna i ta sama w ciągu całego swego życia. Nie stajemy się tym, kim jesteśmy, ani nie rozumiemy siebie dopiero wskutek prowadzenia narracji. Gdyby tak było, człowiek stawałby się sam dla siebie zrozumiały w chwili jej

⁶¹ „Moralność w sposób podstawowy określa personalistyczny wymiar człowieka”. T e n ż e, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 441.

zakończenia, czyli wraz ze swoją śmiercią. Człowiek rozumie jednak siebie jako osobę w każdym swoim czynie i każdym swoim przeżyciu. Osoba jest także w każdej chwili i w każdym przeżyciu obecna „w całości”⁶².

Kategoria narracji nie odsłania też podstawowego rysu podmiotu moralnego, jakim jest jego transcendencja doświadczana w sprawczości „ja”. Sprawczość ludzkiego „ja” odsłania transcendencję osoby w czynie⁶³. Podmiot nie tylko transcenduje swoje czyny, ale ponadto transcenduje siebie samego. Dzięki autorefleksji osobowe „ja” człowieka może samo siebie przekraczać i przez to – w sposób rozumnie wolny – kształtować siebie. Jest to więc nie tylko transcendencja nad własnymi aktami⁶⁴, ale transcendencja „ja” refleksyjnego nad „ja”-podmiotem poznania i postępowania, czyli autotranscendencja. Fenomen transcendencji podmiotu to fakt doświadczenia wewnętrznego. W narracji natomiast sprawcze „ja” i jego czyny nie zajmują uprzywilejowanej pozycji. Równie ważne są wszelkie przeżycia, wydarzenia czy przypadkowe spotkania – wszystkie one stanowią równorzędne przedmioty narracji.

Przyjęta przeze mnie koncepcja podmiotu moralnego jako osoby opiera się więc – jak wspomniałam na początku artykułu – na danych doświadczenia siebie. Niepodobna zaprzeczyć epistemologicznej pierwotności tych danych i dlatego nie można pomijać ich podstawowej roli w interpretacji podmiotu ludzkiego i jego moralnego charakteru. „Egologiczny” charakter tych danych nie musi nieuchronnie prowadzić do subiektywizmu. Dzięki refleksji podlegają one bowiem obiektywizacji i intersubiektywizacji – przez co są korygowalne – oraz uniwersalizacji⁶⁵ i mogą stać się przedmiotem intersubiektywnej dyskusji.

Zdaniem MacIntyre’a narracja pozwala zrozumieć nie tylko podmiot, ale także ludzkie czyny i ich kwalifikację moralną⁶⁶. Czy rzeczywiście tak jest? Niewątpliwie autor *Dziedzictwa cnoty* słusznie wskazuje, że pojedynczy czyn stanowi element sekwencji czynów. Ludzkie działania faktycznie tworzą pewien ciąg, następują jedno po drugim. Każde działanie – dzięki swojemu przedmiotowi oraz intencji – jest jednak odrębną, izolowaną całością. Czyn nie dlatego jest czynem, że stanowi epizod jakiejś historii, o jego istocie nie decyduje narracja podmiotu, lecz sama natura czynu⁶⁷. Czyn możemy wyizo-

⁶² „Osoba jest, jak to pokazał M. Scheler, obecna w każdym ze swoich aktów”. R. S p a e m a n n, *Czyn a piękne życie. O pojęciu natury czynu*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 9(1996) nr 1-2(33-34), s. 39.

⁶³ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 133. Część druga tego dzieła nosi tytuł „Transcendencja osoby w czynie” (zob. tamże, s. 151-228).

⁶⁴ Mieczysław A. Krąpiec nazywa to transcendencją „ja” nad tym, co „moje” (por. Krąpiec, dz. cyt., s. 413).

⁶⁵ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 51-66; S t ę p i e ń, dz. cyt., s. 19.

⁶⁶ M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty*, s. 378.

⁶⁷ S p a e m a n n pisze, że aby czyn był środkiem do czegośkolwiek, musi być najpierw „zakniewaną jednostką sensu” (S p a e m a n n, *Czyn a piękne życie*, s. 38).

lować i zrozumieć jako coś, czego sprawcą jest podmiot, właśnie ze względu na treść tego czynu. Podważając autonomiczne rozumienie danego czynu, pozbawiamy się możliwości jego moralnej oceny. MacIntyre twierdzi, że moralna ocena czynu możliwa jest dopiero wówczas, gdy zostanie on wpisany w całość narracyjną, czyli stanie się epizodem historii⁶⁸ – swoją kwalifikację moralną uzyskuje więc nie przez odniesienie do obiektywnego kryterium, ale przez zgodność z narracyjną wizją całości życia.

Jeśli nie uwzględnimy natury pojedynczego czynu jako źródła kwalifikacji moralnej, to dotychczasowa jego ocena może zostać zmieniona wraz ze zmianą narracji, rozumienia przez podmiot swojego życia. Potrzebujemy jednak takiego kryterium moralności, które pozwoli ocenić działania ze względu na to, czym są w danej sytuacji, nie zaś w perspektywie całości życia. Całość życia człowieka nie jest mu dana – zna on tylko swoje „dzisiaj” oraz to, co owo „dzisiaj” poprzedziło. Podmiot działa nie w kontekście całości życia, ale „tu” i „teraz”, a oceniając czyn, dysponuje jedynie aktualnym rozeznaniem. Narracyjna koncepcja czynu prowadzi zatem w sposób oczywisty do relatywizmu w jego ocenie.

Moralna kwalifikacja konkretnego czynu jest ostateczna w tym sensie, że nie może ulec zmianie wskutek umieszczenia w narracyjnej całości. Moralna słuszność dotyczy konkretnego czynu, nie zaś całości życia i sensu nadawanego mu przez podmiot. Słuszność pojedynczego czynu nie jest determinowana przez przyjęty przez człowieka sens życia. Przeciwnie, czyny stają się częścią dobrego życia, gdy same w sobie są dobre⁶⁹. Czyn jako taki określany jest przez swoją intencjonalno-przedmiotową strukturę, dzięki której stanowi on całość samą w sobie – właśnie ta całość może być słuszna albo nie.

Robert Spaemann podkreśla, że „życie staje się całością”⁷⁰ w swoich poszczególnych chwilach. Dlatego jednostkowy czyn stanowi niejako próbę stworzenia za każdym razem nowej całości. Działanie nie jest – jak sugeruje MacIntyre – procesem, lecz tworzy je każda nowa decyzja. Uzewewnętrznione decyzje podmiotu mają charakter intersubiektywny i dialogiczny. Jak stwierdza Spaemann, tylko działania określone w swej naturze mogą być intersubiektywnie zrozumiałe i stać się przedmiotem społecznego dialogu. Określony w swojej naturze czyn może zostać poddany uniwersalizacji. Jeśli okoliczności czynu pozwalają go usprawiedliwić, to dzieje się tak właśnie dlatego, że jest on tym, czym jest – że jest określony w swojej treści. Może się zdarzyć, że sama treść czynu nie wyznacza jego ostatecznej oceny moralnej i dopiero

⁶⁸ Por. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 388.

⁶⁹ Por. Spaemann, *Czyn a piękne życie*, s. 38.

⁷⁰ Tenże, *Pojedyncze czyny*, w: *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 65.

kontekst usprawiedliwia jego podjęcie. Treść działania nie zależy jednak od jego kontekstualnej oceny. Moralna wartość czynu nie stanowi więc funkcji całości narracyjnej, tak jak prawda wypowiedzianych przez nas zdań nie stanowi funkcji całości wypowiedzi⁷¹. Tak jak możemy ocenić wartość epistemiczną pojedynczego zdania, jesteśmy też w stanie ocenić wartość moralną konkretnego czynu przed jego dokonaniem na podstawie jego przedmiotu. Prawdziwość czynu „poprzedza” jego koherencję z innymi czynami czy z całością życia. Narracja nie uzasadnia zatem słuszności działania, lecz co najwyżej przybliża jego związek z innymi działaniami, jego kontekstem i uwikłaniem społecznym.

W ujęciu MacIntyre’a podmiot moralny jest „zamknięty” w ramach społeczności i jej kultury na określonym etapie dziejów. Szkocki filozof nie dostrzega jednak, że człowiek ma zdolność do transcendowania swojej partykularnej sytuacji, swoich indywidualnych i kulturowo-społecznych uwarunkowań. Podkreślmy z naciskiem, że wyabstrahowanie podmiotu moralnego ze społeczeństwa, jakie dokonuje się w pojęciu osoby, służy zachowaniu autonomii tego podmiotu, nie zaś zanegowaniu społecznych uwarunkowań ludzkiego postępowania – rzecz w tym, aby ich uwzględnienie nie prowadziło do zakwestionowania odrębności podmiotu moralnego i jego zdolności do samookreślania się⁷².

Jak już mówiliśmy, zdaniem MacIntyre’a człowiek, przynależąc do określonej wspólnoty, dziedziczy jej „partykularne” tradycje. Filozof ten utrzymuje, że partykularyzm tradycji pociąga za sobą partykularyzm racjonalności i zdaje się odrzucać ogólną koncepcję człowieka (człowieka jako takiego) na rzecz ujęcia partykularnego, ujmującego człowieka jako „tego oto”, określonego przez lokalną społeczność, jej historię i tradycję⁷³. Moralność zaś wiąże się z człowiekiem jako człowiekiem, czyli – według MacIntyre’a – z abstraktem, który w rzeczywistości nie istnieje. Dlatego tak trudno mówić o moralności

⁷¹ Por. t e n ż e, *Czyn a piękne życie*, s. 37n.

⁷² Jaśtał przywołuje opinię krytyków stanowiska MacIntyre’a: „Ich zdaniem podstawową wadą projektu MacIntyre’a jest zatarcie indywidualnej odrębności podmiotu moralnego i zbyt duży nacisk na jego zakorzenienie w organicystycznie rozumianej społeczności, co nie tylko może prowadzić do relatywizmu kulturowego, ale przede wszystkim nie daje szans na dostateczne uwzględnienie niepowtarzalności każdego «ja» jako moralnego indywiduum” (J a ś t a ł, dz. cyt., s. 305).

⁷³ W artykule *Struktury społeczne i ich zagrożenia dla moralnej sprawczości* MacIntyre przyjmuje kwalifikacje podmiotu, których źródłem nie są pełnione przezeń „partykularne” role społeczne, lecz „cechy umysłu i charakteru przynależące do mnie jako do jednostki, a nie jako do kogoś, kto wypełnia daną rolę” (M a c I n t y r e, *Struktury społeczne i ich zagrożenia dla moralnej sprawczości*, s. 275). Por. też cnoty moralne. O tych ostatnich pisze, że „istnieje [...] rdzeń pojęcia cnót jako cech istot ludzkich jako takich” (tamże, s. 278). Mimo takich „uniwersalizujących” twierdzeń, perspektywa rozumienia człowieka przez pryzmat partykularnych tradycji społeczno-kulturowych zdecydowanie dominuje w myśli MacIntyre’a.

uniwersalnej w kontekście jego poglądów. Zauważmy, że sam fakt formułowania oraz – co więcej – akceptowania uniwersalnych norm (na przykład Dekalogu) przez ludzi wywodzących się z różnych kultur i tradycji świadczy o istnieniu moralności uniwersalnej. Umysł ludzki ze swej istoty zdolny jest ująć uniwersalne wartości czy normy, odróżnić to, co istotne, od tego, co przypadkowe, to, co partykularne, od tego, co uniwersalne, oraz przekraczać swoje uwarunkowania społeczne i kulturowe. Wprawdzie człowiek w swoim myśleniu i postępowaniu uwarunkowany jest przynależnością do danej społeczności i stanowi część historii życia innych osób oraz historii określonej wspólnoty, błędem jest przypisywanie tradycji kluczowej roli w konstytuowaniu moralności. Dzisiaj, w dobie globalizacji, gdy współczesne środki komunikacji przyczyniają się do wypierania tradycji, trudno utrzymywać, że pełni ona podstawową rolę w moralnym kształtowaniu człowieka. Właśnie fenomen globalizacji domaga się moralności opartej na wartościach i normach uniwersalnych, przekraczających partykularyzm kultur i tradycji. Moralność dotyczy wszystkich ludzi i dlatego musi mieć charakter uniwersalny. Jej podstawę stanowi osobowy charakter człowieka i wspólna wszystkim ludziom natura racjonalna – nie zaś indywidualne czy społeczne narracje.

Ks. Dariusz RADZIECHOWSKI

PIĘKNO JAKO KATEGORIA ANTROPOLOGICZNA W UJĘCIU KAROLA WOJTYŁY*

„Magnetyzm” piękna ma swoją teleologię. Jeśli bowiem piękno pociąga, to – jak pisze Wojtyła – „wskazuje, że poza nim jeszcze coś innego się kryje”. Piękno jest niejako środkiem, pośrednikiem, drogą do odkrycia czegoś więcej. Tym czymś jest zaś dobro: „Piękno w szczególny sposób objawia człowiekowi dobro. Kiedy człowiek spotyka się z pięknem, wtedy to piękno wskazuje mu na jakieś dobro i sprawia, że to dobro staje się dla człowieka atrakcyjne”. Dobrem w znaczeniu bezwzględnym jest wyłącznie Bóg.

„Co to jest piękno? Trudno na to pytanie odpowiedzieć”¹ – tak na początku pierwszej nauki rekolekcyjnej dla artystów w roku 1962 mówił ks. bp Karol Wojtyła. Nie jest to tylko jakiś zgrabny retoryczny unik, w istocie bowiem – jak brzmi przytaczane przez Platona stare greckie przysłowie – „Piękno jest rzeczą trudną”².

Władysław Stróżewski określił status „tego, co piękne” następująco: „Termin «piękno» przedstawia się nam zazwyczaj jako nazwa przysługująca dość [...] jednoznacznie «wyczuwalnej» wartości. Kiedy jednak przystępujemy do rozważań [...], pytając w szczególności, jakie są cechy istotne piękna, czym ono jest naprawdę, okazuje się, że owa jednolitość znaczeniowa jest pozorna”³.

Niezależnie od tego, czy użyjemy greckiego słowa „kalon”, łacińskiego „pulchrum” czy „bellum”, czy innych, nowożytnych odpowiedników, „piękno” nie będzie łatwe do uchwycenia. W historii myśli ludzkiej piękno było – i wciąż

* Artykuł powstał na podstawie wykładu zaprezentowanego przez autora 26 października 2017 roku w Instytucie Myśli Józefa Tischnera w Krakowie w ramach cyklu wykładów otwartych „Jan Paweł II. Posługa Myślenia”, organizowanych przez Ośrodek Badań nad Myślą Jana Pawła II Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

¹ K. W o j t y ł a, *Evangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów*, red. A. Dobrzyński, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie–Fundacja Jana Pawła II w Rzymie, Rzym–Kraków 2011, s. 27.

² Por. P l a t o n, *Hippiasz większy*, 304 E, tłum. W. Witwicki, w: tenże, *Dialogi*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, t. 1, s. 199; t e n ż e, *Państwo*, ks. IV, 435 C, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 135. Notabene, Wojtyła również nawiązał do cytowanego przysłowia (zob. K. W o j t y ł a – J a n P a w e ł I I, *Brat naszego Boga*, w: *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 315-393, por. zwł. s. 363).

³ W. S t r ó z e w s k i, *O pojęciach piękna*, „Znak” 9(1959) nr 7-8(61-62), s. 866.

jest – pojmowane rozmaicie⁴. Piękna może być zarówno jakaś konkretna rzecz, na przykład obraz, jak i cecha abstrakcyjna⁵. Od samego początku istniał ponadto spór o zakres pojęcia piękna. Platon i Plotyn proponowali ujęcie szerokie, pięknymi nazywając barwy, kształty, dźwięki, charaktery, myśli, prawa i obyczaje⁶. Sofiści zaś zawężali pole znaczeniowe pojęcia piękna do tego, co „bawi oko i ucho”, czyli oddziałując na nas optycznie i akustycznie, sprawia nam radość⁷. Stoicy zaś – jeszcze bardziej radykalnie – ograniczali to pojęcie wyłącznie do dziedziny wzroku, do tego, co ma właściwą proporcję i ponętną barwę⁸.

Taka niejednoznaczność pojęcia piękna nie tylko przetrwała do czasów nowożytnych i współczesnych, ale jeszcze bardziej się pogłębiła. Nie miejsce tu jednak na szczegółowe analizy historyczne. W niniejszym artykule chciałbym zwrócić uwagę na dokonane przez Wojtyłę antropologiczne ujęcie piękna skupione wokół pojęcia „piękna osoby”⁹. Podejmowane zagadnienie nie jest całkowitym novum¹⁰, nadal jednak – moim zdaniem – temat ten pozostaje niewystarczająco odkryty i zinterioryzowany¹¹.

ECHA GRECKIEJ PANKALII

W całości myśli Wojtyły „piękno” nie stanowiło kategorii centralnej, jednakże uważna lektura jego dzieł pozwala dostrzec szeroki wachlarz kon-

⁴ Por. Ch.K. O g d e n, I.A. R i c h a r d s, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*, Harcourt, Brace and Co., New York 1946, s. 139-159 (rozdz. 7, *The Meaning of Beauty*).

⁵ Por. W. T a t a r k i e w i c z, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka – piękno – forma – twórczość – od twórczość – przeżycie estetyczne*, PWN, Warszawa 1988, s. 136n.

⁶ Por. P l o t y n, *Enneada pierwsza*, ks. VI, 1, w: tenże, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, t. 1, s. 102n.

⁷ Por. P l a t o n, *Hippiasz większy*, 298 A, s. 198 (wraz z przyp. 29).

⁸ Por. M.T. C y c e r o, *Tusculanae disputationes*, IV, 31, Hg. M. Pohlenz, Teubner, Leipzig 1918, s. 376.

⁹ K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 74.

¹⁰ Przypomnieć warto na przykład Trzecie Dni Jana Pawła II pod hasłem „Piękno” zorganizowane w dniach 4-7 listopada 2008 roku w Krakowie (http://jp2.krakow.pl/_2008/). Zob. J a n P a w e ł I I, *Piękno. Antologia tekstów*, red. D. Radziechowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego, Kraków 2008.

¹¹ Zob. D. R a d z i e c h o w s k i, *Zapomniane piękno*, nakład własny, Kraków 2015 (por. zvl. s. 13-44, 65-84, s. 85-102); t e n ż e, *Muzyka w myśli Karola Wojtyły. Wstępna próba refleksji nad widzialnością dobra...*, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, *Inspiracje. Interpretacje. Prezentacje*, red. T. Malecka, K. Kiwała, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2014, s. 7-27; t e n ż e, *Piękno ekspresją nadziei. Romantyzm filozofii piękna Karola Wojtyły*, w: „*Studia Lovicensia*” 2015, nr 17, s. 201-215; t e n ż e, *Piękno i miłosierdzie (Brat Albert Chmielowski i Karol Wojtyła)*, w: *Odsłony miłosierdzia*, red. Z. Zarębianka, K. Dybeł, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017, s. 111-123.

tekstów, w których poruszał on to zagadnienie. I tak wymienić można wspomniane już „piękno osoby”, ale także Piękno jako przymiot Boga¹², piękno świata przyrody¹³ czy piękno jako pojęcie transcendentalne¹⁴.

Ujmując piękno globalnie, Wojtyła rozróżniał piękno względne i bezwzględne¹⁵. Pisał: „Piękno jest zawarte w całym stworzeniu – [...] jest zawarte w naturze i jest zawarte w sztuce, w dziełach człowieka”¹⁶. „Wszystko to, co się zawiera w pojęciu piękna, wszystko to zawiera się w Bogu. A stworzenia – wszystko jedno, czy to będą dzieła przyrody, czy też dzieła człowieka, dzieła sztuki – posiadają w sobie tylko jakiś przeblask, refleks, jakiś – rzecz by można – fragment piękna. To piękno jest w nich zawarte. To piękno jest obficie i nadobficie rozproszone w świecie widzialnym. Ale właśnie w tym swoim rozproszeniu to piękno – żadne [piękno] – nie jest pięknem w znaczeniu bezwzględnym. Takim Pięknem jest tylko Bóg”¹⁷. „Z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5).

Bóg jest Pięknem bezwzględnym, doskonałym i całkowitym, a wszystko inne określane przymiotnikiem „piękny” partycypuje w Nim jako źródle piękna. Cała przyroda ożywiona i nieożywiona, człowiek, który jest „obrazem Boga” (łac. *imago Dei*), i ludzkie dzieła są piękne względnie – na zasadzie analogii do piękna Boga¹⁸.

Wojtyła odwołuje się tutaj do greckiej koncepcji *pankalii*, czyli „wszechpiękna”, która w chrześcijaństwie zyskała nowe uzasadnienie. Wskazuje, że świat jest piękny, gdyż jest dziełem Boga¹⁹, oraz dlatego, że został odkupiony poprzez Jezusa Chrystusa: „Bóg, który stał się człowiekiem, Bóg, który się objawił [...] przyniósł z sobą cały, szczególny świat Piękna. Tego Piękna, które jest Jemu właściwe, które się z nim utożsamia, tak jak On się utożsamia z Pięknem”²⁰. Piękno to – jak napisał Wojtyła w dramacie *Brat naszego Boga* – „nazywa się Miłosierdzie”.

¹² Por. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, s. 25n.

¹³ Por. tamże, s. 27n.

¹⁴ Por. tenże, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 199; tenże, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, s. 486.

¹⁵ Por. tenże, *Ewangelia a sztuka*, s. 27.

¹⁶ Tamże, s. 28.

¹⁷ Tamże, s. 27.

¹⁸ Por. tamże, s. 27n., 32; por. też: *Dionysii Aeropagitae De coelesti hierarchia*, rozdz. 2, par. 4, w: *Patrologia graeca*, t. 3, kol. 144; *S. Aurelii Augustini De vera religione*, rozdz. 32, 60, w: *Patrologia latina*, t. 34, kol. 149.

¹⁹ „I spojrział Bóg na wszystko, co stworzył, i uznał, że jest bardzo dobre i piękne” (Rdz 1,31), w: *Septuaginta, czyli Biblia Starego i Nowego Testamentu wraz z księgami deuteronomicznymi i apokryfami*, tłum., wprowadzenie i przypisy ks. R. Popowski SDB, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2013, s. 7.

²⁰ Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, dz. cyt., s. 32.

– Jesteś [...] straszliwie niepodobny do Tego, którym jesteś –
Natrudziłeś się w każdym z nich.
Zmęczyłeś się śmiertelnie.
Wyniszczyli Cię –
To się nazywa Miłosierdzie.
—
Przy tym pozostałeś piękny.
Najpiękniejszy z synów ludzkich.
Takie piękno nie powtórzyło się nigdy później –
O, jakież trudne piękno, jak trudne.
Takie piękno nazywa się Miłosierdzie²¹.

PLATOŃSKA KALOKAGATHIA

Dalszym istotnym elementem Wojtyłowej interioryzacji pojęcia i rzeczywistości piękna jest zwrócenie uwagi na jego funkcje. Stawiając pytanie o jego istotę i wskazując na trudność jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, Wojtyła stwierdził, że „raczej po funkcjach piękna sądzimy o nim samym”²². Piękno spełnia określone funkcje i poprzez nie możemy określić, czym ono jest jako takie: „To wszystko, co piękne, pociąga nas do siebie. Zachwycą nas, jest w szczególny sposób dla nas atrakcyjne. Atrakcyjne jest właściwie dla naszego poznania. Ale to szczególne poznanie. Nie abstrakcyjne poznanie, czysto rozumowe, lecz szczególne. Jest w duszy ludzkiej jakaś osobna wrażliwość właśnie na piękno. Jakaś struna, która drży wówczas, kiedy spotyka się człowiek z pięknem. Piękno zachwycą i pociąga ku sobie”²³.

Piękno posiada swoistą moc przyciągania, której udziela przedmiotom, czyniąc je atrakcyjnymi. Innymi słowy, piękno stawia daną rzecz w „dobrym świetle”, dzięki czemu łatwiej może się ona znaleźć w polu widzenia potencjalnego „widza”. Ponadto ów charakterystyczny „magnetyzm” piękna ma swoją teleologię. Jeśli bowiem piękno pociąga, to – jak pisze Wojtyła – „wskazuje, że poza nim jeszcze coś innego się kryje”²⁴. Piękno jest tedy niejako środkiem, pośrednikiem, drogą do odkrycia czegoś więcej. Tym czymś jest zaś dobro: „Piękno w szczególny sposób objawia człowiekowi dobro. Kiedy człowiek spotyka się z pięknem, wtedy to piękno wskazuje mu na jakieś dobro i sprawia, że to dobro staje się dla człowieka atrakcyjne”²⁵. Autor podkreśla jednak,

²¹ Tenże, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje, dramaty*, s. 363. Zob. Radziechowski, *Piękno i miłosierdzie*.

²² Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, s. 27.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 28.

że dobrem w znaczeniu bezwzględny jest wyłącznie Bóg: „Tylko w Bogu realizuje się to wszystko, co się zawiera w pojęciu «dobro»”²⁶.

Wojtyła odwołuje się tutaj wprost do platońskiej koncepcji kalokagathii, czyli piękna-dobra²⁷, wedle której piękno jest ściśle, integralnie związane z dobrem: coś jest piękne, gdyż ma w sobie dobro. Zasada ta dotyczy zarówno całkowitego Piękna, czyli Boga, który jest zarówno piękny, jak i dobry (a dokładniej jest Pięknem, gdyż jest Dobrem), oraz – analogicznie – piękna-dobra całego stworzenia.

PIĘKNO OSOBY

Antropologiczne ujęcie piękna znajduje swój wyraz zwłaszcza w studium *Miłość i odpowiedzialność*, gdzie w części zatytułowanej „Osoba a miłość” Wojtyła wprowadza pojęcia „piękności człowieka”²⁸ i „piękna osoby”²⁹. I chociaż autor zaznacza, że nie będzie analizował „całej piękności człowieka”³⁰, to jednak wskazuje horyzont badań, w którym piękno jest jedną z dróg odkrywania tajemnicy osoby.

Odwołując się do pojęcia piękna człowieka-osoby, Wojtyła wyróżnia dwa podstawowe obszary rozważań: kwestię odmienności piękności człowieka zależnie od płci („istnieje osobne, szerokie zagadnienie: problem piękności kobiecej i piękności męskiej”³¹), oraz zagadnienie piękna obejmującego zarówno widzialne, zewnętrzne, zmysłowe piękno człowieka (piękno ciała), jak i piękno wewnętrzne, stanowiące stricte „piękno osoby”³².

Odmiennosc piękności człowieka zależnie od płci wpływa z różnicy między kobietą a mężczyzną w sposobie bycia człowiekiem: „kobieta jest na swój sposób piękna”³³ i „mężczyzna jest na swój sposób piękny”³⁴. Zależnie od płci, kobieta i mężczyzna są piękni w sposób sobie właściwy.

Szczególną uwagę – zdaniem Wojtyły – należy też zwrócić na dwa momenty piękna: zewnętrzny i wewnętrzny. Piękno zewnętrzne stanowi pewną wartość estetyczną, przejawiającą się w kobiecie i mężczyźnie we właściwy im sposób – swoisty „wdzięk”, „urok” czy „czar”, które jedna osoba dostrzega w drugiej. Piękno zewnętrzne dotyczy przede wszystkim „piękna ciała” (na

²⁶ Tamże, s. 26n.

²⁷ Por. P l a t o n, *Uczta*, 210 E-211 D, tłum. W. Witwicki, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 76n.; t e n ż e, *Fileb*, 64 E, tłum. W. Witwicki, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 651.

²⁸ W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 74.

²⁹ Tamże, s. 75.

³⁰ Tamże, s. 74.

³¹ Tamże.

³² Por. tamże, s. 75, 95.

³³ Tamże, s. 74.

³⁴ Tamże.

przykład rysów twarzy, włosów, sylwetki czy muskulatury), ale można też objąć tym pojęciem niektóre umiejętności praktyczne (na przykład gotowania czy opieki) – piękno postrzegane jest wówczas jako wartość praktyczna.

