

Nr 1(12) 2023

e-ISSN 2545-2231

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

 MICHAŁ PALUCH OP

Prawda objawiona? Propozycja podejścia
zawarta w konstytucji *Dei Verbum*

 ELŻBIETA MIKICIUK OPs

„(...) wolę pozostać z Chrystusem aniżeli z prawdą”.
Wyznanie wiary czy „czysta bezbożność”?

 DOMINIK JARCZEWSKI OP

Prawda, cała prawda i tylko prawda

 PIOTR FREY OP

Charakter Pisma Świętego według Orygenesusa

KARTO-TEKA  GDAŃSKA

Veritas.
Droga do wolności

pod redakcją naukową
Marii Urbańskiej-Bożek i Elżbiety Mikiciuk

KARTO-TEKA GDAŃSKA

Nr 1(12)/2023

e-ISSN 2545-2231

VERITAS. DROGA DO WOLNOŚCI

SPIS TREŚCI

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK

NIE MYŚL JEST PRAWDZIWA, ALE SAMO MYŚLENIE... 3

Artykuły

MICHAŁ PALUCH OP

PRAWDA OBJAWIONA? PROPOZYCJA PODEJŚCIA ZAWARTA
W KONSTYTUCJI *DEI VERBUM* 6

ELŻBIETA MIKICIUK OPs

„(...) WOLEŃ POZOSTAĆ Z CHRYSYTEM ANIŻELI Z PRAWDĄ”.
„CZYSTA BEZBOŻNOŚĆ” CZY WYZNANIE WIARY? 27

DOMINIK JARCZEWSKI OP

PRAWDA, CAŁA PRAWDA I TYLKO PRAWDA.
CZEGO SZUKAMY, SZUKAJĄC POZNANIA? 40

PIOTR FREY OP

CHARAKTER PISMA ŚWIĘTEGO WEDŁUG ORYGENESA 61

Archiwum humanistyki polskiej – wizerunki

STANISŁAW BORZYM (1939–2023). WSPOMNIENIE O PRZYJACIELU

(Z JANEM SKOCZYŃSKIM ROZMAWIAŁA MARIA URBAŃSKA-BOŻEK) 80

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK

STANISŁAW BORZYM (1939–2023) 87

BIBLIOGRAFIA PRAC PROFESORA STANISŁAWA BORZYMA –

OPRAC. MARIA URBAŃSKA-BOŻEK 89

Varia

OLGA KUBIŃSKA

PAMIĘĆ MIASTA W *MÜNCHHAUSENIADZIE* JERZEGO LIMONA 98

Recenzje i polemiki

AGATA CZAPIEWSKA

W MROKU GWIAZD 110

MICHAŁ WRÓBLEWSKI

KONSEKWENTNY WIZJONER I JEGO UCZEŃ 116

MICHAŁ WRÓBLEWSKI

„TATAR” DLA ZAAWANSOWANYCH 119

VERITAS. THE ROAD TO FREEDOM**TABLE OF CONTENTS**

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK
IT IS NOT THE THOUGHT THAT IS TRUE, BUT THE THINKING ITSELF... 3

Articles

MICHAŁ PALUCH OP
REVEALED TRUTH? A PROPOSAL OF THE *DEI VERBUM* CONSTITUTION 6

ELŻBIETA MIKICIUK OPs
„(...) I SHOULD PREFER TO REMAIN WITH CHRIST RATHER THAN
WITH THE TRUTH”. „PURE IMPIETY” OR CONFESSION OF FAITH 27

DOMINIK JARCZEWSKI OP
TRUTH, THE WHOLE TRUTH, AND NOTHING BUT THE TRUTH.
WHAT ARE WE LOOKING FOR WHEN SEEKING KNOWLEDGE? 40

PIOTR FREY OP
THE NATURE OF THE HOLY SCRIPTURE ACCORDING TO ORIGEN 61

Polish humanities archive – images

STANISŁAW BORZYM (1939–2023). MEMORIES OF THE FRIEND
(MARIA URBAŃSKA-BOŻEK TALKED TO JAN SKOCZYŃSKI) 80

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK
STANISŁAW BORZYM (1939–2023) 87

BIBLIOGRAPHY OF THE WORKS OF PROFESSOR STANISŁAW BORZYM –
ED. MARIA URBAŃSKA-BOŻEK 89

Varia

OLGA KUBIŃSKA
MEMORY OF THE CITY IN JERZY LIMON’S *MÜNCHHAUSENIADA* 98

Reviews and polemics

AGATA CZAPIEWSKA
IN THE DARKNESS OF THE STARS 110

MICHAŁ WRÓBLEWSKI
A CONSISTENT VISIONARY AND HIS DISCIPLE 116

MICHAŁ WRÓBLEWSKI
“TATAR” FOR ADVANCED USERS 119



NIE MYŚL JEST PRAWDZIWA, ALE SAMO MYŚLENIE...

Pytając o to, czym jest myślenie, najpierw powinniśmy sobie odpowiedzieć na pytanie, czym jest rozum. Nie jest to jednak łatwe zadanie. Rozumu nie da się zdefiniować w sposób jednoznaczny, ponieważ podpada on pod różnorodne hermeneutyki zaimplementowane na gruncie tej czy innej tradycji filozoficznej. Władysław Tatarkiewicz pisał w *O niektórych postaciach racjonalizmu XVII i XVIII wieku*, że w historii myśli pojawiły się przeciwstawne jego odmiany, które reprezentowały różne sposoby myślenia. Tak działo się we wspomnianych w tytule artykule wiekach XVII i XVIII. Na gruncie naturalizmu i idealizmu rozum pojmowany był bądź antropomorficznie, bądź teomorficznie. Wszyscy przedstawiciele owych nurtów powoływali się na rozum, jako ostateczną instancję rozstrzygającą wartość własnego poznania. Kartezjusz posługiwał się teomorficzną hermeneutyką dla zaprezentowania dowodów na istnienie Boga i osiągnięcia dzięki temu zabiegowi absolutnej pewności poznawczej. Z kolei przedstawiciele racjonalizmu oświeceniowego twierdzili, że im bardziej odwołujemy

się do rozumu, tym bardziej religia i metafizyka są niedostępne dla naszego poznania intelektualnego. Sprzeczność jest jednak pozorna. Mimo że jeden i drugi nurt apelował do tego samego słowa „rozum”, to jednak nie do tego samego sposobu jego rozumienia. Dla przedstawicieli teomorfizmu był on rozumem z pochodzenia boskim (w nawiązaniu do Platona), a sam proces poznania pozwalał na powrót do jego źródeł, co oznacza, że zawiera w sobie ślad boskości, jest czymś na kształt suprarozumu, oświeconego przez samego Boga (Augustyn z Hippony). Według innej tradycji – naturalistycznej – wywodzącej się od Arystotelesa i Johna Locke’a, rozum to nic innego jak super zmysł, porządkujący dane zmysłowe. A zatem nie znajdziemy w nim pierwiastka boskiego. Owych hermeneutyk jest o wiele więcej, innymi posługiwali się Blaise Pascal, Immanuel Kant czy Henri Bergson. Wszyscy oni odwoływali się do rozumu i myślenia, których hermeneutyka była zgoła odmienna, ale ich namysł, ich myślenie było prawdziwe i niosło z sobą prawdę o Bogu, świecie i człowieku.

Cykl wykładowy *Veritas – droga do wolności* zorganizowany przez Klasztor Dominikanów w Gdańsku i Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne zaowocował

kolejnym tomem „Karto-Teki Gdańskiej”, w której prezentujemy stanowiska czworga badaczy reprezentujących różne dyscypliny naukowe – teologię, literaturoznawstwo i filozofię. W numerze zabrakło dwóch cennych głosów: Moniki Białkowskiej,

która swoje wystąpienie poświęciła prawdzie Kościoła i prawdzie w Kościele oraz Józefa Majewskiego omawiającego prawdę w dziennikarstwie.

Numer bieżący dopełnia artykuł Olgi Kubińskiej *Pamięć miasta w Műchhausen* i dzieło *Jerzego Limona* oraz dział Archiwum Humanistyki Polskiej, w którym zamieściliśmy materiały wspomnieniowe poświęcone życiu i twórczości naukowej profesora Stanisława Borzysza, zmarłego w lipcu 2023 roku.

ARTYKUŁY





PRAWDA OBJAWIONA? PROPOZYCJA PODEJŚCIA ZAWARTA W KONSTYTUCJI *DEI VERBUM*

Sformułowanie „prawda objawiona” brzmi dziś dla wielu jak prowokacja czy wręcz oksymoron. Uznanie w punkcie wyjścia naszych wysiłków poznawczych możliwości istnienia jakiegoś źródła poznania, które mogłoby nie wpisywać się w stworzone przez nas w ciągu ostatnich wieków procedury naukowego dowodzenia i uzasadniania, wydaje się wyrazem niedozwolonej pobłażliwości wobec naszych archaicznych instynktów i przyzwyczajzeń. W świecie, w którym – jak się sądzi – wszystko daje się skonstruować, zdekonstruować i zrekonstruować, odnosi się wrażenie, że nie ma już miejsca na to, co rości sobie pretensję, by przybywać do nas „nie z tego świata” i prowadzić nas „poza ten świat”.

Oczywiście jednak uważniejsze przyjrzenie się naszej sytuacji rodzi pytania. Czy nasz świat – coraz sprawniej przez nas konstruowany, dekonstruowany i zrekonstruowany – nie jest też dla nas, mimo olbrzymich zdobyczy technologii, coraz bardziej pozbawiony sensu? Czy przekształcając go coraz sprawniej, a nowe zdobycze w dziedzinie sztucznej inteligencji zawrotnie przyspieszają tempo zmian, nie zmieniamy go też coraz bardziej w wytwór przypominający

nas samych? Czy nie uniezdalniamy się też przy tym do tego, by przyjąć świat jako dar?

„Prawda objawiona” bez wątpienia domaga się od nas wejścia w perspektywę daru. Zanim otaczająca nas rzeczywistość może stać się dla nas wyzwaniem, zadaniem i przedmiotem przekształceń, ma najpierw i najgłębiej zostać przyjęta przez nas jako dar. By zasadnie zacząć mówić o „prawdzie objawionej”, musimy najpierw zgodzić się na to, że istnieje Coś, czy raczej Ktoś, kto nas poprzedza, kto dla wszelkich konstruowanych, dekonstruowanych i zrekonstruowanych treści jest i na zawsze pozostanie Źródłem, które nie należy do tego samego porządku, co stworzony świat.

Być może właśnie na tym, przede wszystkim na tym, polega radykalizm, ku któremu prowadzi nas „prawda objawiona”. Na tym polega też jednak jej wyzwalająca moc.

Niniejszy artykuł będzie próbą związłego ukazania, w jaki sposób chrześcijanie ostatnich kilku wieków – zanurzeni w dyskusji z filozoficzną kulturą swego czasu – próbowali wskazać właściwe miejsce dla prawdy objawionej w interpretowaniu rzeczywistości. Próby te miały być odpowiedzią na pogłębiający się sekularyzm epoki nowożytnej.

Sekularyzm ten przejawiał się, z jednej strony, w narastającym przekonaniu, że tylko epistemiczne wątplenie – obejmujące także, a z czasem przede wszystkim istnienie Boga – może zapewnić nam adekwatny, odczarowany ogląd otaczającego nas świata, z drugiej zaś strony w coraz bardziej krytycznej lekturze Biblii, podstawowego źródła prawdy objawionej. W odpowiedzi na ten proces zrodziły się projekty filozoficzne, które, podejmując postulaty swego czasu, próbowały „uciec do przodu”, ustanawiały miejsce dla prawdy objawionej w nowy sposób, mający pomóc wymknąć się krytykom. Te filozoficzne próby stały się – z czasem, oczywiście, inspiracją dla teologów, którzy starali się filozoficzne pomysły przetłumaczyć na konkretne interpretacje objawienia. Wszystkie zaś te dyskusje, prowadzone głównie, choć nie wyłącznie, po stronie protestanckiej, doprowadziły na gruncie katolickim do kryzysu modernistycznego, który zostanie ostatecznie – dzięki pracom teologów z kręgu *la nouvelle théologie* – przełamany w konstytucji Soboru Watykańskiego II – *Dei Verbum*.

Przyjrzyjmy się po kolei poszczególnym elementom tak zarysowanego rozwoju. Oczywiście, będę w stanie wyłącznie naszkicować najważniejsze jego etapy z nadzieją, że ogląd całości – nawet jeśli tylko ogólnie zarysowany – da nam właściwą perspektywę, by docenić przełomowe znaczenie propozycji zawartej w *Dei Verbum*.

1. Filozoficzne inspiracje

Rewolucja Kanta

Musimy wyjść od Immanuela Kanta (1724–1804). Jego filozofia stała się bowiem, z jednej strony, miarodajną wykładnią nowożytnego podejścia do racjonalności, z drugiej

zaś zaproszeniem do przeformułowywania myślenia o wierze i właściwym miejscu dla chrześcijaństwa w nowożytnym świecie.

Kant pragnął stworzyć mocne podstawy dla przyrodoznawstwa z fizyką na czele, ale i ufundować etykę oraz ocalić – specyficznie przez siebie rozumianą, zsekularyzowaną – wersję chrześcijaństwa. Starał się to osiągnąć w słynnych swoich krytykach: *Krytyce czystego rozumu* i *Krytyce praktycznego rozumu*. Proponował w tym celu rewolucję w myśleniu, którą nazywa kopernikańską: to nie podmiot stosuje się do rzeczywistości, ale to rzeczywistość stosuje się do podmiotu. Dzięki temu zaś, że podmiot poznaje rzeczywistość za pomocą określonych, takich samych dla całego naszego gatunku, kategorii, form myślenia (m.in. „form naoczności”, takich jak czas i przestrzeń), nasze twierdzenia mogą mieć absolutną pewność czy też, mówiąc językiem Kanta, być apodyktyczne. Ponieważ jednak nie ma formy bez materii, formy naszego umysłu – takie jak czas i przestrzeń – potrzebują jakiegoś materiału, który mogłyby formować. A taki materiał może być dostarczany wyłącznie przez nasze zmysłowe doświadczenie. Jeśli zaś tak jest, przedmioty rozważań, takie jak Bóg, dusza i jej wolność czy świat jako całość, znajdują się poza granicami naszego zmysłowego (i możliwego) doświadczenia i w świetle filozofii Kanta rozum nie jest ich w stanie ani jednoznacznie przyjąć, ani jednoznacznie odrzucić; zagadnienia związane z nimi (takie jak np. czy człowiek jest wolny, czy poddany konieczności, czy wszechświat ma początek, czy go nie ma itp.; zagadnienia te nazywa się zwykle „metafizycznymi”) kończą się w świetle tak pojętej racjonalności nierozstrzygalnymi antynomiami, a dziedziny refleksji im poświęconej nie można uznawać za naukę.

Takie rozwiązanie nie eliminowało jednak bynajmniej możliwości odniesień do wspomnianych zagadnień. Kant nie chciał swoją filozofią skreślić z ludzkiego słownika takich pojęć jak Bóg, dusza, czy wszechświat. Chciał jednak precyzyjnie pokazać, że mają one inny status niż wszelkie inne pojęcia. Jak w takim razie proponował je ocalić?

Królewiecki filozof zamierzał to zrobić, odwołując się do imperatywu kategorycznego, zgodnie z którym człowiek powinien działać. Czym jest imperatyw kategoryczny? Najprościej zilustrować go na tle imperatywu hipotetycznego, od którego jest odróżniany. Z imperatywem hipotetycznym mamy do czynienia wtedy, gdy działamy według zasad, które wiążą się z jakimś „jeśli”, na przykład: „jeśli chce mi się pić, to sięgam po szklankę z wodą”. Ma więc charakter wysoce subiektywny, jest zależny od okoliczności. W przypadku kategorycznego imperatywu nie ma żadnego „jeśli”. Jest on więc przez to obiektywny, niezależny od empirycznych okoliczności, na zasadzie „zrób to, bo powinienesz to zrobić”. Jeśli widzę na ulicy kogoś leżącego w kałuży krwi, bez „jeśli” staram się pomóc. Treść kategorycznego imperatywu Kant próbował przedstawić na rozmaite sposoby, z których jednym z pierwszych było „czyń według takiej zasady, którą możesz w tym samym czasie chcieć uczynić uniwersalnym prawem”¹.

Rodząca się w człowieku powinność, która każe nam podejmować działania bezwarunkowo, odgrywa bardzo ważną rolę w myśleniu Kanta, jest można byłoby wręcz

powiedzieć „miejszem najświętszym ludzkiego doświadczenia”². Po pierwsze, przeprowadza nas ona bowiem od świata fenomenów – tego, co nam się jakoś jawi – do świata noumenów – świata „rzeczy samej w sobie” (*Ding an sich*). Zasadniczo doświadczam siebie jako cząstkę przyrody poddaną prawom konieczności, odnajdywanym przez rozmaite nauki szczegółowe. Doświadczenie powinności – czyli bycia podmiotem moralnego działania, ustanowienia prawa dla samego siebie – wyprowadza mnie z tego świata, pozwala doświadczyć siebie jako wolnego podmiotu działania. To najważniejsze w systemie Kanta okno na świat „rzeczy samej w sobie”, które jest w naszym zasięgu³. Po drugie, skoro działania prowadzone przez powinność nie są i nie powinny być motywowane jakąkolwiek chęcią zysku, przyjemnością bądź pragnieniem nagrody na tym świecie, etykę powinności należy zdaniem Kanta dopełnić postulatami praktycznego rozumu, które staną się gwarantem satysfakcji wiecznej. Te postulaty praktycznego rozumu to nieśmiertelność duszy, istnienie Boga i istnienie królestwa niebieskiego. Wychodzimy w ten sposób poza naukę i wkraczamy w dziedzinę wiary. Krok ten

² „Jest jednak coś takiego w naszej duszy, co dostrzeżone w należyty sposób nie przestaje być przedmiotem najwyższego podziwu, a podziw jest przy tym uzasadniony i duchowo podniosły: jest to obecna w nas źródłowa moralna predyspozycja w ogóle. – Co takiego jest w nas (można spytać samego siebie), dzięki czemu my – istoty stale związane z naturą wielorakimi potrzebami – zostaliśmy zarazem w (znajdującej się w nas) idei tak dalece wyniesieni ponad te potrzeby, że je wszystkie mamy za nic, a nas samych uważamy za niegodnych istnienia, jeżeli wbrew prawu oddajemy się ich zaspokojeniu, które przecież mogłoby nasze życie uczynić bardziej pociągającym? Co sprawia, że nasz rozum nakazuje poprzez prawo z taką mocą, niczego przy tym nie obiecując ani niczym nie grożąc? Ciężar tego pytania musi odczuwać najgłębiej każdy, najprostszy nawet człowiek pouczony o świętości tkwiącej w idei obowiązku”. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 73. Por. tamże, s. 221–222.

³ Por. R. Scruton, *From Descartes to Wittgenstein*, dz. cyt., s. 157–158.

¹ Zob. R. Scruton, *From Descartes to Wittgenstein. A Short History of Modern Philosophy*, New York – Cambridge – Philadelphia – etc. 1981, s. 152. Moja rekonstrukcja sposobu myślenia Kanta jest częściowo inspirowana prezentacją filozofii Kanta przedstawioną przez Rogera Scrutona.

jednak jest potrzebny w interpretacji Kanta dla spójności naszego życia. Istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy okazują się w ten sposób ostatecznym gwarantem zarówno moralności, jak i spójności opisu całości świata.

Musimy dobrze zrozumieć konsekwencje projektu Kanta. Po pierwsze, jego interpretacja buduje mur między światem zmysłów a Bogiem, wypycha refleksję o Bogu – prawdę objawioną – poza obręb tego, co krytycznie racjonalne. W ten sposób Bóg staje się nieweryfikowalną przez doświadczenie projekcją, którą można przyjąć lub nie z powodów mniej lub bardziej pragmatycznych – związanych z potrzebami i sensownością ludzkiego działania. Po drugie, etyka i religia zostają w tej interpretacji „zawieszono” na naszym doświadczeniu powinności. Było ono u królewieckiego filozofa, wychowanego w XVIII wieku przez żarliwą luterankę wyjątkowo mocne. Szybko jednak okazało się, że bynajmniej nie jest ono fundamentem tak solidnym, jak sobie to sam Kant wyobrażał.

Spekulacje Hegla

Kolejnym filozofem, którego nie można pominąć w tym artykule, jest Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831).

Hegel rozpoczął tam, gdzie skończył Kant. Kant w swojej *Krytyce czystego rozumu* opisuje antynomie rozumu. Chodzi, jak już widzieliśmy, o problemy, które na poziomie nauk empirycznych nie mogą zostać rozwiązane – rozum, zdany wyłącznie na siebie, pozwala zaproponować tezy prowadzące w sprzecznych kierunkach. Tendencja rozumu do wpadania w tego rodzaju sprzeczności została przez Kanta nazwana dialektyką. Królewiecki filozof nie wykluczał oczywiście, że ponad tym poziomem wiedzy

opartej na doświadczeniu (wiedzy „fenomenalnej”, przedstawiającej rzeczy tak, jak nam się jawią), jest jeszcze poziom „rzeczy samej w sobie” i wiedzy na jej temat (wiedzy na temat tego, jak rzeczy naprawdę istnieją). Był jednak przekonany, że odwołując się wyłącznie do doświadczenia zmysłowego nie jesteśmy w stanie odpowiedzialnie rozstrzygnąć pewnych problemów związanych z „rzeczą samą w sobie”.

Właśnie to wzniesienie się do rzeczy samej w sobie będzie interesować Hegla. Jak jednak do niej dotrzeć? Zdaniem Hegla docieranie do rzeczy samej w sobie będzie musiało polegać na przekraczaniu naszego – partykularnego – punktu widzenia. Będzie chodziło o to, by znaleźć taki punkt oglądu, który pozwoliłby wnieść się ponad to, co ogranicza nasze poznanie.

Jak jednak miałyby się to dokonać? Mówiąc obrazowo, kiedy pociąg rusza, z perspektywy pasażera stacja się oddala, zaś z perspektywy odprowadzającej go osoby to pociąg się oddala. Kto ma rację? Trzeba znaleźć obiektywny punkt wyjścia ponad obydwoma stronami – symbolizującymi oczywiście relację podmiot-przedmiot w naszym poznaniu – który pozwoli właściwie to osądzić⁴.

Umożliwić miałyby to dialektyka. Dialektyka jednak dla Jenejczyka to nie opis tendencji rozumu do wpadania w antynomie, jak było w przypadku Kanta. Dialektyka Hegla będzie procesem wznoszenia się poprzez sprzeczności do rzeczy samej w sobie i, co za tym idzie, do absolutnej prawdy.

Hegel opisuje to w swojej wykładni logiki. Ważne przy tym jednak, byśmy rozumieli, że logika jego będzie inna niż tradycyjna

⁴ R. Scruton, *From Descartes to Wittgenstein*, dz. cyt., s. 167.

logika, która odnosiła się do sądów i zdań, sprawdzała, czy można je przyjąć za prawdziwe lub fałszywe, *ergo* adekwatne wobec rzeczywistości. Badała w ten sposób – jeśli można tak powiedzieć – *zewnątrzną strukturę* naszych procedur myślowych i rozumowań. W przypadku logiki Hegła nie chodzi o sądy i zdania, ale – co bardzo kontrowersyjne – o same pojęcia. To pojęcia mają być prawdziwe lub fałszywe. Jak miałyby to być możliwe? Hegel proponuje bardzo kontrowersyjny czy też – jeśli chcemy – nowatorski sposób rozumienia tego, co prawdziwe. Każde pojęcie jest jednością złożoną ze swojej treści oraz także, w jakiejś mierze – za sprawą swoich granic – ze swojego przeciwieństwa. Mówiąc „człowiek”, nie tylko wskazuję na charakterystykę (treść) tego, co nazywam, ale także – wyznaczając granice – wykluczam to, co nazywaną tak rzeczą nie jest. Pomyślmy teraz tak, że fałsz to ograniczenie i niekompletność danego pojęcia w opisywaniu rzeczywistości, prawda natomiast to całość, przekroczenie wszelkich ograniczeń w naszym opisie. Jeśli zgodzić się z takim (bardzo kontrowersyjnym!) opisem tego, co prawdziwe, możemy teraz zrozumieć Hegłowski pomysł na wznoszenie się do prawdy: dokonuje się ono wtedy, gdy od partykularnego pojęcia, koncentrującego mnie na części, i przez to fałszującego mój ogląd całości, przechodzę do pojęcia szerszego, które obejmuje większy zakres i dzięki któremu przybliżam się do tego, co jest absolutną – obejmującą całą rzeczywistość – prawdą.

Znamy dobrze schematyczny opis wspomnianego procesu, który zresztą nie jest dziełem samego Hegła, a jednego z jego uczniów: teza – antyteza – synteza. Chodzi o znoszenie sprzeczności w syntezie

– jedności – wyższego rzędu. Według tradycyjnej logiki i jej zasady niesprzeczności, jeśli jakiejś tezie A odpowiada $\neg A$, to mamy po prostu sprzeczność, której nie da się przekroczyć. Według Hegła, gdy tezie A odpowiada jej zaprzeczenie $\neg A$, to oba zdania mogą okazać się jednak uwzględnione – zniesione (używa w tym kontekście zwykle czasownika *aufheben*) w tezie – zdaniu B. Oczywiście, wobec tego zdania B pojawi się najprawdopodobniej, wcześniej czy później, jakieś $\neg B$, które zostanie zniesione w obejmującym obydwie sprzeczne tezy C. No i tak możemy wznosić się do jakiegoś Z czy Ω , które będzie wiedzą absolutną – wiedzą absolutnie prawdziwą, obejmującą w sobie wszystkie istniejące sprzeczności⁵.

Co ciekawe, tym, co tak naprawdę znajduje się w tle dialektyki Hegła, jako jej ostateczna podstawa i najważniejsze usprawiedliwienie, jest opis życia absolutnego Ducha. W dużej mierze zresztą właśnie dlatego jego propozycja wyda się wielu późniejszym filozofom – i teologom! – tak niesłychanie nosna i inspirująca.

Jak Hegel wyobraża sobie życie absolutnego Ducha?⁶ Zdaniem tego filozofa w łonie absolutnego podmiotu, nazywanego przez niego absolutnym Duchem, dokonuje się wewnętrzny proces, na który składają się dwa elementy: samoróżnicowanie i samoutożsamianie. Można go streścić

⁵ Por. J. W. Cooper, *Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, Nottingham 2007, s. 109–110.

⁶ Posiłkuję się tutaj fragmentem, nieco przetworzonym, swojego artykułu *Czy Doktor Anielski nie doznał Chrystusa?*, wydanym w książce *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012, s. 159–161. Zaprezentowany w korpusie opis filozofii Hegła opiera się głównie na: J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg [1965]; L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption*, „Theologie und Philosophie“ 1977, nr 52, s. 378–407. Zob. też: G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. bp J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 119–124.

następująco. Byt, który nie ma żadnego określenia, jest nicością. Jakiegokolwiek określenie możliwe jest zaś dopiero dzięki różnicy. Musi więc pojawić się różnica, by można mówić o bycie – różnica między określonością ducha i jego „skąd”, które bez tej określoności byłoby niebytem. Mówiąc trochę inaczej: duch absolutny musi stać się dla siebie przedmiotem. Na tym polega samoróżnicowanie absolutnego Ducha.

Nie zapominajmy jednak, że absolutny duch jest jednością: wspomniana przed chwilą różnica – między nieokreślonym „skąd” a określonym wyrazem Ducha – musi więc zostać przekroczona. To na przekraczaniu różnicy wydobytej przez samoróżnicowanie polega samoutożsamianie się Ducha. Dopełnienie tego specyficznego procesu wyjścia i powrotu (*exitus – reditus*) dokonuje się przez miłość.

Opisany proces można streścić jeszcze zwięźle: Duch potrzebuje różnicy, by stać się bytem (teza – antyteza), różnica ta jednak musi być przekroczona, by pozostał jedynym Duchem (synteza). Samoróżnicowanie i samoutożsamianie są w ten sposób tylko dwoma, warunkującymi się nawzajem, momentami wewnętrznego życia Ducha.

Najbardziej odważnym i niezwykłym krokiem Hegła, który wywołał trzęsienie ziemi zarówno w filozofii, jak i w teologii, było wszakże zestawienie czy właściwie utożsamienie procesu opisującego życie wewnętrzne absolutnego Ducha z ludzką historią. Zdaniem Hegła wewnętrzny proces dokonujący się „w łonie” absolutnego Ducha dokonuje się bowiem również w dziejach świata czy też poprzez nie. Duch w dziejach wyraża siebie po to, by dzięki miłości wznieść się ponad różnicę między światem a sobą. Dzięki takiej interpretacji, jak się

wydaje, filozofia zyskiwała perspektywę myślową, która pozwalała wreszcie w bardziej przekonujący sposób odnieść do siebie Boga i świat, abstrakcyjną spekulację i historię – naukę o faktach.

Zauważmy przy tym, że interpretacja Hegła była w swej istocie trynitarna. Zaproponowany przezeń schemat dialektycznego myślenia był przecież tylko próbą wyciągnięcia wniosków z opisu wewnętrznego życia absolutnego Ducha. Oznaczało to, że pojawił się trynitarny model metafizyczny, który pozwalał zinterpretować całą rzeczywistość – nie zapominajmy o tym, że Hegel starał się z systematycznością encyklopedysty przejść wszystkie najważniejsze dziedziny filozofii, by pokazać, jak dialektyka pozwalała je na nowo zobaczyć i zsyntetyzować.

Co tu dla nas najważniejsze, wydawało się przy tym, że interpretacja Hegła pozwalała „odzyskać” dla teologii historię. To znaczy dać taką jej interpretację, która sprawiała, że historia przedstawiała być czymś dodatkowym, istniejącym niejako obok Boga, a stawała się częścią Jego wewnętrznego życia. Można było przypuszczać, że dzięki Hegłowi wreszcie uda się dojść do teologicznej refleksji, która odpowiada biblijnemu określeniu „Emmanuel” – Bóg przestawał być Bogiem odległym, stawał się „Bogiem z nami”.

Oczywiście, gwoli sprawiedliwości wobec ortodoksji, trzeba od razu dodać, że propozycja była absolutnie nie do przyjęcia dla chrześcijaństwa, które chciało być prowadzone przez rozstrzygnięcia Soborów pierwszego tysiąclecia. Zgodnie z propozycją Hegła Duch absolutny urzeczywistnia się, to znaczy dochodzi do samoświadomości, w historii, a więc potrzebuje świata po to, by stać się w pełni Bogiem. Traci więc sens

mówienie o transcendencji i immanencji, Bóg przestaje być transcendentny – przynajmniej w klasycznym znaczeniu.

Skok wiary Kierkegaarda

Trzecim autorem, którego muszę uwzględnić, jest Søren Aabye Kierkegaard (1813–1855).

Kierkegaard ma dwóch intelektualnych przeciwników, z którymi będzie przez całe życie w sposób pełen pasji walczył. Pierwszy z nich – filozoficzny – to heglizm. Kierkegaard żyje w epoce, w której filozofia jest przezeń absolutnie zdominowana. Drugi przeciwnik – religijny – to liberalne, szukające paktu o nieagresji ze światem, chrześcijaństwo. Często nazywał je „światem chrześcijańskim”, któremu z namiętnością – by nie powiedzieć wściekle, szczególnie w ostatnim okresie życia – będzie przeciwstawiał autentyczne chrześcijaństwo Nowego Testamentu. Obaj przeciwnicy Kierkegaarda będą nierzadko się jednoczyć. Nie tylko filozofia, ale i protestancka teologia, jest bowiem w tym okresie pod olbrzymim wrażeniem propozycji Hegla.

Hegel poprzez wznoszenie się (*aufheben*) starał się przekraczać wszelkie sprzeczności, by dotrzeć do tak ogólnej syntezy, która uwzględniając wszystkie przeciwstawne dla siebie aspekty, pogodzi ze sobą w jednej absolutnej – przez to obiektywnej – wiedzy wszystkie elementy. Temu programowi Kierkegaard przeciwstawia się z całą mocą.

Zdaniem Duńczyka heglizm zamienia wszystko w abstrakcję, a obiektywizm, który proponuje, jest zdradą jednostki i indywidualności. Nie jest to sprawa bez znaczenia, bo to właśnie jednostka, a nie ogólne abstrakty, istnieje – egzystuje. Jeśli więc chcemy takiego podejścia, które nie zdradzi naszej egzystencji, musimy zrezygnować

z heglizmu i jego wszechogarniającego, abstrakcyjnego racjonalizmu.

Jak może się to stać? Mówiąc najbardziej zwięźle, należy zrezygnować z heglowskiego wznoszenia się ponad sprzeczności. Czasownik *aufheben* mówi o znoszeniu, ale zarazem o zachowywaniu. Nie może być tych dwóch rzeczy naraz⁷. Niemożliwa jest żadna mediacja między sprzecznymi elementami. Sprzeczne elementy należy podtrzymać w całej ich sprzeczności.

Czy jednak oznacza to, że punktem dojścia ma być dla nas po prostu podtrzymywanie dwóch elementów sprzecznych, zamiast wyboru między nimi? Absolutnie nie. Kierkegaard był przekonany, że heglowskie, racjonalne przekraczanie sprzeczności poprzez integrujące wszystko ze wszystkim negacje (teza – antyteza – synteza), pozbawia nas szansy na dokonywanie wyboru, na podejmowanie egzystencjalnych, angażujących nas decyzji. To dopiero rezygnacja z łatwizny racjonalnego zsyntetyzowania sprzeczności otwiera przed nami możliwość prawdziwego wyboru i uwolnienia naszej egzystencjalnej pasji.

Skoro jednak nie można elementów sprzecznych racjonalnie zsyntetyzować, a wybór między nimi nie może dokonać się na zasadzie racjonalnej – rozum prowadzi do godzenia wszystkiego ze wszystkim i odbiera rzeczom ich indywidualność – to jak ma się ów wybór dokonać? Oczywiście, pozostaje wyłącznie jedna możliwość: wybór musi być skokiem wiary. Ten skok wiary – ponieważ nie jest racjonalnie zobiektywizowany i obiektywizowalny – jest czymś najgłębiej osobistym, nie można go dokonać

⁷ G. Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit. The Idealistic Logic of Modern Theology*, Maldan–Oxford 2012, s. 282.

za kogoś innego czy wspólnie⁸. Tak dokonany wybór wydobywa więc w nas to, co najgłębiej indywidualne.

Opisuję tutaj pewien model myślenia dość abstrakcyjnie. Muszę jednak od razu dodać, że dla Kierkegaarda jest on właściwie zawsze ściśle złączony z myśleniem o chrześcijańskiej wierze. Podstawowa sprzeczność, która jest fundamentem i modelem dla wszelkich innych istotnych egzystencjalnie sprzeczności, to sprzeczność, która ujawnia się w Jezusie Chrystusie – Tym, który choć jest wieczny, zaczął istnieć w czasie. Jest to sprzeczność między człowiekiem, którego uznają w Nim zasadniczo wszyscy, i Bogiem, który jako wieczny nie powinien być człowiekiem (Ten, który jest wieczny, nie może być zarazem czasowy), więc którego można uznać wyłącznie przez wiarę. Przy tym rozumiemy już świetnie, że rozum nie może nam w skoku wiary, który prowadzi nas do przyjęcia Jezusa Chrystusa jako Boga, pomóc – istnienie tego, co wieczne w czasie jest dla nas, i pozostanie, absurdalne. Możemy więc wierzyć, jedynie wykraczając poza rozum, decydując się na postawę – na wzór Tertuliana – *credo quia absurdum* („wierzę, bo to absurd”). Rozumiemy jednak, że tak przeżywany skok wiary wydobywa z nas i w nas to, co jest najgłębiej osobiste – w pełni nas indywidualizuje.

Ten krótki przegląd pozwala nam już rozumieć, jak wyglądały trzy filozoficzne próby ocalenia chrześcijaństwa w epoce nowożytnej. Każda z nich będzie miała swoją teologiczną kontynuację w teologii objawienia, da początek innemu modelowi myślenia o prawdzie objawionej.

2. Teologiczna kontynuacja w teologii objawienia⁹

Po Kancie: Friedrich Schleiermacher i Karl Rahner – objawienie jako wewnętrzne doświadczenie

Jak pamiętamy, w świetle propozycji Kanta istnieje możliwość jakiegoś poznania Boga, ale tylko poza sferą rozumu teoretycznego, która jest zarezerwowana dla wiedzy pozytywniejszej na podstawie doświadczenia zmysłowego. Tylko nasze działanie moralne, kierowane przez rozum praktyczny, – przynosi nam doświadczenie, które może być podstawą do postulowania Boga. Niektórzy teologowie podejmą próby zinterpretowania objawienia, starając się nie kwestionować tych wniosków płynących z projektu Kanta. Chciałbym wspomnieć o dwóch z nich: Fryderyku Schleiermacherze (1768–1834) i Karlu Rahnerze (1904–1984).

Schleiermacher stara się stworzyć w kantowskim systemie bardziej przekonujące miejsce dla objawienia, powiększając zakres doświadczeń, które powinniśmy brać pod uwagę. Według niego oprócz doświadczenia zmysłowego i moralnego (ściślej doświadczenia wolności i prawa moralnego), powinniśmy przyjąć jeszcze doświadczenie religijne jako dodatkowy, inny rodzaj doświadczenia, którego Kant nie uwzględnił. Jest ono bowiem częścią doświadczalnego „wyposażenia” każdego człowieka.

Jak Schleiermacher próbuje je opisać? W swojej programowej książce *O religii* (1799), przedstawia religię jako artykulację naszego związku z „nieskończonością”,

⁸ Zob. na ten temat choćby wstęp do *Okruchów filozoficznych*: S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*. Chwila, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 57–60.

⁹ Najważniejszą inspirację tej części stanowią dwie pozycje: A. Dulles, *Models of Revelation*, Maryknoll, 1992; M. Wahlberg, *Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study*, Michigan/Cambridge, U.K. 2014, s. 52–106.

„całością” lub „Bogiem” (pojęcia te wydają się być dla niego zamienne). Twierdzi, że w swojej intuicji otrzymujemy doświadczenie pokrewieństwa wszystkiego z nieograniczoną całością: „[...] jest religią przyjąć wszystko, co pojedyncze, jako część całości, a wszystko, co ograniczone, jako reprezentację nieskończoności¹⁰”. Tak sformułowanemu opisowi religii w kategoriach intelektualistycznych (intuicji) towarzyszy opis religii także jako uczucia. Odnosząc się do porządku wolitywnego, Schleiermacher mówi o „uczuciu absolutnej zależności” od odrębnego od świata źródła mocy¹¹. Z czasem będzie on zresztą coraz bardziej preferował opisywanie doświadczenia religijnego w kategoriach uczuć, nie intuicji, aby podkreślić, że tak opisany dostęp do Boga nie jest zapośredniczony w żaden sposób przez pojęcia.

Karl Rahner rozwija swój projekt ponad sto lat później. Chce on, podobnie jak Schleiermacher, znaleźć sposób na ukazanie doświadczenia Boga, które nie jest zapośredniczone przez pojęcia i które jest niezależne od myśli i przekonań. Okazuje się ono zgodnie z jego interpretacją „owym pierwotniejszym i do końca nie poddającym się refleksji transcendentalnym doświadczeniem, w którym człowiek staje wobec absolutnej tajemnicy nazywanej «Bogiem»¹²”.

Jak rozumieć to transcendentalne doświadczenie Boga, które powinno być bardziej pierwotne niż refleksja?

Rahner działa w innym kontekście filozoficznym niż w przeszłości Schleiermacher.

Stanowi go fenomenologia. Ale punkt ciężkości zainteresowań i badań pozostaje wciąż ten sam: to poprzez badanie struktur wiedzy i struktur ludzkiej świadomości filozof, a w konsekwencji teolog, próbuje opisać możliwość doświadczenia Boga.

Gdybyśmy chcieli przedstawić rozwiązanie Rahnera w możliwie najprostszy sposób, wyglądałoby ono następująco. Nasza świadomość jest zawsze skupiona na czymś ograniczonym i dlatego jest skończona. Zawsze jednak, we wszystkich swoich działaniach, jest otoczona przedrefleksyjną, nietematyczną świadomością jakiegoś nieograniczonego horyzontu. To zawsze na tle tego nieograniczonego horyzontu możemy potwierdzić siebie jako podmioty i to dzięki temu horyzontowi my – jako ograniczone podmioty – jesteśmy w stanie zakwestionować siebie. Z powodu tego nieograniczonego horyzontu możemy uznać, że osoba ludzka „doświadcza siebie jako nieskończonej możliwości¹³”. To doświadczenie nazywa Rahner doświadczeniem transcendentalnym (od łacińskiego czasownika *transcendere* – przekraczać, wykraczać poza), – doświadczenie transcendentalne pozwala bowiem wyjść poza to, co skończone, i co możemy pojąć w sposób bezpośredni przez naszą świadomość tematyczną.

Ale co więcej – dochodzę teraz do kluczowego punktu – według Rahnera „doświadczenie transcendentalne jest doświadczeniem *transcendencji*”¹⁴. Innymi słowy, to właśnie ten nieskończony horyzont/środo-wisko, w którym funkcjonuje nasza świadomość, jest podstawowym, jakkolwiek nietematycznym, doświadczeniem Boga. To doświadczenie, jak rozumiemy, jest

¹⁰ F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 76.

¹¹ F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, red. H. R. Mackintosh i J. S. Stewart, London 1999, s. 16 i 17. Cf. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, dz. cyt., s. 61.

¹² K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 42.

¹³ Tamże, s. 32.

¹⁴ Tamże, s. 23–24.

w przedrefleksyjny, nietematyczny sposób dane wszystkim ludziom. Jak widzimy, rozwiązanie Rahnera jest, jak dotąd, dość bliskie rozwiązaniu Schleiermachera: w obu przypadkach kluczowe znaczenie ma wyartykułowanie naszej relacji do jakiejś otaczającej nas nieskończoności/całości.

Czym jest objawienie w takiej interpretacji? Objawienie jest przede wszystkim wynikiem przenoszenia tego przedrefleksyjnego, nietematycznego doświadczenia Boga na poziom naszej świadomości. Pierwszym krokiem jest objawienie naturalne, czyli uznanie, że „doświadczenie transcendentalne jest doświadczeniem *transcendencji*”. Objawienie naturalne jest jednak tylko obecnością Boga jako pytania, a nie jako odpowiedzi.

Bóg pozostaje dla nas nieznanym, ponieważ znamy go tylko przez analogię z tajemnicą, jako tego, którego można poznać tylko na drodze negacji i uwznioślenia tego, co skończone, i tylko na drodze pośredniej, ale którego nie można poznać samego w sobie przez bezpośredni kontakt z nim samym¹⁵.

Bóg chciał bliższej komunii z nami. I została ona nam ofiarowana w „nadprzyrodzonym” objawieniu, które jest wynikiem osobistego samoudzielania się Boga.

Mam nadzieję, że te dwa przykłady wystarczą do zrozumienia głównych cech tego modelu i do jego oceny. Jak widać, taki sposób interpretowania objawienia był próbą ukazania możliwości wpisania go w świat uporządkowany na nowo przez Kanta, co z kolei dawało możliwość wydobycia

uniwersalnego punktu wyjścia tego, co religijne w ludzkim doświadczeniu. Niestety, takie podejście niosło w sobie też ryzyko ograbienia naszego myślenia o prawdzie objawionej z tego, co specyficznie chrześcijańskie. Po pierwsze, model ten wydawał się niedostatecznie uwzględniać powiązanie objawienia ze słowem i tym, co językowe¹⁶. Po drugie, zgodnie z nowożytnym duchem czasu, model ten był bardzo indywidualistycznie zorientowaną próbą ukazania możliwości dotarcia do prawdy objawionej.

***Po Heglu: Oscar Cullmann
i Wolfhart Pannenberg –
objawienie jako historia.***

Alternatywą w stosunku do dochodzenia do ładu z epoką nowożytną przez potwierdzenie kantowskiej rewolucji, wydawało się oparcie interpretacji objawienia na filozofii Hegla. Hegel obiecywał przecież, że – w rytm swojej trynitarnie rozumianej dialektyki – pozwoli nam z samej historii odczytać prawdy o życiu absolutnego Ducha. Taki projekt nie mógł nie zostać nie zauważony. W jakiejś mierze rozwijał się paralelnie

¹⁶ W świetle tego, co wiemy dziś o relacji naszego doświadczenia z jednej strony, a pojęć i słów niezbędnych do jego interpretacji z drugiej, bardzo trudno jest utrzymać pierwszeństwo jakiegoś doświadczenia, które powinno być oderwane od pojęć i słów. Jak rozumiemy, idea ta została wprowadzona przez Schleiermachera w celu uczynienia jego rozumienia religii prawdą jak najbardziej uniwersalną i niezależnością objawienia od Biblii. Pomijając jednak te wątpliwe motywy, należy podkreślić, że idea doświadczenia, które nie jest wyartykułowane/zrozumiane językowo i kontekstualnie, wydaje się dziś filozoficznie bardzo nieprzekonująca. Nie oznacza to, że nie istnieją doświadczenia religijne, które przekraczają język, lub odwrotnie, że doświadczenie religijne może być w całości wyrażone słowami. Oznacza to jedynie, że jesteśmy tak głęboko zanurzeni w języku, że nie ma możliwości racjonalnego odbioru i interpretacji doświadczenia poza jakimkolwiek odniesieniem do języka. Jak rozumiemy, takie filozoficzne twierdzenie ma swoją teologiczną wagę i znaczenie – oznacza, że nie możemy opracować wiarygodnych modeli objawienia, unikając odniesień do pojęć i słów. Cytowana już wcześniej książka M. Wahlberga jest w całości rozbudowanym – filozoficznym i teologicznym – argumentem na korzyść znaczenia języka w myśleniu o modelach objawienia.

¹⁵ Tamże, s. 144.

do historycznych badań nad Biblią i chrześcijaństwem, a w jakiejś innej mierze je inspirował i prowadził.

Pierwszym autorem, który wprowadził termin *Heilsgeschichte* – historia zbawienia – do języka teologii, był Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877), profesor Uniwersytetu w Erlangen. Rozumiał go w świetle heglowskiej interpretacji historii jako opis samorozróżnienia i samoidentyfikacji Boga. Historia Boga zlewała się w takim rozumieniu z historią człowieka w jedną rzeczywistość. Na szczęście, po rozpoczęciu w XIX wieku własnego „życia pojęciowego”, termin *Heilsgeschichte* nie zawsze był interpretowany w taki sposób. Często oznaczał on i wciąż dziś oznacza, po prostu, historię opowiadającą o Bogu prowadzącym swój lud do zbawienia. Takie rozumienie jest, oczywiście, całkowicie ortodoksyjne.

W każdym razie model interpretowania objawienia jako historii zyskał największą popularność w latach 50. i 60. XX wieku. Zasadnicze znaczenie miały prace dwóch autorów: *Heil als Geschichte: heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament (Zbawienie w historii)* (1965) Oscara Cullmanna (1902–1999) oraz *Offenbarung als Geschichte (Objawienie jako historia)* (1961) Wolfharta Pannenberg (1928–2014). Ze strony katolickiej warto wspomnieć Jeana Daniélou (1905–1974), który skłaniał się do pójścia w podobnym kierunku, pisząc *Essai sur le mystère de l'histoire (Refleksje nad wewnętrznym sensem historii)* (1953).

Ten sposób podejścia posiadał ważne argumenty na swoją korzyść. Hebrajskie słowo *debar* lub *dabar* oznacza „wyrażać to, co jest wewnątrz”, „mówić”, ale także „wytwarzać”. Hebrajskie myślenie rozumie słowo i czyn jako dwa aspekty tej samej rzeczywistości.

Co więcej, zaangażowanie Boga przez czyn w historię narodu wybranego jest jedną z najważniejszych cech Boga Hebrajczyków w zestawieniu z innymi starożytnymi tradycjami śródziemnomorskimi. Stąd też trzeba uznać, że było czymś zasadnym i potrzebnym, by ten wymiar hebrajskiego myślenia o Bogu wyrazić w postaci bardziej systematycznej, zwłaszcza w kontekście teologii objawienia.

Problem z rozumieniem objawienia jako historii pojawia się wtedy, kiedy taki model miałby oznaczać, że, podkreślając rolę Bożych czynów w interpretacji objawienia, chcemy wyeliminować lub zminimalizować znaczenie Bożych słów. Wtedy interpretacja ta staje się błędna. Niestety, zwolennicy tego podejścia, zwłaszcza Wolfhart Pannenberg, wydawali się niekiedy iść tak daleko – za daleko¹⁷. Czyny Boże są niezrozumiałe bez Bożych słów. Jeśli nie ma słów (proroczych obietnic lub interpretacji *post factum*), to nie jesteśmy w stanie zrozumieć czynów. Mówimy więc o dwóch stronach tej samej rzeczywistości. Nie powinniśmy też zapominać, że istnieje część Biblii, która nie jest skoncentrowana na historycznych wydarzeniach (głównie literatura mądrościowa: Księgi Mądrości, Koheleta, Hioba). Teksty te przecież są także natchnione.

Po Kiergaardzie: Karl Barth – objawienie jako dialektyczna obecność

Pozostaje mi jeszcze wspomnieć o tym, jak myśl Kierkegarda wpłynęła na teologię objawienia. Jego pomysł, by w otwieraniu się na słowo Boga adresowane do nas unieść

¹⁷ A. Dulles, *Models of Revelation*, dz. cyt., s. 59. Wahlberg pokazuje jednak w bardzo przekonujący sposób, że nawet Pannenberg próbujący zarezerwować słowo „objawienie” tylko dla czynów Bożych jest zmuszony przyjąć „przedobjawienie” zawarte w proroczych obietnicach i interpretacjach (M. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, dz. cyt., s. 58).

sprzeczność i dokonać dzięki temu skoku wiary, zostanie zauważony przez dialektyczną teologię, której najwybitniejszym przedstawicielem był Karl Barth (1886–1968). Ten typ refleksji teologicznej charakteryzuje się silnym naciskiem na suwerenność i transcendencję objawiającego się Boga. Warto też mieć w pamięci, że zrodziła się ona jako odpowiedź na teologię liberalną, zapoczątkowaną przez Schleiermarchera, która próbowała pogodzić chrześcijaństwo ze światem.

Przymiotnik „dialektyczny” charakteryzuje teologiczną refleksję tego typu, ponieważ: (a) objawienie ma strukturę dialektyczną, to znaczy składa w jedną całość elementy wzajemnie się wykluczające, jak Bóg i człowiek, wieczność i czas, objawienie i historia; i w związku z tym (b) wypowiedzi teologiczne powinny zachować strukturę dialektyczną, to znaczy wyrażać afirmację i jej negację, formułować tezy, zarazem korygując je przez ich anty-tezy.