Jak jednak wielokroć podkreśla Wojtyła, „człowiek jest osobą, bytem, o którego naturze stanowi «wnętrze»”³⁵. Stwierdzenie to zachowuje ważność również horyzoncie piękna: „Prócz piękna [...] zewnętrznego trzeba umieć odkrywać również piękno wewnętrzne człowieka”³⁶, „dobro, którym się jest”³⁷. Piękno owo okazuje się istotniejsze niż zewnętrzne piękno ciała czy umiejętności praktyczne, stanowi bowiem „całkowicie i dogłębnie piękno osoby”³⁸.

PIĘKNA MIŁOŚĆ

W analizach miłości między kobietą a mężczyzną prowadzonych w studium *Miłość i odpowiedzialność*, a zwłaszcza w analizach miłości jako upodobań, Wojtyła rozwija i uszczegóławia myśl o pięknie osoby: „Człowiek jest piękny i może się jako piękny «objawić» drugiemu człowiekowi. Kobieta jest na swój sposób piękna i może przez to swoje piękno stanąć w polu widzenia mężczyzny. Mężczyzna jest znów na swój sposób piękny, a poprzez to swoje piękno może stanąć w polu widzenia kobiety”³⁹.

Kiedy kobieta „podoła się” mężczyźnie – i (lub) mężczyzna kobiecie – jawi się jako pewna wartość, pewne dobro (dobro, którym jest), ukazując się równocześnie jako piękno. Takie upodobanie stanowi podstawę i niejako początek miłości między kobietą a mężczyzną – czego kapitalny obraz znajdujemy w dramacie Wojtyły *Przed sklepem jubilera*, w opowieści Andrzeja o jego spotkaniu z Teresą. Przytoczę dłuższy fragment:

Doszedłem do Teresy drogą dość długą, nie odnalazłem jej od razu. [...]

Myślałem wówczas wiele o „drugim ja”.

Teresa była przecież całym światem, tak samo odległym,
jak każdy inny człowiek, jak każda inna kobieta
– a jednak coś pozwalało myśleć o przzerwaniu pomostu.

Pozwalałem tej myśli trwać, a nawet rozwijać się we mnie.
Nie było to pozwolenie niezależne od aktu woli.
Nie poddawałem się tylko wrażeniu i urokowi zmysłów,

³⁵ Tamże, s. 74n.

³⁶ Tamże, s. 75.

³⁷ Tamże, s. 74.

³⁸ Tamże, s. 75.

³⁹ Tamże, s. 74.

bo wiem, że wówczas naprawdę nie wyszedłbym z mego „ja”
i nie dotarł do drugiej osoby – ale tu był właśnie wysiłek.
Bo przecież moje zmysły karmiły się co krok
wdziękiem napotykanym kobiet.
Gdy kilka razy próbowałem za nimi pójść,
spotykałem wyspy odludne.
Pomyślałem też wówczas, że piękność dostępna dla zmysłów
może być darem trudnym i niebezpiecznym,
spotykałem wszakże osoby, które ona wiodła do cudzej krzywdy
– i tak powoli nauczyłem się cenić piękność
dostępną dla umysłu, czyli prawdę.
Postanowiłem więc szukać kobiety, która naprawdę będzie
dla mego „drugim ja”, a pomost między nami rzucony
nie będzie chwiejną kładką wśród nenufarów i trzcina⁴⁰.

Wyraźnie rozgraniczone zostały tutaj dwa wymiary piękna: zewnętrzny i wewnętrzny. W analizach miłości kobiety i mężczyzny rozróżnienie to – jak podkreśla Wojtyła – pełni istotną rolę. Relacja zbudowana wyłącznie na pięknie zewnętrznym nie jest trwałym „pomostem”, ale „chwiejną kładką”, nie uwzględnia bowiem całości osoby, a jedynie estetycznie pozytywne wrażenie. Owa wartość estetyczna – zmysłowy „urok” człowieka – pozostaje oczywiście ważna, pozwala bowiem osobom dostrzec się nawzajem w tłumie i nawiązać znajomość. Poprzestanie jednak wyłącznie na tym zmysłowym wrażeniu oznacza zredukowanie osoby do jej ciała, seksualnej atrakcyjności bądź jakiejś umiejętności praktycznej. Popelniany jest wówczas błąd *pars pro toto*: wybierając jakąś określoną perspektywę, zwracając uwagę tylko na jakiś aspekt osoby (na przykład na jej ciało czy jakąś umiejętność), zatrzymuję się wyłącznie na nim, niejako uznając go za całość.

„Zmysłowość – pisze Wojtyła – polega zawsze na przeżyciu określonej wartości, która wiąże się z tym postrzeżeniem zmysłowym. Chodzi mianowicie o wartość seksualną, związaną przede wszystkim z ciałem osoby drugiej płci [...]. Mówi się wówczas zwykle krótko tak: «Y działa na moje zmysły». To działanie na zmysły wiąże się tylko ubocznie z przeżyciem piękna ciała, z doznaniem estetycznym. Istotny natomiast dla zmysłowości jest inny moment. Oto w poruszeniu samej zmysłowości «ciało» bywa przeżywane jako «możliwy przedmiot użycia». Zmysłowość sama z siebie ma orientację konsumpcyjną, orientacja ta idzie więc przede wszystkim i bezpośrednio w kierunku «ciała», osoby dotyczy tylko pośrednio, bezpośrednio zaś raczej ją omija. Nawet z samą piękną ciałą ma ona, jak powiedziano, tylko uboczny związek”⁴¹.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat*, w: tenże, *Poezje, dramaty*, s. 394n.

⁴¹ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 95n.

Chociaż nie należy pomijać roli, jaką pełnią zmysły i poznane dzięki nim zewnętrzne piękno drugiego człowieka, nie wolno – zdaniem Wojtyły – przy nich się zatrzymać: „Prócz piękna [...] zewnętrznego trzeba umieć odkrywać również piękno wewnętrzne człowieka i w nim sobie także podobać, a może nawet w nim umieć podobać sobie przede wszystkim”⁴². Piękno osoby nie redukuje się do estetycznego zachwyty stymulowanego przez zmysły, które wprowadzają konsumpcyjne odniesienie do przedmiotu. „Piękność bowiem – pisze dalej Wojtyła – jest zasadniczo przedmiotem poznania kontemplacyjnego, a przeżycie wartości estetycznych nie ma charakteru używania, wywołuje natomiast radość – tę, którą św. Augustyn określał słowem *frui*”⁴³.

Wojtyła nawiązuje tutaj do Augustynowego rozróżnienia „*frui*” („radować się”) i „*uti*” („korzystać”)⁴⁴. W przeżyciu wartości piękna rozumianego jako *frui* następuje miłosny zwrot osoby ku osobie (mężczyzny ku kobiecie, kobiety ku mężczyźnie), przyłgnięcie do niej ze względu na nią samą, nie zaś z uwagi na jej zmysłowe piękno. Stąd też w analizie miłości należy wyraźnie odróżnić wrażenia zmysłowe od wzruszeń uczuciowych. O ile te pierwsze pozostają ograniczone do „*uti*”, o tyle drugie pozwalają na rzeczywiste „*frui*”. „Bezpośredni kontakt mężczyzny i kobiety – podkreśla Wojtyła – niesie z sobą zawsze jakieś wrażenie, z którym w parze może iść wzruszenie. Kiedy wzruszenie to ma za przedmiot wartość seksualną związaną z samym «ciałem» jako «możliwym przedmiotem użycia», wówczas jest ono przejawem zmysłowości. Jednakże wartość seksualna będąca przedmiotem wzruszenia bynajmniej nie musi być związana z samym «ciałem» jako «możliwym przedmiotem użycia». Może ona być związana z całym «człowiekiem drugiej płci». Wówczas przedmiotem przeżycia emocjonalnego dla kobiety będzie wartość «męskości», a dla mężczyzny wartość «kobiecości». Pierwsza może się kojarzyć np. z wrażeniem «siły», druga z wrażeniem «wdzięku», obie zaś łączą się z całym człowiekiem drugiej płci, a nie tylko z jego «ciałem»”⁴⁵.

I właśnie uczuciowość, wrażliwość na drugą osobę, obejmuje ją całą, inaczej niż poruszenia pobudliwości zmysłowej wywołane jej zewnętrznym pięknem. „Uczuciowość nie jest konsumpcyjna. Dlatego też mogą w niej dojść do głosu momenty kontemplacyjne związane z pięknem, z przeżyciem wartości

⁴² Tamże, s. 75.

⁴³ Tamże, s. 96.

⁴⁴ Por. S. Aurelii Augustini *De Trinitate*, ks. X, rozdz. 11, 17, w: *Patrologia latina*, t. 42, kol. 982; S. Aurelii Augustini *De Doctrina Christiana*, ks. I, rozdz. 4, w: *Patrologia latina*, t. 34, kol. 20n.; A. Eckmann, *Radość („gaudium”) w nauczaniu św. Augustyna*, w: „*Vox Patrum*” 32(2012) nr 58, s. 310; R. Coyne, *Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in „Being and Time” and Beyond*, University of Chicago Press, Chicago–London 2015, s. 270.

⁴⁵ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 99.

estetycznych”⁴⁶. Chęć użycia zastępuje tutaj podziw dla osoby – mężczyzny dla kobiety (i kobiety dla mężczyzny).

Miłość zmysłowa i uczuciowa oczywiście nie wyczerpują miłości jako takiej. To, co zostało powiedziane, wystarczy jednak, by scharakteryzować w zarysie „piękną miłość” osób ukazaną przez Wojtyłę.

PIĘKNO DZIEŁ POKUSA SAMOUBÓSTWIENIA I „TO, CO NIEŚMIERTELNE”

Osobnym szczegółowym zagadnieniem przynależnym do Wojtyły antropologii piękna jest kwestia piękna rzeczy wytwarzanych przez człowieka – piękna dzieł człowieka-osoby, a szczególnie piękna dzieł sztuki. Tworząc rzeczy piękne dla ich piękna (co notabene wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń tego świata⁴⁷), człowiek kształtuje zarazem swoje wnętrze, piękno siebie jako osoby.

Pomijając szczegółowe analizy ludzkiego działania, czynu⁴⁸, należy podkreślić za Wojtyłą, że „człowiek [...] działając, nie tylko spełnia czyny, ale także staje się przez nie sobą: spełnia siebie w nich”⁴⁹. W czynie, który jest świadomym i wolnym działaniem człowieka, ujawnia się on bowiem jako osoba, w nim konkretyzuje się jemu właściwy dynamizm, który realizuje się – jak wskazywał św. Tomasz z Akwinu – niejako w dwóch wymiarach: przechodnim i nieprzechodnim⁵⁰. Działanie ludzkie (łac. *actus humanus*) – jak pisał Wojtyła, powołując się na Akwinatę – „jest przechodnie, o ile zmierza «poza» podmiot, o ile szuka wyrazu i skutku w zewnętrznym świecie, o ile obiektywizuje się w jakimś wytworze. Jest nieprzechodnie natomiast, o ile «pozostaje w podmiocie», o ile stanowi o jego immanentnej jakości, czy też wartości, o ile konstytuuje jego istotowo ludzkie *fieri*”⁵¹.

Działając, człowiek wytwarza rozmaite przedmioty, na przykład most na Wiśle, porcelanową wazę czy artykuł dla czasopisma naukowego, i jednocześnie tworzy siebie: staje się – w wymiarze przechodnim – dobrym lub złym

⁴⁶ Tamże, s. 100.

⁴⁷ Por. t e n ż e, *Rozważania o istocie człowieka*, WAM, Kraków 1999, s. 28-30.

⁴⁸ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 59, 73-76.

⁴⁹ T e n ż e, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, w: „Roczniki Filozoficzne” 27(1979) nr 1, s. 11.

⁵⁰ Por. tamże; por. też: t e n ż e, *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, s. 470; św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, q. 18, a. 3, ad 1; I, q. 23, a. 2, arg. 1 i ad 1; I, q. 56, a. 1, co.

⁵¹ W o j t y ł a, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, s. 11.

inżynierem, ceramikiem czy naukowcem, oraz – w wymiarze nieprzechodnim – kształtuje siebie jako osobę⁵².

Tak jak w relacji międzyosobowej redukcjonizmem jest zatrzymanie się wyłącznie na pięknie zewnętrznym człowieka, tak w przypadku tworzenia rzeczy pięknych (jak i rzeczy użytecznych) może pojawić się pokusa „samoubóstwienia”. Wojtyła zwrócił na nią uwagę podczas – cytowanych już wcześniej – rekolekcji dla artystów, wskazując na zdanie z *Nie-Boskiej komedii* Zygmunta Krasińskiego: „Przez ciebie przepływa strumień Piękności, ale ty sam nie jesteś Pięknością”⁵³. Krasiński kreślił to zdanie w kontekście rozróżnienia między prawdziwą i fałszywą poezją oraz prawdziwym i fałszywym poetą. Wojtyła koncentrował się na konkretnej osobie poety, artysty i na jego samopoznaniu. „Strumień piękności” to talent, natchnienie skłaniające danego człowieka do tworzenia dzieł. Kiedy inspiracja ta wypełnia i ogarnia artystę, bywa on niekiedy wręcz niesiony przez twórczą iskrę. Wojtyła podkreśla jednak, że talent nie jest całkowicie tożsamy z artystą: „Talent jest jakimś szczególnym dobrem, jakimś wyróżnieniem naturalnym”⁵⁴. Artysta jest sobą poprzez posiadany talent, ale sam nie jest tym talentem, lecz tylko go ma („ty sam nie jesteś Pięknością”). I tutaj właśnie pojawia się pokusa samoubóstwienia artysty, który doskonale opanował warsztat twórczy, a jego dzieła swą doskonałością w wymiarze przechodnim (łac. *secundum quid*) wzbudzają zachwyt. Jest to pokusa egoizmu, zdefiniowania siebie analogicznie jako doskonałego w wymiarze nieprzechodnim (łac. *simpliciter*) tak, by można było o sobie powiedzieć – w myśl słów Krasińskiego – „ja jestem Pięknością”⁵⁵, niezależnie od rzeczywistej aktualnej kwalifikacji etycznej (swojej wartości lub przeciw-wartości moralnej jako osoby).

„To, co w [...] działaniu «przechodzi», co wyraża się na zewnątrz jako skutek, obiektywizacja, wytwór czy dzieło – pisze Wojtyła – jest rezultatem szczególnego nasilenia tego, co «nieprzechodnie», a co zamyka się w bezinteresownym obcowaniu człowieka z prawdą, dobrem i pięknem. Obcowanie to, jego intensywność, stopień i głębia, jest czymś całkowicie wewnętrznym, jest immanentnym działaniem ludzkiego ducha, które w tym samym wymiarze pozostawia swój ślad i przynosi owoc. To właśnie z niego człowiek wewnętrznie dojrzewa i rośnie”⁵⁶.

Czyny człowieka świadczą o nim samym. Pokusa samoubóstwienia, o której mówi Wojtyła, zdaje się szczególnie niebezpieczna w sytuacji, gdy

⁵² Por. t e n ż e, *Teoria – „praxis”*, s. 471.

⁵³ Cyt. za: t e n ż e, *Ewangelia a sztuka*, s. 34 [wyróżn. K.W.]. Por. [Z. K r a s i ń s k i], *Nie-Boska komedia*, Typografia A. Pinard, Paryż 1835, s. 2.

⁵⁴ W o j t y ł a, *Ewangelia a sztuka*, s. 36.

⁵⁵ Por. tamże, s. 34, 36.

⁵⁶ T e n ż e, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, s. 17.

człowiek podda się hegemonii wielorakich utylitaryzmów, kiedy – świadomie lub nieświadomie – stanie się niewolnikiem działania, produkcji, wydajności, kiedy jego życie będzie tak wypełnione actio, że zabraknie w nim miejsca i czasu na contemplatio⁵⁷. „Żadna funkcja człowieka – podkreśla autor *Ewangelii i sztuki* – nie jest ważniejsza od człowieka. Najważniejsza jest wartość samego człowieczeństwa”⁵⁸. Dlatego też: „Najważniejszym dziełem kultury jest człowiek sam – nie żadne z jego dzieł czy wytworów, ale on sam”⁵⁹.

Piękno – jak twierdzi Wojtyła, przywołując słowa Cypriana Kamila Norwida – wskazuje na zmartwychwstanie i nieśmiertelność, na możliwość spełnienia się człowieka jako osoby: „Bo piękno na to jest, by zachwycalo / Do pracy – praca, by się zmartwychwstało”⁶⁰. Dzieła ludzkie mogą bowiem być dwojakiego rodzaju: albo użyteczne i zarazem „zużywalne”, niejako skazane na umieranie w miarę ich używania, albo niezużywalne, rodzące się dzięki bezinteresownemu obcowania człowieka z pięknem, dobrem i prawdą: „W nich [dziełach niezużywalnych – D.R.] nie tylko żyje sam twórca, którego imię wspominają ludzie przez pokolenia, ale w nich nade wszystko człowiek różnych pokoleń wciąż na nowo odnajduje to, co w nim samym jest «nieprzechodnie»: «Nieprzechodnie» – znaczy poniekąd «nieśmiertelne»”⁶¹.

Człowiek umiera, ale utrwalać za życia w swoich dziełach transcendentny wymiar prawdy, dobra i piękna, „pozostaje” w nich w pewien sposób. W tym świetle łatwiej zrozumieć słowa Fiodora Dostojewskiego: „Świat będzie zbawiony przez piękno!”⁶². Piękno, inspirując i mobilizując do tworzenia dzieł niezużywalnych, zdaje się stawać jakimś pomostem ku nieśmiertelności, możliwą drogą do zbawienia.

*

W niniejszym artykule nie wyczerpano oczywiście tematu, lecz nakreślono jedynie zrab myśli Wojtyły na temat „piękna człowieka-osoby”. Podsumowując, chciałbym podkreślić holistyczny charakter owej myśli. Uwzględnił on bowiem różne oblicza piękna. Moim zdaniem centralna kategoria „piękna

⁵⁷ Por. tamże, s. 16n.

⁵⁸ T e n ż e, *Ewangelia i sztuka*, s. 40.

⁵⁹ T e n ż e, *Chrześcijanin i kultura*, „Znak” 16(1964) nr 10(124), s. 1154.

⁶⁰ C.K. N o r w i d, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, I, Drukarnia L. Martinet, Paryż 1851, s. 18; por. W o j t y ł a, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, s. 14.

⁶¹ W o j t y ł a, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, s. 18.

⁶² F. D o s t o j e w s k i, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, w: tenże, *Dzieła wybrane*, PIW, Warszawa 1984, t. 2, s. 424.

osoby” skupia i organizuje wszystkie inne znaczenia pojęcia piękna. Dokonuje się to poprzez odwołanie się do chrześcijańskiej interpretacji greckiej *pankalii* – piękna całego kosmosu – gdzie pięknem w sensie bezwzględnym jest Bóg, cały zaś świat przyrody oraz człowiek ukazują jakies jego „odbłyśki”. Istotna jest dla Wojtyły ścisła łączność piękna z dobrem – wedle platońskiej koncepcji *kalokagathii*. To, co jest piękne w ujęciu adekwatnym, jest również dobre moralnie.

W odniesieniu do piękna człowieka Wojtyła zwracał uwagę, że różnicuje się ono w zależności od płci (rozdzielał piękność kobiecą i piękność męską) oraz według „warstw”: jako piękno zewnętrzne (estetyczne, zmysłowe, piękno ciała) oraz – ważniejsze od niego – piękno wewnętrzne, które stanowi o pięknie człowieka jako osoby. Piękno zewnętrzne powala osobom na wzajemne zauważenie się i poznanie, w miłości jednak nie wolno poprzestać na pięknie zewnętrznym, ponieważ prowadziłoby to do potraktowania ciała jako możliwego przedmiotu użycia. Miłość bowiem odnosi się do całej osoby, nie zaś wyłącznie do jej pięknego ciała, seksualnej atrakcyjności czy jakiegś umiejętności praktycznej.

Szczegółowym zagadnieniem z zakresu antropologii piękna jest tworzenie rzeczy pięknych, które zarazem niejako „odciskają się” we wnętrzu człowieka i – o ile człowiek nie podda się egoistycznej pokusie samoubóstwienia – dają świadectwo jego „nieśmiertelności”.

Adam FITAS

O TRZECH KSIĄŻKACH
Z MŁODZIEŃCZEJ BIBLIOTECZKI JÓZEFA MACKIEWICZA

Przyrodnicza różnorodność i prostota zjawisk były dla przyszłego pisarza szkołą prawa naturalnego, uczyły patrzeć w sposób samodzielny i adekwatny do rzeczy, uodporniły na każde skrzywienie myślowe, już to będące skutkiem naszego przyzwyczajenia, wychowania, już to takiej czy innej doktryny. Wskazywanie tego typu uprzedzeń i błędów stanie się znakiem rozpoznawczym publicystyki Mackiewicza, a nawet jego krytyki literackiej.

OD MICKIEWICZA DO MACKIEWICZA

Andrzej Paluchowski – polonista, zasłużony bibliotekarz i bibliofil – był mickiewiczologiem, autorem tekstów na temat wieszczów, za które przed laty zbierał laury, a także niestrudzonym bibliografem i edytorem jego dzieł. Te zainteresowania są – lepiej czy gorzej – udokumentowane, przynależą zatem do wiedzy możliwej dziś do zweryfikowania i potwierdzenia.

Inaczej ma się rzecz z fascynacjami Paluchowskiego literaturą późniejszą, o której nie pisał jako filolog i która nie była przedmiotem konkretnych jego prac. A było tych pisarzy i książek – bez przesady – całe mnóstwo. Śledził on bowiem dość skrupulatnie różne obiegi czytelnicze i miał szerokie oraz różnorodne zainteresowania lekturowe. Wśród nich ważne miejsce zajmowali polscy twórcy emigracyjni z czasu po drugiej wojnie światowej, których dzieła w latach PRL-u niejednokrotnie nie tyle przewoził, ile inteligentnie szmuglował, gromadząc w Bibliotece Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego jeden z największych zbiorów publikacji tego typu.

Gdy rozpoczynałem studia polonistyczne na KUL-u w pamiętnym roku 1989, dział prohibitów przedstawiał się dla mnie, przyjeżdżającego z prowincji i indoktrynowanego w szkole podstawowej i w liceum ogólnokształcącym piśmiennictwem jednomyślnym i ocenianym, niczym zupełnie nowy świat. Był to zresztą wówczas zbiór wyjątkowy w skali całego kraju. Z księgozbioru tego Paluchowski, wówczas dyrektor biblioteki, znał dzieła wielu pisarzy, kilku z nich cenił, ale szczególną estymą darzył najbardziej tępionego w PRL-u i całkowicie zakazanego publicystę i prozaika z Ziemi Wileńskiej – Józefa Mackiewicza.

Tak się złożyło, że autor *Drogi donikąd*¹ stał się dla mnie pierwszym wielkim odkryciem z przestrzeni „literatury źle obecnej” w kraju, a w jego

¹ Zob. J. Mackiewicz, *Droga donikąd*, Wydawnictwo Kontra, Londyn 1989 (pierwsze wydanie powieści ukazało się w wydawnictwie Orbis w Londynie w roku 1955). W cytatach z dzieł

poznawaniu niebagatelną rolę odegrał właśnie dyrektor Paluchowski. Otóż gdy wspólnie z promotorem mojej pracy magisterskiej profesorem Stefanem Sawickim uzgodniliśmy, że powieści Mackiewicza będą tematem tej rozprawy, pojawił się problem zdobycia książek wydawanych w oficynach podziemnych lub na emigracji, w Paryżu (w Instytucie Literackim) lub Londynie (w Wydawnictwie Kontra prowadzonym do dziś przez Ninę Karsov), i możliwości korzystania z nich przez dłuższy czas. Nie była to wtedy sprawa łatwa, zwłaszcza dla niezbyt zamożnego studenta. Gdy tylko dyrektor biblioteki dowiedział się o moim zamierzeniu i kłopotcie, poprosił o sporządzenie listy brakujących tytułów, a następnie sobie tylko znanymi kanałami sprowadził i podarował mi niemal wszystkie brakujące pozycje. Można powiedzieć, że od tamtej pory Mackiewicz w pewnym sensie nas połączył. Paluchowski najpierw dziwił się, nie kryjąc wyraźnej ironii, że po magisterium tak szybko porzucam tego prozaika dla innych pisarzy i tematów, a następnie cieszył się i kibicował wszystkim moim pracom, gdy do twórczości wilnianina po kilku latach powróciłem. Uczestniczył też w niemal wszystkich przedsięwzięciach konferencyjnych, w których mowa była o Mackiewiczu: od jednego z pierwszych w Polsce sympozjów na jego temat, zorganizowanego w roku 1993 w Bibliotece Uniwersyteckiej jeszcze przez Koło Polonistów Studentów KUL (zatytułowanego „Józef Mackiewicz – pisarz kontrowersyjny”) z udziałem pisarzy (Włodzimierza Odojewskiego i Kazimierza Orłosia), historyków (Tomasza Strzembosza i Andrzeja Chmielarza) oraz badaczy twórczości pisarza (między innymi Jacka Trznadla, Tomasza Mianowicza, Andrzeja Stanisława Kowalczyka, Janusza Goćkowskiego i Olafa Swolkienia), przez „Zaduszki emigracyjne” organizowane cyklicznie w ostatnich latach przez Zdzisława Kudelskiego, aż po sesję poświęconą pamięci Władysława Panasa – podczas sesji tej, w roku 2015, także miałem przyjemność mówić o autorze *Kontry*².

Zastanawiałem się kilkakrotnie, czym Mackiewicz zachwycił Paluchowskiego, dyrektor był bowiem nie tylko świetnym znawcą wszystkich tekstów pisarza, ale także autentycznym miłośnikiem jego twórczości. Myślę, że poza walorami artystycznymi realizmu autora *Kontry* Paluchowski cenił suwerenność, niezależność i konsekwencję myślenia Mackiewicza, a także jego wierność własnym poglądom oraz odwagę cywilną w ich głoszeniu bez względu na wszelkie okoliczności. Wydaje mi się, że przy wszystkich głębokich różnicach (w czasie, przestrzeni, charakterze czy postawie światopoglądowej) można by obydwie te postaci przedstawić łącznie jako ludzi z misją, ludzi, którzy zawsze

Mackiewicza zachowano pisownię oryginalną – zgodnie z wolą autora jego książki publikowane są przez Wydawnictwo Kontra bez adyustacji.

² Zob. t e n ż e, *Kontra*, Wydawnictwo Kontra, Londyn 1983 (pierwsze wydanie: Instytut Literacki, Paryż 1957).

i wszędzie, bez względu na warunki, będą swoją misję realizowali, bo jest ona sensem ich życia. Dla Mackiewicza była to bezkompromisowa walka piórem z każdą kolejną emanacją komunizmu, dla Paluchowskiego zaś skryta w cieniu, ale stała i konsekwentna pomoc w docieraniu do książek i udostępnianie literatury. Dyrektorowi dane było jeszcze osobiście spotkać się z autorem *Drogi donikąd* w latach osiemdziesiątych, w Monachium. Gdy mi o tym przy jakiejś okazji opowiadał, zwracał uwagę na wielką pogodę ducha i życzliwość pisarza znanego skądinąd z bardzo ostrych polemik i zacieklego wręcz antykomunizmu. Myślę, że z kolei Mackiewicz powiedziałby o dyrektorze, że to człowiek dziewiętnastego wieku lub człowiek dawnego stylu, łączący miłość od pięknych idei i szacunek dla każdej osoby z nienagannym wychowaniem i rycerskimi manierami. Pamiętam, że podczas wspomnianego sympozjum poświęconego Mackiewiczowi w roku 1993 Paluchowskiemu szczególnie spodobał się tytuł jednego z referatów: *Komunizm i wiek XX w oczach kontrrewolucjonisty i gentelmana*. Nie była to, jak sądzę, tylko zwykła sympatia do ładnie sformułowanego tematu³.

Paluchowskiemu podobało się też zapewne w Mackiewiczu jego otwarcie na różnorodność, na rozmaite nacje i inności, które tworzą bogactwo kultury. Podobnie jak Mickiewicz wiek wcześniej, autor *Drogi donikąd* należał do rzeczywistości, której nadano imię Rzeczypospolitej Obojga Narodów, choć zarówno gdy rodził się pierwszy (w roku 1798), jak i gdy przychodził na świat drugi (w roku 1902), nie było jej na mapie. Żyła jednak w sercu Mickiewicza, który zostawił po sobie – jak to określił Władysław Panas – trzy słowa sakralne dla każdego Polaka: „Litwo, ojczyzna moja”⁴, i żyła w sercu Mackiewicza, ostatniego może z ideowych krajowców, czyli wyznawców jednego, niepodzielnego, wielonarodowego i różnorodnego religijnie Wielkiego Księstwa Litewskiego. W jednej ze swoich powieści pisał o tej ojczyźnie już w czasie przeszłym i definitywnie dokonanym: „Były to ziemie nie tylko litewskie, białoruskie i polskie jednocześnie, zjednoczone w przeszłości i pokłócone

³ Na marginesie warto dodać, że w archiwum pisarza w Muzeum Polskim w Rapperswilu przechowywana jest przygotowana przez żonę pisarza Barbarę Toporską koperta zatytułowana „Człowiek wśród skorpionów”, której otwarcie zastrzeżone zostało na dwadzieścia lat po śmierci pisarza. Gdy w roku 2005 została ona upubliczniona, wśród różnych materiałów związanych z oskarżeniami pisarza o kolaborację znalazł się tam także list Toporskiej do Marii Zadenckiej napisany po przeczytaniu znakomitej pracy magisterskiej Zadenckiej o Mackiewiczu, powstałej na Uniwersytecie Jagiellońskim w roku 1984. Toporska pisze w nim między innymi o reakcji Paluchowskiego na lekturę wspomnianego magisterium. Miał on wykrzyknąć „chciałbym tego chłopca ucałować!”, a gdy dowiedział się, że rzecz wyszła spod pióra kobiety, objaśniał, że nie jest antyfeministą, ale – jak pisze Toporska – „był zaskoczony, że mogła tak po męsku (mężnie) napisać kobieta” (zob. *Spuścizna po Józefie Mackiewiczu (1902-1985)*, MPR I/1/103).

⁴ W. P a n a s, *Literatura polska w perspektywie Rzeczypospolitej wielu narodów*, „Roczniki Humanistyczne” 55(2007) nr 1, s. 226.

współcześnie; zamieszkiwali je też Żydzi i Rosjanie; na tych ziemiach zwyczajcy w wojnach tatarskich wielcy książęta osadzali przed wiekami jeńców, dając im grunty i przywileje. Dlatego wśród sosen północnych zdarzało się spotykać jeszcze minarety z półksiężycem; tu, w stołecznych ongiś Trokach nad potrójnym jeziorem, zasiedli krymscy Karaimi, wyznający Pięcioksiąg Mojżeszowy, ale odrzucający Talmud; kościoły katolickie budowano przeważnie w stylu włoskiego baroku, rzadziej w gotyku; cerkwie prawosławne w niezmiennie kopulastobizantyjskim stylu; z czasów Reformacji zostało trochę wyznawców Kalwina, mniej Lutra; w bardziej zaś odległych od miasta stronach, wśród lasów i bagien, ludzie szukający prawdy poddawali się wpływom różnorodnych sekt; w ten sposób pokłócone ze sobą Cerkiew i Kościół zgodnie zwalczały badaczy Pisma Świętego, baptystów, zielonoświątkowców, sztundystów i wiele innych herezji... Ale opisywać szczegółowo ludzi tego kraju byłoby równie długo, co wymieniać wszystkie jego rośliny, zwierzęta albo rzeki i jeziora, które z dużej wysokości dostępnej dziś samolotom wydają się być podobne kałużom, ostałym po wielkim deszczu; tu dodać może by jeszcze wypadało, że niebo nad krajem jest przeważnie chmurne”⁵.

ALFRED BREHM

Chciałbym się przez chwilę zatrzymać nad genezą zarysowanych w *Dro-dze donikąd* apologii różnorodności i pochwale symbiozy człowieka i pejzażu. Z wielu zapewne przyczyn, które ukształtowały w tym aspekcie postawę Mackiewicza (jak między innymi: dzieciństwo spędzone w Petersburgu, a następnie w rosyjskim gimnazjum w Wilnie, udział w wojnie polsko-bolszewickiej w latach 1919-1920, doświadczenia reportażysty wileńskiego „Słowa” z lat dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku), zwracam tutaj uwagę tylko na dwie jego lektury z okresu dzieciństwa i wczesnej młodości. Sam pisarz pozostawił w swojej publicystyce ich świadectwa, które inspirują do komentarzy i sądów uogólniających. Sądów istotnych, jak mi się wydaje, dla całej jego późniejszej postawy światopoglądowej i pisarskiej.

Spotkanie z pierwszą lekturą wspomina Mackiewicz tak: „Bodaj iż było to w r. 1912. Uświęconym zwyczajem kładło się u nas prezenty dla dzieci w dzień wigilijny nie pod choinką, a pod serwetą na stole. Wszyscy podeszli do stołu. Zauważyłem, iż pod moją serwetą piętury się coś niezwykłego i jak wieża góruje ponad przysmakami wieczerzy wigilijnej. Podniosłem serwetę i oniemiałem z zachwyty: trzy wielkie tomy, jeden na drugim, *Życie zwierząt* Brehma! W przyległym pokoju, w niewielkiej klatce spały już, schowawszy główki pod skrzydełkiem, moje ukochane ptaki. Byłem zamilowanym przy-

⁵ Mackiewicz, *Droga donikąd*, s. 15.

rodnikiem od dzieciństwa. Teraz prawdziwy Brehm! Rodzice moi wiedzieli, czym mnie ucieszą najbardziej! Już wszyscy łamali się opłatkiem, a ja wciąż jeszcze przewracałem karty upragnionej książki”⁶.

Tak trzydziestodwuletni wówczas reportażysta i publicysta wileński-go „Słowa” wspomina czasy, kiedy miał lat dziesięć, czyli okres, w którym kształtowało się niezwykle intensywnie jego poznawanie i rozumienie świata. Z przytoczonego fragmentu dowiadujemy się także, że lektura padła na podatny grunt: przyszły powieściopisarz był bowiem „zamiłowanym przyrodnikiem od dzieciństwa”, co potwierdza między innymi wzmianka o hodowanych przez niego ptakach. Ale tekst, z którego pochodzi cytat, nie jest tylko wspomnieniem. W dalszej jego części kreśli Mackiewicz portret Brehma, zwracając uwagę i na jego życie, i na charakter twórczości.

Przywołując biografię, akcentuje zwłaszcza wczesne doświadczenia urodzonego w Turyngii w roku 1829 syna pastora (z zamiłowania – podobnie jak dziadek Brehma – ornitologa-kolekcjonera) oraz młodzieńczą wyprawę do Afryki, wówczas jeszcze będącej prawdziwie nieznanym kontynentem. W charakterystyce sposobu jego zadowolenia się na czarnym lądzie widać jednak, moim zdaniem, nie tylko postać niemieckiego uczonego, ale i piszącego o nim reportażystę. Powiada się o tym pierwszym: „Włada tuzinem najrozmaitszych narzeczy murzyńskich, mówi po arabsku jak rodowity afrykański mahometanin. Świetnie wykonuje miejscowe tańce murzyńskie, wspaniale rzuca oszczepem. Największą popularność zdobywa jednak wśród tuziemców dzięki znajomości zwierząt, ich obyczajów, a tym samym – umiejętności oswojania”⁷. Gdy Brehm zostaje porzucony przez przyjaciela z Europy na pastwę losu, „przebiera się za Nubijczyka i wędruje od wsi do wsi, od miasteczka do miasteczka, w charakterze zaklinacza, opowiadacza bajek i przypowieści”⁸. „W ten sposób – czytamy dalej – poznał doskonale cały kraj”⁹.

Nie inaczej miała się rzecz z Józefem Mackiewiczem, który co prawda nie wędrował po krajach egzotycznych, ale po rojstach, puszczech i błotach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego. I one jednak dla wielu mieszkańców Rzeczypospolitej, zwłaszcza dla tych pochodzących z Korony, jawiły się jako tereny egzotyczne. Autor opublikowanego w roku 1938, rewelatorskiego jeśli chodzi o widzenie tych ziem zbioru reportaży *Bunt rojstów*, tak jak Brehm gruntownie wpisał się w miejscową ludność, poznał jej dialekty, zwyczaje i mentalność oraz schodził bądź przejechał znakomitą większość Kresów, poznając je wprost: naocznie, namacalnie i od podszewki. „W ten sposób poznał doskonale cały kraj”.

⁶ T e n ż e, *Alfred Brehm*, w: tenże, *Dziela*, t. 14, *Bulbin z jednosielca*, wybór M. Bąkowski, Wydawnictwo Kontra, Londyn 2007, s. 320 (pierwodruk w wileńskim „Słowie” 1934, nr 325).

⁷ Tamże, s. 322.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

Tak też jak znakomity zoolog niemiecki wybrał powołanie pisarza, a nie człowieka nauki. Obydwaj wyjątkowo wrażliwi na przyrodę i tęskniący do dzikiej natury, nie zostali więc rasowymi uczonymi. Brehm, który przecierał pionierskie szlaki zoologii, oddał się pisaniu adresowanemu do wszystkich, a nie tylko do wąskiego grona specjalistów, stąd jego dzieło *Tierleben*¹⁰ [„Życie zwierząt”] miało niezliczoną ilość wydań oraz wersji i obecne jest w obiegu czytelnictwem do dnia dzisiejszego. Mackiewicz, który poznawał cierpki smak historii dwudziestego wieku, doświadczając jej osobiście i w swoim najbliższym otoczeniu (wliczając w to naturalnie ziemie, o których przed chwilą była mowa), choć miał temperament przyrodnika i historyka, poświęcił się przede wszystkim pisaniu: najpierw głównie reportaży, a następnie prozy literackiej kierowanej do szerokiego grona odbiorców.

Tak pisał o Brehmie: „Jego książki są niewyczerpanym źródłem materiału dla takich nauk ścisłych, jak ekologia (nauka o wpływie środowiska na kształtowanie organizmów zwierząt), etologia (nauka o życiu i obyczajach zwierząt), zoogeografia; wreszcie przekazuje nam przebogaty materiał do będącej jeszcze w powijkach psychologii zwierząt”¹¹. O Mackiewiczu można powiedzieć coś podobnego: jego reportażom, nowelom i powieściom zawdzięczamy obrazy ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej oddane z wyjątkowym pietyzmem i kolorytem. Zawierają one materiał i bezpośrednio korespondujący z zainteresowaniami wielkiego niemieckiego przyrodnika (dotyczący na przykład wpływu środowiska naturalnego na życie organizmów, w tym także na człowieka oraz na ptaki i ich zwyczaje) i znacznie przekraczający je w kierunku historii, dostarczający wielu interesujących wglądów w skomplikowaną i pełną białych plam historię wieku dwudziestego.

Wydaje mi się, że przyszły autor *Drogi donikąd*, wspominając o świątecznym prezencie z roku 1908 i portretując Brehma, z zazdrością spoglądał na jego życiorys, ale już wtedy, gdy o tym pisał, w latach trzydziestych, wchodził na podobną, choć inną tematycznie drogę. Była to droga, z jednej strony, bezpośredniego i w miarę pełnego poznania konkretnej rzeczywistości, z drugiej – pisanie o niej w sposób przystępny i z myślą o większych gronach czytelników niż tylko specjaliści.

„PRIRODA” BOGDANOWA

Rozmówiony w *Tierleben* młody Józef Mackiewicz prawdziwym przyrodnikiem, jeśli wierzyć jego słowom, stał się jednak nie dzięki Brehmowi,

¹⁰ Zob. *Brehms Tierleben*, <http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/library/data/lit37862?>.

¹¹ Mackiewicz, *Alfred Brehm*, s. 321.

ale za sprawą innego autora, z którym zapoznał się w czasie, gdy uczęszczał do pierwszej klasy Gimnazjum Rosyjskiego im. Winogradowa w Wilnie. Oto jak o tym wspomina:

Rozmówianego przyrodnika zrobiła ze mnie tzw. klasowa dama, Jelizawita Pietrowna. Z biblioteczki wstępnej klasy gimnazjalnej wydawała zawsze po lekcjach książki do czytania. Wysoka, podstarzała pannica, z olbrzymią brodawką na policzku, surowo cenzurowała lekturę, starając się dobrać dla każdego coś odpowiedniego. W ten sposób nie mogliśmy wszyscy dostać przygód z Indianami lub tajemnic średniowiecznego zamku. Dopuszczalne sensacje wydzielano się po kropelce.

Byłem bardzo nieśmiały w pierwszych dniach gimnazjalnych. Nie dobijałem się jak inni. Nie miała zatem ze mną kłopotu, gdy powiedziała:

– Dam wam ciekawą książkę.

Książka nosiła tytuł *Priroda*. Nazwisko autora pamiętałem długie lata. Jakoś ostatnio wytnęło z mej pamięci. Znany przyrodnik rosyjski, profesor Uniwersytetu Kazańskiego.

Obciążyła mój tornister, gdym wracał po lekcjach ze wstępnej klasy gimnazjalnej do domu i zaciążyła na późniejszych zamiłowaniach, i zdecydowała nawet o wyborze studiów uniwersyteckich¹².

Nawet dziś, w erze Internetu i cyfrowych bibliotek, niełatwo dotrzeć do publikacji, o której wspomina Mackiewicz. Piszącemu te słowa nie było dane mieć jej w rękach, ale z dużą dozą prawdopodobieństwa – graniczącego z pewnością – jest przekonany, że chodziło pisarzowi o publikację Modesta Nikołajewicza Bogdanowa (1841-1888) zatytułowaną *Iz žizni russkoj prirody: zoologičeskie očerki i razskazy*¹³.

Książka ta między rokiem 1889 a 1907 miała aż osiem wydań, a więc była w tamtym czasie bardzo popularnym zbiorem opowiadań o środowisku naturalnym człowieka. Ponadto jest to jedyna publikacja Bogdanowa, w której pojawia się słowo „priroda”, a Mackiewicz, wspominając książkę, dopowiada, że zawierała ona pisane dla młodzieży „powiastki o ludziach żyjących w bezpośrednim kontakcie z przyrodą”¹⁴. W innych swoich pracach znany i popularny w tamtych czasach przyrodnik pisał o ptakach Kaukazu i faunie nadwołżańskiej, podejmował też inne zagadnienia związane z naturą w ówczesnym Imperium Rosyjskim.

Młody Mackiewicz książkę Bogdanowa czytał „od deski do deski” i po wielokroć, a zachwycała go nie tyle samymi „dziwami przyrody, które nie są

¹² T e n ż e, *Ptaki w klatce*, w: tenże, *Bulbin z jednosielca*, s. 325 (pierwodruk w wileńskim „Słowie” 1935, nr 21).

¹³ Zob. M. B o g d a n o w, *Iz žizni russkoj prirody: zoologičeskie očerki i razskazy*, T-wo tip. A.I. Mamontowa, Moskwa 1906.

¹⁴ M a c k i e w i c z, *Ptaki w klatce*, s. 325n.

dziwami, a naturą”¹⁵, ale bardziej jeszcze opisem sposobów bezpośredniego i głębokiego jej poznania:

Czego uczył autor *Prirody*? Uczył nie tylko o jej tajnikach i zaciekawiał, ale uczył jak ją poznawać, jak wejść z nią w kontakt. To była książka rewelacyjna! O dziwo! Nas, wychowanych na tradycyjnych bajeczkach „o ptaszku w złotej klatce”, uczył autor, jak łapać te ptaszki, jak je rozpoznawać, jak je trzymać w klatce, jak się należy nimi opiekować, obserwować ich życie z bliska, jak je kochać! Opisywał piękno wolnego życia w lesie, a zarazem dokładne wskazówki i wymiary siideł, samotrasków, siatek i klatek.

W słowach poważnych i łatwych tłumaczył, co jest znęcaniem się i zbrodnią, a co pożyteczną rozrywką, pobudzającą w nas miłość przyrody.

Ah! Poznałem wszystkie arkana hodowli ptaków śpiewających, poznałem przez to ich życie na wolności, rozumiałem swoje ptaki na wylot, a one mnie znały jak swego. Nieraz przeto ze łzami oburzenia skakałem do oczu starej bonie, która bezmyślnie rzucała stereotypowe:

– Po co męczyć biedne ptaszki w klatce!

Stara wiedźma nie kochała przyrody¹⁶.

Odtąd Mackiewicz będzie w swoim pisaniu wierny pokazywaniu dziwów, które nie są fantazją, ale naturą, odtąd też stanie się ona ważnym w jego tekstach nośnikiem sensów przekraczających dosłowne znaczenia. Już z powyższego fragmentu widać wyraźnie, że bezpośredni i głęboki kontakt z przyrodą, który młody gimnazjalista zawdzięczał między innymi Bogadanowowi, uczulił go szczególnie na wszelki, choćby nawet bardzo spowszedniały i powszechny, fałsz stereotypowego widzenia rzeczywistości. Przyrodnicza różnorodność i prostota zjawisk były dla przyszłego pisarza szkołą prawa naturalnego, uczyły patrzeć w sposób samodzielny i adekwatny do rzeczy, uodporniły na każde skrzywienie myślowe, już to będące skutkiem naszego przyzwyczajenia, wychowania, już to takiej czy innej doktryny. Wskazywanie tego typu uprzedzeń i błędów stanie się znakiem rozpoznawczym publicystyki Mackiewicza, a nawet jego krytyki literackiej, w której będzie tropił zwłaszcza „błędy, których się nie widzi”¹⁷, a więc przekłamania pisarskie dotyczące ujęcia przyrody (na przykład absurd obrazu żywo płonących, a świeżo w puszczy ściętych gałęzi w *Chrobrym* Gołubiewa i inne tego typu nieprawdopodobieństwa). Gdyby analizował słynną baśń Andersena o słowiku, zapewne zauważyłby z przekąsem, że ptaszek musiał źle się czuć w klatce, nie dlatego jednak, że pozbawiono go wolności, ale ponieważ nie miał co jeść: „Zawodowy łowca nie będzie nigdy

¹⁵ Tamże, s. 325.

¹⁶ Tamże, s. 326.

¹⁷ Zob. t e n ż e, *Błędy, których się nie widzi*, w: tenże, *Dziela*, t. 22, *Wieszać czy nie wieszać*, wybór M. Bąkowski, Wydawnictwo Kontra, Londyn 2015, s. 344-351 (pierwotruk w londyńskich „Wiadomościach” 1956, nr 4).

łapał słowików, pliszek, skowronków itp. różnych ptaków owadożernych, które giną w klatce. Po co mu to! Zdechnie i tyle! Szkoda fatygi. A będzie łapał gile, czyże, szczygły i inne ziarnojady, które świetnie trzymają się w klatkach i swym wesołym śpiewem uprzyjemniają nam ponure zimowe dni, zamiast zamarzać w ośnieżonych lasach i ginąć z głodu”¹⁸.

Teza Mackiewicza brzmi zatem: kto poznaje bliżej przyrodę – nawet roztropny myśliwy – ten ostatecznie staje się wcale nie jej wrogiem, ale miłośnikiem. Zamiłowanie kształtuje się bowiem „skutkiem ciągłego z nią obcowania”¹⁹, a obcowanie takie, bezpośrednie i od dzieciństwa, staje się trudną do zastąpienia szkołą życia i samodzielnego patrzenia na świat. Wiąże ono człowieka z bliższym i dalszym otoczeniem, uwrażliwia na innych jego mieszkańców, a przy tym uczy chłodnego odróżniania tego, co naturalne, od tego, co fałszywe czy sztuczne; tego, co stanowi racjonalną współpracę ze środowiskiem, od tego, co jest tylko jego eksploatacją i niszczeniem. Odnotowując lektury Brehma – a zwłaszcza Bogdanowa – jesteśmy u źródeł kształtowania się postawy pisarza wobec przyrody i pejzażu, które staną się w późniejszej twórczości Mackiewicza jednym z kluczowych układów odniesienia dla świata ludzkiego, a zwłaszcza dla panujących w nim konwencji, stereotypów i doktryn myślowych.

„NASZ LAS I JEGO MIESZKAŃCY”

Rodzący się przy tych lekturach punkt widzenia łatwo dostrzec już w międzywojennej publicystyce Mackiewicza. Przywołajmy na koniec jeszcze jedną książkę i jeszcze jednego autora z lat dzieciennych przyszłego pisarza. Tym razem jednak jego wypowiedź nie ma charakteru apologetycznego, ale jest zdecydowanie polemiczna, a następujący chwilę później komentarz do lektury stanowi doskonałą próbkę funkcji, jakie przyroda i rodzimy pejzaż zaczynają pełnić w pisaniu autora *Buntu rojstów*:

Dostałem na święta Bożego narodzenia książkę Dyakowskiego *Nasz las i jego mieszkańcy*. Ciągłe jednak natrafiałem w niej na luki i nie mogłem przystosować do mojej spostrzegawczości praktycznej. Zrozumiałem to później. Oto p. Bohdan Dyakowski pisał swą książkę w Warszawie, bardziej dla lewego brzegu Wisły, niż prawego Bugu. Tymczasem nasz las i jego mieszkańcy w zoogeograficznym obszarze Palearktyki należy do typu nie środkowoeuropejskiego a – tajgi...

Później, w Uniwersytecie Warszawskim, byłem niezmiernie dumny, kiedym dostarczył dla tamtejszego muzeum egzemplarz *Picoides triadactylus* z Puszczy

¹⁸ T e n ż e, *Ptaki w klatce*, s. 327.

¹⁹ Tamże.

Białowieskiej, własnoręcznie ubity. Jest to dzieciół trójpalczasty, o złocistych piórkach głowy – sensacja! – Jako nieliczny wyjątek, zamieszkujący nasze lasy, bardziej jest zbliżony do gatunku karpackiego, niżli do... syberyjskiego. A więc sensacja przyrodnicza.

Czy można z niej wyciągać wnioski natury politycznej? O, sądzę, że można nawet trawestować na nową syntezę demagogiczną. Ale podchodząc do sprawy spokojnie, odrzucając nawet przykre dla ucha słowo „tajga” – casus *Picoides*, jako symbol wyjątku, może być zastanawiający dla niektórych metod administrowania naszym krajem. Czy to będzie wywożenie śniegu z ulic Wilna, czy polityka nomadyzmu urzędniczego, płynąca do nas właśnie z Podkarpacia. Czy nie dziwnie się składa, że ptak stamtąd jest wyjątkiem, a urzędnik regułą?²⁰

Poznanie rodzimej przyrody i środowiska naturalnego wokół własnego domu jest – zdaniem Mackiewicza – początkiem prawdziwego ukochania tej właśnie rzeczywistości, ale i świata natury w ogólności. Dzięki temu wyposażeńi zostajemy w zmysł dostrzegania wszelkich jej zniekształceń, każdej sytuacji nienaturalnej. Tak jak przywołując książkę Dyakowskiego, publicysta rozprawia się z polityką wschodnią Warszawy, która nie rozumie specyfiki ziem wschodnich Rzeczypospolitej, tak w latach późniejszych w swojej prozie artystycznej będzie wzywał naturę na odsiecz przeciw różnym ideologiom, z komunistyczną na czele. Nauczony przez Brehma i Bogdanowa miłości do przyrody i pejzażu, poznawszy je dokładnie w obrazie ziem byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego jako autochton i reporter, stanie się Mackiewicz najpierw – w publicystyce dwudziestolecia oraz z pierwszych lat drugiej wojny światowej – realnym, a następnie – podczas pisania powieści na emigracji – symbolicznym ich miłośnikiem i obrońcą. A przyroda, z którą dzięki przywołanym przed chwilą autorom zaprzyjaźnił się bezpośrednio i na zawsze, odgrywać będzie jedną z głównych ról w jego publicystyce, nowelach oraz powieściach.

²⁰ T e n ż e, *Syntetycy ziem wschodnich*, w: tenże, *Dzieła*, t. 15, *Okna zatłkane szmatami*, wybór M. Bąkowski, Wydawnictwo Kontra, Londyn 2012, s. 344-351, s. 253n. (pierwodruk w wileńskim „Słowie” 1938, nr 14).

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

WOJTYŁA W POSZUKIWANIU FORMY POJEMNEJ

Książka Zofii Zarębianki *Spotkanie w Słowie*¹ jest owocem wieloletnich badań nad twórczością literacką Karola Wojtyły, zawiera teksty publikowane w czasopiśmie lub pracach zbiorowych oraz teksty nowe, rozwijające i dopełniające wcześniejsze ustalenia. Publikacja książkowa wnosi nową jakość poznawczą, autorka bowiem w sposób wyraźny formułuje tezę – do której dość długo dojrzewała – o wybitnej wartości artystycznej utworów polskiego poety i dramaturga, który został Papieżem. Przypomnijmy, że geneza zainteresowania twórczością literacką Karola Wojtyły wiąże się z faktem wyboru autora na Stolicę Piotrową. Twórczość ta została zresztą udostępniona szerszej publiczności dopiero w początkach pontyfikatu Jana Pawła II, wcześniej autorstwo wierszy, poematów i utworów dramatycznych pozostawało pod osłoną pseudonimów. Niewątpliwie fascynacja bogatą osobowością Papieża wpłynęła na początkową recepcję jego twórczości literackiej. Można było odnieść wrażenie, że papieństwo dodaje jakieś nowe cechy

tej twórczości. Zarębianka nie pomniejsza socjologicznego znaczenia faktu, że Papież był poetą i aktorem, w swoich badaniach jednak przygląda się utworom Wojtyły przede wszystkim okiem literaturoznawcy, zajmując się tekstami i ich intertekstualnymi związkami.

Artystyczna doniosłość dzieł Wojtyły wiąże się zdaniem Zarębianki z autonomicznym charakterem jego twórczości, z jej związkami z tradycją literacką oraz literaturą współczesną, a przede wszystkim wypływa z osobiwości kluczowej problematyki owych dzieł: relacji człowieka z Bogiem i relacji międzyludzkich. W książce *Spotkanie w Słowie* można wyróżnić trzy warstwy problemowe. Po pierwsze, jest ona esejem o rozumieniu przez Wojtyłę sensu sztuki. Po wtóre, literacki dorobek Karola Wojtyły zostaje w niej umieszczony na mapie współczesnej poezji polskiej. I po trzecie, autorka analizuje związki przesłania dzieł literackich Wojtyły z jego myślą filozoficzną i religijną.

Warto zwrócić uwagę, że rozważania o sztuce stanowią kompozycyjną klamrę *Spotkania w Słowie* – zawarte zostały bowiem w rozdziałach wstępnym i końcowym. Ich kanwą są zarówno teksty literackie i duszpasterskie Karola Wojtyły,

¹ Zofia Zarębianka, *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2018, ss. 182.

jak i wypowiedzi Jana Pawła II, na czele z papieskim *Listem do artystów*. Sztuka jest sposobem istnienia człowieka, a zarazem stanowi obronę człowieczeństwa. Zarębianka syntetycznie ujmuje stanowisko Wojtyły w kwestii miejsca sztuki w życiu człowieka: „Bycie artystą [...] w pierwszym rzędzie jest sposobem istnienia, sposobem bycia w świecie, a dopiero wtórnie, niejako w wyniku owej wrażliwości, realizuje się w aktach twórczych” (*Kilka słów na początek lektury*, s. 8). W końcowym rozdziale dodaje: „Zdolność sztuki do obrony człowieka wynika z samej istoty sztuki i nie powinna być podporządkowana żadnym mechanizmom instrumentalizującym twórczość artystyczną i używającym jej jako narzędzia w osiąganiu i realizacji takich czy innych celów socjotechnicznych” (*Sztuka jako obrona człowieka. Refleksje na marginesach myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II o sztuce i artyście*, s. 170). Wydaje się, że między tak rozumianą genezą sztuki a jej funkcją obrony człowieczeństwa zachodzi wewnętrzne iunctim, rodzi się ona bowiem z ludzkiej wrażliwości, ugruntowuje ją, poszerza, a także chroni przed lekceważeniem i atrofią.