W tak opisanym procesie nie chodzi jednak o zharmonizowanie dwóch niezgodnych ze sobą rzeczywistości, ale raczej o wydobycie ich nieprzystawalności, napięcia między nimi. Stąd inna nazwa teologii dialektycznej to teologia kryzysu lub teologia paradoksu (słowo „kryzys” jest używane także dlatego, że w języku greckim „kryzys” oznacza sąd, a teologia dialektyczna chce myśleć o Bogu jako o Tym, który jest sędzią wszystkiego, co tylko ludzkie).

Taki sposób myślenia prowadzi bardzo daleko, przede wszystkim domaga się przeformułowania naszego rozumienia sposobu docierania do nas objawienia. Karl Barth tak to podsumowywał:

Według Pisma Świętego objawienie Boże jest bezpośrednią mową samego Boga, której nie należy odróżniać od aktu mówienia, a zatem nie należy jej odróżniać od samego Boga, od boskiego Ja, które staje przed człowiekiem w tym akcie, w którym mówi do niego Ty. Objawienie jest *Dei loquentis persona*¹⁸.

Boska mowa-akt ma zespół cech, które warto wydobyc.

1. Bóg, według Bartha, objawia się przez swoją mowę, która jest identyczna z Nim samym. Skoro zaś Bóg przemawia do nas w Jezusie Chrystusie, Słowie, które stało się ciałem, Jego mowa-akt mówienia jest identyczna z Jezusem Chrystusem¹⁹.
2. Dokładne zbadanie pomysłów Bartha pozwala zrozumieć, że według niego Pismo Święte i kościelne głoszenie są świadkami i „nosicielami” boskiej mowy, same jednak nie będąc objawieniem. Mogą one czasem stawać się Słowem Bożym, jeśli Bóg chce, aby tak się stało. Wtedy, jeśli Bóg tego chce, ma miejsce objawienie.
3. Taki opis objawienia oznacza też, że Bóg musi być zaangażowany w nasze przyjęcie objawienia, jeśli objawienie ma się rzeczywiście dokonać. Tylko wtedy więc, gdy Bóg działa w nas, Jego przekaz może dojść do skutku. Przyjęcie Jego Słowa jest oczywiście możliwe tylko dzięki działaniu w nas Ducha Świętego.
4. Tak zinterpretowane objawienie ma strukturę wydarzenia.
5. Wydarzenie to zaś ma charakter osobowy – jego istotą jest osobiste spotkanie

¹⁸ K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I/1, Edinburgh 1975, s. 304. Cf. A. Dulles, *Models of Revelation*, dz. cyt., s. 86.

¹⁹ M. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, dz. cyt., s. 84. Poniższa prezentacja teologii objawienia Bartha jest inspirowana tą książką (s. 84–89).

człowieka z Bogiem objawiającym siebie w Jezusie Chrystusie.

6. Owocem zaś spotkania jest wiedza paradoksalna. Jej zasadniczą część można streścić następująco: „Bóg był w Chrystusie jedynąc świat ze sobą». Dzieło Ducha Świętego polega na tym, że nasze niewidzące oczy zostają otwarte i że [...] rozpoznajemy i uznajemy, że tak jest”²⁰. Wiedza ta jest paradoksalna, bo z jednej strony dostrzegamy z pomocą dostępnych nam środków poznania ludzką naturę Jezusa, z drugiej strony Bóg sprawia, że rozpoznajemy i widzimy, że „Bóg był w Chrystusie”, że przez Chrystusa dotykamy samego Boga. Jesteśmy więc zaproszeni, aby w jednym oglądzie zmieścić elementy, które się wzajemnie wykluczają, jak Bóg i człowiek, wieczność i czas, objawienie i historia.

Innymi słowy, objawienie jest osobowym spotkaniem z Bogiem, dokonującym się w Chrystusie – Słowie wcielonym Boga – mającym strukturę wydarzenia. Wszystko, co do niego prowadzi (Pismo Święte, kościelne głoszenie) może być uznane za warunek możliwości objawienia, ale tylko sam akt mówienia Boga jest samym objawieniem.

Trzeba przyznać, że propozycja Bartha miała swoją siłę i atrakcyjność. Przede wszystkim była wyraźnie chrystocentryczna. Dalej, bardzo mocno artykułowała znaczenie aktu recepcji po naszej stronie i budowała taką interpretację objawienia, które pomagało nam dostrzec, że jest ono życiodajnym i głęboko osobistym aktem spotkania. Z drugiej jednak strony i ta propozycja nie

była pozbawiona ograniczeń. Trzy z nich wydają się najbardziej kluczowe.

- (1) **Aktualizm**. Nacisk na wydarzenie objawienia, które dzieje się obecnie, sprawia, że zainteresowanie treścią wydarzeń historycznych jest bardzo ograniczone („wydarzenia historyczne” oznaczają w tym kontekście: historycznego Jezusa, historię zbawienia jako taką). To, co jest naprawdę ważne, to recepcja Słowa Bożego jako Słowa Bożego. Jego treść staje się tylko konieczną podstawą do tego, by skłonić nas do skoku wiary. Tego typu interpretacja, zastosowana konsekwentnie, musi opróżnić wyznawaną wiarę z jej treści.
- (2) **Nie dla naturalnej teologii**. W takim modelu nie ma też miejsca na naturalne objawienie i naturalną teologię. Słowo Boże może być jedynie owocem nadprzyrodzonej interwencji Boga. Świat „naturalny” odwrócił się od Boga, a my jesteśmy zbyt głusi, by Go odnaleźć poprzez Jego ślady w stworzonym świecie.
- (3) **Arbitralny akt wiary**. Jakkolwiek szlachetnie brzmi ufundowanie naszego aktu wiary w osobistym spotkaniu z Bogiem, jeśli jego historyczna podstawa jest bardzo ograniczona, a rozumowe tło wykluczone, akt wiary staje się niebezpiecznie bliski Tertuliańskiemu *credo quia absurdum* ze wszystkimi jego konsekwencjami. Jak to ujął Avery Dulles: „jeśli wiara jest ugruntowana tylko w sobie, to czym różni się od arbitralnego i nieodpowiedzialnego fanatyzmu? Jaka jest obiektywna rzeczywistość czynu Bożego, który nie może być rozeznany inaczej niż przez wiarę, która go tak interpretuje?”²¹.

²⁰ K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I/1, dz. cyt., s. 239. Cf. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, dz. cyt., s. 86.

²¹ A. Dulles, *Models of Revelation*, dz. cyt., s. 95.

3. Przełom *Dei Verbum*

Dopiero na tak zarysowanym tle możemy uchwycić wielkość i przełomowe znaczenie interpretacji zawartej w konstytucji *Dei Verbum*. Dokument był owocem długiego procesu dojrzewania po stronie katolickiej w poszukiwaniu właściwej strategii w mierzeniu się z nowożytnymi wyzwaniami. Nadająca przed Soborem Watykańskim II ton w teologii magisterium neoscholastyczna interpretacja posiadała swoje mocne strony – podkreślała wagę językowej strony dogmatu, osadzenie w kościelnej wspólnoty, z drugiej jednak strony słusznie była krytykowana za zbyt „intelektualistyczny”, „doktrynalny” czy też „informacyjny” tenor²². Brał on się w dużej mierze stąd, że w konfrontacji z deizmem epoki nowożytnej, katolickim teologom wydawała się czymś kluczowym obrona treści przekazywanej wiary. Oczywiście, była ona z pewnością potrzebna, ale gdy była stosowana na nieco zbyt wąskiej podstawie (o czym za chwilę), robiła wrażenie bardziej kurczowej walki o konkretne zdania niż artykułowania pełnej rozmachu i uskrzydlającej wizji. Sprawy nie ułatwiał także złożony problem dyskusji z tezami egzegezy historyczno-krytycznej. Neoscholastyka dopiero w trakcie dyskusji będzie wypracowywała potrzebne narzędzia, by zmierzyć się z podnoszonymi problemami krytyki tekstualnej, w punkcie wyjścia nie dysponowała niezbędnymi rozwiązaniami.

Ograniczenia stosowanej wykładni objawienia ujawniły się z całą siłą w kryzysie modernistycznym na przełomie XIX i XX wieku. Nie miejsce tu na szczegółową prezentację sporów i ich bohaterów²³.

Warto jednak wspomnieć o tym, że będzie to pierwszy moment – w pewnej mierze także pod wpływem filozofii Kanta i Hegla, o których mówiliśmy wcześniej – poszukiwania katolickiej odpowiedzi na nowożytność, która uwzględniałaby ziarna prawdy zawarte w nowożytnych pomysłach. Zdecydowane – i choć z pewnością od strony dyscyplinarnej zbyt surowe, intelektualnie jednak uzasadnione – odrzucenie pomysłów modernistów przez magisterium, głównie przy pomocy encykliki *Pascendi Dominici gregis* (1907) Piusa X i dekretu *Lamentabili* (1907) Świętego Oficjum, zaowocowało z czasem dojrzałym ruchem nazywanym dziś często *la nouvelle théologie*, zapoczątkowanym w drugiej połowie lat 30. przez dominikanów związanych z ośrodkiem Saulchoir, z których najbardziej znanymi postaciami są o. Marie-Dominique Chenu i o. Yves Congar. Ich pomysł, by rozszerzyć dyskusję z nowożytnością przez szerokie – i krytyczne – sięgnięcie po patrystyczne źródła teologii (*ressourcement*), pozwolił z czasem wyjść z impasu i dać teologii – dzięki pracom Soboru Watykańskiego II – potrzebny rozmach i szerokość wizji. Konstytucja *Dei Verbum* jest tego procesu zwieńczeniem.

Sam dokument ma dramatyczną historię. Przygotowany przed Soborem schemat został w trakcie prac odrzucony i Jan XXIII zdecydował o powołaniu nowej komisji, która miała przygotować nowy tekst. W grupie osób zaproszonych do prac nad nową wersją znaleźli się między innymi tak wybitni teolodzy jak: Joseph Ratzinger, Karl Rahner, Alois Grillmeyer, Yves Congar,

²² Por. więcej na ten temat: H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 149–150.

²³ Zwięzłe wprowadzenia: C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, tłum. T. Zatorski, Kraków 2009;

J. Mettepenningen, *Nouvelle Théologie. New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London–New York 2010, s. 20–25; C. J. T. Talar, *Introduction*, w: W. H. Marshner (red.), *Defending the Faith. An Anti-modernist Anthology*, Washington 2017, s. 1–23.

Otto Semmelroth i Lucien Cerfaux²⁴. To prawdopodobnie Yves Congar przygotował pierwszy projekt nowego dokumentu, jego wpływ na tekst wydaje się zresztą decydujący, jeśli pamiętać o jego wcześniejszych propozycjach²⁵. Pod koniec drugiej sesji Soboru, 4 grudnia 1963 roku, Paweł VI wprowadził nowy schemat do porządku obrad trzeciej sesji. Po dyskusji nowa wersja została przyjęta w sposób niemal jednogłośny – spośród 2350 głosujących, tylko sześciu głosowało przeciw.

Warto podkreślić, że Joseph Ratzinger uważał decyzję podjętą przez Jana XXIII o wycofaniu pierwszej wersji dokumentu – za decydującą dla kierunku rozwoju Soboru. Według jego oceny pomogło to Soborowi uniknąć dyskursu zbyt skoncentrowanego na samym Kościele i zachować otwartość na nowe wyzwania²⁶.

Konstytucję tak skonstruowano, że jej pierwszy punkt jest wprowadzeniem, po którym w punkcie drugim następuje – jak w uwerturze – zwarte streszczenie najważniejszych tematów, zestawienie razem opcji, które są fundamentalne dla całej interpretacji. Przyjrzyjmy się w związku z tym temu właśnie tekstowi.

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1,9), dzięki

której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2,18, 2 P 1,4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15, 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11, J 15,14–15) i obcuje z nimi (por. Bar 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia.

Można wskazać następujące istotne elementy nauki o objawieniu, które niesie w sobie przytoczony fragment.

Pierwsze zdanie wydobywa następujące elementy:

- *sposób*: objawienie jest wolnym działaniem Boga („Spodobało się”),
- *motywem* jest Boża dobroć i mądrość (*ergo* także Duch i Słowo),
- *treścią* prawda o Bogu w Nim samym i wola realizowana w historii zbawienia (tajemnica jej realizacji), – *celem* zaś: uczestnictwo w boskiej naturze – wejście w życie Trójcy.

Jak widać, zdanie wyraża w zasadzie istotę nauki o objawieniu. Można postawić tu jeszcze pytanie: czym różni się objawienie od stworzenia? Pierwsze dwa punkty mogłyby opisywać obie tajemnice tak samo.

²⁴ D. Farkasfalvy, O. Cist., *Inspiration & Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 171.

²⁵ D. Farkasfalvy, O. Cist., *A Theology of the Christian Bible. Revelation – Inspiration – Canon*, Washington 2018, s. 78. Cf. Y. Congar, „Wiara i teologia”, w: *Tajemnica Boga*, przeł. B. Przybylski, praca zbiorowa, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 1–213, i przede wszystkim tenże, *Tradycja i tradycje. Tom 1: Esej historyczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa 2018; tenże, *Tradycja i tradycje. Tom 2: Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa 2022.

²⁶ J. Ratzinger, „Dogmatic Constitution on Divine Revelation”, w: H. Vorgrimler (red.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York 1968, s. 159–166, s. 162.

Treść i cel powinny jednak nam przypomnieć, że dzięki prawdzie objawienia docieramy dalej w zgłębianiu tajemnicy Boga.

Dwa kolejne zdania pomagają zrozumieć, że objawienie nie ma charakteru wyłącznie intelektualnego, ale jest obcowaniem z Bogiem w miłości, prowadzącym do wejścia z Nim we wspólnotę. Warto dostrzec, że mowa jest o (1) dialogu egzystencjalnym Boga z ludźmi jako przyjaciółmi („zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi”), (2) dotyczącym zbawienia (wspólnota z Bogiem), (3) dokonującym się w historii, (4) zarówno poprzez czyny, jak i poprzez słowa, wewnątrznie ze sobą powiązane (aspekt sakramentalny).

Związek między czynami i słowami jest niezwykle ważny. Była już o tym mowa wcześniej. Konstytucja stara się odnieść model „doktrynalny” interpretacji objawienia do modelu podkreślającego rolę historii w taki sposób, by nie przeciwstawiać ich sobie, ale ukazać ich współzależność i komplementarność. Bez słów czyny są niezrozumiałe, nie mają sensu; bez czynów słowa nie mają wagi²⁷.

Powiązanie słowa z czynem sprawia, że objawienie ma charakter historyczny – musi się dokonać w historii. W związku zaś ze swoim celem (wspólnota z Bogiem), ale też powiązaniem ze słowem, ta historia ma swoją specyfikację – jest historią zbawienia. Rozumiemy więc, że objawienie jest *prawie* wymienne z historią zbawienia. Ale to „prawie” jest ważne: objawienie – choć zakorzenione historycznie, co często za mało podkreślała tradycja neoscholastyczna – nie

wyczerpuje się w historii i nigdy nie było i nigdy nie będzie przez historię wyczerpane. Boska ekonomia (Boży plan zrealizowany w świecie) prowadzi do teologii (refleksji o Bogu takim, jakim jest w sobie) i jest z nią ściśle związana. Nie wolno podkreślać znaczenia ekonomii w taki sposób, jakby teologia i jej refleksje stawały się dzięki ekonomii niepotrzebne²⁸.

Ostatnie zdanie uzupełnia tę interpretację o szereg istotnych elementów.

– Prawda w osobie (nie na odwrót). To nie zbiór zdań na temat Boga jest szczytem i miarą objawienia, ale żyjący Chrystus. Chrześcijaństwo nie jest więc religią Księgi, objawienie nie polega na przekazaniu doktryny, było przyjściem do ludzi Bożej Obecności²⁹. W związku z tym podejściem do Założyciela, chrześcijaństwo jest zresztą zupełnie szczególnym przypadkiem; ani religie dalekowschodnie, ani judaizm w podobny sposób nie myślą. Warto też zauważyć, że taki sposób podejścia pozwala pogodzić rolę słowa, które pochodzi ze słuchania, co zwykle kojarzymy z mentalnością hebrajską, z rolą wzroku, widzenia, co kojarzymy z mentalnością grecką. Nie przypadkiem Pierwszy List św. Jana, do którego *Dei Verbum* odnosi swoją interpretację już w pierwszym punkcie konstytucji, podkreśla, że: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami,

²⁷ E. Durand zwraca uwagę, że w rozważanych zdaniach jest więcej poziomów niż słowa i czyny. Za słowami kryje się zawarta w nich nauka (doktryna), za czynami – ich tajemnica. E. Durand, *Jusqu'ou ouvrir le livre? Brève théologie des Ecritures*, Paris 2021, s. 27.

²⁸ Więcej interesujących uwag na ten temat zawiera szkic będący reakcją na przeakcentowywanie historii zbawienia, w: H. de Lubac, SJ, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Paryż–Kijów–Kraków 1997, s. 37–44. W omawianym tekście różnica teologia – ekonomia jest wskazana już w pierwszym zdaniu: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego [teologia] i ujawnić nam tajemnicę woli swojej [ekonomia]...”

²⁹ Por. H. de Lubac SJ, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt., s. 19.

- na co patrzyliśmy i czego dotyczyły nasze ręce” (1 J1,1). Człowieczeństwo Chrystusa jest dla nas najważniejszym śladem obecności Boga w stworzonym świecie³⁰.
- Objawiciel i Objawienie zarazem. Chrystus uzyskuje w ten sposób szczególny status w całej historii zbawienia. Oznacza to, że *Evangelium Christi est Evangelium de Christo* („Ewangelia Chrystusa jest Ewangelią o Chrystusie”). Chrystus okazuje się nie tylko narzędziem głoszenia przez Boga Dobrej Nowiny, ale także jej treścią³¹.
 - Chrystus centrum historii zbawienia (i objawiania się Boga). Fakt, że o pełni objawienia mówi się w Chrystusie, podpowiada, że wcześniejsze objawienia do Niego prowadzą, że „Historia objawienia to... fakt chrystologiczny rozciągnięty w czasie”³².
 - Podstawa hierarchii prawd. Skoro zaś Chrystus jest pełnią Objawienia, to znaczy, że wszystkie konkretne tajemnice są zależne od tajemnicy Chrystusa – mamy tu podstawową hierarchię między prawdami wiary, która jest fundamentem nauczania o hierarchii prawd wiary ogłoszonego – wcześniej – w *Dekrecie o ekumenizmie* (nr 11). Oscar Cullman uważał, że jest to teza Soboru, która jest najbardziej rewolucyjna i budzi największą nadzieję ekumenicznych na przyszłość³³.
 - Transcendencja Słowa wobec Jego wyrazów. Fakt, że to Osoba Słowa jest objawieniem, oznacza, że żadne ludzkie słowa – także te natchnione, zapisane w Piśmie Świętym – nie wyczerpują Jego bogactwa. Również artykuły wiary

nie są samym objawieniem. Są one – tak głosił św. Tomasz – sformułowane *quasi ex persona totius Ecclesiae* (przez osobę całego Kościoła), są nieomyłne i niezmiennne, ale jako takie nie są ani objawione, ani natchnione. Tylko samo Słowo Wcielone jest niewyczerpywalne w swym bogactwie i absolutne³⁴.

W związku z ostatnim aspektem warto przywołać tu fragment komentarza Augustyna do Prologu św. Jana:

Ośmielam się twierdzić, bracia moi, że być może sam święty Jan nie wyraził rzeczy takimi, jakie one są, lecz jedynie takimi, jak mógł, był to bowiem człowiek, który mówił o Bogu, człowiek bez wątpienia natchniony, lecz jednak tylko człowiek. Powiedział coś, gdyż był natchniony; gdyby nie był natchniony, nie powiedziałby nic. Ponieważ jednak natchnionym był człowiek, nie powiedział wszystkiego, co jest; powiedział tylko to, co człowiek mógł powiedzieć³⁵.

Wymienione cechy stanowią serce doktryny objawienia – istotne elementy artykułujące to, o czym nie powinniśmy zapominać, gdy staramy się charakteryzować prawdę objawioną. Ciąg dalszy konstytucji jest w zasadzie aplikowaniem tak sformułowanej istoty do kolejnych tematów.

³⁰ Tamże, s. 20.

³¹ Tamże, s. 66.

³² Tamże, s. 33 (tak to określa H. de Lubac za C. A. Kellerem).

³³ Tamże, s. 99–100.

³⁴ H. de Lubac SJ, *Słowo Boga w historii człowieka*, s. 102–104. Można tu dostrzec trzy poziomy: Słowo żywe – absolutne i niewyczerpywalne, nauczanie biblijne – objawione i natchnione, nauczanie kościelne – nieomyłne i niezmiennne (jeśli zostało ogłoszone *ex cathedra*), wspomagane przez Ducha Świętego, ale nie objawione i nie natchnione. To Y. Congar za D. Banezem zaproponował, aby na określenie roli Kościoła w formułowaniu prawd wiary używać terminu *assistentia* zamiast *inspiratio* czy *revelatio*. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, t. 1, dz. cyt., s. 216. Por. E. Durand, *Jusqu'ou ouvrir le livre?*, dz. cyt., s. 40.

³⁵ Cf. Augustinus, *In Evangelium Joannis Tractatus CXXIV*, tract. I, c. I, 1. Cytat za: H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt., s. 107.

4. Nowy etap

Artykulacja prawdy objawienia zaproponowana przez konstytucję *Dei Verbum* może wydać się nam – znającym wyłącznie Kościół formowany przez idee posoborowe – propozycją dobrze znaną i właściwie dość oczywistą. Między innymi dlatego warto więc uświadomić sobie, że zrodziła się ona po wielu dekadach czasem dość burzliwych sporów, które odbywały się w przestrzeni określonej głównie (choć oczywiście nie tylko) przez wspomniane wyżej projekty filozoficzne i wypływające z nich teologiczne koncepcje.

Inspirowane przez kantyzm koncepcje ograniczenia objawienia wyłącznie do wewnętrznego, niezależnego od słowa i uniwersalnego w swym zasięgu, doświadczenia znajdowały w *Dei Verbum* jasny odpór³⁶. Chrześcijańskie myślenie musi przypominać o skandalu wcielenia i realizacji boskiego objawienia poprzez dostępną dla zmysłów osobę Jezusa Chrystusa³⁷. Hegłowski akcent położony na znaczenie tego, co historyczne, podjęty później przez teologów proponujących interpretowanie objawienia jako historii, zostaje wyzyskany dla lepszego wydobywania roli powiązania słów i wydarzeń, a zarazem zostanie też zręcznie skorygowany przez wskazanie na prawdę o Bogu (teologię), która nie wyczerpuje się całkowicie w planie

Bożym zrealizowanym w historii zbawienia (ekonomia). Kierkegaardowski żar poszukiwania autentycznego chrześcijaństwa, przetłumaczony w teologii Karla Bartha na radykalny chrystocentryzm, będzie z kolei na pewno jedną z najważniejszych inspiracji, które poprowadziły autorów konstytucji do umieszczenia w centrum dokumentu tezy o pełni objawienia w *osobie* Chrystusa.

Trzeba przy tym podkreślić, że absorbcja wszystkich tych inspiracji nie dokonała się bezkrytycznie i na koszt spójności nauczania magisterium Kościoła Katolickiego wyrażanego przez wieki. Decydujące znaczenie powiązania prawdy objawionej ze słowem – tak ważne dla przedsoborowej teologii – zostało zachowane, choć ukazane mniej kurczowo (osoba Chrystusa jako definitywne Słowo). Dokument podchodził do nowożytnych propozycji w myśl strategii wschodniej sztuki walki: próbował nie utracić nic z siły własnej – katolickiej – wykładni, ale chciał pozyskać dla własnych celów energię konkurencyjnych (przynajmniej częściowo) propozycji.

Wszystkie te cechy *Dei Verbum* każą widzieć w tym dokumencie ważny drogowskaz, który dotyczy oczywiście w pierwszym rzędzie prawdy objawionej, znajdującej swój szczyt i pełnię w osobie Chrystusa, ale podpowiadający nam także, w jaki sposób reagować na tezy budzące dziś nasz – czasem całkowicie uzasadniony – niepokój i opór. Prawdziwą sztuką jest odnosić się do nich w taki sposób, by potrafić wydobyć z nich we własnej interpretacji zawarte w nich ziarna prawdy. Takiego podejścia dziś bardzo – zapewne nie tylko w Kościele i teologii – potrzebujemy.

³⁶ By uniknąć nieporozumień, muszę tu zaznaczyć, że moja prezentacja koncepcji Karla Rahnera obejmowała tylko punkt wyjścia jego interpretacji objawienia, który przypomina interpretację Schleiermachera. Jednakże należy podkreślić, że koncepcja jezuita, jeśli rozważona zostanie w całości, bierze oczywiście pod uwagę osobę Zbawiciela i stawia ją wręcz w centrum. Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 145–147.

³⁷ Oczywiście, nie należy zapominać, że słynna teza konstytucji *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I (1870) była już polemiką magisterium z propozycją Kanta („Ta sama święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że Boga, początek i cel wszystkich rzeczy, na pewno można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego: «albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła» (Rz 1,20)”; A. Baron, H. Pietras SJ (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom IV*, Kraków 2005, s. 895.

Bibliografia

- Arnold C., *Mała historia modernizmu*, tłum. T. Zatorski, Seria: Biblioteka Historii Kościoła Kraków 2009.
- Baron A., Pietras H., SJ (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom IV*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Barth K., *Church Dogmatics*, Vol. I/1, T & T Clark, Edinburgh 1975.
- Congar Y., *Wiara i teologia*, tłum. B. Przybylski, w: *Tajemnica Boga*, Seria: Studia Instituti Thomistici, t. 2, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań – Warszawa – Lublin 1967, s. 1 – 213.
- Congar Y., *Tradycja i tradycje. Tom 1: Esej historyczny*, tłum. A. Ziernicki, Seria: Dominikańska Biblioteka Teologii, t. 7, W drodze–Instytut Tomistyczny, Poznań – Warszawa 2018.
- Congar Y., *Tradycja i tradycje. Tom 2: Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Seria: Dominikańska Biblioteka Teologii, t. 12, W drodze–Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2022.
- Cooper J.W., *Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the present*, Apollos, Nottingham 2007.
- Dorrien G., *Kantian Reason and Hegelian Spirit. The Idealistic Logic of Modern Theology*, Wiley-Blackwell, Malden–Oxford 2012.
- Dulles A., *Models of Revelation*, Orbis, Maryknoll, NY 1992.
- Durand E., *Jusqu'ou ouvrir le livre? Brève théologie des Écritures*, Seria: Lire la Bible Les Editions du Cerf, Paris 2021.
- Farkasfalvy D., O. Cist., *A Theology of the Christian Bible. Revelation – Inspiration – Canon*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2018.
- Farkasfalvy D., O. Cist., *Inspiration & Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2010.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. bp J. Tyrawa, Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalne, Wrocław 2009.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Seria: Biblioteka Filozofii Religii Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Lubac H. de, SJ, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Cerf–Kairos–M–Znak, Paryż–Kijów–Kraków 1997.
- Mettepenningen J., *Nouvelle Théologie. New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, T&T Clark, London – New York 2010.
- Oeing-Hanhoff L., *Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption*, „Theologie und Philosophie“ 1977, nr 52, s. 378–407.
- Paluch M., OP, *Dlaczego Tomasz*, Seria: Biblioteka Instytutu Tomistycznego. Teksty i studia, t. 5, Instytut Tomistyczny, Warszawa 2012.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, IW Pax, Warszawa 1987.
- Ratzinger J., *Dogmatic Constitution on Divine Revelation*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, red. H. Vorgrimler, Herder, New York 1968, s. 159–166.

- Schleiermacher F. D. E., *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Seria: Biblioteka Filozofii Religii, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Schleiermacher F., *The Christian Faith*, red. H. R. Mackintosh i J. S. Stewart, T&T Clark, London 1999.
- Scruton R., *From Descartes to Wittgenstein. A Short History of Modern Philosophy*, Harper&Row Publishers, New York–Cambridge–Philadelphia–etc. 1981.
- Splett J., *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, K. Alber, Freiburg [1965].
- Talar C.J.T., *Introduction*, w: *Defending the Faith. An Anti-modernist Anthology*, red. W. H. Marshner, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2017, s. 1–23.
- Wahlberg M., *Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids–U.K. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan–Cambridge 2014.

Prawda objawiona? Propozycja podejścia zawarta w konstytucji *Dei Verbum*

Abstrakt

Niniejszy tekst jest próbą zwięzłego ukazania tego, w jaki sposób chrześcijanie ostatnich kilku wieków – zanurzeni w dyskusji z filozoficzną kulturą swego czasu – próbowali wskazać właściwe miejsce dla prawdy objawionej w interpretowaniu rzeczywistości. W odpowiedzi na narastający sekularyzm epoki nowożytnej zrodziły się projekty filozoficzne (Kant, Hegel, Kierkegaard), które, podejmując postulaty swego czasu, próbowały „uciec do przodu”, ustanawiały miejsce dla prawdy objawionej w nowy sposób. Te filozoficzne próby stały się następnie inspiracją dla teologów (m.in. Schleiermacher,

Cullmann, Barth), którzy starali się filozoficzne pomysły przetłumaczyć na konkretne, nowe interpretacje objawienia. Wszystkie zaś te dyskusje, prowadzone głównie, choć nie wyłącznie, po stronie protestanckiej, doprowadziły po stronie katolickiej do kryzysu modernistycznego, który zostanie ostatecznie – dzięki pracom teologów z kręgu *la nouvelle théologie* (Congar, de Lubac) – przekroczone w konstytucji Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum*. Tekst przedstawia poszczególne elementy tak zarysowanego rozwoju, prowadząc do odnalezienia właściwej perspektywy, pozwalającej docenić przełomowe znaczenie konstytucji Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum*.

Kluczowe słowa: Objawienie, Prawda, Sobór Watykański II, *Dei Verbum*

Revealed Truth? A Proposal of the *Dei Verbum* Constitution

Abstract

This paper is an attempt to briefly describe how Christians of the last few centuries – immersed in a discussion with the philosophical

culture of their time – tried to point out the proper place for revealed truth in interpreting reality. In response to the growing secularism of the modern era, philosophical projects were born (Kant, Hegel, Kierkegaard) that, taking up the demands of their time, attempted to „run forward”, to establish

a place for revealed truth in a new way that would help it elude critics. These philosophical attempts later inspired theologians (including Schleiermacher, Cullmann, Barth), who tried to translate philosophical ideas into concrete interpretations of revelation. In turn, all these discussions carried out mainly, though not exclusively, on the Protestant side, led on the Catholic side to the modernist crisis, which will eventually - thanks to the work of theologians from

the circle of la *nouvelle théologie* (Congar, de Lubac) – be surpassed in the Second Vatican Council’s constitution *Dei Verbum*. The paper presents the various elements of the development thus outlined, leading to finding the right perspective to appreciate the groundbreaking significance of Vatican II’s *Dei Verbum* constitution.

Key words: Revelation, Truth, Second Vatican Council, *Dei Verbum*

MICHAŁ PALUCH OP – wykładowca teologii fundamentalnej i dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasa z Akwinu (Angelicum) w Rzymie; pełnił funkcje dyrektora Instytutu Tomistycznego w Warszawie (2002–2010), rektora

Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów w Krakowie (2010–2013) i rektora „Angelicum” w Rzymie (2017–2021); dostęp do innych tekstów: <https://pust.academia.edu/MichałPaluch>. Adres email: paluch@pust.it



„(...) WOLEŃ POZOSTAĆ Z CHRYSYTEM ANIŻELI Z PRAWDĄ”. „CZYSTA BEZBOŻNOŚĆ” CZY WYZNANIE WIARY?

Zacytowany w tytule artykułu fragment zdania domaga się dopełnienia, a także wskazania zarówno na jego autora, jak również na kontekst, w którym pada sformułowana w ten sposób myśl. Otóż, słowa te zawarte są w liście, który w 1854 roku trzydziestotrzyletni Fiodor Dostojewski pisze do Natalii Fonwizinej. Autor *Zbrodni i kary* dzieli się w nim swoim pragnieniem wiary w Zbawiciela, tym silniejszym – jak podkreśla – im więcej jest w nim „dowodów przeciwnych”. Nazywa siebie „dziecięciem wieku, dziecięciem niewiary i zwątpienia”, a jednocześnie przedstawia adresatce listu „symbol wiary”, w którym z „żarliwą miłością” wyznaje, że nie ma i nie może być nic (nikogo) „piękniejszego” czy „rozumniejszego” od Chrystusa. To właśnie wówczas deklaruje: „Mało tego, gdyby mi ktoś udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywiście byłoby tak, że prawda jest poza Chrystusem, to wolałbym pozostać z Chrystusem niż z prawdą”¹.

Wyrażając swój stan duchowego rozdarcia między wiarą i niewiarą, pisarz zdaje się przewycięzać je jakimś „skokiem wiary”, Tertulianowym *Credo quia absurdum*. Czy deklarując wybór Chrystusa, Dostojewski zakłada, że może to nie być zarazem wybór prawdy? Zwróćmy uwagę, że nie bierze on w ironiczny cudzysłów słowa „prawda”, nie precyzuje też, jak ją pojmuje i nie przywołuje żadnych dowodów przeciwnych wierze. Zrozumienie zatem, o jaką prawdę „poza Chrystusem” chodzi autorowi *Idioty*, i zarazem o jakim Chrystusie „poza prawdą” mówi Dostojewski – jest – w moim przekonaniu – kluczowe.

Wypowiedź rosyjskiego pisarza, czytana poza kontekstem, może być odbierana jako myślowa prowokacja, wypowiedź kontrowersyjna, paradoksalna lub z gruntu fałszywa. Zdanie to spotyka się z oporem wierzących w Chrystusa-Prawdę, w nierozzerwalny związek prawdy i Chrystusa, wywołuje niepokój czy zostaje odrzucone jako błędne przeciwstawienie. Jedni widzą w wypowiedzi pisarza „hipotezę bezbożnictwa” czy nawet wyraz „czystej bezbożności” (o. Jacek

¹ F. Dostojewski, *List do Natalii Fonwizinej, Omsk, po 20 lutym 1854 roku*, w: tegoż, *Listy*, tłum. Z. Podgórzec i R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 114–115. List ten zostaje napisany już po odbyciu przez Dostojewskiego kary katorgi, na którą skazano go za udział w nielegalnych spotkaniach członków Kółka Pietraszewskiego. Podczas spotkań czytano m.in. dzieła socjalisty utopijnego Charlesa Fouriera i antropoteisty Ludwiga Feuerbacha.

Salij OP)², inni „wyznanie potencjalnego herezjarchy” (Czesław Miłosz)³. Ale są też i tacy, którzy myśl Dostojewskiego przyjmują z aprobatą i odczytują ją jako wyznanie wiary chrześcijańskiej. Jerzy Nowosielski na przykład bez wahania stwierdza:

Ja tak samo wolałbym zostać z Chrystusem niż z prawdą, bowiem prawda w ostatecznej instancji zawsze jest wytworem ludzkiego rozumu, natomiast Chrystus jest Pomazańcem Bożym, a Bóg jest wielkością niedostępną dla ludzkich osądów⁴. Prawda stanowi abstrakcyjny wytwór naszego umysłu, natomiast Chrystus jest żywą rzeczywistością⁵.

Krakowski malarz nie widzi problemu w tym, że pisarz „oddziela” Chrystusa od prawdy, że zdaje się brać pod uwagę możliwość istnienia prawdy, która znajduje się poza Chrystusem (czy też możliwość „udowodnienia”, że Chrystus jest poza prawdą, co może przecież oznaczać uznanie, że On Sam prawdą nie jest). Nowosielski nie ukrywa, że na jego odczytanie Dostojewskiego znacząco wpłynęła myśl Lwa Szestowa. Autor *Aten i Jerozolimy*, przeciwstawiający rozumowi „szaleństwo wiary”, stwierdza, iż „chrześcijaństwo żyjąc w zgodzie i harmonii z rozumem, obaliło Chrystusa”⁶. W podobnym duchu radykalne „albo-albo”

Dostojewskiego odczytuje chociażby Ryszard Przybylski. W jego ujęciu autor *Idioty* opowiada się po stronie Chrystusa – „prawdy serca” przeciwko „prawdzie rozumu”, podążając tym samym za obecną w chrześcijaństwie wschodnim tradycją, reprezentowaną przez Maksyma Wyznawcę. Mistyk ten – referuje Przybylski – rozróżnia dwa rodzaje prawdy: „Pierwszą prawdę daje wiedza ludzka, którą tworzy praca rozumu. Drugi rodzaj prawdy zdobywa się dzięki Objawieniu. Aby do niej dojść, potrzebna jest człowiekowi wiara, miłość, uspokojenie i modlitwa”. „Tylko Chrystus, żywy znak Objawienia [...] może wybawić człowieka od potworności, które stworzył i stwarza nadal rozum ludzki”⁷.

Czy autor *Biesów* uznaje ułomność i ograniczoność ludzkiego rozumu i postuluje poszukiwanie Boga w ciemności i niewiedzy, zwrócenie się – w duchu teologii apofatycznej – w stronę prawdy pozadyskursywnej, pozarozumowej, prawdy relacyjnej i osobowej, prawdy, która jest w Osobie Jezusa Chrystusa, która jest Osobą? Czy opowiada się po stronie prawdy, której nie tworzy ludzki rozum, ale która odkrywana jest na drodze wiary, drodze kontemplacji⁸, miłosego spotkania-dialogu z Ty? Czy pisarz przeciwstawia *fides* – *ratio*, wiarę („prawdę serca”) rozumowi? Czy jedynie neguje skrajny racjonalizm, wykluczający wiarę? A może raczej deklaruje fideizm, gardzący rozumem, zaś jego „albo-albo” to wyraz „bezkompromisowego

² J. Salij OP, *Odpowiedzi na ankietę „Dostojewski dzisiaj”*, „Znak” 1981 (33), nr 1–2 (319–320), s. 63.

³ *Dostojewski badał choroby ducha*. Z Czesławem Miłoszem rozmawiają Cezary Gawryś i Józef Majewski, „Więź” 2000, nr 3 (497), s. 19.

⁴ J. Nowosielski, *Odpowiedzi na ankietę „Dostojewski dzisiaj”*, „Znak” 1981 (33), nr 1–2 (319–320), s. 62.

⁵ Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, Kraków 2010, s. 391.

⁶ L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tłum. J. A. Prokopski, Kęty 2013, s. 220. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że rosyjski myśliciel krytykuje nie sam rozum, ale ubóstwienie rozumu, absolutyzowanie rozumu jako jedynej władzy poznawczej.

⁷ R. Przybylski, *Chrytologia Dostojewskiego*, w: tegoż, *Dostojewski i „przekłete problemy”*. Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”, Warszawa 1964, s. 231 i 232.

⁸ „Nie próbuj też pojąć czegoś z Boga, On bowiem wznosi się ponad wszelkie rozumienie. Pewien mistrz mówi: gdybym miał Boga, którego bym mógł zrozumieć, nigdy bym Go nie uznał za Boga” (Mistrz Eckhart, *Kazanie 83*, w: tegoż, *Dziela wszystkie*, t. 3, tłum. i oprac. W. Szymona, Poznań 2014, s. 143).

irrationalizmu wiary” (Maria Janion)^{9?} Oznaczałoby to wówczas, że Dostojewski staje po stronie wiary, która nie szuka zrozumienia (w kontrze do scholastycznej formuły: „Fides quaerens intellectum” św. Anzelm z Canterbury). Że wiara nie jest dla niego „aktem rozumu, który spontanicznie poszukuje zrozumienia tego, w co wierzy”¹⁰, zgodnie z ujęciem, zaproponowanym przez św. Tomasza z Akwinu¹¹

Nowosielski i Przybylski zakładają, zapewne słusznie, że autor *Idioty* mówiąc o prawdzie poza Chrystusem, ma na myśli jakiś rodzaj przekonania, które sprzeciwia się prawdzie Bożej, prawdzie wcielonej, objawionej w Osobie Zbawiciela. I że w żadnym razie pisarz nie sytuuje Chrystusa, który sam o sobie mówi, że „jest prawdą” (J 14,6), po stronie kłamstwa. W przeciwnym razie myśl Dostojewskiego rzeczywiście należałoby uznać za bluźnierczą, bezbożną. Przypomnijmy, że w Ewangelii według św. Jana czytamy, że to diabeł „od początku był [...] zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8,44).

Zanim odniosę się do interpretacji „antyracjonalistycznej”, powrócę jeszcze do komentarza Czesława Miłosza, który zdanie rosyjskiego pisarza określa jako rozpaczliwe i komentuje je w następujący sposób: „[...] jest to bardzo niebezpieczne stawianie sprawy. Ktoś, kto szuka prawdy bezinteresownie,

jeżeli jest zupełnie bezinteresowny, to w końcu natrafi na Chrystusa”¹².

Autor *Ziemi Ulro* nie cytuje wprost słów Simone Weil, ale z pewnością odnosi się do refleksji, którą ta francuska myślicielka i mistyczka dzieli się z dominikaninem o. Jeanem-Marie Perrinem:

[...] nigdy nie dosyć opierać się Bogu, jeżeli opieramy się przez samą troskę o prawdę. Chrystus lubi, byśmy woleli prawdę od niego, bo przedtem, niż jest Chrystusem, jest prawdą. Jeżeli odwracamy się od niego, żeby iść ku prawdzie, nie odejdziemy daleko, bo spotkają nas jego ramiona.

Wcześniej w tym samym liście autorka *Szaleństwa miłości* wyznaje: „Chrystus sam zstąpił i zdobył mnie dla siebie”¹³.

Jeszcze inna myślicielka i mistyczka XX wieku, a mianowicie św. Edyta Stein – s. Benedykta od Krzyża, odnosząc się do okresu swoich filozoficznych poszukiwań¹⁴, pisze: „Bóg jest Prawdą. A kto szuka prawdy, szuka Boga, choćby o tym nie wiedział”¹⁵.

Czy zatem – jak chce Miłosz – autor *Biesów* odrzuca przekonanie, że uczciwe poszukiwanie prawdy (zarówno na drodze rozumowej, jak i w wymiarze egzystencjalnym i duchowym) prowadzi do Chrystusa? Nie do stworzenia koncepcji Mesjasza, nawet nie do uznania historyczności Jezusa czy wagi Jego nauczania, nie do przyjęcia religijnej doktryny, ale do doświadczenia

⁹ M. Janion, *Odpowiedzi na ankietę „Dostojewski dzisiaj”*, „Znak” 1981 (33), nr 1–2 (319–320), s. 62.

¹⁰ M. Przanowski OP, *Wstęp do teologii 6. Wiara szukająca zrozumienia*, Wiara jest aktem rozumu, który spontanicznie poszukuje zrozumienia tego, w co wierzy (<https://szkolateologii.dominikanie.pl/summa/6-wiara-szukajaca-zrozumienia/>, [dostęp: 29.08.2023]).

¹¹ Tamże. Przypomnijmy też słynną dewizę św. Augustyna z Hippony: „Wierz, byś mógł zrozumieć, zrozum, byś mógł wierzyć” – pokazującą symbiozę obu władz, prowadzących do poznania Prawdy.

¹² *Dostojewski badał choroby ducha*, art. cyt., s. 19.

¹³ S. Weil, *Wybór pism*, tłum. i oprac. Cz. Miłosz, Kraków 1991, s. 36 i s. 35.

¹⁴ Zanim przyjęła ona wiarę chrześcijańską i została karmelitanką, lepiej napisać: studiowała i uprawiała fenomenologię, której podstawy stworzył jej nauczyciel Edmund Husserl.

¹⁵ E. Stein, *Autobiografia*, tłum. s. I. J. Adamska, Kraków 1977, s. 260.

spotkania i komunii z Osobą Żyjącego Zbawiciela, do *pistis*: wiary – zaufania: nie tyle wiary w Jezusa, ale Jezusowi. Powierzenia się Temu, który swym życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem potwierdził prawdę własnych słów: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słuca mojemu głosowi” (J 18,37).

Przywołajmy kolejne wypowiedzi Dostojewskiego, w których powraca temat Chrystusa i prawdy. W 1881 roku (a jest to rok śmierci autora *Idioty*), w notatkach do *Dziennika pisarza* dotyczących sporu z filozofem Konstantynem Kawielinem na temat moralności, sześćdziesięcioletni autor *Potulnej* notuje:

Nie wystarczy zdefiniować moralność jako wierność własnym przekonaniom. Musimy też stale zadawać sobie pytanie: czy moje przekonania są prawdziwe? Jest tylko jeden sprawdzian – Chrystus, ale to już nie filozofia, tylko wiara, a wiara – to kolor czerwony...

Tego, który pali heretyków na stosie, nie mogę uznać za człowieka moralnego, gdyż odrzucam Pańską tezę, że moralność to zgodność z wewnętrznym przekonaniem. To tylko uczciwość (język rosyjski jest bogaty), nie zaś moralność. Mam jeden wzór i ideał: Chrystusa. Pytam: czy spaliłby on heretyków? Nie. A więc to oznacza, że palenie heretyków jest postępkami niemoralnym...

Chrystus się mylił – to zostało dowiedzione! To palące uczucie mi mówi: lepiej, jeśli pozostanę przy błędzie, z Chrystusem, aniżeli z Panem¹⁶.

Ostatnie dwa zdania, które stanowią pewien wariant dawnej deklaracji autora *Zbrodni i kary*, mają już wyraźnie wydźwięk ironiczny względem „dowodów przeciwnych” wierze chrześcijańskiej, wobec określonej filozofii, która wykazuje rzekomą pomyłkę Chrystusa. Należy zaznaczyć, że Jezus nie jest dla pisarza wyłącznie nauczycielem moralności (tak jak dla Lwa Tołstoja): „Wielu sądzi – pisze autor *Biesów* – że wystarczy wierzyć w moralność Chrystusową, aby być chrześcijaninem. Nie moralność Chrystusowa, nie nauka Chrystusa zbawi świat, a właśnie wiara w to, że Słowo stało się Ciałem”¹⁷.

Dostojewski, dystansując się wobec tych, którzy sytuują Chrystusa poza prawdą (a po stronie błędu), którzy odrzucają Go jako Prawdę, wyraźnie odżegnuje się od prawdy-moralności zbudowanej na subiektywnych, „prywatnych przekonaniach”. Filozofia: poglądy, przekonania to nie wiara: żywy dialog, więc z Jezusem Chrystusem. Krytycznie nastawiony do skrajnego indywidualizmu, subiektywizmu i relatywizmu, sceptyczny wobec racjonalistycznych systemów etycznych, pisarz zwraca się w stronę Prawdy, Boga Wcielonego. „Sumienie bez Boga – stwierdza w innym miejscu – to okropność, może doprowadzić do najbardziej niemoralnych postępów”¹⁸. Wyraża tym samym przekonanie, że człowiek nie tworzy prawdy, ale że prawe sumienie jest „lektorem” prawdy Bożej, wypisanej na „żywych tablicach naszych serc” (2 Kor

тетради 1880-1881 гг., в: Дневник писателя 1881. Автобиографическое. *Dubia*, Полное собрание сочинений в тридцати томах, т. 27, Ленинград 1984, s. 56 i 57 [tłum. własne – E. M.].

¹⁷ Ф.М. Достоевский, Беседа. Глава девятая „У Тихона”. Рукописные редакции, в: тогоż, Полное собрание сочинений в 30 томах, т. 11, Ленинград 1974, s. 187–188 [tłum. własne – E. M.].

¹⁸ F. Dostojewski, *Z notatników*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1979, s. 325

¹⁶ Ф.М. Достоевский, Записи литературно-критического и публицистического характера из записной

3,3). Ponieważ zaś Syn objawia Ojca, każdy, kto jest z prawdy, słucha Jego głosu (por. J 18,37), przyjmuje i wypełnia Jego naukę.

W *Zbrodni i karze* (1866) Rodion Raskolnikow tworzy i wciela w życie filozofię zbrodni zgodnej z... sumieniem! – tyle że – jak podkreśla narrator – jest to sumienie „zatwardziałe”¹⁹, odrzucające dialog z Bogiem. Bohater dochodzi do wniosku, że nie istnieją żadne nieprzekraczalne granice moralności: „[...] musiałem się dowiedzieć wtedy [...], czy jestem wszą jak wszyscy, czy też człowiekiem? Czy potrafię przekroczyć zasady moralne, czy też nie potrafię? Ośmielię się sięgnąć po władzę, czy nie? Czy jestem drżącą kreaturą, czy też mam prawo...”²⁰ – wyjawia Soni motywy zbrodni, jakiej się dopuścił.

„Czy można zabić matkę?” – pytał na serio Dymitr Pisariew, dziewiętnastowieczny teoretyk nihilizmu rosyjskiego. I odpowiadał: „A czemużby nie, jeśli tego pragnę i uznaję za pożyteczne”²¹. Prawda pozbawiona miłości, wynosząca się z pogardą nad innymi ludźmi, staje się kłamstwem, odrzuceniem Ducha Prawdy (por. J 15,26). Pyszny rozum prowadzi Raskolnikowa do przekonania, że może on pogwałcić przykazanie „Nie zabijaj”, bo – jak uznaje – mordując lichwiarkę, likwiduje przeciwieństwo... tylko „wesz”, „bezużyteczną, plugawą, szkodliwą”²². Skoro, zabijając, uwalnia społeczeństwo od pasożyta,

od zła pojmowanego jako społeczna szkodliwość, zbrodnia nie tylko jest usprawiedliwiona, ale nawet użyteczna. Bohater *Zbrodni i kary* całkowicie neguje pojęcie świętości i godności osoby, wartość każdego ludzkiego życia, kwestionuje również swoją odpowiedzialność za grzech, gdyż ten można uznać wyłącznie wobec Boga.

W *Braciach Karamazow* (1881), ostatniej powieści rosyjskiego pisarza, prawosławny mnich – starzec Zosima (który wyraża stanowisko Dostojewskiego²³) snując rozważania o świecie, w którym „skaziło się [...] oblicze Boga i prawda Jego”, przeciwstawia wiarę ludu, uznającego prawdę i Boga („obraz Chrystusowy”, prawdę Chrystusa) „zachwianej prawdzie tego świata”²⁴, nauce czy, mówiąc ściślej, światopoglądowi materialistycznemu i ateistycznemu, „wyznawanemu” przez inteligencję rosyjską w XIX wieku:

Mają naukę, lecz nauka to tylko zawiera, co dostępne jest zmysłom ludzkim. Świat duchowy, wyższa dziedzina istoty ludzkiej, jest odrzucony, wygnany z triumfem, nawet z nienawiścią. [...] [C]i [z wyższych warstw – E. M.], idąc za głosem nauki, chcą się urządzać tylko wedle swego rozumu, ale już bez Chrystusa, i oznajmili, że nie ma przestępstwa, nie ma już grzechu. I tak być musi wedle ich nauk: albowiem jeśli Boga nie ma, to jakież wtedy przestępstwo? [...]”²⁵.