Według Wojtyły materia poezji i dramatów jest ludzkie życie, istotną rolę pełni w nich doświadczenie samego twórcy. Jednocześnie sztuka daje możliwość komunikowania tego doświadczenia, unaocznia je i uwyrażnia, dzięki czemu odbiorca odczytuje w nim również doświadczenie własne, znajduje jakiś klucz do zrozumienia własnego życia. Osobiste doświadczenie poety wraz z jego zdolnością asymilowania doświadczeń innych ludzi za sprawą twórczej ekspresji arty-

stycznej staje się budulcem kultury, zra-
sta się z jej kodami, a w przypadku dzieł
wybitnych – kody te ustanawia.

Badanie artystycznej wartości poezji Wojtyły nie ogranicza się do jej strony formalnej, którą Zarębianka poddaje zresztą wielostronnej analizie. Aby ująć specyfikę pisarstwa Wojtyły, należy ponadto zauważyć, że jego teksty literackie odnoszą się do wartości ponadestetycznych. Pojęcie wartości ponadestetycznych, zaczerpnięte od Władysława Stróżewskiego, autorka łączy z pojęciem literatury zaangażowanej, dążącej do wywierania wpływu na świat. W przypadku Wojtyły polega to na kształtowaniu sfery wartości. Nasycenie tekstów literackich jego autorstwa wartościami ponadestetycznymi, zwłaszcza etycznymi i religijnymi, wiąże się z personalistyczną postawą przyszłego Papieża. Dla Wojtyły osoba ludzka nie stanowi zagadnienia wyłącznie teoretycznego, lecz wyzwala również zaangażowanie egzystencjalne i społeczne. Jego twórczość literacka, nie tracąc nic ze swej artystycznej autonomii, jest aktywnością na rzecz człowieka jako istoty żyjącej i spełniającej się w świecie wartości, w świecie ducha i wspólnoty. Ogólniej mówiąc, wartości ponadestetyczne dzieła literackiego stają się czytelne za sprawą jakości estetycznych – tylko mierna literatura, grafomania, pozbawiona jest wartości estetycznych. W odczytaniu Zarębianki dzieło literackie Wojtyły jawi się jako świadomie konstruowany splot wartości estetycznych z wartościami ponadestetycznymi, sztuka jest drogą poznania, afirmacji i obrony człowieczeństwa.

Dzięki książce Zarębianki można uporządkować tradycje, do których Karol

Wojtyła odwołuje się w swej twórczości literackiej. Oczywiście autorka korzysta z dorobku innych badaczy, którzy wskazywali na obecność wątków biblijnych i antycznych, podkreślali nawiązywanie do poezji renesansowej i romantycznej, ukazywali inspirację mistyczną poezją św. Jana od Krzyża. Zarębianka nie tylko porządkuje wiedzę w tym zakresie, ale również ją pogłębia, czego świadectwem jest esej o rodzajach i funkcji sygnałów biblijnych w literackich tekstach Wojtyły (zob. *Rodzaje i funkcje sygnałów biblijnych w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły. Rekonesans*, s. 85-95). Interesuje ją nie tylko to, z jakich tradycji poeta czerpie, ale również to, jak je wykorzystuje w swej twórczości.

Na szczególną uwagę podczas lektury *Spotkania w Słowie* zasługuje oryginalna próba umiejscowienia twórczości Wojtyły na mapie literatury polskiej dwudziestego wieku. Wojtyła należy do generacji Krzysztofa Kamila Baczyńskiego, Tadeusza Gajcego, Wacława Bojarskiego, Andrzeja Trzebińskiego, Tadeusza Borowskiego, Tadeusza Różewicza, Zbigniewa Herberta, Mirona Białoszewskiego, Anny Kamieńskiej, Julii Hartwig. Próba porównania jego dykcji poetyckiej z oryginalnymi idiomami poetyckimi twórców należących do jego pokolenia każe przyznać mu osobne miejsce w rozwoju poezji polskiej w wieku dwudziestym. Jest on poetą ludzkiego wnętrza uprawiającym poetyką medytację, nadającym poezji funkcję mistagogiczną, polegającą na wtajemniczaniu w życie duchowe.

Według Zarębianki poezja Wojtyły stanowi ogniwo w rozwoju awangardy literackiej dwudziestego wieku. Jest to

niezmiernie ciekawa – i jakże odkrywczą – intuicja badawcza, którą warto byłoby rozwinąć. W omawianej tu książce związki Wojtyły z awangardą są zaledwie zaznaczone, a dopiero pełniejsze analizy strukturalne i porównawcze stworzyłyby dla tej tezy mocny grunt argumentacyjny. Twórczość Wojtyły nie wydaje się jakąś prostą kontynuacją awangardy krakowskiej, wileńskiej czy lubelskiej, a tym, co ją łączy z nurtem awangardowym, jest przede wszystkim poszukiwanie „formy bardziej pojemnej”², jak swe własne zmagania twórcze określał Czesław Miłosz w dojrzałej, już „ponobłowskiej” fazie twórczości. Awangardowość poezji Wojtyły tkwi w jej medytacyjnym charakterze, wielogłosowości, intelektualności polegającej na nasycaniu tekstów poetyckich refleksją filozoficzną i teologiczną. Awangardowość ta nie oznacza zerwania z tradycją, lecz dążenie do jej twórczego przepracowania, otwarcie się na nowe formy wyrazu zdolne do ekspresji pełni doświadczenia.

Na wewnętrzne relacje między literacką a filozoficzną częścią dzieła Karola Wojtyły wskazywali przede wszystkim jego zagraniczni interpretatorzy, świadomi wyjątkowości dorobku polskiego duchownego w perspektywie współczesnych prądów intelektualnych w Europie. Dostrzegali oni zarówno przenikanie się poezji i filozofii, jak i napięcia zachodzące między obydwoma dziedzinami twórczości. Przypomnijmy, że w książce *Myśl Karola Wojtyły*, będącej pierwszą monografią intelektualnego itinerarium

² C. Miłosz, *Ars poetica?*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 588.

Karola Wojtyły w drodze do Stolicy Piotrowej, Rocco Buttiglione umieścił rozdział poświęcony wizji człowieczeństwa wyrażonej w poezji, dopełniającej etyczne i antropologiczne rozważania polskiego personalisty³. Giovanni Reale znaczenie dzieła Wojtyły dla kultury współczesnej utożsamia z wyzwaniem postawionym wobec jej intelektualnej fragmentaryzacji i likwidacji wielkich pytań. Karol Wojtyła–Jan Paweł II jawi się jako pielgrzym Absolutu poszukujący prawdy o człowieku i Bogu na trzech drogach: poezji, filozofii i religii, w trosce o spójną i pełną syntezę wymiarów ludzkiego doświadczenia duchowego⁴.

Z badań Zarębianki wynika, że twórczości literackiej Wojtyły nie można sytuować na marginesie innych dzieł, traktowanych jako bardziej doniosłe, nie powinno się jej nawet traktować wyłącznie jako laboratorium myśli rozwijanej potem w warsztacie filozofa, teologa i kaznodziei. Autorka konsekwentnie podkreśla, że twórczość literacka Wojtyły ma charakter autonomiczny i dopiero na gruncie tej dobrze uargumentowanej tezy trzeba poszukiwać związków literatury z filozofią. W istocie to filozoficzna – zasadniczo antropologiczna i etyczna – świadomość Wojtyły promieniuje na jego dzieło literackie i konstytuuje od wewnątrz jego estetykę i przesłanie. Kategorii promieniowania

Zarębianka przypisuje wielorakie sensy, uważa ją za kluczową kategorię myślenia autora *Promieniowania ojcostwa*⁵. Dzięki niej łatwiej również zrozumieć, jak umysłowość poety i filozofa oddziałuje na wszystkie dziedziny twórczości Wojtyły, odciskając w nich to, co uważał za ważne i co go dogłębnie poruszało. W przypadku tego poety, filozofa i teologa, spośród wszystkich spraw, które człowieka poruszają, pierwszeństwo ma zdziwienie tajemnicą samego człowieka.

Sposób, w jaki Wojtyła patrzy na człowieka w swojej myśli filozoficznej, pokrywa się z antropologią stanowiącą źródło jego twórczości literackiej – tłumaczy zarówno zawarte w niej wartości estetyczne, jak i ponadestetyczne. Co więcej, filozofia antropologicznego zwrotu, jaką uprawia Wojtyła, domaga się awangardowej dykcji w literaturze, poszerzenia i otwarcia formy literackiej na ogład filozoficzny. Przypomnijmy, że Wojtyłowa antropologia, w sposób dojrzały sformułowana w studium *Osoba i czyn*⁶, obraca się wokół trzech osi tematycznych: świadomości, wolności i uczestnictwa. Te same kategorie odciśnięte zostały w głębszej intelektualnej strukturze jego dzieła literackiego.

Za wyróżnik stylistyczny poezji, a częściowo także dramatów Karola Wojtyły Zarębianka uznaje ich medytacyjność. Przytoczmy jej wyjaśnienie. „Rozumienie

³ Zob. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996 (zob. zwł. rozdz. 7, „Twórczość poetycka Karola Wojtyły”, s. 327–372).

⁴ Zob. G. Reale, *Karol Wojtyła. Pielgrzym Absolutu*, tłum. M. Gajda, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008.

⁵ Zob. K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1980, s. 228–258.

⁶ Zob. tenże, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” i inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 43–344.

medytacji jako formy modlitwy myślniej, zakładającej aktywność rozumu i przygotowującej właściwy grunt dla działania łaski kontemplacji, w tekstach poetyckich rzezonego pisarza odbija się po pierwsze na poziomie zastosowanych środków, po drugie w nadawaniu rozważaniom filozoficznego charakteru, po trzecie wreszcie w specyficznym «ja» mówiącego, polegającym na pewnym wycofaniu się podmiotu, rezygnacji z operowania bezpośredniością wyznania na rzecz trybu bardziej powściągliwego emocjonalnie i zobiektywizowanego. Twórczość Karola Wojtyły, przynosząca realizację tego wariantu medytatywności, może stanowić wzorcowy przykład poezji medytacyjnej” (*Medytacja znaczeń – o specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły na tle tendencji w poezji polskiej XX wieku*, s. 40n.). Owa stylistyczna specyfika poezji Wojtyły koresponduje z rolą, jaką w konstytuowaniu bytu osoby jako filozof przypisuje on świadomości; zdolność do medytacji jest bowiem właśnie przejawem działania świadomości.

Autor *Osoby i czynu* neguje – w kontraście do poglądów Edmunda Husserla – poznawczą funkcję świadomości, świadomość w jego interpretacji odzwierciedla treści intelektualne, uwewnętrznia je oraz w sposób refleksywny zwraca się ku samemu podmiotowi, ujawniając jego realność. Medytacja jako gatunek literacki zakotwiczona jest zatem w tej fundamentalnej właściwości bytu ludzkiego, jaką stanowi świadomość. Na polu filozofii Karol Wojtyła realizował syntezę klasycznej filozofii bytu i nowożytnej filozofii świadomości, aby wzmocnić realizm filozoficzny i nadać zwrotowi personalistycznemu sens metafizyczny, w swym pisarstwie natomiast

wykorzystywał medytację jako praktykę pozwalającą na świadomościową penetrację i eksplorację procesów poszukiwania prawdy o człowieku.

Literackie kreacje Wojtyły – czy to postaci dramatów, czy to podmiotu wierszy i poematów – ukazują człowieka w działaniu. Podobnie w filozofii ogłód osoby dokonuje się poprzez analizę czynu, którego osoba jest sprawcą. Centralną pozycję w Wojtyłowej filozofii osoby zajmują rozważania dotyczące samostanowienia, odślaniające wolność jako właściwość samej osoby i zasadę samospełnienia w czynie. W dziełach literackich Wojtyły życie ludzkie ma charakter dramatyczny, polega na przekraczaniu siebie w aktach miłości. Człowiek osiąga dojrzałość poprzez dar z siebie, w spotkaniu z bliźnimi i Bogiem. Zarębianka wskazuje na znaczenie trudnych spotkań w Wojtyłowej wizji rozwoju człowieczeństwa.

Rozważania Wojtyły o wolności i jej sensie prowadzą ku refleksjom na temat drugiego oraz wspólnoty osób, ale również – przyjmującego nawet postać alienacji – negowania wspólnoty. Filozof wypracował pojęcie uczestnictwa i za pomocą tej kategorii tłumaczy, jak powstają więzi między osobami, oraz ukazuje bliźniego jako podstawowy układ odniesienia w relacjach międzyludzkich. Poeta i dramaturg przedstawia różnorodne modalności ludzkich spotkań i bycia razem. Mamy tu dwa równoległe ogłody: filozoficzny i literacki. Książka Zarębianki pomaga lepiej uchwycić z jednej strony autonomię każdego z nich, a z drugiej strony osobliwy, charakterystyczny dla Wojtyły, sposób dopełniania się ich jako wzajemnego promieniowania.

Janusz MARIANŃSKI

KU NOWYM DROGOM I NOWEJ EKSPRESJI KOŚCIOŁA

We współczesnym świecie coraz większą popularność zyskują sytuacje bądź wydarzenia określane mianem eventów. Stają się one nieodłączną częścią kultury popularnej i wkraczają niemal we wszystkie dziedziny życia społecznego. Eventy jako masowe zgromadzenia publiczne (na przykład imprezy, festiwale, olimpiady, pielgrzymki, spotkania z Papieżem czy Światowe Dni Młodzieży) w wyraźny sposób wyodrębniają się z rutyny życia codziennego, wzbudzają ogromne zainteresowanie (zwłaszcza młodzieży) i wywołują interakcje między ludźmi według innych wzorów niż odbywa się to w życiu codziennym. Charakterystyczną cechą tych masowych wydarzeń są: profesjonalna organizacja, charakter wspólnotowy, niecodziennosc, przekaz medialny, zogniskowany charakter interakcji, dominacja formy nad treścią oraz krótkotrwałość oddziaływania. Eventy mają charakter masowy i są perfekcyjnie zorganizowane. W przypadku imprez muzycznych, sportowych czy politycznych zasadniczą rolę odgrywają elementy rozrywkowe i doznaniowe (tworzy się coś w rodzaju kultury eventu), niektóre z nich (choćby wydarzenia sportowe) można zaś traktować jako swoiste surogaty wydarzeń religijnych.

Wszystkie te cechy eventów społecznych zostały szczegółowo omówione w bardzo interesującym studium socjologicznym Agnieszki Zduniak zatytułowa-

nym *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna*¹. Jest to pierwsze opracowanie tego zagadnienia, niemające odpowiedników w literaturze socjologicznej polskiej ani europejskiej. Autorka szczegółowo – a zarazem syntetycznie – analizuje relacje między eventami a innymi zjawiskami społecznymi, jak na przykład tłum, zachowania zbiorowe czy zgromadzenia, na przykład agoralne. Być może w tej części rozważań warto byłoby też odnieść się szerzej do zjawiska społecznego, jakim jest panika moralna.

Ważne są również rozważania autorki dotyczące relacji eventu do zjawiska święta i świętowania. Porównanie cech eventów zarówno z tradycyjnymi, jak i bardziej nowoczesnymi świętami ukazało zarówno podobieństwa, jak i różnice między nimi. Chociaż trudno byłoby mówić o evencie jako o całkowicie nowym zjawisku, to jednak bez wątpienia niesie on ze sobą nową jakość, charakterystyczną wyłącznie dla społeczeństwa ponowoczesnego (postnowoczesnego). Stanowi nową formę społeczną, której upowszechnienie się jest rezultatem określonych zjawisk zachodzących na poziomie ogólnospołecznym, a więc procesów: dyferencjacji, dezinstytucjonalizacji, pluralizacji, indywidualiza-

¹ Agnieszka Zduniak, *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2018, ss. 303.

cji i racjonalizacji, oraz wzrostu znaczenia ideologii konsumpcyjnej. Autorka wskazuje na tendencje społecznego rozwoju, które decydują o popularności eventów, a także pisze o ich oddziaływaniu na różne sfery życia jednostkowego i społecznego. Uwieńczeniem tych rozważań jest autorska definicja eventu oraz wskazanie na jego cechy ujmowane z perspektywy socjologicznej.

„Event jest charakterystyczną dla nowoczesnego społeczeństwa formą zachowań zbiorowych, prowadzącą do powstawania tymczasowej, monotematycznej wspólnoty komunikacji o charakterze inkluzywnym i znaczeniu ponadlokalnym. Charakterystyczną cechą eventu jest wysoki poziom emocjonalnego zaangażowania oraz ekspresywności uczestników, wywołany współobecnością czasowo-przestrzenną wielu osób oraz zastosowaniem różnych metod oddziaływania na zmysły i emocje, którego skutkiem jest intensywne poczucie wspólnoty z innymi oraz postrzeganie wydarzenia jako przeżycia totalnego, jedynego w swoim rodzaju” (s. 154).

Trzy rozdziały teoretyczne pracy („Zachowania i działania zbiorowe oraz miejsce eventów w ich obrębie”, „Definicje eventu”, „Eventy w strukturze nowoczesnego społeczeństwa”) stanowią doskonały kontekst dla rozważań skoncentrowanych na wybranej grupie eventów, a mianowicie na eventach o charakterze religijnym oraz na ich roli we współczesnych przemianach religijności (rozdział czwarty, „Eventy w sferze religii”). Proces eventyzacji obejmuje coraz większe obszary życia społecznego (publicznego), w tym również sferę religii. Tradycyjne wspólnoty wiernych oraz formy życia społecznego tracą swoje dotychczasowe znaczenie. Coraz większą rolę zaczynają odgrywać masowe spotkania o charakterze religijnym, odbywające się co jakiś czas, w których uczestnictwo nie wymaga trwałego zaangażowania się w życie Kościoła (na przykład światowe

spotkania młodzieży, pielgrzymki skierowane do określonych grup ludzi wierzących, masowe spotkania wiernych z okazji wizyt papieskich). Spotkania takie, choć nawiązują w wielu aspektach do tradycyjnych form religijności, charakteryzują się jednak cechami, które pozwalają zaliczyć je do kategorii eventów.

Eventy religijne wydają się świadczyć o narastaniu tendencji desekularyzacyjnych w społeczeństwie. W przekonaniu Agnieszki Zduniak eventy tego rodzaju umożliwiają młodym ludziom przeżycie spotkania z Bogiem i ludźmi w sposób twórczy, spontaniczny, bez sztywnych reguł modlitewnych; umożliwiają im też naturalną ekspresję poprzez śpiew, taniec czy gesty. Religia, a zwłaszcza Kościół katolicki, przestaje być strukturą zamkniętą, niedostosowaną do młodzieżowego sposobu przeżywania wiary. Eventy religijne stwarzają młodzieży możliwość wyrażania duchowych przeżyć i doświadczenia wspólnoty, a niekiedy warunkują zmiany w życiu codziennym.

Eventy religijne nie muszą być alternatywą dla tradycyjnych struktur kościelnych, stanowią natomiast ich dopełnienie. Wyrażają poszukiwanie nowej drogi i nowych sposobów ekspresji Kościoła. Światowe Dni Młodzieży socjologowie interpretują na przykład nie tylko jako event medialny, ale również jako przejaw życia religijnego i wspólnotowego o charakterze ponadterytorialnym. Dopatrują się w nim nawet traktowania religii jako swoistego produktu na sprzedaż, jej urynkowienia w epoce komercjalizacji. Eventy religijne, które łączą tradycyjne treści wiary religijnej z nowatorską formą medialną, mogą okazać się dla Kościołów chrześcijańskich szansą dotarcia z ich przesłaniem sakralnym do różnych grup i środowisk społecznych o rozmaitych potrzebach i oczekiwaniach. Stanowią one również formę dialogu, nie zaś konfrontacji z kulturą współczesną, niezależnie od tego, czy

będziemy nazywać ją postmodernistyczną, czy też określać ją w inny sposób. Ożywienie religijne staje się do pewnego stopnia faktem medialnym.

Eventy różnego rodzaju, podobnie jak inne zachowania zbiorowe, mogą pełnić funkcję zarówno reprodukcyjną, jak i innowacyjną wobec wartości i norm społecznych. Sytuacje społeczne sprzyjające powstawaniu silnych emocji zbiorowych odgrywają znaczącą rolę w życiu społecznym. Stanowią bowiem jeden z mechanizmów rekonstrukcji porządku społecznego, jego odnowy instytucjonalnej i moralnej. Są one zawsze ukierunkowane na symbole reprezentujące określone wartości istotne z punktu widzenia społeczeństwa oraz na znaczące wyobrażenia kulturowe, które w ich trakcie są uzmysławiane, potwierdzane, utrwalane lub modyfikowane.

Opracowanie *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna* wnosi wiele nowych ujęć zarówno do socjologii zachowań zbiorowych, jak i do socjologii religii. W pełni legitymizuje nową subdyscyplinę socjologii: socjologię eventów, a zarazem stanowi pierwsze w Polsce studium teoretyczne (i częściowo empiryczne) z zakresu tej dyscypliny (wcześniej w socjologii badano jedynie eventy marketingowe).

Agnieszka Zduniak zasadnie przypuszcza, że w najbliższej przyszłości pojawiać się będą kolejne analizy socjologicznych aspektów eventu, a w ich rezultacie opracowana zostanie ogólna teoria eventów. Będzie ona wymagała podejścia interdyscyplinarnego, a nawet transdyscyplinarnego, opartego na różnych modelach teoretycznych. Nie będzie łatwo ująć w jednolitą ramę teoretyczną wszystkich rodzajów eventów, stanowią one bowiem zjawisko niezwykle złożone i w wieloraki sposób powiązane z różnymi dziedzinami życia społecznego. Punktem wyjścia ogólnej teorii eventów mogłyby stać się założenia strukturalno-funkcjonalne, interakcjonizm

symboliczny, analiza i rozmowa. Książka Agnieszki Zduniak nie pretenduje do statusu takiej globalnej teorii eventu, ale stanowi ważny krok w kierunku jej stworzenia. Może okazać się przydatna także w operacjonalizacji problemów badawczych dla przyszłych badań empirycznych, zarówno w ich warstwie diagnostycznej, jak i interpretacyjnej oraz wyjaśniającej.

Praca Agnieszki Zduniak budzi uznanie i respekt. Autorka wykazuje doskonałą znajomość dokonań klasyków socjologii i współczesnych socjologów zajmujących się problematyką eventów oraz problemów pokrewnych (na przykład z zakresu socjologii religii i socjologii duchowości). Opiera się przede wszystkim na niemieckiej literaturze socjologicznej, ale uwzględnia też ważne opracowania z piśmiennictwa angielskiego i polskiego. Dla socjologa religii ważny jest rozdział szósty jej pracy, poświęcony eventom religijnym, który (przynajmniej pośrednio) rozwija komunikacyjną teorię religii.

Dokonana przez autorkę interpretacja osiągnięć klasyków socjologii i współczesnych socjologów religii charakteryzuje się znaczną oryginalnością i swoistą świeżością. Jako przedmiot badań socjologicznych Agnieszka Zduniak wybrała określoną rzeczywistość społeczną i konsekwentnie porusza się w obszarze wyznaczonym przez przyjęte założenia teoretyczne oraz szczegółowe dyrektywy metodologiczne. Stara się te założenia precyzyjnie określić, doprecyzować, a także zachować wierność przyjętej przez siebie metodzie. Autorka pracy o eventach prezentuje typ solidnego badacza społecznego, który pozostaje w stałym kontakcie ze światową i polską literaturą dotyczącą dziedziny swoich zainteresowań. Opublikowana książka z pewnością przyczyni się do zdynamizowania polskich badań socjologicznych nad eventami, a także do dalszego rozwoju polskiej socjologii religii.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Alfred M. Wierzbicki, *Ulica Bernardyńska*, Fundacja Chrońmy Dziedzictwo, patronat Artur Derlikiewicz, zdjęcia Piotr Łucjan, Lublin 2018, ss. 33.

W tomie „Ethosu” poświęconym problematyce książki nie może zabraknąć informacji o niedawno opublikowanym tomie poetyckim, który przedstawia sobą wszystkie cechy, o jakich piszą autorzy niniejszego numeru, starając się zrekonstruować istotę „książki pięknej” – o tomie, który już poprzez swój tytuł informuje czytelnika, że powstał w Lublinie, mieście będącym siedzibą naszego kwartalnika, i że to właśnie Lublin stanowi dla poety stały punkt odniesienia. Poeta, książd Alfred Marek Wierzbicki, jest zarazem filozofem i etykiem – i takie też są jego wiersze: stawiają pytania, na które odpowiedzi trzeba szukać w filozofii, i ukazują trudne, a zarazem niezwykle koleje człowieczego losu, ludzką samotność, cierpienie i krzywdę, na zawsze naznaczającą życie tego, kogo dotknęła. Niosą w sobie jednak zarazem zachwyt światem, odkrywaniem tak w jego codzienności, jak i w wydarzeniach niezwykłych, pokorę wobec wielkości i tajemnicy Stworzenia, a przede wszystkim zaciekawienie i zadziwienie rzeczywistością. Być może wszystko to właśnie wskazuje, że autor wierszy, nawet poszukując w poezji „języka prywatnego” (tak czytamy na okładce książki), nie przestaje być filozofem i że świat stanowi dla niego przedmiot poznania przede wszystkim filozoficznego.

W tomie odnajdujemy wiersze dawne i nowe. Są wśród nich te, które dokumentują osobiste doświadczenie poety („w ciągu zimowego dnia układałem zdanie / za temat miałem ośnieżone dachy” – *Pracowity dzień*), jego sposób patrzenia i widzenia, w tym także patrzenia na przestrzeń („Skrećam nad rzekę. / Zbyt płytka i nie kusi samobójców, nie odbija wspaniałości ze wzgórza, / płynie obok – *Rzeka*; „Miasto jest całością jak rysunek” – *Portret*) czy współodczuwanie wpisane w wiersze o Van Gogh (,,samotność wszechobecna szła za nim”), o Zuzannie Ginczance („Oczy dziewczyny wbite w świat. [...] Oczy niegotowe na śmierć” – *Autoportret Ginczanki*) czy o anonimowym kłownie, który zginął w Aleppo („[...] rozbawiał dzieci na gruzowiskach. Mój Boże, trafiono Boga” – *Śmierć kłowna*). Jest też wiersz *Caravaggio prowincjonalny*, nawiązujący z jednej strony do malarstwa włoskiego artysty, z drugiej zaś do estetyki po-

święconego mu filmu Dereka Jarmana. Poeta poszukuje wizji („Tyle Twoich wizerunków, ale nie wiem, jak wyglądałeś” – *Obrazy Pana*), ale nieobce są mu poczucie humoru, dystans do własnych wierszy i świadomość, że ostatecznie poezja doprowadza czytelnika jedynie do progu tajemnicy i że przekroczyć go musi zawsze sam.

Wiersze księdza Wierzbickiego uzmysławiają, że poezja w jakimś sensie stanowi narzędzie poznawcze filozofii. Mimo (a być może właśnie dlatego!) że nie podlega metodologicznym regułom ani nie opiera się na sylogizmach, dostarcza wglądów, których analizy trzeba się domagać od filozofów, a przede wszystkim od etyków. W tym sensie można powiedzieć, że tematyka każdego z wierszy, które zawarto w tomie, mogłaby zarazem dostarczyć tematu artykułu naukowego z zakresu humanistyki, a być może również stanowić motto takiego tekstu. Poezja ta podważa więc niejako próby „uregulowania” humanistyki podejmowane w związku z prowadzoną obecnie reformą kształcenia wyższego i wskazuje, że humanistyka jest jednością – nie zaś zbiorem szczegółowych dyscyplin funkcjonujących na podobieństwo nauk ścisłych – i że jedynie takie jej widzenie może być owocne dla kultury.

Na zakończenie warto poświęcić kilka słów ilustracjom towarzyszącym poezji, którą tomik przekazuje czytelnikowi. Czarno-białe zdjęcia autorstwa Piotra Łucjana, przede wszystkim zdjęcia Lublina (choćby te ukazujące Lublin lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, a przede wszystkim różne ujęcia przywołanej w tytule książki ulicy Bernardyńskiej), doskonale wpisują się w klimat wierszy, łącząc fascynację miejscem z próbą jego zrozumienia i opisanie.

Zawartą w tomie poezję, jej filozoficzne odniesienia, ilustracje oraz wspaniałą jakość wydawniczą książki spaja aspekt piękna, jeśli nawet jest to piękno smutne, piękno, które sprawia, że zatrzymujemy się w zadumie. Być może taki właśnie cel – sprawić, by czytelnik zatrzymał się na chwilę w zadumie – postawili przed sobą poeta i wydawcy zbioru.

Tom polecamy nie tylko miłośnikom poezji, ale przede wszystkim humanistom postrzegającym, że u korzenia uprawianych przez nich dyscyplin leży doświadczenie człowieka, który w rezultacie swojego zadziwienia tajemnicą świata tworzy kulturę. Tom jest też niewątpliwie piękną niespodzianką dla mieszkańców Lublina i miłośników tego miasta.

D.Ch.

Jacek Dobrowolski, *Niewolnicy i panowie. Sześć i pół eseju z antropologii i filozofii społecznej świata nowoczesnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, ss. 358.

Książka Jacka Dobrowolskiego¹ zawiera próbę zrozumienia sytuacji, w jakiej żyje obecnie człowiek Zachodu, „naszej teraźniejszości” (s. 46), poprzez analizę sensu i historycznych losów idei oświeceniowych, a zwłaszcza projektu

¹ Książka ta została zakwalifikowana do finału czwartej edycji Konkursu o Nagrodę im. Barbary Skargi; temat tej edycji konkursu brzmiał: „Pomyśleć wspólnotę”.

tworzenia społeczeństwa, w którym nie tylko sama idea niewolnictwa uważana byłaby za skandaliczną, ale też faktycznie nie byłoby niewolników; w projekcie tym społeczeństwo takie to w istocie społeczeństwo panów. Późna nowoczesność, w której żyjemy, stanowi – zdaniem autora – właśnie wynik emancypacyjnych dążeń oświecenia, a jej obraz kreślony przez autora jest mroczny: „Efektem globalnego, choć westernocentrycznego zarazem eksperymentu antropologicznego, jakim była i jest nadal nowoczesność (którą zwać też można cywilizacja oświecenia), jest przynajmniej jeden historyczny pewnik – ten mianowicie, że proces cywilizacji nie daje człowiekowi (ludzkości) żadnej dodatkowej gwarancji, żadnego większego zabezpieczenia przed wiecznym powrotem zabijania” (s. 336). Autor nie dołącza jednak do grona radykalnych krytyków oświecenia, upatrujących w jego hasłach źródło wszelkich problemów naszej cywilizacji. Stara się raczej ukazać dziejowe doświadczenie człowieka, który żyjąc w świecie nowoczesnym i uczestnicząc na różne sposoby w jego tworzeniu, uzyskuje gorzką samoświadomość istoty zdolnej do całkowicie bezinteresownego, w pewnym sensie nieskończonego zła (por. tamże).

Chcąc scharakteryzować książkę Dobrowolskiego, można jednak wskazać inne jeszcze „słowa kluczowe” i odczytywać ją jako przede wszystkim historię pojmowania wolności albo jako refleksję nad dialektyczną zależnością pana i niewolnika oraz możliwymi i faktycznymi modyfikacjami tego układu. Na pierwszy plan wysuwają się jednak – jak się wydaje – kategorie pana i panowania, czy – jak mówi niekiedy autor – pańskości. Dotyczące ich analizy autora rozpoczynają się od nawiązania do Niccolò Machiavellego i jego *Księcia* (traktatu o tym, jak być panem), przez refleksję o rozumieniach i sposobach realizacji panowania człowieka nad samym sobą oraz nad przyrodą, po próbę uchwycenia, kim są dzisiejsi „hiperpanowie” („Na tym może polega też istota bycia panem – być wolnym od typowych zagrożeń wytwarzanych przez to, co na samych konstytuuje” – s. 310).

W swoich analizach Dobrowolski przywołuje wielu myślicieli – wśród nich Platona, Thomasa Hobbesa, Barucha Spinozę, Johna Locke’a, Immanuela Kanta, Georga Friedricha Wilhelma Hegla, Karla Marxa Friedricha Nietzschego, Maxa Webera, Sigmunda Freuda, Michela Foucaulta, Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego, Jeana Paula Sartre’a, Hannah Arendt, Petera Sloterdijka, Slavoję Žižka czy Immanuela Wallersteina – i obsadza ich w różnych rolach. Bywają towarzyszami refleksji lub partnerami (bądź przeciwnikami) w dyskusji, wraz z autorem komentując ducha nowoczesnego świata, lecz niekiedy ich dzieło bywa również wskazywane jako przejaw owego ducha. W ten sposób Dobrowolski pisze na przykład o Heglu: „W tym ujęciu Hegel jest nieomal lustrem samej nowoczesności, to w nim odbija się najsilniejszym refleksem jej pewność siebie, arogancja, pycha i życzeniowość pod adresem całego bytu, jakie w ogóle charakteryzują człowieka nowoczesnego” (s. 181).

W swojej opowieści o nowoczesności autor wykorzystuje również odniesienia do innych jej wytworów i przejawów niż prace z zakresu filozofii czy dziedzin w jakiś sposób pokrewnych, odwołując się na przykład do wydarzeń historycznych, współczesnych zjawisk społecznych i gospodarczych (jak rozwój Internetu czy powstanie światowej korporacji przewozowej Uber), filmów, seriali telewizyjnych, artykułów prasowych czy utworów literackich (wśród

nich wymienić można książki tak „odelgłe”, jak *Przypadki Robinsona Crusoe* i *Pięćdziesiąt twarzy Greya*).

Pomimo takiej niejednorodności i rozległości materiału, który autor próbuje objąć, oraz zawartej w podtytule książki sugestii, że składa się ona z odrębnych tekstów, *Niewolnicy i panowie* to praca stanowiąca spójną całość – i właśnie jako taka może być ona czytana z satysfakcją. Autor skonstruował swoje dzieło z dużym wyczuciem dramaturgii i chociaż jest to esej filozoficzny, ma on swoistą „akcję”: można odnieść wrażenie, że rozważania autora niejako nabierają tempa, prowadząc do jakiejś kulminacji. W końcowych rozdziałach wymowa tych wywodów staje się coraz bardziej pesymistyczna i czytelnik zaczyna oczekiwać „kasandrycznej” konkluzji. Dobrowolski jednak decyduje się na inne zakończenie. Nie zwiastuje końca cywilizacji, lecz inspirując się refleksjami Wallersteina, pisze: „Być może najważniejsze wydarzenie nowoczesności jeszcze się nie wydarzyło i niekoniecznie musi to być katastrofalny finał” (s. 343). Co zaś do idei oświeceniowych, twierdzi, że jednak się nie wyczerpały, bo „być może nigdy [oświecenie] nie było [...] czymś tak rozpowszechnionym i uniwersalizowanym, by móc umrzeć «w ogóle»” (s. 342). Przypomina, że „przecież w oświeceniu, w jego wielkiej antropologicznej praobietnicy złożonej człowiekowi przez samego człowieka [...], zawierała się i ta idea, że dzięki braterstwu, wspólnocie zabijanie przestanie być częścią ludzkiej natury” (s. 340) i dochodzi do wniosku, że tym, co nam pozostaje, jest „tkwić pod sztandarem «niedokończonego projektu oświecenia», nie bacząc na to, że wywieszają go niekoniecznie najbardziej ekscytujący myśliciele” (s. 342).

Ten swoisty „happy end” nie wydaje się jednak oczywistą konkluzją wcześniejszych rozważań, a „Posłowie” jako całość naznaczone jest wahaniem autora, który do pewnego stopnia zawiesza sąd. Być może właśnie owo wahanie w szczególny sposób zwraca uwagę na osobisty charakter omawianej książki, potwierdzając wrażenie, że stanowi ona zapis autentycznego intelektualnego zmagania z sytuacją, której autor jest świadkiem i uczestnikiem. To zaś – a także żywy, zaangażowany język, jakim posługuje się Jacek Dobrowolski – mogą sprawić, że w zmaganiu uczestniczyć będzie również czytelnik.

P.M.

Dorota CHABRAJSKA

LOSY KSIĄŻKI

Wraz z nadejściem ery cyfryzacji pojawiły się obawy co do losów książki – obawy bądź wprost konstatacje wieszczące schyłek tego medium czy też zapowiadające zmianę jego miejsca w kulturze. Wydawało się, że komputeryzacja kolejnych sektorów życia, obejmująca również sferę mediów będących nośnikami kultury, sprawi, że książki, jakie znamy – drukowane na lepszym czy gorszym papierze, z tekturową bądź miękką okładką, często wydane starannie, czasami jednak dość niedbale (nierzadko obejmujące wówczas erratę), a niekiedy nawet źle zszyte i wywołujące irytację czytelnika, nieuchronnie odejdą do lamusa, czytać zaś będziemy przede wszystkim treści dostępne na ekranie naszego „urządzenia”. Dostępne zaś – jak domniemywano – miało stać się wszystko to, co wcześniej przekazywał nam papier. Zawilości dotyczące praw autorskich oraz fakt, że efekt końcowy w postaci wydrukowanego woluminu to praca nie tylko autora, ale również całego zespołu ludzi: tłumaczy, redaktorów, korektorów czy składaczy, w dyskusjach odchodziły na plan dalszy. Niezwykłą popularnością zaczęło się cieszyć efektowne stwierdzenie Marshalla MacLuhana: „The medium is the message”¹ (czyli: „Środek przekazu sam jest przekazem”²), wskazujące, że zmiana nośnika, na którym zapisane zostały określone treści, to nie tylko zmiana sposobu ich odczytywania, ale zmiana ich istoty. W tymże duchu zapowiadano, że transformacji ulegnie sposób, w jaki czytamy, że czytać będziemy już nie dla przyjemności czy z wewnętrznej potrzeby, ale po prostu w poszukiwaniu informacji – informacji dotąd trudno dostępnej, do której zwykle docieraliśmy niejako w sposób okrężny, podejmując nużącą, czasochłonną i w dużym stopniu zbędną lekturę.

Czas pokazał, że spekulacje z przełomu wieków były znacznej mierze nieuzasadnione. Książki w postaci drukowanej przetrwały, a zapotrzebowanie społeczne na nie nadal się utrzymuje. Chociaż czasami statystyki ukazujące poziom czytelnictwa (tak w naszym kraju, jak i za granicą) mogą wydawać się przygnębiające, to warto pamiętać, że prawda statystyczna ma swoją specyfikę i życia nie odzwierciedla³. Książka elektroniczna zaś zadomowiła się obok książki tradycyjnej i oba „nośniki”: papier i ekran, okazują się

¹ M. M c L u h a n, *Understanding Media: The Extensions of Man*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1994, s. 7.

² T e n ę z e, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s. 37.

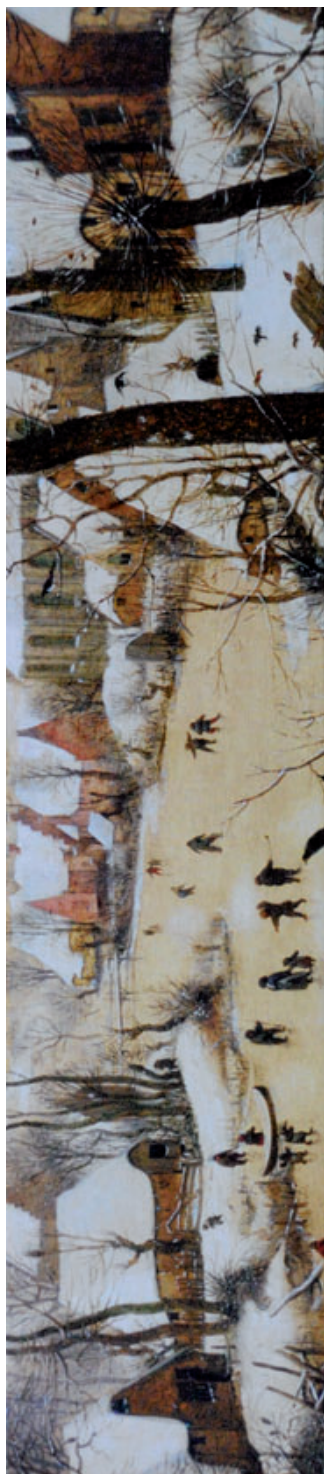
³ Ta sama prawda statystyczna niejednego zapewne zaskoczy informacją, jakoby wypił w roku 2017 ponad trzy litry wysokoprocentowych napojów alkoholowych, ponad sześć litrów wina i miodów pitnych oraz prawie dziewięćdziesiąt dziewięć litrów piwa, a wypalił 1345 papierosów (zob. Polska Agencja Prasowa, *GUS. Polacy piją coraz więcej. Spożycie mocnego alkoholu w Polsce*



Zakładki pochodzące z Museum Het Rembrandthuis w Amsterdamie.
Fot. K. Nowakowski



Zakładki pochodzące z Van Gogh Museum w Amsterdamie.
Fot. K. Nowakowski



Zakładki pochodzące z Musée Oldmasters Museum, Musées royaux de Beaux-Arts de Belgique, w Brukseli.
Fot. K. Nowakowski

równie potrzebne. W naszych polskich warunkach e-booki przyjęły z radością również miłośnicy książek tradycyjnych, ludzie, którzy po prostu lubią książki kupować, czytać, cieszyć się z ich posiadania i przynajmniej co jakiś czas zaglądać także do tych już przeczytanych. Co ciekawe, osoby te rzadko używają w odniesieniu do siebie określeń takich, jak „wielbiciel” czy „miłośnik” książek bądź też „bibliofil”, a niekiedy w obawie przed krytyką rodziny („I jeszcze jedna książka! No i gdzie to postawić?!”) ukrywają przed bliskimi nowe nabytki i – na przekór mniemaniu, że małe powierzchnie i kolekcjonowanie książek wykluczają się nawzajem – gromadzą również książki nieprzeczytane, z których każda, będąc zarazem obietnicą i tajemnicą, stanowi dla nich źródło radości. Zdarza się, że w ich mieszkaniach – z braku miejsca – Hegłowska *Fenomenologia ducha* sąsiaduje z zachowanymi z dzieciństwa *Niewiarygodnymi przygodami Marka Piegusa* czy z książką kucharską. Czasami przychodzi im na myśl, że może dobrze byłoby dysponować większą powierzchnią, żeby te woluminy ustawić tematycznie, nie zaś kierując się ekonomią przestrzeni (czyli według wielkości tomów), ale ostatecznie dochodzą do wniosku, że najważniejsze to wiedzieć, gdzie co znaleźć na półkach. Można powiedzieć, że w przypadku tych właśnie ludzi e-booki stworzyły nową przestrzeń dla czytelnictwa – przestrzeń, której inaczej po prostu by nie było.

Dlaczego jednak – przynajmniej dotychczas – prognozy MacLuhana się nie spełniły? Skąd bierze się w ludziach potrzeba książki wykraczająca poza potrzebę zdobycia informacji, skąd wyrasta pragnienie dostępu do opowieści, chłonięcia narracji, dlaczego czytamy książki beletrystyczne i podróżnicze, dlaczego chętnie przeglądamy leksykony, poradniki i wydawnictwa encyklopedyczne, które można „wziąć do ręki”, dlaczego książkę naukową „lepiej się czyta” na papierze niż na ekranie?

Można zaryzykować stwierdzenie, że losy książki są w jakiejś mierze sprzężone z losami kultury europejskiej i że książka „wrosła” w tę kulturę do tego stopnia, że zaczęła stanowić o jej istocie. Kultura Zachodu jest kulturą książki i fakt ten pozostaje niezależny nawet od tego, że religia naszego kontynentu – chrześcijaństwo – jest religią Księgi. Oba te fenomeny niewątpliwie łączy przekonanie o swoistej mocy słowa i o tym, że w słowie zapisanym kryje się potencjalność wyzwalań ludzkiej sprawczości, wykazujemy bowiem skłonność, by wiązać z nim wartość prawdy, a zarazem dobra. Ową siłę słowa zapisanego dostrzegano już w średniowieczu i budziła ona niepokój ze względu na autonomię, którą słowo zyskuje właśnie na mocy faktu jego zapisania, gdy jego przekaz oraz interpretacja przestają podlegać kontroli. W dziejach kultury europejskiej książka stała się zatem swoistą koleiną dla myśli nieokiełznanej, a zarazem czynnikiem wywierającym decydujący – niekiedy pozytywny, a niekiedy negatywny – wpływ na bieg tej kultury. Można by w tym miejscu przywołać z jednej strony chociażby *Państwo Boże* św. Augustyna, *De revolutionibus...* Kopernika czy *Principia...* Newtona, z drugiej zaś *Manifest komunistyczny* Marksa i Engelsa bądź też *Mein Kampf* Hitlera.

W niejednym wypadku moc słowa zapisanego okazała się miażdżąca dla jego autora. W średniowieczu bywało, że teksty, które uznano za heretyckie, skazywano na „spalenie wraz z autorem”, niejako podkreślając, przez taki właśnie werdykt, podrzędną rolę autora wobec zapisanego przezeń słowa – jeśli nawet słowo to chciano potępić. Spalenia wraz ze swoim tekstem udało się jednak uniknąć na przykład Janowi Falkenbergowi, autorowi paszkwilu powstałego na krzyżackie zamówienie, a wymierzonego przeciwko

Polakom. Tekst ten skazano jedynie na podarcie i podeptanie, autora zaś na więzienie⁴. Mimo wszystko nawet ów „łagodny” werdykt potwierdzał przekonanie, że zapisane słowo w pewnym sensie „odrywa” się od osoby swojego autora i nabiera własnej mocy. Przekonanie o autonomii słowa zapisanego w książce skutkowało w historii tworzeniem różnego rodzaju list ksiąg zakazanych i dotrwało do czasów nam współczesnych, znajdując swój wyraz w instytucji cenzury, bez której nie potrafią się obejść reżimy totalitarne. Janusz Głowacki opisuje swoją rozmowę z oficerem MSW, podczas której otrzymał pouczenie: „Inteligentny człowiek nie pisze. Inteligentny człowiek nie pozostawia za sobą żadnego śladu”⁵.

Komunistyczna czy też socjalistyczna rzeczywistość w sposób niezamierzony przez jej twórców przyczyniła się jednak do niezwyklej promocji książki w naszym kraju. W oficjalnym obiegu wydawano wybrane dzieła literatury i humanistyki światowej, a ponieważ miały one bardzo niskie nakłady, trudno było je zdobyć. Niektóre książki ukazywały się pomimo cenzury, a inne poza nią, w drugim obiegu. Książka stała się symbolem życia niezależnego, życia poza regulacjami, życia prawdziwie własnego.

O ile rewolucja technologiczna ostatnich lat nie zachwiała tą szczególną pozycją książki, o tyle jednak – jak się wydaje – systematycznie podważa ją nowa filozofia edukacji, która w szczególny sposób zaczęła się rozwijać i oddziaływać w naszym kraju. Hasła głoszące odejście od przekazywania wiedzy (często określanej przymiotnikiem „encyklopedyczna”) na rzecz kształcenia umiejętności (określanych jako praktyczne), edukacja poprzez oddziaływanie na emocje, nie zaś przez rozwój intelektu, systematyczne zastępowanie – w procesie kształcenia – słowa przez obraz, a tekstu ciągłego przez dialog i test⁶ nie budzą w uczniach zaciekawienia książką. Promując e-learning, swego czasu z satysfakcją głoszone odejście od kształcenia podręcznikowego. Taka też postawa znalazła się u korzenia sporu o listę lektur obowiązkowych, który przetoczył się przez media: myśl, że uczniowie mogliby czytać Gombrowicza (czy też innego autora), nawet jeśli jego dzieła nie znalazłyby się na tej liście, nigdy się w tym sporze nie ujawniła.

Wydaje się, że filozofia edukacji wręcz odstraszałającej od książek wpisuje się w Polsce w trend kultury popularnej, opartej na założeniu, że w świecie współczesnym ludzką uwagę można przyciągnąć jedynie na moment. W tym świecie książka jest co najwyżej towarem, więc ważne jest przede wszystkim to, żeby jej produkcja była tania. Żenująco niskie stawki, za jakie pracują tłumacze i redaktorzy, którymi często stają się zatem osoby przypadkowe, sprawiają, że coraz częściej mamy do czynienia z beznadziejnie słabymi przekładami i z książkami, w których można znaleźć błędy. Nie ma też zapotrzebowania na recenzje krytyczne, demaskujące te uchybienia, a w konsekwencji przyczyniające się do wzrostu szacunku dla książki. Erozja tego szacunku w jakimś stopniu ujawnia

⁴ Por. ks. S. Więgluś, *Paweł Włodkowic z Brudzenia – średniowieczny uczony, mąż stanu, główny przedstawiciel polskiej szkoły praw człowieka i narodu*, „Ethos” 12(1999) nr 1-2(45-46), s. 88.

⁵ J. Głowacki, *Zamiast wstępu*, w: tenże, *Jak być kochanym*, Świat Książki, Warszawa 2005, s. 5.

⁶ Prawdliwość tę doskonale oddaje ewolucja podręczników do nauki języków obcych, które jeszcze kilkadziesiąt lat temu zawierały przede wszystkim teksty, a w czasach obecnych zostały ich właściwie pozbawione. Wydaje się, że metodykami nauki języków obcych kieruje przekonanie, że umiejętność rozumienia tekstu i rozmowy na jego temat, w tym wyrażania własnej opinii, ma znacznie mniejszą wartość niż umiejętności praktyczne w rodzaju zamówienia pizzy w restauracji.

się nawet w akademickim środowisku humanistów – nierzadko usłyszeć można, że nie kupują oni najnowszych prac naukowych, ponieważ ograniczono „środki na działalność statutową”. Czy są to zatem prawdziwi humaniści?

Tymczasem jednak na świecie ludzie czytają książki. Żeby się o tym przekonać, wystarczy przejechać się londyńskim metrem, przejść się plażą w dowolnie wybranym wakacyjnym miejscu albo zwiedzić chociaż kilka księgarń w jakimś większym mieście bądź też zajrzeć do kilku bibliotek – mówi się, że są one dziś jedynymi miejscami, gdzie nie oczekuje się od nas, że wydamy pieniądze. Swoistymi oazami książki oraz wydawnictw książkowych stały się w dzisiejszych czasach sklepy funkcjonujące przy muzeach i galeriach sztuki. Jak gdyby przyjęto w nich milczące założenie, że ci, którzy lubią oglądać obrazy i dzieła sztuki, nie gardzą słowem – przeciwnie, że słowo i piękno idą ze sobą w parze. Dostępne w tych miejscach wydawnictwa książkowe przywołują na myśl twierdzenie MacLuhana o wpływie nośnika na przekazywane przezeń treści, ale sytuują je w innym kontekście: estetyka tych wydawnictw i staranność, z jaką je przygotowano, jakość papieru, na którym powstają, czy emanujące z nich kolory w istocie stanowią element treści ich przekazu – i jest to element decydujący o tym, że trudno się pokusie nabycia tych książek oprzeć. A wraz z nimi kupujemy leżące obok zakładki z motywami artystycznymi. Obecność tych zakładek to również wyraz przekonania, że ludzie potrzebują książek nie tylko po to, aby ustawić je na półkach i że nawet mimo przerwy w lekturze nie musimy rozstawać się z rzeczywistością, którą dobrze jest mieć wokół siebie.

Maria FILIPIAK

KSIĄŻKA
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 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|---------------------------|---------------------------|
| I (2005) ss. 1326 | V (2009) t. 2, ss. 980 |
| II (2006) t. 1, ss. 1008 | VI (2010) t. 1, ss. 1166 |
| II (2006) t. 2, ss. 1065 | VI (2010) t. 2, ss. 1390 |
| III (2007) t. 1, ss. 1405 | VII (2011) t. 1, ss. 1072 |
| III (2007) t. 2, ss. 1065 | VIII (2012) t. 1, ss. 960 |
| IV (2008) t. 2, ss. 1099 | VIII (2012) t. 2, ss. 952 |
| IV (2008) t. 1, ss. 1280 | IX (2013), ss. 336 |
| V (2009) t. 1, ss. 1439 | |

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

- I (2013) t. 1, ss. 592
 I (2013) t. 2, ss. 983
 II (2014) t. 1, ss. 938
 II (2014) t. 2, ss. 949

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań–Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań–Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań–Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999
 ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980-

JAN PAWEŁ II

1979

1. *Ogłoszenie Neo-Wulgaty wzorcowym wydaniem Biblii* (Konstytucja apostolska „Scripturarum Thesaurus”, 27 IV), NP II, 1, s. 420-421; toż: *Promulgata l'edizione tipica della Neo-Volgata della Bibbia*, IGP II, 1, s. 992-994.

2. *W znaku ciągłości* (Przemówienie do członków Komisji Papieskiej do Spraw Neo-Wulgaty, 27 IV), NP II, 1, s. 422-423; toż: *Nel segno della continuità*, IGP II, 1, s. 995-997.

3. Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* (16 X), NP II, 2, s. 424-462; toż: *Esortazione Apostolica Catechesi Tradendae*, IGP II, 2, s. 851-909.

1980

4. *Bądźcie prawdziwymi naukowcami w zakresie Słowa Bożego* (Przemówienie do uczestników XXVI Krajowego Tygodnia Biblijnego, Castel Gandolfo, 18 IX), NP III, 2, s. 353-354; toż: *Siate autentici studiosi della parola di Dio*, IGP III, 2, s. 664-666.

5. Encyklika *Dives in misericordia* o Bożym miłosierdzu (2 XII), p. 4, 5; toż: *Lettera Enciclica Dives in Misericordia*, IGP III, 2, s. 1483-1574.

1981

6. *Przed ogłoszeniem nowego Kodeksu* (Przemówienie do członków Papieskiej Komisji do Spraw Reformy Prawa Kanonicznego, 29 X), NP IV, 2, s. 218-220; toż: *Il nuovo Codice sarà strumento per conseguire i frutti del Concilio*, IGP IV, 2, s. 511-516.

7. *Zasługą Kościoła jest zachowanie w średniowieczu dzieł Wergiliusza* (Przemówienie do członków fundacji „Latinas” i do zwycięzców „Certamen Vaticanum”, 30 XI), NP IV, 2, s. 356-358; toż: *È merito della Chiesa aver conservato nel medioevo le opere di Virgilio*, IGP IV, 2, s. 794-798.

1982

8. *Czysty wzór wiedzy* (Przemówienie w Archigimnazjum, Bolonia, 18 IV), NP V, 1, s. 548-549; toż: *Al vertice dei valori l'amore per la verità*, IGP V, 1, s. 1232-1233.

9. *Wierność Słowu Bożemu takiemu, jakie jest zanotowane w Piśmie Świętym* (Orędzie do biskupów Walii, 19 XI), NP V, 2, s. 809-811; toż: *Fedeltà alla Parola di Dio come è registrata nelle sacre scritture*, IGP V, 3, s. 1331-1334.

1983

10. Konstytucja apostolska promulgująca nowy Kodeks Prawa Kanonicznego *Sacrae Disciplinae Leges* (25 I), NP VI, 1, s. 99-103; toż: *La Costituzione Apostolica per la promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico Sacrae Disciplinae Leges*, IGP VI, 1, s. 228-240.

11. *Ochrona łacińskiego tekstu Kodeksu oraz jego przekładów na inne języki* (25 I), NP VI, 1, s. 103-104.

12. *Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 I), NP VI, 1, s. 129; toż: *La riforma del Codice di Diritto Canonico frutto del Concilio Vaticano II*, IGP VI, 1, s. 273-274.

13. *Czym jest prawo w Kościele?* (Prezentacja nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, 3 II), NP VI, 1, s. 143-150; toż: *Le leggi sono munifico dono di Dio e la loro osservanza è vera sapienza*, IGP VI, 1, s. 307-317.

14. *Prawo kanoniczne wprowadza Sobór w nasze życie* (Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego na Uniwersytecie Gregoriańskim na temat nowego prawodawstwa Kościoła, 9 XII), NP VI, 2, s. 603-604; toż: *Il Diritto Canonico inserisce il Concilio nella nostra vita*, IGP VI, 2, s. 1292-1293.