Znamienny jest sen Raskolnikowa o ludziach, którzy popadli w „obłąd i szaleństwo”, chociaż „każdy myślał, że tylko on

¹⁹ „Sądził siebie surowo, ale zatwardziało jego sumienie nie znajdowało w przeszłości żadnej szczególnie okropnej winy, chyba tylko zwykłe uchybienie” (F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1984, s. 553). „Cóż oznacza słowo «występek»? Sumienie mam spokojne” (tamże, s. 554).

²⁰ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, dz. cyt., s. 430 [podkr. – F. D].

²¹ Zob. A. Camus, *Terroryzm indywidualny*, w: tegoż, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1991, s. 148.

²² F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, dz. cyt., s. 531. Naziści, kierując się rasistowską ideologią, też określali Żydów jako „pasożytnicze robactwo”.

²³ F. Dostojewski, *List do Mikołaja Lubimowa*, Ems, 7/19 sierpnia 1879, w: tegoż, *Listy*, dz. cyt., s. 542.

²⁴ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, w: *Dzieła wybrane*, t. 4, tłum. A. Wat, Warszawa 1984, s. 370–371.

²⁵ Tamże, s. 371 i 373.

posiadł prawdę [...]. Nie wiadomo, kogo i jak osądzić, nie można było ustalić, co jest dobrem, a co złem. [...] Ludzie w beznadziejnej złości mordowali się wzajemnie”²⁶. Sen ten mógłby stanowić egzemplifikację jednego z Listów św. Pawła, w którym apostoł mówi: „I dlatego zsyła Bóg na nich ostry obłęd tak, iż wierzą kłamstwu, aby zostali osądzeni wszyscy, którzy nie uwierzyli Prawdzie, lecz znaleźli upodobanie w nieprawości” (2 Tes 2,11–12).

W *Biesach* ci „posiadacze prawdy”, których pisarz ukazuje jako ideologicznych opeątańców, wyrzekając się Boga, stają się czcicielami „bożków”. Jeden z nich „ustanawia” nawet prywatny kult „idoli”: trzech reprezentantów materializmu naukowego. Narrator powieści opowiada o tym w następujący sposób: „W pokoju swoim [oficer – E. M.] rozłożył na podstawkach, jak na cerkiewnych pulpitych, dzieła Vogta, Moleschotta i Büchnera i przed każdym pulpitem zapalał woskowe świece cerkiewne”²⁷.

Zdaniem Gerharda Lehmana, „materializm był reakcją na spekulatywny teizm, próbujący odpowiedzieć na pytanie, „[...] czy można jeszcze wierzyć w biblijną historię stworzenia, w osobowego Boga, w istnienie duszy, w wolność woli i nieśmiertelność”²⁸. *Obieg życia* (1852) Jakoba Moleschotta – lekarza, fizjologa i filozofa, uznano za „pierwszy dokument światopoglądu przyrodniczo-naukowego”²⁹. Karl Vogt

(1817–1895), zoolog, autor książki *Ślepa wiara i nauka* (1854), pisał: „Nauka i wiara wzajemnie się [...] ostro przeciwstawiają, jedna musi koniecznie drugiej ustąpić”³⁰. „[...] [W]szystkie [...] zdolności, które rozumiemy pod nazwą czynności duszy, są tylko funkcjami substancji mózgu”³¹. Również Ludwig Büchner w dziele *Siła i materia* (1855) zanegował Boga i wolną wolę, uznając, że działanie człowieka nie wypływa z wolności, ale że jest „popychane”, zdeterminowane przez działanie mózgu.

„Boga nie ma, dusza to komórka, ojcu można dać w mordę” – głosiła znana w czasach Dostojewskiego ironiczna sentencja, streszczająca poglądy wyznawców wulgarного materializmu. „Jeżeli nie ma Boga, to ja jestem bogiem [...] – stwierdza w *Biesach* Aleksy Kiryłłow. [...] Jeżeli Go nie ma, to wola jest moja i mam obowiązek ją wypełnić. [...] Muszę się zastrzelić, bo najwyższe osiągnięcie mojej wolnej woli to zabić samego siebie”³².

Nihilisci odrzucają wiarę w Boga-Człowieka i zastępują ją filozofią antropoteizmu, negując tym samym chrześcijańską wiarę w przebóstwienie³³, którą wyraża tzw. złota reguła soteriologii patrystycznej: „Bóg stał

za: A. J. Noras, *Spór o materializm*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XXI Białystok 2009, s. 6, przypis 7.

²⁶ K. Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*, Gießen 1855, s. 82–83, cyt. za: A. J. Noras, *Spór o materializm*, art. cyt., s. 11, przypis 44.

²⁷ K. Vogt, *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände. 2. Aufl.*, Gießen 1854, s. 323, cyt. za: A. J. Noras, *Spór o materializm*, art. cyt., s. 11, przypis 44 [podkreślenie – K.V.].

²⁸ F. Dostojewski, *Biesy*, dz. cyt., s. 610. Kiryłłow mówi nie o wolnej woli, ale o samowoli.

²⁹ Przebóstwienie (gr. *théosis*) jest upodobnieniem człowieka do Zbawiciela, odnowieniem w nim przez Ducha Świętego podobieństwa do Pierwowzoru – Jezusa Chrystusa, które prowadzi do miłosnego zjednoczenia z Bogiem, udziału w Bożej naturze przez łaskę (zob. J. Meyendorff, *Odkupienie i przebóstwienie*, w: tegoż, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 206–213).

²⁶ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, dz. cyt., s. 627.

²⁷ F. Dostojewski, *Biesy*, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. 3, Warszawa 1984, s. 345.

²⁸ G. Lehmann, *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*, Berlin 1953, s. 53, cyt. za: A. J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012, s. 116, przypis 26.

²⁹ „Das erste Dokument naturwissenschaftlicher Weltanschauung war das 1852 erschienene Werk Jakob Moleschotts »Der Kreislauf des Lebens«, in dem von vielem anderen, nur nicht von der Problematik des Lebensbegriffs die Rede war” (H. Leisegang, *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*, Breslau 1928, s. 15), cyt.

się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”³⁴. Ludwig Feuerbach w *Wykładach o istocie religii* pisze: „Doktryna moja głosi: teologia jest antropologią, tzn. w przedmiocie religii, który nazywamy po grecku *theos*, a w naszym języku bogiem, nie wyraża się nic innego jak tylko istota człowieka, albo inaczej: bóg człowieka jest tylko ubóstwioną istotą ludzką”³⁵. Autor *Biesów* jest przekonany, że „wyznawanie” nowej „religii” człowieka-boga prowadzi do „przebestwienia”, do duchowego zwyrodnienia i samozniszczenia. Podczas gdy Bóg-Człowiek, Chrystus-Prawda wyzwała, samoubóstwiający się człowiek, zanegowawszy wolną wolę, popada w zniewalającą „samowolę” i relatywizm, co prowadzi do zabójstwa, samobójstwa lub tyranii.

Bohaterowie tacy jak Aleksy Kiriłłow (*Biesy*) czy Iwan Karamazow (*Bracia Karamazow*) powtarzają pogląd Feuerbacha mówiący o tym, że człowiek wymyślił Boga. Jezus Kiriłłowa to tylko człowiek, który nie zmartwychwstał, a więc – jak stwierdza bohater – „żył wśród kłamstwa i umarł z powodu kłamstwa”³⁶. Przypisawszy Chrystusowi „błąd”, ustanawia „własną prawdę”, która prowadzi go do samounicestwienia. W notatkach, dotyczących projektowanej przedmowy do *Biesów*, bohater ten zostaje porównany do terrorysty Dymitra Karakozowa, który 4 kwietnia 1866 roku targnął się na życie cara Aleksandra II:

Kiriłłow ucieleśnia ideę ludu – natychmiastowe poświęcenie się dla prawdy. Nawet nieszczęsny, ślepy samobójca wierzył 4 kwietnia [1866 – E. M.] w swoją prawdę (jak mówią, później się pokajał – chwala Bogu!) [...]. Ofiarowanie siebie i wszystkiego dla prawdy – oto narodowa cecha pokolenia. Niech Bóg mu błogosławi i zesła mu zrozumienie prawdy. Rzecz w tym jednak, co się za prawdę uznaje³⁷.

Ateista Iwan Karamazow, podobnie jak Kiriłłow, uznaje za prawdę niepodważalną zasadę: „Jeśli Boga nie ma, wszystko jest dozwolone”³⁸. Twierdzi, że dla tych, którzy odrzucają Boga, „prawo moralne przyrody powinno się natychmiast stać przeciwieństwem poprzedniego prawa religijnego”, a „egoizm posunięty do zbrodni powinien być nie tylko dozwolony człowiekowi, ale i uznany za niezbędne, najrozsądniejsze i omal nie najszlachetniejsze wyjście w jego sytuacji”³⁹. Konsekwencją logiki Iwana, opartej na „naukowych dowodach” (darwinizm), jest zbrodnia ojcobójstwa.

Czy można obstawać przy prawie miłości, czy można trwać przy Chrystusie, kiedy naukowcy (dziewiętnastowieczni przyrodnicy) „niezbicie dowodzą”, że życiem ludzkim rządzi instynkt, prawo konieczności, prawo egoizmu, bezwzględna walka o byt? Już w *Notatkach z podziemia* (1864) Dostojewski mierzy się z ówczesnymi filozoficznymi (naukowymi) „dowodami”, wykazującymi że „Chrystus się mylił”. Jak zauważa Andrzej Walicki, bohater tego utworu

³⁴ Cyt. za: Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 718. Jak pisze ks. Józef Naumowicz, formuła ta przypisywana była różnym autorom wczesnochrześcijańskim: Atanazemu, Ojcom Kapadockim, Maksymowi Wyznawcy i uznać ją można za „złotą regułę soteriologii patrystycznej” (ks. J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2000, nr 13, s. 17).

³⁵ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 25.

³⁶ F. Dostojewski, *Biesy*, dz. cyt., s. 611.

³⁷ Ф.М. Достоевский, Бесы. Глава девятая „У Тихона”. Рукописные редакции, s. 303.

³⁸ Formuła ta (w różnych wariantach) powtórzona zostaje w *Braciach Karamazow* kilkakrotnie; zob. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 87, 731 i 752.

³⁹ Tamże, s. 87.

„podnosi otwarty bunt przeciw determinizmowi, racjonalizmowi i utylitarystyce”⁴⁰:

Skoro ci dowiodą, że właściwie jedna kropelka twojego własnego tłuszczu powinna być dla ciebie cenniejsza niż sto tysięcy kropelek tłuszczu innych ludzi i że w tej konkluzji rozstrzyga się sprawa wszelkich tak zwanych cnót i obowiązków (...) – musisz się z tym pogodzić, nie ma rady, albowiem dwa razy dwa – to matematyka. Spróbuj tylko zaprotestować⁴¹.

Polemizując z racjonalistyczną „teorią rozumnego egoizmu” (wyznaną w Rosji przez Mikołaja Czernyszewskiego i jego zwolenników), czyni to jednak z pozycji „chorobliwego ultraindywidualizmu”, prowadzącego – jak pokazuje Dostojewski – do dezintegracji osobowości i rozpadu więzi międzyludzkich.

W notatniku pisarza z 1875 roku znajdujemy myśl, korespondującą z powyższą wypowiedzią „człowieka z podziemia”. Tyle że autor *Idioty*, w przeciwieństwie do powieściowego bohatera, wskazuje na Osobę Chrystusa, którego wybiera i któremu chce ufać wbrew „matematycznym dowodom”:

Nauka w naszym stuleciu obala wszystkie dotychczasowe poglądy. Każda twoja zachcianka, każdy twój grzech wynikają z naturalnych twoich niezaspokojonych potrzeb, dlatego muszą zostać zaspokojone. Radykalne obalenie chrześcijaństwa i jego moralności. Chrystus nie znał nauki. [...] Prawo nauki czy prawo miłości?

[...] Przyjmując prawo miłości, przyjdziecie do Chrystusa⁴².

Krzyż – ofiara miłości i zmartwychwstanie są w świetle „matematycznych dowodów” nie do przyjęcia. Droga przebóstwienia, którą głosi chrześcijaństwo, „prawo miłości” stoi w sprzeczności z prawem natury (biologii), darwinowską walką o przetrwanie, „życiem zwierzęcym”, zaspokajaniem „potrzeb brzucha”. Mamy na to dowody! – słyszy Dostojewski.

Chrystus pomylił się – to jest „prawda”, którą w dziewiętnastym stuleciu głoszą także zwolennicy francuskiego socjalizmu utopijnego, projektujący raj ziemski, zbudowany na gruncie nauki i rozumu, a odrzucający „raj Chrystusowy”⁴³, który dla rosyjskiego pisarza oznaczał obumieranie *ja*, wyzwolenie z egoizmu i przyjęcie życia Bożego. Chrystus nie zna takiej nauki – taka nauka nie chce znać Chrystusa...

W liście z 1876 roku, skierowanym do Wasyła Aleksiejewa, autor *Zbrodni i kary* pisze:

[...] [socjalizm – E. M.] odsunął Chrystusa i troszczy się przede wszystkim o chleb, przywołał naukę i twierdzi, że przyczyną wszystkich ludzkich nieszczęść jest tylko nędza, walka o istnienie.

Na wszystko to odpowiedział Chrystus: „Nie samym chlebem człowiek żyje”. To znaczy wypowiedział aksjomat o duchowym pochodzeniu człowieka. [...] Chrystus

⁴⁰ A. Walicki, *Dostojewski a idea wolności*: w: tegoż, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich: studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000, s. 157.

⁴¹ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, w: *Z dzieł Fiodora Dostojewskiego*, t. 1, tłum. T. Karski, London 1992, s. 15.

⁴² Литературное наследство. Неизданный Достоевский, т. 83, ред. В. Г. Базанов и др., Москва 1971, s. 446 [tłum. E. M.]

⁴³ F. Dostojewski, *Z notatników*, dz. cyt., s. 27–28; zob. E. Mikiciuk, „Życie jest rajem”. *Teologia radości w „Braciach Karamazow” Fiodora Dostojewskiego w świetle Ewangelii według świętego Jana*, „Tekstualia” 2021, nr 4, s. 49–68.

wiedział [...], że samym chlebem nie ożywi człowieka. Jeśli jednocześnie nie ofiaruje mu życia duchowego, ideału Piękna, to umrze z tęsknoty, zwariuje, zabije siebie albo popadnie w pogańskie fantazje⁴⁴.

W jeszcze innym liście z tego samego roku, skierowanym tym razem do Mikołaja Lubimowa, Dostojewski stwierdza, że socjalizm — to „zniewolenie wolności sumienia” i „sprowadzenie ludzkości do poziomu bydłowego stada”:

„Ciężkie – mówią [socjaliści – E. M.] – i abstrakcyjne jest prawo Chrystusa. Słabi ludzie nie mogą mu podołać.” Toteż zamiast prawa Wolności i Światła przynoszą [ludziom – E. M.] prawo kajdan i zniewolenia chlebem⁴⁵.

W odpowiedzi na te wszystkie „dowody”, autor *Idioty* wybiera miłość do Chrystusa, Jego Samego, deklaruje wiarę-„hossannę”, która – jak pisze pod koniec życia – przeszła przez „ognisty piec wątpliwości”⁴⁶. Stąd paradoksalne i wyraźnie ironiczne (zdystansowane wobec „matematycznych dowodów”) słowa, które powtarza raz jeszcze w notatkach do *Dziennika pisarza* z 1881 roku: „[...] zostają przy błędzie, z Chrystusem”⁴⁷.

⁴⁴ F. Dostojewski, *List do W. Aleksiejewa, Petersburg, 7 czerwca 1876*, w: tegoż, *Listy*, dz. cyt., s. 430.

⁴⁵ F. Dostojewski, *List do Mikołaja Lubimowa, Stara Russa, 11 czerwca 1789 roku*, w: tegoż, *Listy*, dz. cyt., s. 519.

⁴⁶ Słowa Dostojewskiego brzmią w oryginale następująco: „Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла, как говорит у меня же, в том же романе, черт. Вот, может быть, вы не читали «Карамазовых», — это дело другое, и тогда прошу извинения...” (Ф. М. Достоевский, *Записная тетрадь 1881 г.*, наброски к „Дневнику писателя”, w: tegoż, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, t. 27, Ленинград 1984, s. 86). Użyte przez Dostojewskiego określenie „горнило сомнений” można przetłumaczyć zarówno jako: „piec wątpliwości”, jak i „piec zwątpień”.

⁴⁷ Ф. М. Достоевский, *Дневник писателя за 1877 год. Сентябрь-декабрь. 1880. Август, Дневник 1881*,

Dostojewski używa niekiedy pojęcia „rozum” w kontrze do wiary, ale jest to pewien skrót myślowy. Pisarz nie traktuje bowiem rozumu jako przyczyny niewiary czy też głównej przeszkody na drodze wiary. W liście datowanym na 1 stycznia 1880 rok, skierowanym do Aleksandry Kurnosowej, słuchaczki Wyższych Kursów Żeńskich, autor *Braci Karamazow* stwierdza:

Nie Pani jedna straciła wiarę w Chrystusa. Ale jak to się stało, że nie zadała sobie Pani przede wszystkim następującego pytania: kim są ci ludzie, którzy odrzucają Chrystusa jako Zbawiciela? Mam na myśli nie to oczywiście, czy są oni dobrzy, czy też źli, lecz to, czy znają oni Chrystusa rzeczywiście. Niech mi Pani uwierzy, że nie znają. Jeśli bowiem się pozna Chrystusa chociaż trochę, dostrzeże się w nim coś nadzwyczajnego, a nie tylko zwykłą, podobną do wszystkich dobrych lub najlepszych ludzi istotę. Ponadto to są ludzie n i e p o w a ż n i [podkr. – F. D.], którzy nawet nie mają żadnego naukowego przygotowania w tej dziedzinie. Odrzucają oni Chrystusa zgodnie ze swoim rozumem. Ale czy r o z u m ich jest c z y s t y? Czy s e r c e ich jest ś w i ę t e [podkr. – E. M.]? I znów nie uważam, żeby to byli źli ludzie. Są zarażeni powszechną obecnie chorobą wszystkich rosyjskich inteligentów: lekkomyślnym stosunkiem do przedmiotu, ogromną zarozumiałością, jaka największym umysłem Europy nawet się nie śniła, fenomenalną c i e m n o t ą w sprawach, o których mają odwagę się

w: tegoż, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, t. 27, Ленинград 1984, s. 57 [tłum. E. M.]

wypowiadać. [...] Znam mnóstwo apostatów, którzy w końcu całą duszą powrócili do Chrystusa.

Wszelako ci właśnie szukali prawdy na prawdę [podkr. – E. M.]. Szukajcie, a znajdziecie⁴⁸.

Intuicja Dostojewskiego zgodna jest z Chrystusowym przesłaniem: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8) oraz słowami Zbawiciela, które kieruje do Piłata, pytającego Go o prawdę: „[...] Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18,37). Pisarz nie przeciwstawia serca rozumowi⁴⁹, ale bliski mu jest metaforyczny język Biblii, w której mowa jest o tym, że Bóg dał człowiekowi „serce zdolne do myślenia” (Syr 17,6). W Psalmie 53 (52), którego początek brzmi: „Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga»” (Ps 53,2)⁵⁰, Bóg ukazany jest jako Ten, który „spogląda z nieba na synów ludzkich, badając, czy jest wśród nich rozumny, który by szukał Boga” (Ps 53,3). W zacytowanym fragmencie listu autor *Idioty* podkreśla, że to właśnie człowiek rozumny szuka Boga, a to poszukiwanie wiedzie go do spotkania z Jezusem Chrystusem. Podobną intuicję wyrażają zresztą również Simone Weil i Edyta Stein. Wypowiedź pisarza nieprzypadkowo kończy sformułowanie zaczerpnięte z Ewangelii według św. Mateusza (zob. Mt 7,7, por. też Łk 11,9). Kiedy autor *Biesów* pyta, czy

ci, którzy odrzucają Chrystusa jako Zbawiciela, znają Go, odnosi się do biblijnej kategorii poznania-miłości, poznania przez miłość (gr. *agape*), która jest darem Boga. W tradycji biblijnej poznać, poznać (gr. *ginōskō*) oznacza wejść w osobową i intymną relację z drugą osobą. Poznawać Jezusa Chrystusa to przyjąć Jego miłość i pokochać Go, a kochając – coraz bardziej poznawać. Prawda dla Dostojewskiego ma Oblicze Boga-Człowieka. Jest osobowa i komunijna. Stwierdzenie pisarza nie jest zatem wyrazem „czystej bezbożności”, gdyż kwestionuje on nie prawdę Bożą, prawdę Miłości Osobowej, ale postawę człowieka, który w pysze i zaślepieniu absolutyzuje, ubóstwia rozum i zamyka się na światło wiary.

Autor *Braci Karamazow* wybiera zatem prawdę, która objawiła się w Jezusie Chrystusie, w Jego wcieleniu, życiu, śmierci i zmartwychwstaniu. Jest to prawda dotykająca i przemieniająca człowieka egzystencjalnie czy wręcz ontologicznie, co pisarz ukazuje w *Zbrodni i karze* w obrazie nawrócenia-wskrzeszenia z martwych Rodiona Raskolnikowa. Jest to prawda skandaliczna, prawda nie tyle odrzucająca rozum, ile przekraczająca wszelkie rozumienie, co z głęboką intuicją wyraził poeta Tadeusz Różewicz w wierszu *Dostojewski mówił...*:

Dostojewski mówił
że gdyby mu kazano wybierać
między prawdą i Jezusem
wybrałby Jezusa

kończąc
zaczynam rozumieć
Dostojewskiego
narodziny życie śmierć

⁴⁸ F. Dostojewski, *List do słuchaczki Wyższych Kursów Żeńskich. Petersburg, 15 stycznia 1880 roku*, w: tegoż, *Listy*, dz. cyt., s. 564.

⁴⁹ Oczywiście, można mówić również o rozłamie między sercem a rozumem, który dokonał się na skutek grzechu. Dymitr Karamazow wypowiada następującą myśl: „Co rozumowi wydaje się hańbą, to sercu czystym pięknem” (F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 133).

⁵⁰ Dostojewski słowa te przywołuje w *Braciach Karamazow* (F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 54).

zmartwychwstanie Jezusa
są wielkim skandalem
we wszechświecie
bez Jezusa
nasza mała ziemia
jest pozbawiona wagi

ten Człowiek
syn boży
jeśli umarł

zmartwychwstaje
o świcie każdego dnia
w każdym
kto go naśladuje⁵¹.

Bibliografia

Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.

Camus A., *Terroryzm indywidualny*, w: tegoż, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Oficyna Literacka: Res Publica, Kraków 1991.

Dostojewski badał choroby ducha. Z Czesławem Miłoszem rozmawiają Cezary Gawryś i Józef Majewski, „Więź” 2000, nr 3 (497).

Dostojewski F., *Biesy*, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, w: *Dzieła wybrane*, t. 3, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.

Dostojewski F., *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, w: *Dzieła wybrane*, t. 4, tłum. A. Wat, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.

Dostojewski F., *Listy*, tłum. Z. Podgórzec i R. Przybylski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.

Dostojewski F., *Notatki z podziemia*, w: *Z dzieł Fiodora Dostojewskiego*, t. 1, tłum. T. Karski, Puls Publications–Puls, London–Warszawa 1992.

Dostojewski F., *Z notatników*, tłum. Z. Podgórzec, Czytelnik, Warszawa 1979.

Dostojewski F., *Zbrodnia i kara*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.

Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron, T. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.

Lehmann G., *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1953.

Leisegang H., *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*, Ferdinand Hirt, Breslau 1928.

Meyendorff J., *Odkupienie i przebóstwienie*, w: tegoż, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.

Mikiciuk E., „*Życie jest rajem*”. *Teologia radości w „Braciach Karamazow” Fiodora Dostojewskiego w świetle Ewangelii według świętego Jana*, „Tekstualia” 2021, nr 4.

Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. i oprac. W. Szymona, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 2014.

Naumowicz J., ks., *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii*

⁵¹ T. Różewicz, *Dostojewski mówi...*, w: tegoż, *Wyjście*, Wrocław 2004, s. 22.

- patrystycznej, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2000, nr 13.
- Noras A.J., *Historia neokantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Noras A.J., *Spór o materializm*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XXI Białystok 2009.
- Nowosielski J., *Odpowiedzi na ankietę „Dostojewski dzisiaj”*, „Znak” 1981 (33), nr 1–2 (319–320).
- Podgórzec Z., *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- Przanowski M., OP, *Wstęp do teologii 6. Wiara szukająca zrozumienia*, Wiara jest aktem rozumu, który spontanicznie poszukuje zrozumienia tego, w co wierzy (<https://szkolateologii.dominikanie.pl/summa/6-wiara-szukajaca-zrozumienia/>, [dostęp: 29.08.2023]).
- Przybylski R., *Dostojewski i „przeklęte problemy”. Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964.
- Różewicz T., *Dostojewski mówił...*, w: tegoż, *Wyjście*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2004.
- Salij J., OP, *Odpowiedzi na ankietę „Dostojewski dzisiaj”*, „Znak” 1981 (33), nr 1–2 (319–320).
- Stein E., *Autobiografia*, tłum. s. I. J. Adamska, Wydaw. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1977.
- Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tłum. J. A. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013.
- Vogt K., *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*, Ricker, Gießen 1855.
- Vogt K., *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände. 2. Aufl.*, Ricker, Gießen 1854.
- Walicki A., *Idea wolności u myślicieli rosyjskich: studia z lat 1955–1959*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Weil S., *Wybór pism*, tłum. i oprac. Cz. Miłośz, Znak, Kraków 1991.
- Достоевский Ф.М., Бесы. Глава девятая „У Тихона”. Рукописные редакции, w: tegoż, Полное собрание сочинений в 30 томах, t. 11, Наука, Ленинград 1974.
- Достоевский Ф.М., Дневник писателя за 1877 год. Сентябрь–декабрь. 1880. Август, Дневник 1881, w: tegoż, Полное собрание сочинений в 30 томах, t. 27, Наука, Ленинград 1984.
- Достоевский Ф.М., Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг., w: Дневник писателя 1881. Автобиографическое. *Dubia*, Полное собрание сочинений в тридцати томах, t. 27, Наука, Ленинград 1984.
- Достоевский Ф.М., Записная тетрадь 1881 г., наброски к „Дневнику писателя”, w: tegoż, Полное собрание сочинений в 30 томах, t. 27, Наука, Ленинград 1984.
- Литературное наследство. Неизданный Достоевский, t. 83, ред. В. Г. Базанов и др., Наука, Москва 1971.

„(...) wolę pozostać z Chrystusem aniżeli z prawdą”. „Czysta bezbożność” czy wyznanie wiary?

Abstrakt

Deklaracja Fiodora Dostojewskiego: „[...] wolę pozostać z Chrystusem aniżeli z prawdą”, jest wypowiedzią paradoksalną. Pisarz nie kwestionuje związku prawdy i Chrystusa, ale odrzuca „prawdę” dziewiętnastowiecznej filozofii i nauki (Feuerbach, Vogt, Moleschott, Büchner), „prawdę” antropoteizmu i materializmu, która neguje wiarę w Boga-Człowieka, ubóstwia człowieka i absolutyzuje rozum. Dla autora *Idioty* prawda ma oblicze Jezusa Chrystusa, jest osobowa i komunijna.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Fiodor Dostojewski, prawda, materializm, antropoteizm

„(...) I Should Prefer to Remain with Christ Rather than with the Truth”. „Pure Impiety” or Confession of Faith?

Abstract

Fyodor Dostoevsky's declaration „...I should prefer to remain with Christ rather than with the truth” is a paradoxical statement. The writer does not question the connection between the truth and Christ, but rejects the “truth” of nineteenth-century philosophy and science (Feuerbach, Vogt, Moleschott, Büchner), the “truth” of anthropotheism and materialism that denies faith in God as a Human, idolizes humans, and absolutizes intellect. For the author of *The Idiot*, truth has the face of Jesus Christ. It is personal and eucharistic.

Key words: Jesus Christ, Fyodor Dostoevsky, truth, materialism, anthropotheism

ELŻBIETA MIKICIUK OPs – dr hab., prof. UG. Pracuje w Zakładzie Dramatu, Teatru i Widowisk w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego oraz kieruje Pracownią Badań nad Rosją w literaturze i kulturze polskiej w wiekach XIX–XXI. Jest autorką książek *„Chrystus w grobie” i rzeczywistość „Anastasis”*. *Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego* (2003), *Teatr paschalny Fiodora Dostojewskiego. O wątkach misteryjnych „Braci Karamazow” i ich wizjach scenicznych* (2009), *Czytanie ikony. W kręgu literatury, teatru i filmu* (2020), *Fiodor Dostojewski. Żywot wielkiego*

grzesznika (złożona do druku) oraz *Dostojewski. Rekolekcje* (złożona do druku). Jest również współredaktorką monografii: *Taniec w literaturze polskiej XIX i XX wieku* (2012), *Między rusofobią a rusofilią. Poglądy, postawy i realizacje w literaturze polskiej od XIX do XXI wieku* (2016) oraz *Poza rusofobią i rusofilią? Poglądy, postawy i realizacje w literaturze polskiej* (2019). Interesuje się duchowością chrześcijaństwa wschodniego, a także malarstwem ikonowym. Należy do Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Jest świecką dominikanką. Adres e-mail: elzbieta.mikiciuk@ug.edu.pl



PRAWDA, CAŁA PRAWDA I TYLKO PRAWDA. CZEGO SZUKAMY, SZUKAJĄC POZNANIA?

Czego szukamy, szukając poznania? Odpowiedź wydaje się tyleż prosta, ile powszechna: szukamy prawdy, a unikamy fałszu¹. Jeśli nie z samej miłości i obowiązku, to z całym praktycznym względem. Wiedza daje władzę, twierdził Franciszek Bacon. „Znajomość faktów jest walutą życia aktywnego, którą można wymienić na wartości”², ujął tę samą myśl Clarence I. Lewis. Nowszą filozofia poznania jako kryterium oceny skuteczności źródeł, metod, władz i cnót poznawczych określała właśnie ich zdolność do wytwarzania prawdziwych mniemań i (co równie ważne) unikania – fałszywych. Nic dziwnego, że dla Alvina Goldmana „prawdziwe mniemanie jest ostateczną wartością w sferze poznawczej”³, a William

Alston sam epistemiczny punkt widzenia (czy też rodzaj oceny) określi przez „cel maksymalizacji prawdy i minimalizacji fałszu w dużym zbiorze mniemań”⁴. A jednak w dwóch klasycznych dla późniejszej epistemologii analitycznej dialogach, Platon odróżnia wiedzę od prawdziwego mniemania (sądu), zwracając uwagę na to, że na miano wiedzy zasługuje nie każde prawdziwe mniemanie, ale jedynie właściwie ugruntowane (nieprzypadkowe, uzasadnione). W *Teajecie* określi wiedzę – cel poznania – jako *doksa alethes meta logu*, czyli prawdziwe mniemanie według logosu/zgodnie ze stosowną miarą/w rozumnym ujęciu/wraz ze ścisłym ujęciem⁵. Choć w dialogu sam tę definicję (podobnie jak i inne) odrzuci, stanie się ona centralnym punktem odniesienia w anglosaskiej analizie wiedzy jako prawdziwego, uzasadnionego mniemania – przy czym, paradoksalnie, spopularyzuje ją jej głośny

¹ W literaturze istnieje ciekawa dyskusja na temat możliwego konfliktu norm związanych z oboma celami. Jako pierwszy zwrócił na to uwagę William James. Odpowiednio możemy wyróżnić strategie nakierowane bardziej na zgromadzenie jak największej liczby prawdziwych mniemań oraz strategie krytyczne, nastawione na jak najbardziej skrupulatne eliminowanie chybionych mniemań. W niniejszym artykule skupię się na celu prawdy i nie będę wchodził w tę dyskusję. Więcej na ten temat, zob. C. Kyriacou, *Ought to Believe, Evidential Understanding and the Pursuit of Wisdom*, w: *Epistemic Reasons, Norms and Goals*, red. M. Grajner i P. Schmechtig, Berlin 2016, s. 383–406. Por. W. James, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996, s. 49.

² C. I. Lewis, *On Two Types of Judgment* (notatka z 1.03.1937), s. 4, *Archiwa C. I. Lewisa*, Pudło 14, Teczka 17, Uniwersytet Stanforda.

³ A. Goldman, *The Unity of the Epistemic Virtues*, w: *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and*

Responsibility, red. A. Fairweather i L. Zagzebski, New York 2001, s. 32.

⁴ W. Alston, *Concepts of Epistemic Justification*, „*Monist*” 1985, t. 68, nr 1, s. 83. Por. D. Singer, *How to Be an Epistemic Consequentialist*, „*The Philosophical Quarterly*” 2018, t. 68, nr 272, s. 580–602.

⁵ To ostatecznie sformułowanie przyjmuje Witwicki. Grecki oryginał jest jednak znacznie bogatszy i daje sposobność różnych interpretacji.

krytyk, Edmund Gettier⁶. Ważniejsze być może jest tu jednak sformułowanie z drugiego epistemologicznego dialogu Platona. W *Menonie* Sokrates wyrazi taką intuicję: „[...] wiedza jest godniejsza czci niż sąd prawdziwy i związkiem wewnętrznym różni się wiedza od prawdziwego sądu”⁷. I istotnie współczesna analityczna epistemologia, sprowokowana przez Gettier’a tak silnie skupi się na „logosie” z *Teajteta*, poszukując kamienia filozoficznego przemieniającego prawdziwe mniemania w złoto wiedzy, że samo zagadnienie prawdy i jej wartości zostanie zmarginalizowane. Czy wolno zatem wciąż bronić prawdy jako podstawowej i ostatecznej wartości epistemicznej? Czy prawda ma szansę zadowolić nas w poszukiwaniach wiedzy?

W niniejszym artykule będę twierdził, że prawda stanowi ostateczne dobro epistemiczne, to znaczy to dobro, o które nam chodzi, gdy podejmujemy różne działania poznawcze. W tym celu, w sekcji 1. podsumuję główne intuicje stojące za przekonaniem o niewystarczalności prawdy jako ostatecznego dobra epistemicznego. W sekcji 2. zestawię te intuicje z teorią wartości epistemicznych, bazującą na *Menonie*, a zaproponowaną współcześnie przez Jonathana Kvanviga. W sekcji 3. przedstawię nowy argument przeciw prawdzie jako ostatecznej wartości, oparty na modelu badania, a następnie możliwą odpowiedź nań.

Nie wystarczy jednak odnieść się do argumentów przeciwnika. Koniecznym elementem dobrej odpowiedzi jest wyjaśnienie sprzecznych intuicji, które towarzyszyły nam od początku. W związku z tym

w sekcji 4. zaproponuję społeczne wyjaśnienie – konkurencyjnej wobec prawdy – wartości uzasadnienia. W końcu w sekcji 5. odpowiem na jeszcze inny kontrargument, który nie tyle kwestionuje ostateczną wartość prawdy, odwołując się do jakiegoś konkurencyjnego dobra (uzasadnienia, wiedzy...), ile dowodzi, że w poszczególnych wypadkach to nie prawda, ale właśnie fałsz może być dla nas szczególnie wartościowy poznawczo (nonfaktywizm Catherine Elgin). Pokażę, że przy odpowiednim rozumieniu prawdy, nie jest to problem dla bronionej tu tezy. Co więcej, w odpowiedzi na krytykę epistemologii wiedzy i promowanie epistemologii uzasadnienia, pokażę, że takie rozumienie prawdy jest w stanie wytłumaczyć konstytutywną wartość prawdy również dla uzasadnienia.

1. Niewystarczalność prawdy

Cenimy prawdę, potrzebujemy prawdy, jednak w przekonaniu większości epistemologów sama prawda nas nie zadowoli. W szczególności, prawdziwe mniemanie nie zasługuje jeszcze na miano wiedzy. Argumentacja związana jest tutaj z możliwością przypadkowo prawdziwych mniemań. Zilustrujemy ten problem kilkoma przykładami:

Konkurs matematyczny

Jędrzej rozwiązuje zadanie testowe na konkursie matematycznym. Pytanie brzmi: „Ile liczb trzycyfrowych ma tę własność, że środkowa cyfra jest średnią arytmetyczną dwóch cyfr pozostałych?”. Do wyboru jest 5 odpowiedzi. Ponieważ jednak czas się kończy, Jędrzej nie zdąży wyliczyć odpowiedzi, i zaznacza odpowiedź e) 45. Jest to poprawna odpowiedź.

⁶ Zob. E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 1963, t. 23, nr 6, s. 121–123.

⁷ Platon, *Menon*, 98a, w: Platon, *Gorgiasz; Menon*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.

Telefon

Iza zwierza się swojej przyjaciółce, Monice: Nie zgadniesz, kogo ostatnio widziałam w kinie. – Kubę? – odpowiada Monika. – Tak! Skąd wiedziałaś? – Naprawdę? Nie wiedziałam, po prostu zgadłam.

Dzwonek

Maria i Ignacy zaprosili trójkę przyjaciół: Adama, Anetę i Michała na podwieczorek. Rozlega się dzwonek do drzwi. Maria pyta Ignacego: Kto to może być? Ignacy odpowiada: Pewnie Michał. Istotnie w drzwiach stoi Michał. Ignacy nie ma jednak żadnej racji za tym, że pierwszą osobą, która przyjdzie, będzie Michał. Żaden z gości nie jest mniej lub bardziej punktualny od pozostałych. Prawdopodobieństwo, że zdanie „Michał dzwoni do drzwi” jest prawdziwe, wynosi 0.33 i jest równe w alternatywnych dwóch przypadkach (dla uproszczenia przyjmujemy, że goście przychodzą pojedynczo). Probabilistycznie Ignacy nie ma dostatecznie silnego umocowania dla swojego sądu i gdyby Maria spytała: Dlaczego sądzisz, że to Michał, a nie Aneta, nie byłby jej w stanie tego uzasadnić.

Powyższe przykłady pokazują na różnych płaszczyznach, że intuicyjnie jesteśmy niechętni do przyznania wiedzy komuś, kto posiada prawdziwe mniemanie bez dodatkowego umocowania. Odmówilibyśmy wiedzy Jędrzejowi, bo nie chcemy jej przyznawać w przypadku zgadywania. Co więcej, **Telefon** ilustruje dość prawdopodobny scenariusz, w którym przede wszystkim samym sobie odmówilibyśmy wiedzy. Nie jest to zatem tylko kwestia tego, co inni są nam winni, ale taki standard stawiamy również samym sobie. Dzwonek rozwija scenariusz,

wprowadzając teoretyczne pojęcie prawdopodobieństwa oraz uzasadnienia jako jeden z możliwych modeli wyjaśnienia, czego brakuje prawdziwym mniemaniom do wiedzy.

Nasze intuicje co do niewystarczalności prawdy do wiedzy można wyjaśnić na dwa sposoby, które stoją u podstaw dwóch dominujących w ostatnich dwóch dekadach XX wieku rodzinach stanowisk epistemologicznych: reliabilizmu i ewidencjalizmu. Po pierwsze, ślepe zgadywanie naraża nas na ryzyko błędu. Choćby w poszczególnym wypadku traf był szczęśliwy, bardzo łatwo mógłby się okazać chybiony. Od wiedzy wymagamy nie tylko trafności mniemań, ale również gwarantującej systematyczność trafień metody. Nie możemy tolerować nieodpowiednio utwierdzonych mniemań, bo poleganie na nich jest niebezpieczne. Dla reliabilisty koniecznym gwarantem dla wiedzy będzie rzetelny proces wytworzenia mniemań. Możemy jednak uogólnić tę intuicję i zauważyć, że niezależnie od przyjętego stanowiska (również ewidencjalistycznego) nasza koncepcja wiedzy musi zaspokoić potrzebę bezpieczeństwa epistemicznego⁸.

Jeśli, idąc za Williamem Alstonem i Lindą Zagzebski⁹ możemy powiązać intuicje stojące za reliabilizmem z konsekwencjalizmem w etyce, ewidencjalizm znajdzie swój etyczny odpowiednik w deontologii. Od wiedzy oczekujemy uzasadnienia. Można jednak powiedzieć to inaczej, a mianowicie, że tego uzasadnienia wymagamy od podmiotu. Podmiot musi posiadać odpowiednie uzasadnienie, aby wolno mu było żywić określone mniemanie. Wiedza zatem

⁸ Zob. D. Pritchard, *Epistemic Luck*, Oxford 2007.

⁹ Por. L. Zagzebski, *Virtues of the Mind: an Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, New York 1996; W. Alston, *Beyond „Justification”: Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca 2005.

nakłada pewne obowiązki na tych, którzy chcą rościć sobie do niej pretensje. Dlaczego? Tutaj pojawia się druga intuicja, mianowicie, że wiedza jest pojęciem godnym pochwały, „zasługującym” na nią. Nie chcemy, aby przychodziła zbyt tanio, bo nie wyróżniamy ludzi za osiągnięcia, na które nie pracowali; które zdobyli bez zasługi.

Mamy zatem dwie wiarygodne intuicje, którym chcą oddać sprawiedliwość różne rodziny epistemologiczne, uznając, że nie wystarczy mieć prawdziwych mniemań, aby wiedzieć. Od wiedzy oczekujemy bezpieczeństwa epistemicznego. Jest ona również osiągnięciem, którego nie chcemy za darmo komuś przypisać. Skoro jednak samo prawdziwe mniemanie nas nie zadowala, jakkolwiek prawda jest jedną ze składowych wartości poznania, nie byłaby ostatecznie tą wartością, o którą chodzi nam w poznaniu i która nas zadowala. Szukając poznania, szukalibyśmy czegoś więcej. Wartość wiedzy nie sprowadzałaby się do wartości prawdy.

2. Menon i ostateczna wartość prawdy

Argumentacja przeciwko fundamentalnej wartości prawdy dla poznania sprowadza się do uznania, że samo prawdziwe mniemanie nie zapewnia dostatecznie silnej pozycji epistemicznej, aby zasługiwało na miano wiedzy. Znajduje to swoje odzwierciedlenie chociażby w teorii działania oraz teorii aktów mowy. W tej pierwszej od racjonalności działania wymagać się będzie (między innymi stanowiskami) działania w oparciu o wiedzę. Jeśli prawdziwe mniemanie nie jest na tyle silnie utwierdzone, aby spełniało standardy wiedzy, nie można w oparciu o nie podejmować decyzji (przynajmniej

w standardowych warunkach). W teorii aktów mowy zaś pojawi się postulat wiedzy jako normy asercji: nie można wypowiadać sądów, które nie spełniają standardów wiedzy¹⁰. Innymi słowy, rozmówca ma prawo od nas oczekiwać, że kiedy wypowiadamy sąd p , spełniamy wszystkie zwyczajne wymagania co do wiedzy, że p . Jeśli nie zaznaczono inaczej, istnieje domniemanie, że istnieje wiedza, że p i poprzez świadectwo z drugiej ręki nasz rozmówca może ją od nas odziedziczyć i traktować jako wiedzę w swojej sieci mniemań.

Problem polega jednak na tym, że dostępne teorie wiedzy nie są w stanie w sposób dostateczny i pełny podać zadawalających kryteriów wiedzy. Do tego, w istocie, sprowadza się Problem Gettiera. Dla każdej definicji wiedzy, która zakłada prawdziwe mniemanie i podaje ów konieczny element, który przekształca je w wiedzę, jesteśmy w stanie zbudować przykłady Gettierowskie, to znaczy takie eksperymenty myślowe, w których wszystkie warunki dla wiedzy są spełnione, a jednocześnie skutkiem podwójnego trafu (pozytywnego i negatywnego) wiedza okazuje się przypadkowa, a więc nie zaspokaja warunków bezpieczeństwa i zasługi¹¹. Z odrobiną złośliwości można by zatem odpowiedzieć krytykom prawdy jako ostatecznego źródła wartości poznania, że jeśli prawdziwe mniemanie nie są dla nich wystarczającym osiągnięciem, to również jakkolwiek z alternatywnych koncepcji wiedzy nie spełnia tego wymagania. Przywołany problem jest z pewnością poważnym wyzwaniem dla teorii wiedzy. Nie zmienia to faktu, że jest to argument *tu quoque*. I jakkolwiek osłabia

¹⁰ Zob. T. Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford 2000, s. 260–263.

¹¹ Por. L. Zagzebski, *The Inescapability of Gettier Problems*, „The Philosophical Quarterly” 1994, t. 44, nr 174, s. 65–73.

(czy też urealnia) kontrargument przeciwnika, sam w sobie nie wystarcza dla uzasadnienia bronionej tezy.

Spór toczy się o to, czy prawda stanowi ostateczny cel i wartość poznania. Strategia zwolenników wiedzy jako właściwego celu poznania polega na pokazaniu, że sama prawda nie wystarczy do wiedzy. Stąd, cokolwiek do prawdziwego mniemania dodamy, powinno dodać też wartości i w ten sposób wiedza stanie się dobrem większym i bardziej godnym pożądania od samego prawdziwego mniemania. A zatem to nie prawda jest zadowalającym celem poznania.

W tym rozumowaniu znajduje się jednak poważny błąd. Zwrócił na niego uwagę Platon w przywoływanym już wcześniej *Menonie*¹². Sokrates pyta o to, kiedy ktoś może słusznie wskazywać drogę do Larysy. Pośród różnych możliwych przewodników zestawia ostatecznie dwóch: jednego, który ma prawdziwe mniemanie o właściwej drodze, i drugiego, który ma w tej sprawie wiedzę. Pytanie brzmi, czy pierwszy byłby w praktyce w czymkolwiek gorszy od drugiego. Odpowiedź Menona brzmi: „Wcale nie gorszy”. Innymi słowy, o ile tylko mniemanie przewodnika jest prawdziwe, równie słusznym będzie podążanie za nim, co za analogiczną wiedzą w tym temacie.

Tak zwany Problem Menona wprowadził i spopularyzował we współczesnej epistemologii Jonathan Kvanvig¹³. Pokazał, że obok zaprzatającego umysły epistemologów problemu natury wiedzy (jej analizy) istnieje drugi problem: wartości wiedzy. Co więcej, nie da się sprowadzić pierwszego problemu (i jego rozwiązania) do drugiego. O ile

bowiem klasyczny program analizy wiedzy postuluje dodatkowe elementy obok warunku prawdziwości, nie da się pokazać, że automatycznie odpowiadają one za różnicę w wartości wiedzy względem prawdziwych przekonań. Kvanvig pyta: w czym wiedza jest bardziej wartościowa od prawdziwego mniemania? Argumentuje, że niezależnie od przyjętej strategii, nie da się tego dowieść. Na płaszczyźnie pragmatycznej, co pokazał Platon, prawdziwe mniemanie jest tak samo skuteczne jako przesłanka w działaniu, co wiedza (i cokolwiek znajduje się pomiędzy prawdziwym mniemaniem a wiedzą). Za powodzenie działania odpowiada sama prawda. Na płaszczyźnie teoretycznej natomiast możemy pójść dwoma ścieżkami wyznaczonymi przez nasze dwie intuicje: bezpieczeństwa i zasługi¹⁴. Przyjrzyjmy się im po kolei.

Klasycznym przykładem dla pierwszej intuicji jest rodzina teorii reliabilistycznych. Reliabilizm (i analogicznie inne teorie, dla których ów dodatkowy element odpowiada za bezpieczeństwo wiedzy) wymaga, aby prawdziwe mniemanie pretendujące do wiedzy zostało wytworzone przez rzetelny proces, to jest taki, który systematycznie prowadzi do prawdy. Idąc tym tropem, naddatek wartości wiedzy względem prawdziwego mniemania wiązałby się z wytworzeniem mniemania w odpowiedni sposób. Wiedza dziedziczyłaby dodatkową wartość po rzetelnym procesie. Jednak, o ile w przypadku

¹⁴ Proponuję nieco inny, uproszczony, podział teorii względem Kvanviga. Z oczywistych względów nie mogę w tym miejscu streścić wielowątkowej książki. Na potrzeby niniejszego artykułu podążam za wspomnianymi intuicjami. Z jednej strony da się im przyporządkować poszczególne teorie, a z drugiej – pozwalają na zrozumiałe przedstawienie argumentacji dla czytelników niezaznajomionych z poszczególnymi teoriami. Poza wszystkim uważam, że właśnie te dwie intuicje faktycznie stoją u źródeł różnych sposobów myślenia o wiedzy. Inspiracją (choć nie wprost) jest dla mnie: W. Alston, *Beyond „Justification”*, dz. cyt.

¹² Platon, *Menon*, 97a–c, w: tenże, *Gorgiasz; Menon*, dz. cyt.

¹³ Zob. J. Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge 2003.

pytania o naturę wiedzy, wprowadzenie rzetelności, która jest pochodną systematycznego trafiania w prawdę, stanowi inteligentne uniknięcie problemów związanych z wprowadzeniem kategorii uzasadnienia, o tyle określenie rzetelności w kategoriach prawdy jest fatalne dla Problemu Menona. Bowiem jeśli zapytamy, dlaczego same rzetelne procesy są wartościowe, przyjdzie nam odpowiedzieć: ponieważ prowadzą do prawdy, a to będzie wartościowe tylko w tej mierze, w jakiej sama prawda jest wartością. Ostatecznie zatem wartość rzetelności jest pochodna wobec wartości prawdy i, choć można by utrzymywać, że raz mówimy o prawdzie konkretnego mniemania a raz o prawdzie w zbiorze mniemań, pierwotną wartością pozostaje wartość prawdy. A zatem jedyny element, który miałby odróżniać wiedzę od prawdziwego mniemania – rzetelność, gdy przejdziemy na płaszczyznę wartości, nie posiada wartości samoistnej, ale pochodną wobec prawdy. Z tego też powodu Problem Menona został ochrzczone mianem „grząskiego problemu” (*swamping problem*). W reliabilizmie wiedza nie posiada autonomicznej wartości względem prawdziwych mniemań i ostatecznie wartość wiedzy „zapada się” w wartość prawdziwości mniemań.

Trafną ilustrację problemu Menona dla reliabilizmu zaproponowała Zagzebski, przywołując obraz ekspresu do kawy¹⁵. Mamy dwa ekspresy do kawy: A i B. Ekspres A jest niezawodny, a ekspres B – zawodny. Przygotowujemy po filiżance kawy z każdego z nich. Tak się akurat złożyło, że obie kawy są doskonałe. Po pierwszym ekspresie byśmy się tego spodziewali, w przypadku drugiego

ekspresu szczęśliwie tym razem – niezależnie od całej historii – kawa jest tej samej jakości, co z pierwszego. Zagzebski pyta: Skoro obie kawy są tak samo dobre, w czym kawa A miałaby być lepsza od kawy B? Czy mamy przyjąć, że geneza kawy czyni ją w czymkolwiek lepszą? Byłoby to sprzeczne z naszymi intuicjami. Jeśli ktoś ma jeszcze wątpliwości, wyobraźmy sobie, że dajemy obie filiżanki do ślepej degustacji. W sposób oczywisty jedynym kryterium jest jakość kawy, a ta jest taka sama i nierozróżnialna. Jeśli przenieść to na problem wiedzy, dwa prawdziwe mniemania są tak samo wartościowe niezależnie od ich genezy. Jeśli ktoś twierdzi inaczej, musiałby pokazać, w czym istotnie rzetelność produkcji mniemań różni się od rzetelności produkcji kawy.