1984

15. *Sędziowie trybunałów kościelnych wobec nowego „kodeksu”* (Przemówienie do Roty Rzymskiej, 26 I), NP VII, 1, s. 77-81; toż: *La forza innovatrice del nuovo „Codice di Diritto Canonico”*, IGP VII, 1, s. 164-171.

16. List Apostolski w formie Motu Proprio *Ustanowienie Komisji do Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego* (1 II), NP VII, 1, s. 98-99; toż: *Istituita la Commissione per l'Interpretazione del Codice*, IGP VII, 1, s. 204-207.

17. *„Biblioteka Watykańska służy prawdzie i kulturze”* (Otwarcie nowych pomieszczeń centrum kulturalnego, 7 II), NP VII, 1, s. 123-125; toż: *„La Biblioteca Vaticana serve la verità e la cultura”*, IGP VII, 1, s. 255-258.

18. *Kontynuujcie popieranie prawdy i obronę kultury* (Przemówienie do redaktorów „Encyklopedii Brytyjskiej”, 4 X), NP VII, 2, s. 364-365; toż: *Continue a promuovere la verità e a diffondere la cultura*, IGP VII, 2, s. 746-747.

19. *W liturgii głosi się i przeżywa tajemnicę Kościoła* (Przemówienie z okazji dwudziestolecia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, 27 X), NP VII, 2, s. 521-525; toż: *Nella liturgia è annunciato e vissuto il mistero della Chiesa*, IGP VII, 2, s. 1048-1056.

20. *„Wspominając zbawczą Mękę Syna”* (Homilia podczas Mszy św. z okazji dwudziestolecia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, 28 X), NP VII, 2, s. 525-528; toż: *Ricchezza sostanziale della Chiesa*, IGP VII, 2, s. 1057-1061.

1985

21. *Tradycja i Pismo Święte* (Audiencja generalna, 24 IV), NP VIII, 1, s. 556-561; toż: *„Il nostro credo dipende dalla fedele trasmissione della rivelazione divina”*, IGP VIII, 1, s. 1102-1113.

22. *„Wszelkie Pismo od Boga natchnione”* (Audiencja generalna, 1 V), NP VIII, 1, s. 593-594.

23. *Stary Testament* (Audiencja generalna, 8 V), NP VIII, 1, s. 628-633; toż: *La luce della rivelazione è anche nell'Antico Testamento*, IGP VIII, 1, s. 1228-1237.

24. *Nowy Testament* (Audiencja generalna, 22 V), NP VIII, 1, s. 836-838.

25. *Ze Słowa Objawionego Kościół zaczerpnął wiarę i regułę życia* (Przemówienie do uczestników sympozjum na temat „Tłumaczenie Biblii. Wulgata od początków do naszych dni”, 26 IX), NP VIII, 2, s. 401-402; toż: *Dalla parola rivelata la Chiesa ha attinto la fede e la regola di vita*, IGP VIII, 2, s. 787-789.

26. Tłumaczenie Biblii doniosłym momentem współpracy ekumenicznej (Przemówienie do grupy międzywyznaniowej, 30 IX), NP VIII, 2, s. 413-414; toż: *La traduzione della Bibbia, importante momento di collaborazione ecumenica*, IGP VIII, 2, s. 807-809.

1986

27. Znać dokumenty Kościoła, aby czerpać pełną wiedzę (Przemówienie do stowarzyszenia „Maria Cristina”, 30 V), NP IX, 1, s. 845-846; toż: *Conoscere i documenti della Chiesa per attingere la piena dottrina*, IGP IX, 1, s. 1719-1720.

28. Kompendium nauki katolickiej dla Kościoła powszechnego (Przemówienie do członków Komisji przygotowującej projekt nowego katechizmu, 15 XI), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 1, 4; toż: *Il nuovo catechismo punto di riferimento per i catechismi diocesani e nazionali*, IGP IX, 2, s. 1432-1434.

1987

29. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae* o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania (22 II), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 19-24.

30. *Synodalis affectiva i effectiva* (Przemówienie na zakończenie obrad VII Zgromadzenia Synodu Biskupów, 29 X), ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 20; toż: *Dalla sinodalità affettiva alla sinodalità effettiva*, IGP X, 3, s. 949-955.

1988

31. Konstytucja apostolska o Kurii Rzymskiej *Pastor Bonus* (28 VI), ORpol. 9(1988) nr 9, s. 3-5; toż: *Costituzione Apostolica sulla Curia Romana Pastor Bonus*, IGP XI, 2, s. 2265-2415.

32. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* (30 XII), ORpol. 10(1989) nr 7, s. 10-18.

1989

33. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej* (10 XI), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 7-11.

1990

34. *Początek objawienia Ducha Świętego w Starym Testamencie: słowo „duch”* (Audjencia generalna, 3 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 18; toż: *Inizio della rivelazione dello Spirito Santo nell'Antico Testamento: il nome „Spirito”*, IGP XIII, 1, s. 9-18.

35. *Obchody 25. rocznicy ogłoszenia soborowej deklaracji „Nostra aetate”* (Przemówienie do delegatów Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Konsultacji Międzyreligijnych oraz watykańskiej Komisji ds. Religijnych Stosunków z Judaizmem, 6 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 9; toż: *La misericordia divina sta guidando cristiani ed ebrei al reciproco rispetto, alla cooperazione e alla solidarietà*, IGP XIII, 2, s. 1390-1392.

1991

36. *Królestwo Boże w Starym Testamencie* (Audienca generalna, 7 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 42-43; toż: *Il Regno di Dio nell'Antico Testamento*, IGP XIV, 2, s. 181-194.

37. *Znaczenie królestwa Bożego w przypowieściach ewangelicznych* (Audienca generalna, 18 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 49-50; toż: *Il significato del Regno di Dio nelle parabole evangeliche*, IGP XIV, 2, s. 590-600.

38. *Wzrost królestwa Bożego według przypowieści ewangelicznych* (Audienca generalna, 25 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 51-52; toż: *La crescita del Regno di Dio secondo le parabole evangeliche*, IGP XIV, 2, s. 640-649.

39. *Lud Boży w Starym Testamencie* (Audienca generalna, 30 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 53-54; toż: *Il popolo di Dio nell'Antico Testamento*, IGP XIV, 2, s. 1028-1037.

1992

40. *W służbie przekazu Ewangelii dzisiejszemu światu* (Przemówienie do Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 20 III), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 48-49; toż: *I „media” come strumenti di giustizia e di pace*, IGP XV, 1, s. 669-672.

41. *Ważne i oczekiwane dzieło* (Przemówienie do członków i współpracowników Komisji ds. Katechizmu Kościoła Katolickiego, 25 VI), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 34; toż: *Prezioso strumento per la rinnovata missione apostolica ed evangelizzatrice della Chiesa*, IGP XV, 1, s. 1948-1950.

42. Konstytucja apostolska *Fidei depositum* ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowanego po Ekumenicznym Soborze Watykańskim II (11 X), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 4-6; toż: *Costituzione apostolica Fidei Depositum*, GP XV, 2, s. 370-382.

43. *Nowy katechizm* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 56; toż: *Il Catechismo suscita un nuovo slancio nell'annuncio del messaggio della salvezza*, IGP XV, 2, s. 836-838.

44. *Nowy Katechizm darem dla wszystkich* (Przemówienie z okazji oficjalnego przekazania Katechizmu Kościołowi, 7 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 7-9; toż: *Un evento della storia della Chiesa, un dono per tutti*, IGP XV, 2, s. 851-856.

45. *Kościół dziękuje za dar Katechizmu* (Homilia podczas Mszy św., 8 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 10-11; *Nel giorno dell'Immacolata la Chiesa si presenta agli uomini del nostro tempo con il Catechismo Postconciliare*, IGP XV, 2, s. 857-860.

1993

46. *Studiujcie i realizujcie dokumenty soborowe* (Przemówienie do biskupów litewskich przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum”, 27 II), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 39-41; toż: „È l'ora del risveglio e della primavera, l'ora della formazione delle nuove generazioni”, IGP XVI, 1, s. 540-545.

47. *Rola Katechizmu Kościoła Katolickiego w duszpasterstwie* (Przemówienie do przewodniczących komisji katechetycznych Konferencji Episkopatów z całego świata, 29 IV), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 32-34; toż: *La pastorale catechistica trova nel „Catechismo della Chiesa Cattolica” lo strumento più idoneo in vista della nuova evangelizzazione*, IGP XVI, 1, s. 1038-1043.

48. Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 10, s. 4-47, p. 8, 10, 24, 35, 51; toż: *Lettera Enciclica Veritatis Splendor*, IGP XVI, 2, s. 156-375.

49. *Pisma patrystyczne świadectwem wiary Kościoła* (Przemówienie do pracowników Instytutu „Sources chrétiennes”, 30 X), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 32-33; toż: *La formazione dell'intelligenza cristiana è autentica solo attraverso il costante ricorso alla tradizione dei nostri Padri nella fede*, IGP XVI, 2, s. 1175-1178.

1994

50. *Udział świeckich w urzędzie prorockim Chrystusa* (Audienca generalna, 26 I), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 31-32; toż: *Partecipazione dei laici all'ufficio profetico di Cristo*, IGP XVII, 1, s. 196-204.

51. *Medytacja Jana Pawła II na temat „Bezinteresownego daru”* (8 II 1994 r.), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 40-45.

52. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

1995

53. Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50, p. 7, 28, 31, 34, 42, 48, 61, 103, 104; toż: *Lettera Enciclica Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

54. *30. rocznica Soboru Watykańskiego II* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 48-49; toż: *Nella vigilia del XVII anniversario dell'elezione di Giovanni Paolo II, avviata una rilettura del Concilio nel 30° della conclusione*, IGP XVIII, 2, s. 856-857.

55. *Konstytucja „Lumen gentium”* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 49; toż: *La Costituzione „Lumen Gentium” chiave di volta di tutto il Magistero conciliare*, IGP XVIII, 2, s. 924-925.

56. *Kapłan jest człowiekiem modlitwy i Eucharystii* (Przemówienie do uczestników sympozjum z okazji 30-lecia dekretu *Presbyterorum ordinis*, 27 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 38-40; toż: *La Santa Messa è in modo assoluto il centro della mia vita e di ogni mia giornata*, IGP XVIII, 2, s. 967-972.

57. Konstytucja „*Gaudium et spes*” (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 50; toż: *La profetica attualità della „Gaudium et Spes”*, IGP XVIII, 2, s. 1000-1001.

58. Konstytucja „*Dei Verbum*” (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 5 XI), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 50-51; toż: *Dalla „Dei Verbum” una grande spinta a fare della parola di Dio il criterio dell’evangelizzazione*, IGP XVIII, 2, s. 1025-1026.

59. Soborowa konstytucja „*Gaudium est spes*” po 30 latach (Przemówienie do uczestników sesji z okazji 30. rocznicy *Gaudium est spes*, 8 XI), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 40-41; toż: *La Chiesa ha voluto davvero abbracciare il mondo*, IGP XVIII, 2, s. 1052-1060.

60. Konstytucja o liturgii św. (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 XI), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 51; toż: *La liturgia suppone nei cristiani un incessante cammino di conversione e di formazione, di coerenza e di testimonianza*, IGP XVIII, 2, s. 1106-1107.

61. Dekret o posłudze i życiu kapłanów (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 XI), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 51; toż: „*Presbyterorum Ordinis*”: *un mistero di grazia, una missione esigente e sublime*, IGP XVIII, 2, s. 1266-1268.

62. Dekret o formacji kapłańskiej (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 51; toż: „*Optatam Totius*”: *i seminari e la formazione dei sacerdoti, costante preoccupazione di tutto il popolo di Dio*, IGP XVIII, 2, s. 1307-1308.

63. Dekret o apostołstwie świeckich (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 52; toż: „*Apostolicam Auctositatem*”: *da un’autentica santità laicale è lecito attendere una rinnovata primavera per la Chiesa del terzo millennio*, IGP XVIII, 2, s. 1355-1357.

64. Obecność Maryi w Soborze Watykańskim II (Audiencja generalna, 13 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 49-50; toż: *Presenza di Maria nel Concilio Ecumenico Vaticano II*, IGP XVIII, 2, s. 1367-1370.

65. Dekret o życiu konsekrowanym (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 52-53; toż: „*Perfectae Caritatis*”: *la regola suprema per la vita consacrata è la sequela di Cristo*, IGP XVIII, 2, s. 1413-1415.

1996

66. Dekret o działalności misyjnej Kościoła (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 I), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 46-47; toż: „*Ad Gentes*”: *Tutta la comunità cristiana è chiamata ad essere Chiesa missionaria*, IGP XIX, 1, s. 34-35.

67. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 4 II), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 60-61; toż: „*Gravissimum Educationis*”: *I valori morali e religiosi essenziali in ogni progetto educativo*, IGP XIX, 1, s. 214-215.

68. Deklaracja o wolności religijnej (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 II), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 61; toż: „*Dignitatis Humanae*”: *La dignità della persona, fondamento del diritto alla libertà religiosa*, IGP XIX, 1, s. 371-373.

69. Wielką wartością jest życie i godność osoby ludzkiej (Wręczenie Ojcu Świętemu „Ksiąg Zgonów z Auschwitz”, 10 VI), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 56; toż: „*Ricevo questi libri come Papa, a nome della Chiesa*”, IGP XIX, 1, s. 1493-1495.

70. *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo św. Stanisława BM–Wydawnictwo WAM, Kraków 1996.

1997

71. *Więź chrześcijaństwa ze Starym Testamentem* (Przemówienie do członków Papieskiej Komisji Biblijnej, 11 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 41-42; toż: *L'identità dei cristiani è inseparabile dall'Antico Testamento. Essi non possono quindi accettare che gli ebrei siano disprezzati*, IGP XX, 1, s. 639-642.

72. List apostolski *Laetamur magnopere* zatwierdzający i promulgujący typiczne wydanie łacińskie Katechizmu Kościoła Katolickiego (15 VIII), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 9-10; toż: *Laetamur Magnopere*, IGP XX, 2, s. 120-126.

73. *Wzywam wszystkich do częstej i głębokiej lektury Katechizmu* (Przemówienie w Castel Gandolfo, 8 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 11-12; toż: *Desidero oggi presentare ufficialmente alla Chiesa e al mondo l'edizione tipica latina del „Catechismo della Chiesa Cattolica”*, IGP XX, 2, s. 284-288.

1998

74. *Duch Święty w Starym Testamencie* (Audiencja generalna, 13 V), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 46-47; toż: *Lo Spirito Santo nell'Antico Testamento*, IGP XXI, 1, s. 887-896.

75. *Duch Święty w Nowym Testamencie* (Audiencja generalna, 20 V), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 47-48; toż: *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento*, IGP XXI, 1, s. 947-956.

76. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40, p. 15, 16, 17, 19, 21, 22, 26, 36, 82; toż: *Lettera Enciclica Fides et Ratio*, IGP XXI, 2, s. 277-374.

1999

77. *Ojcostwo Boże w Starym Testamencie* (Audiencja generalna, 20 I), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 36-37; toż: *La „paternità” di Dio nell'Antico Testamento*, IGP XXII, 1, s. 93-99.

78. *W nowe tysiąclecie z Księgą Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św., Pelplin, 6 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 13-15; toż: *Entrate nel nuovo millennio con il libro del Vangelo! Esso non manchi in nessuna casa polacca! Leggetelo e meditatelo!*, IGP XXII, 1, s. 1206-1212.

79. *Umocnieni prawdą, budujemy lepszy świat* (Przemówienie z okazji poświęcenia Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 63-64.

2000

80. *Katechizm Kościoła drogowskazem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 47; toż: *I catechisti sono chiamati ad annunciare Gesù, unico Salvatore del mondo, ieri, oggi e sempre*, IGP XXIII, 2, s. 1090-1093.

2001

81. *Psalm w tradycji Kościoła* (Audienca generalna, 28 III), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 51-52; toż: *I Salmi nella Tradizione della Chiesa*, IGP XXIV, 1, s. 613-619.

82. *Liturgia Godzin liturgii Kościoła* (Audienca generalna, 4 IV), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 43-44; toż: *La Liturgia delle Ore, preghiera della Chiesa*, IGP XXIV, 1, 656-663.

2002

83. *Katechizm Kościoła Katolickiego darem dla Ludu Bożego* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego, 11 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 30-32; toż: *Il Concilio sicuro „bussola” per i credenti del terzo millennio*, IGP XXV, 2, s. 443-446.

2003

84. *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* (List Papieża do kard. Josepha Ratzingera, 2 II), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 27-28; toż: *Lettera al Cardinale Joseph Ratzinger in vista di una elaborazione di un compendio del Catechismo della Chiesa Universale*, IGP XXVI, 1, s. 150-152.

2004

85. *„Wstańcie, chodźmy!”*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004.

2005

86. *Pokój owocem sprawiedliwości i miłości* (List z okazji 40-lecia Konstytucji *Gaudium et spes*, 15 III), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 33-34; toż: *La pace è opera della giustizia animata dall'amore*, IGP XXVIII, s. 224-226.

87. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2005.

BENEDYKT XVI**2005**

1. *Motu proprio [...] w sprawie zatwierdzenia i publikacji Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* (28 VI), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 11-12; toż: *Vent'anni or sono*, IB I, s. 281-282.

2. *Kompendium przedstawia wiarę Kościoła w Jezusa Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. z okazji prezentacji Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego, 28 VI), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 12-14; toż: *Oggi ho la grande gioia di presentare alla Chiesa e al mondo il Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, IB I, s. 283-287.

3. *Narzędzie ewangelizacji* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 VII), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 14; toż: *La comunità cristiana dell'inizio del terzo millennio proclami unanime e concorde le verità della fede*, IB I, s. 316-318.

4. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 XI), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 40; toż: *Il Catechista del Concilio Vaticano II*, IB I, s. 759-760.

5. *Pomóżmy narodom Europy umacniać ich chrześcijańskie korzenie* (List z okazji prezentacji faksymile rękopisu „Żywota Bazylego”, 16 XI), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 9-10.

6. Encyklika *Deus caritas est* (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21, p. 1, 6, 7, 10, 16; toż: *Lettera Enciclica Deus Caritas Est*, IB I, s. 1050-1126.

2006

7. *Jezus objawia człowiekowi właściwą drogę życia* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Komisji Biblijnej, 27 IV), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 24-25; toż: *„La fede in Cristo ci dona il compimento dell'antropologia”*, IB II, 1, s. 506-509.

8. *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Wykład na uniwersytecie w Ratyźbonie, 12 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 25-29; toż: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, IB II, 2, s. 257-267.

2007

9. *„Moje Niepokalane Serce zwycięży”* (Wprowadzenie Benedykta XVI do książki kard. Tarcisia Bertonego, 22 II), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 4-5.

10. *Przechowując drogocenne dokumenty i skarby, strzeżcie kultury i wiary* (Przemówienie podczas wizyty w Apostolskiej Bibliotece Watykańskiej, 25 VI), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 51-52; toż: *Custodi della „sintesi tra cultura e fede che traspira dai preziosi documenti e dai tesori che conservate”*, IB III, 1, s. 1187-1190.

11. *List apostolski „motu proprio datae” odnośnie do stosowania liturgii rzymskiej sprzed reformy przeprowadzonej w 1970 r.* (7 VII), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 21-23; toż: *„Con grande fiducia”*, IB III, 2, s. 25-29.

12. *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo M, Kraków 2007.

2008

13. *Prawo Kościoła jest prawem wolności* (Przemówienie do uczestników sympozjum z okazji 25-lecia promulgowania Kodeksu Prawa Kanonicznego, 25 I), ORpol.

29(2008) nr 3, s. 30-31; toż: „*La legge della Chiesa è una legge di libertà*”, IB IV, 1, s. 146-149.

14. *Pismo Święte jest Słowem Bożym w słowach ludzkich* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 X), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 34-35; toż: *Iraq e India proteggano i cittadini cristiani*, IB IV, 2, s. 552-556.

2009

15. *Pismo Święte i Tradycja „mocnym fundamentem” apostołskiego przepowiadania* (Audiencja generalna, 28 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 37-39; toż: *Anno Paolino: „Le Lettere Pastorali”* (19), IB V, 1, s. 151-160.

16. *Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej, 23 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 33-35; toż: *La Scrittura si comprende all'interno della Chiesa*, IB V, 1, s. 654-659.

17. *Biblia jest duszą teologii i źródłem autentycznej duchowości* (Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego, 26 X), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 23-24; toż: *La Tradizione apre l'accesso alla Scrittura*, IB V, 2, s. 430-433.

2010

18. *Kardynał Newman służył Bogu swoim wybitnym intelektem oraz piórem* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Birmingham, 19 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 40-42; toż: *Sottile intelletto e prolifica penna al servizio di Dio*, IB VI, 2, s. 263-266.

19. *Ewangelia zawsze i wszędzie* (List Apostolski powołujący do życia Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 21 IX), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 11-13; toż: „*Ubicumque et semper*”, IB VI, 2, s. 278-287.

2011

20. *Książka, która mówi o naszym przeznaczeniu* (Przedmowa do „Youcat” – syntezy Katechizmu Kościoła Katolickiego, 3 II), ORpol. 32(2011) nr 3, s. 12-13.

21. *Ewangelia źródłem prawdziwej kultury* (Przemówienie do wspólnoty Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore”, 21 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 33-35; toż: *Un umanesimo nuovo integrale e trascendente*, IB VII, 1, s. 684-688.

22. *Na wakacje zabierzcie ze sobą Biblię* (Audiencja generalna, 3 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 42-43.

23. *Jezus z Nazaretu, cz. 2, Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo M, Kraków 2011.

2012

24. *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona OP, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2012.

FRANCISZEK

2013

1. Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (Rzym, 24 XI), p. 4, 148, 152, 156, 175, 249; toż: Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, IF I, 2, 537-681.

2014

2. *Z Ewangelią w kieszeni* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 55; toż: *Ascoltare Dio per nutrire la propria Fede*, IF II, 1, s. 284-285.

3. *Ewangelia w wydaniu kieszonkowym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 IV), ORpol. 35(2014) nr 5, s. 44-45; toż: *Non c'è alcun limite alla Misericordia di Dio*, IF II, 1, s. 371-374.

4. *Biblia w każdej rodzinie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 X), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 9.

2015

5. Encyklika *Laudato si. W trosce o wspólny dom* (Rzym, 24 V), p. 6, 12, 65, 66, 85.

6. *Macie w rękach książkę jak ogień* (Przedmowa do niemieckiej Biblii dla młodzieży, 26 XII), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 36.

2016

7. Posynodalna adhortacja *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie (Rzym, 19 III 2016), p. 10, 11, 12, 13, 16, 20, 23, 24, 25, 91, 93, 221, 256, 257.

8. *Moja więź z nim* (Przedmowa do biografii Benedykta XVI, sierpień 2016), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 49.

9. *Piszcie „pierwszą wersję historii”* (Przemówienie do dziennikarzy i pracowników środków przekazu, 22 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 51-53.

2017

10. *Z Ewangelią w kieszeni* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 9 I), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 40-41.

11. *Czasopismo będące „mostem” i „granicą”* (Przemówienie do kolegium pisarzy „La Civiltà Cattolica”, 9 II), ORpol. 38(2017) nr 3-4, s. 14-17.

12. *Droga jako tło Ewangelii* (Audiencja generalna, 24 V), ORpol. 38(2017) nr 6-7, s. 32-33.

13. *Z przemienionymi oczami i sercami* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 VIII), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 22-23.

14. *Reforma liturgiczna jest nieodwracalna* (Przemówienie do uczestników włoskiego 68. Krajowego Tygodnia Liturgicznego, 24 VIII), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 9-12.

2018

15. *Jak demaskować fałszywe informacje?* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 4-7.

NOTY O AUTORACH

Wanda B a j o r, doktor habilitowany, historyk filozofii, profesor KUL. Urodzona w 1960 r. w Kolbuszowej na Podkarpaciu. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1989 r. zatrudniona na KUL: Od 1992 pracownik Międzywydziałowego Zakładu (później kolejno Instytutu i Ośrodka) Historii Kultury w Średniowieczu, w latach 2011-2014 jego dyrektor. Od 2011 pracownik Instytutu Kulturoznawstwa Wydziału Filozofii KUL, w latach 2012-2016 dyrektor Instytutu, a obecnie (od 2011 r.) kierownik Katedry Historii Kultury Intelktualnej. Redaktor naczelny serii „Acta Mediaevalia”, zastępca redaktora naczelnego „Roczników Kulturoznawczych”.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL oraz Internationale Gesellschaft für Theologische Mediävistik.

Główne obszary badań: kultura intelektualna epoki średniowiecza, w szczególności polska kultura intelektualna doby jagiellońskiej oraz nauka i filozofia średniowieczna w aspekcie form ich upowszechniania (pisma, szkół, uniwersytetów), antropologia (koncepcja intelektu i duszy), teorie społeczno-polityczne, estetyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Quaestiones disputatae super primum librum „De anima” Aristotelis Benedicti Hesse de Cracovia. Editio critica* (2000); *Benedicti Hesse Quaestiones disputatae super tres libros «De anima» Aristotelis (Libri II et III). Editio critica et inquisitio historico-philosophica* (2011); *Paulus de Worczyn. Glossa in «Politicam» Aristotelis* (2016).

Monica B r z e z i n s k i P o t k a y, literaturoznawca, profesor College of William and Mary. Urodzona w Chicago w 1957 r., zmarła w Williamsburgu w 2018 r. Studia z zakresu literatury średniowiecznej na Loyola University w Chicago i University of Virginia.

W latach 1989-2018 wykładowca w College of William and Mary w Williamsburgu w stanie Virginia (USA).

Główne obszary badań: język staroangielski, literatura średniowieczna, literatura arturiańska, motywy biblijne w literaturze, mediewistyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Minding the Body: Women and Literature in the Middle Ages* (współautor, 1997); *The Bible as the Root of Western Literature: Stories, Poems, and Parables* (współautor, 2003); *Eternal Chalice: The Grail in Literature and Legend* (2006).

Krzysztof D y b c i a k, profesor, teoretyk i historyk literatury, eseista, autor wierszy. Urodzony w 1948 r. w Łukowie. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1971-1985 asystent w Instytucie Badań Literackich PAN. Od 1985 do 2000 r. pracownik Wydziału Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Obecnie kierownik

Katedry Literatury XX Wieku na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w 2017 r. kierujący pracami zespołu ekspertów MEN przygotowujących podstawę programową z języka polskiego dla szkół średnich.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich i Towarzystwa Naukowego KUL, Narodowej Rady Rozwoju przy Prezydencie RP Andrzej Dudzie, Kolegium Redakcyjnego Kwartalnika „Ethos”.

Wyróżniony m.in. Nagrodą Kościelskich (Genewa), Nagrodą POLCUL (Australia) i Nagrodą Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” im. Włodzimierza Pietrzaka oraz srebrnym medalem Gloria Artis.

Główne obszary badań: teoria literatury, historia literatury i kultury XX wieku (w szczególności związki literatury współczesnej z religią), literatura emigracyjna, krytyka literacka i esej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gry i katastrofy* (1980); *Personalistyczna krytyka literacka* (1981); *Wiersze z czasu gier i katastrof* (1982); *Panorama literatury na obczyźnie* (1990); *Karol Wojtyła a literatura* (1992); *Trudne spotkanie: literatura polska XX wieku wobec religii* (2005); *Wokół czy w centrum literatury? Studia o krytyce i eseju* (2016).

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 Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle, 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).

Adam F i t a s, doktor habilitowany, literaturoznawca, profesor KUL. Urodzony w 1970 r. w Kolbuszowej. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1994 r. pracownik KUL, obecnie profesor nadzwyczajny w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Główne obszary badań: polska proza współczesna, literatura dokumentu osobistego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Model powieści Józefa Mackiewicza* (1996); *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego* (2003); *Zamiast eposu. Rzecz o „Dziennikach” Zofii Nalkowskiej* (2011).

Agnieszka K. H a a s, doktor habilitowany, literaturoznawca, profesor UG. Studia z zakresu filologii polskiej i germańskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

Obecnie profesor nadzwyczajny w Katedrze Literatury i Kultury Niemieckiej w Instytucie Filologii Germańskiej Uniwersytetu Gdańskiego, Kierownik Pracowni Badań nad Niemiecką Literaturą Romantyczną, Jej Źródłami i Recepcją, działającej przy Wydziale Filologicznym UG.

Zainteresowania badawcze: historia literatury niemieckiej XVIII i XIX wieku, teoria i krytyka przekładu, komparatystyka literacka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Polskie przekłady „Fausta I” Goethego. Próba krytyki i zarys recepcji w Polsce* (2005); *Ku poetyckiej mistyce. Wczesna twórczość Friedricha Hölderlina wobec Nieuwarunkowanego* (2013).

Bartłomiej K n o s a l a, doktor, filozof. Urodzony w 1978 r. w Zakopanem. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Śląskim.

Od 2010 r. pracownik Politechniki Śląskiej, obecnie na stanowisku adiunkta w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych na Wydziale Organizacji i Zarządzania.

Członek Polskiego Towarzystwa Oceny Technologii oraz Śląskiego Centrum Etyki Biznesu i Zrównoważonego Rozwoju.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia mediów, filozofia cywilizacji, ekologia integralna.

Autor książki *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencje zmian form komunikacji* (2017).

Anna K r a j e w s k a, doktor, filozof. Urodzona w 1984 r. w Lublinie. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2016 r. asystent w Katedrze Etyki Szczegółowej Instytutu Filozofii Teoretycznej na Wydziale Filozofii KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: etyka, filozofia.

Wojciech K r u s z e w s k i, doktor habilitowany, tekstolog, profesor KUL. Urodzony w 1973 r. w Łomży. Studia z zakresu filologii polskiej i teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1998 r. pracownik KUL, obecnie kierownik Katedry Tekstologii i Edytorstwa w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Główne obszary badań: edytorstwo, krytyka genezy dzieł.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Deus desideratus: sacrum w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza* (2005); *Rękopisy i formy: badanie literatury jako sztuka odnajdywania pytań* (2010). Współedytor tomu: K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna* (2018).

Kalina K u k i e ł k o - R o g o z i ń s k a, doktor, socjolog, kulturoznawca. Urodzona w 1977 r. w Szczecinie. Studia z zakresu socjologii na Uniwersytecie Szczecińskim, z zakresu kulturoznawstwa na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 2018 r. adiunkt w Zakładzie Socjologii Kultury Instytutu Socjologii na Wydziale Humanistycznym USz.

Członkini m.in. Stowarzyszenia Polites, Polskiego Towarzystwa Badań Kanadyjskich; Polskiego Towarzystwa Estetycznego, Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

Laureatka drugiego miejsca w Konkursie im. Profesora Stefana Morawskiego oraz w konkursie Narodowego Centrum Kultury.

Główne obszary badań: socjologia kultury, w szczególności myśl Marshalla McLuhana.

Autorka książki *Miedzy nauką a sztuką. Teoria i praktyka artystyczna w ujęciu Marshalla McLuhana* (2014, The Pierre Savard Award 2016). Redaktor naukowy pierwszego polskiego tłumaczenia *Galaktyki Gutenberga* Marshalla McLuhana (2017).

Emilia L i p i e c, magister, specjalistka w zakresie edytorstwa. Urodzona w 1985 r. w Zamościu. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 2014 r. współpracownik Fundacji Augusta hr. Cieszkowskiego, będącej jednostką naukową podległą Ministrowi Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Członkini European Society for Textual Scholarship.

Główne obszary zainteresowań badawczych: problematyka edytorstwa naukowego dzieł XIX i XX wieku, krytyka genezy dzieł.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Jolanta M. M a r s z a l s k a, profesor, historyk, bibliotekoznawca. Studia z zakresu bibliotekoznawstwa i informacji naukowej w Wyższej Szkole Pedagogicznej im. Komisji Edukacji Narodowej.

Kierownik Zakładu Badań nad Kulturą i Piśmiennictwem Średniowiecza w Instytucie Nauk Historycznych Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Członkini Polskiego Towarzystwa Historycznego, Zespołu Badań nad Kulturą Cystersów w Polsce oraz Komisji Historii i Architektury Sakralnej, Polskiego Komitetu Narodowego Międzynarodowej Rady Ochrony Zabytków przy UNESCO.

Odnaczona Złotym Krzyżem Zasługi i Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary badań: księgozbiór rodowy książąt Lubartowiczów-Sanguszków, małopolskie księgozbiory klasztorne (w szczególności benedyktynów, cystersów, bernardynów i karmelitów bosych), historyczne księgozbiory diecezji tarnowskiej i płockiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Katalog inkunabulów Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie* (1997); *Katalog Inkunabulów Biblioteki Opactwa oo. Cystersów w Szczyrzycu* (2002); *Opaci i przeorzy klasztoru oo. cystersów w Szczyrzycu od XIII do XX wieku* (2006); *Biblioteka opactwa cystersów w Szczyrzycu do końca XIX stulecia. Dziedzictwo wieków* (2007); *Testamenty książąt Lubartowiczów – Sanguszków. Wybór tekstów źródłowych z lat 1750-1875* (współred., 2011); *Klasztor karmelitów bosych w Czernej od pierwszej połowy XVII do końca XIX wieku. Dzieje – kultura – ludzie* (2014); *Zespoły proveniencyjne zasobu inkunabulów i starych druków Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Właściciele, użytkownicy, bibliofile* (2017).

Grażyna O s i k a, doktor habilitowany, filozof. Urodzona w 1967 r. w Gliwicach. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Śląskim.

Od 1993 r. pracownik Politechniki Śląskiej, obecnie na stanowisku adiunkta w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych na Wydziale Organizacji i Zarządzania.

Członek Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej.

Główne obszary badań: filozofia, komunikacja interpersonalna, komunikacja medialna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne* (2011); *Bunt i reforma* (red. 2011); *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych* (2016).

Ks. Dariusz R a d z i e c h o w s k i, doktor, teolog, kulturoznawca. Urodzony w 1981 r. w Limanowej. Studia z zakresu religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim, z zakresu teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Papieski Uniwersytet Jana Pawła II).

W latach 2010-2011 wykładowca na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie (od 2011 Akademii Ignatianum). Obecnie wikariusz w parafii pw. św. św. Piotra i Pawła w Lustenau w Austrii.

Główne obszary zainteresowań badawczych: antropologia filozoficzna i teologiczna, filozofia i teologia kultury, myśl Karola Wojtyły i Romana Ingardena.

Najważniejsze publikacje książkowe: Jan Paweł II, *Piękno. Antologia tekstów* (red., 2008); Jan Paweł II, *Wiara i nauka. Antologia tekstów* (red., 2009); *Teologia kultury integralnej. Antropologiczne studium myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (2010); Karol Wojtyła–Jan Paweł II, *Muzyka. Antologia tekstów* (red., 2011); *Zapomniane piękno* (2015).

Jakub S a d o w s k i, doktor habilitowany, historyk i teoretyk kultury. Urodzony w 1977 r. w Warszawie. Studia z zakresu filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 2005-2016 adiunkt w Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego, od 2007 do 2017 r. – w Instytucie Historii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Obecnie kierownik Zakładu Komunikacji Językowej i Kulturowej i dyrektor Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Członek Towarzystwa Opieki nad Ociemniałymi w Laskach.

Główne obszary badań: historia kultury, teoria kultury, semiotyka kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Revolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX w.* (2005); *Między Pałacem Rad i Pałacem Kultury. Studium kultury totalitarnej* (2009); *Mit i utopia* (współautor, 2012); *Rosja: przestrzeń, czas i znaki* (współautor, 2016).

Arkadiusz W a g n e r, doktor habilitowany, historyk sztuki, bibliolog. Urodzony w 1976 r. w Środzie Wielkopolskiej. Studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 2006 r. adiunkt w Zakładzie Książki Dawnej i Współczesnej Instytutu Informacji Naukowej i Bibliologii na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Ponadto w latach 2010-2011 dyrektor Biblioteki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu.

Członek m.in. Wielkopolskiego Towarzystwa Przyjaciół Książki, Towarzystwa Naukowego w Toruniu, Arbeitskreis für die Erfassung, Erschließung und Erhaltung Historischer Bucheinbände przy Staatsbibliothek zu Berlin, Internationale Gutenberg-Gesellschaft w Moguncji.

Wyróżniony m.in. Nagrodą Stowarzyszenia Historyków Sztuki im. Ks. Szczęsnego Detloffa.

Główne obszary badań: historia sztuki i bibliologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Warsztat rzeźbiarski Chrystiana Bernarda Schmidta na Warmii* (2009, nagroda główna ex aequo w IV Konkursie im. Dr Katarzyny Cieślak); *By chronić i zdobić: o oprawach, superekslibrisach i ekslibrisach w Bibliotece Polskiej w Paryżu* (2014); *Libri rari dell'Accademia Polacca di Roma: libri sull'arte* (2016, wyd. pol. *Stare druki o sztuce w zbiorach Biblioteki Stacji Naukowej PAN w Rzymie*, 2016, wyróżnienie w konkursie na najlepszą książkę akademicką 2017 r.); *Prymas Maciej Drzewicki jako bibliofil. W pięćsetlecie powstania pierwszego polskiego ekslibrisu* (2016); *Katalog rękopisów średniowiecznych Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu* (współautor, 2016, wyróżnienie w kategorii edytorskiej podczas XXVI Targów Książki Historycznej w Warszawie, 2017); *Superekslibris polski. Studium o kulturze bibliofilskiej i sztuce od średniowiecza do połowy XVII wieku* (2016); *Łowiectwo w grafice europejskiej od XV do XVIII wieku z kolekcji Ryszarda Wagnera* (2018, Medal Świętego Huberta nadany przez Polski Związek Łowiecki za szczególne osiągnięcia w zakresie propagowania kultury i sztuki łowieckiej, 2018).

BOOKS

ABSTRACTS

From the Editors – Hopes and Threats (M.Ch.)

“He who thinks, then, that he has left behind him any art in writing, and he who receives it in the belief that anything in writing will be clear and certain, would be an utterly simple person,”¹ says Socrates in Plato’s *Phaedrus*, adding that the true master, the one who has knowledge, writes it down in the soul of the learner.² Socrates’ words (which, undoubtedly, express also the views of the author of the dialogue) reflect the reserve with which the Greeks approached the invention of writing. One of the reasons why they did not appreciate this form of recording thoughts was their belief in the necessity to safeguard the elitist character of knowledge. Should knowledge be written down and made generally available, it might fall into the wrong hands and—as the philosopher says—be “ill-treated and unjustly reviled.”³ In the Hellenistic and Roman periods, however, books enjoyed high esteem as the fundamental bearers of culture.⁴ Although the sense of the holiness of books was essentially foreign to the cultures of ancient Greece and Rome, the idea of the evangelical importance and sacred nature of this medium was present in the pagan religiosity at the end of antiquity⁵. A sense of the holiness of books found a special expression in the Judeo-Christian tradition, where the texts collected in the Bible are believed to have been written under divine inspiration. To some extent also exegetical works by commentators of the Bible, as well as other Christian texts, shared in the splendour of the Old and New Testaments as the revealed word. This became one of the factors—along with respect for the intellectual heritage of the antiquity and the need to preserve it for future generations—that contributed to the development of a high culture of books in the Middle Ages. The attitude adopted towards them at the time is reflected in the use of metaphors, frequently of Biblical origin, such as those of the ‘book of life’ or ‘the book of nature’ (for instance, St. Bonaventure claimed that “the whole universe is only a book

¹ Plato, *Phaedrus*, 275 C, transl. by Harold N. Fowler (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D275a>).

² See *ibidem*, 276 A.

³ *Ibidem*, 275 E.

⁴ See Julius Domanski, *Tekst jako uobecnienie. Szkice z dziejów myśli o piśmie i książce* (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002), 40f.

⁵ See Ernst R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, transl. by Willard R. Trask (Princeton, New Jersey: Princeton University Press), 302-347.

in which the Trinity is read on every page”⁶). The codices copied in monastic scriptoria were artifacts valued also for their exclusiveness.

The invention of movable type and the widespread dissemination of print made books available practically to any literate person. Later, in the nineteenth century, the use of advanced printing machines enabled industrial-scale production of books. Marshall McLuhan writes that “just as print was the first mass-produced thing, so it was the first uniform and repeatable ‘commodity.’”⁷ As commodities, books have become subject to the law of supply and demand, which led to the multiplication of trivial but widely read texts. Thus the general availability of books—a benefit that cannot be overestimated—caused a relative depreciation of the book as such.⁸ Today, when digital technologies applied at every stage of the publication process have made production of books much cheaper and faster, readers, exposed to marketing tricks, find it increasingly difficult to distinguish between a valuable book and an insignificant one. As Marcin Rychlewski observes, “inside the market universe of the consumer society the same rules apply to all books: they are all equal competitors in the fight for the customer.”⁹ While experts in different fields, critics, as well as educational institutions, have certainly not ceased to influence the preferences of readers or the activity of publishers, Rychlewski predicts that the importance of such authorities will in time diminish due to the fact that the world of books is subject to commercialization and becomes increasingly egalitarian.

While the development of printing technologies resulted in a ‘superabundance’ of books, the exceptionally dynamic growth of the new media is perceived as a serious threat to the existence of books. The Internet supplants books in their privileged role of the main source of information. However, the price to pay for an easy access to the multitude of data, as well as for fast and interactive communication, is an increasing difficulty in data selection and appraisal; also, authors of content published on the Internet seem to feel less and less responsible for the accuracy of the information they provide. Reading hypertexts on the Internet resembles losing one’s way in the galleries of the library of Babel or wandering along garden paths that fork *ad infinitum*.¹⁰ Yet, because of the advantages ‘the net of nets’ offers its users, one finds it hard to imagine an intellectual activity that would not resort to this means.

⁶ Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955), 333.

⁷ Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962), 125.

⁸ Huge containers filled with books, often seen in supermarkets, may provide a good illustration of this state of affairs: classic works, mixed with adult colouring books and equally exposed to damage, are sold like second-hand clothes.

⁹ Marcin Rychlewski, *Książka jako towar – książka jako znak. Studia z socjologii literatury* (Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2013), 18 (translation of the excerpt by Patrycja Mikulska).

¹⁰ See Jorge Luis Borges, *The Library of Babel*, in Jorge Luis Borges, *Collected Fictions*, transl. by Andrew Hurley (London: The Penguin Press, 1999), 112-118; Jorge Luis Borges, *The Garden of Forking Paths*, in Jorge Luis Borges, *Collected Fictions*, 119-128. Some theoreticians of electronic literature (for example Stuart Moulthrop) consider Borges’s short stories as a *sui generis* model of hypertext.

It is via the Internet that we can access the continuously growing body of precious books, e.g. old prints that have been made widely available in the digital form. In addition, due to digital technologies, not only is it possible to read books in any circumstances, but we can carry entire libraries in our pockets (a memory of an average e-reader contains about a thousand books). Young people more and more willingly read books in the electronic form, and the tendency to replace traditional volumes with electronic publications is arguably growing. According to Christian Vandendorpe, “while reading was until very recently identified with its natural medium of the book, we now must learn to identify it with the screen.”¹¹

In a novella by Carlos María Domínguez *The Paper House* (which probably alludes to the famous novel by Canetti and shows disastrous consequences of the love of books), a mad bibliophile, cataloguing his collection, endows his books with human emotions and develops ‘personal’ relationships with them. In the end, he uses the volumes as bricks to build a house by the sea. When the building collapses, the elements devour the books. This vision—regardless of the author’s intention—may be interpreted as a specific dystopia: books, for ages considered as indispensable elements of human intellectual life and ones that made it possible to commune with ideas of others beyond the limits of space and time, have become lifeless objects ‘cemented’ into walls of museum-like libraries to finally disappear, carried away by the swift current of civilization change.

Rather than follow this trail of thought, we are, however, more inclined to believe Umberto Eco and Jean-Claude Carrière who argue that books in their traditional shape will not vanish from the cultural landscape of the world.¹² Perhaps, in a changed form, books might be rediscovered and the world digital library might prove the reader’s Garden of Eden. Yet it will no longer be a personal, individual paradise, as a well-known saying by Erasmus of Rotterdam (“My library is my paradise”) suggests,¹³ but a universal one. Would books then remain as important to us as they used to be, or, perhaps, still are? Would they continue to make an impact on the mentality of individuals, shape their ways of thinking, help develop their intellectual abilities, affect the formation of their hierarchy of values and thus influence their choices and decisions? In one of his essays, Michael Houellebecq observes that a book can be appreciated only when read slowly. He emphasizes that reading, an activity that requires reflection, pausing, moving back, and re-reading, becomes virtually impossible in the changing, unsteady world of the present¹⁴. Today’s civilization does not favour reading with concentration, nor does it encourage in-depth, intellectual

¹¹ Christian Vandendorpe, *From Papyrus to Hypertext: Toward the Universal Digital Library*, transl. by Phyllis Aronoff and Howard Scott (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2009), 163.

¹² See Jean-Claude Carrière, Umberto Eco, *This is Not the End of the Book*, transl. by Polly McLean (London: Harvill Secker, 2011).

¹³ A similar phrase is included in Erasmus’ letter to John, Bishop of Rochester, where the Bishop’s library is called his paradise. See *Letter DCXCVIII*, in *The History and Antiquities of Rochester and its Environs* (Rochester: W. Wildash, 1817), 91.

¹⁴ See Michel Houellebecq, *Approches du désarroi*, in *Interventions 2* (Paris: Flammarion, 2009), 21-46.

penetration of texts or interiorization of newly discovered meanings. A daily use of the Internet as the main source of information results in a manner of reading Vandendorpe describes as extensive: hasty, selective, and fragmentary, focused on acquiring a lot of data in a short time.¹⁵ Such an attitude toward text may awaken interests and help develop erudition, but it seems that only the traditional approach to books—both printed and electronic—may lead to wisdom.

Therefore, if it is in the nature of the human being to strive not only for superficial knowledge, but also for an understanding of the world and his or her place in it, one may hope that despite the ‘instability’ of the reality we inhabit, despite the commercialization and technologization of culture, there will still be readers capable of overcoming the perceptual tendencies related to new media.

Books, especially in their classic form, are not threatened in their existence as long as there are truly committed people, capable of instilling a love of books and a joy of reading in others and teach them to recognize the volumes they might find valuable. The late Andrzej Paluchowski, a long-term director of the Library of the Catholic University of Lublin, was such a person. He made an enormous contribution to the development of the Library (almost doubling its collection) and promoted the culture of books. He initiated cooperation and exchange of books with numerous academic institutions and university libraries. He also assembled the canon of the Polish scholarly publications for the Vatican Library. During the Communist regime, he built the second most complete collection—after that of the National Library of Poland—of the Polish émigré literature written after the Second World War (often bringing the books to Poland illegally) and one of the most important Polish collections of materials issued by underground publishers. His heart was always with book readers. It is to Mr. Paluchowski that we dedicate the present issue of *Ethos*.

With the present volume, we also wish to commemorate the late Monica Brzezinski Potkay, a dedicated medievalist, who was a great friend of the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. During the seminar “Of Joy,” held by the Editors of *Ethos* in 2011, Monica Brzezinski Potkay spoke about the nature of joy, as seen in medieval theology and poetry, demonstrating a surprising cohesion of the medieval culture.

We will always remember Andrzej Paluchowski and Monica Brzezinski Potkay with gratitude.

Translated by *Patrycja Mikulska*

JOHN PAUL II – A Repository of the Past and of the Present Time

Your Eminence, I cordially thank you for the sentiments you have just expressed in presenting to me the Pontifical Biblical Commission at the beginning of its mandate. I cordially greet the old and new members of the Commission attending this audience. I greet the ‘old’ members with warm gratitude for the

¹⁵ See Vandendorpe, *From Papyrus to Hypertext*, 112-115.

tasks already completed and the 'new' members with special joy inspired by hope. I am pleased to have this opportunity to meet you all personally and to say again to each of you how much I appreciate the generosity with which you put your competence as exegetes at the service of the Word of God and the Church's Magisterium.

The theme you have begun to study at this plenary session is of enormous importance: it is, in fact, fundamental for a correct understanding of the mystery of Christ and Christian identity. I would first like to emphasize this usefulness, which we could call *ad intra*. It is also inevitably reflected in a usefulness, so to speak, *ad extra*, since awareness of one's own identity determines the nature of one's relations with others. In this case it determines the nature of the relations between Christians and Jews.

Since the second century A.D., the Church has been faced with the temptation to separate the New Testament completely from the Old, and to oppose one to the other, attributing to them two different origins. The Old Testament, according to Marcion, came from a god unworthy of the name because he was vindictive and bloodthirsty, while the New Testament revealed a God of reconciliation and generosity. The Church firmly rejected this error, reminding all that God's tenderness was already revealed in the Old Testament. Unfortunately, the Marcionite temptation is making its appearance again in our time. However, what occurs most frequently is an ignorance of the deep ties linking the New Testament to the Old, an ignorance that gives some people the impression that Christians have nothing in common with Jews.

Centuries of reciprocal prejudice and opposition have created a deep divide which the Church is now endeavoring to bridge, spurred to do so by the Second Vatican Council's position. The new liturgical Lectionaries have given more space to Old Testament texts, and the Catechism of the Catholic Church has been concerned to draw constantly from the treasures of Sacred Scripture.

Actually, it is impossible fully to express the mystery of Christ without reference to the Old Testament. Jesus' human identity is determined on the basis of his bond with the people of Israel, with the dynasty of David and his descent from Abraham. And this does not mean only a physical belonging. By taking part in the synagogue celebrations where the Old Testament texts were read and commented on, Jesus also came humanly to know these texts; he nourished his mind and heart with them, using them then in prayer and as an inspiration for his actions.

Thus he became an authentic son of Israel, deeply rooted in his own people's long history. When he began to preach and teach, he drew abundantly from the treasure of Scripture, enriching this treasure with new inspirations and unexpected initiatives. These—let us note—did not aim at abolishing the old revelation but, on the contrary, at bringing it to its complete fulfilment. Jesus understood the increasing opposition he had to face on the way to Calvary in the light of the Old Testament, which revealed to him the destiny reserved for the prophets. He also knew from the Old Testament that in the end God's love always triumphs.

To deprive Christ of his relationship with the Old Testament is therefore to detach him from his roots and to empty his mystery of all meaning. Indeed, to be meaningful, the Incarnation had to be rooted in centuries of preparation.

Christ would otherwise have been like a meteor that falls by chance to the earth and is devoid of any connection with human history.

From her origins, the Church has well understood that the Incarnation is rooted in history and, consequently, she has fully accepted Christ's insertion into the history of the People of Israel. She has regarded the Hebrew Scriptures as the perennially valid Word of God addressed to her as well as to the children of Israel. It is of primary importance to preserve and renew this ecclesial awareness of the essential relationship to the Old Testament. I am certain that your work will make an excellent contribution in this regard; I am delighted with it and deeply grateful to you. You are called to help Christians have a good understanding of their identity, an identity that is defined first and foremost by faith in Christ, the Son of God. But this faith is inseparable from its relationship to the Old Testament, since it is faith in Christ who "died for our sins, according to the Scriptures" and "was raised ... in accordance with the Scriptures" (1 Cor 15:3-4). The Christian must know that by belonging to Christ he has become "Abraham's offspring" (Gal 3:29) and has been grafted onto a cultivated olive tree (cf. Rom 11:17-24), that is, included among the People of Israel, to "share the richness of the olive tree" (Rom 11:17). If he has this firm conviction, he can no longer allow for Jews as such to be despised, or worse, ill-treated.

In saying this I do not mean to disregard the fact that the New Testament preserves traces of obvious tension between the early Christian communities and some groups of non-Christian Jews. St. Paul himself testifies in his Letters that as a non-Christian Jew he had proudly persecuted the Church of God (cf. Gal 1:13; 1 Cor 15:9; Phil 3:6). These painful memories must be overcome in charity, in accordance with Christ's command. Exegesis must always seek to advance in this direction and thereby help to decrease tensions and clear up misunderstandings.

Precisely in the light of all this, the work you have begun is highly important and deserves to be carried out with care and commitment. It involves certain difficult aspects and delicate points, but it is very promising and full of great hope. I trust it will be very fruitful for the glory of God. With this wish, I assure you of a constant remembrance in prayer and I cordially impart a special Apostolic Blessing to you all.

Keywords: the Old Testament, the New Testament, the Hebrew Scriptures, unity of the Biblical texts, Marcionism, the history of the people of Israel

Address of His Holiness Pope John Paul II to members of the Pontifical Biblical Commission delivered in the Vatican on 11 April 1997. The title was given by the editors.

Reprinted from *L'Osservatore Romano*, The Polish Edition, 18:1997, no 6 (193): 41f.

For the English text see https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1997/april/documents/hf_jp-ii_spe_19970411_pont-com-biblica.html.

© Copyright 1997 by Libreria Editrice Vaticana

Fr. Dariusz DZIADOSZ – The Bible: The Book of Life, the Book of Law, and the Book of Covenant

DOI 10.12887/31-2018-3-123-03

The author discusses the Hebrew Bible as a book, taking into consideration three pivotal research planes. Firstly, the Bible is scrutinized as a literary work in the context of the invention and development of writing in the ancient Middle East. Then the authority of the Bible, as well as its place in the culture of ancient Israel, is analyzed. Finally, in the concluding part of the paper, the author focuses on the Hebrew Bible as a most representative manifestation of monotheism.

The capability of expressing language by letters or other marks, paired with the concept of books as permanent records of the intellectual, social and religious culture of mankind, has been among the most evident manifestations of the development of civilization. Historians believe that it was the ancient civilizations of the Fertile Crescent, i.e., Mesopotamia, Egypt, and Syro-Palestine, that became the birthplace of writing and the ‘homeland’ of books. It was in that region that the first, initially simple, and in time more developed, alphabet systems originated, followed by the ascent of writing and books. Stone or clay cuneiform tablets, papyrus scrolls, parchment scrolls with texts written in Classical, or Square, Hebrew, and the first written codes preceded books as we know them today. While the contents of ancient books were varied, they tended to oscillate around economic and trade issues within and among the communities in question, the administrative and diplomatic problems state structures (mainly monarchies) of those times experienced, and questions regarding religion and cult in a very broad sense.

An analysis of the rich form and the diversified contents of ancient literary production from the perspective of today prompts the conclusion that the Hebrew Bible, which has exerted a significant influence on all the monotheistic religions, is among the most extensive and most valuable relics of social and religious writings dating back to the second and the first centuries before Christ. Yet, due to its literary richness and its religious and cultural originality, as well as the theological and legal novelties it introduced, the Hebrew Bible not only belongs among the most precious literary relics, but provides universal and stable reference in the process of shaping the cultural and religious identity of a human being.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Hebrew Bible, Christian Bible, Books of the Bible, ancient Near Eastern literature, the Book of Law, the Book of Covenant, the Book of Life

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. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: dariuszdzi@op.pl

http://www.kul.pl/ks-dr-hab-dariusz-dziadosz,art_446.html

Agnieszka K. HAAS – On Coded Volumes: The Topos of Books in the Prose of German Romanticism and the Problem of Self-Consciousness

DOI 10.12887/31-2018-3-123-04

The present article aims at demonstrating the link between the topos of books and its derivatives, such as writing, letters, or hieroglyphs, and the inner world of the characters representative of German literary fiction of the turn of the 19th century. The article attempts to address the question of whether books and their diverse forms (such as parchment, a folio volume or a scroll) function as coded mirrors of the human psyche, and whether books, like the 'book of Nature,' need decoding. The topos of books, despite its numerous shapes, refers the reader to a reality outside books, simultaneously demonstrating limitations of human cognition. Kant's criticism, as well as Fichte's subjective idealism, affected the way consciousness was approached and analyzed. The link between the motif of 'book' and epistemology, philosophical idealism, and in particular Kant's, Schelling's and Fichte's transcendental philosophies, makes it clear why the topos of books occupies a predominant place in the output of German writers of the period of Romanticism. Fichte's attempts to define 'the absolute I' and 'the empirical I' proved decisive for the turn to the consciousness in literature. Owing to his distinction between 'the I' and 'the not-I,' and his reduction of the world first to 'the absolute I' and subsequently to 'the empirical I' and the consciousness, narration enabled a synthesis of the reality, thus obliterating the limits of time and space as well as the distinction between the real and the imagined. A literary tool enabling an insight into oneself is 'the book,' which manifests both material and metaphysical significance. The indeterminacy and subjectivity of the world depicted in the literary fiction of the time is reflected in the consciousness of the characters, in particular in the motif of an 'opaque' and confusing 'book of life.'