A jak się ma rzecz z drugą intuicją – zasługi? I w tym przypadku możemy zadać pytanie, co spełnienie norm epistemicznych dodaje do wartości wiedzy. Pytanie jest podwójne: (a) Jaka jest wartość spełniania norm epistemicznych?; oraz (b) W jaki sposób ta wartość sprawia, że wartość wiedzy jest wyższa od wartości prawdy? Odpowiedzieć możemy na dwa sposoby. Po pierwsze, możemy wytłumaczyć wartość spełniania norm epistemicznych konsekwencjalistycznie. Postępowanie słuszne epistemicznie jest dobre, ponieważ prowadzi do dobrych owoców. W ten sposób jednak wkraczamy na drogę analogiczną do reliabilizmu i ostatecznie sprowadzamy wartość zasługi do wartości uzyskanego dobra, czyli prawdziwego mniemania. Spotykamy się z nową odsłoną „grząskiego problemu”. Pozostaje nam zatem druga możliwość. Wartość spełniania norm epistemicznych nie może się wiązać z żadnym z wytwarzanych dóbr epistemicznych. Wówczas rzeczywiście nie dziedziczy

¹⁵ Zob. L. Zagzebski, *From Reliabilism to Virtue Epistemology*, w: *Epistemic Values*, Oxford 2020, s. 141–151.

wartości po prawdzie. Jednocześnie jednak musi być wartością innego rodzaju. Może się zatem okazać, że istotnie wiedza posiada odrębną wartość, której nie ma prawdziwe mniemanie. Nie będzie to jednak wartość epistemiczna. O ile więc udało nam się odpowiedzieć na (a), o tyle nie jest jasne, że to rozwiązanie pozwoli nam odpowiedzieć na (b). Jeśli wartość prawdziwego mniemania i wartość spełniania norm epistemicznych są różnych rodzajów, mogą się nie dać prosto zsumować w sposób, który jest odpowiedni dla interesującego nas problemu.

Spróbuję zilustrować to zmodyfikowanym przykładem ekspresu do kawy. Poszukujemy jakiejś różnicy między ekspresami, której nie można sprowadzić do jakości kawy. Jakie inne normy i oczekiwania co do sposobu produkcji kawy moglibyśmy wysunąć? Na przykład, możemy sobie życzyć, aby kawa była produkowana szybko albo żeby zużycie prądu było ekonomiczne. Jedno i drugie oczekiwanie dotyczy sposobu przyrządzania kawy. Żadnego z nich nie można sprowadzić do jakości kawy. Oba narzucają pewne normy co do funkcjonowania ekspresu. Wracamy jednak do podstawowego problemu, o którym wspomniała Zagzebski. O ile obie kawy są tej samej jakości, są one tak samo wartościowe. Oczywiście chcielibyśmy, aby kawiarnia działała w sposób efektywny: żeby nie trzeba było długo czekać na kawę, a obsługa nie musiała się często irytować, że ekspres wolno działa. Jednak szybkość podania kawy nie jest jej cechą istotną. Podobnie chcielibyśmy, aby kawa była produkowana w sposób odpowiedzialny dla środowiska, a właściciel kawiarni chciałby zoptymalizować wydatki. Jednak jakkolwiek możemy mówić o „złej” kawie, mając na myśli niemoralność jej

produkcji, chodzi o inną (etyczną) normatywność oceny. Pomocne może tu być wyróżnienie cech kawy i produkcji kawy, które są istotne dla samego jego bycia kawą (są dla niej konstytutywne) i cech, które dotyczą kawy, ale w sposób niekonstytutywny dla niej. Każde z tych wymagań można spełnić w różnym stopniu. Jednak brak zaspokojenia wymagań pierwszej kategorii sprawi, że nie mamy do czynienia z kawą i produkcją kawy, podczas gdy zaspokojenie wszystkich łącznie z drugiej grupy (przy braku choćby jednego z pierwszej) nie da nam kawy¹⁶.

Przedstawiona tu argumentacja nie zamyka jeszcze sprawy. Podsumowując dwie pierwsze sekcje, chciałbym nazwać, co zostało do tej pory pokazane i co dopiero pokazać należy. Rozważaliśmy do tej pory dwa stanowiska. Pierwsze, że podstawowym celem i źródłem wartości poznania jest prawda (prawdziwe mniemania). Drugie, że prawdziwe mniemanie nas nie zadowala – celem poznania jest wiedza i to ona nadaje wartość poznaniu. Zaczęliśmy od argumentacji za drugim stanowiskiem. Rozważania na temat natury wiedzy ujawniły intuicję, że samo prawdziwe mniemanie jest niezadowolające. Wiedza ma odpowiadać naszej potrzebie bezpieczeństwa epistemicznego oraz stanowi osiągnięcie, na które trzeba zasłużyć. Prawdziwe mniemania nie spełniają tych wymogów. A zatem pod tymi względami są mniej wartościowe

¹⁶ Takie rozumowanie w odniesieniu do wartości i roli prawdy zaproponował Christos Kyriacou. Choćbyśmy więcej mieli z wartości dodanej do wartości prawdy, to prawda jest istotna dla tego, aby samo dobro (czy oceniany proces) było epistemiczne. Jest to minimalistyczna obrona istotności prawdy dla oceny epistemicznej. W niniejszym artykule pokazuję, że możemy udowodnić bardziej ambitną tezę, mianowicie, że, owszem, nakierowanie na prawdę definiuje działania i dobro jako epistemiczne, ale możemy ponadto powiedzieć, że faktycznie jest ona nadrzędnym i wystarczającym dobrem, o które chodzi w poznaniu. Zob. C. Kyriacou, *Ought to Believe*, dz. cyt.

od wiedzy. Argumentacja w pierwszej sekcji zakłada zatem, że kwestia wartości wiedzy i jej namiastek (prawdziwego mniemania) jest pochodna wobec pytania o naturę wiedzy (i jej namiastek). Jeśli wiedza jest czymś więcej niż prawdziwe mniemanie, jej wartość musi być odpowiednio wyższa. W drugiej sekcji, za Kvanvigiem i Zagzebski pokazałem, że takie wynikanie nie zawodzi. Niezależnie od tego, jaką teorię wiedzy przyjmujemy, a więc czego brakuje prawdziwemu mniemaniu do bycia wiedzą, element ten nie jest w stanie wyjaśnić względnej wartości wiedzy wobec prawdziwego mniemania. A zatem, co najmniej udało nam się pokazać, że bez żadnego dalszego dowodu, spełnienie dodatkowych kryteriów przez mniemanie pretendujące do wiedzy nie czyni go w niczym (epistemicznie istotnym) bardziej wartościowym od odpowiedniego prawdziwego mniemania. Otwiera to drogę do dalszego dowodu, że ostatecznym źródłem wartości wiedzy jest wartość prawdy. Aby jednak wolno było tak twierdzić, konieczne jest wytłumaczenie naszych intuicji o względnej wartości wiedzy. Potrzebujemy alternatywnej odpowiedzi na pytanie, jaka jest rola pożądanego ugruntowania dla wiedzy i jaka jego wartość. W szczególności, na razie wspomniałem, bez należytego komentarza, że wartość spełniania norm epistemicznych jest innego rodzaju od wartości prawdy. Muszę jeszcze wyjaśnić, o jaki rodzaj chodzi, i uzasadnić, że nie sumuje się on z wartością prawdy.

W następnej sekcji przedstawię nowy dowód na rzecz wiedzy, a nie prawdy jako celu (i źródła wartości) poznania oraz nową odpowiedź. Pozwoli on zilustrować kilka ze wspomnianych już intuicji.

3. Wiedza, prawda i cel badania

Problem celu poznania w sposób interesujący ujęty został niedawno w książce Christoph Kelpa *Inquiry, Knowledge, and Understanding*¹⁷. Interesująca nie jest tu sama teza o fundamentalnej wartości poznania, ale sposób jej przedstawienia. Kelp w swojej metodzie opiera się na modelu przyjmującym pierwotność perspektywy badawczej. W ostatnim czasie tacy filozofie, jak Jane Friedman, David Thorstad czy sam Kelp, starając się powiązać badania epistemologiczne z perspektywą filozofii nauki, proponują, aby podstawowym punktem odniesienia dla epistemologii było badanie (czy też dociekanie, ang. *inquiry*)¹⁸. Epistemolog nie ocenia gotowych mniemań, które pretendują do miana wiedzy. Jego rolą nie jest bycie egzaminatorem¹⁹. W sytuacjach potocznych pytamy o wiedzę, szukamy kogoś, kto wie, nie po to, aby się upewnić, czy aby na pewno wie, ale kiedy sami znajdujemy się w stanie ignorancji. Punktem wyjścia w pytaniu o wiedzę nie jest zatem problem, czy aby wszystko, co do wiedzy pretenduje, wiedzą jest (perspektywa krytyczna), ale problem praktyczny: w jaki sposób możemy wiedzę zdobyć (perspektywa regulatywna)²⁰? W przypadku Kelpa pierwotne będzie badanie, natomiast kryteria i oczekiwania co do wiedzy i celu poznania zostaną zdefiniowane w kategoriach badania.

¹⁷ C. Kelp, *Inquiry, Knowledge, and Understanding*, Oxford 2021.

¹⁸ W rzeczy samej wspomniani filozofowie są spadkobiercami wcześniejszych tradycji. Perspektywa badania, a nie gotowej wiedzy, była charakterystyczna dla filozofii nowożytnej. Tak budował teorię poznania zarówno Kartezjusz i Bacon, jak i John Locke. We współczesnej filozofii, badanie/dociekanie było punktem wyjścia dla pragmatyzmu Charlesa S. Peirce'a.

¹⁹ Por. B. Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956–1972*, Cambridge 1973, s. 146.

²⁰ Por. N. Ballantyne, *Knowing our Limits*, New York 2019.

Kelp będzie dowodził, że celem badania jest wiedza. W szczególności będzie argumentował, że jakiegokolwiek osiągnięcie mniejsze od wiedzy (w szczególności prawdziwe mniemanie) nie pozwala zakończyć badania, a z drugiej strony, wiedza wystarczy do zakończenia badania i jeśli się ją osiągnęło, nie ma racjonalnych powodów do kontynuacji badania (czy silniej: nie do pomyślenia jest posiadanie wiedzy i kontynuowanie badania; byłoby to głęboko niespójne)²¹.

Kelp buduje koncepcję badania w oparciu o kategorię aktywności-nastawionych-na-cel (*activity with an aim*)²². Aktywności te mają kilka ciekawych cech i Kelp wykorzystuje trzy z nich, żeby pokazać, że wiedza jest celem badania. Pierwszą z nich jest prawo do nagrody/bonifikaty: Jeśli istnieje nagroda/bonifikata za osiągnięcie celu w pewnej aktywności-nastawionej-na-cel, mam prawo do niej jedynie, jeśli osiągnąłem ów cel. Na przykład, celem gry w tysiąca jest takie prowadzenie licytacji, aby któryś z graczy jako pierwszy zdobył 1000 punktów. Jeśli grający umówili się na nagrodę, wówczas ktokolwiek pierwszy zdobędzie 1000 punktów, ma prawo do nagrody. Nie ma do niej prawa nikt, kto zdobył mniej punktów albo gdyby gra została przerwana z przyczyn niezależnych itp. W jaki sposób ma się to do badania i wiedzy? Tu i poniżej zaprezentuję nieco uproszczone wersje przykładów Kelpa:

Twierdzenie T

Królewska Akademia Nauk ogłasza konkurs na zbadanie, czy Twierdzenie T jest prawdziwe. Badacz A przeprowadza dowód za tym, że T jest prawdziwe. Niestety w dowodzie tym znajduje się błąd (pomimo uważności badacza, być może również spowodowany nie przez niego, ale jest to błąd oprogramowania), w związku z czym dowód zostaje odrzucony i odpowiedź A nie jest zaakceptowana. Nieco później badacz B przeprowadza inny dowód, z którego również wynika, że T jest prawdziwe. Tym razem dowód jest poprawny. Komu należy się nagroda?

Kelp odpowiada, że Akademia postąpiła słusznie, jeśli przyznała nagrodę badaczowi B. Wprawdzie, co ważne, konkurs nie polegał na przeprowadzeniu poprawnego dowodu na rzecz T bądź nie-T, ale na rozstrzygnięciu czy T. Obaj badacze udzielili tu tej samej odpowiedzi co do prawdziwości T. Jednak ze względu na błąd w dowodzie, odpowiedź A nie posiadała odpowiedniej gwarancji, prawdziwość T nie była właściwie zabezpieczona. Z drugiej strony można zauważyć, że badacz B, w odróżnieniu od A, zasłużył na nagrodę. Ustalił prawdziwość T w sposób poprawny. Zwróćmy uwagę, że przykład ten zgadza się z obiema wspomnianymi wcześniej intuicjami co do wiedzy. Tutaj jednak dotyczą one wprost badania (jego zakończenia), a z tego dopiero wynika uznanie naczelnej wartości wiedzy.

Drugą interesującą cechą aktywności-nastawionych-na-cel jest zwolnienie z zobowiązania: Jeśli w chwili t osiągnęliśmy cel aktywności-nastawionej-na-cel, zostaną w chwili t zwolniony ze wszystkich zobowiązań związanych z osiągnięciem tego celu.

²¹ Kelp mówi o dwóch rodzajach badań: regulowanych różnymi pytaniami i nakierowanymi na różne osiągnięcia. Obok badania zorientowanego na wiedzę, wyróżnia badanie zorientowane na rozumienie. Ze względu na temat artykułu, pomijam tu tę drugą część. Do samego rozumienia odniosę się w sekcji 5.

²² Zob. C. Kelp, *Theory of Inquiry*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2021, t. 103, nr 2, s. 359–384.

Na przykład, jeśli poprosisz mnie o zebranie trzech łubianek truskawek, a ja zrobię to w kwadrans, choćbyśmy sobie pierwotnie dali na to pół godziny, nie muszę zbierać kolejnych łubianek, ale mogę odpocząć na hamaku. W przypadku badania możemy rozważyć poniższy przykład, który w mojej wersji stanowi adaptację jednej z powieści Agathy Christie:

Detektyw

Detektyw zostaje zatrudniony, aby zbadać, kto zabił panią domu. W toku śledztwa ustalili, że pasierb jako jedyny miał motyw i jako jedyny nie miał wiarygodnego alibi. Podejrzany twierdzi, że w tym czasiejechał samochodem z nieznanym mężczyzną. Jednak tego świadka nie udało się nikomu znaleźć. Detektyw zamyka śledztwo. Po roku niespodziewanie świadek się odnajduje i potwierdza alibi. Wprawdzie później okaże się, że to alibi było zmanipulowane i pasierb faktycznie popełnił morderstwo. Czy jednak w chwili, gdy pojawi się nowy świadek, detektyw jest zwolniony z zobowiązania wynikającego z kontraktu (choćby od początku miał prawdziwe mniemanie co do mordercy)?

Kelp odpowiada, że nie. Nowe, potencjalne dowody odbierają uzasadnienie dotychczasowemu mniemaniu. Może się łatwo okazać, że było ono fałszywe. Skoro jednak detektyw nie jest zwolniony z zobowiązania, nie osiągnął celu. Prawdziwe, a nawet uzasadnione, ale w sposób niewystarczający dla wiedzy, mniemanie nie zwalnia z zobowiązań badawczych. Nie jest więc celem aktywności-nastawionej-na-cel.

Przykład z detektywem stanowi też dobrą ilustrację trzeciej cechy aktywności-

nastawionych-na-cel, postępu: Jeśli w chwili t_2 nie osiągnąłem celu aktywności-nastawionej-na-cel, a między chwilą t_1 i t_2 nastąpił postęp w dążeniu do celu, to w chwili t_1 również nie osiągnąłem celu. Jeśli wracam do domu z pracy i po godzinie wciąż stoję w korku, ale jestem i tak o 100 metrów bliżej, niż 20 minut temu, to 20 minut temu tym bardziej nie osiągnąłem mojego celu. W odniesieniu do opowieści o detektywie, jeśli w momencie pojawienia się nowego świadka (zanim detektyw dowiedzie, że alibi było zmanipulowane) śledztwo nie może być uznane za skończone, to tym bardziej nie można uznać, że osiągnęło swój cel rok wcześniej. Nie wystarczy zatem, że już rok wcześniej udało się ustalić prawdziwego mordercę. Ponieważ w świetle pełnego materiału dowodowego, rok temu brakowało wiedzy co do mordercy, samo prawdziwe mniemanie to za mało, żeby zamknąć śledztwo – nie jest zatem jego ostatecznym celem.

Argumentacja Kelpa jest niezwykle perswazyjna. Przede wszystkim w dość plastyczny sposób prezentuje nasze intuicje i oczekiwania co do celu poznania, a więc – jak się zdaje – jego wartości. Polemika może pójść co najmniej w trzech kierunkach. Po pierwsze, należałoby przemyśleć, czy i do jakiego stopnia zachodzą analogie między badaniem, a innymi aktywnościami-nastawionymi-na-cel. Jednym z założeń jest tu na przykład liniowość osiągania rezultatów aktywności nastawionych na cel. Czy wszystkie aktywności-nastawione-na-cel w sposób monotoniczny się przybliżają do swojego celu? Czy badaniem rządzi również taka dynamika? W szczególności można zastanowić się nad takimi aktywnościami, które przechodzą przez moment regresu. Czy cel zdobywa się raz na zawsze? Czy

można go utracić? W jaki sposób akomodować do tego powszechnie dziś przyjmowane tezy (przynajmniej umiarkowanego) fallibilizmu? Jeśli wiedza nie ma być jakimś nieosiągalnym faktycznie, a jedynie regulatywnie pożądanym celem, należy ustalić jakiś bufor zadowalającego przybliżenia pewności do wiedzy. Wówczas jednak może istnieć pewien postęp w ramach tej strefy buforowej. Na tym przykładzie po raz kolejny widzimy, że dezyderaty co do wiedzy w pytaniu o jej naturę mogą być rozbieżne z dezyderatami, gdy pytamy o jej wartość. Po drugie, w przypadku pierwszej cechy aktywności-nastawionych-na-cel, czyli prawa do bonifikaty można zapytać, czy nie jest tu już wprowadzona intuicja dotycząca zasługi i nagrody, która sama sugeruje odpowiedzi związane z wiedzą (uzasadnienie, legitymizacja), a więc domaga się własności mniemania po stronie podmiotowej (internalistycznych), za cenę obiektywnych kryteriów, związanych z prawdą (eksternalistycznych).

Wspomniane dwie ścieżki jedynie tutaj sugeruję, nie mogąc poświęcić im dość miejsca. W zamian chciałbym rozwinąć trzecią możliwą odpowiedź, która sama powinna wystarczyć do obalenia argumentacji Kelpa z tego powodu, że obnaża istotne założenie zawarte w samym scenariuszu badania. Zwrócił na to uwagę Duncan Pritchard²³. Wróćmy do naszej kawy. Tym razem naszą aktywnością-nastawioną-na-cel będzie zaparzenie idealnej kawy (albo: kawy spełniającej odpowiednio wysokie kryteria). Zabieram się zatem do działania. Zaprzęgam całą moją wiedzę i zdolności, aby przygotować taką kawę. Udało mi się i faktycznie

zrobiłem doskonałą kawę. Jednak to nie koniec. Teraz moją kawę testuje jury i sprawdza, czy faktycznie spełnia ona wszystkie wymagane kryteria. Dopiero jego werdykt kończy przedsięwzięcie i daje mi prawo do nagrody.

Odnieśmy teraz nasz przykład do kawy. Doskonała kawa (to już wiemy) będzie analogiem prawdziwego mniemania. Decyzja jury odpowiada uzasadnieniu lub każdemu innemu elementowi, który przemienia prawdziwe mniemanie w wiedzę. Faktycznie, idąc za Kelpem, moje badanie nie kończy się, dopóki nie będę posiadał odpowiedniego utwierdzenia dla mojego prawdziwego mniemania (poza wszystkim mogę sobie nawet nie zdawać sprawy z tego, że znalazłem prawdziwą odpowiedź – por. przykłady z sekcji 1.). Czego jednak uczy nas przykład kawy? Najpierw tego, że koniec aktywności niekoniecznie musi być jej celem. Moja aktywność osiągnęła już swój cel w momencie zaparzenia idealnej kawy. Miała jednak swój epilog polegający na sprawdzeniu, czy rzeczywiście ten cel został osiągnięty. Celem jednak wciąż pozostaje idealna kawa, a nie testowanie kawy. Analogicznie zatem, chociaż zamknąć badanie mogę dopiero wówczas, gdy zdobędę odpowiednie ugruntowanie dla prawdziwego mniemania, celem nie jest samo ugruntowanie czy test, ale prawdziwe mniemanie. Oznaczałoby to zatem, że fundamentalnym i ostatecznym celem (i wartością) poznania jest prawda. Nie przeczy temu jednak to, że ważnym elementem badania (i poznania) jest uzasadnienie i to wszystko, co leży między prawdziwym mniemaniem a wiedzą. Należy jednak inaczej przemyśleć tę rolę. To natomiast sugeruje nam powrót do tematu z poprzedniej sekcji: rozróżnienie rodzajów wartości

²³ Zob. D. Pritchard, *Epistemic Axiology*, w: *Epistemic Reasons, Norms and Goals*, red. M. Grajner i P. Schmechtig, Berlin 2016, s. 417–418.

w aktywności poznawczej. W następnej sekcji zaproponuję odpowiedź na ten problem, co domknie argumentację.

4. Ostateczna wartość prawdy i społeczna wartość uzasadnienia

Dotychczasowe analizy doprowadziły nas do następującego punktu: Mamy silną intuicję, że prawdziwe mniemanie jest niewystarczające dla wiedzy. Od osoby wiedzącej oczekujemy odpowiednich gwarantów prawdziwości poznania. Wydaje się zatem, że odpowiednie ugruntowanie jest dodatkową wartością, która sprawia, że źródłem wartości poznania (i jego celem) jest coś więcej niż prawda. Zwolennicy wiedzy jako właściwego celu i wartości poznania wnioskuje stąd, że skoro wiedza jest bardziej wartościowa od samego prawdziwego mniemania, to wiedza (a nie sama prawda) jest przedmiotem pożądania. Jednak wbrew tej intuicji, nie udało się pokazać, na czym miałyby polegać owa naddana wartość wiedzy względem prawdziwego mniemania. Jeśli przyjmujemy strategię konsekwencjalistyczną, wartość elementu ugruntowującego sprowadzi się do wartości prawdy. Zauważyliśmy, że możemy spróbować wyrazić wartość postępowania zgodnie z normami epistemicznymi w innych kategoriach, nie odwołujących się do osiągniętego sukcesu. Zrodziło się jednak podejrzenie, którego dotychczas nie rozwinęliśmy, że ten inny rodzaj wartości może nie sumować się wartością epistemiczną prawdy. Być może poznanie ma dwa różne cele. Pytanie, który z nich jest nadrzędny i konstytutywny. W niniejszej sekcji zaproponuję zatem wyjaśnienie, na czym polega wartość uzasadnienia (lub jakiegokolwiek innego składnika

ugruntowującego mniemanie, niezbędnego do wiedzy) i jak się ma to do pytania o poszukiwaną wartość (i cel) w poznaniu.

Punktem wyjścia będzie dla mnie propozycja rozwiązania Problemu Menona zaproponowana przez Lindę Zagzebski²⁴ (faktycznie zanim problem ten został spopularyzowany przez Kvanviga). Zagzebski chce pogodzić dwie intuicje: że wartością pożądaną w poznaniu jest prawda (i nic więcej), ale równocześnie uzasadnienie (zostańmy w dalszej części przy tym rodzaju ugruntowania) ma wartość, co jednak nie unieważnia pierwszej intuicji. W tym celu proponuje ona rozważyć rozróżnienie dóbr znane z etyki.

Możemy wyróżnić dwa rodzaje dóbr: dobra godne pożądania (*desirable goods*) i dobra godne podziwu (*admirable*)²⁵. Teorie konsekwencjalistyczne będą się koncentrować na pierwszym typie. Chodzi o dobro, które jest wartością samą w sobie i pozostaje taką niezależnie od sposobu zdobycia go. Na przykład, 1000 zł jest dobrem godnym pożądania i ta wartość nie zależy od tego, czy te pieniądze uczciwie zarobimy, czy wygramy je w loterii, dostaniemy w prezencie, czy też ukradniemy. Fakt i siła pożądania dobra nie zależy od sposobu jego nabycia. W odróżnieniu od tego, dobra drugiego typu (na których skupia się deontologia) związane są ze sposobem działania podmiotu. Wymagamy dla nich zasługi, możemy je też wyrażać w języku cnót. Przedmiotem podziwu będzie z pewnością zapracowanie na 1000 zł, nie będzie nim wygrana w loterii ani otrzymanie tej kwoty w prezencie, zaś kradzież będzie raczej przedmiotem

²⁴ Zob. L. Zagzebski, *The Search for the Source of Epistemic Good*, „Metaphilosophy” 2003, t. 34, nr 1/2, s. 12–28.

²⁵ Tamże, s. 20.

dezaprobaty (choć oczywiście jeśli przedmiotem oceny jest zrzeczność kradzieży, możemy podziwiać sprawnego złodzieja). Ważne dla nas jest tutaj to, że podziwiamy ludzi, kiedy zdobyli dobro w sposób zasługujący, ale jest to niezależna ocena od wartości samego pożądanego dobra. Z powyższych uwag jasno wynika, że oba rodzaje dóbr są niezależne. Można zdobyć dobro godne pożądania w sposób, który nie jest godny podziwu. Można też być godnym podziwu, choć ostatecznie nie udało się zdobyć pożądanego dobra.

Odnosząc to rozróżnienie do poznania, dobrem godnym pożądania będzie tu prawda, natomiast dobrem godnym podziwu uzasadnienie (czy też inne ugruntowanie wiedzy). Dzięki rozwiązaniu Zagzebski uznajemy obie nasze intuicje: dobrem, którego szukamy w poznaniu, jest prawdziwość. To jest dobro ostateczne i podstawowe dla poznania. Jednocześnie, uzasadnienie ma wartość związaną z podziwem i zasługą. Podobnie jak w przypadku etyki, można w poszczególnym wypadku zdobyć jedno dobro bez drugiego, co jest zgodne z ogólnie przyjętym zdaniem wśród epistemologów. Mamy również wytłumaczenie, o jakie konkretnie gatunki dóbr chodzi. A w jaki sposób pogodzić teoretyczny wniosek, że dobra te się nie sumują, a jednak uważamy, że uzasadnienie ma dodatkową wartość?

Zagzebski podtrzymuje, że uzasadnienie nie czyni prawdziwego mniemania bardziej godnym pożądania. W żaden sposób nie zwiększa dobra pierwszego typu. Filozofka proponuje jednak odwrócić tradycyjne pytanie²⁶. Dotychczas problem stawiano w następujący sposób: Co uzasadnienie

dodaje do wartości prawdziwego mniemania? W klasycznej epistemologii analitycznej wychodziliśmy od prawdziwych mniemań, które następnie były legitymizowane jako wiedza. Ale czy nie jest to kierunek analizy odwrotny do praktycznego? Zagzebski odwraca porządek i zaczyna od perspektywy podmiotu. Po jego stronie mamy racjonalne prowadzenie badania, wykorzystanie cnót epistemicznych i wszelkie działania, które mają zapewnić odpowiednie ugruntowanie mniemania. To owo ugruntowanie prowadzi do prawdy, a nie jest czymś, co do prawdy dodajemy, gdy ją już raz zdobędziemy. W punkcie wyjścia mamy zatem mniemania uzasadnione (właściwie ugruntowane). Następnie dodajemy do nich prawdziwość. To prawda legitymizuje uzasadnione mniemanie jako wiedzę. Wówczas nasze pytanie brzmi: Jaką wartość dodaje prawda do uzasadnionego mniemania? I tu odpowiedź jest w pełni zadowalająca: dobro godne pożądania. Prawda jest jedynym dobrem w poznaniu, którego chcemy dla niego samego – jest ostatecznym dobrem epistemicznym²⁷. Uzasadnione mniemanie, które jest godne podziwu, kiedy stanie się prawdziwe, staje się również dobrem godnym pożądania.

A zatem, udało się wyjaśnić wartość obu komponentów wiedzy w taki sposób, że każde z nich posiada niezależną wartość, ale tylko prawda ma ten rodzaj wartości, który jest godny pożądania, a zatem stanowi to dobro, które jest celem określającym czynność poznania.

Czy jesteśmy jednak w stanie powiedzieć coś więcej o interesujących nas tu wartościach

²⁶ Zob. Tamże, s. 25.

²⁷ Może ono oczywiście, przy przejściu na płaszczyznę praktyczną, zostać wymieniona na inną wartość praktyczną. Jednak, co ważne, zgodnie z tym, co obserwowaliśmy przy „grząskim problemie”, wszystkie inne dobra epistemiczne ostatecznie sprowadzają się do dobra prawdy.

godnych podziwu? Czy są to dobra pozaepistemiczne, czy jednak możemy wskazać ich wartość na płaszczyźnie epistemicznej? Chciałbym zaproponować tu uzupełnienie rozwiązania Zagzebski, odwołujące się do epistemologii społecznej.

Moim punktem wyjścia jest funkcjonalistyczna analiza wiedzy, zaproponowana przez Edwarda Craiga²⁸. Wobec zamieszczenia dotyczącego konkurencyjnych koncepcji wiedzy, Craig proponuje wyjść od obserwacji, że różne pojęcia, których używamy, spełniają określone funkcje w społeczeństwie: pozwalają nam, między innymi, odpowiednio etykietować jego członków. Aby zbudować adekwatną i uzasadnioną koncepcję wiedzy, należy najpierw odpowiedzieć na pytanie, w jakim celu jako społeczeństwo potrzebujemy oznaczyć niektórych jako „wiedzących”. Następnie musimy zadać pytanie, jakie cechy są niezbędne, aby spełnić tę funkcję. Cechy te powinny znaleźć odzwierciedlenie w definicji pojęcia²⁹.

Przystępując do definiowania wiedzy, Craig zaprasza nas, żebyśmy przeprowadzili eksperyment myślowy i wyobrazili sobie hipotetyczną społeczność pierwotną. Jej członkowie potrzebują wiedzy z różnych powodów, ale przede wszystkim będzie ona konieczna do przeżycia. Każdego dnia członek tej wspólnoty mierzy się z mnóstwem pytań: Którędy wiedzie najszybsza droga do miejsca A? Czy w okolicach źródła nie zamieszkał niedźwiedź? Które jagody są jadalne? W którą stronę poszło stado dzikich kóz? Oczywiście każdy może samodzielnie zbadać każde z tych zagadnień i w wielu z nich posiada wszystkie konieczne

zdolności, aby dojść do prawdziwych mniemań. Jednak byłoby to wysoce nieproduktywne. W codziennych sytuacjach roztropnie postąpimy, zdając się na świadectwo z drugiej ręki. Członek wspólnoty nie musi wszystkiego poznawać i weryfikować osobiście, potrzebuje jednak rozpoznać, komu zaufać, innymi słowy: kto będzie dobrym informatorem³⁰. W związku z tym wprowadzamy etykietę rzetelnego informatora, która pozwala nam oznaczyć ludzi godnych zaufania w poszczególnych sytuacjach.

To pojęcie jednak nie jest jeszcze wiedzą, gdyż jest mocno uwarunkowane kontekstualnie³¹. W zależności od celów praktycznych, ceny i nagrody związanej z działaniem na podstawie poszukiwanej informacji, wymagania co do ugruntowania mniemania informatora będą różne. Kto inny spełni kryteria brzegowe dobrego informatora co do najbliższego szpitala, kiedy pytam z ciekawości i kiedy wiozę nieprzytomnego kolegę i każda minuta jest na wagę złota. Pojęcie wiedzy (osoby wiedzącej) otrzymujemy poprzez uogólnienie pojęcia dobrego informatora, abstrahując od elementów kontekstualnych, tak aby kryteria związane z wiedzą były dostosowane do całej palety potrzeb praktycznych i kontekstów. Chcemy, aby były dostatecznie wysokie, ale jednocześnie nie za bardzo, tak by pojęcie wiedzy było funkcjonalne.

Craig wychodzi od sytuacji społecznej i w odniesieniu do niej uzasadnia

²⁸ Zob. E. Craig, *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford 1990.

²⁹ Zob. M. Hannon, *What's the Point of Knowledge?: A Function-First Epistemology*, Oxford 2019, s. 13–14.

³⁰ Rozwijający teorię Craiga Hannon zastąpi dobrego informatora rzetelnym, wprowadzając bardziej precyzyjne i opracowane teoretycznie określenie.

³¹ Craig wylicza następujące cechy dobrego informatora: (1) Powinien być dla mnie dostępny tu i teraz; (2) Powiniem być w stanie go rozpoznać jako osobę, którą z dużym prawdopodobieństwem ma rację co do p ; (3) Stopień prawdopodobieństwa, że ma rację co do p powinien odpowiadać moim potrzebom; (4) Nasze kanały komunikacyjne powinny być drożne. Por. E. Craig, *Knowledge and the State of Nature*, dz. cyt., s. 85.

poszczególne elementy koncepcji wiedzy. Kiedy jednak dojdzie już do pojęcia wiedzy, skupia się na niej samej i nie potrzebuje już kontekstu społecznego. Miał on znaczenie czysto genetyczne. W moim rozwiązaniu proponuję jednak cofnąć się i zatrzymać na poziomie ogólnym. Twierdzę, za Zagzebski, że w odniesieniu do konkretnego mniemania, interesującym nas dobrem jest zawsze i wyłącznie jego prawdziwość. Jest to podstawowe i ostateczne dobro epistemiczne, którego poszukujemy, szukając wiedzy. Żeby wskazać epistemiczną wartość dóbr godnych podziwu: uzasadnienia, rzetelności itp., musimy przyjąć szerszą perspektywę, która obejmuje (1) sieć naszych mniemań; (2) nie ogranicza się do przekroju czasowego, ale bierze pod uwagę historię nabywania, umacniania i rewidowania tych mniemań; ale przede wszystkim (3) nie ogranicza się do jednostki, ale oddaje sprawiedliwość społecznemu wymiarowi naszego poznania.

W odniesieniu do (1) podstawową wartością, która decyduje o włączeniu mniemania do sieci, jest nasze oczekiwanie co do jego prawdziwości. Gdyby mniemanie nie było prawdziwe, nie mamy racjonalnego powodu, aby włączyć je do naszej sieci mniemań³². Dopiero wtórnie, na tej podstawowej bazie prawdziwościowej, możemy oceniać produktywność mniemań w generowaniu kolejnych mniemań, koherencję, moc eksplikacyjną itp. Cenimy wówczas te cechy, które są godne podziwu, jednak pasożytują one na godnej pożądania wartości związanej z prawdą. W odniesieniu do (2) możemy skorzystać z propozycji Zagzebski

odwrócenia porządku wartości. Cenimy mniemania uzasadnione, wytworzone w rzetelny sposób itp., ponieważ pozwalają nam one przejść od niewiedzy do wiedzy. Co ważne jednak, ta wartość jest istotna i autonomiczna na etapie, zanim dojdziemy do prawdziwego mniemania. W momencie zdobycia prawdziwego mniemania (dopuszczamy również, idąc za argumentacją z sekcji 3., późniejszy test spełnienia warunków prawdy), ta wartość zostaje jednak „pożarta” przez fundamentalną wartość prawdy. Cenimy uzasadnione mniemania ze względu na to, że pozwalają nam zdobyć prawdziwe mniemania. Właściwym celem naszego poznania jest jednak prawda.

W końcu, w odniesieniu do (3), perspektywa społeczna pozwala zobaczyć, że dobra godne podziwu mają wymiar ściśle epistemiczny – jednak dopiero na poziomie społecznym (a nie indywidualnym). Podobnie jak mityczna wspólnota pierwotna Craiga stajemy przed wyzwaniem odpowiedniego zmapowania potencjalnych informatorów. Pytamy o uzasadnienie i badamy rzetelność nie ze względu na same mniemania, ale po to, by przyznać odpowiedni status epistemiczny różnym członkom naszej społeczności. Dobra godne podziwu wyróżniają z naszej społeczności ludzi, którym w określonych warunkach, w pewnym spektrum potrzeb praktycznych i tolerancji do błędów, można racjonalnie zaufać jako świadkom. W tym sensie można powiedzieć, że dobra godne podziwu stanowią metawartości poznawcze. Są związane ze świadectwem wyższego rzędu. Jednak na płaszczyźnie pierwszego rzędu, właściwym dobrem, którego poszukujemy w wiedzy i które ją uświęca, jest prawda. Ze względu na nią podejmujemy się zadania oznaczenia informatorów.

³² W ostatniej sekcji odnoś się do argumentacji nonfaktywistów, co do roli trafnych fałszów (*felicitious falsehoods*) w kontekście rozumienia.

5. Rozumienie, fałsz i wartość prawdy

Dotychczasowa argumentacja na rzecz prawdy jako ostatecznego celu poznania i jego wartości dotyczyła pokazania, że żadna inna konkurencyjna właściwość wiedzy nie dodaje niczego do fundamentalnego dobra prawdy jako celu poznania. Choć odpowiednie utwierdzenie mniemań ma swoją wartość i jest dobrem, jest to wartość instrumentalna wobec prawdy. Pomaga nam dążyć do tego celu i rozpoznać jego osiągnięcie, ale samo w sobie nie generuje nowej wartości, która zdetrionizowałaby prawdę jako ostateczny cel poznawczy. Można jednak naszą koncepcję zaatakować z innej strony. Catherine Elgin najpierw w artykule *True Enough*³³, wskazuje na całą masę przykładów (przede wszystkim z nauki), gdzie wiedza opiera się na fałszu. Najważniejsze i najbardziej płodne teoretycznie oraz praktycznie teorie wykorzystują idealizacje, wygładzanie krzywych, zasadę *ceteris paribus*, modele, argumenty z przypadków granicznych, przybliżenia, fikcje. W sensie ścisłym wszystkie są fałszami. Co więcej, Elgin wskazuje, że nie chodzi tu tylko o prostą tezę fallibilistyczną, zgodnie z którą wszelkie nasze poznanie jest zawodne i nie możemy zagwarantować, że mniemanie pretendujące do wiedzy nie okaże się fałszywe. W nauce powszechnie posługujemy się fałszywymi mniemaniami nie dlatego, że nie jesteśmy w stanie wskazać prawdziwych. Wprost przeciwnie, intencjonalnie odrzucamy bardziej precyzyjne („prawdziwsze”) zdania, modele, wykresy, ponieważ idealizacje są bardziej płodne poznawczo³⁴.

³³ C. Elgin, *True Enough*, „Philosophical Issues” 2004, t. 14, nr 1, s. 113–131.

³⁴ Zob. Tamże, s. 118–119.

Tak zwane trafne bądź szczęśliwe fałsze (*felicitious falsehoods*) pozwalają nam lepiej uchwycić istotne związki w rzeczywistości, przyczynę, strukturę zjawisk i rzeczy. Choćbyśmy, ze względu na fałsz, tracili w ten sposób wiedzę, zyskujemy o wiele cenniejsze dobro epistemiczne – rozumienie. Elgin argumentuje, że w dziedzinie poznania „prawda, cała prawda i tylko prawda” niekoniecznie jest kluczowym dobrem, do którego powinniśmy dążyć za wszelką cenę.

Stanowisko Elgin wpisuje się w szerszy nurt odrodzenia zainteresowania w epistemologii rozumieniem. Wcześniej kategoria ta stanowiła przedmiot badań filozofii nauki oraz hermeneutyki. Do tych dwóch tradycji odwołują się też epistemologowie rozumienia. Przedstawiciele „pierwszej fali” epistemologii rozumienia, Boylu, Elgin, Kvanvig i Zagzebski, mimo pojedynczych różnic, zasadniczo zgadzali się co do tego, że rozumienie stanowi autonomiczne wobec wiedzy zdaniowej dobro epistemiczne, co więcej: jest to dobro wyższego rzędu i bardziej produktywnie poznawczo. Utrzymywali również, że rozumienie – w odróżnieniu od wiedzy – nie ma struktury zdaniowej, może opierać się na fałszywych przesłankach i samo w sobie może nie zgadzać się z faktami³⁵. W związku z tym określamy ich jako nonfaktywistów w teorii rozumienia.

Młodsze pokolenie epistemologów rozumienia podważyło każdą z tych tez. Nie miejsce tu jednak na relacjonowanie całej debaty³⁶. W geście życzliwości wobec

³⁵ Zob. A. Boylu, *How Understanding Makes Knowledge Valuable*, „Canadian Journal of Philosophy” 2010, t. 40, nr 4, s. 591–609; J. Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, dz. cyt.; L. Zagzebski, *Recovering Understanding*, w: *Virtue Epistemology. Contemporary Readings*, red. J. Greco i J. Turri, Cambridge 2012, s. 351–373.

³⁶ Zob. S. Grimm, *Is Understanding A Species Of Knowledge?*, „The British Journal for the Philosophy

nonfaktywistów, uznajmy, że istotnie rozumienia nie da się zredukować do wiedzy i stanowi ono wyższe i bogatsze dobro epistemiczne. Przy najmniej również, że rozumienie może się opierać na materialnym fałszu, wobec skądinąd znanych faktów. Co wówczas z naszą koncepcją prymarnej wartości prawdy?

Oczywiście, można przyjąć skromne stanowisko i bronić fundamentalnej wartości prawdy w przypadku wiedzy zdaniowej, oddając pole nonfaktywistom w przypadku rozumienia. Byłby to jednak podły kompromis, bo choć ocalilibyśmy wartość prawdy dla wiedzy zdaniowej, jednocześnie zgodzilibyśmy się z tym, że wartość bogatszego i wyższego dobra poznawczego nie wiąże się z prawdą. Innymi słowy, prawda jest naszym celem w mniej interesujących przedsięwzięciach poznawczych. Uważam jednak, że przedstawione dotychczas stanowisko można zasadnie uogólnić w taki sposób, że obejmie również rozumienie.

Nonfaktywiści utrzymują, że rozumienie może opierać się na materialnie fałszywych mniemaniach czy zafałszowanych związkach między faktami. Jednocześnie jednak sami nie mogą pozwolić na to, by te modele były zupełnie dowolne. Choć nie mówią, że rozumienie może być błędne, chcą jednocześnie, aby można było rozróżnić lepsze i gorsze rozumienie. Możemy zatem zadać pytanie, co odróżnia lepsze rozumienie od

gorszego. Prawdopodobną odpowiedzią będzie, na przykład, że rozumienie jest lepsze wówczas, gdy pozwala nam uchwycić więcej związków między elementami rzeczywistości (faktami) albo wytłumaczyć więcej faktów o świecie. Możemy jednak dalej pytać, na czym polega wartość danej idealizacji. Innymi słowy, dlaczego poszukujemy rozumienia? Wydaje się, że niezależnie od niechęci do mówienia w kategoriach prawdy, ostatecznie nonfaktywista musi się zgodzić, że rozumienie (poprzez idealizację) ma nam zapewnić poznawczy kontakt z rzeczywistością. Nie widzę innej możliwej odpowiedzi, która by się do tej ostatecznie nie sprowadziła. A jeśli tak, to chociaż nie pojawiło się pojęcie prawdy, pojawiło się pojęcie odpowiednio do niej bliskie. Poznawczy kontakt z rzeczywistością (pojęcie, jak się rzeczy mają) traktować możemy jako uogólnienie prawdy. Ostatecznie uważam, że spór nie dotyczy tego, czy prawda jest ostateczną wartością poznania, ale jaką teorię prawdy przyjmujemy. Obawiam się, że przedstawiciele nonfaktywizmu przyjmują dość wąską, atomistyczną koncepcję prawdy jako dosłownej zgodności. Ich argument jest tym silniejszy, z im mocniejszą karykaturą dosłowności mamy do czynienia. Jeśli jednak przyjąć, że istota prawdy polega na poznawczym kontakcie z rzeczywistością, będzie ona dobrem podstawowym i ostatecznym celem każdego poznania, niezależnie od tego, czy ma strukturę zdaniową czy niezdaniowych struktur typowych dla rozumienia. Wbrew nonfaktywistom możemy mówić zarówno o błędnym rozumieniu, jak i o prawdziwości rozumienia. Jeśli ta prawda będzie miała teoretycznie inną strukturę niż w przypadku wiedzy zdaniowej, jest to raczej konsekwencją właśnie odmienności jej

of Science” 2006, t. 57, nr 3, s. 515–535; Tenze, *Understanding and Transparency*, w: *Explaining Understanding: New Perspectives From Epistemology and Philosophy of Science*, red. S. Grimm, C. Baumberger i S. Ammon, New York 2016, s. 212–229; C. Kelp, *Towards a Knowledge-Based Account of Understanding*, w: *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science*, red. S. Grimm, C. Baumberger i S. Ammon, New York 2017, s. 251–271; M. Hannon, *Recent Work in the Epistemology of Understanding*, „American Philosophical Quarterly” 2021, t. 58, nr 3, s. 269–290.

nośnika, ale nie oznacza wyjścia poza domenę prawdy.

Powyższe uwagi należy rozumieć przede wszystkim jako szkic argumentu wobec dodatkowego zarzutu wobec bronionej w poprzednich sekcjach tezy. Jest to, jak zaznaczyłem, argument życzliwie przyjmujący cały pakiet tez nonfaktywizmu, traktujących je jako prawdopodobne intuicje. Niezależnie od tego istnieje cała literatura, która kontestuje każde z tych założeń. Nie ma tu potrzeby streszczania jej. Jeśli rozważyłem nonfaktywizm, to właśnie ze względu na obecne w nim intuicje, jednocześnie pokazałem, jak można się wytłumaczyć, zachowując dotychczasowe stanowisko.

Zakończenie

W swoim artykule zamierzałem udowodnić, że ostatecznym celem poznania jest prawda. W związku z tym zestawiałem przeciwne intuicje, które rządzą dwoma zasadniczymi pytaniami klasycznej epistemologii: o naturę i wartość poznania. W przypadku pierwszego z nich, sama konstrukcja definicji wiedzy wychodziła z przekonania, że mniemania prawdziwe, bez dodatkowego ugruntowania, są niewystarczające dla wiedzy. Nie gwarantują bowiem bezpieczeństwa epistemicznego oraz sprzeciwiają się przekonaniu, że wiedza jest pojęciem zasługującym, a zatem musi być podparta pewną pracą podmiotu. Wnioskowano stąd, że skoro wiedza jest czymś więcej niż prawdziwe mniemanie, to: prawdziwe mniemanie jest mniej warte od wiedzy i nie jest zatem zadowalającą zdobyczą epistemiczną. Wbrew temu pokazałem, że Kvanvigiem, że nie można zredukować rozwiązania problemu wartości wiedzy do problemu jej natury. Żadna z teorii wiedzy nie jest

w stanie wytłumaczyć relatywnej wartości wiedzy względem prawdziwego mniemania w kategoriach epistemicznych. W mojej argumentacji pokazałem, w jaki sposób możemy pogodzić nasze intuicje na temat wartości czynników ugruntowujących wiedzę z autonomizacją i wystarczalnością wartości samej prawdy. Za Zagzebski skorzystałem z rozróżnienia na dobra godne podziwiania i podziwu, które następnie poszerzyłem o perspektywę epistemologii społecznej. Prawda jest zasadniczym dobrem poznawczym i jedynym w przypadku pojedynczych mniemań. Natomiast, kiedy uwzględnimy sieć mniemań, historię ich nabywania, utwierdzania i przekazywania, oraz społeczne wymogi etykietowania wiarygodnych informatorów, wówczas dobra godne podziwu: uzasadnienie i inne alternatywne sposoby utwierdzenia wiedzy, odgrywają rolę instrumentalną na poziomie świadectwa wyższego rzędu. Za Zagzebski, pytanie o wartość wiedzy należy postawić, przyjmując właściwą perspektywę podmiotu badającego (w stanie niewiedzy). Punktem wyjścia jest mniemanie ugruntowane, które zostaje legitymizowane przez prawdę (a nie na odwrót, jak chciała klasyczna epistemologia). W końcu, odrzuciłem dwa nowsze kontrargumenty przeciw wartości wiedzy: oparty na dynamice badania (Kelp) oraz nonfaktywizmu, kwestionujący wyższość prawdy nad fałszem dla rozumienia (Elgin). W tym drugim wypadku wskazałem, że jeśli przyjąć niekarykatralne rozumienie prawdy i wziąć pod uwagę różnice, które wynikają z nośników wiedzy i rozumienia (a nie różnic między ich wartościami), wówczas można uogólnić proponowane tu rozwiązanie, rozumiejąc prawdę przede wszystkim jako adekwatny poznawczy kontakt z rzeczywistością.

Bibliografia

- Alston W., *Concepts of Epistemic Justification*, „Monist” 1985, t. 68, nr 1, s. 57–89.
- , *Beyond „Justification”: Dimensions of Epistemic Evaluation*, Cornell University Press, Ithaca 2005.
- Ballantyne N., *Knowing our Limits*, Oxford University Press, New York 2019.
- Boylu A., *How Understanding Makes Knowledge Valuable*, „Canadian Journal of Philosophy” 2010, t. 40, nr 4, s. 591–609.
- Craig E., *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Elgin C., *True Enough*, „Philosophical Issues” 2004, t. 14, nr 1, s. 113–131.
- Gettier E., *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 1963, t. 23, nr 6, s. 121–123.
- Goldman A., *The Unity of the Epistemic Virtues*, w: *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, red. A. Fairweather i L. Zagzebski, Oxford University Press, New York 2001, s. 30–48.
- Grimm S., *Is Understanding A Species Of Knowledge?*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 2006, t. 57, nr 3, s. 515–535.
- , *Understanding and Transparency*, w: *Explaining Understanding: New Perspectives From Epistemology and Philosophy of Science*, red. S. Grimm, C. Baumberger i S. Ammon, Routledge, New York 2016, s. 212–229.
- Hannon M., *What’s the Point of Knowledge?: A Function-First Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2019.
- , *Recent Work in the Epistemology of Understanding*, „American Philosophical Quarterly” 2021, t. 58, nr 3, s. 269–290.
- James W., *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Kelp C., *Towards a Knowledge-Based Account of Understanding*, w: *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science*, red. S. Grimm, C. Baumberger i S. Ammon, Routledge, New York 2017, s. 251–271.
- , *Inquiry, Knowledge, and Understanding*, Oxford University Press, Oxford 2021.
- , *Theory of Inquiry*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2021, t. 103, nr 2, s. 359–384.
- Kvanvig J., *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Kyriacou C., *Ought to Believe, Evidential Understanding and the Pursuit of Wisdom*, w: *Epistemic Reasons, Norms and Goals*, red. M. Grajner i P. Schmechtig, De Gruyter, Berlin 2016, s. 383–406.
- Lewis C.I., *On Two Types of Judgment* (notatka z 1.03.1937), s. 4, Archiwa C.I. Lewisa, Pudło 14, Teczka 17, Uniwersytet Stanforda.
- Platon, *Gorgiasz; Menon*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002.
- Pritchard D., *Epistemic Luck*, Clarendon Press, Oxford 2007.
- , *Epistemic Axiology*, w: *Epistemic Reasons, Norms and Goals*, red. M. Grajner i P. Schmechtig, De Gruyter, Berlin 2016, s. 407–422.
- Singer D., *How to Be an Epistemic Consequentialist*, „The Philosophical Quarterly” 2018, t. 68, nr 272, s. 580–602.
- Williams B., *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956-1972*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

Williamson T., *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Zagzebski L., *The Inescapability of Gettier Problems*, „The Philosophical Quarterly” 1994, t. 44, nr 174, s. 65–73.

———, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, New York 1996.

———, *The Search for the Source of Epistemic Good*, „Metaphilosophy” 2003, t. 34, nr 1/2, s. 12–28.

———, *Recovering Understanding*, w: *Virtue Epistemology. Contemporary Readings*, red. J. Greco i J. Turri, MIT Press, Cambridge 2012, s. 351–373.

———, *From Reliabilism to Virtue Epistemology*, w: *Epistemic Values*, Oxford University Press, Oxford 2020, s. 141–151.

Prawda, cała prawda i tylko prawda. Czego szukamy, szukając poznania?

Abstrakt

Przedmiotem artykułu jest argumentacja za tezą, że prawda jest ostatecznym celem poznawczym. Po pierwsze, badam dwie intuicje, które – jak dowodzę – są kluczowe w argumentacji o niewystarczalności prawdy jako celu poznania. Następnie odpowiadam na nie, z jednej strony pokazując, że nie można zredukować problemu wartości wiedzy do jej natury, a z drugiej strony twierdząc, że można pogodzić wystarczalność prawdy jako celu poznania z wartością uzasadnienia w poznaniu, korzystając z rozróżnienia na dobra godne podziwu i pożądania. Wskazuję ponadto, że perspektywa epistemologii społecznej pozwala wzmocnić rolę uzasadnienia przy zachowaniu silnej tezy o samowystarczalnej wartości prawdy dla wiedzy. W końcu prezentuję odpowiedzi na nowsze kontrargumenty Kelpa i Elgin, dotyczące odpowiednio kresu badania oraz wartości fałszów w poznaniu.

Słowa kluczowe: wartość wiedzy, prawda, dobra epistemiczne, Problem Menona; nonfaktywizm, epistemologia społeczna

Truth, the whole truth, and nothing but the truth. What are we looking for when seeking knowledge?

Abstract

The aim of the paper is to argue that truth is the ultimate goal of knowledge. First, two intuitions are examined which, it is argued, are key in arguing for the inadequacy of truth as an end of cognition. Then, they are addressed by showing, on the one hand, that the problem of the value of knowledge cannot be reduced to its nature and, on the other hand, by arguing that it is possible to reconcile the sufficiency of truth as an end of knowledge with the value of justification in knowledge using the distinction between admirable and desirable goods. It is further shown that the perspective of social epistemology makes it possible to strengthen the role of justification while maintaining the strong thesis of the self-sufficient value of truth for knowledge. Finally, responses are offered to Kelp's and Elgin's recent counter-arguments concerning the end of inquiry and the value of falsehoods in knowledge, respectively.

Key words: value of knowledge; truth; epistemic goods; Meno Problem, nonfactualism, social epistemology

DOMINIK JARCZEWSKI OP – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, regens studiów Polskiej Prowincji Dominikanów, wykładowca Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego w Krakowie. Specjalizuje się w epistemologii: w szczególności epistemologii cnót i społecznej. Prowadzi badania dotyczące społecznej wartości cnót poznawczych, mądrości teoretycznej, autorytetu epistemicznego oraz

osobowych strategii odpowiedzi na warunki epistemologii nieidealnej. Interesuje się również historią pragmatyzmu, hermeneutyką, etyką cnót oraz współczesnymi projektami estetyki. Opublikował m.in. *La théorie pragmatiste de la connaissance de Clarence I. Lewis* (2021); *Quodlibet. Studia dominikańskie* (2022, red.) oraz kilkadziesiąt artykułów naukowych i popularyzatorskich w czasopiśmie polskich i zagranicznych. Adres e-mail: dominik.jarczewski@uj.edu.pl



CHARAKTER PISMA ŚWIĘTEGO WEDŁUG ORYGENESA

1. Wprowadzenie. Praktyka przed teorią

Od swoich początków chrześcijaństwo czyta historię przekazane w świętych Pismach, wierząc, że zawarta jest w nich objawiona prawda. I choć wraz ze zmieniającymi się czasami wielkie postacie Kościoła w różny sposób odczytywały i wykladały sens opowieści zawartych w Biblii, trwało przekonanie o ciągłości i spójności prawdy w nich odkrywanej. Czytanie Pisma Świętego było praktyką wspólnoty chrześcijańskiej, która przypisywała sobie umiejętność rozróżniania między autentycznym i błędnym czy zafałszowanym rozumieniem Słowa Bożego. Ponieważ to Kościół spisuje objawienie, on też od początku wie, jak należy je czytać. I tylko ten dobrze je rozumie, kto rozumie i podziela sposób życia Kościoła. Jak mówi Katechizm Kościoła Katolickiego, powołując się na Hilarego z Poitiers i św. Augustyna: „Pismo święte jest bardziej wypisane na sercu Kościoła niż na pergaminie”¹, albo, jak mówi powiedzenie Orygenesa: „To, co pochodzi od Ducha, nie może być w pełni zrozumiane inaczej, jak

tylko przez działanie tego samego Ducha”^{2,3}. Taka umiejętność rozsądzania między prawdą a fałszem zasadzona była nie tyle na argumentach, ile na zgodności z ową niezwerbalizowaną praktyką życia (por. 1 J 2)⁴. Nie oznacza to bynajmniej, aby umniejszało to jakkolwiek racjonalności tej umiejętności. Być może pomocne będzie porównanie owej żywej praktyki egzegetycznej do gramatyki. W większości wypadków rodzimi użytkownicy języka, np. polskiego, nie znają zasad kierujących ich praktyką językową, a jednak bardzo skutecznie ich przestrzegają – lepiej

² W przypisach, z wyjątkiem pierwszego odwołania wskazującego na wydanie tłumaczenia, będę używał w odniesieniu do prac Orygenesa skrótów stosowanych w serii Źródła Myśli Teologicznej: skrót nazwy księgi biblijnej z dodaniem Kom dla komentarzy, Hom dla homilii. Dodatkowo dzieło *O Zasadach* (gr. *Peri Archon*, łac. *De Principiis*) oznacza skrót PArch. Przy cytatach dosłownych, oprócz oznaczeń fragmentu, podaję strony do wydania wskazanego przy pierwszym odwołaniu.

³ Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia* IV, 5, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 201: „Nie sądzę bowiem, żeby można było wyjaśnić ową różnorodność i różnorodność wielkich spraw inaczej niżli w tym samym Duchu, w którym zostały spełnione”. W tekście parafraza podana w Katechizmie nr 137. Warto zauważyć, że oba te punkty Katechizmu, mówiące o czytaniu Pisma w żywej tradycji Kościoła, przytaczają cytaty z Orygenesa.

⁴ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* VI, LI, 267, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 27, Kraków 2005, s. 208: „Odkrycie i dokładne zrozumienie prawdy duchowego prawa, które powstało za sprawą Jezusa Chrystusa, przekracza zdolności ludzkiej natury, jest to bowiem sprawa wyłącznie istoty duchowej, która «wskutek ćwiczenia ma władze umysłu przysposobione do rozróżnienia dobra i zła»” (Hbr 5,14).

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 113, s. 39.

nawet niż ci, którzy uczą się owych zasad! Przydatnym w takim ujęciu byłoby postrzeżenie procesu czytania i interpretowania Pisma jako odrębnego języka albo – używając terminu Ludwika Wittgensteina – szczególnej „gry językowej”⁵, wyrażanej w języku potocznym, ale rządzącej się własnymi zasadami. Kościół wiedział od początku, jak czytać Pismo i jak odkrywać w nim prawdę, zanim powstała jakakolwiek teoria opisująca tę praktykę.

Należy pamiętać o tej nieskonceptualizowanej praktyce, zanim przystąpi się do omówienia teorii Orygenesisa, który nie stawiał sobie za cel stworzenie metody czytania Pisma Świętego, a jedynie próbuje wskazać na zasady wiary funkcjonujące w Kościele oraz zawarte w Pismach⁶. Można łatwo o tym zapomnieć, gdyż jego tezy zdają się być kontrowersyjne czy nawet szokujące. Mogą one jednak wskazywać nie tyle na twórczy charakter jego pracy, ile na bogactwo i nieoczywistość różnorodnych form ortodoksyjnej lektury Pisma funkcjonujących w Kościele za czasów Orygenesisa. Korzystając ze wspomnianego porównania, pomyślny, ile zaskoczeń może dać lektura podręcznika do języka polskiego! Pomimo zdumienia współczesnego czytelnika wobec zaskakujących tez Orygenesisa, z jego prac przebija przekonanie, że metodę lektury

Pisma, którą zaproponował, dzielali nie tylko współcześni mu wielcy uczeni chrześcijańscy, ale także apostołowie czy prorocy. Był przekonany, że przyjęty przez niego sposób czytania Pisma, będzie na nowo odkrywany przez kolejne pokolenia wierzących⁷. Koncepcja Orygenesisa, podobnie jak cała długa tradycja egzegezy Pisma Świętego w Kościele, jest niezmiernie różnorodna i trudna do ujęcia w schematy.

W tym miejscu chciałbym uczynić zastrzeżenie. Zakres tematyczny tego artykułu wobec jego objętości jest nader śmiały. Z tego powodu wiele kwestii (oraz przeciekawych cytatów) nie znalazło w nim miejsca. Jednym z ważnych, pominiętych wątków jest kryterium rozróżniania między autentycznym stosowaniem metody alegorycznej a jej wynaturzeniami. Te ostatnie przyczyniły się do słabej recepcji myśli Adama Mancjusza przez potomnych⁸. Jak zobaczymy, metoda ta daje wiele swobody, co może rodzić wobec niej nieufność. Sprawa różnicy między heretyckimi gnostykami a egzegetami chrześcijańskimi jest jednak z perspektywy Aleksandryjczyka bardziej skomplikowana, niż by się mogło wydawać. Z tego powodu różne etapy poznawania Bożego Słowa przedstawię jedynie w pozytywny sposób: gdy czytelnik idzie za Słowem Bożym, a nie próbuje go wykorzystać.

2. Cechy Słowa Bożego

W pierwszej homilii o Księdze Liczb Orygenes rozpoczyna swoją mowę pytaniem: „Czy uznamy, że Duchowi Świętemu, który polecił ten tekst spisać, zależało jedynie na tym,

⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, nr 23, s. 20: „Termin «gra językowa» ma tu podkreślać, że mówienie jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”. Tamże, nr 199, s. 119: „Rozumieć zdanie — znaczy rozumieć jakiś język. Rozumieć język — znaczy władać pewną techniką”. Warto zauważyć harmonijność takiego ujęcia z przytoczonymi cytatami z *Katechizmu* oraz z biblijnym powiązaniem znajomości Pisma z zachowywaniem go (np. Mt 5,19; J 14,15–17; Jk 3,13).

⁶ Orygenes, *Przedmowa*, w: Orygenes, *O Zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków 1996. Por. także JKom XIII, 16, 98–100; Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. II, tłum. K. Augustyniak, ŻMT 25 Kraków 2002, s. 46.

⁷ Zob. Orygenes, *O Zasadach* I, III, 8, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków 1996. Por. JKom VI, IV, 20–30.

⁸ Zob. H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *O Zasadach*, dz. cyt., s. 34.

abyśmy wiedzieli, którzy ludzie należący do tego narodu zostali wówczas policzeni, a którzy pozostali poza spisem?”⁹. Podobne pytania będzie on stawiał często w swoich komentarzach. Kryją one w sobie fundamentalne założenie metodologiczne. Jeśli nie odnajdujemy w tekście Pisma nic budującego, pożytecznego albo jeśli treści te zdają się nam być powszednie i niezasługujące na uwagę, wciąż jeszcze źle odczytujemy ich sens. To dwa podstawowe kryteria dobrze odczytanego znaczenia Słowa Bożego: ma ono być pożyteczne dla ludzi i godne Boga¹⁰.

Żadnego słowa Jezusowego, a zwłaszcza tych słów, które święci Jego uczniowie uznali za godne zapisania, nie należy rozumieć w zwyczajnym znaczeniu. Zresztą i te słowa, które zdają się być jasne, trzeba starannie badać z nadzieją, że jeśli nawet jakieś słowo Jezusa wydaje się obiegowe i proste, to przecież ci, którzy je prawidłowo analizują, znajdują w nim sens godny Jego świętych ust. Jeśli zaś w jakimś miejscu nie znajdujemy takiego sensu, to obwiniamy nas samych, a nie stawiamy słowu Jezusowemu zarzutu, że nie tchnie ono obfitymi naukami prawdy i mądrości¹¹.

Tekst Biblii, który czasem może wydawać się nudny, oderwany od życia, dziwny albo zupełnie niezrozumiały, jest taki nie ze względu na własne braki, ale z braku umiejętności właściwego odczytywania Pisma przez czytelnika. Kto wie, jak czytać Pismo, nie będzie omijał żadnych jego

fragmentów, ale całe Słowo Boże będzie dla niego dobre. Pismo jest Święte, a świętość oznacza dobroć i wielkość. Słowo, aby mogło być uznane za Boże, koniecznie musi spełniać wymagania moralne (użyteczność dla zbawienia) i intelektualne (mądrość godna Boga).

3. Zbawczość

Pierwszy wymóg, dotyczący pożyteczności, widać w praktyce homiletycznej Orygenesa, który zdaje się mieć ciągle w tyle głowy pytania: „Jaką będą mieli stąd korzyść ci, którzy pragną czerpać naukę ze świętych ksiąg? Jaki pożytek przynosi takie pouczenie? Albo czy pomoże to w zbawieniu duszy?”¹².

Te pytania nie pozwoliły mu traktować Pisma Świętego jako zapisów o przeszłości albo dotyczących spraw nieodnoszących się do aktualnej sytuacji słuchacza. Raczej w każdym fragmencie Pisma Orygenes szuka sensu moralnego. Słowo ‘moralny’ należy tu rozumieć w znaczeniu dużo szerszym niż współcześnie. Sens moralny to nie tylko wymogi, nakazy i zakazy, ale także (i przede wszystkim) sztuka umiejętnego życia według tradycji mądrościowej, czyli po prostu treści pożyteczne dla dobrego i udanego życia¹³. Na początku Komentarza do Ewangelii św. Jana filozof z Aleksandrii wprowadza swoją definicję ewangelii (obejmującą całe Pismo): „nauka przekazująca opis wydarzeń,

⁹ Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, I, 1, tłum. S. Kalinkowski, ZMT 76, Kraków 2016, s. 37.

¹⁰ M. Sheridan, *Language for God in Patristic Tradition*, Downers Grove 2015, s. 24. Por. M. Szram, *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenesa*, „Verbum Vitae” 2005, nr 7, s. 197.

¹¹ JKom XX, XXXVI, 323–324, s. 450.

¹² LbHom I, 1, s. 37. Por. np. LbHom, VII, 1. Zob. Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, X, 2, dz. cyt., s. 114: „Czy sądzisz, że są to tylko bajki albo że Duch Święty opowiada w Pismach tylko o wydarzeniach historycznych? Jest to pouczenie dla dusz, jest to nauka duchowa, która cię kształci, która uczy cię przychodzić codziennie do studni Pisma”.

¹³ Jest to cecha teologii moralnej całego okresu patrystycznego, który również z tego powodu Servais Pinckaers nazywa „złotym okresem teologii moralnej”. Por. S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 191–201.

które dzięki odnoszonym korzyściom przynoszą uzasadnioną radość słuchaczowi, kiedy ten przyjmuje głoszone słowa¹⁴. Tu jednak pojawia się problem. Oprócz fragmentów Pisma, z których łatwo wyciągnąć mądre i budujące treści, większość tekstu to opowieści, z których nie potrafimy wyciągnąć pożytecznych myśli. Co więcej, Orygenes zwraca uwagę na to, że poza tematami nieprzydatnymi nie brakuje też treści szkodliwych:

Widzimy to najczęściej w ustępach prawodawczych, gdzie znajduje się wprawdzie bardzo wiele rozwiązań, które w sposób oczywisty są użyteczne dla samych nakazów cielesnych, są też jednak i takie, w których nie widać jakiegokolwiek korzyści, a które niekiedy uchodzą nawet za szkodliwe¹⁵.

Dotyczy to m.in. rażącego przepisu Prawa, brutalnych historii ksiąg historycznych czy psalmów złorzeczących. Pisarz wczesnochrześcijański z przekąsem i ironią robi wyrzuty tym, którzy próbują „bronić” wiary przez bezkrytyczne przyjmowanie gorszących fragmentów Pisma, a przez to „takie mają o Nim wyobrażenie, jakiego nie należy mieć nawet o jakimś bardzo niesprawiedliwym i okrutnym człowieku”¹⁶. Z drugiej strony, Marcjon i jego uczniowie próbowali rozstrzygnąć ten problem przez ocenzurowanie i poprawienie, zwłaszcza Starego Testamentu¹⁷. Orygenes oczywiście nie idzie żadną z tych dróg. Utrzymywać będzie, że Pismo w całości jest natchnione, ale że należy je czytać alegorycznie – doszukując się

znaczeń innych niż dosłowne, takich które będą aktualne i przydatne dla czytelnika. I tak na przykład, komentując słowa, że Bóg „odpłaca za grzechy ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,7) pisze, że „w związku z tym zdaniem heretycy często nas wyśmiewają, twierdząc, że nie może być dobry Bóg, który mówi, iż karci kogoś za cudze grzechy”¹⁸. I przyznaje im rację, że nie byłby taki Bóg ani dobry, ani sprawiedliwy. Zwraca jednak uwagę na funkcjonujący w innych fragmentach Biblii obraz „rodzenia” grzechu tych, którzy uczestniczą w złu. Zatem ojcem grzechu jest Szatan i on rzeczywiście nie ponosi w tym czasie kary – poniesie ją dopiero w przyszłym świecie – natomiast ci, którzy przez niego grzeszą, oraz ci, którzy w grzechu współuczestniczą albo się zgadzają na zło, są „trzecim i czwartym” pokoleniem. Oni doświadczają przeciwności po to, aby się opamiętali i nawrócili, a główną częścią tego karcenia jest głos wzywający do nawrócenia. W ten sposób, odwołując się do obrazów występujących w innych częściach Pisma, Orygenes przeinterpretowuje tekst w taki sposób, że na końcu owo karcenie okazuje się wyrazem miłosiernego i cierpliwego wzywania Boga do nawrócenia, bo jak mówi Księga Machabejska: „Znakiem bowiem wielkiego dobrodziejstwa jest to, iż grzesznicy nie są pozostawieni w spokoju przez długi czas, ale że zaraz dosięga ich kara” (2 Mch 6,13), aby zobaczyli swój grzech i szybko mogli się od niego odwrócić. Stąd teolog kończy słowami:

Co do mnie, to pragnę, żeby Pan nawiedził moje grzechy, dopóki przebywam w tym wieku, i żeby tutaj udzielił mi zapłaty, aby

¹⁴ JKom I, V, 27, s. 32.

¹⁵ PArch IV, II, 9, s. 345.

¹⁶ PArch IV, II, 1, s. 336; Por. PArch IV, III.

¹⁷ PArch IV, II, 1; II, IV, 1.

¹⁸ WjHom VIII, 6, s. 250.

tam, w przyszłym świecie, Abraham powiedział o mnie tak, jak o ubogim Łazarzu powiedział do bogacza: „Wspomnij, synu, że za życia otrzymałeś swoje dobra, a Łazarz, przeciwnie, niedołę. Teraz on znajduje wytchnienie, a ty męki cierpisz” (Łk 16,25)¹⁹.

Taka sztuka poszukiwania w innych częściach Pisma obrazów i porównań, będących jakby kluczem do odkrycia tajemnych znaczeń tekstu, zapelnia komentarze Aleksandryczyka. Czasem rezultat takiej reinterpretacji jest zaskakujący lub jest niemalże odwrotnością znaczenia dosłownego. Tak jest na przykład, gdy komentuje on wyznanie wiary Piotra (Mt 16,13–20) albo wypowiedź św. Pawła o Ezawie i Jakubie (Rz 9,11–15)²⁰. Przy całej śmiałości swoich wniosków, Orygenes był przekonany, że w ten sposób odnajduje, a nie nadaje sens tym tekstom. Tekst Biblii ma sens założony, niejako ukryty i należałoby go dopiero wydobyć, co zmusza Orygenes do reinterpretacji fragmentów Pisma, a nie jego literalnego odczytania. Wielokrotnie zresztą przyznaje on, że nie potrafi odkryć całego bogactwa komentowanych perykop, a czasem, że zupełnie nie umie wyjaśnić biblijnych opowieści:

[...] jeśli na przykład zapyta nas ktoś, jaki sens mają opowiadania o córkach Lota, które miały niegodny stosunek z ojcem, albo o dwu żonach Abrahama czy o dwu siostrach zaślubionych Jakubowi i o dwu

niewolnicach pomnażających mu liczbę synów, cóż innego możemy odpowiedzieć oprócz tego, że są to jakieś tajemnice i alegorie spraw duchowych i że my nie wiemy, na czym one polegają?²¹

4. Zbawczość

Drugie założenie dotyczące biblijnego tekstu zwięźle wyraża wezwanie Adamancjusza, aby „w tekście należącym do Ducha doszukiwać się sensu, który jest tego Ducha godny”²². Treść godna Boga jest zbawieną dla ludzi (o czym już mówiliśmy) i dotyczy spraw boskich, a zatem wielkich i tajemniczych. Jasne zapisy dotyczące pospolitych spraw nie mogą więc być tym, czym się wydają. Z tego powodu Aleksandryczyk nie traktuje ksiąg biblijnych jako historycznych. Co ciekawe, punktem wyjścia dla takiego wniosku wcale nie są błędy w Biblii. Na te Orygenes oczywiście również zwraca uwagę, tak samo jak na wewnętrzne sprzeczności między różnymi biblijnymi księgami. Błędy te w jego ocenie nie wynikają z pomyłek hagiografów, ale są rezultatem ich szczególnych celów. Historia jest zaledwie narzędziem, a czytelnik ma czytać, „wspinając się po historii jak po drabinie i szukając w Pismach śladów prawdy”²³. Uręgałoby to świętości natchnionych Pism, jeśli ich celem byłoby spisanie historii z przeszłości. Wydarzenia z przeszłości przemijają i są niepowtarzalne, a objawienie ma odświeżać to co niezmiennie i nieprzemijające – Boga. Prawda musi mieć niektóre boskie cechy: być natury duchowej (tj. intelektualnej), niezmiennej, prostej itd. W tym sensie fakty,

¹⁹ Tamże, s. 251.

²⁰ W pierwszym wypadku stwierdza, że Piotr nie jest w wyjątkowej pozycji, a wszyscy wierzący mogą być skalą, na której zbudowany jest Kościół. Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. I, XII, 10, tłum. K. Augustyniak, ZMT 10, Kraków 1998. Odnośnie do Ezawa i Jakuba dochodzi do wniosku, że historia ta dowodzi istnienia zasług uprzednich wobec tego życia. Zob. JKom II, XXXI, 191–192.

²¹ PArch IV, II, 2, s. 338. Por. MtKom XV, 37.

²² JKom X, XL, 273, s. 272. Por. JKom X, XLIII, 300.

²³ JKom XX, II, 10, s. 398.

jako materialne, jednostkowe fenomeny, nie mogą być w ogóle prawdą:

Jakkolwiek jednak nic, co podlega zmysłom, nie jest prawdziwe, to jednak nie musi od razu być fałszem, rzecz bowiem dostrzegalna może mieć w sobie podobieństwo do tego, co umysłowe, a zatem niesłuszne jest nazywanie fałszem wszystkiego, co nieprawdziwe²⁴.

Fakty nie są prawdziwe, choć mogą, ale nie muszą być fałszywe, a dopiero interpretator (intelekt) może odkrywać w nich zależności i odpowiedniości, które będą prawdziwie duchową (intelektualną) prawdą. Na tym też polega objawienie Chrystusa. To nie wydarzenia czy zdania zapisane w Ewangeliach są prawdą, gdyż jako zmysłowe nie mogą być prawdą, ale odwieczna osoba Chrystusa, który jest kluczem interpretacyjnym dla Pism i całej historii:

[Jezus] objawił boski charakter wszystkich Pism, [...] i pozwolił jasno zrozumieć, jakie w Prawie Mojżeszowym ukryte są prawdy, którym kłaniali się starożytni „w obrazie i cieniu”; wyjaśnił też, na czym polega prawda faktów opisanych w historycznych księgach Pisma. To wszystko „przydarzyło się im w figurze, a zostało spisane ze względu na nas, których osiągnął kres czasów”²⁵.

Historia i Pisma są dla Orygenesza cieniem, figurą i obrazem spraw Bożych, a ich duchowe odczytanie jest prawdą godną Bożej miary. Gdyby celem natchnionych autorów było spisanie dokładnego przebiegu

historii, nie mieliby trudności z odczytaniem ich przekazu, a tymczasem autorzy ci wprowadzili świadomie informacje nieprawdziwe. Na domiar tego, treści różnych ksiąg (a w szczególności Ewangelie) są ze sobą sprzeczne, co – jako niedociągnięcie – jest ewidentne i łatwe do naprawienia. Jest tak dlatego, że ewangeliści celowo wprowadzali fałsz, aby tym wyraźniej wybrzmiała prawda duchowa. Rzecz ma się podobnie do rzeźbiarza z *Sofisty* Platona, który tworząc rzeźbę wielkich rozmiarów, nie oddaje dokładnych proporcji, bo dalsze części wydawałyby się wtedy zbyt małe, ale zniekształca je tak, aby wydawały się dla odbiorcy odpowiednie²⁶. O ile u Platona zniekształcana jest proporcja w zależności od wymagań perspektywy, o tyle w wypadku hagiografów zniekształcana jest prawda historyczna w zależności od potrzeb, dojrzałości i gotowości tego, któremu dawane jest objawienie²⁷. Dlatego „są oni jakby historykami, którzy za pomocą opisu pragną nas pouczyć o tym, co oglądali swym umysłem”²⁸. Takie ujęcie objawienia akcentuje inicjatywę zarówno Boga, jak i pisarzy natchnionych. Oni w potocznych słowach opisujących ludzkie wydarzenia starali się zawrzeć sprawy boskie, które widzieli w umyśle. Z tego, co boskie pochodzi zawarta w nich mądrość, a dzięki ludzkim słowom możliwa jest komunikacja. Orygenes obrazuje to sceną uzdrowienia niewidomego przez nałożenie mu na oczy błota:

²⁶ Platon, *Sofista*, 235C–236C.

²⁷ Wyjaśniając niespójności między Ewangelistami Orygenes tak mówi: „Aby jednak zrozumieć myśl Ewangelii dotyczącą tych spraw, musimy powiedzieć tak: Przypuśćmy, że niektórzy ludzie w duchu swoim oglądają Boga, słyszą Jego słowa skierowane do świętych i dostrzegają Jego obecność, kiedy przebywa wśród nich ukazując się im w określonych momentach ich rozwoju”. (*ἢν πάρεστιν αὐτοῖς ἐξαιρέτοις καιροῖς τῆς προκοπῆς αὐτῶν ἐπιφαινόμενος* [Wyróżnienie P.F.]). Zob. JKom X 4, 15, Sources Chrétiennes 157, s. 390–392, ŻMT 27, s. 223.

²⁸ Tamże.

²⁴ JKom I, XXVI, 167, s. 58.

²⁵ JKom I, VI, 34, s. 34. Por. RdzHom III, 4; PArch IV, II, 13; WjKom I, 5.

Ponieważ słowo dociera do ludzi z materią i razem z dostrzegalnymi przykładami, przeto Jezus spluwa na ziemię i robi błoto. Zastanów się, czy ten, kto wyjaśnia całe Pismo oraz sens zawartych w nim opowiadań, nie może stwierdzić, że boskie myśli składały się ze śliny Chrystusa, natomiast opowiadanie dotyczące historii i ludzkich działań – z ziemi. A zatem wszelka litera Prawa, proroków i pozostałych Pism pochodzi z takiego błota²⁹.

Nie sposób przekazać prawdy bezpośrednio – z umysłu do umysłu, trzeba więc używać słów, które z konieczności są nieadekwatne wobec wyrażanych Bożych treści. Czasem więc, aby wyartykułować boską myśl, hagiografowie posługiwali się faktycznymi wydarzeniami, a czasem posilkowali się wymyślonymi, czyli fałszywymi historiami.

Nie oceniam ich jednak surowo za to, że niekiedy, mając przed oczyma swój mistyczny cel, zmieniali fakty historyczne [...]. Tam, gdzie było to możliwe, celem ich było głosić prawdę w sensie materialnym i duchowym, tam zaś, gdzie nie można było utrzymać obu prawd, wyżej stawiali sens duchowy niżli materialny. Można więc powiedzieć, że często duchową prawdę zamykali w materialnym fałszu³⁰.

5. Historyczność

Należy w tym miejscu uczynić jeszcze jedno sprostowanie. Przypisuje się czasem Orygenesowi jakoby zachęcał do zaniedbywania sensu literalnego Biblii albo

wręcz zarzuca mu się lekceważące i swobodne traktowanie tekstu³¹. Jest jednak dokładnie odwrotnie. Właśnie dlatego, że w sprawach ziemskich zawarty jest obraz spraw boskich, historia jest godna uwagi. Nie umniejsza jej to, ale właśnie nobilituje. Widać to w tytanicznej pracy Orygenesusa w zakresie krytyki tekstu. Jako pierwszy porównywał na taką skalę różne wydania tekstu, kompilując w efekcie swoją słynną Hexapłę i Tetrapłę, jako pierwszy konfrontował dane geograficzne Nowego Testamentu z faktycznym krajobrazem Judei³², z niezwykłą dokładnością badał wzajemne powiązania i sprzeczności w przekazach historycznych Starego Testamentu. Swoją pracę opierał na tekstach oryginalnych, a według świadectwa Euzebiusza z Cezarei miał skupywać zagubione manuskrypty³³. Wyniki badań Orygenesusa będą

³¹ Zob. H. Pietras, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 32. J. O'Keefe, *Scriptural Interpretation*, w: *The Westminster Handbook to Origen*, red. J. A. McGuckin, Louisville 2004, s. 193–197. F. S. Mulder, *Gospel Differences, Harmonisations, and Historical Truth: Origen and Francis Watson's Paradigm Shift?*, „Themelios” 2017, nr 1 (42), s. 122–143.

³² Stwierdził na przykład, że uzdrowienie opętanego przez „Legion” musiało mieć miejsce w Gergezie. Opis jego rozumowania świadczy o pieczołowitości Orygenesusa w kwestiach historycznych: „Kto pragnie zrozumieć sens Pisma Świętego, nie powinien zaniedbywać dokładnego oznaczenia nazw. O tym, że w wydaniach greckich Pisma często pojawiają się błędy w nazwach, można się przekonać z następujących przykładów wziętych z Ewangelii: Napisano, że w kraju Gerazeńczyków miało miejsce wydarzenie, podczas którego demony strąciły w przepaść i utopiły stado wieprzy. Miasto Geraza jednak leży w Arabii i w jej okolicy nie ma ani morza, ani jeziora. Ewangelściści zaś, którzy dokładnie znali topografię Judei, nie popełniliby przecież tak oczywistego i łatwego do wykazania fałszu. Ponieważ jednak w kilku rękopisach znajdujemy wersję «w kraju gadareńczyków», trzeba poświęcić kilka słów właśnie tej wersji. Gadara leży w Judei i w jej okolicy znajdują się ciepłe źródła, jednak nie ma tam ani jeziora o stromych brzegach, ani morza. Natomiast starożytne miasto Gergeza, miejscowość, od której pochodzi nazwa «Gergezejczycy», leży nad jeziorem, które obecnie nazywa się Jeziorem Tyberiadzkim, i niedaleko od miasta znajduje się urwisko nad jeziorem”. Zob. JKom VI, XL, 207–211, s. 195–196. Nieco wcześniej powołuje się na swoje badania w terenie, że Betania nad Jordanem nazywa się tak naprawdę „Bethabara”. Zob. JKom, VI, XL, 204.

³³ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, VI, 16, tłum. A. Caba, ŻMT 70, Kraków 2013.

²⁹ JKom, Fragment 63, s. 606–607.

³⁰ JKom, X, V, 19–20, s. 224.

służyły za punkt wyjścia dla Hieronima i całego Kościoła na wiele wieków³⁴.

Przekonanie Orygenesa, że Pismo Święte wraz z jego niejednoznacznym procesem formułowania się oraz faktyczna historia wszechświata mają wspólnego autora – Boga – pozwalała mu zgodzić się na ich kłopotliwe wzajemne powiązanie. Nie potrzebował ideologicznie naginać faktów do Pisma, nie bagatelizował ich, ale równocześnie nie ograniczał się do nich. Zarówno w Piśmie, jak i w historii, doszukiwał się *πραγματα* (*pragmata*), czyli dzieła Bożego w czasie i przestrzeni, próbował dostrzec istotę tego, co się wydarzyło³⁵. To coś zupełnie innego niż tylko zbiór prawdziwych orzeczeń. To poprawne odczytanie wydarzeń jako symboli istniejących w rzeczywistości nie tylko historycznej, ale i aksjologicznej. Dla uzasadnienia takiej perspektywy często powoływał się na tekst 1 Kor 10: „Stało się zaś to wszystko, by mogło posłużyć za przykład dla nas [...]. A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas”³⁶. Nie bał się stwierdzać, że historie biblijne nie wydarzyły się tak, jak zostały opisane³⁷, właśnie

dlatego, że są obrazem czy typologią realnego wydarzenia Chrystusa. To co jest istotą tych opisów, jest realne w sensie silniejszym niż historyczny, bo wciąż się wydarza w życiu wierzących³⁸. Wszystkie alegoryczne i duchowe, ukryte sensy mają podstawę w tym, że Bóg faktycznie ingeruje w historię, że to się naprawdę wydarzyło, a zostało opisane w Pismach w sposób najlepiej służący zbawieniu³⁹.

6. Ile jest sensów Pisma Świętego?

Z tego co dotychczas powiedzieliśmy można by wysnuć wnioski, że Pismo Święte ma trzy sensy. Literalny – sens historyczny, moralny – wskazujący na to wszystko, co jest pożyteczne dla czytelnika, duchowy – odsłaniający naturę Bożą i Jej myśli. Istotnie, te trzy sensy zestawia razem Orygenes w IV księdze *O Zasadach*, gdzie powołuje się na Księgę przysłów: „I ty zapisz sobie potrójnie w pamięci i rozumie, abyś mógł prawdziwie odpowiadać tym, którzy cię pytać będą” (Prz 22,20–21). Wychodząc od tego zdania, rozbudowuje metaforę, zgodnie z którą tak jak wcielony Chrystus-Słowo (czy w ogóle człowiek) ma ciało, duszę i ducha, podobnie i zapisane Słowo ma: ciało, sens literalny; duszę, sens moralny; ducha, sens duchowy⁴⁰. Zauważa jednak,

³⁴ J. A. McGuckin, *The Scholarly Works of Origen*, w: *The Westminster Handbook to Origen*, red. J. A. McGuckin, Louisville 2004, s. 25–41. E. Stanula, *Ojciec chrześcijańskiej interpretacji Pisma Świętego*, w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, dz. cyt., s. 20–48.

³⁵ W temacie stosunku Orygenesa do historii (a w konsekwencji także literalnego znaczenia opisów biblijnych) polecam dwa świetne rozdziały „History without a ‘body’?” (s. 358–380) oraz „Is History a ‘parable’?” (s. 381–434), w: P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, Supplements to Vigiliae Christianae (Vol. 85), Leiden 2007. Niniejszy artykuł zawdzięcza tej pracy znacznie więcej niż wskazują na to przypisy.

³⁶ Zob. M. Sheridan, *Language for God in Patristic Tradition*, dz. cyt., s. 226–229.

³⁷ Choć zakładał, że większość opisów jest historyczna. Zob. PArch IV, III, 4, s. 357–358: „Niech jednak nikt nie podejrzewa, iż mówimy tak w mniemaniu, że żadna historia przedstawiona w Piśmie nie dokonała się rzeczywiście, skoro przypuszczamy, iż niektóre z nich się nie dokonały; albo że żaden nakaz Prawa nie powinien być rozumiany dosłownie, skoro mówimy, że niektórych nakazów nie

można przestrzegać w sensie literalnym, [...]. Albowiem wiele więcej jest takich miejsc, które opierają się na wydarzeniach historycznych, niż tych, które zawierają czysty sens duchowy”.

³⁸ Chciałbym zwrócić uwagę na podobieństwo takiego postrzegania rzeczywistości jako wielowarstwowego symbolu otwartego na nowe znaczenia i wciąż na nowo przeżywanych w doświadczeniu ludzkim do koncepcji prawdziwości mitów w ujęciu Eliadego. Por. M. Mietliński, *Mit a prawda według M. Eliadego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1976, nr 2 (14), s. 211–231.

³⁹ Por. wstępną uwagę do komentarza na temat Przemienia Pańskiego. MtKom, XII, 36: „Oprócz tego, że podamy właściwą według nas interpretację tego tekstu, powiedzmy, że to się zdarzyło kiedyś i tak jak zostało opisane”.

⁴⁰ PArch IV, II, 4.

że – zgodnie z tym co mówiliśmy powyżej – istnieją fragmenty, „w których nie zawsze znajduje się to, co nazywamy ciałem, to znaczy prawidłowość rozumienia historycznego”⁴¹. Taki trojaki podział może sugerować, że istnieją trzy znaczenia Pisma. Jest to jednak wielkie uproszczenie.

Orygenes stosuje rozbudowaną metodologię egzegezy, która nie daje się zredukować do trzech typów odczytań tekstu. Tzamalikos zwraca uwagę na osiem technicznych pojęć konsekwentnie używanych do określania rodzajów sensów Pisma. Oprócz więc sensu alegorycznego, mamy sens znaczeniowy (*σημαινόμενον* – to, co jest wskazywane), ukryty (*ύπόνοια*), anagogeniczny, tropologiczny, typologiczny, symboliczny (w sensie technicznym greckiego słowa *σύμβολον*) i mistagogiczny⁴².

Co do ilości sensów, warto zauważyć, że pojęcia te są tylko typologią. W ramach jednego rodzaju może istnieć wiele różnych sensów. Normalną praktyką dla Orygenesesa jest podawanie wielu różnych interpretacji bez rozstrzygnięcia, która jest najsłuszniejsza. Podaje zresztą często interpretacje wątpliwe i kontrowersyjne, często z zaproszeniem skierowanym do czytelnika: „Oceń sam, czytelniku...”, „Rozważ sam...”, „Zastanów się czy...”⁴³. Niektórych swoich interpretacji,

jak przyznaje, nie odważy się „powierzyć piśmu” i czytelnikom⁴⁴. Mamy więc wiele, potencjalnie nieskończenie wiele, interpretacji Pisma, które gdyby chciał je spisać „cały ten świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać” (J 21,25).

7. Dlaczego Pismo Święte jest tak trudne?

Jeśli jest taka mnogość znaczeń ukrytych w Biblii, dlaczego tak często nie potrafimy znaleźć choćby jednego z nich? Dzieje się tak, zdaniem Orygenesesa, nie tylko z powodu naszych braków, ale ponieważ nie wszystko co prawdziwe warto powiedzieć. Nadmiar treści nie jest korzystny. Wielka część Pisma pozostaje okryta tajemnicą, bo nie ma potrzeby, aby była poznana. Czytając homilie Orygenesesa, widać, że ich autor zmaga się z decyzją, które z ogromu wątków ma poruszyć, na które ma się zdecydować. Nie tylko ze względu na ograniczenia czasowe homilii, ale także ponieważ można powiedzieć szkodliwie zbyt dużo. Postąpić jak człowiek, który, będąc spragnionym, chce wypić całe źródło wody. Nie pomoże mu to, a nawet zaszkodzi, bo „nadmiar zdrowej wody też może być szkodliwy dla pijącego”⁴⁵. Nadto, te same treści, które dla jednych są budujące, innych zgorszą:

Ludzie prostsi niechaj rozumieją [te sprawy] zgodnie ze zwykłym sensem [...] ci zaś, którzy nauczyli się głębszego pojmowania, powinni rozumieć to określenie zgodnie z obietnicą Bożą dotyczącą Słowa

red. J. A. McGuckin, London 2004, s. 162–167.

⁴⁴ MtKom XIV, 12. Patrząc na śmiało i kłopotliwe dla Orygenesesa tezy, rodzi się pytanie, jakie to musiały być interpretacje, które zdecydował się zachować dla siebie!

⁴⁵ LbHom VI, 1. Tamże, s. 67: „Możemy jednak z rozległych pól zerwać kilka kwiatków, nie wszystkie, które obficie rosną na polu, lecz tylko tyle, ile pozwoli nam poznać ich zapach”.

⁴¹ PArch IV, II, 5, s. 341.

⁴² Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, dz. cyt., s. 25–37.

⁴³ W ten niedefinitywny, spekulatywny sposób, na sposób ćwiczenia intelektualnego, wprowadza kwestie, które staną się punktem zapalnym w kontrowersjach antyorygeniańskich. Zob. np. JKom I, XIX, 113, i dalej przy kolejnych: I, XXVI, 170; I, XXXI, 219; VI, VI, 41; II, VII, 56. PArch, II, III, 7 (gdzie mówi o możliwych sposobach zmartwychwstania ciała); II, VIII, 4; III, IV, 5; III, VI, 9. MtKom XV, 32; XVI, 12. W ten sposób wprowadza także (w tłumaczeniu Rufina) słynną kontrowersję dotyczącą możliwości zbawienia złych duchów. Zob. PArch I, IV, 3. W podobny sposób wzywał do krytycznego myślenia słuchaczy swoich kazań. Por. RdzHom II, 5; XII, 5; XV, 4. Uczniowie Orygenesesa będą te same tezy głosić już w sposób bardziej definitywny. Zob. E. M. Harding, *Origenist Crises*, w: *The Westminster Handbook to Origen*,

prawdy. To tak, jakbym przykładowo powiedział, że pożywny chleb w sensie materialnym powiększa gorączkę, ale przysparza też zdrowia i dobrego samopoczucia. Dlatego bywa, że prawdziwa nauka podawana chorej duszy, która nie wymaga takiego pokarmu, dręczy ją i powoduje pogłębienie choroby, a więc również mówienie prawdy może być niebezpieczne⁴⁶.

Jest to podstawa koncepcji „gnozy” chrześcijańskiej, nazywanej także w Komentarzu do Ewangelii według św. Jana „skrytym chrześcijaństwem”⁴⁷. Istotą tej koncepcji jest założenie, że Pismo Boże samo stawia opór tym, którzy próbują je zrozumieć. Nawet gdyby objawienie zawarte w Piśmie mogło być łatwe i zrozumiałe (choć jako dotyczące spraw Bożych, nie może takie być), dostęp do świętych treści byłby szkodliwy dla tych, którzy nie są jeszcze gotowi tychże przyjąć. Tacy mogliby się ich przestraszyć, zgorszyć albo nimi wzgardzić. Dlatego Słowo Boże ukrywa się pod osłoną niezrozumienia, tajemnic i przypowieści, aby „oczami nie widzieli ani uszami nie słyszeli, ani swym sercem nie rozumieli” (Iz 6,10; Mt 13,15)⁴⁸. Kto pomimo trudności okaże upór i wytrwałość, temu Słowo ukazuje część swojej treści, ale tylko taką, którą gotów jest przyjąć. Z tego powodu zrozumienie Biblii zależy przede wszystkim nie od zdolności intelektualnych, ale moralnych, i dlatego Orygenes nieprzerwanie przeplata swoje komentarze i homilie wezwaniem do modlitwy o łaskę Bożą. Słowo pozna tylko ten, kto jest w bliskiej z Nim relacji⁴⁹.

Trudności, które wywołuje tekst biblijny, mają jeszcze jedną funkcję. Oprócz ochrony przed „nieprzygotowanymi” uczy także postawy nieustannego doszukiwania się czegoś więcej i nie zatrzymywania się w pół drogi. Tekst nienaganny i mądry w pierwszym odczytaniu grozi tradycjonalizmem, usztywnieniem i fundamentalizmem⁵⁰. Tymczasem Słowo Boże właśnie przez swoją rzekomą niestosowność wzywa swoich czytelników do niezatrzymywania się na jakimkolwiek rozumieniu.

Boża mądrość przygotowała pewne przeszkody i trudności w historycznym pojmowaniu Pisma, umieszczając w nim jakieś sprawy niemożliwe i niestosowne. Stało się tak po to, aby samo przerwanie toku opowiadania postawiło czytelnikowi jakby tamy, za pomocą których zagroziło drogę i przejście temu zwyczajnemu pojmowaniu, a zatrzymawszy nas i naraższy na wstrząs skierowało na inną drogę, aby przez przejście wąskiej ścieżki otworzyć niezmierną szerokość jakiegoś wspanialszego i bardziej wzniosłego gościa Bożej wiedzy⁵¹.

uwaga Orygenesa, że nikt nie zrozumie Ewangelii Janowej, kto nie stanie się jak Jan „drugim Jezusem”. JKom I, IV, 23, s. 31: „Możemy więc śmiało powiedzieć, że pierwocinami wszystkich Pism są Ewangelie, natomiast pierwocinami Ewangelii jest Ewangelia według Jana. Jej sensu nie potrafi pojąć nikt, kto nie spocznie na piersi Jezusa i nie przyjmie od Niego Maryi jako swojej Matki. Ten zatem, kto ma być drugim Janem, powinien stać się takim, aby Jezus mógł go nazwać, jak Jana, «drugim Jezusem». Jeśli bowiem, zgodnie z opinią ludzi wypowiadających słuszne poglądy na osobę Maryi, nie miała ona żadnego innego syna poza Jezusem, a Jezus mówi do Matki: «Oto twój syn» – nie zaś: «Oto i ten jest twoim synem» – to tak, jakby powiedział: «Ten oto jest Jezusem, którego zrodziłaś». Każdy bowiem, kto się stał doskonały, «już nie żyje, lecz żyje w nim Chrystus»; a skoro Chrystus w nim żyje, to powiedziano o nim do Maryi: «Oto twój syn – Chrystus»⁵⁰.

⁴⁶ JKom XXXII, XXIV, 310–311, s. 549. Mowa tam o Judaszu i Eucharystii.

⁴⁷ JKom I, VII, 42.

⁴⁸ MtKom X, 5.

⁴⁹ M. Szram, *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenesa*, dz. cyt., s. 187–200. Przepiękna jest

⁵⁰ Z tego powodu Pismo Święte jest w konflikcie ze swoim tekstem! Zob. JKom XXVIII, XII, 95, s. 481: „faryzeusze i literalna nauka Prawa spiskują przeciwko Jezusowi, czyli Prawdzie, a tekst dosłowny, aby przetrwać, chce przeszkodzić w objawieniu się prawdy”.

⁵¹ PArch IV, II, 9, s. 344–345.

Tak skonstruowane Pismo ma nie być ograniczone swoją formą. Nawet najwznioślejszy tekst, jeśli pojąć go dosłownie, jest zamknięty w określonych ramach. Tymczasem Słowo natchnione zawsze ma kolejne głębokie znaczenia przygotowane dla tych, którzy wyrosli z dotychczasowego pojmowania wiary. Sytuację tę ilustruje następująca szkatułkowa sekwencja. Stary Testament jest alegorią i wyjaśnia ją Nowy Testament. Ale Nowy Testament sam też jest napisany w sposób alegoryczny, a wyjaśnia ją go Ewangelie. Jednak również Ewangelie, ze swoimi przypowieściami, wymagają wyjaśnienia, nawet wyjaśnienia do przypowieści udzielone przez Jezusa wypowiedziane są w sensie alegorycznym⁵². Taka, moglibyśmy powiedzieć, fraktalna struktura potencjalnie nigdy się nie kończy. To co przed chwilą było nowym odkryciem, wkrótce staje się przedmiotem dalszej interpretacji. Odpowiada to wzrostowi człowieka i jego przemianie moralnej gotowej przyjąć coraz to bardziej wzniosłe myśli. Dlatego ludzie, choćby i doskonali, są, według Orygenesa, zawsze na drodze rozwoju⁵³. Według niego: „Im dalej posuwamy się w lekturze, tym większy rośnie przed nami stos tajemnic”⁵⁴. Albo, jak mówi formuła przez niego zainspirowana, a rozpowszechniona przez Grzegorza Wielkiego: „Pismo wzrasta wraz z czytającym”⁵⁵.

⁵² MtKom X.

⁵³ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 79–80.

⁵⁴ RdzHom IX, 1, s. 105. Zob. LbHom XVII, 4, s. 196: „Bo jaki może być kres Mądrości Bożej? Im dalej ktoś zajdzie, tym większe napotyka głębinę, im bardziej będzie dociekał, tym lepiej zrozumie, że sprawy te są niewysłowione i niepojęte”.

⁵⁵ Formuła pochodząca od Grzegorza Wielkiego: *Divina eloquentia cum legente crescunt*. Por. RdzHom I, 7. Ks. Mariusz Szram, powołując się na ks. Krzysztofa Bardskiego, uznaje ten aspekt myśli Aleksandryczyka za jedno z jego najważniejszych osiągnięć i nazywa „humanizacją hermeneutyki chrześcijańskiej”. Zob.

8. Ile jest prawd? Aspekty Chrystusa – prawdy ludzi

Wzrost ten wiąże Orygenes z rozmaitymi tytułami, które przypisuje sobie Jezus, szczególnie z tymi, które mają formę „Ja jestem...”. I wyraża zdziwienie, dlaczego Bóg, który jest prosty i jedyny, wcielony, opisuje się za pomocą wielości dóbr. Odpowiedzi na ten dylemat: Jedno-Wiełość doszukuje się w zbawczej ekonomii zbawienia. Jakkolwiek Boży Logos jest prosty, „w sposób bardziej boski niż Paweł stał się wszystkim dla wszystkich”⁵⁶. Wiele jest tytułów, nazywanych również przez Aleksandryczyka aspektami Chrystusa (*ἐπίνοιαί του Χριστου*)⁵⁷, które przyjmuje Logos: Droga, Prawda, Życie, Pasterz, Brama, Pokarm z nieba, Nauczyciel, Lekarz, Pan, Sługa, Syn Boży, Brat, Ojciec itd. Wiełość nie ma miejsca w Bogu, aspekty te istnieją ze względu na historię zbawienia (Bożą ekonomię). Dlatego jest zbawcą dzięki grzesznikowi, pokarmem dzięki głodnym; sługą dzięki tym, którym służy. To wszystko stanowi przeróżne sposoby zbawienia, którego człowiek, w swoich grzechach i biedach, oczekuje. Mnogość pragnień człowieka „tworzy” wielość imion jedynego, prostego Logosu. Imiona te więc mogą, a nawet powinny się zmieniać, bo taka jest ich istota. Istotą lekarza jest przecież nie to, aby chory zawsze go potrzebował, ale by uleczone już nie wracał do lekarza. Podobnie Nauczyciel nie spełniłby swojej roli, gdyby uczeń w pewnym momencie nie stał się jemu równy i już więcej go nie potrzebował. W poszczególnych etapach życia człowiek odkrywa kolejne

M. Szram, *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenesa*, dz. cyt., s. 199.

⁵⁶ JKom I, XXXI, 217, s. 66. Por. 1 Kor 9, 22.

⁵⁷ Nazywane są również ‘imionami’, ‘określeniami’, ‘darami’.

twarze Chrystusa, których nie należy oceniać w kategorii absolutnej, ale jako prawdy etapu, które ukazują się ludziom „w określonych momentach ich rozwoju”⁵⁸. Z tego powodu przyrównuje Orygenes te wszystkie imiona do schodów świątyni Jerozolimskiej⁵⁹. Wszystkie te twarze po kolei okazują się ostatecznie nieadekwatne i przejściowe, choć skoro w danym momencie przybliżają do Niego wierzących – są prawdą.

Za tymi teologicznymi pojęciami kryje się uzasadnienie dla egzystencjalnego doświadczenia przeróżnych – często będących ze sobą w konflikcie – perspektyw patrzenia na Pismo. Ktoś potrzebuje Chrystusa na przykład jako miłosierną bezwarunkową miłość. Ktoś inny odkrywa ożywczość spotkania Chrystusa jako wymagającego i ambitnego mistrza. Jeszcze ktoś inny, doświadczając krzywdy, woła do Chrystusa jako sędziego o sprawiedliwość i pomstę. Te różne aspekty Chrystusa albo, jak byśmy to mogli dzisiaj nazwać, obrazy Boga, są, zdaniem Orygenes, często wewnętrznie sprzeczne. Kto jest „bratem” Jezusa (Mk 3,35), ten nie jest jego „synem” albo kto jest „sługą”, nie jest „przyjacielem”, a przyjaciela nie nazywa się już „sługą” (J 15,15)⁶⁰. Pomimo tych napięć i sprzeczności, wszystkie te aspekty mogą być równocześnie prawdziwe:

Zastanów się jednak, czy [...] nie można pojmować [tej sprawy] w ten sposób, że jedni ludzie otrzymują usprawiedliwienie w takim właśnie sposobie życia, a inni w innym, różnym od tamtego, tak iż można powiedzieć, że jeden człowiek jest człowiekiem Prawa, a drugi człowie-

kiem Ewangelii. Obydwaj zresztą cieszą się razem, ponieważ dla obydwu został wyznaczony jeden cel przez jednego Boga za pośrednictwem jednego Chrystusa w Jednym Duchu Świętym⁶¹.

Za wzorzec takich współistniejących prawd uznaje Orygenes mnogość Ewangelii. Każdy z Ewangelistów ma odmienną teologię, chronologię wydarzeń, inaczej opisuje charakter i słowa Jezusa. Twórca Hexapli, choć sam w wielu miejscach harmonizuje ich treść, podkreśla jednocześnie, że jest to tylko częściowo możliwe, a sprzeczności w Ewangeliach nie sposób usunąć, ale należy przyjąć, że każdy z nich przedstawia odmienną prawdę⁶². Tak więc, jak istnieje wielość nieredukowalnych prawd Ewangelistów i innych autorów natchnionych, tak samo wiele jest prawd ludzi. Jak wiele jest unikalnych historii, potrzeb i pragnień człowieka, tak wiele jest aspektów Logosu. Z tego powodu Orygenes, akcentując ten twórczy aspekt naszej słabości w „tworzeniu” prawdy

⁶¹ JKom XIII 49, 321, s. 338.

⁶² Zob. JKom X, III, 10 – X, VI, 27. Ten długi *passus* jest jednym z częściej komentowanych fragmentów Komentarza Janowego i stanowi jeden z ważniejszych wyimków rozwoju myśli wczesnego chrześcijaństwa. F. S. Mulder, *Gospel Differences, Harmonisations, and Historical Truth: Origen and Francis Watson's Paradigm Shift?*, dz. cyt., s. 122–143. W swojej akceptacji dla istnienia sprzeczności w Ewangeliach i, ogólnie, postawy akceptacji wobec historyczności ksiąg biblijnych, Orygenes narażał się na oskarżenia. Niedawny dokument Papieskiej Komisji Biblijnej zdaje się podzielać jego postawę. Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, nr 145, Kielce 2014, s. 231–232: „Mamy w istocie cztery Ewangelie i Kościół odrzucił jako niewłaściwą próbę ich «harmonizacji». To, co zostało napisane „według Łukasza” na przykład, powinno być szanowane i akceptowane, nawet jeśli nie zgadza się w sposób ścisły z tym, co mówią Marek czy Jan. [...] Ponadto, różnica ujęcia tematu pomiędzy Listem do Rzymian a Listem świętego Jakuba jest paradygmatyczna, jeśli chodzi o pluralizm, poprzez który Pismo świadczy o jedynej prawdzie Bożej. Ta polifonia natchnionych głosów jest przekazana Kościołowi jako model, aby przyjął w naszych czasach tę samą postawę łączenia jedyne, przekazywanego ludziom orędzia z koniecznym szacunkiem dla wielkiej różnorodności doświadczeń osobistych, kulturowych oraz darów udzielonych przez Boga”.

⁵⁸ JKom X 4, 15, s. 223.

⁵⁹ JKom XIX 6, 38–39.

⁶⁰ JKom XXXII 30, 371–374.

o Chrystusie, mówi o wyszukiwaniu prawdy zawartej w każdym człowieku:

Za pośrednictwem Jezusa Chrystusa powstała prawda, która znajduje się u ludzi: na przykład prawda w Pawle i w apostołach powstała za pośrednictwem Jezusa Chrystusa. Chociaż Prawda jest jedna, to przecież nie należy się dziwić stwierdzeniu, iż zdaje się brać z niej początek wiele Prawd. Przecież prorok Dawid zdawał sobie sprawę z tego, że istnieje wiele prawd, gdy mówił: „Pan wyszukuje prawdy”, albowiem nie jedną prawdę wyszukuje jej Ojciec, lecz wyszukuje wiele prawd, przez które osiągają zbawienie ci, którzy je posiadają⁶³.

Nie fakty, nie opisy, nie zdania, ale człowiek jest nośnikiem Prawdy. Chociaż Prawda jest jedna, istnieje wiele jej obrazów odcisniętych w ludziach. Jest ona odcisnięta w ich życiu, intelekcie i świadomości. Człowiek „posiada” prawdę, przez którą osiąga zbawienie i tę prawdę (aspekt-imie) wyszukuje Chrystus, aby przyjąć jako swoją. Obrazy te różnią się od siebie, ale mają wspólne źródło – Chrystusa, który łączy w sobie wszystkie te obrazy, aspekty, imiona, wynikające z nich sprzeczności i całą nieskończoność imion Boga.

9. Prawda jedyna

Cała dotychczasowa argumentacja stała się bardzo subtelna, ale nie odpowiedziała na pierwotny problem. Jednym z podstawowych powodów, dla których Orygenes odrzucał ograniczenie się do literalnego

rozumienia prawdy Pisma Świętego, jako zapisu wydarzeń historycznych, było założenie, że prawda jest niezmienna, a to, co zmysłowe jest przemijające. W wyniku interpretacji alegorycznej uzyskaliśmy wprawdzie niezmysłowe rozumienie Pisma, ale nie przestało być ono zmienne. Teoria aspektów Chrystusa tłumaczy jedynie, dlaczego odkrywana prawda jest tak zmienna.

Istotnie, w błąd literalnego rozumienia wpadają nie tylko ci, którzy postrzegają Pisma jako opis historyczny, ale i wszyscy ci, którzy prawdę identyfikują z jakąkolwiek treścią, także tą związaną z różnymi aspektami Chrystusa. Jeśli szukamy prawdy godnej Boga, musimy odnaleźć coś niezmiennego i odmiennego od owego „wstępowania po stopniach świątyni”, odkrywania kolejnych twarzy w Słowie Bożym. Stąd też Orygenes powie, że poznanie Pisma jest *wprowadzeniem*⁶⁴ do spotkania z Jezusem.

Nie oznacza to, że istnieje coś ponad Pismo Święte. Spotkanie z Jezusem jest spotkaniem ze Słowem Bożym. Kto jednak chce dojść do niezmiennej, duchowej prawdy, musi jej szukać poza słowami (myślami czy słowami spisanyymi), poza świadomością. Kto chce poznać Bożą prawdę, musi wyjść poza obręb pojęcia ‘treści’. Dokładne poznanie Pism, które oznacza upodobnienie do ich duchowych treści (intelektualne i moralne), otwiera człowieka na odmienny sposób odbierania Słów Bożych. Orygenes mówi o takich ludziach, że „mają oni umysł Chrystusowy” (1 Kor 2,14: *ἤμεις δὲ οὖν*

⁶³ JKom VI, VI, 39, s. 155.

⁶⁴ JKom XIII, V, 27; Tamże, XIII, V, 30 – VI, 37, s. 286–287: „Myślę, że całe Pismo, choćby nawet zostało dokładnie zrozumiane, jest tylko nikłym fragmentem i drobnym wprowadzeniem w całe poznanie [...] Pisma, zatem stanowią wprowadzenie, i od dokładnego poznania Pism, które teraz symbolizuje źródło Jakuba, należy powrócić do Jezusa, aby udzielił nam źródeł wody tryskającej ku życiu wiecznemu”.

χριστοῦ ἔχομεν), a to oznacza, że rozumieją oni Słowa w języku Ducha, a więc „coś więcej niżli to, co zostało zapisane”⁶⁵. Istnieją, zdaje się, dwie interpretacje, jak można rozumieć takie poznanie.

Pierwsza identyfikowałaby taką duchową prawdę (w znaczeniu Prawdy wyrażanej w mowie Ducha) z rozumnością. Słowo Boże (gr. *Logos*), które jest osobą Pisma Świętego, udzielając części stworzenia udział w swojej rozumności, tworzy umysły (gr. *Logoi*)⁶⁶. Umysły te, mając udział w rozumności Logosu-Umysłu, poznają przeróżne treści. Najważniejszą częścią poznania jest jednak nie to, o czym poucza Logos-Rozumność, ale sam proces poznawania oraz Ten, który poucza⁶⁷. Innymi słowy, nie myśl jest prawdziwa duchowo, ale samo myślenie. Kto poznał racjonalność, poznał Logos – Słowo Boże. Należy więc współpracować z przemawiającym w nas rozumem, aby żyć moralnie i dobrze, bo to przede wszystkim oznacza dla Orygenesa życie rozumne⁶⁸. Człowiek zaś w pełni upodobniony do Logosu poprzez rozważanie i życie według Pism staje się „drugim Jezusem”⁶⁹. Jest w swym podążaniu za Logosem jakby Słowem Bożym, jego ucieleśnieniem

i aktualizacją⁷⁰. Ta odwieczna i niezmienna w swej naturze Rozumność jest duchową prawdą. Logos jest Prawdą.

Drugi sposób rozumienia, czym jest poznanie, identyfikowałby prawdę jako hipostazę treści. Gdyby więc spróbować prawdziwe zdanie oczyścić z wszelkich elementów niekoniecznych, pozostałaby nam prawda odwieczna. W sposób oczywisty i rzucający zdaje się ona pozbawiona treści, mówimy tu bowiem o słowie bez słów albo treści atematycznej. Otwiera to wielki wątek apofatyczny w myśli Aleksandryjczyka. To właśnie od Orygenesa bierze początek teoretyczne zaplecze tradycji życia kontemplatywnego jako spotkania Boga bez formy i treści⁷¹. Jednym z wariantów tej interpretacji jest koncepcja, w której ten kto szuka prawdy o Bogu, duchowej i najwyższej, musi szukać czegoś większego niż ‘prawda’. W poniższym cytacie ‘Prawdą’ jest Chrystus pojęty jako absolutna suma treści, suma wszystkiego co można rozumieć, we wszelkich możliwych aspektach⁷². I choć zdaje

⁶⁵ JKom XIII, V, 31, s. 286. Por. Tamże, X, XXVIII, 172. A to oznacza nie jakieś słowa, ale słowa Pisma zawierające wszelkie mądrości, także te ukryte w alegorii. Zob. JKom XIII, VI, 36–37, s. 287: „Pomyśl! Może «ludzka mądrością» można nazwać nie nauki fałszywe, ale takie, które zawierają element prawdy i przychodzą do tych, którzy są jeszcze ludźmi. Natomiast słowami, których Duch nauczył, jest może źródło wody tryskającej ku życiu wiecznemu. Pisma zatem stanowią wprowadzenie, i od dokładnego poznania Pisma, które teraz symbolizuje źródło Jakuba, należy powrócić do Jezusa, aby udzielił nam źródeł wody tryskającej ku życiu wiecznemu”.

⁶⁶ JKom II, XXXV, 215.

⁶⁷ JKom I, XXV, 158–166; II, IV, 37.

⁶⁸ PArch, I, V, 2.

⁶⁹ JKom VI, VI, 42, s. 156: „Albowiem w każdym świętym przebywa Chrystus, i za sprawą Chrystusa powstają liczni Chrystusowie, Jego naśladowcy ukształtowani są na wzór Tego, który jest obrazem Boga; stąd też Bóg mówi przez proroka: «Nie dotykajcie Pomazańców [Chrystusów] moich»”.

⁷⁰ JKom X, IV, 15. Por. RdzHom II, 6; WjHom IX, 4, gdzie wierzący przyrównany jest do arki Noego i arki Przymierza, stanowiąc żywą bibliotekę (Biblię) słów Bożych. Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 124–125. P. Turzyński, *Antropologia Trychotomiczna Orygenesa*, VoxP 35 (2015) t. 63, s. 38–39. Dzięki temu ma on autorytet do śmiałego interpretowania Biblii, niczym sami jego autorzy. Por. PArch II, VII, 2; IV, II, 7. Zob. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, dz. cyt., s. 77. Zob. WjHom IV, 5, s. 201: „Słowa proroków zostały oddane do wyjaśnienia nie przypadkowym ludziom, lecz właśnie prorokom”.

⁷¹ A. G. Paddle, *Contemplation*, w: *The Westminster Handbook to Origen*, red. J. A. McGuckin, London 2004, s. 81–83. Jego uczeń, Ewagriusz z Pontu, rozwijając idee mistrza, stanie się wielkim teoretykiem modlitwy kontemplatywnej. L. Nieścior, *Wstęp*, w: *Pisma Ascetyczne cz. I*, Kraków 2007, s. 11–12; s. 289. Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, nr 119–120, w: *Pisma Ascetyczne*, dz. cyt., s. 299: „Szczęśliwy umysł, który w czasie modlitwy staje się wolny od materii i ubogi. Szczęśliwy umysł, który w czasie modlitwy osiągnął doskonałą wolność od wrażeń zmysłowych”.

⁷² JKom I, XXVII, 186–187, s. 61: „Jednorodzony jest Prawdą, bo zgodnie z wolą Ojca, z pełną jasnością ogarnia całą wiedzę o wszystkich rzeczach i udziela jej każdemu wedle jego zasługi. Zwie się więc Prawdą [...], trzeba utwierdzić się w przesvědzeniu, że Zbawiciel jest Prawdą, zdając sobie jednocześnie sprawę, że jeśli jest

się, że termin ten wyczerpuje możliwe znaczenia ‘prawdy’, Orygenes sugeruje istnienie czegoś ponad prawdą:

To samo powiesz i o Prawdzie, bo przecież nikt nie poznaje i nie ogląda najpierw Boga, a potem Prawdę, lecz najpierw poznaje Prawdę, aby w ten sposób dojść do oglądania bytu lub czegoś więcej niż byt: mianowicie mocy oraz istoty Boga⁷³.

Kwestią nierozstrzygniętą jest, czy taka „ponadsubstancjalna”⁷⁴ prawda bez pośrednictwa form, świadomości i wszystkiego co można byłoby nazwać ‘prawdziwym’, jest jakkolwiek dostępna człowiekowi. Być może jest ona punktem granicznym, do którego człowiek zbliża się w nieskończoności⁷⁵. Jest to niezmienna, niewyraźalna Prawda-bez-słów⁷⁶.

10. Zakończenie. Jaka jest prawda?

Nie znajduję argumentów, aby rozważać dalej, czy ostatecznie prawdą Pisma Świętego według Orygenesa jest raczej to apofatyczne objawienie czy upodobnienie się do rozumnego Logosu albo obie te rzeczy razem. W każdym wypadku trzeba przyznać, że jest to ujęcie wielowarstwowe, a pojęcie prawdy przybiera tu różne znaczenia i zakresy w zależności od tego, czy mówimy o prawdzie

historii, prawdach ludzi, prawdzie rzeczywistości czy prawdzie Boga. Prawda Pisma u Orygenesa jest dynamiczna i nastawiona na wzrost. Objawia się ona początkującym i doskonałym, obu kierując do prawdy ostatecznej, tak jak każdy jest w stanie ją przyjąć. Ten zbawczy i „unizający się” charakter prawdy objawionej jest charakterystyczny dla myśli Aleksandryjczyka, który tak często akcentuje pokorę Jezusa w boskiej pedagogii⁷⁷. W oczach Orygenesa prawda jest czymś dogłębnie relacyjnym. Widać to w jego kryteriach Słowa Bożego, koncepcji prawd ludzi wyszukiwanych przez Jezusa oraz teorii imion Bożych. W istocie, Bóg sam w sobie będąc ponad prawdą, staje się Ojcem prawdy nie z ontologicznej czy logicznej konieczności. Prawda powstaje dla zbawienia ludzi jako gest boskiej filantropii. Dlatego, od czego zaczęliśmy, Prawda jest dana Kościołowi, a on odkrywa ją w Pismach, choćby sam nie wiedział jak. Słowo żywe samo zbliża się do tych, którzy mają je poznać. Biblia nie boi się być miejscami „niedoskonałą” książką, niczym książka spisana w języku barbarzyńców. A jej głęboki sens nie daje się siłą wyłuskać intelektem i przywłaszczyć przez specjalistów. To prawda, która daje się poznać tylko przez życie nią i która nie ogranicza się do sprawnych intelektualnie, wykształconych, do tych, którzy potrafią pięknie i elokwentnie opowiadać o Piśmie Świętym. Udział w duchowej prawdzie Słowa mają wszyscy, którzy chcą go słuchać i zachowywać, nawet jeśli będą to ludzie skądinąd słabi, prości i niczym nieimponujący. Zakończmy cytatem Orygenesa z dzieła *Przeciwko Celsusowi*.

pełną prawdą, to zna wszystko, co jest prawdziwe. [...] I niech ktoś spróbuje dowieść, że istnieją rzeczy, które można poznać, a których nie obejmuje zakres terminu «prawda», lecz są ponad nią”.

⁷³ JKom XIX, VI, 37, s. 372.

⁷⁴ Orygenes, *O modlitwie*, nr 1–2; nr 27, w: *Odpowiedź na Słowo: Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, oprac. H. Pietras, Kraków 1993.

⁷⁵ D. Mrugański, *Agnostos Theos: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach Medioplatoników*, „Roczniki Filozoficzne” 2019, t. 67, nr 3, s. 44–48.

⁷⁶ R. Mortley, *From Word to Silence*, Vol. 2: *The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn 1986, s. 66–69.

⁷⁷ E. Stanuła, *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. I, tłum. K. Augustyniak, Kraków 1998, s. 14–32.

Pogański filozof Celsus zarzucał chrześcijanom, że są to ludzie prości i nieuczni. W odpowiedzi Orygenes przyznaje mu rację, a jednak znajdują mądrość Bożą w „nauce prostej i w potocznych słowach”. W tym właśnie objawia się wielkość Pisma, że spełniają się marzenia Platona i wielkich filozofów, aby mądrości poszukiwali i znajdowali ją już nie tylko nieliczni:

Gdyby Platon, który był Grekiem, chciał wesprzeć zdrowymi naukami ludzi mówiących po egipsku albo po syryjsku, starałby się niewątpliwie poznać języki, którymi

władają jego przyszli słuchacze, wołałby, jak mówią Grecy, przemawiać raczej po barbarzyńsku, aby uszlachetnić Egipcjan i Syryjczyków, niż pozostać przy grece i nie móc powiedzieć im nic pożytecznego. Tak samo natura Boga, która dba o wychowanie nie tylko wykształconych Greków, ale i wszystkich pozostałych ludzi, zniżyła się do ich niskiego wykształcenia, aby posługując się słowami, do których przywykli, nakłonić do posłuchu szerokie rzesze ludzi prostych⁷⁸.

⁷⁸ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VII, 59–60, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977, s. 339–340

Bibliografia

Bibliografia źródłowa

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, ŻMT 70, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, w: *Pisma ascetyczne*, cz. I, Źródła Monastyczne 18, Wydawnictwo Benedektyńów, Kraków–Tyniec 2007.

Orygenes, *Commentarii in Joannem*, red. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, SCh 157, Paris 1970, SCh 222, Paris 1975, SCh 290, Paris 1982, SCh 385, Paris 1992.

Orygenes, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, red. R. Girod, SCh 162, Paris 1970.

Orygenes, *Contre Celse*, red. M. Borret, Sources Chrétiennes 132, Paris, 1967, SCh 136, Paris, 1968, SCh 147, Paris, 1969, SCh 150, Paris, 1969.

Orygenes, *De Principiis* t. 1, red. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, SCh 268, Paris 1980, SCh 312, Paris 1984.

Orygenes, *Homiliae in Exodum*, red. M. Borret, Sources Chrétiennes 321, Paris 1985.

Orygenes, *Homiliae in Genesim*, red. H. de Lubac, L. Doutreleau, Sources Chrétiennes 7 bis, Paris 1985.

Orygenes, *Homiliae in Numeros*, red. L. Doutreleau, Sources Chrétiennes 415, Paris 1996, SCh 442, Paris 1999, SCh 461, Paris 2001.

Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, ŻMT 76, Kraków 2016.

Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, ŻMT 64, Kraków 2012.

Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, ŻMT 64, Kraków 2012.

Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, ŻMT 27, Kraków 2005.

Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. I, tłum. K. Augustyniak, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, ŻMT 10, Kraków 1998.

Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. II, tłum.

- K. Augustyniak, Wydawnictwo WAM – Księży Jezuici, ŻMT 25 Kraków 2002.
- Orygenes, *O Modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo: Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, oprac. H. Pietras, Wydawnictwo WAM – Księży Jezuici, Kraków 1993.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM – Księży Jezuici, ŻMT 1, Kraków 1996.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977.
- Literatura przedmiotowa
- Harding E. M., *Origenist Crises*, w: *The Westminster Handbook to Origen*, red. J. A. McGuckin, London 2004, s. 162–167.
- McGuckin J. A., *The Scholarly Works of Origen*, w: *The Westminster Handbook to Origen*, red. J. A. McGuckin, Louisville 2004, s. 25–41.
- Mietliński M., *Mit a prawda według M. Eliadego*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1976, nr 2 (14), s. 211–231.
- Mortley R., *From Word to Silence*, Vol. 2: *The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn 1986.
- Mrugalski D., *Agnostos Theos: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach Medioplatoników*, „Roczniki Filozoficzne” 2019, t. 67, nr 3, s. 25–51.
- Mulder F. S., *Gospel Differences, Harmonisations, and Historical Truth: Origen and Francis Watson’s Paradigm Shift?*, „Themelios” 2017, nr 1 (42), s. 122–143.
- Nieścior L., *Wstęp*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, tłum. K. Bielawski, cz. I, Źródła Monastyczne 18, Tyniec – Wydawnictwo Benedektyńców, Kraków 2007, s. 11–49.
- O’Keefe J., *Scriptural Interpretation*, w: *The Westminster Handbook to Origen*, red. J. A. McGuckin, Louisville 2004, s. 193–197.
- Paddle A. G., *Contemplation*, w: *The Westminster Handbook to Origen*, red. J. A. McGuckin, London 2004, s. 81–83
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014.
- Pietras H., *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *O Zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków 1996, s. 5–37.
- Pinckaers S. T., *Źródła Moralności Chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994.
- Sheridan M., *Language for God in Patristic Tradition*, Downers Grove 2015.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Stanula E., *Ojciec chrześcijańskiej interpretacji Pisma Świętego*, w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 27, Kraków 2005, s. 20–48.
- Stanula E., *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. I, tłum. K. Augustyniak, ŻMT 10, Kraków 1998, s. 5–32.
- Szram M., *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenesa*, „Verbum Vitae” 2005, nr 7, s. 187–200.
- Turzyński P., *Antropologia Trychotomiczna Orygenesa*, „Vox Patrum” 2015, nr 35 (63), s. 35–46.
- Tzamalikos P., *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, Supplements to Vigiliae Christianae (Vol. 85), Leiden 2007.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

Charakter Pisma Świętego według Orygenesza

Abstrakt

Orygenes jest pionierem egzegezy chrześcijańskiej. Jego potomni opowiadali się za nim lub stawali w opozycji do niego. Nikt jednak nie zaprzeczy przeobrażeniu wpływu, jaki jego koncepcje miały w zasadzie na całe chrześcijaństwo. Ta sława doprowadzi najpierw do sporów, potem do potępienia, aż wreszcie do zapomnienia na wiele wieków o wielkim Aleksandryjczyku. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie jego niebanalnej odpowiedzi na pytanie: Co to oznacza, że Pismo Święte mówi prawdę? Wobec powracających fundamentalizmów i uproszczeń, warto przypomnieć sobie, jak subtelną propozycję wypracowało chrześcijaństwo już w pierwszych swoich pokoleniach.

Słowa kluczowe: Orygenes, chrześcijaństwo trzeciego wieku, egzegeza, prawda, Pismo Święte, sensy Pisma Świętego, *epinoiai tou Christou*, aspekty Chrystusa

The Nature of the Holy Scripture according to Origen

Abstract

Origen is the pioneer of Christian exegesis. His descendants have advocated for him or in opposition to him. However, no one can deny that his ideas had an enormous impact on basically the whole of Christianity. This fame led first to disputes, then to condemnation, and finally to the great Alexandrian being forgotten for many centuries. This article aims to show his non-trivial answer to the question: what does it mean that Scripture speaks the truth? In the face of recurring fundamentalisms and oversimplifications, it is worth remembering what a subtle proposal Christianity had already developed in its earliest generations.

Key words: Origenes, Christianity in the third century, exegesis, truth, Scripture, meaning of Scripture, *epinoiai tou Christou*, aspects of Christ

PIOTR FREY OP – mgr teologii, absolwent Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie. Pracę magisterską poświęcił koncepcji zbawienia u Orygenesza. W 2020 roku wziął udział w cyklu wykładów: „Filozofia i mistyka dominikańska wobec wyzwań współczesności”, a następnie opublikował artykuł pt. *Jedyny uczony z przydomkiem „Wielki”. Albert Wielki a relację między wiarą i nauką* [„Karto-Teka Gdańska” 2021, nr 1(8)].

Współorganizator cyklu wykładowego: „Karlofania. Piękno objawione w sztuce” (2022) oraz współredaktor numeru monograficznego „Karto-Teki Gdańskiej” [2022, nr 2(11)]. Wraz z Dominikiem Jarczewskim OP jest również redaktorem pracy zbiorowej *Quodlibet [co się podoba]. Studia dominikańskie* (2023). Interesuje się zagadnieniami z pogranicza nauki i wiary. Adres e-mail: pfrey@dominikanie.pl

ARCHIWUM HUMANISTYKI POLSKIEJ –
WIZERUNKI





STANISŁAW BORZYM (1939–2023).

WSPOMNIENIE O PRZYJACIELU

(Z Janem Skoczyńskim rozmawiała Maria Urbańska-Bożek)

JAN SKOCZYŃSKI – Dzisiaj chciałbym opowiedzieć o Staszku Borzymie. Czuję wewnętrzną potrzebę zwłaszcza, kiedy od jego żony usłyszałem, że na pogrzebie nie pojawił się nikt w Instytucie Filozofii Polskiej Akademii Nauk, nie wspominając o Uniwersytecie Warszawskim, nikt ze środowiska filozoficznego warszawskiego – to przykre. Taki czas; może filozofowie się boją, nie pamiętają...

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK – Raczej nie pamiętają, czasami nie chcą pamiętać, bo zbyt wiele obowiązków...

JS – A może trzeba to zrzucić na karb wাকacji; umarł w niewłaściwym momencie...

MUB – Ale śmierć nigdy nie przychodzi we właściwym momencie..

JS – Zwłaszcza dla uczestników pogrzebu, każdy z nas ma coś do zrobienia, ale nie ma co poszerzać kontekstów...

Próbuję sobie przypomnieć, kiedy po raz pierwszy spotkałem się ze Staszkiem. To było pod koniec lat 70. zeszłego stulecia, mógł być rok '76, '77, kiedy ze szkoły średniej, w której pracowałem jako nauczyciel, przeszedłem na uniwersytet. Zostałem starszym asystentem u prof. Zbigniewa Kudrowicza, który mnie zatrudnił w Instytucie Filozofii i razem z innym kolegą (nie

pamiętam jego nazwiska) otrzymałem zadanie organizacyjne: mieliśmy przygotować w ramach pracy Zakładu Historii Filozofii, której profesor był szefem, seminarium modernistyczne. Wówczas pojawiły się pierwsze granty – ‘Programy badawcze’. W ramach jednego z nich Profesor uruchomił seminarium pod nazwą ‘Modernizm w filozofii polskiej’. Trwało ono kilka lat i polegało to na tym, że raz na miesiąc, a może kwartał przyjeżdżali do Krakowa ludzie z Warszawy m. in. Staszek Borzym z Halinką Floryńską – drobną, bardzo sympatyczną osobą, znawczynią Juliusza Słowackiego (napisała książkę *Spadkobiercy Króla Duchy. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*), przyjeżdżali też: Jerzy Wociał, Andrzej Kołakowski (nie mylić z Leszkiem Kołakowskim). Z Krakowa uczestniczyli: Marek Sojka, Wit Jaworski, Roman Padoł – dziś już emeryci. A także Justyna Miklaszewska, Beata Szymańska – poetka i jej koleżanka Grażyna Podraza-Kwiatkowska (po której odziedziczyłem temat doktoratu o Marianie Zdziechowskim).

Ale wróćmy do Borzyma... Sympatyczny, spokojny, o łagodnej twarzy; zajmował się pozytywizmem. Jak mnie pamięć nie myli,

pisał wtedy doktorat u Barbary Skargi (albo był świeżo po) o Struwem. Książka *Poglądy filozoficzne Henryka Struvego* do dzisiaj zachowała wartość. Polak z niemieckim nazwiskiem, poddany rosyjski, wykładowca na Uniwersytecie Warszawskim i zajmujący się filozofią polską – czyż to nie budujące. Staszek był jednym z pierwszych autorów, kto wie czy nie pierwszym, który o nim napisał pracę doktorską.

Odwoływałem się do niej, kiedy pisałem swój doktorat i tak się zaczęła nasza znajomość. Mniej więcej w tym samym czasie prof. Kuderowicz wysłał mnie do Warszawy na seminarium pani prof. Barbary Skargi w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN (Staszek był jej asystentem), gdzieśmy się znowu spotykali. Te częste kontakty przetrwały się w zażyłość, a potem w dojrzałą przyjaźń, pozbawioną wątku emocjonalnego. Była to rzetelna relacja dwóch ludzi, którzy zajmują się jedną dziedziną; rozumieją, jak i po co trzeba to robić. Staszek był pod wpływem Barbary Skargi, czyli szedł w kierunku pozytywistycznym i kolejna jego praca habilitacyjna... niech no przypomnę sobie tytuł?

MUB: Chodzi o pracę *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*?

JS: Tak! Potem napisał kilka innych książek dotyczących historii filozofii polskiej; wszystkie klarowne, z bogatą faktografią, pisane bez ideologicznego zabarwienia. Skupiał się na rzetelnym podawaniu wiedzy, umiał uchwycić istotę rzeczy... A wracając do pracy habilitacyjnej Borzyna, ona również była pokłosiem seminariów – u prof. Barbary Skargi. Pamiętam, że przez cały rok zajmowaliśmy się jedną z książek Bergsona, rozdział po rozdziale musieliśmy ją referować na spotkaniach; ja

też. Byłem przerażony; do dzisiaj nie wiem, jak to zrobiłem...

MUB: A którą książką Bergsona zajmowaliście się?

JS: *O bezpośrednich danych świadomości*

MUB: A to niewielka książeczka...

JS. Niewielka, ale siedzieliśmy nad nią cały rok. Seminaria prof. Skargi były dla mnie ważnym doświadczeniem... Dojeżdżałem z Krakowa, czyli z prowincji; raczej słuchałem, niż mówiłem; prym wiodła Warszawa. Staszek, choć z Warszawy, też się rzadko odzywał, ale kiedy zabrał głos, warto było go posłuchać... Wtedy przyszło mi do głowy, że będzie następcą prof. Skargi i rzeczywiście, po jej odejściu został szefem Zakładu Filozofii IFiS PAN.

Tak rozwijała się nasza znajomość, a potem przyjaźń... Po mojej habilitacji często spotykaliśmy się na obronach prac doktorskich z filozofii polskiej. On recenzował ‘moje’ doktoraty, ja jego. Nigdy nie były to recenzje ‘towarzyskie’, sugerowane; coś takiego nie przyszłoby nam do głowy.

Ważnym, niespodziewanym ruchem Staszka w moją stronę, było wydanie przez IFiS PAN, reprintu najważniejszego, dwutomowego dzieła Mariana Zdziechowskiego *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* (1993). Ten filozof i myśliciel religijny, urodzony dwa lata przed powstaniem styczniowym, odgrywał ważną rolę w życiu naukowym podczas zaborów i w II Rzeczypospolitej; dwukrotnie był rektorem Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Jak Pani wie, był to przedmiot mego doktoratu i fascynacji postacią, która trwa do dzisiaj. Staszek też o tym wiedział i, nie mówiąc mi nic, wydał reprint *opus magnum* myśliciela ze swoim wstępem. Odnotowuje w nim moją książkę pt. *Pesymizm*

filozoficzny Mariana Zdziechowskiego (1983), której podstawą był doktorat; wydany zresztą fatalnie – na kiepskim papierze oraz z ingerencjami cenzury...

Któregoś roku postanowiliśmy w piątkę – profesorowie: Stanisław Pieróg, Leszek Gawor, Jerzy Kojkoł z Gdańska, Staszek i ja – opracować i wydać trzy tomową historię filozofii polskiej w latach 1918–1958. Ślady tych naszych starań zapewne są gdzieś w archiwum, ponieważ staraliśmy się o duży grant. Starania trwały dwa lata, po czym Narodowe Centrum Nauki odpisało nam, że „jesteśmy niekompetentni”, by coś takiego napisać... Staszek, będąc wówczas szefem Zakładu Filozofii Nowożytnej i Współczesnej IFiS PAN, uruchomił wydawnictwo, które opublikowało szereg ciekawych książek. Prof. Leszek Nowak przygotował tom pt. *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi* (2000), co było sporym zaskoczeniem; filozof nauki i metodolog pisze książkę o Witoldzie Gombrowiczu... Staszek zasugerował, bym napisał książkę o Feliksie Konecznym. Formuła była ciekawa, bo w tomie oprócz mnie mieli się znaleźć współautorzy tzw. kapsulek, czyli większych esejów, omawiających ważniejsze prace Konecznego.

Rozpoczął się okres zawłaszczania tego myśliciela przez politykę, więc do współpracy zaprosiłem ludzi różnych profesji. Prof. Małgorzata Dąbrowska, historyczka z Łodzi, napisała tekst o cywilizacji bizantyjskiej – bardzo ciekawy. Prof. Jerzy Pucek ekonomista z Krakowa zajął się jego poglądami na gospodarkę itd. Jednym z trudniejszych problemów okazała się „kwestia żydowska”, w związku z książką Konecznego pt. *Cywilizacja żydowska*; traktowaną jako kontrowersyjna. Otóż zwróciłem się do trzech osób (nazwisk już nie pamiętam), specjalistów

od judaizmu, by się wypowiedzieli na ten temat. Najpierw obiecali, następnie odmówili współpracy. Nie bardzo wiedziałem, co robić, a czas naglił. Poprosiłem więc kolegę z Instytutu Religioznawstwa, nieżyjącego już prof. Krzysztofa Pilarczyka. Zgodził się, od wydawnictwa dostał instrukcję i wiedział, jak książka ma wyglądać. Jednak w swym tekście nie odniósł się do Konecznego, tylko przedstawił własne poglądy na temat judaizmu. Miałem w związku z tym pewne kłopoty, on domagał się od wydawnictwa dodatkowego wynagrodzenia itp. Po tej ‘współpracy’ mieliśmy ze Staszkiem niesmak. Tak czy inaczej, powstała książka pt. *Koneczny. Teoria Cywilizacji* (2003), choć nikt się dziś do niej nie odwołuje; modne są wypracowania o tym historyku (i historiozofie), które uzasadniają bieżącą politykę.

Staszek, nie uprzedzając, napisał recenzję jednej z moich książek i nie była to recenzja towarzyska, lecz merytoryczna, konkretna... Jedno ze zdań tej recenzji mnie ujęło – a mianowicie ‘Skoczylński nie męczy czytelnika’. To wielki komplement, ponieważ w tekstach filozoficznych trudno jest nie zmęczyć czytelnika...

W naszej przyjaźni i zażyłości nie mogę pominąć jednej sprawy. Otóż kiedy Jan Woleński zaproponował mi wspólne napisanie *Historii filozofii polskiej*, pomyślałem sobie – on jest światowcem (*Weltberuemte*), ja ‘uczonym prowincjonalnym’. (Mój przyjaciel Janusz Szuber uważał się za ‘prowincjonalnego poetę’) Wiedziałem, że to poważne wyzwanie i trzeba zastosować jakiś mechanizm, aby się nie dać zjeść w kaszy... Wpadłem na pomysł – tyleż niekonwencjonalny, co praktyczny. Poprosiłem dwóch przyjaciół – Staszka Borzyma i Staszka

Pieroga, aby niezależnie (nic o sobie nie wiedzieli) przeczytali i ocenili każdy z ‘moch’ rozdziałów planowanej książki. Podeśzli rzetelnie do sprawy i wytknęli mi popełnione błędy i pomyłki. Ale też nie zależało mi na pochwałach, lecz na wskazaniu tego, co było źle napisane. Dzięki temu ‘moje’ rozdziały nie odstają od pozostałych. Ich notatki i uwagi zdeponowałem w Bibliotece Jagiellońskiej.

To są najcenniejsze momenty, kiedy można polegać na przyjacielu – *amicus Plato, sed...* Książce wyszło to na dobre, a ja byłem w stanie skorygować własne potknięcia i zderzyć je z opiniami fachowców w prawdziwego zdarzenia.

Ważny moment tej zażyłości to wspólna podróż do Lwowa. Staszek, Żmudzin z pochodzenia (Borzym to nazwisko żmudzkie), wywodzący się z północy Polski, miał pewien głód regionów południowo-wschodnich. Sporo mu opowiadałem o Podkarpaciu, o promieniowaniu Lwowa na mój rodzinny Sanok. O tym, że moi nauczyciele licealni w większości byli absolwentami Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie... Namówiłem go do wspólnej podróży do Lwowa. Spotkaliśmy się na pięknym dworcu kolejowym w Przemyślu – on dojechał z Warszawy, ja z Krakowa. W organizacji wyjazdu pomógł nam mój sympatyczny kolega, dyrektor tamtejszego Muzeum Narodowego – Mariusz Olbromski, Rezydował w pięknym, nowoczesnym gmachu – podobno jedynym budynku muzealnym, jaki zbudowano w Polsce po II wojnie światowej.

Miał on dobre kontakty z lwowskimi muzealnikami; ułatwił nam podróż i pobyt w tym mieście. Było to niedługo po odzyskaniu przez Ukrainę niepodległości, wszystko działo się *in statu nascendi...* Do Lwowa

jechał samochód służbowy muzeum, myśmy się zabrali przy okazji; jako rodzaj „poczty dyplomatycznej”, ułatwiającej przekroczenie granicy. Ukraińcy przyjeżdżali do Polski handlować, na przejściu w Medyce były ogromne kolejki, stało się godzinami...

Szybko odprawieni, po dwu godzinach, byliśmy we Lwowie. Kwaterę mamy u Polki, która była żoną Ormianina, wysokiego oficera Armii Czerwonej. Pokój kosztował nas trzy dolary za dobę, a sympatyczna właścicielka podpowiadała, jak się poruszać po mieście, co zwiedzać, gdzie chodzić na posiłki... Przez tydzień chodzimy po Lwowie, gdzie byłem wcześniej dwa albo trzy razy... Któregoś dnia zaszliśmy do katedry ormiańskiej; odnowiona pięknie się prezentowała. Można już było podziwiać malowidła Jana Henryka Rosena oraz mozaiki Józefa Mehoffera. Kiedy tam byłem za komuny, przypominała ruinę, trudno było wejść do środka. Służyła za magazyn, skład rupieci; nagle widzę ją pięknie odrestaurowaną. ‘Nasza’ pani opowiada, że do odbudowy katedry walczył przyczynił się jej teść – radziecki generał. Dzięki jego zakulisowym staraniom katedra odzyskała dawny blask. Uznał, że trzeba ratować ten niezwykły zabytek kultury ormiańskiej. Historia sama w sobie ciekawa...

Mam jeszcze w pamięci sporo obrazów z tej wycieczki: Cmentarz Łyczakowski, kwatera Dzieci Lwowskich (z zakrytymi kamiennymi orłami), czy gmach Sejmu Galicyjskiego, który udało się nam zwiedzić. Staszek miał wątpliwości, czy nas wpuszczą; były przecież wakacje... Podszedłem do portierki, przedstawiłem się, że jesteśmy profesorami z Krakowa (w byłej Galicji – Hałyczynie to się liczy) – i chcemy zobaczyć aulę. Kobieta odesłała nas do jakiejś

urzędniczki na piętrze, której powiedziałem to samo. Otworzono nam przepiękną salę posiedzeń Sejmu Galicyjskiego, która w dwudziestoleciu międzywojennym była aulą główną Politechniki Lwowskiej. W halu na parterze, we wnękach naprzeciw siebie znajdowały się dwa popiersia jej przedwojennych studentów – Stepana Bandery i Romana Szuchewycza... A potem Góra Zamkowa, katedry: łacińska i ruska, uniwersytet, opera, lwowskie zaułki i parki... Chodziliśmy po mieście do upadłego...

Staszek był bardzo zadowolony z tej eskapady; po powrocie zostaliśmy jeszcze jeden dzień w Przemyślu. Zaprzyjaźniony dyrektor podszedł z nami w pobliże katedry i pokazał, co się stało z XVI-wiecznym, modrzewiowym dworkiem kanonika Orzechowskiego. Dziś w tym miejscu stoi nowy obiekt kształtem przypominający XVI-wieczną budowlę, kryty blachą miedzianą, z dużą ilością kominów wentylacyjnych oraz informacją na płycie z pleksi, co tu wcześniej było. Z dworku został tylko fragment ściany węgielnej, który można obejrzeć w Muzeum Archidiecezjalnym wraz z szerszym opisem nieistniejącego zabytku.

Tu zrobię dygresję... Jako ministrant co roku w Wielki Piątek jeździłem do Przemyśla. Sanocki proboszcz wysyłał mnie do katedry po oleje, które biskup święci dzień wcześniej. Jechałem wczesnym rankiem wyposażony w skrzynkę z flakonami i pieniędze. W zakrystii katedralnej nalewano mi olej chrzcielny i namaszczenia chorych; po południu wracałem do Sanoka. Do dzisiaj mam w oczach drewniany dworek, malowany wapnem na biało, który stał w pobliżu katedry. Była na nim emaliowana tabliczka z napisem: „Obiekt zabytkowy. Należy otoczyć opieką”, a może ochroną...

Wówczas wiele zabytkowych budynków miało takie tabliczki.

Patrząc na nowy obiekt nie mogliśmy pojąć takiego barbarzyństwa – najpierw niszczy się starą, zabytkową budowlę, a potem na jej miejsce stawia atrapę, która jest rezydencją emerytowanego hierarchy. Dworek przetrwał wojny I i II, czasy PRL-u i został zniszczony w wolnej Polsce, za sprawą metropolity przemyskiego. „Gdzie był generalny konserwator zabytków?” – pytam dyrektora. On na to: „A kim jest konserwator dla przewodniczącego Konferencji Episkopatu?”. Mieliśmy takie miny, że gospodarz zaprosił nas na anyżówkę. Właśnie wrócił z Turcji, stąd ten alkohol, który po dodaniu odrobiny wody zabarwia się na biało.

Wiele razy spotykaliśmy się ze Staszkiem na seminariach, które wymyślił prof. Stanisław Pieróg z UW. Rzucił pomysł organizowania corocznego Seminarium Historyków Filozofii Polskiej¹, który skwapliwie podjąłem. Pierwszy raz spotykaliśmy się w Warszawie w 2006 roku, w następnym roku w Krakowie (2007), trzecie odbyło się w Warszawie (2009), czwarte w Krakowie (2011) – i tak na zmianę. Uzbierało się tych seminariów 11, może 12. Potem zasugerowałem, aby formułę poszerzyć o inne ośrodki; dwa spotkania odbyły się w Lublinie (2010 i 2013), potem w Katowicach na Uniwersytecie Śląskim (2016). Planowaliśmy jeszcze Poznań i Gdańsk, ale się nie udało; ostatnie seminarium odbyło się w Warszawie w 2018 roku, już po zmianie ustroju. Kiedy odszedłem na emeryturę, idea ogólnopolskich spotkań upadła; mój następca nie zabiegał o to, by je kontynuować.

¹ Po szersze informacje na temat Seminarium Historyków Filozofii Polskiej odsyłamy do strony internetowej: <https://filozofiapolska.pl/seminaria/index.html> [dostęp: 05.12.2023].

Pamiętam dokładnie pierwsze seminarium warszawskie. Za stołem prezydialnym zasiadli: Andrzej Walicki, Juliusz Domański, Barbara Skarga, Jerzy Szacki, Zbigniew Ogonowski, Andrzej Skrzypek, Adam Sikora; a z młodszych Stanisław Borzym, Stanisław Pieróg, Bronisław Łagowski, Jan Wołęński... Rzadko się zdarza widzieć plejadę znawców rodzimej filozofii, zgromadzonych w jednym miejscu.

Z początku sądziliśmy, że ta idea dorocznego seminarium przetrwa próbę czasu, ale tak się nie stało. Warto wspomnieć, że każde z nich kończyło się tzw. książką poseminaryjną. Sam wydałem trzy jako pokłosie spotkań krakowskich; były to solidne publikacje naukowe, np. z drugiego krakowskiego seminarium *Polskie ethos i logos* (2008), z piątego, też w Krakowie – *Mit, historia, kultura* (2012) (chyba była jeszcze trzecia, ale nie pamiętam tytułu). Nie wszyscy mogli zamieścić w nich swoje wystąpienia. Obowiązywały pewne kryteria, których się trzymano przy kwalifikowaniu tekstów do druku. Każdy tom miał recenzję wydawniczą i młodzi ludzie to rozumieli... Staszek uczestniczył w każdym z krakowskich spotkań; raz przyjechała też Halina Floryńska, która potem zaczęła chorować i musiała zrezygnować z tych wyczerpujących podróży. W kolejnych latach materiały pokonferencyjne miały coraz skromniejszą formę, przybierały postać broszur.

Staszek powoli zbliżał się do siedemdziesiątki, jesteśmy w stałym kontakcie, regularnie do siebie dzwonimy, podsyłamy sobie książki i artykuły, które warto przeczytać. On bardzo się cieszył z tych kontaktów, bo coraz gorzej się czuł. Całe życie cierpiał – migreny; to było widać, chciał o tym mówić. Przyznał się, że walczy z bólem przy pomocy

tabletek od bólu głowy; uzależnił się od nich do tego stopnia, że musiał przejść detoksykację. Znalazł się w jakimś szpitalu wojskowym, gdzie mu zaaplikowano detoks podobny do tego, jaki przechodzą narkomani. Ból, który towarzyszył mu przez kilkadziesiąt lat, nieco zelżały, pozwalając na w miarę normalne funkcjonowanie. Skutki uboczne były takie, że koło osiemdziesiątego roku życia nie mógł już czytać; zostało mu oglądanie telewizji na dużym ekranie. Po jakimś czasie przestał też słyszeć. Podczas ostatniej naszej rozmowy przed Bożym Narodzeniem w 2022 roku czułem, że mnie nie słyszy; przeproszał, że psuje mu się aparat, że sobie nie może z nim poradzić. Zamieniliśmy jeszcze parę słów...

Wcześniej planował, że na osiemdziesięciolecie urodzin zrobi w Piastowie wielką fetę. Zamieszkał tam po śmierci pierwszej żony; ożenił się powtórnie z sympatyczną i gościnną kobietą – mieszkał z jej matką i synem. Byłem raz u niego; właśnie wtedy planowaliśmy 80. urodziny. W międzyczasie pojechałem na Słowację do pięknego miasteczka Bardejów, skąd przywiozłem litr tokaju na tę uroczystość; bardzo się ucieszyłem... Do spotkania już nie doszło; okazało się, że Staszek jest poważnie chory, trafił do szpitala i przeszedł poważną operację. Wprawdzie jeszcze się wykaraskał, ale w kolejnych miesiącach było już coraz gorzej; miał kłopoty z poruszaniem się...

Nagle dzwoni do mnie jego żona – tydzień po śmierci – informując, że mąż nie żyje. Żałowałem, że mnie nie zawiadomiła o pogrzebie; ale w takich momentach ze wszystkim jest sporo problemów... W pięknej willi została sama; jej matka zmarła wcześniej, syn się wyprowadził. Prosiłem, aby w późniejszym czasie zebrała dokumenty dotyczące

bibliografii prac Staszka. Wspomniałem, że „Karto-Teka Gdańska” chce opublikować jego biogram, wtedy pasierb przysłał mi tę ładną fotografię...

MUB – Dziękuję Panu za rozmowę... za wspomnienie o przyjacielu, ale i uczonym – prof. Stanisławie Borzymie.

JAN SKOCZYŃSKI – (ur. 1946) em. prof. zw. dr hab.; pracownik Instytutu Filozofii UJ w latach 1974–2018. Powołał do życia Zakład Filozofii Polskiej, którym kierował do przejścia na emeryturę. W macierzystym instytucie wykładał historię filozofii powszechnej i polskiej; specjalizował się w historiografii idei XIX i XX wieku. Przez lata współorganizował ogólnopolskie *Seminarium Historyków Filozofii Polskiej*. Współtwórca i pierwszy rektor Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Sanoku (1999–2002). Jest autorem i redaktorem wielu książek, z których ważniejsze to: *Wartość pesymizmu*; *Ludzie i idee*; *Konieczny. Teoria cywilizacji*; *Historia filozofii polskiej* (wspólnie z J. Woleńskim); *Wiedza i sumienie*; *Glossy i uwagi*; *Neognoza polska*; *Teksty nienaukowe*, *Zdanie odrębne*. Publikował też w czasopiśmie: „Znak”, „Tygodnik Powszechny”, „Czas Krakowski”, „Tygodnik Solidarność Małopolska”, „Nowe Państwo” czy „Korso Sanockie”. Od pięciu lat jest felietonistą portalu internetowego „Studio Opinii”. Ostatnią swoją pracę pt. *Poza katedrą* (2021) dedykował ‘Staszce Borzymowi’.

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK – doktor nauk humanistycznych, autorka wstępów, artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich periodykach filozoficznych, literackich oraz pracach zbiorowych. Współredaktorka i redaktor naukowa 16 tomów: książek monograficznych, tłumaczeń, wspomnień i numerów tematycznych z zakresu filozofii i teologii. W latach 2013–2015 wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Członkini redakcji „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. Współzałożycielka i redaktor naczelna półrocznika naukowego „Karto-Teka Gdańska”. Adres e-mail: redakcja@karto-teka.ptft.pl



STANISŁAW BORZYM (1939–2023)

Profesor Stanisław Borzym urodził się 8 maja 1939 roku w Tarczynie koło Warszawy. W 1958 rozpoczął studia na Uniwersytecie Warszawskim na kierunku psychologia, jednak dwa lata później kieruje swoje zainteresowania ku filozofii. Tytuł magistra uzyskał na podstawie rozprawy *Pojęcie wartości w filozofii Stanisława Brzozowskiego*. Pracę tę napisał pod kierunkiem prof. Bronisława Baczki. Jego nauczycielami w trakcie studiów byli profesorowie: Leszek Kołakowski, wspomniany już Bronisław Baczko, Stefan Morawski, Janina Kotarbińska.

W latach 1965–1970 Stanisław Borzym był redaktorem Biblioteki Klasyków Filozofii wydawanej przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe w Warszawie. W roku 1970 kontynuował edukację w Studium Doktoranckim przy Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Trzy lata później obronił pracę doktorską na temat *Poglądów filozoficznych Henryka Struwego*, którą wydał w 1974 roku. Promotorką dysertacji



Fot. Stanisława Borzyma z archiwum rodzinnego

była prof. dr hab. Barbara Skarga. W latach 1974–1985 pracował na stanowisku asystenta w IFiS PAN w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej. Kierownikiem Zakładu był wówczas prof. Andrzej Walicki. W tym czasie Profesor otrzymał nagrodę naukową za współautorstwo *Zarysu dziejów filozofii polskiej 1815–1918* pod redakcją wspomnianego Andrzeja Walickiego (1983).

Tytuł doktora habilitowanego zdobył w 1984 (kolokwium habilitacyjne odbyło się rok wcześniej) na podstawie rozprawy *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*. Pracę tę opublikował, otrzymując za nią nagrodę indywidualną, w tym samym roku. Od 1985 kontynuował pracę jako docent w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej. W tamtym czasie kierownikiem zakładu był prof. Zbigniew Ogonowski, natomiast kierownikiem Pracowni Filozofii XIX i XX wieku była prof. Barbara Skarga.

W latach 1989–1991 profesor Borzym pełnił funkcję kierownika Studium

Doktoranckiego przy IFiS PAN. W trakcie swojej działalności dydaktycznej wypromował trzech doktorów. W roku 1991 został kierownikiem Zakładu Filozofii Współczesnej; rok później otrzymał tytuł profesora. W tym czasie prowadził również seminarium z filozofii współczesnej w Szkole Nauk Społecznych przy IFiS PAN (1992–1995).

Profesor Stanisław Borzym pełnił ponadto funkcję redaktora naczelnego rocznika „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” do 2009 roku.

W swoich pracach oscylujących „wokół filozofii polskiej, w okresie od powstania styczniowego do czasów współczesnych, ukazywał polifoniczność i pluralizm tej filozofii (w opozycji do jednostronnych jej ujęć eksponujących tylko poszczególne nurty: szkołę lwowsko-warszawską, filozofię narodową, filozofię katolicką, marksizm) w ścisłym powiązaniu z rozwojem filozofii światowej”¹ szczególnie niemieckiej i francuskiej.

Profesor Stanisław Borzym zmarł 8 lipca 2023 roku. Został pochowany na cmentarzu we Włochach w Warszawie.

¹ Polskie Towarzystwo Filozoficzne, *Autobiogramy – Stanisław Borzym*, w: *Ruch Filozoficzny. Kwartalnik naukowy założony przez Kazimierza Twardowskiego, Tom LIV, Numer 2*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997, s. 309. Nota biograficzna Stanisława Borzyna w znaczącej części została oparta o przywołaną pozycję.



BIBLIOGRAFIA PRAC¹

PROFESORA STANISŁAWA BORZYMA

(oprac. Maria Urbańska-Bożek)

Prace autorskie

Poglądy filozoficzne Henryka Struwego, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1974, ss. 255.

Współautorstwo z H. Floryńską, B. Skargą, A. Walickim (red. nauk.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, PWN, Warszawa 1983, ss. 611. Autor rozdziałów: „Poszukiwania nowej epistemologii” (s. 303–337); „Rzecznicy metafizyki w filozofii profesjonalnej” (s. 337–354); „Refleksja filozoficzna w naukach ścisłych i przyrodniczych” (s. 354–373); „Edward Abramowski” (s. 454–465); „Florian Znaniecki” (s. 478–488); „Twardowski i szkoła lwowska przed rokiem 1918” (s. 488–510); „Filozofia międzywojenna (1918–1939). Przegląd stanowisk” (s. 511–547).

Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1984, ss. 337.

Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego pierwszego Kongresu Nauki Polskiej. Przegląd stanowisk, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1995, ss. 88.

Filozofia polska 1900–1950, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1991, ss. 275.

Panorama polskiej myśli filozoficznej, PWN, Warszawa 1993, ss. 321.

Obecność ryzyka. Szkice z filozofii powszechnej, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1988, ss. 185.

Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, ss. 333.

Hamann i inni. Szkice filozoficzne, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, ss. 116.

Przekłady

Struve H., *Psychologiczno–metafizyczna analiza pojęcia konieczności*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895*, oprac. A. Hochfeldowa i B. Skarga, cz. 2, PWN, Warszawa 1980, s. 149–164.

¹ Przy kompletowaniu bibliografii korzystałam z Bibliografii S. Borzyma opracowanej przez P. Ziemskiego: <http://www.ahf.ifispan.pl/pl/54-bibliografia-borzym> [dostęp: 23.11.2023] oraz Polskie Towarzystwo Filozoficzne, *Autobiogramy – Stanisław Borzym*, w: *Ruch Filozoficzny. Kwartalnik naukowy założony przez Kazimierza Twardowskiego*, Tom LIV, Numer 2, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997, s. 309–311.

Prace edytorskie i redakcyjne

Listy Henryka Struvego, ze wstępem i przypisami, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1974, t. 20, s. 315–355.

E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, wybór, komentarz, opracowanie rękopisu i indeksy S. Borzym, Seria: Biblioteka Klasyków Filozofii. Pisarze Polscy, PWN, Warszawa 1980, ss. LX + 669.

S. Szczepanowski, *Idea polska. Wybór pism*, przedmowa i wybór S. Borzym, PIW, Warszawa 1988, ss. 422.

Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku, pod red. B. Skargi, współpraca red. S. Borzym, PWN, Warszawa 1994, t. 1, ss. 474; t. 2, ss. 474. Autor rozdziałów w t. 1: „Chwistek Leon. Wielość rzeczywistości” (s. 35–38), „Witkiewicz Stanisław Ignacy. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia” (s. 453–458).

Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku, pod red. B. Skargi, współpraca red. St. Borzym, t. 3, PWN, Warszawa 1995, ss. 479. Autor rozdziału w t. 3: „Simmel Georg, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel” (s. 374–385).

Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku, pod red. B. Skargi, współpraca red. St. Borzym, t. 4, PWN, Warszawa 1996, ss. 443. Autor rozdziału w t. 4: „Eucken Rudolf, Mensch und Welt, eine Philosophie des Lebens” (s. 149–154).

Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku, pod red. B. Skargi, współpraca red. S. Borzym, t. 5, PWN, Warszawa 1997, ss. 550. Autor rozdziałów w t. 5: „Brzozowski Stanisław, Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej” (s. 76–82), „Tatarkiewicz Władysław, Historia

filozofii” (s. 435–443), „Welsch Wolfgang, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft” (s. 479–488).

Sentencje filozofów nowożytnych, wybór S. Borzym, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, ss. 123.

Artykuły w czasopismach i pracach zbiorowych, wstępy i posłowania do książek

Filozofia życia Stanisława Przybyszewskiego, „Argumenty” 1967, nr 27, s. 1, 6–7.

Przybyszewski jako filozof, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 1, s. 3–24.

„Przegląd Filozoficzny” wobec prądów modernistycznych (1897–1905), „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1972, t. 18, s. 49–82.

Struve a polska filozofia pohegłowska, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 11–12, s. 97–115.

Struve a pozytywizm, w: *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*, red. A. Hochfeldowa i B. Skarga, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1972, s. 191–231.

Brzozowski a Przybyszewski: koneksje ideowe, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki i R. Zimand, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 293–310.

Henryk Struve, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. B. Skarga, t. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 201–230.

Młody Znaniecki: między pragmatyzmem a neokantyzmem, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 7, s. 97–114.

Wartenberg jako krytyk Kanta, w: *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, red. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1976, s. 188–218.

- Mściław Wartenberg*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. B. Skarga, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1977, s. 126–152.
- W kręgu idei Bergsonowskich w Polsce: Abramowski i Znaniecki*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1977, t. 23, s. 275–314.
- Georg Simmel: metafizyka życia*, w: *U progu współczesności*, red. B. Skarga, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1978, s. 81–100.
- Bergson w Polsce*, w: *Wybrane zagadnienia z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej. Materiały Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego*, red. J. Legowicz, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1979, s. 207–213.
- Transformacje idei Bergsonowskich: Sorel i Brzozowski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1979, t. 25, s. 247–273.
- Abramowski – filozof epoki modernizmu* (wstęp), w: E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, PWN, Warszawa 1980, s. VII–LV.
- Bergson i Leśmian. Światopogląd filozofa a światopogląd poety*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 7–8, s. 169–182.
- Ingardenowska krytyka bergsonizmu jako teorii poznania*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 11, s. 23–41.
- Katolicka krytyka filozofii Bergsona w Polsce*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, t. 28, s. 275–299.
- O filozofii międzywojennej w Polsce*, „Znak” 1982, nr 4 (329), s. 210–241.
- Uwagi o światopoglądzie filozoficznym Przybyszewskiego*, w: *Stanisław Przybyszewski. W 50-lecie zgonu pisarza*, red. H. Filipkowska, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1982, s. 23–38.
- Reakcje obronne polskiej filozofii profesjonalnej na irracjonalizm początków XX wieku*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5–6, s. 320–326.
- Defensive Reactions of Polish Professional Philosophy to Irrationalism in the Early 20th Century*, „Dialectics and Humanism” 1984, nr 2–3, s. 365–372.
- Historia filozofii jako nauka w okresie międzywojennym*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 6, s. 3–25.
- Początki historii filozofii jako nauki*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 1, s. 135–157.
- Z dziejów historii filozofii w Polsce (w latach 1863–1918)*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 1, s. 135–157.
- Bergson w Polsce: schematy interpretacyjne w okresie międzywojennym*, „Humanitas” 1986, t. 11, s. 81–110.
- Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce* (autoreferat), „Ruch Filozoficzny” 1986, nr 2, s. 173–177.
- Historia filozofii*, w: *Historia nauki polskiej 1863–1918*, red. B. Suchodolski, t. 4, cz. 3, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1987, s. 472–495.
- Masaryk jako filozof (w 50-tą rocznicę śmierci)*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 2, s. 139–144.
- Pod pseud. Adam Belina, *Leszek Kołakowski: teatr dyskursu*, „Aletheia” 1987, nr 1, s. 112–121.
- Wartości i historia. Ze studiów nad Masarykiem*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32, s. 133–148.
- Z dziejów szkoły lwowsko-warszawskiej*, w: *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semantyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, red. M. Hempoliński, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1987, s. 43–67.
- Szkoła lwowsko-warszawska a przedstawiciele innych kierunków filozoficznych w Polsce*

- międzywojennej, w: *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semantyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, red. M. Hempoliński, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1987, s. 263–294.
- Idea polska Stanisława Szczepanowskiego* (wstęp), w: S. Szczepański, *Idea polska. Wybór pism*, PIW, wybór i red. S. Borzym, Warszawa 1988, s. 5–47.
- Etyka społeczna Edwarda Abramowskiego*, w: *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*, red. Z. J. Czarnecki i S. Soldenhoff, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, s. 93–124.
- Pod pseud. Adam Belina, *Masaryk: Rosja a Europa*, „Aletheia” 1989, nr 2–3, s. 293–303.
- Przesłania nauczyciela filozofii. Henri Bergson*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1989, t. 34, s. 287–298.
- Heidegger a Bergson*, „Aletheia” 1990, nr 1/4, s. 298–307.
- O historii filozofii Zdziechowskiego: cztery spojrzenia na dzieje*, „Głos”, nr 58–59, s. 93–106.
- Postawa aktywnego uczestnictwa w życiu intelektualnym (o T. Kotarbińskim)*, w: *Logika, praktyka, etyka: przesłania filozofii Tadeusza Kotarbińskiego. Księga pamiątkowa ku uczczeniu osiemdziesięciolecia filozofii Tadeusza Kotarbińskiego*, red. W. Gasparski i A. Strzałecki, Towarzystwo Naukowe Prakseologii, Warszawa 1991, s. 265–269.
- Bronisław Baczko: sublimacja historyzmu*, w: *Historia i wyobraźnia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*, red. P. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1992, s. 11–20.
- Die Simmel Rezeption in Polen bis 1918*, „Simmel–Newsletter (Bielefeld)” 1992, Vol. 2, Nr 1, s. 61–64.
- Aktualność Zdziechowskiego* (przedmowa), w: M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. III–IX.
- Friedrich Heinrich Jacobi: Z dziejów niemieckiej filozofii życia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1995, t. 40, s. 117–122.
- Filozofia i ryzyko*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1997, t. 42, s. 19–27.
- Historyzm dzisiaj*, „Kultura i Społeczeństwo” 1997, nr 2, s. 123–131.
- Sylwetka filozoficzna Władysława Biegańskiego*, „Biuletyn Olimpiady Filozoficznej” 1997, nr 15, s. 31–38.
- Tatarkiewicz jako filozof*, w: *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*, red. A. Majkowska-Sztange, Wydawnictwo IFiS PAN Warszawa 1997, s. 55–76.
- Barbara Skarga*, „Edukacja Filozoficzna” 1998, vol. 26, s. 209–219.
- Novalisa filozofia życia*, „Sztuka i Filozofia” 1998, nr 15, s. 31–44.
- Poglądy epistemologiczne Władysława Biegańskiego*, „Filozofia Nauki” 1998, nr 3–4, s. 11–17.
- Dwa „uniwersalizmy”: Jaworskiego i Spanna*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1999, t. 44, s. 203–213.
- Katholizismus und Cieszkowski: pseudophilosophische Kontroverse*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 1999, nr 13, s. 103–108.
- Schelling a filozofia życia*, „Przegląd Filozoficzny” 1999, nr 2, s. 115–129.
- Filozofia bytu i wartości w Polsce w wieku XX*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, z. 4, s. 39–50.
- Trentowski a Schelling*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2000, t. 13, s. 192–203.

- Walicki's Work: A Magnetic Force and a Source of Hope*, "Dialogue and Universalism" 2000, nr 2, s. 8–10.
- Posłowie, w: I. Berlin, *Mag północy. J. G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, red. H. Hardy, tłum. M. Pietrzak-Merta, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, ss. 183.
- Barbara Skarga, w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, t. 2, Agencja Wydawnicza Witmark, Warszawa 2001, s. 228–237.
- Bergsonizm literacki*, w: *Spotkania nie tylko literackie*, red. T. Marciszuk, Wydawnictwo Stentor Warszawa 2001, s. 77–91.
- Pojęcie „*ducha*” i „*duszy*” w filozofii Augusta Cieszkowskiego, w: *Duch i dusza*, red. P. Dybel, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001, s. 43–48.
- Uwagi o Trentowskim*, w: *Rozum w dziejach. Księga jubileuszowa Profesora Ryszarda Panasiuka*, red. W. P. Glinkowski, A. Nowaczyk, J. Piórczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001, s. 139–147.
- Władysław Tatkiewicz jako mistrz rozważnego filozofowania*, „Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 1, s. 7–13.
- Die Simmel-Rezeption in Polen*, w: *Reflexion und Tat*, red. M. Potęp, W. H. Schrader, Peter Lang Verlag, Frankfurt a/Main 2002, s. 151–157.
- Tradycja w historii filozofii*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2002, z. 3, s. 347–351.
- Wyobrażenia historii a dziedzictwo judeo-chrześcijańskie* (posłowie), w: K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 219–228.
- O historii filozofii w Polsce do dzieła W. Tatkiewicza włącznie*, w: *Władysław Tatkiewicz. W 70-lecie I wydania Historii filozofii*, red. Cz. Głombik, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2003, s. 46–51.
- Posłowie, w: Bergson H., *Problem osobowości. Wykłady edynburskie*, tłum. P. Kostyło, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 39–48.
- O jedności i nicości w dawnej myśli niemieckiej*, w: *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. B. Szotek, A. J. Noras, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego Katowice 2005, s. 252–260.
- Filozofia*, w: *Humanistyka polska w latach 1945–1990*, red. U. Jakubowska, J. Myśliński, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2006, s. 67–95.
- O trzech warstwach historii światopoglądów*, w: *Wyjaśniać i rozumieć. Księga dedykowana Profesorowi Zbigniewowi Kudero-wiczowi*, red. M. Kowalska, R. Poczobut i B. Kuźniarz, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006, s. 35–42.
- Obecność transcendencji i nieustające ryzyko* (posłowie), w: K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, Antyk, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 266–272.
- Przedmowa, w: *Poczta do Karmelu. Korespondencja Tadeusza Kotarbińskiego i Marii Kuźnickiej z lat 1945–1973*, oprac. i przyp. A. Majkowska-Sztange, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 7–17.
- Kremer i Struve*, w: *Józef Kremer 1806–1875*, red. J. Maj, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2007, s. 87–96.
- Leszek Kołakowski: *teatr dyskursu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 3–4, s. 115–128.

Światopogląd Feliksa Młynarskiego, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2007, t. 52, s. 271–294.

„Universalism” According to: *Władysław Leopold Jaworski and Othmar Spann*, „Dialogue and Universalism” 2007, nr 3–4, s. 37–47.

Wstęp, w: G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Wydawnictwo IFiS PAN Warszawa 2007, s. 7–14.

Filozofia życia Georga Mischa (wstęp), w: K. Sołoducha, *Życie i wiedza. Georg Misch w poszukiwaniu postmetafizycznej metafizyki*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 9–13.

Barbara Skarga. Główne wątki filozofii, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2008, nr 2–3, s. 63–71.

O historię światopoglądów, w: *Polskie Ethos i Logos*, red. J. Skoczyński, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 121–127.

Rybarskiego uzasadnienie koncepcji państwa narodowego, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2008, t. 53, s. 167–184.

Wątki francuskojęzyczne w twórczości Zdzisława Dziechowskiego, w: *Marian Zdzisławski 1861–1938. W 70. rocznicę śmierci*, red. J. Skoczyński i A. Wroński, Kraków 2009, s. 11–23.

Hasła w słownikach i encyklopediach

Przybyszewski, w: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1971, s. 328.

Ochorowicz Julian, w: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, publié sous la direction André Jacob, PUF, t. 3: *Les*

oeuvres philosophiques, Paris 1992, s. 1947.

Świętochowski Aleksander, w: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, publié sous la direction André Jacob, PUF, t. 3: *Les oeuvres philosophiques*, Paris 1992, s. 2014.

Mahrburg Adam, w: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, publié sous la direction André Jacob, PUF, t. 3: *Les oeuvres philosophiques*, Paris 1992, s. 2140.

Tatarkiewicz Władysław, w: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, publié sous la direction André Jacob, PUF, t. 3: *Les oeuvres philosophiques*, Paris 1992, s. 2757.

Witkiewicz Stanisław Ignacy, w: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, publié sous la direction André Jacob, PUF, t. 3: *Les oeuvres philosophiques*, Paris 1992, s. 2875.

Strzemiński Władysław, w: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, publié sous la direction André Jacob, PUF, t. 3: *Les oeuvres philosophiques*, Paris 1992, s. 2937.

Przybyszewski Stanisław, w: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, publié sous la direction André Jacob, PUF, t. 3: *Les oeuvres philosophiques*, Paris 1992, s. 3788.

Recenzje i sprawozdania

Biolog moralistą? (recenzja: P. Chauchard, *Biologia i moralność*, tłum. A. Pilorz, Warszawa 1966), „Studia Filozoficzne” 1966, nr 4, s. 212–214.

Ucieczka w świat nadprzyrodzony (recenzja: S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona: wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1965), „Studia Filozoficzne” 1967, nr 1, s. 262–265.

Nowe książki o bergsonizmie (recenzja książek: M. Barthelemy–Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, Paris 1965; G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris 1966),

- „Studia Filozoficzne” 1968, nr 3–4, s. 142–146.
- O racjonalizmie Ortegi y Gasset* (recenzja: A. Guy, *Ortega y Gasset*, Paris 1963), „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4–5, s. 301–306.
- Spory światopoglądowe w epoce międzywojennej* (recenzja: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1: 1831–1863, red. A. Walicki, Warszawa 1973), „Nowe Książki” 1974, nr 9, s. 35–37.
- O formułę dialektyki* (recenzja: *Założenia dialektyki*. „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, z. 2), „Nowe Książki” 1977, nr 20, s. 56–57.
- Polityka społeczna jako nauka* (recenzja: P. Wójcik, *Z rodowodu socjalistycznej polityki społecznej. Koncepcje i poglądy Stanisława Rychlińskiego*, Warszawa 1976), „Nowe Książki” 1977, nr 14, s. 14–15.
- Pozytywiści a idea narodu* (recenzja: W. Modzelewski, *Naród i postęp. Problematyka narodowa w ideologii i myśli społecznej pozytywistów warszawskich*, Warszawa 1977), „Nowe Książki” 1977, nr 24, s. 53–54.
- Powrót do tekstów sprzed stu lat* (recenzja: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895*, oprac. A. Hochfeldowa i B. Skarga, cz. 1–2, Warszawa 1980), „Nowe Książki” 1981, nr 17, s. 67–70.
- Żywot Hoene Wrońskiego* (recenzja: L. Łukomski, *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene Wrońskim*, Kraków 1982), „Znak” 1983, nr 10 (347), s. 1611–1616.
- Bergson a filozofia współczesna* (recenzja: B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*. Warszawa 1982), „Znak” 1984, nr 4 (353), s. 556–560.
- Mochnackiego wir idei* (recenzja: S. Pieróg, *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*, Warszawa 1982), „Znak” 1984, nr 5/6 (354/355), s. 768–775.
- Pół wieku po prorocत्वach „polskiej Kasandry”* (recenzja: J. Skoczyński, *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1983), „Znak” 1984, nr 8/9 (357/358), s. 1247–1252.
- Marksizm a Polska i Rosja* (recenzja: A. Walicki, *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*, Warszawa 1983), „Znak” 1985, nr 4 (365), s. 123–129.
- Zwątlenie i nadzieja* (recenzja: M. Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1984), „Znak” 1985, nr 11 (372), s. 127–133.
- Pod pseud. Adam Belina, *Nie chodzi o formułę* (recenzja: M. Król, *Podróż romantyczna*, Paryż 1986), „Głos Katolicki” (Paryż) 1987, nr 24.
- Dialektyka pychy i pokory* (recenzja: P. Marciszuk, *Nowa gnoza Arthura Koestlera*, Wrocław 1987), „Znak” 1988, nr 9 (400), s. 94–98.
- Historia i struktury sensu* (recenzja: B. Skarga, *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, Warszawa 1987), „Znak” 1988, nr 5/6 (396/397), s.180–186.
- Świadectwo Szestowa* (recenzja: L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. i wstęp C. Wodziński, Warszawa 1987), „Znak” 1988, nr 7 (398), s. 92–97.
- Bergson jako martwy klasyk* (recenzja: L. Kołakowski, *Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph*, München 1985), „Znak” 1989, nr 1 (404), s. 80–86.
- Recenzja: W. Welsch, *Vernunft. die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept*

- der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1996, „Przegląd Filozoficzny” 1999, nr 4, s. 182–203.
- Styl filozofowania* (recenzja: C. Wodziński, *Hermes i Eros: eseje drugie*, Warszawa 1997), „Nowe Książki” 1998, nr 2, s. 15–16.
- Książki o Heideggerze* (recenzja książek: W. Suchocki, *W miejscu sumienia*, Poznań 1996; C. Woźniak, *Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 2004; M. Kostyszak, *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia*, Wrocław 1997), „Przegląd Filozoficzny” 1999, nr 3, s. 196–202.
- Uwagi o „Polskiej filozofii powojennej”* (recenzja: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz), „Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 3, s. 327–329.
- Recenzja z J. Jadackim: *Bibliografia filozofii polskiej 1896–1918*, z. 2, „Przegląd Filozoficzny” 2002, nr 4, s. 210–214.
- Głos w sporze o dekonstrukcję* (recenzja: Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, tłum. A. Przybyśławski, Kraków 2001), „Nowe Książki” 2002, nr 4, s. 10–11.
- Z historii idei: studium o Stachniuku* (recenzja: J. Skoczyński, *Neognoza polska*, Kraków 2004), „Przegląd Filozoficzny” 2005, nr 2, s. 332–334.
- Etudes Philosophiques*, *Rocznik 1969/1970* (sprawozdanie), „Studia Filozoficzne” 1971, nr 2, s. 213–218.
- Revue de Théologie et de Philosophie*, *Rocznik 1969* (sprawozdanie), „Studia Filozoficzne” 1971, nr 1, s. 163–167.
- Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, *Rocznik 1970* (sprawozdanie), „Studia Filozoficzne” 1971, nr 4, s. 166–172.
- Konferencja naukowa poświęcona filozofii polskiej okresu pozytywizmu* (sprawozdanie), „Ruch Filozoficzny” 1972, nr 2, s. 129–131.

Varia

- Inteligencja wczoraj i dziś* (wywiad), „Obywatel” 2007, nr 5, s. 49–51.
- Perspektywy badań nad polską myślą filozoficzną* (wywiad), „Kwartalnik Filozoficzny” 2007, z. 3, s. 87–95.
- Wypowiedź panelowa nt. *Dokonania*, w: *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty*, red. nauk. A. Dziezdzić, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński, Wydawnictwo Semper, Warszawa 2007, s. 44–45.

VARIA





PAMIĘĆ MIASTA W *MÜNCHHAUSENIADZIE* JERZEGO LIMONA

„[...] w naszych dawnych
rewirach sporo zmian, krótko
mówiąc – stale czegoś ubywa”.

J. Limon, *Münchhauseniada*

1. Pamięć miasta – pamięć zbiorowa a pamięć kulturowa

Miasto i pamięć miasta są głównymi bohaterami pierwszej powieści Limona, wydanej w 1980 roku. Od detalicznej, choć rwanej relacji o mieście zaczyna się też narracja. Jeśli przestrzeń miejska ma być nośnikiem pamięci, tkanka miejska musi zawierać stałe materialne punkty odniesienia, pozwalające pamięci zakotwiczyć się czy to w bryle architektonicznej, czy topografii ulic, czy wreszcie znakach i symbolach graficznych – choćby szyldach, rozpoznawalnej stylistyce kutych balkonów, minimalistycznych fasad czy betonu doby brutalizmu.

Miasto jako nośnik pamięci to nie tylko przestrzeń zagospodarowana ludzką ręką i wyobraźnią, wysycona przez obowiązującą (postrzeganą jako narzuconą przez władzę lub zinternalizowaną jako własną i swojską) ideologię – pomniki, tablice pamięci, nazwy ulic. Pamięć miasta, według Jana Assmanna, tworzy również tkanka społeczna, w której pamięć może funkcjonować niezależnie od fizycznych zakotwieczeń w przestrzeni urbanistycznej¹. Jak przypomina Uilleam

Blacker za Sławomirem Kaprałskim, sposoby organizacji „memoryscapes” podlegających kontroli człowieka przestrzeni miejskich wiążą się z nakładaniem się obowiązujących aktualnie narracji, co może wywołać wielorakie skutki w zależności od czynników zewnętrznych (przymus aksjologiczny nałożony przez obowiązującą ideologię), jak i indywidualną pamięć jednostki².

Na wadze tej pamięci narrator *Münchhauseniady* konstruuje narrację; zainicjowana *in media res*, natychmiast wyznacza ramy dyskursu między epistolarną, w znacznym stopniu mnemoniczną narracją skierowaną do nieobecnego już w mieście przyjaciela. Utrata rozmówcy stanowi najwyraźniej utratę jednej ze społecznych kotwic pamięci miasta, o czym narrator niejednokrotnie wspomina. Jednocześnie podkreśla dwoistość swego zanurzenia w miejskiej tkance jako naturalnego milieu, na pierwszy plan wyprowadzając niestabilność tej przestrzeni. Konfesyjny charakter narracji podkreśla

tłum. R. Livingstone, Stanford 2006, s. 7–8.

² Por. S. Kaprałski, *Amnesia, Nostalgia and Reconstruction: Shifting Modes of Memory in Poland's Jewish Spaces*, [w:] E. Lehrer and M. Meng (red.), *Jewish Space in Contemporary Poland*, Bloomington–Indianapolis 2015, s. 149–169, 150. (Cyt. za: U. Blacker, *Memory, the City and the Legacy of the World War II in East Central Europe. The Ghosts of Others*, London–New York 2019, s. 24.

¹ J. Assmann, *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*,

ścisły związek przestrzeni miejskiej – pamięci miasta – i obu uczestników dyskursu, przez co tworzy się swoisty trójkąt: narrator – odbiorca listu – pamięć miasta. Obaj związani byli topografią, ich przestrzennymi punktami odniesienia są ulice, adres zamieszkania: ulica odbiorcy, „która jest ulicą kasztanów, w przeciwieństwie do mojej, przy której rosną lipy”³.

Nieobecność odbiorcy rozdziera tę triadę, prowadząc do chybotliwości i niestabilności relacji narratora z miejską tkanką, już nieoswojoną. Dodatkowym czynnikiem wyobcowującym i narratora, i jego przyjaciela z pamięci miasta są zachodzące w nim zmiany. W efekcie w swoim liście narrator podkreśla, że jest w tę tkankę zarazem zanurzony i w niej niezakotwiczony, postrzega je dwoiście jako znane i wyobcowane. W przywołanym w liście zdaniu z wcześniejszej, niewysłanej korespondencji, pisze: „Nasze miasto niewiele się zmieniło”, by dalej skonfrontować tę tezę ogólną z dość radykalnymi zmianami zaszłyymi w znanej obu dzielnicy.

Wyliczanie dostrzeżonych zmian w wymykającej się oswojeniu przestrzeni miasta z każdym zdaniem nabiera dynamiki. Pierwsze strony prozy wysycają czasowniki ruchu – zmiany. I nie tylko semantyka, lecz również formy gramatyczne czasowników – bezokoliczniki, imiesłowy czynne, formy osobowe, czasowniki dokonane i niedokonane – występują w niezwykłym natężeniu, przez co narracja zdaje się niemal tracić oddech.

Narrator daje przy tym wyraz przekonaniu, że funkcją owych zmian jest tyleż nieobecność adresata, co czas, który upłynął od jego wyjazdu. Miasto nie jest bytem stabilnym, jego granice są niedyskretne; opis przemian cechujących tkankę

miejską – potencjalnie łączącą pamięci indywidualne obu – dowodzi wspomnianej chybotliwości percepcji miasta, a nawet podważa samą jego definicję jako przestrzeni urbanistycznej, uporządkowanej w czasie historycznym ludzką ręką. Ta przestrzeń od początku zdaje się rozdygotana i płynna:

[...] napomknę o czymś, czego wprawdzie nie można zaliczyć do zmian, wręcz przeciwnie – pod tym względem nasze miasto nic a nic się nie zmieniło – a mianowicie o tym, że po gwarnym i męczącym sezonie, kiedy wiatry wymiotą już resztki lata z opustoszałych ulic, a szyby w lodziarniach zamaluje się na białą, nadal cicho tu, spokojnie i tylko czasem kapryśne po swojemu morze huczy, jak zawsze na wiosnę lub jesienią. Nie wspominam o tym, żeby narzekać, bo przecież to całkiem fajnie, że morze sroży się i kotłuje po dawnemu, ale widzisz, stała się rzecz dziwna, gdyż ni z tego ni z owego przestało zamarzać. (s. 8–9)

Niestabilność otaczającego świata odzwierciedlona jest w niestabilności opisu: „czego [...] nie można zaliczyć do zmian [...] po gwarnym i męczącym sezonie [...] nadal cicho tu, spokojnie [...] czasem kapryśne po swojemu morze huczy, jak zawsze [...] stała się rzecz dziwna, gdyż ni z tego ni z owego [morze] przestało zamarzać”. W jednym zdaniu pojawia się podwójny oksymoron – nie zaszła zmiana, ale morze przestało zamarzać oraz utożsamienie miasta (łądu stałego, kultury) z morzem (płynnym, dziełem natury). W efekcie morze jako synekdocha miasta przekształca zamierzenia urbanistyczne, pod kontrolą człowieka, w labilny, płynny żywioł, w ciecz.

³ J. Limon, *Münchhauseniada*, Gdańsk 2023, s. 41.

Innym przejawem braku stałości i stabilności są moczary, grzęzawisko. Z bagien nadchodzą zjawy i trupy, wspomnienia przeszłości. Mamy więc do czynienia z chybotliwością na wielu poziomach – usytuowania narratora w osławianej przestrzeni miejskiej, ale i ze zmiennymi stanami skupienia – miasto to morze, morze to kry, coraz bardziej chybotliwe, aż znikły, ponieważ morze przestało zamarzać; bagna i grzęzawisko, więc niepewny grunt pod nogami, a ponadto ruchoma ziemia, skrywająca skarby, tajemnice i trupy. Nie jest to świat o ściśle wyznaczonych granicach, funkcjach i stabilnych punktach odniesienia, wspólnych dla jego dawnych i aktualnych mieszkańców, tym bardziej, że wielu dawnych wyjechało, uciekło albo utonęło.

2. „Od czego zacząć”

Niestabilność świata – brak stałego gruntu pod nogami – oddaje nie tylko miasto utożsamione z morzem, ale również kry na morzu, czy miasto jako bagno. Niestabilność pamięci otaczającej przestrzeni, tego świata, w którym tu i teraz nieustannie przeplata się z historią, dotyczy brył, przedmiotów, zabaw dzieci, ale też widm, obiektów i trupów ludzi odkopywanych lub powracających samoistnie w narracji, w pamięci oddaje niestabilność porządku narracyjnego, cała bowiem pierwsza część jest wariacją na temat początku. Pytanie „Od czego zacząć” i możliwe odpowiedzi powracają wielokrotnie w tekście. Już zdanie otwierające powieść ma charakter autoteliczny, a jak dowodzi lektura dalszej narracji, narzuca również oś narracyjną całej pierwszej części: „Chciałbym, żebyś wiedział, iż zastanawiając się swego czasu, od czego by zacząć, postanowiłem, że

najlepiej będzie, jeśli na początek zajmę się sprawami, o których z pewnością nie możesz wiedzieć” (s. 7). Na kolejnych stronach rozważania na temat najbardziej adekwatnego początku przewijają się przez całą pierwszą część: „[j]ak już wspomniałem, najgorzej jest jednak z a c z ą ć” (s. 18), „[p omijając kwestię, dlaczego właśnie od tego z a c z ą ł e m” (s. 24), „przedtem z a c z ą ł e m trochę niefortunnie” (s. 28), „[p rzecież nawet jeszcze porządnie nie z a c z ą ł e m [...] powinienem jednak z a c z ą ć od tego, czego nie wiesz [...] Co innego, jeśli z a c z ą ł b y m od naszych spraw. [...] z a c z ą ł b y m od ciebie [...] Nie, od tego na pewno nie mógłbym z a c z ą ć” (29) „Korci mnie jednak, żeby z a c z ą ć od samego początku [...] ale mógłbym też z a c z ą ć od chwili [...]” (s. 38), „powinienem raczej z a c z ą ć od jesieni [...] musiałabym z a c z ą ć od zimy” (s. 39) „Więc od tego też mógłbym z a c z ą ć” (s. 40).

Cały ostatni akapit wieńczący pierwszy rozdział stanowi nagromadzenie myśli o alternatywnych początkach – i początki też spinają go kłamrą, począwszy od „Widzisz od tego jednak trudno zacząć [...] początków musiałoby być i w zasadzie jest kilka [...]”, a kończąc na: „z pewnością znacznie lepiej będzie [...] zacząć od czegoś nam obu bliskiego, chociażby od twojej ulicy, która jest ulicą kasztanów, w przeciwieństwie do mojej, przy której rosną lipy” (s. 41).

Sekwencja wydarzeń, nade wszystko zaś potrzeba wyznaczenia początku, cechuje nie tylko fraktalność rozpoczęcia narracji, lecz również relację z tak zdawałoby się oswojonej czynności, jak powtarzalne, powracające oglądanie dobrze sobie znanego „albumu Borkowskiego” (s. 11), nieco podniszczonego, z zamazanymi podpisami, ale wciąż pełnego

wizualnie nienaruszonych zdjęć. Rozpoznanie postaci mimetycznych w stosunku do minionego świata jest tu istotne, ale nie mniej istotny jest porządek prowadzonego rozpoznania i jego powtarzalność oraz odtwarzalność początki: „A zgadnij, od kogo z a c z y n a m . Bo wcale nie od Kokoschki czy mego dziadka, lecz... nie śmiej się, mówię najzupełniej serio – z a c z y n a m od Madame Lulu. [...] Pewnie zaskoczyło cię, że od niej z a c z y n a m ” (s. 11), „[...] może dlatego do niej z a c z y n a m , chociaż nie wszystko da się wytłumaczyć słowami” (s. 11–13).

Fakt, iż album dentysty Borkowskiego zostaje przywołany w ostatnim akapicie rozdziału, gdyż od niego właśnie narrator postanawia zacząć swoją narrację: „bez albumu się jednak nie obejdziemy i z pewnością znacznie lepiej będzie od razu zrobić z niego użytek i zacząć od czegoś obu nam bliskiego” (s. 41), dodatkowo wzmacnia poczucie chybłości zastanego świata, który na wszelkie sposoby narrator próbuje zakotwiczyć w przestrzeni, wizualnych instrumentach konstrukcji podzielanej, intersubiektywnej pamięci oraz punktach topograficznych: miasto, album, lipy i kasztany.

3. Nieswojona przestrzeń, pamięć, język

Konstrukcja powieści i poszczególnych rozdziałów, części tematycznych, czy wręcz zdań, utrudnia odbiór. Według Stanisława Rośka „[r]edaktor (redaktorka) *Münchhauseniady*, gdyby mu przyszło pracować z autorem nad jego manuskrytem, miałby dzisiaj pełne ręce roboty”⁴. Wydaje się, że o ile prawdą jest trudność podążania za prozą Limona, o tyle nieprzystępność narracji jest

celowa, jej cel to odtworzenie toku myślenia, rozumowania narratora, wrzuconego w obcy świat i negocjującego znaczenia ze sobą oraz z przywoływanym nieustannie odbiorcą/rozmówcą/towarzyszem niegdysiejszych wspólnych eksploracji. Narrator prowadzi dwojaki dyskurs – z jednej strony podkreśla epistolarny charakter prozy – list/listy jako medium komunikacji, ale i prowadzonej narracji, z drugiej wielokrotnie „tłumaczy” swój list na dyskurs komunikacji bezpośredniej. Taka niespójność pogłębia jedynie poczucie chybłości ledwo zasiedlonego a nieoswojonego świata, ale też wydaje się stosunkowo istotna w kontekście „konwersacyjnej pamięci”, istotnej z punktu widzenia psychologii kognitywnej, która „zasadniczo postrzega relację między dyskursem a pamięcią jako kwestię reprezentacji wiedzy”⁵. Rozmowa oddaje mentalną reprezentację wiedzy o świecie, pozwala określić granice intersubiektywnej w i e d z y , i stanowi akt społecznej kreacji pamięci. W wypadku prozy Limona sytuację komplikuje fakt, że drugi rozmówca jest w istocie nieobecny, więc narrator próbuje wypełnić pustkę komunikacyjną, czyli bezpośrednio reakcje rozmówcy, a więc brak bieżących wyrażań fatycznych, jasno sformułowanych potwierdzeń prawdziwości stwierdzeń rozmówcy – w ramach intersubiektywnego doświadczania świata, pytań pozwalających uzupełnić narrację. Zamiast tego sam narrator przyjmuje (przejmuje?) obie role z komunikacyjnego łańcucha, i (na podobieństwo Pigwy

⁴ S. Rośiek, „Posłowie”, [w:] J. Limon, *Münchhauseniada*, dz. cyt., s. 252.

⁵ „The relationship between discourse and memory is generally seen as an issue of knowledge representation”. Por. D. Middleton i D. Edwards, *Conversational Remembering: A Social Psychological Approach*, [w:] *Collective Remembering. Inquiries in Social Construction*, red. D. Middleton and D. Edwards, London–New Delhi–Thousands Oaks 1997 (1990), s. 23. Dalsza część wywodu opiera się na ustaleniach Middletona i Edwardsa.

(Quince'a) ze *Snu nocy letniej*) występuje zarazem jako nadawca oraz pośrednik przekazujący głos, czyli echo głosu, rozmówcy. Stąd wątpliwości, pytania, zaprzeczenia, a nawet werbalne i pozawerbalne reakcje tego drugiego na narrację tego pierwszego, zawarte w jego wypowiedzi.

Tak skonstruowana narracja Limona pełna jest metakognitywnych sformułowań, wtrąceń, dopowiedzeń, zmian perspektywy i wielokrotnie powtarzanych opisów. Dało się to dostrzec choćby na przykładzie wciąż na nowo konstruowanych początków narracji, czy to z powodu zakładanych wątpliwości rozmówcy, czy też świadomości, z jaką narrator dążył do uzyskania wspólnej pamięci z nieobecny rozmówcą. Jak podkreślają Derek Edwards i David Middleton, kontekst konwersacji jest niezbędnym elementem porozumienia i podzielanego zrozumienia opisywanego świata; podobnie „powtórzenia i podsumowania”, *reconstructive recaps*, pomagają nadać strukturę skrawkom wiedzy⁶. Konwersacja zawiera potwierdzenia nieustannie uzupełnianego wspólnego rozmówcom rozumienia kontekstu, powtarzane weryfikacje, negocjacje i potwierdzenia intersubiektywnej pamięci, rekonstrukcje zdarzeń, pozwalające uporządkować i ich chronologię, i wagę w pamięci. Na podstawie analizy dyskursu dzieci oraz dzieci i dorosłych Edwards i Middleton wyprowadzili wniosek, że zebrane dane potwierdzają „społeczno-dyskursywną podstawę metapoznania” zakładaną wcześniej przez George'a Meada i Jean Piageta, gdyż „samemu pojęciu umysłu, życia umysłowego, pamięci i doświadczenia jako przedmiotu świadomości kształt nadają praktyki dyskursywne, których różne

wersje podlegają porównaniu, połączeniu i podważeniu”⁷.

Narrator *Münchhauseniady*, pozostawiony bez bezpośredniego – obecnego – rozmówcy, prowadzi „monolog uzupełniający” – powtarza, uzupełnia brakującą wiedzę, upewnia się, że luki poznawcze u zakładanego interlokutora ulegają wypełnieniu, inaczej mówiąc, utrwała intersubiektywny kontekst, by rozerwana przez nieobecność pamięć utrzymała intersubiektywny charakter. Stąd liczne powtórzenia, upewnienia się co do granic metapoznawczych, nasycenie narracji detalami, fatyczne wyrażenia i precyzyjne, topograficznie i temporalnie dookreślone sprawozdania ze zdarzeń, w których zakładany interlokutor może uczestniczyć jedynie za pośrednictwem dyskursu z nadawcą, przyjmującym rolę i interlokutora, i „uzupełniacza pamięci”. Jeśli, jak przyjmują Edwards i Middleton za innymi badaczami, metapoznanie (*metacognition*) „jest aktem rozwoju kulturowo wspólnego dyskursu dokumentującego procesy umysłowe [...] i służące przekonaniu, usprawiedliwieniu i wyjaśnieniu innym tego, co jak twierdzimy, sami wiemy”⁸, powieść Limona stanowi potwierdzenie tej funkcji metakognitywnego charakteru dyskursu. Karkołomnym zadaniem w tej prozie natomiast jest fakt, że ponieważ narracja przedstawia procesy konstrukcji i rekonstrukcji doświadczenia liminalnego – wojna, przesiedlenie, konieczność zmierzenia się ze zmianą koordynatów, uzupełnienia doświadczeń, narracja tym bardziej próbuje ustabilizować postrzegany świat. Stąd też wypowiedzi narratora, który nie jest małym dzieckiem, upodabniają się

⁶ Tamże, s. 28.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 29.

do dyskursu typowego dla dzieci, którymi w swoich badaniach zajmują się Edwards i Middleton. Dodatkowym czynnikiem, którego nie należy pomijać, jest próba połączenia medium komunikacji. Proza Limona, jak wspomniano, zakłada epistolarno-dyskursywny przekaz, z definicji utrwalony w formie pisemnej. Pisząc do przyjaciela, narrator „przełącza się” między kanałami komunikacji, czy to podkreślając aspekt epistolarny, w którym na pierwszy plan wysuwa się „wiedza zapisana”, czy to akcentując rejestr dyskursu z przyjacielem, co z kolei narzuca dobór innych instrumentów językowych, charakterystycznych dla rejestru języka mówionego. W wypadku zapisu dochodzi do zmian wywołanych tym narzędziem komunikacji, pozwalającym gromadzić i porządkować wiedzę.

4. Mapowanie pamięci miasta przez artefakty, fotografie i brak

Konstrukcja pamięci miasta odbywa się na kilku poziomach. Z jednej strony przez topografię, wyznaczanie wspólnych punktów odniesień, z drugiej przez przetykanie się, chwilami niemal równoległe pamięci terażniejszości z pamięcią nawarstwianych przeszłości, z trzeciej przez archeologiczne zapisy rozpoznanych, wydobytych spod gruzów, spod ziemi artefaktów, w końcu – przez znaki minus – artefakty, bryły, przedmioty i osoby nieobecne i nieobecnością swoją definiujące przestrzeń. Uderza drobiazgowość wyliczeń odnalezionych artefaktów:

[...] do gruzów ciągną nas „skarby” – pełno ich: dziurawe garnki, resztki talerzy, zabawnie powyginane sztucce, zwęglone i połamane drewniane meble, [...] części

zabawek, zazwyczaj lalki, w dodatku bez nóżek albo bez główki [...] wahadło od zegara, rozbita popielniczka, rzeźbione oparcie od krzesła z dwoma lwami [...] porcelanowy czajniczek do herbaty [...] parę znaczków [...] dużą fotografię. (s. 47–49)

Funkcja sztuki wizualnej, portretów, fotografii, zwłaszcza fotografii rodzinnych w zachowaniu pamięci intersubiektywnej była wielokrotnie omawiana⁹. W *Münchhauseniadzie* istotną rolę w budowaniu pamięci intersubiektywnej odgrywa wspomniany album Borkowskiego, lecz przywołana jest także odnaleziona – jako artefakt dawnej – uszkodzonej – pamięci miasta fotografia młodego niemieckiego żołnierza.

5. Konstruowanie pamięci – między dokumentem a realizmem magicznym

A skoro nie ma nienaruszalnych znaków, odniesień i pomników pamięci, a nawet pamięci jeśli nie zbiorowej – mówimy o dwóch osobach – to chociaż dzielonej, intersubiektywnie weryfikowalnej, stąd nawet relacja między rozmówcami jest chybotliwa i niepewna. Jak deklaruje narrator: „ostatecznie postanowiłem wkroczyć w rejony grząskie, to znaczy tyczące bezpośrednio nas i naszych spraw” (s. 41). Stąd zapewne drobiazgowość opisu, niemal inwentarz zaszłych zmian: „W naszych dawnych rewirach sporo zmian, krótko mówiąc – stale czegoś ubywa” (s. 9) „jeśli nie liczyć szkaradnego jak bunkier, bezkształtnego domu, jaki p o s t a w i o n o na miejsce gruzów” (s. 9), „w y c i ę t o moje lipy [...] ich los podzieliły czterookie latarnie gazowe,

⁹ Por. zwłaszcza M. Hirsch, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Harvard 1997.

które zniknęły któreś nocy, a stary latarnik już w ogóle się nie pokazuje”, „[p]o latarniach przyszyła kolejna ogródki przed domami, przez które przebiega teraz wąski chodnik, gdyż poprzedni wchłonęła poszerzona ulica” (s. 9–10), „miejsce latarni zajęły smołowane drewniane słupy, na których zawieszono niewymyślne, ale za to elektryczne oświetlenie”. Nawet trwanie okazuje się pozorne: „[o]koliczne domy stoją po dawnemu, no, może tylko trochę więcej tynku z nich opadło, bo łuszczą się jak cebula”, „[l]udzi też ubyło, a ściśle mówiąc, odeszli ci, których znaleźmy, i choć na ich miejsce przybyli nowi, to jednak o nich lepiej nie wspominać”, „[babcia] wyjechała nie wiadomo dokąd” (s. 10).

Stąd też obecność napięć między faktem a fantazmatem; miasto jest w fazie zmiany między historyczną przeszłością a terażniejszością. Zakotwiczenie w udokumentowanym kontekście historycznym – Hitler, żywiol niemiecki, kaszubski i polski w (przed)wojennym mieście, ucieczka rdzennych mieszkańców statkiem MS Wilhelm Gustloff, zatopionym 30 stycznia 1945 roku, zbiorowe gwałty dokonywane przez żołnierzy Armii Czerwonej na kobietach zamieszkałych na podbitych terytoriach, pamięć materialna niemieckiej przeszłości miasta, polska powojenna materia, w jakiej tkana jest pamięć jednostkowa, intersubiektywna, zbiorowa, kulturowa – wszystko to przewija się w narracji przeplecionej z elementami fantastycznymi.

Z jednej strony pojawiają się bezpośrednie nawiązania do pozatekstualnej pamięci zbiorowej jak zatopienie MS Wilhelm Gustloff 30 stycznia 1945 roku. Zatopienie okrętu

z 10000 osób na pokładzie (poza 1000 marynarzy, większość osób stanowili cywile pośpiesznie ewakuujący się z Gdańska i Pomorza), z których zatonęło około 9000 osób, gdy statek został trafiony przez trzy torpedy uznano za największą katastrofę morską tego typu¹⁰. W narracji Limona jedną z ofiar jest dentysta Borkowski (właściciel ulubionego albumu narratora), który w odróżnieniu od innych uciekinierów przed zbliżającą się Armią Czerwoną nie zabrał ani przedmiotów codziennego użytku, ani wyposażenia domu czy gabinetu dentystycznego, tylko zgromadzone zawczasu złoto:

[...] babcia mówi, że tylko złoto zabrał ze sobą, wtedy wszyscy zwiewali, gdzie pieprz rośnie, czym się dało, naprędce pakowali manatki, wypchane kufry, walizy, nawet meble ładowali do ciężarówek, a on nie, [...] zabrał tylko złoto, poupychał kieszenie, napchał do gaci i pognał na ten duży statek pasażerski, co ich miał wywieźć za morze, he, he, he, he! w buzującej kuchni słyszę jej szyderczy rechot, tyle mu przyszło z tego złota, że szybciej poszedł na dno [...] (s. 54).

Referencjalne odniesienia pojawiają się w nazwach własnych, faktach i datach, lokalizacji wydarzeń wokół Gdańska, Sopotu i Gdyni, w latach przedwojennych, podczas wojny i w okresie powojennym. Obecne są również odwołania do pamięci zbiorowej a zarazem elementów wypieranych, jak choćby gwałty popełniane powszechnie po przybyciu Armii Czerwonej. W relacji

¹⁰ N. P. Petrikowski, Wilhelm Gustloff, <https://www.brittannica.com/topic/MV-Wilhelm-Gustloff> [dostęp: 21.11.2023], Por. również T. Heath i M. Cocolin, *Hitler's Lost State – the Fall of Prussia & The 'Wilhelm Gustloff' Tragedy*, Pen & Sword Military, [s.l.] 2020.

o odkryciu trupa zakopanego pod płotem, powraca ponownie „babcia” obarczona zadaniem rozpoznania zmarłego żołnierza. Babcia jako depozytariuszka przeszłej pamięci miasta, którą aktualni mieszkańcy miasta, czyli narrator i jego przyjaciel, świadomie czy nie, pragnąc uzyskać ciągłość pamięci, odmawia, a jej odmowa również stanowi wyznacznik pamięci zbiorowej czasu wojny i powojnie, kiedy lepiej było nie wiedzieć. Bezpieczniej było nie pamiętać. Strategia przetrwania w mieście o przerwanej ciągłości, przerwanej pamięci oznaczała nieprzetrwanie pamięci właśnie:

[...] ją już pytaliśmy, z tego okresu pamięta tylko tyle, że jej córka, czyli twoja matka, przed wyjściem na ulicę przebierała się i udawała staruchę – ciekawe po co? (s. 37–38).

Zastosowany tu zabieg – omówienie – deskryptywna prezentacja zachowania stosuje dokładnie to prawo mimikry, do którego odwoływali się mieszkańcy miasta, z definicji będący wspomnianymi depozytariuszami pamięci zbiorowej, przerwanej w celu ochrony życia. Można też zaryzykować tezę, że gwałty i przemoc związane z nadejściem żołnierzy sowieckich, „wyzwalających” te ziemie, zostały uznane za nieistotne z perspektywy ciągłości pamięci miasta, stąd wyparcie „tego okresu” z języka i pamięci intersubiektywnej i międzypokoleniowej („ciekawe po co?”), choć bez wątplenia najbardziej przekonującym i oczywistym argumentem jest trauma i wstyd wobec gwałtu jako jednego z najstarszych – i najtrwalszych – narzędzi przemocy wobec wroga. Cytowany fragment dobitnie dokumentuje fakt historyczny, procesy wyparcia faktu oraz „pamięć

eliptyczną języka” zamiast pamięci miasta – przekazanie obrazu bez wyjaśnienia ciągu przyczynowo-skutkowego oraz przerwanie ciągłości historii. Niedomówienie to uderza w konfrontacji z pieczołowitością, z jaką pamięć kulturowa miasta o rozerwanej tkance podlega wielokrotnemu, precyzyjnemu odтворzeniu, gdy narrator wymienia, niczym archeolog, odnalezione artefakty z dziedziny kultury, kultury życia codziennego, kultury pracy czy po prostu tkanki miejskiej, pozostałej niekiedy w odpryskach, niekiedy w postaci ruin, czasem zaś – w nienaruszonym stanie. Relacja obejmuje zresztą szerszy horyzont znikania z miasta depozytariuszy dotychczasowej pamięci zbiorowej, po których została jedynie pamięć materialna, całe bogactwo wspomnianych wcześniej artefaktów i znaków.

Co zostaje? Zostają pikareskie opowieści szewca, Kaszuby, który zelował sandały Hitlera. Zostają zdjęcia zębów przedwojennych mieszkańców miasta, odkopany przypadkiem trup żołnierza, wspomnienie Niemek, które w zimie gromadnie rodziły słabe dzieci, grzebały je i wyjeżdżały, przez co katolicki kościół na jakiś czas opustoszał. Nade wszystko zaś zostają zjawy, na które czekają miejscowi: „czekają nocy, aż ich wojenni kamraci z bagien wyjdą nałłopać się piwa, pogadać, pośpiewać” (s. 35).

Cała opowieść przekracza granice konwencji, gatunków, jakby niestabilności czasów, które przedstawia – wojna, wygnanie autochtonów, redefinicja pojęć swój-obcy, Kaszubi, Polacy, Niemcy, niemieckojęzyczni, kaszubskojęzyczni, – polskojęzyczni mieszkańcy o mieszanym pochodzeniu nie mogli już być po prostu Danzigerami, musieli wpiąć się w nowy schemat państwa narodowego, by sprostać powojennej rzeczywistości.

Poszukiwania tożsamości miasta, ale i tożsamości mieszkańców – widoczne chociażby w narracji o próbie określenia narodowości i nazwiska trupa żołnierza pod płótem – wpływają na płynność granic. Stąd odwołania do niezwykłego, magicznego, do konwencji realizmu magicznego jako odpowiedzi na wyzwania związane z próbą przedstawienia rozchytanego świata – owi „wojenni kamraci z bagien”. Nie przypadkiem pojęcie realizmu magicznego ukuto w czasach Republiki Weimarskiej, rozchwianej po I wojnie, za pomocą którego w 1925 roku Franz Roh usiłował opisać wygasanie nurtu ekspresjonizmu w malarstwie¹¹. Gdańsk, Sopot po II wojnie światowej stanowiły również głęboko rozchytany świat – po masowej wędrowce ludów, wygnaniu dotychczasowych mieszkańców i przemieszczeniu się przybyszów ze Wschodu, wygnanych z kolei z rejonów przedwojennej Rzeczypospolitej, którzy porzucili swoją topografię Wilna, Lwowa, ale i obszarów wiejskich z Kresów Wschodnich, by znaleźć się w organizmie miejskim zrujnowanym, lecz jednak materialnie stojącym wyżej niż wiejskie tereny Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej, musieli przeorganizować swoją pamięć, nawyki i ogląd świata, by wynegocjować własną przestrzeń w tym organizmie, w którym przyszło im żyć, wśród nielicznych pozostałych autochtonów, przybyszów z Kaszub, z głębi Polski, a nade wszystko – duchów przeszłości.

Rozchwianie, niestabilność, swoiste zawieszanie poza mapą historyczną, poza czasem i przestrzenią oswojoną, odzwiercie

dla styl pisania Limona, gdy podjął próbę określenia relacji z miastem, oswojonym, nieoswojonym. W kontekście tych uprzączywych prób adekwatne wydają się wątpliwości Blackera, czy nieprzerwane związki z danym miejscem są absolutnie niezbędne, by stworzyć pamięć z miejscem tym związaną¹². Blacker, na podstawie przeprowadzonych analiz, dochodzi do wniosku, że gwałtownie przerwane więzy w miastach środkowej Europy dowodzą, iż jest inaczej, wydaje się jednak, że czynnikiem determinującym przemianę relacji między miejscem, człowiekiem i pamięcią jest czas. O ile pokolenie dorosłych deportowanych, wykorzenionych ze swoich miejsc pamięci zbiorowej miało poważne problemy, by wytworzyć „organiczny związek” z nowym porządkiem urbanistycznym, o tyle kolejne pokolenia układały nowe mapy, dokładnie tak, jak w cytowanym przez niego przypadku Adama Zagajewskiego i jego ojca, przybyłego do Gliwic ze Lwowa. Gdańsk nie był wyjątkiem. Dzięki swej złożonej historii – część autochtonów pozostała, część wysiedlonych powracała, jak Günther Grass – drugie pokolenie przesiedleńców odnajdywało w tej nieoswojonej, chybotliwej przestrzeni szansę twórczego jej przekształcania i tworzenia nowych intersubiektywnych pamięci miasta. Pisarze zaś, jak Jerzy Limon, Paweł Huelle, Mieczysław Abramowicz czy Stefan Chwin – wszyscy należący do potomków przesiedlonych – przyczynili się do wzbogacenia pamięci kulturowej miasta, którą tworzył też gdański wysiedleńiec, Günther Grass.

¹¹ S. M. Hart, *Magical Realism: Style and Substance*, [w:] *A Companion to Magical Realism*, red. S. M. Hart i W.-Ch. Ouyang, Woodbridge 2005, s. 1.

¹² U. Blacker, *Memory, the City and the Legacy of the World War II in East Central Europe*, dz. cyt., s. 22.

Bibliografia

- Assmann J., *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, tłum. R. Livingstone, Stanford University Press, Stanford 2006.
- Blackler U., *Memory, the City and the Legacy of the World War II in East Central Europe. The Ghosts of Others*, Routledge, London–New York, 2019.
- Connerton P., *How Modernity Forgets*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Erl A., Rigney A., *Literature and the Production of Cultural Memory: Introduction*, „European Journal of English Studies” 2006,10:2, s. 111–115 [DOI:10.1080/13825570600753394].
- Hart S. M., *Magical Realism: Style and Substance*, [w:] *A Companion to Magical Realism*, red. S. M. Hart i W.-Ch. Ouyang, Tamesis, Atheneum Press Ltd, Woodbridge 2005, s.1–13.
- Heath T. i Cocolin M., *Hitler's Lost State – the Fall of Prussia & The 'Wilhelm Gustloff' Tragedy*, Pen & Sword Military, [s.l.] 2020.
- Hirsch M., *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Harvard University Press, Cambridge–London 1997 (Create Space Independent Publishing Platform, 2012).
- Limon J., *Münchhauseniada*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2023 [1980].
- Middleton D., Edwards D., *Conversational Remembering: A Social Psychological Approach*, [w:] *Collective Remembering. Inquiries in Social Construction*, red. D Middleton, D. Edwards, SAGE Publications, London–New Delhi–Thousand Oaks 1997 (1990), s. 23–45.
- Petrikowski N. P., Wilhelm Gustloff, <https://www.britannica.com/topic/MV-Wilhelm-Gustloff>.
- Rosiek S., „Posłowie”, [w:] J. Limon, *Münchhauseniada*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2023, s. 249–258.
- Olick J., Robbins J., ‘Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices’, „Annual Review of Sociology” 1998, No. 24, s. 105–140.
- Staiger U., Steiner H., Webber A. (red.), *Memory Culture and the Contemporary City*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009.

Pamięć miasta w *Münchhauseniadzie* Jerzego Limona

Abstrakt

Artykuł omawia pierwszą powieść Jerzego Limona, *Münchhauseniada* (1980), osadzoną w powojennym kurorcie nadmorskim, który z miasta Niemców, Kaszubów i Polaków został miastem przesiedleńców ze Wschodu i musi przenegocjować swoją nową tożsamość. Powieść, analizowana

w kategoriach badań nad pamięcią, ukazuje poszukiwania adekwatnego gatunku literackiego, konwencji języka, które oddadzą procesy historyczne zachodzące po masowych przesiedleniach w efekcie II wojny światowej. Zderzenie paradokmentalnego charakteru opisów, powieści szkatułkowej, elementów pikareskich, czy wręcz narracji rozpychających ramy powieści obyczajowej, zdają się wiązać z niestabilnością czasów, w jakich powieść została umieszczona,

jak również wydarzeń historycznych i społecznych w mieście, które stanowi (a)mimetyczne odwzorowanie Sopotu czy Gdańska po II wojnie światowej.

W efekcie powieść zyskuje, gdy czytać ją również w kategoriach realizmu magi-

cznego, który narodził się w niestabilnej Europie po I wojnie światowej, czyli w Republice Weimarskiej w 1925 roku.

Słowa kluczowe: Münchhauseniada, powieść, realizm magiczny, pamięć, pamięć zbiorowa

The Memory of the City in *Münchhauseniada* by Jerzy Limon

Abstract

The article analyses the first novel by Jerzy Limon, *Münchhauseniada* (1980), rooted in a postwar seaside spa, whose prewar inhabitants, Germans, have been largely replaced by dislocated people from Eastern Poland. Thus, the new inhabitants were forced to renegotiate its own identity. The novel, analysed within the framework of memory studies, traces Limon's pursuit of an adequate literary genre which would depict the effects massive displacement of people after World War II.

The juxtaposition of paradocumentary descriptions, picaresque novel or narrative transgressing the limitations of conventional novel of manners. All these features seem to be stemming from the instability of the times in which the narration is set, as well as from historical and social events in a town which mimetically follows Sopot and Gdansk after World War II. In consequence, the novel offers additional insights if is interpreted in terms of magical realism, which first appeared in unstable post war Europe, i.e. in the Weimar Republic in 1925.

Key words: Münchhauseniada, novel, magic realism, memory, collective memory.

OLGA KUBIŃSKA – dr hab. prof. UG, translatolożka, literaturoznawczyni, badaczka piśmiennictwa angielskiego renesansu oraz literatury holokaustowej, tłumaczka i poetka.

Autorka monografii *Przybyłem tu, by umrzeć* (słowo/obraz terytoria, 2013) i redaktorka naukowa monografii *Retoryka umiarnia. Angielskie mowy pożegnalne doby Tudorów i Stuartów* (słowo/obraz terytoria, 2016), oraz współredaktorka polskiego wydania *Margaret Cavendish Świat Blasku* (Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2019).

Wydała cztery tomy wierszy: *Biały kwadrat i inne obrazy* (słowo/obraz terytoria, 1996); *Zaduszki* (Biblioteka "Toposu", 2011); *Życie. wydanie drugie poprawione* (słowo/obraz terytoria, 2014) oraz *Body Art* (słowo/obraz terytoria, 2016). Stale współpracuje z "Tekstualiami" i "Autografem". Publikowała w "Zeszytach Literackich", "Przeglądzie Politycznym", "Kresach", "Odrze", "Migotaniach" i "Poetry Wales". Adres e-mail: olga.kubinska@ug.edu.pl

RECENZJE
I POLEMIKI





W MROKU GWIAZD

Poezja polska ostatnich dwustu lat. Odczytania i przekroje, red. Anna Czabanowska-Wróbel i Urszula M. Pilch, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2022, ss. 568.

Uprawianie poezji jest współcześnie zjawiskiem dość rzadkim. Znika, mimowolnie, pewna uważność i wrażliwość względem zmyślnie poukładanych wyrazów i wersów, a kunsztowność poezji lirycznej ustępuje krótkim, a niezwykle przemyślanym opowiadaniom. Nie może być to jednak powód rozpacz i smutku debiutujących adeptów praktyki literackiej czy koneserów lirycznej sztuki słowa. Wniosek dotyczący permanentności zmian jest wyłącznie truizmem, nie godzi się więc o tym pisać, a godzi się wyłącznie z tym pogodzić. O globalnych zmianach kulturowych i innych przekonaniach estetycznych związanych z pisaniem poezji oraz wyjściem liryki poza sferę słowa czytać można wiele¹. Nie-



mniej, każda uwspółcześniona i pogłębiona interpretacja utworów jest czystą radością niejednego filologa. Wszak wszystkiego o poezji powiedzieć się nie da, a „cokolwiek się powie, jest błędem”², a to daje możliwość badaczom i czytelnikom na nieustające poszukiwanie sensów ukrytych. Pozwala także na powtórne odczytania i staranne przekroje.

Wspomnianą radością była lektura wielowątkowego tomu: *Poezja polska ostatnich dwustu lat. Odczytania i przekroje* pod redakcją Anny Czabanowskiej-Wróbel i Urszuli M. Pilch, wydanego nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego³. Zbiór blisko trzydziestu dziewięciu artykułów staje się okazją do ponownego odczytania przede wszystkim utworów Adama Mickiewicza, Bolesława Leśmiana czy Czesława Miłosza. W kręgu zainteresowań badaczy można odnaleźć także takich pisarzy jak: Cyprian

¹ A. Kałuża, *Poezja, obraz, piśmiennosc i wizualnosc od 1989 roku*, „Wieloglos” 2020, nr 1, s. 37–56.

² B. Leśmian, *Z rozmyślań o poezji*, [w:] *Szkice literackie* Warszawa 2011, s. 60.

³ Adres bibliograficzny do omawianej pozycji znajduje się w tytułowej części niniejszej recenzji.

Kamil Norwid, Teofil Lenartowicz, Adam Asnyk, Felicjan Faleński, Stanisław Przybyszewski, Stanisław Wyspiański, Leopold Staff, Jerzy Jankowski, Jarosław Iwaszkiewicz, Zbigniew Herbert, Stanisław Barańczak, Julian Kornhauser, Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki, Michał Sobol, Krzysztof Siwczak, Roman Honeta. Przedmiotem opisu są także utwory takich pisarek jak: Maryla Wolska, Beata Obertyńska, Kazimiera Zawistowska, Maria Komornicka, Zofia Trzeszczkowska, Maryla Czerkawska, Franciszka Arnsztajnowa, Marcelina Kulikowska, Maria Grossek-Korycka, Wisława Szymborska, Tamara Karren, Urszula Koziół, Ewa Lipska, Lucyna Skompaska, Olga Tokarczuk oraz Małgorzata Lebda. Książka stanowi zatem przekrój różnych praktyk literackich i form artystycznych poczynając od 1822 (wydanie pierwszego tomu *Poezji* Adama Mickiewicza) aż do 2022 roku. Ta wyjątkowa rocznica może stanowić pretekst do prezentacji utworów poetyckich ostatnich dwustu lat, jednak Autorom przyświecał inny cel. Publikacja została dedykowana Profesorowi Marianowi Stali z okazji jubileuszu siedemdziesięciolecia, co dodatkowo skłoniło Autorki i Autorów do zaproponowania danej cezury.

Marian Stala⁴, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, krytyk literacki, współpracownik „Tygodnika Powszechnego” oraz kierownik Katedry Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski na Uniwersytecie Jagiellońskim od 2011 do 2020 roku. Badacz w szczególności uwrażliwiony na „poetykę słowa”. Koncentrował swoje analizy na tekstach literackich od romantyzmu aż po Młodą Polskę. Fascynował się przede wszystkim

poezją (Mickiewicza, Leśmiana, Miłosa), lecz nie stronił od czytelniczych podróży również w głąb współczesnych utworów.

Zaproponował indywidualne podejście badawcze, które zakłada interpretację jak „najbliżej wiersza”. Ta „bliskość” tekstu jest ściśle powiązana z wnikliwością analityczną i wrażliwością Profesora. Formuła niejako uwrażliwia odbiorcę na uważne czytanie poezji, w której koncentracja nawet na jednym wersie pozwala „wejść” w istotę tekstu lirycznego. Podejmowane w książce rozważania są bliskie omawianej metodzie, dzięki czemu poznanie i interpretowanie poezji nie jest wyłącznie przedmiotem opisu, lecz staje się celem samym w sobie. Publikacja wobec powyższych założeń zyskuje mniej analityczny, a bardziej refleksyjny charakter, a samo poszukiwanie semantycznych odniesień to raczej stawianie pytań niż podawanie gotowych odpowiedzi: „[...] W poszerzonej metaforze «wierszy lozańskich», jak przypuszczam – podkreślę: jak przypuszczam – próbujemy zapisać wyjątkowo rzadki rodzaj doświadczenia”⁵. Ten rodzaj ostrożności w stawianiu tez czy analiz z pewnością nobilituje nie tylko sam utwór (w podanym przykładzie: *Liryki Lozańskie*), lecz także metodę Mariana Stali, a w efekcie sens i istotę poezji. Niejednemu czytelnikowi przyjdzie w tym momencie na myśl kategoria refleksyjnego dystansu⁶, która nie dość, że została rozpowszechniona w romantyzmie⁷, to na dodatek nobilituje dy-

⁴ Wszystkie informacje biograficzne prezentowane w niniejszej recenzji pochodzą ze strony internetowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, dostępnej pod linkiem: <http://www.pmp.polonistyka.uj.edu.pl>.

⁵ J. Ławski, „Liryki lozańskie jako metafora”, [w:] *Poezja polska ostatnich dwustu lat. Odczytania i przekroje*, pod red. A. Czabanowska-Wróbel [i] U. M. Pilch, Kraków 2022, s. 33.

⁶ Kategoria refleksyjnego dystansu jest pochodną rozważań na temat opozycji podmiot-przedmiot, o których pisał Immanuel Kant, krytykując w ten sposób Kartezjański racjonalizm i empiryzm.

⁷ M. Warchala, *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Kraków 2006, s. 261.

stans, wątpliwość i niedopowiedzenie, tak obecne w omawianym szkicu.

Redaktorki publikacji (raz jeszcze przywołam: Anna Czabanowska-Wróbel; prof. dr hab. Katedry Historii Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski; autorka wielu prac na temat baśni i baśniowości w literaturze, a także artykułów poświęconych kategorii dzieciństwa, oraz Urszula M. Pilch; adiunkt w Katedrze Historii Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski na Wydziale Polonistyki UJ, przedmiotem badań Urszuli Pilch był dialog poetyckich światów Juliusza Słowackiego i Tadeusza Micińskiego, stanowiący podstawę rozprawy doktorskiej) podjęły niełatwą próbę usystematyzowania zróżnicowanego zbioru artykułów napisanych przez literaturoznawców reprezentujących różne pokolenia, a przy tym także różne metody badawcze. Co więcej, współpraca przy przygotowaniu publikacji „wyszła” poza mury *alma mater* Profesora Mariana Stali, gdyż pojawiają się badacze również z innych ośrodków naukowych: Anna Legeżyńska; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu czy Anna Spólna; Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny w Radomiu, Jarosław Ławski; Uniwersytet w Białymstoku. Tak wielowymiarowy przekrój poetyckich uniesień pozwala czytelnikowi poszukiwać sedna, środka prezentowanych propozycji literackich. Propozycję owego środka zaproponowała – według Auterek – sama literatura: „[...] w poezji polskiej ostatnich dwustu lat, gdy czytać ją za pośrednictwem szkiców Stali, dostrzec można „intensywny i zmienny rytm nadziei i zwątpienia”⁸, co zostaje okraszone cytatem Adama Zagajewskiego: „Poezja jest radością,

pod którą kryje się rozpacz. A pod rozpaczą znów jest radość”⁹. Taki drogowskaz wyznaczyły czytelnikowi Redaktorki publikacji, proponując rozpoczęcie lektury od krótkich, lecz filozoficznie skondensowanych rozważań filozofa i publicysty Jacka Filka na temat *Radości mimo zniechęcenia*.

Na szczególną uwagę zasługuje część poświęcona literaturze Młodej Polski. W artykule: *Poetek Młodej Polski fragmenty lunarne (wraz z małą antologią księżycowych wierszy Mateusza Skuchy*¹⁰ zostają przywołane poetki modernistyczne (wcześniej wspomniane: Kazimiera Zawistowska, Maria Komornicka, Maryla Wolska, Bronisława Ostrowska, Zofia Trzeszczkowska, Maryla Czerkawska, Franciszka Arsztajnowa, Marcelina Kulikowska, Maria Grossek-Korycka), których twórczość paradoksalnie (wbrew tytułaturze) jest zdecydowanie solarna, a nie lunarna. Lunarność, jako przedmiot opisu, oddaje według Autora poetycki wymiar krajobrazu i niejednowymiarowy nastrój epoki. Autor w sposób niezwykle przejrzyście (za pomocą punktów) prezentuje swoje rozważania, klasyfikując poetki (na użytek tekstu) jako grupę, chociaż dotychczas żaden z badaczy nie pokusił się o takowe scalenie. Problematyka zatem nie dotyczy jednego utworu (tak jak w przypadku większości artykułów pochodzących ze zbioru), lecz nadrzędnego motywu charakterystycznego dla twórczości pisarek Młodej Polski.

Mateusz Skucha wypunktował cechy księżycy, pokazując jego różnorodne oblicza w wybranych utworach poetek młodopolskich. Pod uwagę wzięł przede wszystkim formy czasownikowe, epitety

⁸ A. Czabanowska-Wróbel [&] U. M. Pilch, *Wstęp*, [w:] *Poezja polska ostatnich dwustu lat. Odczytania i przekroje*, dz. cyt., s. 12.

⁹ A. Zagajewski, *Anteny*, Kraków 2005, s. 88.

¹⁰ Artykuł znajduje się na stronie 157. Mateusz Skucha jest adiunktem w Katedrze Teorii Literatury oraz *visiting professor* na Pekinśkim Uniwersytecie Języków Obcych.

(przymiotnikowe czy rzeczownikowe, rozbudowane) czy porównania, konkludując własne rozważania nad motywem lunarnym słowami Stali o Micińskim: „autor w *Mroku gwiazd* pisał nie tylko wiersze o księżycu, ile wiersze ze słowem księżyc, z lunarnym epitetem, porównaniem czy obrazem”¹¹. Skucha swoją metodologię oparł przede wszystkim na badaniach jakościowych, dobierając repertuar najważniejszych (z omawianej perspektywy) utworów.

W części modernistycznej¹² pojawiają się także rozważania dotyczące *Androgyne* Stanisława Przybyszewskiego omówione w artykule Gabrieli Matuszek-Stec¹³. Autorka podaje informację, że w omawianym tekście zostają przywołane elementy przygotowywanego „Wstępu” do krytycznej edycji poematów prozą Przybyszewskiego, który ukazuje się jako pierwszy tom *Dzieł* pisarza w ramach grantu NPRH (na lata 2018–2023)¹⁴.

Matuszek postanawia rozpocząć swoje refleksje od podania fragmentów *Androgyne* pominiętych w wydaniach książkowych¹⁵, dodaje także, że przekształceniu uległ pierwotny konstrukt autora, który przez wspomniane usunięcie poszczególnych, ekspresywnych akapitów mógł wydawać się niepełny, niekoherentny, a przez ową niespójność

w opisie tracił na walorach artystycznych i estetycznych. Nie dziwi więc fakt, że pojawiły się także niezbyt pochlebne recenzje na temat omawianego poematu, a finalnie również na temat samego pisarza: „wyrzuca on z siebie mnóstwo słów wielkich, głosznych, hałaśliwych”¹⁶.

Publikacja stanowi swego rodzaju „zejście” do „podziemi” Smutnego Szatana, a istotą prezentowanych poszukiwań jest zrozumienie artystycznych fascynacji ukazanych w poemacie. Pomocna w tej (niełatwej) literackiej, a zarazem psychologicznej podróży jest próba odnalezienia determinacji piśmiennej autora *Requiem aeternam*. Aby jednak zrozumieć motywację artysty, Gabriela Matuszek opisuje w artykule nie tyleż biograficzne wątki na temat Przybyszewskiego, ileż podaje liczne odniesienia do tekstów mniej znanych czytelnikowi: listów St. Przybyszewskiego, a także recenzji napisanych w języku niemieckim na temat pisarza („Das literarische Echo”), co staje się „nowym światłem” w toku analiz. Nie brakuje także standardowych opracowań (Marii Podrazy-Kwiatkowskiej, Wojciecha Gutowskiego, Johna Martina Fischera), aluzji do Biblii (Apokalipsa św. Jana) i lektur opartych na metodologii psychoanalitycznej (Freud, Lacan). Jedną z ciekawszych propozycji interpretacyjnych, które podaje Gabriela Matuszek za Ralphem Tegtmeierem (s. 122) jest wątek erotyczny, który u Przybyszewskiego nie łączy się z dekadentyzmem, a raczej z „okultyzmem i hermetyzmem”, ponadto, według Tegtmeiera wizje ukazane w *Androgyne* przypominają raczej „magiczne rytuały praktykowane w O. T. O. [Ordo Templi Orientis] oraz tak zwane wędrówki astralne” (s. 122).

¹¹ M. Stala, *Fragmety lunarne. Szkice o obecności księżycyca w poezji polskiej od schyłku XIX do początku XXI wieku wraz z małą antologią księżycowych wierszy poetów Zachodu*, Kraków 2021, s. 61.

¹² W omawianym szkicu Redaktorki nie wprowadziły podziału na poszczególne części, lecz zastosowały chronologiczny podział publikacji, zaczynając od najwcześniejszych opublikowanych dzieł aż do utworów nam współczesnych.

¹³ Prof. zw. dr hab. Uniwersytetu Jagiellońskiego; historyczka literatury, eseistka i tłumaczka literatury z języka niemieckiego, w szczególności dzieł Stanisława Przybyszewskiego.

¹⁴ Pełna nazwa brzmi: *Edycja krytyczna Dzieł Stanisława Przybyszewskiego* – serie A i B (utwory literackie). Gabriela Matuszek-Stec podała tę informację w przypisie (s. 119) w recenzowanym zbiorze.

¹⁵ Autorka powołuje się na publikację z „Życia” 1899 nr 3 (s. 42 oraz s. 9), w których znalazły się pomijane w wydaniach książkowych fragmenty.

¹⁶ A. Drogoszewski, St. Przybyszewski, „W godzinie cudu”, „Głos” 1903, nr 4, s. 56–57.

Świeże, unikatowe, a przede wszystkim bardzo dogłębne analizy poszczególnych utworów literackich wyróżniają recenzowany tom. Czytelnik może zapoznać się z nową odsłoną interpretacyjną wierszy poetek Młodej Polski, znaleźć nowy „trop” przy analizie poematu Przybyszewskiego, a także zgłębić dotąd nieznanne meandry semantyczne liryk lozańskich, które zostały zaprezentowane jako metafora i rebus. Warto także zauważyć, że nowa odsłona znanych utworów wiąże się często z równie nową metodologią literacką. W tomie można zauważyć oczywiście czysto biograficzną (wręcz niekiedy intymną) metodę odczytania utworów (bliską koncepcji Mariana Stali), a także ilościową próbę zestawienia motywów, które pojawiają się w jednym wierszu danego autora (*O jednym wierszu Bolesława Leśmiana*, autor: Katarzyna Deja) bądź w kilku wierszach kilku autorów. W przeważającej większości Autorzy starali się analizować teksty, zwracając uwagę

na przyrodnicze aspekty utworów, zatem łatwo odnieść wrażenie, że w prezentowanych artykułach dominuje wątek przyrody czy szerzej – świata natury.

Zbiór artykułów *Poezja polska ostatnich dwustu lat. Odczytania i przekroje* pod redakcją Anny Czabanowskiej-Wróbel i Urszuli M. Pilch jest liryczną podróżą po zróżnicowanych światach, tak różnych i dalekich od siebie... W wielości prezentowanych problemów i rozterek, które bez wątpienia stają się ornamentem artystycznym i kulturowym danej epoki, łatwo zauważyć jedność. Jednością jest sugerowany klucz analityczny Redaktorek na temat istoty zmienności zwątpienia i radości, zaczerpnięty ze studiów Mariana Stali. Lecz podążając za praktyką czytelniczną Profesora, można wysnuć nieco naiwny wniosek, iż jest to także niegasnąca wrażliwość i uważność na słowo poetyckie. Pozostaje więc cieszyć się z faktu, że nadal są „skaczący barbarzyńcy, którzy poczuli Boga...”

Bibliografia:

- Czabanowska-Wróbel A., Pilch U. M. (red.), *Poezja polska ostatnich dwustu lat. Odczytania i przekroje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2022.
- Drogoszewski A., *W godzinie cudu*, „Głos”, nr 4, Warszawa 1903.
- Leśmian B., *Z rozmyślań o poezji*, [w:] *Szkice literackie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011.
- Ławski J., *Liryki lozańskie jako metafora*, [w:] Anna Czabanowska-Wróbel [i] Urszula M. Pilch (red.), *Poezja polska ostatnich dwustu lat. Odczytania i przekroje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2022.
- Matuszek-Stec G., *O Androgyne Stanisława Przybyszewskiego*, [w:] Anna Czabanowska-Wróbel [i] Urszula M. Pilch (red.), *Poezja polska ostatnich dwustu lat. Odczytania i przekroje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2022.
- Skucha M., *Poetek Młodej Polski fragmenty lunarne (wraz z małą antologią księżycowych wierszy)*, [w:] Anna Czabanowska-Wróbel [i] Urszula M. Pilch (red.), *Poezja polska ostatnich dwustu lat. Odczytania i przekroje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2022.

Stala M., *Fragmenty lunarne. Szkice o obecności księżycy w poezji polskiej od schyłku XIX do początku XXI wieku wraz z małą antologią księżycowych wierszy poetów Zachodu*, Kraków 2021.

Warchala M., *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Universitas, Kraków 2006.

Zagajewski A., *Anteny*, Biblioteka Poetycka Wydawnictwa, Kraków 2005.

AGATA CZAPIEWSKA – polonistka, interesuje się literaturą XIX i XX wieku, oraz

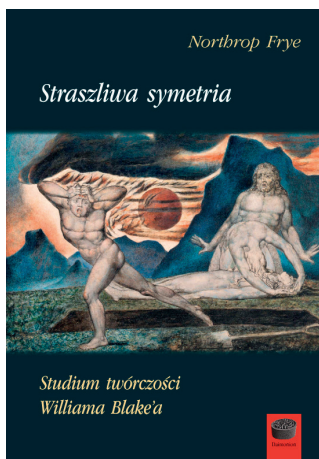
ironią we współczesnej praktyce pisarskiej.
Adres e-mail: agataczapiewska98@gmail.com



KONSEKWENTNY WIZJONER I JEGO UCZEŃ

Recenzja książki Northropa Frye, *Straszliwa symetria. Studium twórczości Williama Blake'a*, tłum. Michał Krawczyk, wstępem poprzedził Łukasz Front, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022, ss. 649.

Recepcja twórczości Williama Blake'a (1757–1827) stanowi trudny do przeoczenia fenomen. Urodzony ponad dwieście lat temu w Londynie twórca wyróżniał się w swoim otoczeniu przeżyciami wizjonerskimi, zmagając się przez całe życie z etykietą szaleńca. Prace plastyczne oraz utwory poetyckie „szalonego Blake'a” doceniły dopiero późniejsze pokolenia. Co prawda zainteresowali się nim już romantycy, ale dopiero wiek dwudziesty przyniósł osiemnastowiecznemu poecie popularność: próbowali go zrozumieć moderniści a także zachwycali się nim spragnieni odmiennych stanów świadomości hipisi. Pewnie dzięki nim niezwykły poeta obecny jest w kulturze popularnej, między innymi w muzyce rockowej czy też filmie. W antologiach literackich Blake jest nade wszystko



autorem urzekających prostotą *Pieśni niewinności i doświadczenia* oraz prowokacyjnych, antycypujących aforyzmy Fryderyka Nietzschego, przysłów. Pomija się za to późniejsze poematy Blake'a, których wielowarstwowość oraz hermetyzm, skutecznie odstrasza potencjalnych czytelników.

Kanadyjczyk Northrop Frye w swojej *Straszliwej symetrii* próbuje rozwikłać zagadkę późnej – jakoby słabszej – twórczości Blake'a. Rozpisane na ponad pięćset stron dociekania literaturoznawcze przedstawiają głównie zapoznane „księgi poetyckie” (takie jak *Jeruzalem*, *Milton* czy niedokończone *Cztery Zoa*) w biblijnych oraz anglistycznych kontekstach. Ukazują one co najmniej ekscentrycznego twórcę jako konsekwentnego myśliciela. Według Frye'a, Blake praktycznie całe życie polemizował z tak zwanym deizmem Johna Locke'a, a wyrażając się ściślej z tezami zawartymi w jego *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. Absolutyzowały one rolę biernego poznania zmysłowego. Poeta,

spierając się z filozofem (czy raczej jakby to powiedział Immanuel Kant „fizjologiem umysłu”), przestrzega przed uwiązaniem aktywności poznania abstrakcyjnego oraz ograniczeniem, które pętają twórcze możliwości wyobraźni. Jej moc w najpełniejszym wymiarze wyraża niezbyt ortodoksyjnie odczytywana Biblia, wskazująca na artystę jako na re-kreatora, odwiecznych opowieści o upadku oraz wyzwoleniu.

Wynaleziony przez kanadyjskiego literaturoznawcę klucz do rozumienia późniejszej twórczości Blake’a stoi w opozycji do dwóch rozpowszechnionych w literaturoznawstwie przekonań na jej temat. Podług pierwszego z nich, „księgi poetyckie” wskazują raczej na niedostatki warsztatowe utalentowanego poety, który nie potrafił sprostać bardziej złożonym formom wypowiedzi. Niekiedy się dodaje, że owe niedostatki warsztatowe miałyby jakoby wynikać z problemów natury psychologicznej. Na brak struktury dzieł niezwykłego Londyńczyka narzekał wymownie Thomas Stearns Eliot, doceniając geniusz Blake’a, ale odmawiając mu statusu klasyka, zobowiązanego niejako do sprawdzonych – śródziemnomorskich – wzorców. Frye, broniąc bohatera swojego studium, wskazuje raczej na ciągłość pomiędzy jego wczesnymi zapatrywaniami a stanowiącymi ich realizację późniejszymi utworami. Mają się one nijak do romantycznej, implikującej panteizm, fascynacji pięknem przyrody. Przez co kwestionują one dość rozpowszechnioną opinię o pre-romantyzmie wizjonera.

Zgodnie z drugą z odrzucanych przez Frye’a hipotez, późny Blake przekraczał ograniczenia sztuki. Stał się mianowicie mistykiem czy też gnostykiem, wykorzystującym poetyckie środki wyrazu do opisywania

nadprzyrodzonego wymiaru rzeczywistości. Bodajże najwybitniejszym entuzjastą ezoterycznego odczytywania „ksiąg poetyckich” był członek Tajemniczego Stowarzyszenia Złotej Jutrzenki i laureat Literackiej Nagrody Nobla William Butler Yeates. Trudno bowiem przeoczyć w nonkonformistycznym chrześcijaństwie Blake’a odniesienia do nauk Emanuela Swedenborga (satyrycznie potraktowanych w *Zaślubinach nieba z piekłem*) oraz koncepcji Jakoba Boehmego – zwłaszcza jego kategorii upadku. Kanadyjski literaturoznawca wykazuje, iż Blake dość wybiórczo podchodził do tradycji ezoterycznej, dystansując się chociażby od rewelacji Różo-Krzyża, pitagoreizmu czy medycyny alternatywnej. Interesowała go przede wszystkim poezja i twórcza moc wyobraźni, skłaniająca do aktywnego postrzegania rzeczywistości, wykorzystująca niejako uniesienia mistyczne do celów artystycznych.

Straszliwa symetria kanadyjskiego literaturoznawcy została opublikowana po raz pierwszy w roku 1947. Obecnie już uchodzi za dzieło kanoniczne, które pomimo „erudycyjnego balastu” broni się jako lektura z dwóch względów. Po pierwsze, Frye nigdy nie traci kontekstu swoich rozważań, jakim jest obrona aktywnej wyobraźni przed zmorą pasywnej percepcji. Po drugie, Kanadyjczyk posiada również ogromną łatwość do wypowiedziania się w sposób sentencjonalny, co sprawia, że czasami trudno odróżnić niektóre z jego twierdzeń od słynnych aforyzmów z „piekła rodem”. Trzeba też przypomnieć, że uczony ten do czasów dekonstrukcji oraz różnych form rewizji kulturowo-historycznych w literaturoznawstwie uchodził za czołową postać anglojęzycznej humanistyki. Niewykluczone, że *Straszliwa symetria*, która jest

dopiero trzecią z przetłumaczonych na język polski prac Frye'a, lepiej broni się przed upływającym czasem niż sztandarowa *Anatomia krytyki* oraz podręcznikowa synteza o wpływie Biblii na literaturę, zatytułowana *Wielki kod*.

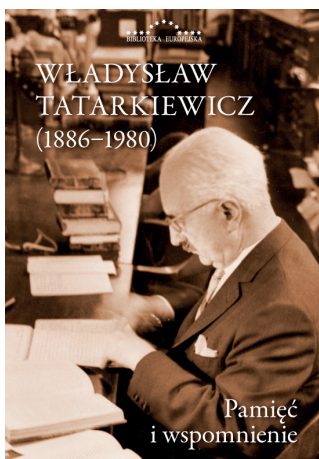
MICHAŁ WRÓBLEWSKI – doktor filozofii oraz doktor literaturoznawstwa. Publikował w „ALBO albo. Problemy psychologii i kultury”, „Gdańskich Zeszytach Kulturoznawczych”, „Karto-Tece Gdańskiej”, „Masce”, „Przeglądzie Religioznawczym”, „Studiach z Historii Filozofii” oraz tomach pokonferencyjnych. Należy do Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem. Adres e-mail: m_wroblewski@outlook.com



„TATAR” DLA ZAAWANSOWANYCH

Recenzja książki: *Władysław Tatarkiewicz (1886–1980). Pamięć i wspomnienie*, red. Radosław Kuliniak, Mariusz Pandura, Łukasz Ratajczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022, ss. 394.

Ponad czterdzieści lat temu zgodne małżeństwo Teresy i Władysława Tatarkiewiczów opublikowało wspólną książkę. Książka składała się z dwóch części: *Wspomnień* Pani Teresy oraz *Zapisków do autobiografii* Pana Władysława. Tom *Władysław Tatarkiewicz (1886–1980). Pamięć i wspomnienie* uzupełnia pod względem dokumentalnym osobiste zapiski filozofa: zawiera młodzieńcze wiersze (jeden z nich wydrukowano w młodopolskiej *Chimerze*), korespondencję z czasów wojny, unikatowe wspomnienia krewnych a także bezmiar archiwalnych fotografii. W wymienionych materiałach szczególnie cenne są pomniejszych pisma Tatarkiewicza. Po-brzmiewają w nich dyskretnie wątki z *Mysli* Blaise’a Pascala. Książkę rozpoczyna jednak szczegółowe kalendarium, które, pomimo



natłoku faktów, przemyca kilka anegdot. Mnie do gustu przypadły dwie spośród nich. Puentowały one podwójne życie uczonego: (przed)wojenne oraz powojenne.

W pierwszej anegdocie Tatarkiewicz spotyka nie stroniącego od ezoterycznych zainteresowań Wincentego Lutosławskiego. Lutosławski zapytał: „Co

pan pamięta z poprzedniego życia?”. Pytanie padło pod koniec II wojny światowej w okupowanym jeszcze Krakowie a jego wydźwięk okazał się boleśnie przyziemny. Tatarkiewicz wówczas uciekał ze zniszczonej Warszawy z ocalonym rękopisem rozprawy *O szczęściu*. Wojna zabrała mu rodzinny majątek oraz wielu uczniów. Niektórzy spośród nich uczęszczali na prowadzone w konspiracji zajęcia. Wcześniej profesor przyciągał do siebie w stolicy (wcześniej pracował w Wilnie i Poznaniu) prawych studentów (ci lewicujący wybierali się ponoć na zajęcia Tadeusza Kotarbińskiego) oraz pisał na zamówienie

najsłynniejszy w Polsce podręcznik filozofii. Trzytomowa *Historia filozofii* ukształtowała uporządkowany oraz zwięzły styl jej autora, który doktoryzował się na podstawie rozprawy o Arystotelesie w neokantowskim Marburgu. A jego doktorat powstał jeszcze w czasach, kiedy Polski nie było na mapach Europy.

W kolejnej anegdocie osiemdziesięcioletni Tatarkiewicz po oficjalnym, a zarazem niechcianym spotkaniu urodzinowym, zmierzył się z pytaniem siostrzenicy: „Jak się czujesz po toaście Kołakowskiego?”. Wujek jej zaś odpowiedział: „Nie pytaj mnie, jak ja się czuję. Spytaj lepiej Kołakowskiego, jak on się czuje!”. Można by powiedzieć, że przedstawiona historia ukazuje ambiwalencję relacji pomiędzy ziemiańskim filozofem a jego „ludową ojczyzną”. Z jednej strony, składający toast Kołakowski; z drugiej strony zaliczenie Tatarkiewicza – razem z Kotarbińskim – do krajowego grona nestorów miłośników mądrości. Tego samego Kołakowskiego, który szesnaście lat wcześniej złożył na szanownego jubilata niesławny donos. W książce ów niesławny donos został przedstawiony w całości, uwidaczniając nie tylko ideologiczne zacietrzewienie marksistowskich studentów (ponoć przychodzili na zajęcia z pistoletami), lecz także błędy w transkrypcji. Skutkiem donosu

Tatarkiewicza odsunięto od nauczania, a on sam stał się, praktycznie do końca życia, zapracowanym emerytem. Nic więc dziwnego, że filozof nie mógł mieć najlepszego zdania o „ustroju słusznie minionym”, aczkolwiek cierpko niekiedy przyznawał, iż w tamtym czasie naukowcy nie cierpieli głodu!

Tatarkiewicz dla pokoleń absolwentów studiów humanistycznych (i nie tylko) kojarzony był z podręcznikiem – zwanym niekiedy „tatarem”. Natomiast świadomość poglądów i postaw jej Autora pozostawiała odrobinę, a co za tym idzie niezbyt nachalnie, zagadkowa. Ową zagadkowość rozwiewały przede wszystkim wydane przed laty, cieszące się sporym zainteresowaniem, wspomnienia. Przypuszczam, że ich powodzenie korespondowało z idealizowaniem okresu dwudziestolecia międzywojennego i ówczesnej inteligencji. W dość podobną strunę uderzają redaktorzy *Wspomnień...* Ukazują oni jeszcze wychowanego pod zaborami Tatarkiewicza na tle „łobuzów od historii” zza zachodniej oraz wschodniej granicy. W szczególności zaś przeciwstawiając go tym intelektualistom, którzy zaangażowanie w marksizm potrafili przekuć w sukces – międzynarodową karierę naukową.

¹ Por. „PRL nie naraża pisarzy i pracowników naukowych na głód” – Teresa i Władysław Tatarkiewicz, *Wspomnienia*, Zysk i S-ka, Poznań 2011, s. 218.

MICHAŁ WRÓBLEWSKI – doktor filozofii oraz doktor literaturoznawstwa. Publikował w „ALBO albo. Problemy psychologii i kultury”, „Gdańskich Zeszytach Kulturoznawczych”, „Karto-Tece Gdańskiej”, „Masce”,

„Przeglądzie Religioznawczym”, „Studiach z Historii Filozofii” oraz tomach pokonferencyjnych. Należy do Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem. Adres e-mail: m_wroblewski@outlook.com

KARTO-TEKA GDAŃSKA

RADA NAUKOWA

- prof. dr hab. ELŻBIETA ADAMIAK, Uniwersytet w Koblencji-Landau, Niemcy
ks. prof. dr hab. MACIEJ BAŁA, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
prof. dr hab. WALENTINA DIANOVA, Sankt-Petersburski Uniwersytet Państwowy, Rosja
prof. GUNNAR HEINSOHN, Uniwersytet w Bremen, Niemcy oraz NATO Defense College (NDC/Rzym) Włochy
prof. zw. dr hab. ELŻBIETA JUNG, Uniwersytet Łódzki, Polska
dr WOJCIECH KAFTAŃSKI, Uniwersytet Harvarda, Stany Zjednoczone
o. prof. zw. dr hab. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska
prof. dr hab. JÓZEF MAJEWSKI, Uniwersytet Gdański, Polska
prof. dr hab. KAZIMIERZ MUSIAŁ, Uniwersytet Gdański, Polska
prof. dr hab. ANDRÁS NAGY, Uniwersytet w Veszprém, Węgry
prof. dr hab. JACEK ALEKSANDER PROKOPSKI, Politechnika Wrocławska, Polska
prof. zw. dr hab. JAN SKOCZYŃSKI, Uniwersytet Jagielloński, Polska
prof. dr hab. TOMAS SODEIKA, Uniwersytet Wileński, Litwa
ks. prof. dr hab. GRZEGORZ SZAMOCKI, Uniwersytet Gdański, Polska
prof. zw. dr hab. KAROL TOEPLITZ, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Polska
prof. zw. dr hab. JACEK WOJTYSIAK, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
prof. dr hab. WOJCIECH ŻEŁANIEC, Uniwersytet Gdański, Polska

REDAKCJA

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK – redaktor naczelna
KRYSZYNA BEMBENNEK, AGNIESZKA BEDNAREK-BOHDZIEWICZ, SZYMON DĄBROWSKI,
ZBYSZEK DYMARSKI, MAŁGORZATA OBRYCKA, EWA SZUMILEWICZ

REDAKCJA NAUKOWA NUMERU

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK, ELŻBIETA MIKICIUK OPS

REDAKCJA JĘZYKOWA

ELŻBIETA MIKICIUK, MARIA URBAŃSKA-BOŻEK – język polski
EWA SZUMILEWICZ – język angielski

Lista recenzentów poszczególnych numerów „Karto-Teki Gdańskiej” znajduje się na stronie czasopisma

Czasopismo wydawane jest na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa
Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe



SKŁAD I ŁAMANIE TEKSTU

JERZY W. WOŁÓDZKO



Gdańsk.dominikanie.pl

Numer bieżący powstał na bazie cyklu wykładowego

pt. *Veritas – droga do wolności*

zorganizowanego przez Klasztor Dominikanów w Gdańsku i PTFT

WYDAWCY



Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne

ul. Lendziona 8/1A, 80-264 Gdańsk

<https://www.ptft.pl/>

e-mail: towarzystwo@ptft.pl



Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

ul. Wita Stwosza 51, 80-309 Gdańsk

<https://fil.ug.edu.pl/>

Copyright © by PTFT, Wydział Filologiczny UG oraz Autorzy tekstów. Redakcja informuje, że wydaniem podstawowym „Karto-Teki Gdańskiej” jest wersja elektroniczna.