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: the topos, 19th century German literature, Novalis, Friedrich Schlegel, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Johann Gottlieb Fichte, the Bible, the absolute book, Ernst August Friedrich Klingemann, Bonaventura's *Nachtwachen*, E.T.A. Hoffmann

Contact: Katedra Literatury i Kultury Niemieckiej, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 51, 80-308 Gdańsk, Poland

E-mail: filah@univ.gda.pl

Phone: +48 58 5232181

http://ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka_haas

Wanda BAJOR – A Medium of Identity: The Book in the Culture of Mediaeval Europe

DOI 10.12887/31-2018-3-123-05

The Middle Ages 'feed' on the book. The culture of this period was shaped by Christianity, which is sometimes called a 'religion of the book.' After the decline of the Roman Empire together with the disappearance of statehood and

the expansion of the illiterate barbarian peoples, the only remaining institutional mainstay of culture was the Church, which executed its mission on the basis of books. Apart from the 'book of books'—the Bible, there were liturgical books as well as a rich literary tradition of commenting the Bible and forming the Christian doctrine and its apology. In the Middle Ages, the book was therefore both an object of cult and the main creative factor of culture. The Church created a network of schools and, as a consequence of their development, the university. At first, books were produced in monasteries where scriptoria were founded as centers of literary culture, supplying schools, churches and individual recipients with manuscripts. Together with the development of schools and the founding of universities in the 13th century, the production of books was taken over by lay people, becoming the source of their livelihood. Systems of text copying developed: writing under dictation or the *pecia* system. Created by artisans and scholars, the mediaeval codex was the work of many hands. The production of a codex involved the manufacture of parchment or paper, toilsome work of a copyist and an illuminator, as well as the effort of a bookbinder who supplied the codex with a (frequently richly decorated) binding. Handwritten books were eventually supplanted by printed ones. The history of books is also connected to the development of writing (with its most mature form, called the Carolingian minuscule, codified in the 8th century). Mediaeval manuscript collections are studied by various disciplines, e.g. bibliology, librarianship, archivistics, manuscript studies (which include codicology, as well as palaeography and brachygraphy). Currently modern editions of manuscript texts representative of different scholarly disciplines are available.

Keywords: scriptorium, codex, manuscript, parchment, paper, incipit, explicit, colophon, *pecia*, palaeography, brachygraphy, codicology

Contact: Katedra Historii Kultury Intelktualnej, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: bajor@kul.pl
Phone +48 81 4453237
https://pracownik.kul.pl/wanda.bajor/o_mnie

Monica BRZEZINSKI POTKAY – The Book of Nature, the Book of Law? Natural Law in the “The Owl and the Nightingale”

DOI 10.12887/31-2018-3-123-06

The paper comprises an analysis of the medieval poem “The Owl and the Nightingale” with a view to a reconstruction of the concepts of natural law found in the text in question. The debate between the Owl and the Nightingale was a pretext for the author of the poem to present the gist of the theological and philosophical controversies over natural law characteristic of the 12th and the 13th centuries. The particular legal issues addressed in the poem are derivative of the main question put in this context, namely to what extent the Book of Nature is simultaneously the Book of Law and, in particular, whether its

norms are equally binding to animals and to humans. A specific object of the controversy between the birds is animal and human sexuality and the distinction between the natural and the unnatural behaviors in this domain. Human rationality, which differentiates humans from animals, provides—as both the Owl and the Nightingale acknowledge—an argument for the thesis that human actions are ruled by a natural law other than the one proper to the animal world.

The birds' 'debate' is referred in the article to particular controversies and debates on natural law continued in the antiquity and in the medieval times, among others to the concepts formulated by Cicero, Augustine, Hugh of St. Victor, Huguccio of Pisa, Peter Damiani, Ulpian, Isidore of Seville, Alan of Lille, Jean de Hauteville, Peter Lombard, Aelred of Rievaulx, Steven of Tournai, Simon of Tournai, Martin of Alnwick, Bonaventure, Thomas Aquinas, Anselm of Laon, Peter Abelard, Philip the Chancellor, and Albert the Great. Other significant medieval texts on natural law, such as Gratian's *Decretum*, *Summa Lipsiensis*, and *Summa Monacensis*, are also addressed.

Summarized by Dorota Chabrajaska

Keywords: "The Owl and the Nightingale," natural law, statutory law, nature, morality, sin, institution of marriage, rule of love

The paper was originally published as "Natural Law in 'The Owl and the Nightingale'" in *The Chaucer Review* 28: 1994, no. 4, pp. 368-383.

© Penn State University Press 1994

The Editors of *Ethos* thank the Editors of *The Chaucer Review* for their permission to publish a Polish translation of the article.

Jolanta M. MARSZALSKA – "...so that no one will publish any treatises *privatim*." Censorship of Prints in Arian Congregations in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th and 17th Centuries

DOI 10.12887/31-2018-3-123-07

In the Polish-Lithuanian Commonwealth of the 16th and 17th centuries censorship served cleansing book collections of works commonly considered as inappropriate. Such volumes were singled out and subsequently destroyed. Arian books, due to their contents, were generally considered as dangerous. The faithful were warned not to purchase or keep them, and, above all, not to read them.

As was the case with other dissenting churches, synods controlled the correctness of the contents printed in Arian books and the activity of Arian printing presses was subject to censorship exerted by the congregations. Censorship was particularly strong in the case of confessional writings and theological works in general, although it was not imposed on books from other fields (similar rules were applied to censorship of prints made by the faithful of the Catholic Church). Censorship affected also the printers, who could be forbidden to continue their work (as was the case with Aleksy Rodecki) and printing presses

were subject to closure. Thus internal censorship was a tool to avoid persecution (e.g. by the Catholic Church or by the monarch) of authors of theological texts as well as of their publishers. Internal censorship in the Arian congregations was particularly strong since theological books authored by the Polish Brethren were frequently included in the *Index librorum prohibitorum*. Even today, numerous monastic and diocesan libraries are in possession of volumes which have never been included in their general catalogues. Access to these books has been limited. Most frequently their title pages bear inscriptions such as *Prohibitus* (forbidden) or *Hereticus liber* (a heretical book), and occasionally also an additional warning: *Noli me tangere* (do not touch me).

Keywords: Arians, the Polish Brethren censorship, forbidden books, synods, the Polish-Lithuanian Commonwealth

Contact: Zakład Badań nad Kulturą i Piśmiennictwem Średniowiecza, Instytut Nauk Historycznych, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warsaw, Poland

E-mail: jmmarszalska@wp.pl

https://usosweb.uksw.edu.pl/kontroler.php?_action=katalog2/osoby/pokazOsobe&os_id=38486

Jakub SADOWSKI – *Coincidentia oppositorum* in the Index of Prohibited Books: *Zagadnienia istotne* by Bolesław Piasecki as a Semiotic Operation

DOI 10.12887/31-2018-3-123-08

Zagadnienia istotne is a collection of articles by Bolesław Piasecki from 1945-1953, originally published in *Dziś i Jutro* and *Słowo Powszechne*. The book was published by Wydawnictwo Pax [Pax Publishing House] in December 1954. Six months later, the Supreme Sacred Congregation of the Holy Office banned the volume. The essence of the book and the cause of the controversies to which it gave rise was an extensive preface (thoroughly discussed in this article) written by the author in the convention of a political, philosophical and theological dissertation. The coherent intellectual program included in the preface apparently legitimizes participation of a declared Catholic in the discourse conducted by the communist authorities. The coherence in question results from a series of semiotic operations that enable a carefully prepared plane for the coexistence of two conflicting axiologies: the Marxist-Leninist and the Catholic ones. The present article is an analysis of these operations.

Keywords: Bolesław Piasecki, The PAX Association, totalitarian discourse, totalitarian language, totalitarian culture

Contact: Zakład Komunikacji Językowej i Kulturowej, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Romana Ingardena 3, 30-060 Cracow, Poland

E-mail: jakub.sadowski@uj.edu.pl
Phone: +48 12 6632510

Arkadiusz WAGNER – The Artistry of Books, as seen in Book Studies

DOI 10.12887/31-2018-3-123-09

The article comprises a set of observations, as well as reflections, on broadly conceived artistry of books and it is written from the point of view of an art historian, as well as a book researcher and a bibliophile. Diverse aspects of the artistry of books have been discussed, among them the obvious ones related to the field of visual arts, as well as ones that tend to be underestimated, i.e., those of materials (paper, parchment, leather) serving as base surface to the text, illustrations or bookbinding decoration. In each case the problem is scrutinized by tracing the ‘way’ leading from the ‘inside’ of the book to its ‘outside.’ Hence the first objects of analysis are parchment and paper (including different grades of decorative papers); then the research focus is shifted to other aspects, namely, writing (handwriting and printed text), page compositions, illumination and book graphics, illustration printing, graphic books, book bindings, and finally new trends in the art of the book. The text concludes with an attempt to define the direction the artistry of books and bibliophilia will take in the 21st century.

Keywords: the artistry of books, book studies, parchment, paper, illumination, graphics, illustration, bookbinding, graphic books, artist’s books

The editors of *Ethos* have made every effort to contact holders of copyright to obtain permission to reproduce the images accompanying the article. However, if any permissions have been inadvertently overlooked, *Ethos* will be pleased to make the necessary and reasonable arrangements at the first opportunity.

Contact: Zakład Książki Dawnej i Współczesnej, Instytut Informacji Naukowej i Bibliologii, Wydział Nauk Historycznych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Bojarskiego 1, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: wagner@umk.pl
<http://www.home.umk.pl/~wagner/>

Bartłomiej KNOSALA – Media, Wisdom, and the Humanities in Crisis

DOI 10.12887/31-2018-3-123-10

The article is an attempt to establish the so far ambiguous relations between the media and philosophy. Understanding these connections may help in seeing the essence of the so-called crisis of the humanities. Until the 20th century, attempts to connect philosophical activity with the problem of media were rare. The values of writing and the book as important carriers of philosophical culture were not questioned—they were rather assumed as a condition for the possibility of practicing philosophy. At the same time, since the end of the Renaissance, the

concept of philosophy has been limited to its theoretical aspect. The questions we ask focus on the relationship between the various forms of communication and the concept of philosophy. For this purpose, we combine two shots that complement each other to a large extent. The first approach is the interdisciplinary intellectual tradition of media ecology. Media ecology examines the impact of products of technology—mainly mass media—on our way of thinking and feeling, on our values and ways of organizing our communities. In this perspective, media ecology is a kind of meta-discipline whose foundations are determined by such authors as Marshall McLuhan, Walter J. Ong, Eric Havelock, and Neil Postman. The second approach is metaphilosophical analyses carried out by Pierre Hadot and Juliusz Domański which point to the praxistic aspect of the concept of philosophy. The purpose of this article, however, is not only a historical analysis focusing on the correlation between the change of the media and the concept of philosophy. Rather, it is about listening to the authors who broaden our understanding of the ambiguous relationships between the media and philosophy in the hope of understanding the essence of the current crisis in the humanities.

Keywords: media ecology, wisdom, writing, crisis in the humanities, Juliusz Domański, Pierre Hadot

Contact: Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Wydział Organizacji i Zarządzania, Politechnika Śląska, ul. Roosevelta 26, 41-800 Zabrze, Poland
E-mail: bartlomiej.knosala@polsl.pl
Phone: +48 32 2777323
<https://scholar.google.pl/citations?user=X9fBy0AAAAJ&hl=pl>

Grażyna OSIKA – A World Without Books? On the Possible Cultural Transformations of the Reality

DOI 10.12887/31-2018-3-123-11

The main purpose of this paper is to consider the consequences of cultural transformations related to limiting the impact of books as the dominant medium of social communication. The analysis assumes that books as cultural artifacts have contributed to the shaping of culture and that the fact that books have become a secondary medium in social communication causes changes in various aspects of human life. The analysis is of theoretical nature and it makes it possible to formulate some predictions about the future, which, on the one hand, may turn out helpful in developing competences that might, in time, be needed. On the other hand, the analysis in question may prove useful in understanding certain cultural trends and counteracting them. Implementation of the project thus outlined requires, firstly, a reference to some theoretical tradition that will help identify significant dependencies and, secondly, determining a more detailed problem scope.

Keywords: books, mediated communication, literacy, writing culture, Toronto School

Contact: Department of Applied Social Sciences, Faculty of Organization and Management, Silesian University of Technology, ul. Roosevelta 26-28, Building A, room 219, 41-800 Zabrze, Poland

E-mail: gra.o@poczta.fm

Phone: +48 32 2777323

<https://scholar.google.pl/citations?user=UBcL3bMAAAAJ&hl=en>

Kalina KUKIELKO-ROGOZIŃSKA – Reflections on Print and the Future of Books:
Marshall McLuhan's Media Theory

DOI 10.12887/31-2018-3-123-12

Marshall McLuhan, one of the most interesting but also most underestimated thinkers of late-twentieth-century, was mainly concerned with the impact of the media on individual and social human life. Although, in his interpretation, the term 'medium' is understood very broadly and covers all human products regardless of their purpose, McLuhan certainly focused on those elements of human production that serve communicating and passing information. As a representative of the so-called technological determinism he assumed that invention and dissemination of new ways of communication has far-reaching consequences not only in direct interpersonal relations, but also in the shape of the society and culture in which the new media operate. In this context, an interesting theme of McLuhan's reflections is the use of movable type in the printing press introduced by Johannes Gutenberg and the related sequence of events that changed the face of Western culture. Mechanization of the printing process influenced, among other things, the way books function in the socio-cultural milieu. According to McLuhan, the book is a medium of particular importance. This view may be related to his rootedness in literary studies and his personal fascination with literature, or, perhaps, simply to the fact that the book is "the most powerful object of our time," as Keith Houston observes. What is the printed book that it has ousted the handwritten one? How does the printed text of the book influence its readers? What is, in this context, the difference between printing and handwriting? And, above all, what is the future of books in the age of electronic media? McLuhan has attempted to answer these questions in two of his best-known works: *The Gutenberg Galaxy* and *Understanding Media*. Among the different interpretations of the views presented in these volumes, the opinion of their Polish commentator who refers to the actual end of the existence of printed books seems particularly interesting.

Keywords: Marshall McLuhan, Johannes Gutenberg, print, printing press, movable type, the history of books, the end of books, transformation of culture, technological determinism, media theory

Contact: Institute of Sociology, Faculty of Humanities, University of Szczecin, ul. Krakowska 71-79, 71-017 Szczecin, Poland

E-mail: kalina_kukielko@wp.pl

Emilia LIPIEC, Wojciech KRUSZEWSKI – Lost in Edition: Remarks on the Manuscript of Karol Wojtyła’s *Katolicka etyka społeczna* [“Catholic Social Ethics”]

DOI 10.12887/31-2018-3-123-13

The remarks included in the article concern Karol Wojtyła’s manuscripts prepared as a teaching aid for his lectures on Catholic Social Ethics; the authors present the basic information on this work. One of the intriguing characteristics of the manuscripts in question is the presence of small inscriptions placed by Wojtyła on almost every page. The authors claim that the inscriptions are actually short prayers (sometimes taking the form of *actus iaculatoriae*), discuss this feature of Wojtyła’s way of writing and propose its interpretation by reference to the category of ritual.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: Karol Wojtyła, Catholic Social Ethics, manuscript, inscription, *actus iaculatoriae*, ritual

Contact: Emilia Lipiec, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, ul. Mianowskiego 15/65, 02-044 Warsaw, Poland; Wojciech Kruszewski, Katedra Teknologii i edytorstwa, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: (Emilia Lipiec) e.lipiec.kul@gmail.com; (Wojciech Kruszewski) wojciech.kruszewski@kul.pl

http://www.kul.pl/wojciech-kruszewski,art_5797.html

Krzysztof DYBCIAK – To Publish Well, and as Much as Possible: Remarks on a Critical Edition of Karol Wojtyła–John Paul II’s Literary Output

Considering scholars’ poor awareness of the existence of an extensive body of literary prose by Karol Wojtyła–John Paul II, the author indicates the need to initiate publication of critical editions of as many non-poetic and non-dramatic works of the Pope as possible. The texts in question include mainly autobiographical books, such as *Dar i tajemnica* [*Gift and Mystery*], *“Wstańcie, chodźmy!”* [*“Rise, Let Us Be on Our Way”*], or *Pamięć i tożsamość* [*Memory and Identity*]. The author also discusses methodological and practical issues related to the preparation of such editions and notes that the problems he describes point to the necessity of cooperation among specialists in different fields of the humanities. In this context, as member of the academic editorial committee responsible for the publication of the literary output of Karol Wojtyła–John Paul II, he expresses his concern about the fact that scholars representing the John Paul II Catholic University of Lublin have not been invited to participate in that committee.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: literary output of Karol Wojtyła–John Paul II, critical edition, autobiography, essay, literary interview

Contact: Katedra Literatury Polskiej XX Wieku, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warsaw, Poland
E-mail: k.dybciak@upcpoczta.pl
<https://www.wnh.uksw.edu.pl/node/231>

Anna KRAJEWSKA– The Narrative Subject or the Person? Alasdair MacIntyre's Concept of the Moral Subject
DOI 10.12887/31-2018-3-123-15

The aim of the article is to present and criticize Alasdair MacIntyre's concept of the narrative subject as a moral subject. In his discussion of the moral subject, the author of *After Virtue* rejects the category of the person, replacing it with that of the narrative subject. According to MacIntyre, it is the narrative that enables an adequate grasp of who the moral subject is, as it integrates the life of an individual with his or her history and relationships with his or her community. Thus MacIntyre's understanding of the moral subject is related to social roles adopted by the subject. In the paper, drawing on the analyses by Karol Wojtyła and Robert Spaemann, I defend the philosophical relevance and explanatory usefulness of the concept of the person for an appropriate understanding of the moral subject and his or her actions.

The most important argument against the narrative concept of the moral subject indicates that the concept in question does not adequately grasp the efficacy of the human being. The category of narrative does not reflect the continuity of the foundation of the subject's acts. To generate an act, an agent must comprise an ontological substrate, i.e. must be a substance in the ontological sense. To explain human efficacy basing on the data of experience it is necessary to posit the moral subjectivity that is 'thicker' than narrative subjectivity. This durable foundation of the subject's efficacy is better expressed by the concept of the person which combines the substantial (ontological) aspect with that of consciousness. Who the moral subject is depends on the ontological separateness and uniqueness of the human self rather than on an individual biographical narrative.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: narrative, narrative subject, social role, moral practices, virtue, person, efficacy, self-awareness, moral subjectivity, interpersonal relation, the nature of an act

Contact: Chair of Applied Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: anna.krajewska@op.pl
<https://e.kul.pl/qlsale.html?op=4&prid=6361&pmod=1>

Fr. Dariusz RADZIECHOWSKI – Beauty as an Anthropological Category in the Thought of Karol Wojtyła

DOI 10.12887/31-2018-3-123-16

The article addresses the issue of beauty as an anthropological category as seen from the perspective of Karol Wojtyła's thought. The analyses are focused on the concept of the 'beauty of the person' to which all other meanings of the term 'beauty' are referred. Invoking the Christian interpretation of the Greek notion of *pankalia* (the beauty of the universe), the author describes God as absolute Beauty whose 'reflexes' are present in the world of nature and in the human being. The close connection of beauty and goodness, emphasized by the Platonic category of *kalokagathia*, is also important in this context.

In his analyses, Wojtyła distinguished two types of beauty according to the sex of the person (the beauty of a man and the beauty of a woman) and pointed to different 'layers' of beauty (external beauty, i.e. aesthetic, sensuous beauty, the beauty of the body; and internal beauty that constitutes the beauty of the human being as person). Love for another person must not stop at his or her external beauty as his or her body must not be treated as an object of use. Love is a relationship that involves the person as a whole, and not only his or her physical beauty, sexual attractiveness, or practical skill.

Anthropology of beauty addresses also a particular question of the creation of beautiful objects which leave their mark on their creator and, unless he or she has succumbed to an egoistic temptation of self-divinization, bear witness to his or her 'immortality.'

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: beauty, anthropology, Karol Wojtyła–John Paul II

Contact: Katholisches Pfarramt St. Peter und Paul, Pfarrweg 5, 6890 Lustenau/Vorarlberg, Austria

E-mail: dariuszradziechowski@gmail.com

<http://radziechowski.com>

Adam FITAS – On Three Books From the Young Józef Mackiewicz's Bookshelf

DOI 10.12887/31-2018-3-123-17

The author discusses books that—to a large extent—formed the young Józef Mackiewicz as a thinker and writer. In his childhood, Mackiewicz was a passionate 'natural scientist,' and books by Alfred Brehm (in particular his *Life of Animals*), as well as those by Modest Bogdanov, not only were his guidebooks in the world of nature, but provided for him the way of approaching the world as

such, of conceiving it and spotting unnatural situations, also those manipulated and false. The author of the article aims at demonstrating the relation between the passions of the young Mackiewicz and the shaping of his outlook upon the world.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: Józef Mackiewicz, nature, the world of nature, Alfred Brehm, Modest Bogdanov

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: <https://pracownik.kul.pl/adam.fitas/kontakt>
Phone: +48 81 4454015; +48 81 4454425
http://www.kul.pl/dr-adam-fitas,art_28050.htm

Fr. Alfred M. WIERZBICKI – *Wojtyła Looking for an Exhaustive Literary Form*

Review of Zofia Zarębianka's *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły* [„An Encounter within the Realm of the Word”] (Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2018).

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_16075.html
Phone: + 48 81 4454039
<http://www.kul.pl/alfred-wierzbicki,22810.html>

Janusz MARIANŃSKI – *Towards New Ways and a New Mission of the Church*

Review of Agnieszka Zduniak's *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna* [The ‘Event,’ as Functioning in Social and Political Life] (Olsztyn: Wydawnictwo UWM, 2018).

Contact: Katedra Socjologii Moralności, Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: januszm@kul.lublin.pl

Books recommended by *Ethos*

Alfred M. Wierzbicki, *Ulica Bernardyńska* ["Bernardyńska Street"] (Lublin: Fundacja Chrońmy Dziedzictwo, 2018).

Jacek Dobrowolski, *Niewolnicy i panowie. Sześć i pół eseju z antropologii i filozofii społecznej świata nowoczesnego* ["The Slaves and the Masters: Six and a Half Essays in the Anthropology and Social Philosophy of the Modern World"] (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017).

Dorota CHABRAJSKA – The Ways of Books

An essay on the social impact of the transformation of the medium of books, as seen in the light of Marshall McLuhan's observation "The medium is the message." The author shows that books, as a medium, are irreplaceable in the Western culture, which is 'the culture of the written word,' and points that despite their varied influence on this culture they still represent—to the Western mind—the values of truth and beauty.

Keywords: books, digital books, the media, values, the Western culture, censorship, Marshall McLuhan

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Maria FILIPIAK – Books

DOI 10.12887/31-2018-3-123-22

A Bibliography of the Addresses by John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1979 to 2018

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

CONTENTS

“Ethos” 31: 2018 No. 3(123)

BOOKS

From the Editors – Hopes and Threats (M.Ch.)	7
J o h n P a u l II – A Repository of the Past and of the Present Time (Address to members of the Pontifical Biblical Commission, Vatican, 11 April 1997)	15

TO UNDERSTAND BOOKS

Fr. Dariusz D z i a d o s z – The Bible: The Book of Life, the Book of Law, and the Book of Covenant	21
DOI 10.12887/31-2018-3-123-03	
Agnieszka K. H a a s – On Coded Volumes: The Topos of Books in the Prose of German Romanticism and the Problem of Self-Consciousness.	45
DOI 10.12887/31-2018-3-123-04	

THE BEGINNINGS

Wanda B a j o r – A Medium of Identity: The Book in the Culture of Mediaeval Europe	77
DOI 10.12887/31-2018-3-123-05	
Monica B r z e z i n s k i P o t k a y – The Book of Nature, the Book of Law? Natural Law in the “The Owl and the Nightingale”	103
DOI 10.12887/31-2018-3-123-06	

ARE BOOKS A THREAT?

- Jolanta M. M a r s z a l s k a – “...so that no one will publish any treatises *privatim*.” Censorship of Prints in Arian Congregations in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th and 17th Centuries. 129
DOI 10.12887/31-2018-3-123-07
- Jakub S a d o w s k i – *Coincidentia oppositorum* in the Index of Prohibited Books: *Zagadnienia istotne* by Bolesław Piasecki as a Semiotic Operation. 143
DOI 10.12887/31-2018-3-123-08

TOWARDS BEAUTY

- Arkadiusz W a g n e r – The Artistry of Books, as seen in Book Studies. 165
DOI 10.12887/31-2018-3-123-09
- Bartłomiej K n o s a l a – Media, Wisdom, and the Humanities in Crisis 177
DOI 10.12887/31-2018-3-123-10

TODAY AND TOMORROW OF BOOKS

- Grażyna O s i k a – A World Without Books? On the Possible Cultural Transformations of the Reality 193
DOI 10.12887/31-2018-3-123-11
- Kalina K u k i e ł k o - R o g o z i ń s k a – Reflections on Print and the Future of Books: Marshall McLuhan’s Media Theory 210
DOI 10.12887/31-2018-3-123-12

A NEW READING

Around the Output of Karol Wojtyła–John Paul II

- Emilia L i p i e c, Wojciech K r u s z e w s k i – Lost in Edition: Remarks on the Manuscript of Karol Wojtyła’s *Katolicka etyka społeczna* [“Catholic Social Ethics”]. 231
DOI 10.12887/31-2018-3-123-13
- Krzysztof D y b c i a k – To Publish Well, and as Much as Possible: Remarks on a Critical Edition of Karol Wojtyła–John Paul II’s Literary Output. 240

KAROL WOJTYŁA–JOHN PAUL II
INSPIRATIONS

- Anna K r a j e w s k a – The Narrative Subject or the Person? Alasdair MacIntyre’s Concept of the Moral Subject. 249
DOI 10.12887/31-2018-3-123-15
- Fr. Dariusz R a d z i e c h o w s k i – Beauty as an Anthropological Category in the Thought of Karol Wojtyła. 270
DOI 10.12887/31-2018-3-123-16

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Adam F i t a s – On Three Books From the Young Józef Mackiewicz’s Bookshelf. 283
DOI 10.12887/31-2018-3-123-17

NOTES AND REVIEWS

- Fr. Alfred M. W i e r z b i c k i – Wojtyła Looking for an Exhaustive Literary Form (review of Z. Zarębianka’s *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2018) 293
- Janusz M a r i a ń s k i – Towards New Ways and a New Mission of the Church (review of A. Zduniak’s *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna*, Olsztyn: Wydawnictwo UWM, 2018) 298
- Books recommended by Ethos (A.M. Wierzbicki, *Ulica Bernardyńska*, Lublin: Fundacja Chrońmy Dziedzictwo, 2018; J. Dobrowolski, *Niewolnicy i panowie. Sześć i pół eseju z antropologii i filozofii społecznej świata nowoczesnego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017). 301

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Dorota C h a b r a j s k a – The Ways of Books 305

BIBLIOGRAPHY

- Maria F i l i p i a k – Books: A Bibliography of the Addresses by John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1979 to 2018. 309
DOI 10.12887/31-2018-3-123-22

Notes about the Authors.	323
Abstracts	329

„ETHOS”

ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 12 pkt. Index Copernicus Value 2015: 69,59. 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 głównym.

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 l i o n e, *Mysł 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 2015: 69.59. 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.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez coroczne 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), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DEBINSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Andrzej KICINSKI – 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 Ź. 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 2018: 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)
Krzywdą (122)

W najbliższych numerach:

- * Upadek
- * Słuchanie
- * Piękno
- * Hope (tom angielskojęzyczny)

Cena: 20 zł

Cena wersji elektronicznej: 20 zł

w tym VAT: 5 %

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl