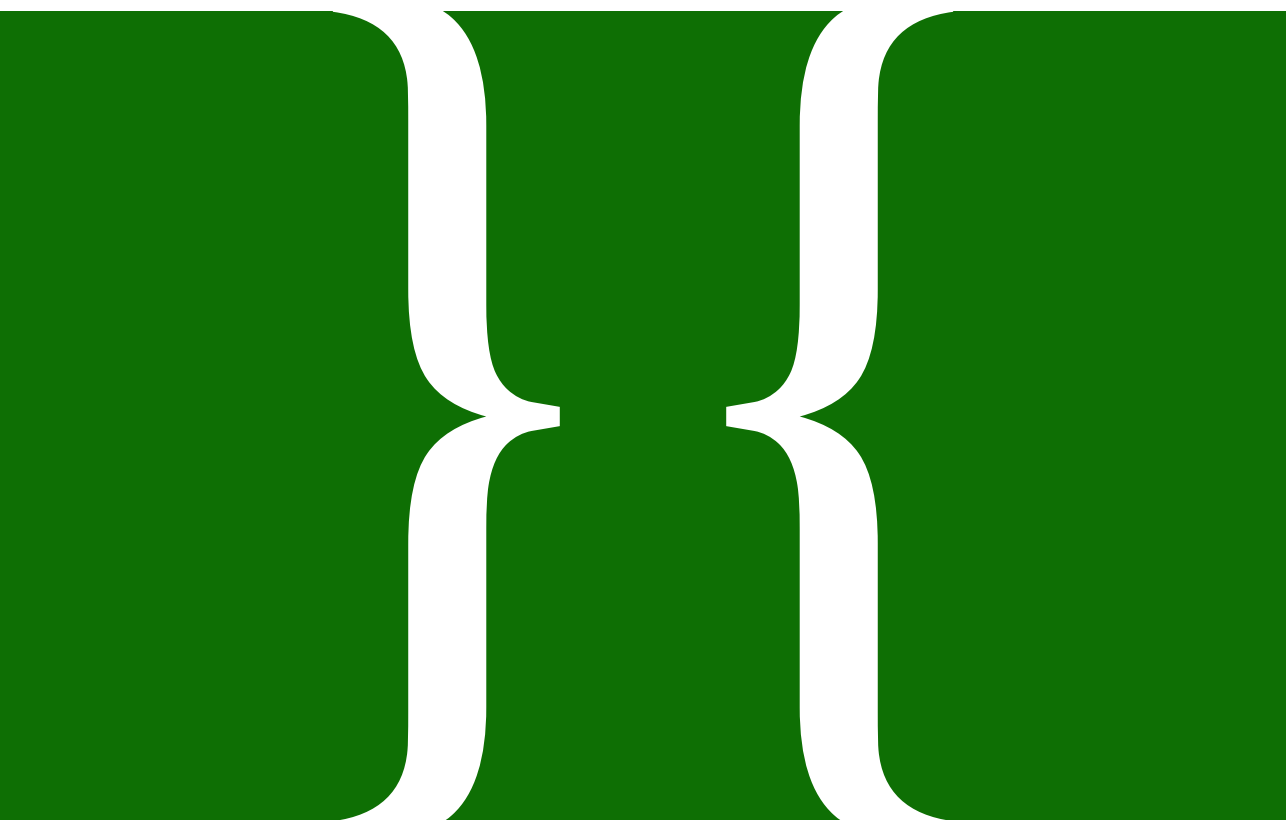


MISCELLANEA

ANTHROPOLOGICA ET SOCIOLOGICA

22(1)



SACRUM W SZTUCE A CYWILIZACJE
SACRUM IN ART AND CIVILIZATION

KWARTALNIK
GDAŃSK 2021

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU GDAŃSKIEGO

Zespół redakcyjny

*Michał Kaczmarczyk UG (redaktor naczelny); Piotr Zbieranek UG (sekretarz redakcji);
Łukasz Remisiewicz UG (sekretarz redakcji); Marcin Szulc UG (redaktor prowadzący, psychologia społeczna);
Agata Bachórz UG (socjologia kultury i antropologia społeczna); Piotr Czekanowski UG (socjologia stosowana);
Anna Strzałkowska UG (socjologia zmian społecznych); Magdalena Gajewska UG (socjologia ciała);
Krzysztof Ulanowski UG (historia myśli społecznej); Anna Chęcka-Gotkiewicz UG (filozofia społeczna);
Agnieszka Maj SGGW (socjologia stylów życia); Krzysztof Stachura UG (metodologia nauk społecznych);
Maciej Brosz UG (redaktor statystyczny); Maria Kosznik UG (redaktorka językowa);
Magdalena Węgrzyńska (redaktorka językowa); Elizabeth Roby University at Buffalo (redaktorka językowa);
Konrad Witek UG (asystent redakcji)*

Rada naukowa

*prof. Ireneusz Krzemiński; prof. Ruth Holliday; prof. Brenda Weber; dr Nigel Dower;
prof. Michael S. Kimmel; prof. Nicoletta Diasio; dr hab. Anna Wieczorkiewicz, prof. UW;
prof. Cezary Obracht-Prondzyński; prof. Debra Gimlin; dr Mary Holmes;
dr Meredith Jones; dr Jarosław Maniaczyk; dr Wojciech Zieliński;
dr hab. Anna Klonkowska; dr Antje Bednarek-Gilland; dr Elżbieta Kolańska*

Redaktorzy tomu

Romuald Piekarski, Krzysztof Ulanowski

Redaktor Wydawnictwa

Paweł Wielopolski

Skład i łamanie

Michał Janczewski

Publikacja sfinansowana ze środków Instytutu Socjologii Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu Gdańskiego oraz Dziekana Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISSN 2354-0389 (online)

Pierwotną wersją pisma jest wersja elektroniczna.

Numery archiwalne dostępne są na: <https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/maes/index>

Adres redakcji:

Miscellanea Anthropologica et Sociologica

Instytut Socjologii

Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański

ul. Bażyńskiego 4, 80-283 Gdańsk

miscellanea@ug.edu.pl

<https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/maes/index>

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot

tel. +48 58 523 11 37, tel. kom. +48 725 991 206

e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl

wydawnictwo.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: wydawnictwo.ug.edu.pl/sklep

Spis treści

Romuald Piekarski, Krzysztof Ulanowski	
Wprowadzenie	5
ARTYKUŁY / 7	
Wojciech Daszkiewicz	
Kultura i cywilizacja – meandry znaczeniowe	9
Romuald Piekarski	
O znaczeniu piękna i doświadczenia sacrum w sztuce dla cywilizacji w nawiązaniu do rozważań Feliksa Koniecznego oraz wybranych autorów z XX w.	27
Piotr Skudrzyk	
Sacrum w sztuce życia. Panteistyczne rozważania na bazie historiozofii Arnolda J. Toynbee’ego	47
Michał Wróblewski	
Sztuka w światopoglądzie Jerzego Prokopiuka	62
Krzysztof Ulanowski	
Rytuály sprawowania władzy. Przedstawienia „ubóstwionego” króla w tradycji Mezopotamii	72
Zbigniew Kaźmierczyk	
Teologiczny wymiar filmowych tekstów kultury rosyjskiej Pawła Łungina	82
Tomasz Kąkol	
Poezja mistyczna Baba Tahera	92

Table of contents

Romuald Piekarski, Krzysztof Ulanowski	
Introduction	5
ARTICLES / 7	
Wojciech Daszkiewicz	
Culture and civilization – meaning meanders	9
Romuald Piekarski	
On the importance of beauty and the experience of sacred in art for civilization, in reference to the reflections of Feliks Koneczny and selected authors of the 20th century	27
Piotr Skudrzyk	
Sacrum in the art of living. Pantheistic considerations based on Arnold J. Toynbee's philosophy of history	47
Michał Wróblewski	
The art in the worldview of Jerzy Prokopiuk	62
Krzysztof Ulanowski	
Rituals of exercising power. Depictions of a 'deified' king in Mesopotamian tradition	72
Zbigniew Kaźmierczyk	
The theological dimension of Pavel Lungin's film scripts of Russian culture	82
Tomasz Kąkol	
The mystical poetry of Baba Taher	92

Romuald Piekarski¹
Krzysztof Ulanowski²

Wprowadzenie

Zagadnienie sacrum w sztuce jest złożone i angażuje rozmaite dyscypliny i subdyscypliny badawcze z całym ich aparatem metodologicznym. Temat sacrum w sztuce, literaturze, filmie jest znany i poświęca mu się w Polsce nie mało miejsca, np. problem jakości sakralnych (w sztuce i poprzez sztukę) doczekał się autorskiego ujęcia u profesora Władysława Stróżewskiego. Natomiast osadzenie tych zagadnień w najszerszej perspektywie – w badaniach porównawczych nad cywilizacjami i teorii cywilizacji – zdaniem niżej podpisanych, podejmowane było bardzo rzadko i jedynie fragmentarycznie. To zatem, co tutaj prezentujemy, to zaledwie wstępna próba, przymiarka, mieszcząca się w cyklu konferencyjnym, który posiada już cztery edycje.

Nawiązując do badań w dziedzinie nauk o cywilizacji oraz biorąc pod uwagę tezę o sekularyzacji kultur nowoczesnych czy współczesnych, autorzy tekstów odnoszą te poszukiwania do wymiaru doświadczenia i kontekstu cywilizacyjnego. To pierwsze oznacza kładzenie nacisku na pierwszeństwo doświadczenia, które poprzedza ukazywanie jakości sacrum w dziele artystycznym czy pisarskim. To drugie poddaje namysłowi wyniki oddziaływania rzeczonych dzieł, które nie tylko zdolne są ewokować u odbiorców wspomniane jakości, ale i wzbudzać uczestnictwo w podobnym doświadczeniu. Przykładem może być sztuka malarska tworzenia ikon w kontekście prawosławia i tradycji cywilizacyjnej Bizancjum.

Ponadto co najmniej jeszcze jeden aspekt zasługuje na uwagę, mianowicie ten, o którym pisał Bartosz Jastrzębski: „Życie duszy pragnie pieśni, symboli, wizji – Boskiej sztuki. Inaczej marnieje i obumiera”³. Mowa tu o tym „życiu duszy”, które ożywia wszelką autentyczną wiarę religijną. To bardzo ciekawa teza i można ją odczytać jako współgrającą z metaforyczno-obrazowym charakterem języka

¹ Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii, romuald.piekarski@ug.edu.pl.

² Uniwersytet Gdański, Zakład Antropologii Społecznej, krzysztof.ulanowski@ug.edu.pl.

³ Zob. B. Jastrzębski, *Religia, która nie tworzy sztuki nie jest prawdziwa*, s. 1, <https://teologiapolityczna.pl/bartosz-jastrzebski-religia-ktora-nie-tworzy-sztuki-nie-jest-prawdziwa> (dostęp: 14.12.2020).

religijnego, które jakoś wyraża Niewysłowione. A więc mamy na względzie nie-zwykłość ludzkiej kondycji w kontekście Tego, który ludzi przewyższa i tworzy dla ludzkiego życia nieobjęte ramy.

Zagadnienie to jest nadzwyczaj frapujące zwłaszcza w kontekście różnorodnych kultur i cywilizacji, gdzie naturalnym wynikiem porównywania jest (jak się szeroko sądzi) jedynie relatywizm aksjologiczny. Czy tak być musi? Czy – jak to się zdarza w dialogu międzyreligijnym i teologicznym – z wielości języków, obyczajów, wrażliwości i wierzeń, związanych z doświadczeniem sacrum, nie udaje się nigdy wysnuć pewnych uniwersalnych odkryć czy olśnień o charakterze moralnym, estetycznym i... metafizycznym?

Zdajemy sobie sprawę z tego, że ranga i znaczenie sztuki w poszczególnych cywilizacjach nie są takie same; istnieją również dziedziny, w zakresie których porównywanie wartości i treści (np. teologicznych, filozoficznych) są albo bardzo trudne albo wysoce ryzykowne. Niemniej wzajemne poznawanie się przedstawicieli odmiennych religii i cywilizacji stanowi istotny czynnik dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego, czynnik zwiększający szanse na dialog w świecie. Z uwagi na ogromną rozległość tej problematyki, a także przez wzgląd na potrzebę określonej, wyrazistej płaszczyzny dla porównywania wartości różnych cywilizacji zawęziliśmy tę rozległą tematykę do wybranych cywilizacji oraz kilku tylko dziedzin sztuki.

Problematyka tomu *Sacrum w sztuce a cywilizacje* jest spójna i różnorodna jednocześnie. Wszyscy autorzy dociekają wpływu fenomenów artystycznych na kształtowanie się procesów cywilizacyjnych, ale czynią to za pomocą różnej gamy naukowych interpretacji i zagadnień sięgających od niemal początku cywilizacji ludzkiej aż do wyzwań stawianych przez współczesność.

By nie być gołosłownym, autorzy zajmują się cywilizacją mezopotamską, islamską i chrześcijańską. W kontekście wielości cywilizacji poddano analizie dorobek teoretyków i badaczy cywilizacji: Arnolda K. Toynbee'ego, Feliksa Konecznego i Jerzego Prokopiuka. Nie brak też prób zarysowania nowych całościowych teorii dotyczących funkcjonowania cywilizacji.

Podejmowane zagadnienia są rozważane ze względu na ich wymiar teologiczny, religioznawczy, literaturoznawczy, językoznawczy, historyczny, a nawet ezoteryczny. Jeśli chodzi o dziedziny odnoszące się do szeroko rozumianej sztuki, to mamy tu zarówno studia dotyczące literatury (*Wesela* Stanisława Wyspiańskiego), muzyki (twórczości Jana Sebastiana Bacha) i filmów Pawła Łungina. Tom jest zatem dziełem uniwersalnym, który jednak nie traci z oczu swego środka ciężkości i punktu równowagi, czyli dociekań nad zagadnieniami sztuki oraz sacrum w rozwoju cywilizacji.

ARTYKUŁY

Wojciech Daszkiewicz¹

Kultura i cywilizacja – meandry znaczeniowe

Artykuł podejmuje problem uporządkowania znaczeń związanych ze słowami „kultura” i „cywilizacja”. Kulturę można rozumieć jako czynność uprawy i rezultat tej czynności. W drugim znaczeniu zbliża się do pojęcia cywilizacji. Termin „kultura” akcentuje różnorodność świata; pojęcie cywilizacji zaś akcentuje istnienie większych i relatywnie jednorodnych całości. To pierwsze jest semantycznie szersze, to drugie zaś empirycznie obszerniejsze, lecz węższe pod względem znaczeniowym. Kultur jest i było bez liku, cywilizacji było najwyżej kilkanaście.

Słowa kluczowe: kultura, cywilizacja, wychowanie

Culture and civilization – meaning meanders

The article deals with the problem of ordering the meanings associated with the words “culture” and “civilization”. Culture can be understood as a cultivation and as a result of this activity. In the second aspect, the concept of culture comes close to the concept of “civilization”. The concept of “culture” accentuates the diversity of the world; the concept of “civilization” emphasizes the existence of larger and relatively homogeneous wholes. The concept of “culture” is semantically broader; the concept of “civilization” is empirically broader, but narrower in terms of meaning. There are many cultures (we cannot give holistic number) and there were over a dozen civilizations.

Keywords: culture, civilization, education

Trudno zdefiniować cywilizację bez przywołania terminu „kultura”, bowiem pojęcia te są „złączone jak syjamskie bliźnięta” (Krzysztofek 1991: 18). Terminy „kultura” i „cywilizacja” stanowią wehikuły często wykorzystywane przez pokrewne

¹ Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Katedra Metafizyki, wdaszkiewicz@kul.pl.

sobie pojęcia, czasem nastawione względem siebie antagonistycznie. Współcześnie nagromadziło się mnóstwo ujęć oraz definicji kultury, podobnie ma się rzecz z terminem „cywilizacja”, który przybiera różne znaczenia w zależności od kontekstu. W ramach uściśleń naukowych możemy zaobserwować swoisty wielogłos:

„Pomieszanie języków”, jakie panuje w zakresie pojęć grupujących się pod szyldem „kultura i cywilizacja” – ujawnia się przede wszystkim w samymże nader dowolnym, a nawet wręcz rozbieżnym rozumieniu tych terminów. Spostrzegamy to już w mowie potocznej, w pospolitym sposobie mówienia; swoista „wieża Babel” wyrasta jednak na tym terenie dopiero w obrębie „uściśleń naukowych”. Nie jest to zjawisko pocieszające, jako że w samej rzeczy powinno być odwrotnie: terminologia naukowa aspiruje przecież z natury rzeczy do selektywności i precyzji (Rodziński 1960: 75).

Narosło wiele nieporozumień dotyczących znaczenia tych terminów, co przekłada się na wskazywanie różnych relacji: od synonimiczności do antynomialności (Tarasiewicz 2011a: 76–83).

W tekście stawiam sobie za cel uporządkowanie dyskusji wokół rozumienia kultury i cywilizacji, wskazując na wiodące wątki znaczeniowe, które dały początek najbardziej nośnym interpretacjom. Mając świadomość rozległości problematyki, zaznaczam, że tekst ma charakter przyczynkarski, ale może stanowić punkt wyjścia dla bardziej szczegółowych dociekań związanych z próbą uporządkowania problematyki relacji kultura/cywilizacja.

Kultura i cywilizacja – aspekt etymologiczny

Terminy „kultura” oraz „cywilizacja” nie pojawiają się w dyskursie naukowym równocześnie, oryginalne jest tylko słowo „kultura”, które pochodzi z języka łacińskiego, od *colo, colere* oznaczającego „uprawę” (Hilgers-Schell, Prust 1967; Pflaum 1961; Rodziński 1960: 28), „staranne pielęgnowanie”, „przetwarzanie” (Ernout, Meillet 1959: 132), „cześć i uwielbienie” (Williams 1976: 77). Należy odróżnić dwa odmienne znaczeniowo czasowniki łacińskie (i nie mylić ich ze sobą): *cōlō, cōlāre, cōlāvi, cōlātum* (od *colum*), który oznaczał: „cedzić”, „przesiewać”, „oczyszczać”, a w znaczeniu przenośnym: „oczyszczać moralnie”; oraz: *colō, colere, colui, cultum*, który oznaczał: „mieszkać, zamieszkiwać”, „uprawiać ziemię”, „zajmować się kimś lub czymś, dbać o coś” (w sensie materialnym lub moralnym):

- (1) ‘hodować płody ziemi, rośliny i zwierzęta’, (2) ‘czuwać nad kimś, zabiegać o coś, troszczyć się’, (3) ‘otaczać staraniem, opieką, pielęgnować, strzec’, (4) ‘zawiadywać, kierować, obsługiwać’, (5) ‘wyposażyć, zaopatrzyć, ozdabiać, przystrajać, upiększać,

wychowywać, kształcić, doskonalić, (6) 'cenić, poważać, czcić, wielbić, kochać, dawać zewnętrzne dowody szacunku, miłości, okazywać względy, zaszczycać czymś, obchodzić coś uroczyście' (Plezia 1998: 577–578).

Niektóre z tych znaczeń można ujmować osobno i wyrażać w pochodnych rzeczownikach, np. *colonus*, *cultus* (Williams 1976: 77). Jego najbliższym greckim odpowiednikiem jest czasownik *polein*, wskazujący na czynność orania ziemi, a także – ujęte metaforycznie – poruszanie się po mieście (*polis*). Sam termin prawdopodobnie po raz pierwszy został użyty w tytule rozprawy Katona *De agri cultura* (Stępień 2011: 41). Od formy supinum *cultum* powstała męska forma *cultus* oraz żeńska *cultura*. Terminy te były treściowo związane z pracą na roli i oddawaniem czci bogom, z wyproszeniem błogosławieństwa uprawom.

Termin „cywilizacja” jest neologizmem utworzonym w XVIII w. Wprawdzie w starożytnej łacinie występowało słowo *civitas* (miasto, państwo), *civis* (obywatel miasta) i *civilitas* (obywatelstwo, prawa i obowiązki wynikające z bycia obywatelem), nie było jednak słowa „cywilizacja” (Rudell, Menzel, eds., 1998: 28). Pojawiło się ono dopiero w epoce nowożytnej, na gruncie tradycji francuskiej, skądinąd poprzedzone powstaniem przymiotnika „cywilizowany”. Akademia Francuska przyjmuje to słowo jako neologizm dopiero w 1798 r. We wcześniejszych słownikach języka francuskiego występuje czasownik *civiliser* i imiesłów przymiotnikowy *civilisé*, ale w znaczeniu *polir les moeurs* (uszlachetnienie obyczajów) (Stępień 2011: 47).

Francuskie *civilise*, *civiliser* odnosiły się do łacińskiego przymiotnika *civilitas*. Na pewno były w powszechnym użyciu w XVI w., wyrażając ideał osobowy, określający kogoś charakteryzującego się dobrym wychowaniem, uprzejmością i nie-nagannymi manierami. Wzorzec ten ukształtował się w XVI w. pod wpływem dziełka Erazma z Rotterdamu pt. *O wytworności obyczajów chłopięcych* (Tarasiewicz 2011a: 74). Przymiotnik ten znajdziemy u Michela de Montaigne’a w jego dziele *Próby* (1957: 520). Słowo to występowało także u Kartezjusza (zob. 1918: 15, 16; 1960: 10).

Co do pierwszego użycia terminu „cywilizacja” w formie rzeczownikowej nie ma jednomyślności. Prawdopodobnie termin ten został zastosowany około 1732 r. w kontekście jurydycznym na oznaczenie postanowienia sądu, na mocy którego proces karny ulegał zmianie na postępowanie cywilnoprawne (Braudel 2006: 37). W znaczeniu pozajurydycznym po raz pierwszy miał użyć tego terminu w 1752 r. Anne R.J. Turgot, przygotowując pracę na temat historii powszechnej. Posłużył się on terminem *civilisation* na określenie procesu stawania się cywilizowanym. Przypisywanie Turgotowi pierwszeństwa w posługiwaniu się terminem „cywilizacja” jest błędne i wynika z wprowadzenia poprawek przez redaktora, prawdopodobnie Duponta de Nemours, po śmierci autora (zob. Febvre 1930: 37).

Książkowy debiut słowa „cywilizacja” miał miejsce na kartach *Traktatu o ludzkości* (1756), pracy Victora Riquetiego markiza de Mirabeau (zob. Braudel 1993: 3). Jednak i w tej kwestii nie ma powszechnej zgody i wskazuje się na Marcela Boulanger (Febvre 1930: 15), który w trzecim tomie *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, wydrukowanym w Amsterdamie w 1766 r. używa słowa „cywilizacja” (Boulanger 1766: 404–405). Takie zwroty jak *mettre fin a l'acte de civilisation* oraz *une civilisation continuee* sugerują, że chodzi o odniesienie do stawania się cywilizowanym, a nie do stanu bycia cywilizowanym.

Kultura – od uprawy roli do uprawy ducha

Pierwotnie słowo „kultura” znaczeniowo wiązano z uprawą roli, co oddawało wyrażenie *agricultura*. Treść tego wyrażenia obejmowała metodyczne czynności uprawy roślin w celu wzmocnienia ich rozwoju, co było charakterystyczne dla społeczeństwa rzymskiego i jego tradycji rolniczych. Poszerzeniem tego łacińskiego wyrażenia było *puericultura*, czyli medycyna i higienistyka rozwojowa dzieci. Ów termin utworzono analogicznie do złożzeń w rodzaju *agricultura* czy *horticultura*, będących nazwami rolnictwa czy ogrodnictwa, występujących w wielu nowożytnych językach. Znaczenie to zachowane jest do dziś w języku agronomii, gdzie mówi się o „monokulturze” jako systemie rolniczym charakterystycznym dla krajów słabo rozwiniętych, czy o kulturach wodnych, wreszcie o szczególnej uprawie roślin (Żygulski 1972: 13). Nawet we współczesnym wyrażeniu „kulturystyka” zachował się związek „kultury” z umiejętnością kierowania rozwojem somatycznym; taki sens kryje się w wyrażeniu „kultura fizyczna” (Czerwiński 1971: 15).

Z pierwotnego rozumienia związanego z procesem uprawy rzeczy (*cultura rerum* jako czegoś zewnętrznego względem działającego podmiotu) termin ten przeszedł subtelną ewolucję do znaczenia uprawy wewnętrznej, związanej z doskonaleniem samego podmiotu ludzkiego. Biorąc pod uwagę te dwa podstawowe metaforyczne znaczenia kultury, należy stwierdzić, że bardziej nośne okazało się to związane z uprawą duszy (*cultura animi*), oddziałujące od starożytności rzymskiej aż do XVIII w. W mniejszym użyciu występowało rozumienie „kultury” jako pielęgnacji ciała ludzkiego (*cultura corporis*), co obejmowało także przyozdabianie ciała oraz czyszczenie garderoby (Busche 2000: 70). Kultura w tym sensie jest wyższą formą wydoskonalenia stanu naturalnego poprzez racjonalne, celowe oddziaływanie. W ten sposób można mówić o kulturze gleby, kulturze lasów, kulturze zwierząt, ale także kulturze człowieka, kulturze umysłu i serca, kulturze smaku i kulturze estetycznej, ogładzie i cywilizacji.

Kultywowanie („uprawa”) ludzi jest czasem traktowane jako pomaganie im w rozwoju tych zdolności lub sprawności, które były w nich jedynie ukryte

(w możliwości). Kultura w tym sensie jest więc pielęgnacją i odżywianiem człowieka, tak aby wzrastał zgodnie ze swoją wrodzoną dyspozycją lub naturą. W tym sensie kultywowanie pola i kultywowanie człowieka ma wspólną cechę: otóż „uprawa” tworzy właściwe warunki dla podmiotu, aby wydobyć i zaktualizować to, co było wcześniej jedynie w możliwości (zob. Storck 2009: 71–72).

Czynnościowe ujęcie kultury

Czynnościowe znaczenie kultury jako „uprawy” zawsze odnosi się do przedmiotu kultywowania (uprawiania) czegoś, stąd użycie terminu *cultura* wymaga zawsze przydawki dopełniaczowej (dookreślnika), co znalazło odzwierciedlenie w wielu wyrażeniach występujących np. w języku niemieckim, takich jak: *Geisteskultur*, *Sprachkultur*, *Gesangskultur* czy *Tranzkultur*, użycie tego słowa w sensie absolutnym (bez przydawki dopełniającej) stanowi źródło wieloznaczności (Busche 2000: 71).

Terminy *cultura animi* czy *cultus vitae* odnosiły się do kultury osobistej, doskonalenia siebie, stąd Seneka powie za Cyceronem: *oratio cultus animi est*, tj. kultura (*cultus*) oznacza nie tylko wychowanie i kształtowanie człowieka, ale również „ozdobę” ludzkiego ducha. Oprócz łacińskiego terminu *cultura* funkcjonował bliskożnaczny termin *humanitas* (Chłodna-Błach 2016: 64–75; Niedermann 1941: 29). Oba terminy nawiązywały do greckiego wyrażenia *paideia* (Niedermann 1941: 25), które określało człowieka udoskonalonego przez cnotę (*arete*), głównie *philantropia*, a więc przez cnotę grzeczności, sprawiedliwości i miłości do ludzi i zwierząt (Krapiec 1999b: 378). Sam termin pojawił się u Ajschylosa i był równoznaczny z „karmieniem”, chowaniem dzieci (Ajschylos 1912: 18).

W szerszym znaczeniu *paideia* była nośnikiem wszelkich najlepszych cech obywatela, zawierała trwałe, a co najważniejsze – uniwersalny ideał człowieka (Jaeger 2001: 38). Słowo to pochodzi od *pais*, czyli chłopca czy dziewczęcia, i oznacza ich wychowywanie. Kultura grecka jest przeniknięta ideałem *paidei* – wychowania; chociaż znajdziemy w różnych kulturach formy przekazywania tradycji oraz wychowania, to właściwie dopiero Grecy odkryli, że odpowiednie wychowanie jest nieodzowne do rozwinięcia swoście ludzkich sprawności i osiągnięcia ideału doskonałości (Chłodna-Błach 2016: 15–63; Jaroszyński 1998: 14).

Wychowanie człowieka ze względu na określony ideał człowieczeństwa wyraża uniwersalny sens greckiej *paidei* (Jaeger 2001: 32). Kulturę można by rzec, Grecy wiążą z procesem świadomego pielęgnowania ideału doskonałości ludzkiej, który uwyrażnia się w całym charakterze człowieka – w jego zewnętrznym zachowaniu i działaniu oraz w jego aktywności wewnętrznej. Zewnętrzne zachowanie człowieka, jego wewnętrzna postawa wobec siebie oraz innych bytów nie są dziełem

przypadku czy instynktu (działania charakteryzującego świat przyrody – *physis*), ale efektem świadomych zabiegów, zmierzających do konkretnego celu – uformowania doskonałego obywatela (zob. Chłodna-Błach 2016: 16–17).

Ważne w tym kontekście jest zwrócenie uwagi na to, że ów uznany później za ogólnoludzki ideał wychowania był zorientowany na ludzką naturę. Chodziło o formowanie człowieka od najmłodszych lat poprzez edukację oraz wychowanie. Ten długi i trudny proces był ściśle związany z odczytaniem ludzkiej natury (obszarów podlegających aktualizowaniu) (Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1144a5; Duma 2015: 42). Tak więc zdaniem Greków podatność człowieka do uprawy płynie z natury, ale faktyczna uprawa jest już związana z kulturą. Ten ideał greckiej *paidei* wpłynął później znacząco na kulturę rzymską, a nawet na chrześcijaństwo.

Koncepcja *paidei* (kultury) jest związana z rozumieniem człowieka i jego natury jako obiektywnego stanu rzeczy. Na tle jej rozpoznanych braków w dziedzinie poznania postępowania oraz tworzenia pojawia się miejsce dla *paidei* (kultury) mającej na celu dopełnienie tych braków poprzez rozwinięcie w człowieku cnót (zob. Duma 2015: 41–44). W poznaniu zdroworozsądkowym natura ludzka jawi się jako niedoskonała, spencjalizowana, zaś człowiek jako byt aktualno-możliściowy ma możliwość nieustannego aktualizowania siebie na różnych porządkach (poznawczym, moralnym i twórczym). Kultura w tej greckiej, a potem rzymskiej koncepcji jest zatem całkowitym dopełnieniem natury (Jaroszyński 2005: 138; 2006: 141–144).

Średniowieczne rozumienie starożytnych pojęć *peideia* i *cultura* łączone jest w ramach chrześcijaństwa z *veneratio* (uwielbieniem) w religijnej perspektywie osobowego Boga, w której kultura i człowiek osiąga swoje ostateczne spełnienie. Można zaobserwować tendencje wiązania terminu „kultura” z życiem religijnym (Beneton 1975: 23). Chrześcijaństwo nakładało się na odrębne kultury (rycerską, chłopską, zakonną), które przenikając się w miejscach religijnego kultu, trenowały Europę w jednej z jej najważniejszych cech – jedności w różnorodności (Golka 2012: 59; por. Delanty 1999: 26–30). Idea uniwersalizmu kulturowego wędrowała ścieżkami wspólnych obrzędów religijnych i kalendarza, co inicjowało proces zespalandia w jedną strukturę kulturową różnych populacji ludzkich. W tym kontekście słowo kultura wiązano z terminem *cultus* (hołd, cześć, uwielbienie), co rezonowało w występowaniu takich wyrażen jak *cultura Christi* czy *cultura Christianae religionis*, *Cultura doloris* (Baur 1961: 13; por. Kowalczyk 2005: 14).

Warto wskazać na ważny aspekt namysłu nad kulturą, który zakamuflował się w dyskusjach chrystologicznych, czego efektem było krystalizowanie się koncepcji osoby (Krąpiec 2005: 114–119). Chrześcijaństwo wniosło nową koncepcję Boga osobowego, jedyne, transcendentnego i wszechmocnego, stwórcy kosmosu i człowieka. Człowiek to nie tylko *animal rationale*, ale przede wszystkim osoba, czyli byt stworzony na obraz (*prosopon-persona*) i podobieństwo Boga.

Chrześcijańskie rozumienie Boga, stworzenia i człowieka dopełniało kulturę klasyczną, ale równocześnie w sposób niepomiaralny ją przekraczało (Jaroszyński 1999: 15), bowiem poszerzyło perspektywę ludzkiego życia o wymiar nadprzyrodzony.

Objawienie dało początek nowej kulturze, czyli nowemu pojmowaniu sensu i celu życia człowieka i sposobów osiągnięcia tego celu (Jaroszyński 2015: 22–24). Polegało ono przede wszystkim na ukazaniu w innym świetle ludzkiej natury, wskazaniu nie tylko na grzech pierworodny i jego skutki, ale także na fakt, że ta natura została stworzona na obraz i podobieństwo samego Boga. Grzech pierworodny negatywnie wpłynął na sposób działania, jednak nie zmienił istoty ludzkiej natury, ponieważ człowiek nadal pozostał osobą, czyli podmiotem posiadającym godność. Bóg stał się najwyższą racją i najwyższym celem ludzkiego życia. Ta kwestia zaciąży (w pozytywnym sensie tego słowa) na późniejszym postrzeganiu kultury przez pryzmat personalistyczny, gdzie osoba stanowi dobro najwyższe, które winniśmy odnosić do wytworów kulturowych jako ich miarę (zob. Tarasiewicz 2011b: 185–197) – to właśnie w działaniach osobowych człowieka będzie się poszukiwać źródeł kultury (zob. Krąpiec 2008: 54–56).

Metaforę *cultura animi* trudno znaleźć w średniowiecznych wątkach edukacyjnych *septem artes liberales* oraz *enkyklios paideia*, ale specyficzny kontekst epoki renesansu oraz świeckiego oświecenia wyzwoliły ideę wszechstronnej uprawy ludzkiej osobowości (Rauhut 1953: 83). W renesansie uwyraźniła się tendencja powrotu do starożytnego rozumienia wyrażenia *cultura* poprzez wiązanie go z umysłową lub duchową doskonałością człowieka w takich wyrażeniach jak *animi cultura* czy *georgica animi* – uprawianie ducha (Krąpiec 2008: 10). Proces ten przejawiał się w stopniowym, a nawet nadmiernym wykorzystywaniu słowa *cultura* z dopełniaczem, np. Erazm z Rotterdamu oraz Tomasz Morus mówili o kulturze ludzkiego umysłu (*ingenii cultura*) (zob. Hilgers-Schell, Karuth 1967: 136–138). Takie znaczenie upowszechniło się na terenie oddziaływania języka francuskiego, gdzie mówiło się o kulturze ludzkiego ducha, umysłu czy serca. Ale kultura oznaczała także proces kształcenia, trud pracy, czynność uprawiania czegoś (Kowalczyk 2005: 14).

Co ciekawe, w okresie tym używa się także terminu *civilitas* podkreślającego społeczne znaczenie kultury – wychowania i wykształcenia. Jednym z głównych dzieł tego okresu jest Erazma z Rotterdamu *De civilitate morum puerilium libellus*, w którym *civilitas* odnosi się do ideału osobowego, kogoś odznaczającego się uprzejmością i nienagannymi manierami (zob. Tarasiewicz 2011a: 74). W podobny sposób ujmuje *civilitas* Franciszek Salezy w *Introduction à la vie dévote* jako postawę moralno-społeczną.

Podczas gdy Erazm i Franciszek Salezy łączą w swych dziełach starożytność (*civilitas*, *urbanitas*) z nauką chrześcijaństwa, w nurcie reformatorskim renesansu pojawia się odmienne od starożytności pojęcie *civilitas*. Wyraża ono nowość

w poznaniu, nowość zmieniających się (reformatorskich) relacji społecznych. *Civilitas* staje się terminem wartościującym połączonym z dążeniem do reform – ma być wyrazem nowego, lepszego porządku nauki, religii, społeczeństwa (Luter). Kalwin (*Institution de la religion chrétienne*), przeciwstawiając *civilité* i *humanité* barbarzyństwu, stwierdza, że tylko człowiek „cywilizowany” zdolny jest do poznania Boga (zob. Niedermann 1941: 69; por. Stępień 2011: 44).

Kultura jako rezultat uprawy

Klasyczna koncepcja *cultura animi* w sposób dorozumiany skłaniała do uwzględnienia stanu końcowego w momencie zachodzenia czynności ludzkiego działania, ale dopiero w XVII w. wyraźnie przeniesiono akcenty znaczeniowe na rezultat samego działania. W języku francuskim Jean de La Bruyère prawdopodobnie po raz pierwszy użył terminu „kultura” nie tylko w klasycznym sensie czynności *action d'instruire une personne*, ale także w nowym sensie *etat d'une personne instruite* [stanu osoby wykształconej] (Wartburg 1946: 1504).

Stopniowe przenoszenie domniemanego stanu rozwoju z jednostki (osobowości) na całe narody i epoki miało dalekosiężne konsekwencje teoretyczne oraz historyczne (zob. Busche 2000: 77). W języku łacińskim to właśnie słowo *cultus* opisywało doskonały stan całych narodów. W tym sensie Franciszek Bacon mówił po raz pierwszy o kulturze, która oznacza zaawansowany stan rozwoju społecznego, odkrycia i wynalazki techniczne. To doprowadziło do przeniesienia znaczenia słowa „kultura” z jednostki na całe społeczeństwa i epoki. Kulturę odniesioną do życia społecznego określa „kulturą życia obywatelskiego (*cultura civilis vitae*)”. Pozostając wiernym cycerońskiej analogii, nadał starej nauce *de regimine et cultura animi* nowy, techniczny tytuł *georgica animi* (Bacon 1858: 715).

Tak więc to właśnie idea postępu wczesnego mieszczańskiego oświecenia, wraz z koncepcją kultury, legły u podstaw przekonania o wyższym rozwoju społecznym w porównaniu z poprzednimi epokami. W ten sposób doszło do nałożenia tradycyjnych cech pojęcia kultury z treściami pojęcia cywilizacji, używanego później przez elity francuskie w XVIII w. O ile słowo *civilitas* oznaczało wysoki standard miejskiego życia i postawę obywatelską, o tyle „cywilizacja” według markiza de Mirabeau oznacza ogólny postęp zewnętrzny i wewnętrzny. „Potrzebne było (...) słowo, które nie tylko wyrażałoby postęp w tej czy innej dziedzinie (jak ogląda obejmowała postęp polityczno-społeczny, a cywilizacja i polityka – wyższy rozwój moralno-społeczny), ale także wyższy rozwój polityczny, religijny, intelektualny i moralny. Takie słowo (cywilizacja) zostało odkryte w połowie XVIII wieku” (Hilgers-Schell, Pust 1967: 14).

Znaczenie kultury akceptowane przez współczesne nauki społeczne pojawia się w XVII w. za sprawą Samuela von Pufendorfa. Pisanie po łacinie utrudniało Pufendorfowi posługiwanie się terminem „kultura” w sensie samodzielnym i wymagało przełamania ustalonego w tym języku rozumienia kultury jako uprawy lub uprawiania wyraźnie określonej dziedziny: kultury roli, piśmiennictwa i nauk (Böhme 2000: 357; Kłoskowska 2006: 13). W jego pracy *De iure naturae et gentium libri octo* z 1672 r. znajdziemy takie złożenia słowne jak: *agricultura* (s. 449, 671), *cultura morum reliquis* (s. 168), *cultura animi* (s. 830); w drugiej księdze Pufendorf używa kolejno określeń: *universus vitae humanae cultum*, *cultura* oraz *cultura animi*. Znaczenie tych wyrażen jest podobne i obejmuje wynalazki człowieka, zwłaszcza instytucje społeczne, a także ubranie, język, wiedzę, moralność kierowaną przez rozum i obyczaje. Część tych określeń jest formułowana explicite, część można wydedukować na podstawie charakterystyki człowieka dzikiego, zdaniem Pufendorfa, pozbawionego kultury (Kłoskowska 2006: 13).

Pojęcie kultury kształtowało się w pismach Pufendorfa jako opozycja kultury i natury. Pufendorf interpretuje rozróżnienie Thomasa Hobbesa pomiędzy stanem naturalnym a stanem społecznym (państwowym) poprzez parę przeciwieństw „natura” i „kultura”. W swojej teorii prawa naturalnego „stan natury”, rozumiany jako coś pierwotnego (wręcz dzikiego), został przeciwstawiony „stanowi kultury”, który tworzą ludzie żyjący w społeczeństwie objęci ochroną prawną (Pufendorf 1672: 830). W stanie natury zdaniem Pufendorfa „jest królestwo namiętności, tam panuje wojna, strach, ubóstwo, złośliwość, samotność, nieokrzesanie, niewiedza, dzikość”. W stanie kultury „jest królestwo rozumu, (...) panuje pokój, bezpieczeństwo, dobrobyt, splendor, towarzyskość, smak, wiedza, życzliwość” (Pufendorf 1991: 118). Osiągnięcie szczęścia osobistego jest możliwe tylko w ni-szy społecznej. Tak rozumiana *socialitas* – uspołecznienie człowieka – jest warunkiem dla ukształtowania się kultury (Stępień 2011: 46).

Pufendorf ujmuje kulturę niezależnie od natury i religii. Natura, kultura oraz religia tworzą trzy niezależne światy. Zwłaszcza ostre rozróżnienie między kulturą a religią umożliwiło ujęcie samej kultury w epoce oświecenia jako wartości samej w sobie (Niedermann 1941: 173). Pojęcie kultury powiązane z człowiekiem znaczy tyle, co bycie ukształtowanym, wykształconym, czyli kulturalnym. Takie znaczenie stało się powszechne w XVIII w., a także zachowało się w wielu językach europejskich w XIX i XX stuleciu. Także współcześnie poprzez kulturę rozumie się pewne wyrobienie, rozwinięcie, wyćwiczenie – z niem. *Ausbilden*), czy też wręcz ukształtowanie (wykształcenie – niem. *Ausbildung*) człowieka jako jednostki społecznej (zob. Zachariasz 2010: 273–278).

Zwrot w kierunku antropologicznej koncepcji kultury jest związany z krytyką oświeceniowej linearnej idei postępu, która dewaluje osobliwości narodów i ich epok na rzecz abstrakcyjnego wyższego rozwoju. Już Wolter proponuje krytyczne

spojrzenie na „kulturę” przez pryzmat charakterystycznych zwyczajów i nawyków poszczególnych narodów. Podczas gdy natura ludzka w perspektywie historycznej pozostaje taka sama, to kultura daje „różne owoce” zwyczajów i nawyków wśród ludzi. W swoich *Essai sur les moeurs* z 1756 r. Wolter wyraża swój niepokój w stosunku do historycznej zmienności moralności w stosunku do niezmienności ludzkiej natury: „Imperium zwyczaju jest znacznie rozleglejsze niż imperium natury, rozciąga się nad murami, we wszystkich zastosowaniach, rozprzestrzenia się na scenie wszechświata, natura objawia tam jedność, wszędzie ustanawia kilka niezmiennych zasad, tak więc tło jest wszędzie takie samo, zaś kultura wydaje różne owoce” (Voltaire 1877: 182; przekład własny). Wolter użył słowa „kultura” na oznaczenie rezultatu kształcenia i doskonalenia umysłu. Wkrótce zaczęto określać w ten sposób poziom wykształcenia, dobre maniery, znajomość sztuk i nauk.

Do zrozumienia postaw oświeceniowych ważne są terminy *humanitas* i *cultura animi*. *Humanitas* odnosi się bardziej do postawy moralnej człowieka, natomiast *cultura animi* do procesu kształtowania ducha. W języku niemieckim, pod wpływem Pufendorfa, pojawia się pojęcie *cultura* w sensie absolutnym (bez przydawki dookreślającej), obejmujące życie wewnętrzne człowieka związane z wykształceniem i wychowaniem (*Bildung, Erziehung*). W językach romańskich natomiast dominujący staje się termin „cywilizacja” podkreślający aspekt społeczny, czyli kultura życia społecznego, wspólnotowego (zob. Kelley 1996: 101–126). Kultura jako *Bildung* jest bardziej subiektywna, kultura jako cywilizacja staje się natomiast czymś obiektywnym, ponieważ wyraża metodę, mechanizmy, strukturę organizacyjną życia społecznego (Labuda 2008: 138). Aspekt ten z jednej strony dał mocny impuls do rozwoju filozofii polityki (zarówno koncepcji państwa, ustrojów, jak i ustawodawstwa państwowego; już od czasów Johna Locke’a), z drugiej strony po odkryciu wielu kultur pozaeuropejskich rozpoczął się proces poszukiwania idealnego ustroju państwowego (np. utopia Tomasza More’a, ideologia Antoine’a L.C. Destutta de Tracy). U Giambattisty Vico *umanità* wyraża aspekty religijno-kulturowo-prawne, *civiltà* natomiast polityczne. W tej różnorodnej interpretacji samych pojęć kultury i cywilizacji charakterystyczna jest dla oświecenia jednolitość metody rozważań: zagadnienie kultury i cywilizacji – a przez to samej historii – jest przedstawiane w postaci spekulatywnie przyjętych stopni, stadiów i cykli rozwoju historycznego (Stępień 2011: 47).

Kultura czy cywilizacja?

Zamienne używanie słowa „kultura” i „cywilizacja” w różnych językach stanowiło źródło nieporozumień (zob. Dennes 1942: 166–190). *Webster’s Unabridged Dictionary* z 1913 r. definiuje kulturę jako szczególny stan lub stopień zaawansowania

cywilizacyjnego. Cywilizacja zaś określana jest jako postęp lub stan kultury społecznej. Zarówno w potocznym, jak i literackim języku angielskim obecna była tendencja do traktowania tych terminów jako niemal synonimicznych, chociaż należy też odnotować, że słowo „cywilizacja” czasem było zastrzeżone dla „zawansowanych” lub „wysokich” kultur.

Tendencja ta znajduje również odzwierciedlenie w literaturze z zakresu nauk społecznych. Jako przykład może służyć *Wprowadzenie do antropologii* Aleksandra Goldenwisera, noszące tytuł *Early Civilization: An Introduction to Anthropology* (1922), gdzie wszystkie indeksowe odniesienia do „kultury” są podporządkowane do hasła „cywilizacja”. Niektórzy pisarze wielokrotnie używają wyrażen „kultura lub cywilizacja”, względnie „cywilizacja lub kultura”. William Graham Sumner i Albert Galloway Keller stosują się do tej praktyki, ale przynajmniej w jednym miejscu jasno stwierdzają, że ich koncepcje pozostają wciąż w cieniu tego rozróżnienia: „Zmiany społeczeństwa, które nazywamy cywilizacją, stanowią o wiele bardziej złożony zbiór niż kultura, która istniała wcześniej” (Sumner, Keller 1927: 2189).

W 1874 r. Edward Burnett Tylor opublikował książkę *Primitive Culture*, w której nie rozróżniał pomiędzy „cywilizacją” a „kulturą”: „kultura, czyli cywilizacja, jest to złożona całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawa, obyczaje oraz inne zdolności i nawyki nabyte przez ludzi jako członków społeczeństwa” (Tylor 1896: 15). W swojej argumentacji bardziej odwoływał się do pojęcia kultury, ponieważ pojęcie cywilizacji nie pozwoliłoby mu na zbudowanie narracji historycznego postępu przebiegającego od prostych, pierwotnych stadiów do wyższych form rozwoju kulturowego, a także dlatego że cywilizacja oznaczałaby na początku zbyt wysoki poziom społeczeństwa ludzkiego. Od tego czasu antropologowie i etnografowie na Zachodzie używali słowa „kultura” przy opisywaniu prymitywnych społeczeństw, podczas gdy słowo „cywilizacja” w dużej mierze było zarezerwowane dla opisywania współczesnego społeczeństwa. Stąd obecna sytuacja, w której nietrudno jest mówić o „cywilizacji zachodniej” i „kulturze zachodniej”, a do pewnego stopnia nawet o „kulturze prymitywnej” lub „kulturach pierwotnych”, ale nie można mówić o „prymitywnej cywilizacji” czy „prymitywnych cywilizacjach” (Braudel 2006: 40).

Innowacyjne użycie przez Tylora słowa „kultura” szybko zostało zaakceptowane przez antropologów, ale wzbudziło opór wśród humanistów i leksykografów w Anglii i Francji. *Webster Unabridged Dictionary* z 1929 r. nie odnosi się do rozumienia kultury Tylora, zaś *Oxford Dictionary* wzmiankuje o takim rozumieniu kultury dopiero w 1933 r. w Suplemencie. W związku z tym pierwsze słownikowe ujęcie kultury odnoszące się w stopniu adekwatnym do antropologicznej koncepcji Tylora datuje się dopiero na rok 1947 (Kroeber, Kluckhohn 1952: 147). Amerykańscy naukowcy byli mniej oporni odnośnie do użycia terminu „kultura”

niż Brytyjczycy, ci ostatni mniej niż Francuzi, którzy jeszcze w 1952 r. bardziej preferowali francuski rzeczownik „cywilizacja” niż „kultura”.

W Polsce lepiej przyjęło się użycie terminu „cywilizacja”, zarówno w formie przymiotnikowej, jak i rzeczownikowej. Wszedł on do słownictwa polskiego na przełomie XVIII i XIX w. pod wpływem żywych wówczas stosunków polsko-francuskich (zob. Maternicki 1982: 142–164). Hugo Kołłątaj nadawał słowu „cywilizacja” znaczenie określające rozwój oświaty, organizację rządu, stopnie przechodzenia przez ludy prymitywne od barbarzyństwa na wyższe poziomy rozwoju. Jan Śniadecki z kolei uważał, że cywilizacja to rozwinięcie i udoskonalenie wszystkich władz przyrodzonych człowieka, co osiąga się za pomocą nauki. Jeszcze inaczej określał to pojęcie Stanisław Staszic, który w wydanym w 1819 r. *Rodzie ludzkim* pisał o „cywilizacji” jako formie uspołeczniania człowieka (Staszic 2003: 206). Wskazywał, że cywilizacja stanowi etap w dziejach społeczeństw, gdy człowiek przechodzi z osiadłego trybu życia do rolnictwa i wytworzenia warstwy rządzącej oraz gdy następuje wyraźny stopień uobywatelnienia się (zob. Wędkiewicz 1928: 501–521).

Rzadziej ówcześni polscy myśliciele posługiwali się terminem „kultura”. We właściwym kontekście umieszczał je w swoich wileńskich wykładach historii powszechnej Joachim Lelewel jako „działanie ludzkie w całej rozmaitości swojej, czyli kultura ludzka we wszystkich swoich szczegółach” (cyt za: Serejski 1965: 240). Kultura oznacza „uobyczajnienie człowieka, jego religijne i moralne ukształcenie, jego społeczne urządzenie się, jego charakter, działalność i zdolności, estetyczne w sztuce ożywianie, a filozofią wspierane, jego przemysł, jego rozumowe, naukowe i piśmienne plody” (Lelewel 1826: 21).

Odmienne treści znaczeniowe kultury i cywilizacji są typowe dla tradycji niemieckiej, gdzie za paradygmatyczne uznaje się rozróżnienie zastosowane przez Immanuela Kanta: „Dzięki sztuce i nauce jesteśmy już w wysokim stopniu kulturalni (*cultiviert*). Jesteśmy aż nazbyt ucywilizowani (*civilisiert*), jeśli idzie o rozmaite formy uprzejmości towarzyskiej i dobrego wychowania” (Kant 1995: 45). Trzymając się rozróżnienia Kanta, kultura odnosi się do wewnętrznego doskonalenia osoby, zaś cywilizacja do poprawy relacji społecznych (międzyludzkich). Widać tutaj zbieżność z pierwotnym sensem francuskiego czasownika *civiliser* oznaczającym dobre maniery (*poli, politesse* – „ogłada towarzyska”) oraz angielskim rdzeniem znaczeniowym, który spowodował, że Samuel Johnson zamiast słowa „civilisation” wołał użyć terminu „civility”.

W języku francuskim w XIX w. słowo „cywilizacja” jest używane w kontekście, w którym Niemcy używali zazwyczaj terminu „Kultur”. Jeśli chodzi o użycie terminu „cywilizacja” język angielski pozostawał nieco w tyle za francuskim: w 1773 r. Johnson wykluczał umieszczenie takiego hasła w swoim słowniku. James Boswell przekonywał do jego włączenia, ale Samuel Johnson wołał zamieścić

hasło *civility* (*A New English Dictionary on Historical Principles: Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society* 1893: 448). John Ash w swoim słowniku z 1775 r. definiuje cywilizację jako „the state of being civilized, the act of civilizing” („stan bycia cywilizowanym, akt cywilizowania”) (Ash 1795). Użycie przez Henry’ego T. Buckle’a słowa „cywilizacja” w tytule swojej *History of Civilization in England* (1857), jest niejednoznaczne, ale John Lubbock w książce *The Origin of Civilization* (1870), która dotyczyła ludów prymitywnych, świadomie używa słowa „cywilizacja” w znaczeniu bliskim rozumieniu antropologicznemu.

W *Oxford Dictionary* w wydaniu z 1933 r. cywilizacja jest rozumiana jako: „rozwinęty lub zaawansowany stan ludzkiego społeczeństwa, jego szczególny etap lub rodzaj (cyt za: Kroeber, Kluckhohn 1952: 12). W języku angielskim termin „cywilizacja” związany z czynnością cywilizowania innych pojawia się w 1767 r. wraz z pracą Alexa Fergusona pt. *Esej o historii społeczeństwa obywatelskiego* (Tatarkiewicz 1978: 74). W ówczesnym sensie „człowiek cywilizowany” stanowił przeciwieństwo „ludzi dzikich”. Według Immanuela Wallersteina Mirabeau i Ferguson używali słów „cywilizacja” i „cywilizować” w przeciwieństwie do „okrucieństwa”, „brutalności” i „dzikości” (Wallerstein 1994: 216). Później słowo „cywilizacja” było stosowane coraz częściej – choćby przez dziewiętnastowiecznych ewolucjonistów, np. Lewisa H. Morgana (zob. 2009: 71–81). W Niemczech termin „cywilizacja” pojawił się około 1775 r. W osiemnastowiecznym języku niemieckim słowo to wiązano z kontekstem życia w państwie, podobnie jak w angielskim czasownik „cywilizować” oznaczał szerzenie politycznego rozwoju innych narodów.

Cywilizacja jako szczególna kultura

Od XIX w. uwyraźniła się tendencja zmierzająca w kierunku dystrybutywnego rozumienia cywilizacji (Kroeber, Kluckhohn 1952: 37). Pojęcie cywilizacji jest nabyte na pojęciu kultury i oznacza strukturę integrującą kultury podobne do siebie pod względem genetycznym lub treściowym. Pojęcie cywilizacji związane jest z metodą ustroju życia społecznego i staje się podstawą do najszerszego określenia kulturowej tożsamości (Huntington 2008; Koneczny 1935). Dlatego Huntington powie, że: „Cywilizacje to największe my – grupy, w ramach których czujemy się jak w domu, w odróżnieniu od wszystkich innych «onych»” (Huntington 2008: 51). Można zasadnie twierdzić, że „cywilizacja” jest sumą „kultur”, które w sobie zawiera; że geograficzne miejsce „cywilizacji” jest równocześnie terytorium jej „kulturowej” domeny; że historia „cywilizacji” jest równocześnie historią współtworzących ją „kultur” i że elementy jednej „cywilizacji”, które przenoszą się na drodze migracji i zapożyczeń, a następnie adaptują do innej, stanowią jej „kulturowe” dziedzictwo.

Wprawdzie niektóre treści „kultury” pokrywają się z treściami „cywilizacji”, ale użycie „kultury” w celu określenia „cywilizacji” pociąga za sobą konieczność zdefiniowania samej „kultury”, co byłoby trudne bez wcześniejszego zdefiniowania „cywilizacji”. Tak więc kiedy Huntington przedstawia swoją definicję, nie tylko umieszcza te dwa pojęcia na równi, ale definiuje jedno przez drugie: „Cywilizacja jest największą jednostką kulturową” (Huntington 2008: 50). Podobnie Wallerstein używa terminu „kultura” do zdefiniowania cywilizacji i uważa, że cywilizacja jest „połączeniem światopoglądów, zwyczajów, struktur i kultur” (Wallerstein 1994: 215). Również Fernand Braudel uważa kulturę za swoisty etap w ogólnej ewolucji ludzkości, ponad którą jest cywilizacja. W rzeczywistości uważa, że kultura może być postrzegana jako semicywilizacja (Braudel 1992: 114–118).

Mimo że treść „cywilizacji” w dużej mierze pokrywa się z treścią „kultury”, da się dostrzec widoczne różnice między zakresami tych terminów. Pomijając niemal jednomyślną preferencję dla „cywilizacji”, którą reprezentują współczesne społeczeństwa, mówi się czasami o „kulturach” w kontekście opisu społeczeństw spoza świata Zachodu. Można także zaobserwować tendencję umieszczania „cywilizacji” ponad „kulturą” – w sensie hierarchii pojęciowej, podporządkowania lub dopełniania, np. Christopher Dawson uważa, że „cywilizacja” ucieleśnia szeroką i głęboką różnorodność „kulturową”; można zatem zasadnie wyodrębnić „kultury”: francuską, niemiecką i brytyjską, polską, a jednocześnie utrzymywać, że są one częścią lub podporządkowane wyższej jednostce, mianowicie „cywilizacji zachodniej” (Dawson 1970: 403). Cywilizacja jest nasycona pierwiastkami duchowymi, stąd Dawson nalega na wyraźniejsze rozróżnienie pomiędzy cywilizacją i kulturą. „Cywilizacja” jest największą i najwyższą społeczno-historyczną rzeczywistością; kultura nie może rościć sobie prawa do tak wysokiego statusu.

Koncepcja pluralizmu cywilizacyjnego jest dzisiaj przyjmowana bez wyraźnych sprzeciwów (Arnason 2001: 1909–1910), różnice dotyczą co najwyżej określenia katalogu cywilizacji (Braudel 2006: 40). Feliks Koneczny wyodrębnił siedem cywilizacji: żydowską, bramińską, chińską, turańską, arabską, bizantyjską i łańską (Koneczny 1935: 281). Arnold J. Toynbee wymieniał dwadzieścia sześć cywilizacji, z których pięć to tzw. cywilizacje wstrzymane w rozwoju (Toynbee 2000: 48, 222). Braudel uważał, że od około 1500 r. do dzisiaj istniało trzynaście cywilizacji: aztecka, inkaska i majańska, koreańska, chińska, indochińska, malajska, indyjska, islamska, europejska śródziemnomorsko-łańską, europejska grecko-turecka, europejska nordycka, europejska rosyjsko-lapońska (Braudel 1992: 54). Philip Bagby wymienia dziewięć cywilizacji: egipską, babilońską (poprzedzona ona była subcywilizacją sumeryjską, asyryjską i innymi), chińską, indyjską, klasyczną (Grecja i Rzym), peruwiańską (Inkowie), środkowoamerykańską (Aztekowie, Toltekowie i Majowie), bliskowschodnią (islam) i zachodnioeuropejską (Bagby 1975: 234–237).

Podsumowanie

Analizy dotyczące relacji kultura–cywilizacja wskazują, że kultura może być pojęta od strony czynnościowej bądź wytwórczej. Zakładając jednokierunkowy rozwój ludzkości, można wyróżnić stanowiska mówiące o aktualnej lub potencjalnej tożsamości „kultury” i „cywilizacji” (tradycja francuska) albo o ich wzajemnej separacji, podporządkowaniu lub dopełnianiu (tradycja niemiecka). Na tle różnokierunkowego rozwoju ludzkości cywilizacja będzie oznaczała czynniki integrujące lub dopełniające rzeczywistości zwane kulturami. Cywilizacje ujęte dystrybucyjnie są historycznie wtórne wobec kultur, które zwykle powstają bardziej spontanicznie, żywiołowo, ahistorycznie, podczas gdy cywilizacje powstawały i rozszerzały się w procesie bardziej świadomym, można je było wybrać czy narzucić.

Kultury są bardziej zróżnicowane, cywilizacje zaś są prostsze, a idee i wartości w nich obecne czy dla nich charakterystyczne są mniej liczne. Jednostki na co dzień tkwią zazwyczaj w lokalnych, regionalnych czy narodowych kulturach niż w treściach i wartościach cywilizacji, które są dla jednostek nieco bardziej abstrakcyjne, choć cywilizacje na jednostki także oddziałują. Pojęcie kultury akcentuje różnorodność świata, zaś pojęcie cywilizacji akcentuje istnienie większych i relatywnie jednorodnych całości. Pojęcie kultury jest semantycznie szersze w przeciwieństwie do pojęcia cywilizacji, które jest empirycznie obszerniejsze, lecz węższe pod względem znaczeniowym. Ponadto nie sposób podać pełnego atlasu kultur, za to można pokusić się o podanie takiego zestawu w przypadku cywilizacji.

Literatura

- A New English Dictionary on Historical Principles: Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society*, 1893, <https://archive.org/details/oed02arch/page/448> (dostęp: 14.12.2020).
- Ajschylos, 1912, *Siedmiu przeciw Tebom (Hepta epi Thebas)* [w:] idem, *Dzieła*, przeł. J. Kasproicz, Lwów: Nakładem Towarzystwa Wydawniczego Warszawa E. Wende i Spółka.
- Arnason J.P., 2001, *Civilizational Analysis, History of* [w:] N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, vol. 3, Oxford–New York: Elsevier.
- Arystoteles, 1996, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ash J., 1795, *The New and Complete Dictionary of the English Language*, https://books.google.pl/books?id=v-QIAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=civili&f=false (dostęp: 10.01.2019).
- Bacon F., 1858, *Novum Organum*, I, Aph. 85 [w:] von J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath (hrsg.), *The Works of Francis Bacon*, Bd. 1, London: Longman [u.a.].

- Bagby Ph., 1975, *Historia i kultura. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, przeł. J. Jedlicki, przedmową opatrzył J. Topolski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Baur I., 1961, *Die Geschichte des Wortes „Kultur“ und seiner Zusammensetzungen*, „Muttersprache”, nr. 71, s. 220–229.
- Beneton F., 1975, *Histoire de mots culture et civilisation*, Paris: Pr. de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Böhme H., 2000, *Kulturwissenschaft [w:] Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. II, Berlin–New York: De Gruyter.
- Boulanger N.A., 1766, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, t. 3, ks. VI, rozdz. II, Amsterdam: Vallat la Chapelle.
- Braudel F., 1992, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wieku*, przeł. M. Ochab, P. Graff, wstęp i red. nauk. J. Kochanowicz, t. 1–3, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Braudel F., 1993, *The History of Civilizations*, transl. by R. Mayne, New York: Penguin Book.
- Braudel F., 2006, *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Busche H., 2000, *Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen*, „Dialektik”, nr. 1.
- Chłodna-Błach I., 2006, *Od paidéi do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, Lublin: PTTA & Wydawnictwo KUL.
- Czerwiński M., 1971, *Kultura i jej badanie*, Warszawa: Ossolineum.
- Dawson Ch., 1970, *Progress and Religion: An Historical Enquiry*, Westport: Greenwood Press.
- Delanty G., 1999, *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość*, przeł. R. Włodek, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dennes W.R., 1942, *Conceptions of Civilization: Descriptive and Normative*. *Civilization*, University of California Publications in Philosophy, no. 23.
- Duma T., 2015, *Natura miarą sensu kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 57, nr 1.
- Ernout A., Meillet, A., 1959, *Dictionnaire Etymologique de la Langue latine. Histoire des mots*, Paris: C. Klincksieck.
- Febvre L., 1930, *Civilisation évolution d'un motet d'un groupe d'idées [w:] Civilisation, le mot et l'idée*, Exposés par L. Febvre, É. Tonnellat, M. Mauss, A. Niceforo et L. Weber, Paris: La Renaissance du Livre.
- Golka M., 2012, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Hilgers-Schell H., Karuth M., 1967, *Culture und Civilization im Englischen und Amerikanischen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, „Kultur und Zivilisation”, Europäische Schlüsselwörter 3, München.
- Hilgers-Schell H., Pust H., 1967, *Culture und Zivilisation im Französischen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, „Kultur und Zivilisation”, Europäische Schlüsselwörter 3, München.
- Huntington S.P., 2008, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Janowska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Jaroszyński P., 1998, *Kultura i cywilizacja. Od Cycerona do Koniecznego*, „Człowiek w Kulturze”, nr 10.
- Jaroszyński P., 1999, *Polska i Europa*, Lublin: Instytut Edukacji Narodowej.

- Jaeger W., 2001, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jaroszyński P., 2006, *Filozofia kultury: między metafizyką a teologią* [w:] red. Z. Rosińska, J. Michalik, *Co to jest filozofia kultury?*, Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Jaroszyński P., 2005, *Filozoficzne koncepcje kultury* [w:] red. nac. A. Maryniarczyk, *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin: PTTA.
- Jaroszyński P., 2015, *Spór o Europę. Zderzenia cywilizacji*, Lublin: PTTA.
- Kant I., 1995, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Kartezjusz, 1918, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków: G. Gebethner, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/rozprawa-o-metodzie.pdf> (dostęp: 14.12.2020).
- Kartezjusz, 1960, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kelley D.R., 1996, *The Old Cultural History*, „History of the Human Sciences”, vol. 9, no. 3.
- Kłoskowska A., 2006, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Koneczny F., 1935, *O wielości cywilizacji*, Kraków: Gebethner i Wolff.
- Kowalczyk S., 2005, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krąpiec M.A., 1999a, *Intencjonalny charakter kultury* [w:] idem, *Odzyskać świat realny*, Dzieła XXIII, Lublin: RW KUL.
- Krąpiec M.A., 1999b, *O filozofię kultury* [w:] idem, *Odzyskać świat realny*, Dzieła XXIII, Lublin: RW KUL.
- Krąpiec M.A., 2005, *Człowiek jako osoba*, Lublin: PTTA.
- Krąpiec M.A., 2008, *Człowiek i kultura*, Lublin: PTTA.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C., 1952, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge: Papers of Peabody Museum.
- Krzysztofek K., 1991, *Cywilizacja: dwie optyki*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Labuda G., 2008, *Historia kultury jako historia twórczych innowacji* [w:] idem, *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji. Wybór studiów i rozpraw*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lelewel J., 1826, *O historii, jej rozgałęzieniu i naukach związek z nią mających*, „Dziennik Warszawski”, nr 3.
- Lubbock J., 1870, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man; Mental and Social Condition of Savages*, https://archive.org/details/bub_gb_pi4W3ZdhDXcC/page/n15 (dostęp: 14.12.2020).
- de Montaigne M., 1985, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), ks. 1, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Maternicki J., 1982, *Historiografia polska XX wieku*, cz. I: *lata 1900–1908*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Morgan L.H., 2009, *Spółczesność pierwotne*, przeł. A. Bąkowska [w:] red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Niedermann J., 1941, *Kultur: Werden Und Wandlung des Begriffes Und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Firenze: Bibliopolis.
- Pflaum G.M., 1961, *Geschichte des Wortes „Zivilisation“*, München: Univ., Diss.

- Plezia M., 1998, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pufendorf S., 1672, *De iure naturae et gentium libri octo*, London: Junghans.
- Pufendorf S., 1991, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, ed. J. Tully, transl. M. Silverthorne, Cambridge–New York–Port Chester–Melbourne–Sydney–Cambridge: University Press.
- Rauhut F., 1953, *Die Herkunft der Worte und Begriffe „Kultur“, „Civilisation“ und „Bildung“*, „Gennanisch Romanische Monatschrift“, Nr. 34.
- Rodziński A., 1960, *Kultura i cywilizacja*, „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 3, nr 2.
- Rudell J., Mennel S. (eds.), 1998, *Classical Readings on Culture and Civilization*, London: Routledge.
- Serejski M.H., 1965, *Przeszłość i teraźniejszość. Szkice i Studia historiograficzne*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Staszic S., 2003, *Ród ludzki*, Warszawa: Wydawnictwo WGP.
- Stępień T., 2011, *Kultura, cywilizacja i historia. Geneza pojęć i teorii na kanwie sporu realizm/antyrealizm* [w:] red. M. Sikora, *Realizm wobec wyzwań antyrealizmu. Multidyscyplinarny przegląd stanowisk*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej.
- Storck Th., 2009, *Culture and the Embodiment of Cultural Ideals as Preliminary to a Philosophy of Culture*, „Forum Philosophicum”, vol. 14, no. 1.
- Sumner W.G., Keller A.G., 1927, *The Science of Society*, 4 vols., New Haven: Yale University Press.
- Tarasiewicz P., 2011a, „Kultura” i „Cywilizacja” – próba korelacji, „Roczniki Kulturoznawcze”, t. 2.
- Tarasiewicz P., 2011b, „Osoba” jako kryterium badawcze? [w:] red. J. Michalik, *Kultura i metoda*, Warszawa: Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia.
- Tatarkiewicz W., 1978, *Cywilizacja i kultura* [w:] idem, *Parerga*, Warszawa: PWN.
- Toynbee A.J., 2000, *Studium historii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tylor E.B., 1896, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, przeł. Z.A. Kowerska, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo „Głosu”.
- Voltaire, 1877, *Essai sur les moeurs*, 01, Kap. 197, *Oeuvres completes de Voltaire*, hrsg. Von L. Moland, t. 13, Paris: Garnier frères.
- Wallerstein I., 1994, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wartburg W., 1946, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2, Basel: Helbing & Lichtenhahn.
- Webster's Unabridged Dictionary 1913: 111.716 definitions & 1.55 mill cross-references, <https://www.websters1913.com> (dostęp: 13.12.2020).
- Wędkiewicz S., 1928, *Cywilizacja czy kultura? Z zagadnień terminologii nauk humanistycznych* [w:] *Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski*, t. 2, Kraków: Gebethner & Wolff.
- Williams R., 1976, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Zachariasz A.L., 2010, *Czy kultura może być realizowana poza wartościami*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich”, nr 10.
- Żygulski K., 1972, *Wstęp do zagadnień kultury*, Warszawa: Instytut Wydawniczy CRZZ.

Romuald Piekarski¹

O znaczeniu piękna i doświadczenia sacrum w sztuce dla cywilizacji w nawiązaniu do rozważań Feliksa Konecznego oraz wybranych autorów z XX w.

Autor zastanawia się, czy specjalna odmiana sztuki religijnej, odnoszącej się do i problematyki stricte religijnej, niegdyś powszechna, wciąż jeszcze obecna jest w świecie Zachodu. Chociaż może doświadczyła ona już nieodwracalnej przemiany i w takiej postaci może być już co najwyżej pastiszem. Wobec tego funkcja wyrażania sacrum, dawania wyrazu „aktom uwielbienia” tego, co Najwyższe i Najważniejsze, realizowana jest innymi środkami. Obserwujemy zatem przeobrażanie się kultu z formy zbiorowej na bardziej indywidualny. Według autora doświadczenie sacrum w sztuce występuje obecnie raczej w wybitnych dziełach artystycznych, które stanowią wyraz doświadczeń właśnie bardziej indywidualnych. Nie oznacza to konieczności całkowitego abstrahowania od wspólnotowych wyobrażeń Absolutu. Pamiętając o pradawnych zjawiskach artystycznych, takich jak malarstwo naskalne, sięgając do lektury dawniejszych autorów, umysławiamy sobie, że potrzeby metafizyczne i „głód Absolutu” nie znikają całkowicie, lecz podlegają przeobrażeniom.

Jakiego rodzaju są to przemiany, pomagają zrozumieć również inna lektura, a mianowicie teoretyków cywilizacji, takich jak Feliks Koneczny. Rzeczą oryginalną u Konecznego jest wpisywanie kategorii piękna i sztuki w porządek duchowy cywilizacji. Spojrzenie na sacrum przedstawiane w sztuce z perspektywy cywilizacyjnej, może pogłębiać nasze myślenie zarówno o sacrum, jak i o wielkiej sztuce. Na przykładzie słynnego dramatu Wyspiańskiego, komentowanego przez Konecznego, widać doskonale, jak przekaz artystyczny wpływa na język codzienny i na cały obieg kulturalny.

Słowa kluczowe: piękno, sacrum, sztuka religijna, cywilizacje, Malraux, Koneczny, Wyspiański

¹ Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii, romuald.piekarski@ug.edu.pl.

On the importance of beauty and the experience of sacred in art for civilization, in reference to the reflections of Feliks Koneczny and selected authors of the 20th century

The author wonders whether a special variety of religious art, referring to *strictly* religious issues, and once common, is still present in the Western world. Although it may have already experienced an irreversible transformation and in this form it may be at most a pastiche. Therefore, the function of expressing the sacred, giving expression to “acts of worship” of what is the Highest and Most Important, is realized by other means. Thus, we observe a transformation of worship from a collective form to a more individual one. And experiencing the sacred in art is present rather in outstanding works of art, expressing the expression of more individual experiences. This does not necessarily mean a complete abstraction from the communal notions of the Absolute. Keeping in mind the ancient artistic phenomena, such as rock painting, referring to the reading of older authors, we realize that metaphysical needs and “hunger for the Absolute” do not disappear completely, but are subject to transformation.

What kind of transformations these are, another reading helps to understand, namely the theorists of civilization, such as Feliks Koneczny. For Koneczny, it is original to include the categories of beauty and art in the spiritual order of civilization. A look at the sacred presented in art from the civilization perspective can deepen our thinking about both the sacred and great art. The example of Wyspiański's famous drama, commented on by Koneczny, shows perfectly how the artistic message influences everyday language and the entire cultural circulation.

Keywords: The Beauty, the sacred, religious art, civilizations, Malraux, Koneczny, Wyspiański

Sztuka a sacrum w kontekście cywilizacji – uwagi wprowadzające

Racje, które przyświecały autorowi tego szkicu przy sformułowaniu tytułu i doborze materiałów, zostały wyłożone we wprowadzeniu do całego tomu. Mowa jest tam o „nawiązaniu do rozważań Feliksa Konecznego”, który to polski uczonej niejako patronuje centralnemu wywodowi, lecz nie jest głównym przedmiotem analizy. Także zestawienie jego rozważań z myślą innych autorów, w tym najważniejszych teoretyków cywilizacji, nie znalazło się na pierwszym planie. Należy pamiętać, że badawcze poszukiwania wpisują się w cykl konferencyjny i wraz ze wcześniejszymi publikacjami autora² tworzą pewną rozleglejszą całość.

Ujmijmy rzecz krótko: naszym celem jest przybliżenie czytelnikowi pewnego wglądu w tę nieco tajemniczą problematykę relacji: sztuka–sacrum–cywilizacje³.

² Również publikacjami poświęconymi teoriom cywilizacji oraz samemu Konecznemu zob. literatura na końcu szkicu.

³ W sprawie korespondencji sztuk, rozgrywanej się również w sferze międzykulturowej, zob. (Klauze, Cieślak-Klauza 2017).

Tylko pośrednio zajmujemy stanowisko w licznych sporach dotyczących tytułowego zagadnienia.

André Malraux w XX w. zwracał uwagę, że przez całe tysiąclecia przedstawianie boskości było czymś naturalnym i oczekiwanym (Malraux 1985: 30). Zbieżność poczucia piękna i sacrum nie była wówczas czymś nadzwyczajnym. Ten znany pisarz i minister kultury w rządzie Charlesa de Gaulle'a najwyraźniej kierował się własną intuicją co do roli sztuki związanej z sacrum w kontekście cywilizacji, i to bardzo rozmaitych.

Najwyraźniej jakiegoś rodzaju doświadczenie sacrum poprzedzało powstawanie dzieł sztuki i towarzyszyło twórcemu w trakcie procesu twórczego, a przekazy artystyczne o wymowie sakralnej są w stanie wzbudzać u odbiorców podobne doświadczenie i przeżycia. Wydaje się, że początki tych fenomenów można odnotować już w sztuce malarskiej epoki jaskiniowej.

Polski poeta i podróżnik, wyczulony na wzorce cywilizacji Zachodu, Zbigniew Herbert zauważał, że:

Wizerunki zwierząt widziane przeważnie z profilu, uchwycone są w ruchu i rysowane z ogromnym rozmachem, a jednocześnie z czułością... Zwierzyniec Lascaux otwiera wizerunek dwurożca (...). Fantastyczny ten stwór o potężnym ciele... niepodobny jest do żadnego z żyjących ani kopalnych zwierząt. Jego tajemnicza obecność (...) mówi nam, że (...) jesteśmy w miejscu kultu, zaklęć i magii. Prehistorycy są zgodni (...), że grotta w Lascaux (...) była sanktuarium, podziemną Kaplicą Sykstyńską naszych praocjów (Herbert 1964: 7).

Tak wczesną obecność jakże wyrafinowanej sztuki (malarskiej) można odczytać jako zaprzeczenie naturalistycznym, materialistycznym wykładniom ludzkich dziejów, gdzie duch człowieka traktowany jest jako instrument przetrwania czy dążenia do uzyskania przewagi jednych ludzi nad innymi. Nasuwa się wniosek, że sakralne wymiary sztuki mówią nam coś istotnego o stałych elementach ludzkiej natury⁴.

Tak zwaną sztukę prehistoryczną okresu neolitu⁵ (sprzed 15 tys. lat), malarstwo w grotach, początkowo uznawano nawet za oszustwo lub żart, przyrównując je do „malarstwa umysłowo chorych” (Estreicher 1982: 40)⁶, odmawiając mu przynależności do sztuki.

⁴ Z pewnością tego zdania byli Mircea Eliade (2008), Roger Caillois (1995), socjolog Daniel Bell, Jacques Ellul i inni (zob. tematyczny numer pisma „Aneks” 29–30/1983: *Powrót sacrum*).

⁵ Sztuka ta powstawała w czasach, które nie wytworzyły jeszcze ustnych tradycji ani nie posługiwały się pismem, a co najwyżej jego zaczątkami. Por. (Estreicher 1982: 40).

⁶ Koneczny w *O wielości cywilizacji* utrzymuje, że tzw. Troglodyci byli w swoich czasach awangardą Ludzkości, a nie kimś zacofanym cywilizacyjnie.

Malraux w swojej trzypomowej syntezie na temat dziejów cywilizacji (1985)⁷, twierdził, że człowiek-artysta (także ten z neolitu) próbował symbolicznie ukazywać „rzeczywistość świata niewidzialnego”. Wedle Malraux to sztuka romańska w szczególności była sztuką sakralną, a jej racją bytu było „przeobrażanie znaków w symbole”, przedstawianie czy wydobywanie na jaw, w ten sposób „świata czysto duchowego”. A w sztukach sakralnych oznaczało to przedstawianie i tłumaczenie naszego doświadczenia „na język innego świata” (Malraux 1985: 247).

W sztuce romańskiej, wedle jego opinii, nacisk na transcendencję miał być widoczny w wyobrażeniach *Boga w chwale* oraz *Boga-Pantokratora*. „W gotyku natomiast Człowieczeństwo Logosu prezentowano głównie poprzez konwencje ikonograficzne o charakterze pasywnym” (Kobielus 2002: 198). Nieco podobnie strukturalista Hans Sedlmayer wiązał sztukę romańską z służeniem Bogu-Władcy, a gotycką wywodził ze służenia Bogu-Człowiekowi.

Sztuka średniowieczna miała oddawać Bogu cześć i objawiać świat boski. Jej głównym zadaniem nie było ukazywanie piękna. Ponadto przedstawianie obrazów Boga, np. w sztuce klasztornej, dawało wyraz tradycji określonej grupy czy społeczności. Malraux posługuje się pojęciem *sacrum*, sugerując, że określone dzieła sztuki religijnej „naznaczone są znamieniem *sacrum*”. Cecha ta miała uwalniać sztukę od zwyczajnej czasowości, przenosząc nas w inny wymiar rzeczywistości – z czasu odbiorcy, który podziwia dzieło sakralne, do wieczności, o którą modli się jako wierny (Malraux 1985: 136). „Sztuka dla Malraux jest środkiem tworzenia świata sakralnego... Podkreśla [on] zjawisko pluralizmu *sacrum* (...)” (Kobielus 2002: 200). W przypadku sztuki romańskiej, np. rzeźbiarskiej, „zadaniem piękna jest objawiać boskość, i całe „Uniwersum rozważane było [tam] jako dzieło Boga” (Kobielus 2002: 200).

W tym kontekście francuski pisarz wskazuje na odmienne zabarwienie *sacrum* w prawosławnym Kościele Wschodnim względem Kościoła Zachodniego, dodaje przy tym, że „każda cywilizacja nosi w sobie własny Porządek wielbienia” (Malraux 1985: 217). Na przykład „teologia bizantyjska nie zna biografii Jezusa, lecz ciąg objawień Boga poprzez Chrystusa” (Malraux 1985: 146). W tym ujęciu mamy do czynienia z powiązaniem kwestii *sacrum* ze specjalną odmianą i formami sztuki religijnej. Ciekawe, że Malraux eksponował w tym zakresie różnice pomiędzy cywilizacjami, jak i między epokami w samej sztuce Zachodu.

Można się zastanawiać, czy tego rodzaju specjalna odmiana sztuki religijnej, odnoszącej się do treści teologicznych i problematyki *stricto* religijnej wciąż jeszcze istnieje w świecie Zachodu. Czy może raczej doświadczyła ona przemiany i w takiej postaci jest już co najwyżej pastiszem, stylizacją na sztukę romańską czy

⁷ Tutaj wiele skorzystałem z artykułu księdza Stanisława Kobielusa pt. *Sztuka i sacrum. Kilka uwag na marginesie lektury Malraux „Przemiana Bogów” [Nadprzyrodzone]* (2002).

gotycką. Podobnie jak obserwowany od pewnego czasu zanik form legitymizacji porządków społeczno-politycznych w postaci teologii politycznych, oznaczać by to mogło – analogicznie – postępującą wciąż sekularyzację sztuki. W takim wypadku funkcja wyrażania doświadczenia sacrum, dawania wyrazu kultowi czy „wielbieniu” tego, co Najwyższe i Najważniejsze, realizowana byłaby inaczej (oraz innymi środkami).

Tak jak obserwujemy przemiany form doświadczenia religijnego oraz przeobrażanie się kultu ze zbiorowego na bardziej indywidualistyczny, tak również doświadczenie sacrum w sztuce i przez sztukę może być ujęte przez odmienne kanyony i występować nie w specjalnej, kultowej formie sztuki kościelnej, lecz w wybitnych dziełach artystycznych, stanowiąc dokonanie i wyraz doświadczeń bardziej indywidualnych, co nie oznacza całkowicie odrębnych od wspólnotowych wyobrażeń Absolutu.

* * *

Wojciech Lizęga w eseju pt. *Bezimienny niewidzialny milczący. O kilku wizerunkach Boga w polskiej poezji współczesnej* (2007) wypowiedział się na temat trudnej sztuki wyrażania naszego doświadczenia Absolutu. Według niego w poezji współczesnej „relacja pomiędzy mówiącym «ja» a sferą sacrum jest bardzo skomplikowana (...) [tworzy to] wyzwanie skrajnie trudne” (Lizęga 2007: 35). A przecież mimo tego wciąż napotykamy przyzywanie obrazów Boga w literaturze...

Niepojęte ma się wcielić w nieprzystosowany do tego język, zaistnieć w konkretnej egzystencji, przemówić przez rzeczy dostępne poznaniu. (...) [Na względzie wówczas mamy] „znak z innego wymiaru. Ślady, cienie, odbłaski, odbicia transcendencji, mgnienia, prześwity”; to one „tworzą właściwą domenę transcendencji doświadczenia Boga. Albo słowo przekazuje wyobrażone nie-światy, gdzie ma się zrealizować spotkanie ze Stwórcą, albo dostępna rzeczywistość, zwykła, codzienna, staje się sceną dla zaznaczenia Jego obecności. Można mówić o nieumiejętnym, mozolnym wzlocie człowieka lub ściąganiu Przedwiecznego na ziemię... Oba wymiary – metafizycznej tajemnicy i ziemskiej oczywistości – ujawniają różnice, nie dają się do siebie dopasować. Właśnie na tej różnicy oparty zostaje pełen paradoksów dyskurs poetów, którzy przy pomocy innych metod niż dociekania filozofów trują się, by przekazać to, co boskie i ludzkie, wiecznotrwałe i chwilowe, nieskończone i zamknięte w czasie, nieobjęte i ograniczone przestrzenią (Lizęga 2007: 35).

Poetyckie próby uchwycenia transcendencji rozciągają się w skali „od ekstazy hymnu po milczenie, od patologii po ironiczne wątpliwości... poetycka myśl, [inaczej niż zastany zbiór przekonań religijnych] nie musi podążać utartymi koleinami”. A niekiedy pozostaje jedynie „zdać sprawę z poszukiwania na ślepo,

z błędzenia, podszeptów pychy, z poczucia grozy. Wizerunek Boga nie zostaje przecież podarowany artyście, lecz ma być zdobyty (...). Niewyraźnie odsłania się na moment, przybliża w celnej metaforze, przenika obrazowanie. Może poezja wyraża jedynie stan oczekiwania, czuwania. Towarzyszy pragnieniu dobra, sensu i ładu” (Lizęga 2007: 36).

Jakości metafizyczne jako sacrum zsekularyzowane – Alexa de Jonge’a uwagi o sekularyzacji na marginesie lektury Dostojewskiego

Zdaniem Alexa de Jonge’a w czasach Fiodora Dostojewskiego, a więc pod koniec XIX w., ludzie doznali przemiany swojej wrażliwości. Przestali czuć się „częstką wielkiego łańcucha bytu, pięknej i harmonijnie splecionej całości”; zmuszeni są teraz godzić się z rozczarowaniem i brakiem poczucia bezpieczeństwa wobec narastających zagrożeń (Jonge 1983: 20–21). W zaniku znalazły się poczucia czy wyobrażenia absolutnych sensów. Świadczenie tego rodzaju doświadczeń egzystencjalno-metafizycznych pozostawili poeci i myśliciele, pisarze i artyści, od Baudelaire’a po Dostojewskiego i Nietzschego. Cechą tych odmienionych doświadczeń była pewna przemiana postaci głębszych wymiarów rzeczywistości, w świetle której „słabnie rozumienie absolutnych sensów”, erozji podlega wiara w nadprzyrodzone związki, tożsame z ukrytym duchowym łańcuchem wszechrzeczy.

Ciekawe jest rozpoznanie de Jonge’a, że wobec nihilistycznie stępiejącej wrażliwości celem dla siebie stają się „intensywne przeżycia”, uzyskiwane pod wpływem sztucznej stymulacji ludzkich zmysłów. Rodzi to rozliczne odmiany nałogów, zniewalających i krępujących ludzi (Jonge 1983: 21). Rzeczonych pisarzy i myślicieli ma łączyć ten sam rodzaj doświadczenia życiowego, doświadczenia epoki. To doświadczenie to rzecz raczej „apetytów niż wartości”, poszukiwania natychmiastowego spełnienia w sferze wrażeń zmysłowych, co wiedzie do ogólnego stępienia i moralnej obojętności (Jonge 1983: 22). Pogoń za silnymi przeżyciami idzie w parze z apatią i zobojętnieniem. W tego rodzaju przeżywaniu świata mają udział np. postaci powieści Dostojewskiego, jak choćby nihilista Stawrogin z *Biesów*, któremu przestały wystarczać emocje wyzwajające silną adrenalinę (pojedyunki, polowanie na dzikiego zwierza, przestępstwa seksualne czy nawet zabójstwo). Robi on to wszystko, ale „na zimno”, bez silnej ekscytacji i jakby w stanie nudy i odrętwienia wewnętrznego, leniwie i niechętnie, bez przyjemności (Jonge 1983: 23–24).

Następuje wówczas swoisty „przerost świadomości” (podobnie jak u *Człowieka z podziemia*, innej powieści Dostojewskiego); owa podwyższona świadomość czy rozszerzona stanowi przeciwieństwo stanu przepływu intensywnych przeżyć. Zostaje to ujęte w opozycji starego i nowego umysłu. Ten pierwszy manifestować

się ma (przynajmniej częściową) utratą kontroli ze strony świadomości i „osiągnięciem stanu rajskiego” w ekstazie (Jonge 1983: 24). Unaocznienie tego znajdujemy także w opowiadaniu Dostojewskiego pt. *Gracz*, gdzie tytułowy bohater wystawia się na „wicher intensywnych przeżyć, będących przeciwieństwem świadomości, umiaru i normalności” (Jonge 1983: 25). Z kolei w powieści *Idiota* książkę Myszkina twierdzi, że „ateizm i heterodoksja religijna” stanowią w dziedzinie intelektu odwzorowanie żądz zmysłowej. Także i tam wyparciu podlegają harmonijne przeżycia metafizyczne, ustępując intelektualnemu radykalizmowi oraz kultowi pożądania. Co prawda rzeczono przyjemności są krótkotrwałe, lecz mają także niezaprzeczalne walory: „oddalają nudę i tłumią, dokuczliwą świadomość rzeczywistości” (Jonge 1983: 26).

Karol Estreicher pisał na temat zabawy w „dzikie sacrum” dadaistów i surrealistów, że miały one ciąg dalszy w groźnym społecznie ruchu otumanionej młodzieży, zaznaczając, iż „sztuka jako zjawisko społeczne (...) musi szanować etyczne prawa, inaczej staje się szkodliwa, a artyści mają te same co wszyscy obowiązki moralne” (Estreicher 1982: 9)⁸.

Feliks Koneczny i kategoria piękna. Miejsce wartości estetycznych w pięciomianie jako mierniku cywilizacji

Nie czyni, lecz myśli ludzkie są tematem,
a tragizm polega na... przeciwieństwie marzeń a rzeczywistości.
Feliks Koneczny (1994: 192)

Koneczny w kolejnych syntezach teorii cywilizacji przyznaje ogromną wartość sztuce, artystom i wartościom estetycznym jako takim. Wiemy, że on sam stale był zainteresowany np. sztuką teatralną – przez wiele lat występował w roli recenzenta teatralnego. A jeśli – jak wyraził się ów uczoney – piękno („kategoria piękna, wspólna ciału i duszy” [Koneczny 2015: 181]) pośredniczy pomiędzy wartościami materialno-cielesnymi a duchowymi, to należałoby zapewne pokazać jego rolę w różnych cywilizacjach. Jednak tej sprawie poświęcił Koneczny niewiele miejsca.

W książce *O wielości cywilizacji* uwagi na ten temat są dość skąpe i skupiają się na sprawach definicyjnych, precyzowaniu analizy pięciomianu itp. Z kolei w *Prawach dziejowych* mowa jest o niebezpieczeństwach transmisji wartości estetycznych i artystycznych z jednej cywilizacji do innej, a dokładniej o „fatalnym wpływie światopoglądu rosyjskiego” oraz „destruktywnym wpływie arcydzieł literatury rosyjskiej”. Wpływy te zestawia Koneczny z „ziarnem gnostycyzmu”, który

⁸ Inna rzecz, że „dzieło sztuki przedstawiające grzech, krzywdę (...) zło, mogło [i może – przypis R.P.] być piękne, oddziaływać estetycznie” (Estreicher 1982: 9).

miał być odpowiedzialny za „rozsadzanie samego gruntu cywilizacji łacińskiej” (Koneczny 2015: 20). Zagrożenie ma dotyczyć m.in. kwestii „supremacji sił duchowych” oraz centralnej etycznej zasady „personalizmu”, apologii wojny. W tym dziele polski uczony wielokrotnie zestawia ze sobą ład aksjologiczny cywilizacji łacińskiej i bizantyjskiej (oraz turańskiej w odmianie rosyjskiej) i dokłada starań, by dowieść wyższości cywilizacji łacińskiej, w której to wartości opierają się na sztuce i literaturze (Koneczny 1991: 341).

Z drugiej strony w tej samej książce czytamy, że kategoria Piękna ma znaczenie uniwersalne. Gdyż ważnym

[p]omostem pomiędzy bytem materialnym a duchowym jest sztuka jako działająca na umysł za pomocą zmysłów”. „Poczucie piękna” wywodzi on ze „strojności”; piękno może służyć za oznakę bogactwa i w tej roli miało ono występować m.in. w cywilizacji bizantyjskiej.

Jakżeż głęboko wkracza (...) we wszystkie kategorie [byt] Piękno! Estetyka życia powszedniego jest niepoślednią pomocniczką. Higieny, a każda sztuka stosowana stanowi zarazem źródło zarobkowania. Niemniej wkracza Piękno w kategorie duchowe (Koneczny 1997: 328).

W artykule pt. *Prawda a cywilizacje* Koneczny podejmuje zagadnienie relacji sztuki i prawdy. Czytamy tam, że „żywołem sztuki jest fikcja, a środkiem złudzenie”, jednak „z dużą surowością doszukuje się tam tzw. prawdy artystycznej”, i ma być ona stosunkowo łatwo przekazywana i przyjmowana przez szeroką publiczność, gdyż występuje tu ona „w roztworze”. Jednakże – jak zaznacza – w sztuce „prawda [stanowi] tylko jeden ze środków artystycznych... Dzieło artystyczne, plastyczne czy literackie, pozbawione prawdy artystycznej, staje się [znowuż] czymś szpetnym i niemądrym” (Koneczny 1996: 33).

Nasuują się takie oto pytania: jaki jest zatem status kategorii piękna? Z jakimi innymi wartościami łączą się i przeplatają wartości estetyczne? Jak to przedstawia się w poszczególnych cywilizacjach?

Piękno jako „linię” dostrzega Koneczny już u antycznych Greków, w cywilizacji hellenistycznej i rzymskiej. Zaś chrześcijaństwo, wschodnie i zachodnie, w jego doprowadziło do podziałów w dziedzinie sztuki. Wschód, jakoby przeciwstawia piękno duchowe i cielesne, to pierwsze wiążąc z brzydotą cielesną. Ten pogląd, podobnie jak odmawianie Hindusom wrażliwości etycznej, stanowi w pracach Konecznego grube uproszczenie. Za wzorcowe ma tutaj (jak i w innych najważniejszych kwestiach) stanowisko cywilizacji łacińskiej, wedle której „piękno fizyczne ma służyć za szatę i narzędzie dla piękna duchowego, czyli dla Dobra moralnego. Wszystkie inne cywilizacje są całkiem obojętne na kwestię tego stosunku...”; i tylko w cywilizacji łacińskiej – dodaje Koneczny (1997a: 328) – „zakwitnęły wszystkie sztuki piękna bez wyjątku”. Oto charakterystyczna figura

apologetyczna autora *O wielości cywilizacji*. I raczej nie oznacza to bezstronnego badania porównawczego.

Sztuka stanowi pomost⁹ zarówno pomiędzy bytem materialnym i duchowym, jak i pomiędzy różnymi cywilizacjami. Przykładem jest relacja między antyczną Grecją i Rzymem w literaturze. Znamienne pozostają także różnice w pojmowaniu piękna w Bizancjum i w cywilizacji Zachodu: w pierwszej „piękno cielesne nie idzie w parze z pięknem duchowym”, jak w chrześcijaństwie zachodnim. W cywilizacji łacińskiej „piękno fizyczne” nierzadko stanowi instrument piękna moralnego oraz prawdy metafizycznej (Koneczny 1997a: 328–329).

Koneczny dostrzegął więziotwórczą moc muzyki np. w Chinach konfucjańskich, nazywając Konfucjusza „największym z mechaników społecznych” (Koneczny 1997a: 156).

Koneczny o samoistnej wartości sztuki, a zarazem o jej znaczeniu
dla moralności oraz poznania prawdy nadprzyrodzonej

Koneczny w kilku miejscach sygnalizował, że sztuka ma swój udział w poszukiwaniu prawdy zarówno odnoszącej się do świata doczesnego, jak i nadprzyrodzonego¹⁰. Lecz tego zagadnienia, o ile mi wiadomo, dokładniej nie opracował. Co więcej, analizując znaczenie sztuk pięknych dla moralności (Koneczny 1997b: 297), zdawał sobie sprawę, że „trzeba by żyć [dłużej] trzy razy, żeby móc dokładnie zapoznać się z tym wszystkim, co z Piękną rozsiane jest po całej ziemi i oddać temu hołd należy”. W rozdziale *Sztuki piękne* z innej książki Konecznego, pt. *Rozwój moralności* (1997b), znajdujemy stosunkowo najobszerniejsze fragmenty na temat sztuki ujmowanej z perspektywy historii powszechnej oraz „postępu moralności”.

Genezę sztuki Koneczny widzi w strojności czy zdobnictwie, sztuce upiększania, najpierw ubiorów, potem własnego ciała, mieszkania, wreszcie i otoczenia domu, szczególnie przez kobiety. Co ciekawe, uważa Koneczny, że już u ludów względnie pierwotnych („mało cywilizowanych”) wartości estetyczne uzyskują wysoką pozycję i nie są uzależnione, jak u ewolucjonistów, od walki o byt i przetrwanie i nie stoją w cieniu „kategorii użyteczności”.

„Życie bez kobiet” oznaczałoby, wedle autora *Rozwoju moralności*, estetyczny niedorozwój. Pisał, że „[s]trojność [jest] genezą sztuki, a kobiecość kołem

⁹ Owa funkcja łączenia ma jednak pewne ograniczenia w związku z prawem współmierności odnoszonym do różnych wzorców cywilizacji (por. Koneczny 2015: 177). Ponadto sztuka dramatyczna bez spójnego prawodawstwa nie miała wystarczającej mocy spajającej helleńskich polis. W połączeniu z brakiem silnych więzów religijnych doprowadziło to do upadku Grecji i podporządkowania się jej Rzymowi.

¹⁰ „Sztuka jest bardziej ożywiona od nauki, gdyż bardziej przejęta bezpośrednio życiem; łatwiej też niż nauki wchodzi we wszystkie kategorie bytu” (Koneczny 1997a: 328).

rozpędowym jej żywotności”. Koneczny sugeruje, że mężczyźni właśnie od kobiet nauczyli się odróżniać piękno od brzydoty, oceniać skalę piękna, zyskując dostęp do czystych wartości estetycznych oraz „ducha sztuki”. Kobiety też z zagadnień piękna „uczyniły dział życia praktycznego” (Koneczny 1997b: 29). Dowodem na to, że wartości estetyczne stawiane są już tak wcześnie ponad względy utylitarne¹¹, mają być zwyczaje Karaibów, którzy nacinali łydki w celach zdobniczych, czy Chinek, które zdobiąc swe stopy, poddawały się bolesnym zabiegom i wysokim rygorom, wiodąc do częściowego kalectwa (Koneczny 1997b).

Koneczny nie podzielał popularnego wśród dwudziestowiecznej awangardy upodobania w „czystej formie” czy hasła „sztuka dla sztuki” i nie opowiadał się za czysto estetycznym znaczeniem sztuki. Dopuszczał wychowawcze znaczenie muzyki i pewnego rodzaju służebność czy to poezji, czy dramatu. Z drugiej strony krytykował czysto utylitarne podejście do sztuk pięknych.

Wywodząc artystyczne poszukiwanie piękna ze sztuki zdobniczej, zdawał sobie sprawę, że sztuka przynajmniej w jakiejś części ma znaczenie praktyczne, np. erotyczne¹². Nawet uznając za dziwaczne takie zabiegi estetyczne jak „czernienie zębów”, „oblepianie włosów”, „dziurawienie nosa, noszenie łańcuszków na nogach”, wiodących do odkształceń stóp, podkreślał ich zasługi dla rozwoju cywilizacji (Koneczny 1997b). Czerpiąc z rozmaitych badań etnologicznych, zauważał walory muzykowania i śpiewu u Jakutów, podkreślał ich znaczenie życiowe, zarówno pozytywne, jak i destrukcyjne¹³.

Rzeczą dość oryginalną jest u Konecznego wpisywanie kategorii piękna i sztuk w porządek cywilizacji. Przykładem tego ma być w cywilizacji łacińskiej kładzenie nacisku na obowiązek – jako „generalia etyk” (Koneczny 1997b: 301). Zatem służenie moralności to tutaj norma, natomiast wszakże „ujmowanie sztuki w pęta rozumowe”, odgórne sterowanie i obciążanie jej użytecznością na przykład (w Chinach) dla władzy, uznawał za wadliwe i świadczące o cywilizacyjnej niższości. Przyznając, że rozmaite gatunki muzyki mogą wpływać na ludzkie usposobienia i charaktery, zaprzeganie muzycznej sztuki do rydwanu państwowego, jak rzekomo u Konfucjusza, oceniał krytycznie. „Chińscy moralisci i prawnicy – pisał – przyznawali z reguły muzyce wielkie znaczenie w zarządzaniu światem publicznym. Przypisywano jej też wielkie znaczenie moralne” (Koneczny 1997b: 302). Koneczny dostrzega w takim patrzeniu na sztukę cząstkową prawdę. Pisał, że muzyka „wydobywa z człowieka podświadomość, tak z kompozytora, jak i ze słuchacza”. Wszakże Chińczyków planujących z góry „urabianie ludzi” z pomocą odpowiednich kompozycji oceniał

¹¹ „[W]ięcej myślano nad upiększaniem się niż nad odżywianiem”, „gorliwiej dążono do wzmocnienia Piękna, niż do powiększenia dobrobytu” (Koneczny 1997b: 299).

¹² „[S]trojenie się należy do zabiegów płciowych” (Koneczny 1997b: 299).

¹³ „Są pieśni tak cudne, że naruszają porządek świata. Najlepszych swych pieśni nie śpiewa śpiewak przyjaciółom (...) [gdy te] macą życie” (Koneczny 1997b: 300).

jako skrajne pojmowanie tej prawdy. „Jest w tym coś nienaturalnego – powiada. – Sztuka odziana w rozsądek ani rozwinąć się należycie nie mogła, ani też dać tego, czego rozsądek od niej wymagał” (Koneczny 1997b: 304).

Koneczny widzi więc w podejściu konfucjańskim nadmierny utylitaryzm względem sztuki; podziwia wprawdzie technikę i wytrwałość artystów chińskich, lecz zarzuca zamykanie się w formalizmie i zatrzymywaniu się „na szczyblu rzemiosła artystycznego” (Koneczny 1997b). Koneczny, jak już była mowa, doszukuje się w żywiole sztuki elementu irracjonalnego, którym nie daje się kierować, a usiłowanie czynienia tego w cywilizacji chińskiej ocenia jako przyczynę „tłumienia ducha ludów chińskich” oraz zastoju (Koneczny 1997b: 29).

Ten teoretyk cywilizacji, zwracając tym razem swoją uwagę ku malarstwu, dostrzega osiągnięcia cywilizacji bizantyjskiej, w której celuje sztuka chrześcijańska. Śledząc tamtejsze dzieje malarstwa religijnego, wskazuje na pewną linię jego rozwoju w aspekcie postawy wobec ciała i tego, co cielesne. Pielęgnowanie ciała czy „dogadzanie mu” miało tam być oceniane jako wybryk i grzech. „[N]abrano przekonania jako uprawianie cnoty nie daje się pogodzić z troską (...) o grzeszne ciało (...). Malarze bizantyjscy wyrażali cnotę za pomocą wizerunków ciała scherałałego; nadawali kształty wcale nie powabne Zbawicielowi, Matce Bożej i świętym. [To] Ciało umartwione, chorowite, staje się symbolem świętości” (Koneczny 1997b: 305).

Alegoryczne przedstawianie zwycięstwa ducha nad ciałem ze Wschodu trafiało i na chrześcijański Zachód. Przejaw tego widzi Koneczny w malarstwie naściennej Jana Matejki oraz w kościele Mariackim w Krakowie. Autor *Rozwoju moralności* identyfikuje tę samą intencję etyczną i w pełnych umartwienia obrazach bizantyjskich i eksponujących piękno cielesne obrazach renesansowych na Zachodzie. Tamże „pięknej duszy odpowiada z reguły nadobne ciało”, które jest w stanie do duszy „przemawiać”. Doszło do swoistej rywalizacji obu szkół malarskich.

Na Zachodzie usiłowano wręcz poprzez pewną stylizację, „wyrazić samą boskość za pomocą piękna fizycznego”, a także za pośrednictwem piękna cielesnego wyrażać coraz „wyższe stopnie doskonalenia duchowego, uświęcenia”. W Italii próbowano uwydatniać „jakiś nowy rodzaj piękna (...) wywyższający [człowieka] cechami wcześniej niespotykanymi”. Tak miało powstawać piękno „modelowane natchnieniem, modlitwą, wizją”, przemawiając silnie do duszy. W ten sposób rozwiązywano problem „stosunku piękna do świętości”. I oto piękno stawało się „formą świętości i jej alegorią” (Koneczny 1997b: 308–309).

Koneczny wyprowadza ze swych badań porównawczych nad pięciomianem cywilizacji ciekawe wnioski. Powiada, że:

Każda cywilizacja pozostaje w odmiennym stosunku do piękna, rozmaicie ocenia sztuki piękne, a nie każda [z nich] przyswaja sobie wszystkie. Mamy tam oceny

swoistych odmian ograniczeń w cywilizacji żydowskiej, arabskiej, turańskiej, bra-
mińskiej i znowuż chińskiej (Koneczny 1997b: 309).

Powracając do swej myśli, że kategoria piękna łączy sprawy ciała i duszy (jako ich forma i treść), ocenia Koneczny polskie osiągnięcia i wymagania w dziedzinie technik artystycznych jako „stanowczo za niskie”. Ma to tym większe znaczenie, że sztuka oddziałuje na kategorie duchowe, wpływając na nasze usposobienie, na tok myśli i pracę intelektu oraz moralne kwestie dobra i zła (Koneczny 1997b: 312–313).

Podkreślając relację tzw. korespondencji sztuk, Koneczny wskazywał na konkretne powiązania obrazów malarskich, rzeźby i literatury. Przywołując nazwiska Wagnera i Wyspiańskiego, mówił o komponowaniu obrazów i „ustawianiu rzeźby”, o łączeniu poezji z muzyką oraz o sile ich oddziaływania m.in. na poczucie moralności (Koneczny 1997b: 312–313). Na tym nie koniec. Pisał również o powiązaniach sztuki piękna z sferami polityki, nauki i religii, wymieniając m.in. Petrarę i Dantego, Johanna Wolfganga Goethego, Adama Mickiewicza i Zygmunta Krasińskiego.

Zakończmy te rozważania apologią cywilizacji łacińskiej przez Konecznego: „Wszystko, cokolwiek służy pięknu, nabywa w cywilizacji łacińskiej tej właściwości, iż zżywa się niezmiernie łatwo z ludźmi na odpowiednim szczeblu intelektu (...) i zbliża nas do życia (...), wpływając na wszystkie kategorie bytu” (Koneczny 1997b: 314–315). Artyści mają bowiem swój nader istotny udział w walce o byt oraz w rywalizacji pomiędzy cywilizacjami.

Mity i symbole w kontekście doświadczenia *sacrum* – sugestie Arnolda Toynbee’ego

Mity, podobnie jak tradycje, zawierają wiele treści oraz wskazówek praktycznych noszących znamiona szerszej rozumianej racjonalności. Zawiera się w nich zbiorowe doświadczenie wielu pokoleń oraz wyniki aktywności umysłowej ludzi najmądrzejszych¹⁴. Każda cywilizacja stwarza swój własny styl artystyczny, i jeśli

¹⁴ Eric Voegelin ujmuje mity inaczej: „Należy zwrócić uwagę na to, że skokowa zmiana w istnieniu – epokowe wydarzenie, które zrywa ze zwartością wczesnych mitów kosmologicznych i ustanawia porządek człowieka bezpośrednio w obliczu Boga – miała miejsce w historii ludzkości dwukrotnie, mniej więcej w tym samym czasie: na Bliskim Wschodzie oraz w sąsiednich cywilizacjach obszaru egejskiego. Owe dwa przypadki, choć zdarzyły się jednocześnie i łączy je to, że oba przeciwstawiają się Mitowi, są od siebie nawzajem niezależne. Te dwa doświadczenia tak gruntownie różnią się pod względem treści, że ich artykulacja dokonuje się za pomocą dwóch różnych symbolizmów: Objawienia i Filozofii. Co więcej, w tym samym czasie do podobnego zerwania z mitem doszło również w Indiach czasów Buddy oraz w Chinach doby Konfucjusza i Laozi”. Zob. (Voegelin 2013: 79–112). W moim przekonaniu twierdzenie Voegelina jest zbyt kategoryczne i trudno tu mówić o jednoznacznym zerwaniu z mitem, chyba że chodzi o pewne odmiany mitu, które przestają

próbujemy ustalić granice określonej cywilizacji w przestrzeni lub czasie, stwierdzamy, że najpewniejszym, jak też najsubtelniejszym kryterium, jest kryterium estetyczne. Jeśli zatem uznajemy, że każda cywilizacja ma swój własny styl w dziedzinie sztuki, musimy zbadać, czy jakościowa unikatowość, która jest istotą stylu, może wystąpić w tej jednej dziedzinie, nie przenikając zarazem wszystkich części, organów, instytucji i działalności każdej oddzielnej cywilizacji.

Nie wchodząc w żadne ambitne dociekania w tym kierunku, możemy potwierdzić ten dobrze znany fakt, że różne cywilizacje w różnym stopniu akcentują określone linie działalności. Cywilizacja helleńska np. zdradza wyraźną skłonność do *par excellence* estetycznego poglądu na życie w całości, czego ilustracją jest fakt, że grecki przymiotnik *kalós*, który właściwie oznacza to, co piękne w sensie estetycznym, jest nadto używany bezkrytycznie na oznaczenie tego, co moralnie dobre. Z drugiej strony cywilizacja indyjska, jak również usynowiona przez nią cywilizacja hinduska, objawia równie wyraźną skłonność do światopoglądu, który jest *par excellence* religijny.

W *Studium historii* Arnolda Toynbee'ego (2000: 565) czytamy, że gdyby nauka i religia mogły chwycić się szansy zbliżenia się do Boga, „próbując wspólnie pojąć proteuszowy twór Boży: psyche, zarówno na jej świadomej powierzchni, jak i w jej podświadomych głębinach, jaka oczekiwałaby je nagroda w razie sukcesu takiego wspólnego przedsięwzięcia? Nagroda byłaby w istocie wspaniała, gdyż to podświadomość, nie zaś intelekt, jest organem, dzięki któremu człowiek żyje życiem duchowym”. Dalej mowa jest o niej jako źródle poezji, muzyki i sztuk pięknych oraz kanale, „przez który dusza pozostaje w łączności z Bogiem”. W tej wędrówce „pierwszym celem byłoby wniknięcie w odruchy serca”; serce bowiem „ma swoje racje, których rozum nie zna”.

Celem drugim ma być „zbadanie natury różnicy między prawdą racjonalną a intuicyjną” w przekonaniu, że każda z nich jest prawdą autentyczną w swym własnym zakresie. Trzecim celem z kolei jest „przebicie się do ukrytej skały fundamentalnej prawdy, na której musi się zasadzać tak prawda racjonalna, jak i intuicyjna”. Wreszcie celem końcowym „w dążeniu do przeniknięcia do podłoża psychicznego kosmosu byłoby osiągnięcie pełniejszej wizji Boga”, mieszkającego gdzieś w naszej najskrytszej głębi (Toynbee 2000: 565–566).

Z punktu widzenia rozumu podświadomość jest istotnie dziecinny tworem, zarówno w swym pokornym dostrojeniu się do Boga, z którym to nastawieniem rozum nie może rywalizować, jak i w swej niekarnej niekonsekwencji, której rozum nie może pochwalić. I odwrotnie, z punktu widzenia podświadomości, rozum jest nieczułym pedantem, który zdobył zdumiewającą władzę nad naturą za

cenę zdradzenia duszy, pozwolenia na to, by jej wizja Boga rozmyła się w świetle codzienności. Jednakże rozum nie jest oczywiście wrogiem Boga, podobnie jak królestwo podświadomości nie leży w istocie poza granicami natury. Tak rozum, jak i podświadomość są twórcami Boga: każde z nich ma swe wyznaczone pole działania i zadanie i nie muszą się nawzajem gorszyć, jeśli przestaną wkraczać na cudzy grunt (Toynbee 2000: 566).

Władysław Stróżewski o pięknie

Tekst Stróżewskiego pt. *Ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna* poświęcony jest rozważaniom na temat pojęcia kultury. Ja jednak koncentruję się na rozumieniu przez polskiego filozofa kategorii piękna jako transcendującego kultury, w znaczeniu nie ograniczonej kategorii piękna do tej czy innej kultury. Wyjdźmy, wszakże od słów określających sens sztuki, autorstwa Karola Erstreichera (1982: 8–9):

sztuka jest przywoływaniem piękna, stwarzaniem wizji, odbiciem warunków życia (...) wyrazem formy i materii (...) stanem psychicznym, często nawet patologicznym, jest wyrazem wiary, przekazem rozumu jak pismo, harmonii jak dźwięk muzyczny. Jest wyrazem uczuć i nerwów, zwątpień i niepewności człowieka, jego miłości, ambicji i potrzeb, jak język, gest i ruch.

Wedle Stróżewskiego (2013: 386):

piękno należy do dziedziny osiągnięć. Jest [ono] owocem kultury. W nim [tj. w artystycznym pięknie sztuk] utrwała się w każdej kulturze najcenniejsze, co może być przekazane przez nią innym. Wartości partykularne zostają w pięknie podniesione do rangi wartości uniwersalnych [bowiem] piękno przekracza wszelkie uwarunkowania i ograniczenia kulturowe. Odpada z niego to, co (...) było uznawane i akceptowane jedynie w danym kręgu kulturowym, ono samo natomiast staje się pięknem ponadkulturowym.

Jako przykłady filozof podaje katedrę w Chartres, kaplicę Zygmuntofską, słynne grobowce i kaplice. „Świątynie Akropolu i średniowieczne katedry zachwycają nas niezależnie od tego, co wiemy o ich genezie. Przemawiają do nas wprost swym pięknem”, gdyż są najwyższej rangi realizacjami wysokich wartości. Jak do tego dochodzi? Otóż piękno „anektuje pozaestetyczne wartości pozytywne, jeśli tylko doszły do swego optimum. Nadaje ponadkulturowy wymiar wartościom moralnym bohaterstwa, poświęcenia, sprawiedliwości, miłości, a także poznawczym wartościom prawdy (...). Ze złości chylimy głowy przed heroiczną wiarą Abrahama, prawością – aż do śmierci – Sokratesa, (...) żarliwością poszukiwania

prawdy św. Augustyna, miłością Heloizy, odwagą Kolumba, patriotyzmem Kościuszki (...), a czynimy to (...) z powodu ich szczególnej «najwyższości» i blasku (...) *claritas*», który jest znakiem rozpoznawczym piękna (Stróżewski 2013: 387).

Stróżewski wskazuje tutaj na coś naprawdę ważnego, a jednak coś istotnego chyba pomija. Oprócz piękna sztuki mamy wszak jeszcze piękno natury i doświadczenie jej majestatyczności. Pisał o tym Malraux:

(...) ani bogowie, ani kosmos, ani śmierć nie wyrażają w pełni głębokiej więzi, która łączy pustynię z gwiazdami, wielki rozpłomieniony las z południowym słońcem, doliny pełne rozpaczliwego lamentu małp z rodzącym się dniem, nieskończoność chińskich żniw z pogodnym niebem, magdaleńskie pieczary z głębinami ziemi. Potęga, objawiona tutaj w swojej pustynnej czystości, odżyje we wszystkich starych cywilizacjach, w romańskich kościołach, a nawet w katedrach (Malraux 1985: 7).

Do istoty kultur, która pomaga człowiekowi przekraczać swe ograniczenia, należeć ma, również za sprawą artystycznego piękna, „wieczne przekraczanie siebie ku wartościom najwyższym” (Stróżewski 2013: 388).

Podsumowanie

Doświadczenie sacrum nierzadko poprzedzało powstawanie dzieł sztuki, było czynne w trakcie procesu twórczego, mogąc wzbudzać u odbiorców podobne znaczenia i przeżycia. Efektem oddziaływania wielkich dzieł sztuki jest niekiedy przemiana samowiedzy (członków) danej cywilizacji, przeobrażenie samoświadomości zbiorowej bądź indywidualnej, zmienia się wówczas samowiedza mas oraz elit. Jeśli mamy rację, to owa przemiana powstaje wskutek (zapośredniczonego artystycznie) doświadczenia sacrum czy jakości metafizycznych (Piekarski 1993)¹⁵. Sztuka ukazuje konstelacje ludzkiego bycia-w-świecie wobec podstawy w Realności absolutnej, w Bogu. Dalszą pochodną jest również zmieniona wiedza praktyczna, samowiedza czynna w działaniu, ukierunkowanie działań praktycznych. Oznacza to, że wymiar praktyczny, czynny w wymiarze cywilizacji przejawiają: teologia, mit oraz wielkie przekazy symboliczne jako takie.

¹⁵ Por. R. Piekarski, *Problem wartości poznawczych literackiego i filmowego dzieła sztuki*, Gdańsk 1993; por. także recenzję Marcina Jurka: http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sztuka_i_Filozofia/Sztuka_i_Filozofia-r1995-t10/Sztuka_i_Filozofia-r1995-t10-s221-223/Sztuka_i_Filozofia-r1995-t10-s221-223.pdf (dostęp: 14.12.2020).

Aneks: Koneczny i *Wesele* Wyspiańskiego

Naród musi posiadać swą odrębną kulturę, która czyni go bytem swoistym w obrębie cywilizacji, musi dać się określić jego „logos i etos”, co – zdaniem Konecznego – Polacy posiadli w stopniu doskonałym (Sutowicz 2019)¹⁶.

W recenzji z przedstawienia *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego (z kwietnia 1900 r.) Koneczny chwali ten utwór, jako niezapomniane dzieło poezji, które porusza i wzbudza powszechne dysputy. Sztuka ta – pisał – „porywa publiczność, dzięki treści oraz idei utworu”, a przy tym „pobudza do myślenia” (Koneczny 1994: 190–191). W jego ocenie „*Wesele* nie jest dramatem”, „nie posiada akcji, wypływającej ze starcia czynów ludzkich”, ale raczej „jest baśnią dramatyczną” i „perłą poezji”. Chociaż Koneczny nie należał do admiratorów sztuk Wyspiańskiego, to przyznawał mu pierwsze miejsce wśród pisarzy dramatycznych Młodej Polski. Niezwykle cenił jego talent i twórczą inwencję (Gajda 2008: 120).

Akcja *Wesela* odnosi się do istnienia i trwania narodu oraz składających się nań stanów społecznych oraz relacji pomiędzy nimi. Tematem jest więc „sprawa narodowa”, odzyskanie wolności i niepodległości¹⁷, ponadto zaś mamy w przedstawieniu wyobrazone drogi, które mają doń prowadzić. Tę rzecz całą wiąże recenzent ze „sprzecznościami życia wewnętrznego i zewnętrznego”, z których powstaje „straszliwy tragizm”, stan bezsily i niemożności, „kręcenie się marionetek w koło” (Koneczny 1994: 192). Ów tragizm powstaje, skoro „[n]ikt z weselników nie będzie organizować powstania, nikt nie będzie nawet długo mówić o tym, o czym zawsze i ciągle wszyscy myślimy. Nie możemy robić tego, ku czemu najbardziej wyzdychamy, za czym tęsknimy całe życie”. I to zatem „nie czyni, lecz myśli ludzkie są tematem, a tragizm polega na... przeciwieństwie marzeń a rzeczywistości” (Koneczny 1994: 193).

Prócz postaci, które miały swe pierwowzory, Wyspiański w konwencji żartu zaprasza na wesele Chochoła i inne postaci fantastyczne. Na scenie pojawia się m.in. dawny narzeczony Marysi, siostry Panny Młodej, który od dawna już nie żyje. Jednemu z gości, dziennikarzowi objawia się legendarny Stańczyk, zawiązując rozmowę „o przeszłości narodu i drogach ku przyszłości”. Przed oczami poety, kolejnego gościa z miasta, staje „Czarny Rycerz”, „chwytą go żelazną prawicą

¹⁶ Pamiętajmy, że Koneczny był przez większość życia związany z Krakowem. Stosunkowo słabo pamiętanym aspektem jego zainteresowań był teatr, a przecież na przełomie XIX i XX w. opublikował on kilkadziesiąt recenzji z krakowskich scen teatralnych.

¹⁷ Zob. R. Piekarski, 2019, *Jak i Polacy zasłużyli na niepodległość według Feliksa Konecznego*, „Polonia Journal”, t. 9 (<https://poloniajournal.wseh.pl/sites/default/files/article/10-19/polonia-journal-9.2019.6.pdf>, dostęp: 14.12.2020), gdzie zostało pokazane, jak istotną kwestią dla Konecznego, jako teoretyka cywilizacji, było odzyskanie przez Polskę niepodległości i prowadzące do niej procesy historyczne.

wyrzuca, że jest tylko «słowem, widmem gończym», podczas, gdy powinien być narodowi «zwiastunem» i służyć swą pieśnią polskiej sprawie” (Koneczny 1994: 193). Pod wpływem tego widzenia „zmienia się dusza Poety”, pojawiają się „złe widma”, „winy przeszłości”, „bolesne wspomnienia”.

Z kolei Panu młodemu zjawia się „hetman zdrajca z Targowicy, wleczony przez diabłów w ubiorach moskiewskich oficerów”. Do Gospodarza przybywa zaś sam Wernyhora. O jego przyjeździe Gospodarza uprzedza chłopak Kuba, mówiąc, że „przybył jakiś Polak, ale taki, jakiego co żyje nie widział”. „Wernyhora każe Gospodarzowi rozesłać wici i zgromadzić o wschodzie słońca lud uzbrojony; daje mu czarowny róg, na którego brzmienie «spotężni się duch, podejmie los» i jutro marzenie przejdzie w czyn” (Koneczny 1994: 193).

W akcie III, o świtaniu, po całej przepędzonej na weselu nocy, „brataniu się stanów” i „poetyckiej chwili”, „jeden z miejskich gości, wielbiciel Chopina... cynik nie tylko w życiu, pijany zupełnie i odprowadzany do łóżka..., gdy w rozmowie pada słowo o niepodległości, prostuje się i ma chwilę zastanowienia; tę myśl uszaňuje, to nim wstrząsa, to naprawdę wielka rzecz...” (por. Koneczny 1994: 193).

Wezwanie do powstania spełzło na niczym, aczkolwiek Wyspiański w swej „poetyckiej syntezie” przedstawił od dnia rozbiorów aż po czasy sobie współczesne „sprawę ludową w Polsce, uważaną za dźwignię niepodległości narodowej”. „Bohaterem dramatu jest tu abstrakt, idea, ogólnik, ożywiony w ludzkich wnętrzach («tajnikach polskiej duszy») i ujawniony w fantastyczno-poetyckiej formie” (Koneczny 1994: 193–194).

Wedle słów Konecznego w *Weselu* „nie ma bohatera (...), nie ma czynów, ale jest akcja”. Mamy tu tzw. dramat ideowy, w którym „opiewa się nie czyny, lecz *pobudki czynów, a więc myśli i uczucia*; [w zamierzeniu] ma to być analiza duszy ludzkiej i [jej] moment tragiczny”. Akcją stanowi tu „tok myśli i wzbieranie uczuć, rozmaite przemienne stany duszy; nie zmiana wypadków, nie zmiany [wokół] człowieka, lecz *zmiany w człowieku stanowią fabułę dramatyczną*”. O taki dramat toczy się (...) bój w literaturze powszechnej, a *Wesele* jest w nim największym dotychczas zwycięstwem”. Według recenzenta Wyspiański posłużył się personifikacją myśli „i z pomocą wprowadzonych w ten sposób «osób fantastycznych» ułożył akcję”. A więc tym, kto działa jest widmo Wernyhory. Akcja ustaje, gdy posłaniec Jasiak gubi róg... Ideowość i myśl utworu okazuje się sceniczna (Koneczny 1994: 195).

W moim odczytaniu Koneczny pokazuje czytelnikom nie tylko sprawność artystyczną Wyspiańskiego, ale opisuje przedstawione przez poetę wartości o wiele ważniejsze od estetycznych: wolność i narodową niepodległość, moralny dramat ludzi, stanów i całego polskiego narodu. Pokazuje stany mentalne, które w istocie

rozstrzygają o biegu rzeczy i sprawy narodowej, ba, całej polskiej kultury, z jej przynależnością cywilizacyjną. To zaś tworzy swoiste „świeckie sacrum”¹⁸.

Koneczny, racjonalista w odczytaniu *Wesela*, wytknął autorowi nadmierne wyeksponowanie Chochoła:

wezwany przypadkowo żartem, (...) bez najmniejszego związku z zasadniczym tokiem myśli? (...) odgradza silnie akt I od następnych, tak że gdyby brać rzeczy ściśle (...), można by zarzucić brak ścisłego związku wewnętrznego, który powinien być tak ścisłym, żeby kolejne następstwo zdarzeń czy stanów duszy było koniecznym, nieuchronnym (Koneczny 1994: 196).

W dłuższym wywodzie uzasadniał: dzięki „personifikacji myśli” głównych „osób” (Gospodarza, Poety, Czepca) będących pod wpływem „widm” (Hetmana, Szeli, Stańczyka), dostrzegamy, „jaka pod zewnętrzną korą jest w tych ludziach miazga, co w nich tkwi, gdy im się głębiej dobrać do duszy” (Koneczny 1994: 195); potem – w scenie z Wernyhorą – zauważamy, że autor powraca do „faktury starej”¹⁹, tzn. ciągu zdarzeniowego, „*wiemy już, co ci ludzie myślą – teraz patrzemy, co byliby, gdyby ich myśli mogły się spełnić i zaczyna się akcja w zwykłym znaczeniu tego wyrazu*” (Koneczny 1994: 195). Wreszcie, gdy „Wernyhora działać przestanie, gdy Jasiek nie zdoła zadać na jego rogu, stanie akcja”, to wtedy postaci fantastyczne „mówią i robią za figury dramatu”, ożywiając w ten sposób „układ sceniczny” (Koneczny 1994: 195–196).

Ów brak schematycznej akcji – konkludował krytyk – świadczący jedynie, że „zmieniono jej stanowisko w utworze”, jest „tak względny, że nadaje się doskonale na dowód, iż nie ma dramatu bez akcji, bo ją przynajmniej udać trzeba”. Niemniej jednak usceniczenie idei za pomocą ich uosobienia, czyli – wnosząc

¹⁸ W wielu miejscach głównych dzieł Konecznego z teorii cywilizacji powtarza się twierdzenie polskiego uczonego o tym, że ład cywilizacji za swoje najważniejsze składniki ma ludzkie akty myślowe. W tym sensie byłaby to aktowa koncepcja cywilizacji.

¹⁹ Tłem porównawczym opisu przedstawień będą zatem właściwości dramaturgiczne wystawionego utworu – naczelné jego komponenty: „wartość literacka” (zdolność estetyzacji ostrych jakości emotywnych), „faktura” (scenografia czy kompozycja, z uwzględnieniem form podawczych), niekiedy „scenicność” (to, co składa się na „rzemiosło”, teatralną „technikę”). Wszystkie one są uwikłane w sieć wzajemnych relacji, ogniskują kolejne pierwiastki, funkcjonalnie podporządkowane, że prawie nie sposób zajmować się nimi oddzielnie. Rozpatrywane pod kątem „prawdy i piękna” (...), kategorii implikowanych chyba w duchu klasycznych definicji, a z bliższego sąsiedztwa – trochę jak u Józefa Keniga, służyły rozpowszechnionemu badaniu treści i formy. Wymienione terminy w odniesieniu do dramatów Wyspiańskiego pojawiały się z różną częstotliwością. Nie ma bezpośredniego zdefiniowania wartości literackiej. Trzeba jednak pamiętać, że cytowane dokumenty to fragment obszernego ich zbioru, część ruchoma dyskursywnej całości. Przez ekstrapolację da się wydedukować, że wartość literacka dotyczy także sytuacji nadawczo-odbiorczej, wyraża postulat sprecyzowanej idei, nierzadko norm moralnych. Por. (Gajda 2005: 86).

z kontekstu – na wzór psychologicznej koncepcji postaci (Koneczny 1994: 196), uznał Koneczny za „nowy rozdział” nie tylko w polskiej dramaturgii.

W samym bowiem *Weselu* nie wiadomo, co bardziej podziwiać: czy to, że autor do niebywalej treści obmyślił tak trafną fakturę, czy też to, że utwór udał mu się pomimo tej faktury. Nigdy chyba jeszcze nie wymyślono w literaturze czegoś bardziej obosiecznego. Co zaś tyczy się ostatniej już kwestii, mianowicie sceniczności, niech odpowiedzią będzie cytat: „Powodzenie sceniczne (...) osiągnięte jest przez to, że autor przedstawia, jakoby była akcja, którą urządzi, pokazuje i dopiero na samym końcu odwołuje”. A zresztą – zawiera krytyk gustom widowni – dzieło Wyspiańskiego, który doczekał się w teatrze długotrwałych owacji, sprostało wymaganiom uczestników spektaklu, gdyż „choćby autor pisał nie wiedząc jak po myśli publiczności, nie zyska jej poklasku, jeżeli będzie pisał niescenicznie” (Koneczny 1994: 191).

Koneczny, stając po stronie naukowej krytyki oraz tradycyjnej genologii, miał jednakże sporo wątpliwości dotyczących amorfizmu *Wesela*, *Wyzwolenia*, *Protesilasa i Laodamii*, *Bolesława Śmiałego*, zwłaszcza w zakresie akcji. Wierny zasadzie obiektywizacji sądów krytycznych, zajmował w stosunku do interpretowanych dzieł postawę programową i przedmiotową. Streszczał je dokładnie, po czym badał, jak uobecniają się w nich trzy zasadnicze kategorie: wartość literacka, faktura, sceniczność. Gdy w jakimś utworze dopatrywał się odstępstw od normatywnie przyjętej aksjologii, przechodził do konstruktywnej krytyki służącej analizie wad, zarazem wskazywał sposób usunięcia owych „niedostatków i niekonsekwencji”. W takim wypełnianiu powziętych obowiązków był pryncypialny.

Na przykładzie interpretacji słynnego *Wesela* Wyspiańskiego w myśli Konecznego bardzo wyraźnie ujawnia się swoiste „świeckie sacrum” w kontekście sztuki dramatu i przynależności do cywilizacji w jej wymiarze duchowo-estetycznym.

Literatura

- Bell D., 1983, *Powrót sacrum*, „Aneks”, t. 29–30.
- Caillois R., 1995, *Człowiek i sacrum*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Dostojewski F., 1992, *Gracz. Notatki z podziemia*, przeł. G. Karski, Londyn: Wydawnictwo PULS.
- Eliade M., 1998, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M., 2008, *Sacrum a profanum*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Elul J., 1983, „Religia polityczna” – skrót rozdziału z książki „*Les Nouveaux possédés*” (Paryż 1973) – autor skrótu nieznany, „Aneks”, t. 29–30.
- Estreicher K., 1982, *Historia sztuki w zarysie* (wyd. 5), Warszawa: PWN.
- Gajda K., 2005, *Koneczny o dramatach Wyspiańskiego*, „*Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis*”, Folia 26 „*Studia Historicolitteraria*” (s. 85–93).

- Gajda K., 2008, *Świat krytycznoteatralny Feliksa Konecznego*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Herbert Z., 1964, *Barbarzyńca w ogrodzie* (wyd. 2), Warszawa: Czytelnik.
- de Jonge A., 1983, *Dostojewski i wiek intensywności*, przeł. A. Grabowski, „Literatura na świecie”, t. 3(140).
- Klauze K., Cieślak-Klauza J. (red.), 2017, *Piękno zespolić ze sobą. Korespondencja na styku sztuk*, Białystok: Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina.
- Klik M., 2016, *Teorie mitu. Współczesne literaturoznawstwo francuskie (1969–2010)*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kobieliński S., Ks., 2002, *Sztuka i sacrum. Kilka uwag na marginesie lektury André Malraux „Przemiana Bogów” [Nadprzyrodzone]* [w:] *Dzieło sztuki. Dzieło wiary*, Ząbki: Apostolicum.
- Koneczny F., 1991 [1948], *O ład w historii*, Warszawa–Struga: Wydawnictwo Michalinum.
- Koneczny F., 1994, *Teatr krakowski. Sprawozdania 1896–1905*, przedmowa, wybór i oprac. K. Gajda, Kraków: Wydawnictwo Naukowe WSP Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Koneczny F., 1996, *O cywilizację łacińską*, Lublin: Onion.
- Koneczny F., 1997a, *Prawa dziejowe*, Komorów: Antyk Marcin Dybowski.
- Koneczny F., 1997b, *Rozwój moralności*, Komorów: Antyk Marcin Dybowski, Reprint wydania przez Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej z 1938 r.
- Koneczny F., 2015 [1935], *O wielości cywilizacji* (wyd. 6), Warszawa: Capital.
- Ligęza W., 2007, *Bezimienny niewidzialny milczący. O kilku wizerunkach Boga w polskiej poezji współczesnej*, „Znak”, t. 12, nr 619.
- Malraux A., 1985, *Nierzeczywiste Ponadczasowe Nadprzyrodzone* (pierwszy tom z trzech), przeł. E. Bąkowska, Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Piekarski R., 1993, *Sztuka mierząca wysoko. Władysława Stróżewskiego koncepcja wartości nadestetycznych* [w:] *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Filozoficzne.
- Piekarski R., 2019, *Jak i Polacy zasłużyli na niepodległość według Feliksa Konecznego*, „Polonia Journal”, t. 9, <https://poloniajournal.wseh.pl/sites/default/files/article/10-19/polonia-journal-9.2019.6.pdf> (dostęp: 14.12.2020).
- Stróżewski W., 2013, *Ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna* [w:] idem, *Logos, wartość, miłość*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sutowicz P., 2019, *Feliks Koneczny niedoceniony twórca teorii ścierania się cywilizacji*, „Kurier WNET”, nr 56.
- Toynbee A., 2000, *Studium historii. Skrót dokonany przez D.C. Somervella*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa: PIW.
- Voegelin E., 2013, *Świat polis*, przeł. M.J. Czarnecki, Warszawa: Teologia Polityczna.

Piotr Skudrzyk¹

Sacrum w sztuce życia. Panteistyczne rozważania na bazie historiozofii Arnolda J. Toynbee'ego

Autor śledzi obecność idei Sacrum w najważniejszej ze sztuk – w sztuce życia. Inspiracją jest teoria dziejów cywilizacji Arnolda J. Toynbee'ego, w myśl której główną i newralgiczną płaszczyzną ludzkich dziejów nie jest płaszczyzna potęgi materialnej, ale głębia kultury osiągnana przez Wyższe Religie. Autor rozwija tezę Toynbee'ego o potrzebie wzniesienia się odrębnych Wyższych Religii na poziom globalnej jedności i myślenia transracjonalnego, to jest respektującego racjonalizm, choć sięgającego wyżej czy głębiej. Autor wskazuje współczesnych polskich intelektualistów idących również tą drogą.

Słowa kluczowe: sacrum, ewolucja, cywilizacja, religia, naturalizm

Sacrum in the art of living.
Pantheistic considerations based on Arnold J. Toynbee's
philosophy of history

The Author keeps track of an idea of Sacrum in the most important art – the art of living. He takes an inspiration from Arnold J. Toynbee's theory of history of civilizations. According to this theory the main plain of human history is not a plain of material power but a plain of deep culture successfully penetrated by Higher Religions. The Author develops a Toynbee's thesis that separate Higher Religions must raise themselves on a level of global unity and transrational thinking which abides rationalism but goes higher. The Author points out contemporary Polish intellectuals who proceed the same way.

Keywords: sacrum, evolution, civilization, religion, naturalism

¹ Uniwersytet Śląski w Katowicach, piotr.skudrzyk@us.edu.pl.

Artyzm i duchowość jako umiejętność życia

Sacrum jest, a zwłaszcza było istotnym motywem w sztuce – w architekturze, malarstwie, muzyce, literaturze. Ale te wszystkie dziedziny sztuki zdają się służyć jednej, niewymienionej tu dziedzinie: sztuce życia. Polskie słowo „sztuka” pochodzi od niemieckiego „Stück” (Tokarski, red., 1971: 735), które znaczy „pojedyncza rzecz danego rodzaju”. Takie znaczenie ma również w języku polskim oprócz jeszcze innych znaczeń. Te inne, już nieobecne w niemieckim „Stück”, to „niełatwa umiejętność” oraz w końcu „twórczość artystyczna spełniająca wymagania estetyki”.

Podobna jest geneza greckiego *téchnē* i łacińskiego *ars*: najpierw odnosiły się do umiejętności rzemieślniczych. Dopiero z czasem z umiejętności rzemieślniczych wyodrębnił się pewien typ umiejętności: umiejętności wytwarzania wyrobów, które wywołują specjalnie cenne wrażenia estetyczne i jednocześnie moralne. Nie mają one już funkcji użytkowej lub, jak w przypadku ambitnej architektury czy artystycznego rękodzieła, funkcja użytkowa zostaje istotnie wzbogacona o funkcję estetyczną i prestiż kulturowy.

Potraktujmy życie jako „wyrób użytkowy”: człowiek „wytwarza” swoje życie, jego warunki i charakter, żeby mógł tego życia używać, żeby w ogóle mógł istnieć i w miarę możliwości korzystać z rozmaitych przyjemności, niektórych pięknych i podniosłych. Sama postawa człowieka może uzyskać nowy, wyższy wymiar: całe życie może stać się „wyrobem estetycznym”. W tej postawie człowiek nie tyle szuka poszczególnych, izolowanych pięknych chwil w chaosie swego życia, ale jest przejęty tym, żeby jego życie jako całość było piękne. Funkcja użytkowa, oczywiście, nadal jest obecna: trzeba przeżyć, trzeba mieć pracę, trzeba urządzić mieszkanie. Ale funkcja użytkowa schodzi tu na drugi plan, w wielu momentach następuje istotne jej ograniczenie na rzecz zachowania pięknego stylu życia: człowiek poświęca komfort życia na rzecz pięknej postawy.

Bieg życia takich ludzi oraz ich postawa imponuje i budzi zachwyt. O tych ludziach można powiedzieć, że opanowali sztukę życia w najgłębszym rozumieniu tego wyrażenia. Sztuki wytwarzania artystycznych dzieł różnego rodzaju mają swoją twórczością wzbogacać życie odbiorców, czyli ich naturą jest służebność wobec najwyższej sztuki – sztuki życia. Działalność artystyczna wyrosła z działalności użytkowej, powinna pamiętać o swoim „użytkowym” charakterze – bycia użyteczną dla najszerszych wymiarów życia. Celem tego artykułu jest zwrócenie uwagi na tę najwyższą ze sztuk.

* * *

Sacrum jest pojęciem religijnym. Oznacza wspaniałość (w tym piękno) wyższej od człowieka istoty, siły. Wspaniałość, która budzi niemy zachwyt, która owładnie

człowieka, nakazując mu zapomnieć o sobie, a z całym oddaniem służyć temu, co święte. Przeżycie intuicji Sacrum jest przeżyciem najwyższego poziomu, osiąganym chwilowo i rzadko. Sacrum znajduje się, posługując się astronomiczną metaforą, w niewyobrażalnie odległym od Ziemi Niebie.

Częściej niż świętość Najwyższej Istoty przeżywane są jej odbłaski w niektórych ziemskich sytuacjach. Na przykład dla matki świętością jest jej dziecko i troska o nie, dla żołnierza – obrona ojczyzny, dla ambitnych profesjonalistów i artystów – najlepsze wykonywanie swojego zawodu czy realizacja powołania. Jednakże przeżywanie przez ludzi świętości, tej najwyższej i tych ziemskich, tworzy tylko niewielkie przebłyski w szarości i czerni ziemskich nastrojów. Ziemia jest bardzo odległa od Nieba, świetlistość i gorącość słońca Sacrum mało ją rozświetla i ogrzewa. Po Ziemi sprawniej poruszają się ci, którzy przystosowują się do letniości i chłodu i nie wpatrują się intensywnie w blask Słońca.

Ta astronomiczna metafora zdaje się oddawać kondycję ludzkiej moralności i duchowości w sposób sugestywny, a jednocześnie, jak sądzę, w sposób czytelny i spełniający wymogi naukowej jasności. Metafory wydają mi się bardzo sprawnym narzędziem racjonalnej humanistyki. Chcąc opisać zjawiska ludzkiej moralności i duchowości, będę posługiwał się metaforami fizykalnymi i biologicznymi. Zjawiska niższego rodzaju są wyraźniej postrzegane i jaśniej rozumiane przez człowieka. Dopatrywanie się podobieństw struktury zjawisk niższych i wyższych jest, w moim głębokim przekonaniu, prawomocne: rzeczywistość i jej struktura jest jedna.

* * *

Działania moralne i duchowe są chlubną aktywnością i zarazem trudną sztuką. Będąc otwarci na metaforykę, możemy jaśniej zobaczyć ich naturę, porównując je z aktywnością niewątpliwie mniejszych wymiarów, które to pozwalają widzieć wyraźniej. Chodzi tu o aktywność sportową. Szczytowe osiągnięcia sportowe również są chlubną i trudną sztuką. Mamy świadomość, jak kruchą rzeczą jest ich uzyskanie, a nawet jak to czasami jest niebezpieczne: błąd skoczka narciarskiego może pociągnąć dla niego dramatyczne konsekwencje. Wysoką sprawność sportową osiąga się przez lata starań i treningów, obficie korzystając ze wsparcia trenerów i całego sztabu szkoleniowego. Z drugiej strony sportowiec nieraz musi odważnie zaznaczyć swą indywidualność wbrew naciskom środowiska rodzinnego czy nawet sportowego.

Różne cechy sztuki sportowej odnajdziemy w sztuce działania moralnego i duchowego. Wysokiej wartości działanie moralne i wzloty ducha również są kruchym rezultatem napięcia woli: nieraz dokonują się na granicy możliwości, na granicy posiadanych sił i umiejętności. Za to je podziwiamy. Mamy świadomość,

podobnie jak w przypadku aktywności sportowej, że działanie moralne nieraz stwarza niebezpieczeństwo dla tych, którzy podejmują taki wysiłek. Niebezpieczne jest ukazywanie niemoralności lub nawet tylko małości moralnej innych.

Kolejny element analogii moralności i sportu to wymóg wieloletniego treningu. Szlachetny charakter, wrażliwość na rzeczy wartościowe, siła i odwaga woli, umiejętność skutecznego realizowania dobrego celu – jasno rozumiemy, że są i mogą być tylko wynikiem długotrwałego budowania przez człowieka swojej osobowości. Treningu ducha, podobnie jak treningu ciała, człowiek również nie dokonuje sam. Fundamentalna jest kultura, w której się wychował lub zakochał. Nawet jeśli jest krnąbrnym indywidualistą, to przecież też oznacza, że jest niezamierzonym wychowankiem danej kultury, a kochankiem innej.

Działalność moralna, duchowa czy sportowa, ale i artystyczna, w ogóle wszelka aktywność, która wspina się mozolnie na wyższe poziomy swej realizacji – wszystkie one mają ze sobą wiele wspólnego: każda jest sztuką, wymaga woli, wiedzy, umiejętności, gromadzenia przez lat doświadczeń i poznania dorobku jakiegoś środowiska, każda budzi u nas jakieś uznanie. Moralność i duchowość jako wiedza i umiejętność – tak uczył nas już Sokrates. Swoje pojęcie *arete*, czyli cnoty moralnej, też wywodził z opanowania umiejętności rzemieślniczych.

Wsparcie dla użycia metafory sportowej widzę również w podejściu do filozofii współczesnego francuskiego uczonego Pierre'a Hadota, który traktuje filozofię jako ćwiczenie duchowe. O najwartościowszych postaciach filozofii starożytnej, ale także współczesnej pisze:

Mityczna postać Sokratesa to postać *filo-zofa* jako takiego – tego, który „ćwiczy się” w Mądrości. Marek Aureliusz to człowiek starożytności uprawiający ćwiczenia duchowe według ścisłej metody. Z kolei Michelet to człowiek współczesny, lecz również – wzorem Marka Aureliusza – całe życie oddający się ćwiczeniom, żeby osiągnąć „harmonię” w sobie samym (Hadot 2019: 16).

Hadot ćwiczenia duchowe „niewierzących” filozofów zrównuje w naturze i kompetencjach z takimiż ćwiczeniami najgorliwszych chrześcijan. Powołuje się na pracę Paula Rabbowa, pokazującą, jak metoda medytacji Ignacego Loyoli zakorzeniona jest w ćwiczeniach duchowych filozofii starożytnej. Przeciwwstawia się jednak ograniczonemu rozumieniu filozofii starożytnej przez Rabbowa:

Lecz mówienie w odniesieniu do ćwiczeń filozoficznych starożytności o zwykłym „ćwiczeniu moralnym” neguje wagę i znaczenie tego zjawiska. (...) Nie idzie tu [w ćwiczeniach filozoficznych starożytności] o zbiór przepisów dobrego zachowania, lecz o sposób bycia w najdonioślejszym tego słowa znaczeniu. Zatem miano ćwiczeń duchowych okazuje się najtrafniejsze (...) (Hadot 2019: 72)

Hadot definiuje sens przymiotnika „duchowy” jako odniesienie do Bytu Wyższego:

Słowo „duchowy” (...) ukazuje właściwe wymiary tych ćwiczeń; dzięki nim jedynostka zostaje wzniesiona do życia Ducha obiektywnego, czyli przenosi się w wymiar Całości (...) (Hadot 2019: 20–21).

A więc „ludzka” filozofia własną siłą penetruje obszary, które niesłusznie są traktowane jako monopol „boskiej” religii. Samą „ludzką” filozofię przez to, że jest podejmowana naturalnym, własnym wysiłkiem, już łatwiej porównać do aktywności sportowej. Sprawnym pomostem do tego jest fakt, że w obu aktywnościach używamy terminu „ćwiczenie” ze wszystkimi jego cechami. Ponieważ zrównaliśmy naturę „boskiej” religii z naturą „ludzkiej” filozofii, możemy także i aktywność religijną, z całym szacunkiem i ostrożnością, przyrównywać do uprawiania sportu. Posługując się naszą metaforą, możemy spojrzeć na religię (doktrynę i Kościół) jako podmiot podejmujący się „trenowania” ludzkich dusz, czyli systematycznej pracy nad uzyskaniem przez wiernych wyższego poziomu duchowego. Metafora ta, mam nadzieję, będzie wzmacniała nasze poczucie, że teoria Arnolda Toynbee’ego trafnie oddaje bardzo głęboką prawidłowość historii.

Historia ludzkości jest przeważnie ukazana jako dzieje polityki, oręża i technologii. Osiągnięcia kultury jawią się jako rzeczy godne najwyższego uznania, ale jednocześnie jako rzeczy w najwyższym stopniu delikatne, mające ograniczony i efemeryczny wpływ na ludzi. Wysoka kultura jawi się jako delikatny kwiat, który swą barwą i aromatem upiększa i uwzniośla ludzką egzystencję – ale z oglądania i wachania kwiatu nie sposób się wyżywić. Z tego ograniczonego rozumienia kultury mam nadzieję, pomoże nam wyjść analiza teorii angielskiego historiozofa.

Pozycja religii w procesie dziejowym według Arnolda J. Toynbee’ego

Zupełnie inną wizję roli wysokiej kultury w procesie dziejowym dał angielski filozofujący historyk Arnold J. Toynbee (1889–1975). Istotną okolicznością kształtującą jego myślenie o dziejach było cywilizacyjne „trzęsienie ziemi” w postaci I wojny światowej. Ono rozbudziło u wielu twórców (takich jak Oswald Spengler, Herbert Wells, Nikołaj Bierdiajew, Feliks Koneczny, Pitrim Sorokin) intuicję poszukiwania głębokich przyczyn wydarzeń historycznych, procesów o wielkich wymiarach czasowych i wymiarach egzystencjalnych (Skudrzyk 1992: 12–16). Swą wielką panoramę dziejów Toynbee opublikował w dwunastu tomach *A Study of History*, które ukazywały się stopniowo w latach 1934–1961.

Aby nakreślić wizję ludzkiej historii, Toynbee zaczyna od skrótowego nakreślenia wizji historii całej Rzeczywistości. Intensywnie nawiązuje do Henri Bergsona idei *élan vital*, czyli pędu życiowego. Toynbee przyjmuje, że ewolucja Wszechświata dokonuje się, pulsując następującymi po sobie fazami: statyczną i dynamiczną. Chcąc z danej postaci statycznej wznieść się wyżej do następnej statycznej, Rzeczywistość dokonuje dynamicznych przemian. W ten sposób powstawały kolejne, coraz wyższe gatunki biologiczne, na człowieku kończąc. Ewolucja podąży dalej już tylko w człowieku, przy czym nie w jego biologicznej sferze, ale społecznej i kulturowej. Jest to ewolucja społeczeństw i egzystencjalnych postaw jednostek.

Wielka panorama dziejowa umożliwia dostrzeżenie głębokich mechanizmów kształtowania się coraz wyższych postaw ludzkich, dramatyzm ich genezy, utrzymywania się i dalszej ewolucji. Wyjściową statyczną formą ludzkich społeczeństw jest forma społeczeństwa prymitywnego. Faktycznie, w tej formie ludzkie społeczeństwa bez większych zmian egzystowały przez dziesiątki tysięcy lat.

Przeobrażenie się społeczeństw prymitywnych w społeczeństwa cywilizowane było wielkim przełomem w dziejach ludzkich. Wtedy przed społeczeństwami nagle otworzyły się niewyobrażalne możliwości, ujawniły się zakryte dotąd niewyobrażalne moce tkwiące w nich samych. Tego milowego kroku naprzód społeczeństwa nie dokonały z własnej inicjatywy – zostały do niego dramatycznie zmuszone przez bieg wypadków. Zadziałał tu sformułowany przez angielskiego historyka mechanizm Wyzwania-i-Odpowiedzi.

W rejonie styku Afryki i Azji klimat gwałtownie się osuszał. Ludzie w poszukiwaniu wody zostali zmuszeni wejść w bagniste delty Nilu oraz Eufratu i Tygrysu. Śmiercionośne bagna mogły być zbawienne tylko po wykonaniu gigantycznej pracy nad regulacją występujących tam zasobów wody. Wykonanie tej pracy bądź podobnych nad innymi Wyzwaniami przyrody wymagało nowego typu zorganizowania się społeczności: narodziły się pierwsze cywilizacje. W ten sposób powstało siedem cywilizacji pierwszego pokolenia: Egipska, Sumeryjska, Minojska (Kreta), Indusu, Szang (Chiny), Majska i Andyjska.

Cywilizacja nie jest owym poszukiwanym wyższym typem społeczeństwa. Jest społeczeństwem w fazie dynamicznych przemian, których dopiero celem jest społeczeństwo na wyższym, względnie stabilnym poziomie egzystencji. Rozwój cywilizacji to wspinanie się na coraz wyższy poziom sprawności technologicznej, ekonomicznej, organizacyjnej, w tym politycznej, oraz intelektualnej i kulturowej. W procesie rozwoju przewodzi Twórcza Mniejszość, prowadząca za sobą korzystające z jej przewodnictwa Nietwórcze Masy.

Szybkie, głębokie przemiany zawierają w sobie duże ryzyko „zatarcia się” procesu rozwoju. Ryzyko to kumuluje się w sferze politycznej cywilizacji. Tam rodzi się najgroźniejsze napięcie między wewnętrznym zróżnicowaniem na lokalne państwa a potrzebą utrzymania jedności danej cywilizacji. Jedność cywilizacji

jest wymogiem fundamentalnym, gdyż to dana cywilizacja jako całość jest podmiotem dziejów. Historia cywilizowanej ludzkości to niezależne historie odrębnych cywilizacji.

Jak dotąd historia pokazuje, że krucha jedność każdej cywilizacji została rozbita przez egoizmy lokalnych państw. Następowoło załamanie się rozwoju cywilizacji. Jego konsekwencją była narastająca lawina konfliktów między lokalnymi państwami – Czas Zaburzeń. Czas tych wojennych zaburzeń rugował Twórczą Mniejszość na korzyść silniejszej swą bezwzględnością Dominującej Mniejszości. Podporządkowane tej ostatniej masy to Proletariat – rzesze czujące się wykluczone z życia cywilizacji. Czas Zaburzeń jest niszczący dla wszystkich. Z hekatomb wojen w końcu wychodził jeden zwycięzca, który ustanawiał długo oczekiwany pokój – panowanie na obszarze całej cywilizacji jednego uniwersalnego państwa. Czas uniwersalnego państwa to czas sprawnej administracji, rozkwitu gospodarczego i kultury, przynajmniej na powierzchni życia cywilizacji.

Jednakże pokój uniwersalnego państwa miał płytkie korzenie – to była tylko militarna przewaga nad wyczerpanymi przeciwnikami. Powiedzenie: „Przy użyciu bagnetów można zrobić wiele, tylko nie można na nich usiąść!”, oddaje logikę tej sytuacji. Bujny rozkwit gospodarczy, sprawność polityczna i powierzchowny rozwój kultury uniwersalnego państwa tylko pozorowały dalszy rozwój cywilizacji. Powierzchnia życia społecznego uzyskała swą wielką dynamikę niestety dzięki uwolnieniu się od głębi wymagań etycznych i duchowych. Pozbawieni skrupułów przedsiębiorca i polityk odnosili spektakularne sukcesy – jednakże tylko w niezbyt długiej perspektywie. Pod powierzchnią sukcesów postępowało gnicie ducha i wewnętrznej spójności społeczeństwa.

Nagle i nieoczekiwanie potężne uniwersalne państwo zapadło w niemoc wewnętrznych konfliktów i się rozpadło. Całe życie cywilizacji, dotychczas chronione przez szkielet uniwersalnego państwa, zaczęło szybko obumierać. Następowoła zapaść do na wpół prymitywnej egzystencji we wszystkich sferach: ekonomicznej, politycznej i kulturowej. Następowoła rozpad cywilizacji, po nim okres cywilizacyjnego interregnum – cywilizacyjnego bezkrólewia.

W każdym wypadku zapaść interregnum trwała parę wieków, ale raz wyzwolony *élan vital* rodził na gruzach starej cywilizacji nową – cywilizację drugiego pokolenia. Niestety historia się powtórzyła, również druga próba ludzkiej wspinaczki ku wyższej formie społeczeństwa skończyła się upadkiem – rozpadem cywilizacji drugiego pokolenia. Opresja uniwersalnego państwa i następujący rozkład cywilizacji jest takim samym „diabelskim” Wyzwaniem dla społeczeństwa jak zmiany klimatyczne.

Po raz pierwszy rzucone Wyzwanie rozpadu cywilizacji nie spotkało się z wystarczającą Odpowiedzią. Trzeba było rozpadu cywilizacji drugiego pokolenia, aby społeczeństwo stało się zdolne do sięgnięcia głębiej do swoich duchowych

możliwości. Dopiero głębia ducha była w stanie dać pocieszenie, nadzieję i siłę w najtrudniejszych czasach. Głębia ducha to otwarcie się na Sacrum, na nieskończoną wspaniałość tkwiącą u podstaw istnienia. Dopiero rozpad cywilizacji drugiego pokolenia dał pole do rozwoju Wyższych Religii.

To zjawisko Toynbee obserwuje w przypadku każdej cywilizacji drugiego pokolenia. Rozpad Cywilizacji Helleńskiej (potomka Cywilizacji Minojskiej na Krecie) dał pole do rozwoju chrześcijaństwa. Drugim potomkiem Cywilizacji Minojskiej była Cywilizacja Starosyryjska, której historię tworzyła państwowość żydowska, następnie imperium perskie, a w końcu kalifat arabski okresu 640–969. Rozpad Cywilizacji Starosyryjskiej dał pole do rozwoju islamu. Rozpad Cywilizacji Indyjskiej (potomka Cywilizacji Indusu) dał pole do rozwoju dwóch Wyższych Religii: hinduizmu i buddyzmu mahajana. Rozpad Cywilizacji Sinickiej (Chiny 760 p.n.e. – 172 n.e.; potomek Cywilizacji Szang z II tys. p.n.e.) dał grunt dla rozprzestrzeniania się buddyzmu mahajana.

Wyższe Religie ze swoim potencjałem duchowym i przechowywanymi resztkami kulturowego dziedzictwa po obumarłych cywilizacjach drugiego pokolenia stały się osnową cywilizacji trzeciego pokolenia. Historyczne sukcesy Wyższych Religii świadczą o tym, że jedyną dziejowo skuteczną drogą do rozwiązywania najcięższych problemów jest postawa Łagodności. Postawa Gwałtowności, która kusi szybkimi sukcesami, na dłuższy dystans rodzi samobójcze dla społeczeństwa konsekwencje – wyrazistym przykładem jest los państw uniwersalnych.

Odnosnie do Cywilizacji Zachodniej Toynbee formułuje hipotezę, że jej rozwój też już uległ załamaniu, co nastąpiło w ostatniej kwadrze XV w. Wtedy definitywnie skruszała jedność cywilizacji, która przeżywała swoje najlepsze chwile w XII i XIII w., kiedy państwa europejskie skutecznie jednoczyła idea Res Publica Christiana z papieżem jako duchowym przywódcą na czele. Konsekwencją załamania pod koniec XV w. było nastanie Czasu Zaburzeń, czyli lawiny krwawych konfliktów wstrząsających całą cywilizacją. Lawina ta zaczęła się od wojen religijnych XVI w.

Tragiczne wydarzenia Czasu Zaburzeń zmierzają do finału w postaci uniwersalnego państwa. Były już dwie próby jego ustanowienia: militarna ekspansja Napoleona i ambicje panowania nad światem hitlerowskiej III Rzeszy. Obie próby skończyły się fiaskiem. Cywilizację Zachodnią wciąż czeka perspektywa uniwersalnego państwa, a potem rozkład i zapaść w barbarzyństwo. Toynbee zaznacza, że jest to hipoteza, że być może los Cywilizacji Zachodniej wciąż jeszcze spoczywa w rękach tworzących ją ludzi.

Barbarzyństwo II wojny światowej radykalizowało stanowisko Toynbee'ego. Nie cywilizacje są podmiotami dążącymi do statycznej postaci społeczeństwa wyższego gatunku, ale właśnie Wyższe Religie – to znaczy społeczności zorganizowane w kościoły i przepełnione duchem religijnym. Wyższe Religie przestają

pełnić drugoplanową rolę łącznika między kolejnymi pokoleniami cywilizacji, to cywilizacje pełnią drugoplanową rolę akuszerki Wyższych Religii. Obecnie na arenie historii znajdują się cztery Wyższe Religie: hinduizm, islam, buddyzm mahajana i chrześcijaństwo. Dziejowym zadaniem stojącym przed tymi religiami jest, by „różnorodność religii mogła przejść w harmonię, w której manifestowała-by się jedność Religii” (Toynbee 1963 7B: 444; tł. cyt. P. Skudrzyk).

Znaczenie religii, kultury, tego, co subtelne i duchowe stopniowo w ludzkich dziejach jest coraz większe. Toynbee określa ten proces mianem eteryfikacji, od greckiego terminu *aither* – „górne, czyste powietrze, mieszkanie bogów”. Na początku ludzkich dziejów najważniejsze było po prostu fizyczne przetrwanie. Kiedy ludzkość zabezpieczyła sobie przetrwanie, punkt ciężkości przeniósł się wyżej, na pole organizacji politycznej. Na tym poziomie nie głód był największym niebezpieczeństwem, ale polityczne zaburzenia w postaci wojen i przemocy rewolucyjnej. Obecnie o powodzeniu marszu ludzkości nie będą decydować właściwe zasady organizowania władzy politycznej, ale głębia kultury: przy tak wielkiej komplikacji struktur dzisiejszych i przyszłych społeczeństw żadne schematy budowania struktur politycznych nie wystarczą, nie upilnują biegu spraw – niezbędna będzie głęboka kultura.

W głębię kultury ludzkość od wieków wprowadzają Wyższe Religie. Jednakże i one muszą doskonalić i oczyszczać swoje wnętrza. Współcześnie problemem jest ich intelektualne zapóźnienie, które jest uwydatniane przez postęp nowożytnej zachodniej nauki. Szczególnym wyrazem tego zapóźnienia jest prowincjonalizm Wyższych Religii (Toynbee 1963 7B: 433), polegający na przypisywaniu sobie przez każdą monopolu na prawdę. Toynbee kreśli znaczenie Wyższych Religii, deklarując się jako „ekswierzący”, który jednak „powrócił do wiary, że Człowiek nie jest najwyższą duchową istotą we Wszechświecie”. Przy czym zaznacza, że „nie powrócił do tej wiary w żadnej z tradycyjnych form” (Toynbee 1964: 98; tł. cyt. P. Skudrzyk).

Tę nietradycyjną formę wiary opisuje pojęcie transracjonalizmu. Transracjonalizm konsekwentnie przyjmuje dorobek racjonalizmu, do którego należy m.in. odrzucenie pretensji tradycyjnych religii do nadnaturalnych powiązań z „najwyższą duchową istotą we Wszechświecie”. Jednakże transracjonalizm nie ogranicza się do racjonalizmu: z rozważą sięga wyżej, gdzie myśl już nie jest zdolna zachować precyzji i jasności myśli racjonalnej. Sam Toynbee nie używa dla określenia swego światopoglądu pojęcia panteizmu (powstałego z połączenia greckich słów: *pan* – „wszystko” i *theos* – „bóg”), czyli utożsamienia świata materialnego z bytem boskim. Jednakże wielu komentatorów Toynbee’ego klasyfikuje jako panteistę – sędzę, że słusznie (Skudrzyk 1992: 64).

Naturalistyczna droga do Sacrum

Toynbee pokazuje swoją historiozoficzną wersję panteistycznej drogi do Sacrum. Ta droga nie prowadzi do Nieba, lecz do Ziemi urzeczywistniającej ideały „Nieba”. O „niebiańskich” możliwościach Ziemi dobrze świadczy ta cząstka, jaką ludziom już udało się zrealizować poprzez tysiące wspaniałych dzieł sztuki, naukowe i technologiczne osiągnięcia, a także w milionach pięknych czynów i postaw. Jednakże ta cząstka wobec pełni „niebiańskich” możliwości ludzi jest jak kropla w kosmicznej przestrzeni, patrząc na obecne rozmiary zła, życiowego uśpienia, codziennej złośliwości, zorganizowanej nienawiści i kłamstwa w polityce, ekonomicznych nierówności, militarne go wyścigu zbrojeń.

Toynbee pokazuje nam, że Niebo to my, że Kosmiczna Ewolucja ma w planach nas przekształcić w gatunek mocno osadzony w duchowości. Jednocześnie angielski filozof pozwala nam uzmysłwić sobie, jaka „kosmiczna” odległość dzieli nas od realizacji „niebiańskich” ideałów. Rozpad cywilizacji pierwszego pokolenia nie wystarczył do zbudowania mocnych fundamentów duchowych – 1500 lat życia tych cywilizacji nie wystarczyło. Rozpad cywilizacji drugiego pokolenia dał pewne załączki duchowości w postaci Wyższych Religii, ale dziś okazuje się, że to stanowczo za mało – następne 3500 lat nie dały jeszcze oczekiwanego wyniku. Gdzieś za 1000 lat ma nastąpić tragiczny rozpad cywilizacji trzeciego pokolenia, do której my należymy. Ten rozpad będzie kolejną lekcją dla ludzkości. Być może także i ona nie wystarczy do zbliżenia się do niebiańskiego ideału.

Może tych lekcji będzie potrzeba więcej – ewolucja, sportowy trener ludzkiej duchowości, ma czas, co dowiodła przez ostatnie 4 mld lat rozwoju organizmów biologicznych. Każda lekcja trwa około 4000 lat. Ewolucja, choć powolna, jak widzimy z jej dotychczasowych dokonań, jest skuteczna. A więc społeczeństwo ludzkie o mocnych „niebiańskich” fundamentach duchowych z dużym prawdopodobieństwem powstanie – być może za 600 tys. lat. To mniej niż 1 mln, czyli w skali Ewolucji, w porównaniu z 4 mld, to bardzo szybko, prawie że błyskawicznie. W naszej, żyjących dziś skali to nigdy...

Czy panteizm Toynbee'ego daje otuchę i nadzieję, jak dawały ją i dalej dają tradycyjne religie? Czy też wszelkiej otuchy i nadziei nas pozbawia? Popatrzmy na to od strony praktyczno-psychologicznej. „Pozbawia” – ciśnie się na usta. Ale poddajmy to głębszemu namysłowi.

Sacrum to Prawda. Prawda obowiązuje człowieka tak samo jak chylenie czoła przed świętością. Dążenie do Prawdy jest świętym obowiązkiem człowieka. W jaki sposób tradycyjne religie ten obowiązek realizowały i dziś realizują? Na pewno możemy powiedzieć, że zbliżyły i zbliżają człowieka do głębi prawdy o naturze Świata i metafizycznych horyzontach życia człowieka. Ta głębia to przede wszystkim wielkie emocje, jakich uczy chrześcijaństwo. Emocje są ważną częścią

postrzegania Prawdy, są postrzeganiem wartości. Tradycyjne religie realizowały obowiązek Prawdy szczerze, tak jak potrafiły, tak jak pozwalały im na to poziom kultury w czasie, w którym powstały i się rozwijały.

Emocjonalności starożytnego i średniowiecznego chrześcijaństwa towarzyszyła szczupłość i słabość składnika racjonalnego. Podatność na fantastyczne opowieści o cudach, diabłach, aniołach, czarownicach i szybkim końcu świata była bardzo duża. Z tej w istocie dziecięcej, bajkowej mentalności kultura europejska zaczęła wyrastać w XVIII w. Wyzwolona z okowów wiary racjonalna myśl oświecenia poddała gruntownej krytyce bajkowe opowieści, którymi przepelniony jest Stary Testament, które nadal konstruują fundament przesłania Nowego Testamentu, choć o wiele dyskretniej. Obecnie w XXI stuleciu myśl naukowa w kulturze zachodniej pogłębiła się i rozpowszechniła. Współcześni intelektualiści tym bardziej wypominają chrześcijaństwu trwanie w nieprawdziwej bajce i igranie z podstawami logiki.

Koncentrując się na kulturze polskiej ostatnich lat, przytoczę trzy głosy. Jan Hartman z całą dobitnością pisze:

Może najtrudniej zrozumieć niekatolikom, że chrześcijanie oddają cześć boską człowiekowi (Jezusowi), twierdząc jednocześnie, że Bóg jest jeden i niecielesny. (...) chrześcijanie wierzą, że Jezus umarł na krzyżu dla odkupienia win ludzkich wobec Boga (...) i że dla wybaczenia ludziom grzechów sam (bo Jezus jest Nim samym [swym Ojcem] – Synem w jedności z Ojcem) musi siebie przebłagać (...) (Hartman 2011: 163).

Jerzy Kochan w jeszcze mocniejszy sposób opisuje intelektualne i społeczne winy współczesnego polskiego katolicyzmu:

Bezwstyd, z jakim religia neglżuje w Polsce swoje najbardziej odrażające cechy: obskurantyzm, zakłamanie, intelektualną nędzę, bezgraniczną pychę, pogardę wobec prawdy, poczucie kompletnej bezkarności, a nawet coś na kształt misji upowszechniania swego dyletantyzmu i zadufania jako bezpośrednich form manifestowania się uniwersalnej boskości (...) (Kochan 2015: 9–10).

Ton wypowiedzi Kochana może zostać odebrany jako napastliwy i zniechęcający do lektury, sugerujący agresywne zaślepienie, czyli ferowanie niesprawiedliwych ocen, nieproporcjonalnych do ewentualnych win. Nawet jeżeli uznamy, że oceny Kochana nie są starannie wyważone, całkowite odrzucenie jego głosu nie przysłużyłoby się naszej drodze do Prawdy. Bardzo surowe oceny budzą i mobilizują uwagę, uwrzliwiają, podnoszą kryteria moralnych wymagań. Czytelnik, który potrafi mocniej trzymać się azymutu na Prawdę, będzie umiał skorygować przesadzone sądy i rozpoznać, co rzeczywiście można w sobie poprawić.

Bardziej wyważoną krytykę tradycyjnej religijności prezentuje Konrad Waloszczyk. Kontynuuje on nurt „niedosłownej interpretacji wierzeń religijnych”. Interpretacja ta odrzuca z wierzeń archaiczną warstwę naiwnych wyobrażeń, jednocześnie wydobywając głębokie intuicje, półświadomie tam zawarte. Centralną sprawą w przypadku uwalniania chrześcijaństwa od naiwnych wyobrażeń jest kwestia rozumienia postaci Jezusa. Dosłowne rozumienie boskości Jezusa jest nie tylko sprzeczne z rozumem, w istocie okazuje się ciężkim grzechem w rozumieniu samego chrześcijaństwa. Waloszczyk wspomaga się w tym momencie słowami Paula Tillicha, protestanckiego teologa interpretującego chrześcijaństwo bardzo odważnie i „postępowo”:

[Traktowanie literalne tego, co ma sens symboliczny] jest bałwochwalczą deformacją, która cechuje wszystkie religie i która czyni boskość przedmiotem pośród przedmiotów, tak by człowiek, jako podmiot, mógł nią władać poznawczo i praktycznie (Tillich 1956, [cyt. za:] Waloszczyk 2012: 85).

A więc traktowanie literalne, dosłowne boskości Jezusa jest bałwochwalczą deformacją. Wyższa religijność polega na ujęciu boskości jako czegoś ponad wszelkie konkretne, empiryczne przedmioty. Bogiem nie może być góra, drzewo, krowa ani żaden przedmiot postrzegalny. Jezus był „przedmiotem pośród przedmiotów”, czyli konkretnym człowiekiem. Sprowadzanie boskości do empirycznego konkretności daje posiadającym ten konkret w swojej tradycji pretensje do monopolu na boskość. Jest to intelektualna zapaść w bałwochwalstwo, kulturowy i nieraz polityczny imperializm.

W miejsce dosłownego rozumienia boskości Jezusa Waloszczyk proponuje rozumienie metaforyczne, polegające na uznaniu:

że był on tylko człowiekiem, nie Bogiem, ale że poprzez jego słowa, czyny i cierpienie Bóg uobecnił się ludziom (...) głównie w obrębie kultury Zachodu (...). Jednak ludzie innych ośrodków cywilizacyjnych mają własne źródła inspiracji moralnej i duchowej (Waloszczyk 2012: 116).

Stwierdzenie „Bóg uobecnił się ludziom” nie należy tu rozumieć jako działanie naiwnie pojmowanego osobowego Boga. Należy je rozumieć jako działanie transcendentnego fundamentu Rzeczywistości dokonujące się poprzez prawa przyrody i psychiki. Jezus był jednym z wielu ludzi, którzy głęboko odczytywali w sobie prawdy moralne i egzystencjalne. W tym sensie jego słowa i czyny były „boskie”, tak jak czasami z zachwytem mówi się o wspaniałym artyście, że jego dzieła są „boskie”. Taką „boskość” Jezusa uznaje metaforyczna interpretacja tradycji chrześcijańskiej.

W przekonaniu ludzi przejętych naturalistycznym widzeniem Rzeczywistości metaforyczna interpretacja prawd religijnych realizuje „święty” postulat dążenia

do Prawdy. Waloszczyk zdecydowanie zaznacza, że fundamentalna krytyka dosłownego rozumienia prawd religijnych

nie ma być destrukcyjna, lecz wynosząca interpretację dosłowną na wyższy poziom zrozumienia i społecznej żywotności. (...) W paradygmacie niedosłownym zanegowana jest bezpośredniość i dosłowność treści Objawienia, ale istnieniu Boga i możliwości doświadczenia religijnego się nie przeczy. Uznaje się transcendentny wymiar ludzkiego ducha (...). Treści Objawienia chrześcijańskiego zachowują ważność jako duchowy i moralny kod zachodniej cywilizacji. (...) [Paradygmat religijności niedosłownej zawiera] dwa okna otwarte znacznie szerzej niż w interpretacji dosłownej: jedno na Transcendencję, drugie na coś, co można wstępnie nazwać duchowością globalną (Waloszczyk 2012: 265–267).

Paradygmaty dosłowny i niedosłowny są bardzo rozbieżne i zawierają w sobie groźny potencjał wzajemnej niechęci i ciężkich oskarżeń. Paradygmat niedosłowny może zarzucać dosłownemu intelektualny archaizm, infantylnizm i bajkowość, które są czymś niezrozumiałym i dziwacznym z punktu widzenia, jego zdaniem, poważnej kultury XXI w. Paradygmat dosłowny może zarzucać niedosłownemu zarozumiałe, bluźniercze i szalone zaprzeczanie boskości Jezusa-Boga. Oba paradygmaty dysponują wielkimi wewnętrznymi mocami: paradygmat niedosłowny mocą poczucia pewności, że jest na wyższym poziomie kultury, bliższym Prawdzie; paradygmat dosłowny zaś dysponuje mocą wiekowej, masowej tradycji i osiągniętej głębi czci postaci Jezusa-Boga.

Waloszczyk respektuje moce tych dwóch paradygmatów, dochodząc do wniosku, że te oba „zdają się mieć za sobą na tyle poważne racje, że nie powinny się zwalczać czy ignorować, lecz pozostawać w relacji konstruktywnego dialogu” (Waloszczyk 2012: 10). Faktycznie, otwarty konflikt tych dwóch paradygmatów zatruwałby całość społeczną, a nawet groził przerodzeniem się w konflikt polityczny dwóch wrogich i pogardzających sobą nawzajem stron.

Podobną ideę wyniesienia religijności na wyższy poziom prezentują inni autorzy. Jadwiga Sebesta i Eugeniusz Szymik kontrastują obecną kulturę światopoglądową Zachodu z wyzwaniem współczesności, bardzo ciepło odnosząc się do religii:

Wyjątkowe osiągnięcia ekonomiczne państw rozwiniętych ścierają się z destabilizacją na poziomie myśli rozbieżnej z jakąkolwiek spójną wizją człowieka oraz wizją jego źródeł duchowych. Sytuacja ta stanowi jednak szansę podjęcia na nowo podstawowych tematów kultury duchowej z zamiarem wyłonienia uniwersalnych, niezdevaluowanych idei wywodzących się z najczystszych źródeł religii. (...) Nowy rozdział cywilizacyjny wymaga odwołania się do idei wypływających z religii, jednak bez konfesyjnego niewolnictwa, w taki sposób, by to co ważne, wspólne, nieskalane w dorobku duchowym ludzkości na nowo fundowało myśl budującą ład ponad podziałami (...) (Sebesta, Szymik 2018: 399).

Podsumowanie: gdzie jest źródło wartości i piękna?

Dążenie do Prawdy obowiązuje, jest ona bowiem jakąś świętością; dążenie do przyjaznych relacji z ludźmi także obowiązuje, ponieważ oni też są jakąś świętością. Jeżeli te dwa dążenia w konkretnych okolicznościach są rozbieżne, obowiązuje szukanie najsensowniejszego kompromisu. Na tym bodajże polega sztuka życia.

Żadne z dążeń nie może być całkowicie porzucone – groziłoby to katastrofą. Katastrofalne jest całkowite odwrócenie się od Prawdy, choćby ono dawało świetne relacje z ludźmi; katastrofalne jest całkowite odwrócenie się od ludzi, choćbyśmy byli bliżej Prawdy. Żywi ludzie zawsze są depozytariuszami transcendentnej Prawdy, mimo że są tymi depozytariuszami w sposób ułomny, a czasami nawet bardzo. Należy ludzi szanować za ich transcendentną naturę, bez względu na to, na ile sobie zdają z tego sprawę. Transcendentna natura oznacza zdolność jakiegoś cząstkowego uświadamiania sobie transcendentnej Prawdy o istnieniu. W tym kompromisie między Prawdą a jej depozytariuszami pierwszorzędne znaczenie z natury rzeczy ma Prawda, drugorzędne zaś mają jej depozytariusze. Oddanie Prawdzie i jej depozytariuszom jest świętym obowiązkiem i jednocześnie jest jedynym sposobem na uczynienie swego życia pięknym.

Czy naturalizm uduchowiony, taki jak Toynbee'ego i Waloszczyka, jest w stanie „dodać ducha” człowiekowi w jego zmaganiach z życiem? Czy sama Natura może być ostatecznym duchowym oparciem, Natura, której opór i ciężkość człowiek czuje na sobie? Czy może dać pewność i spokój życiu, w którym wszystko jest niepewne i generujące niepokój? Przyjęcie postawy panteisty wydaje się niebotycznie trudne. Czy nie jest to projekt zbyt subtelny, wymagający zbyt dużo od człowieka, a dający rezultaty zbyt delikatne? Czy to nie świadczy o błędności tego projektu?

Jak tylko nieco uważniej spojrzymy, zobaczymy, że nie jest to projekt ani zbyt subtelny, ani zbyt delikatny. W historii i współcześnie większość ludzi w praktyce kieruje się tym projektem, to znaczy poszukuje szczęścia za życia tu, na Ziemi, mimo wszelkich trudności. Przeniesienie punktu ciężkości swego życia na osiągnięcie szczęścia po śmierci cechuje tylko niewielką liczbę radykałów religijnych, z których spora część jest poważnym problemem dla społeczeństwa i psychologów.

Eschatologia niesie pociechę człowiekowi, który przez całe życie zмага się z niesprawiedliwością i cierpieniem. Jeżeli rzeczywiście daje ona ludziom ukojenie, to spełnia funkcję pozytywną. Jeżeli zaś jawi się komuś innemu jako bajdurzenie, to lepiej będzie poszukiwanie własnej, bardziej złożonej teorii, która utrzyma się w naturalistycznej wizji Rzeczywistości. Rozwój i wspinanie się wyżej nakazuje i wymaga poszukiwań. Logika nakazuje poszukiwać szczęścia i piękna tam, gdzie ono jest. Logika wartości mówi, że znajdowanie ich nie jest rzeczą łatwą.

Ewentualne wątpliwości może pomóc nam rozwiewać Hermann Hesse (1877–1962), niemiecki pisarz i poeta uhonorowany Nagrodą Nobla w 1946 r., subtelny i szlachetny człowiek z pokolenia, które doświadczyło okrucieństw I i II wojny światowej (Hesse 2016: 286; tł. cyt. J. Sebesta):

Nie ma innych powinności życia
Istnieje jedynie powinność bycia szczęśliwym
I tylko po to jesteśmy na Świecie

Literatura

- Hadot P., 2019, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, W. Klenczon, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Hartman J., 2011, *Mój dziwny kraj i jego dziwna religia* [w:] J. Hartman (red.). *Zebra Hartmana*, Łódź: Fundacja Industrial.
- Hesse H., 2016, *Es gibt keine Pflicht des Lebens* [w:] M. Heintz (Hrsg.), *Selbstwertgefühl heilen für alleingeborene Zwillinge und Hochsensible: Wohlstand und Wohlbefinden mit der Kraft der Quantenwelle*, Hamburg: Acabus Verlag.
- Kochan J., 2015, *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Sebesta J., Szymik E., 2018, *Elementy światopoglądu religijnego a antykryzysowa inicjatywa dla Europy w świecie post-humanistycznym*, „Transformacje”, t. 1/2, z. 96/97.
- Skudrzyk P., 1992, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee'ego*, Katowice: Towarzystwo Zachęty Kultury.
- Tokarski J., red., 1971, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tillich P., 1956, *Existential Analyses and Religious Symbols* [w:] H.A. Basilius (ed.), *Contemporary Problems in Religion*, Detroit: Wayne State University Press.
- Toynbee A.J., 1962 (t. 1–6), 1963 (t. 7–10), 1964 (t. 12), 1967 (t. 11, Atlas map), *A Study of History*, London–New York–Toronto: Oxford University Press.
- Waloszczyk K., 2012, *Dosłowna i niedosłowna interpretacja wierzeń religijnych*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

Michał Wróblewski¹

Sztuka w światopoglądzie Jerzego Prokopiuka

Jerzy Prokopiuk jest autorem wielu publikacji poświęconych ezoteryce, często wypowiadającym się na temat sztuki, zwłaszcza literatury pięknej. Jego światopogląd, inspirowany głównie antropozofią Rudolfa Steinera, skupia się na rozwoju ponadnaturalnych zdolności człowieka za pośrednictwem ezoteryki, składającej się z trzech integralnych części: gnozy, mistyki oraz magii. Kluczowym momentem w ludzkim rozwoju jest przejście od poznania materialnego do poznania imaginatywnego, polegającego na przemianie myślenia racjonalno-empirycznego w myślenie o charakterze symbolicznym. Myślenie symboliczne można odnaleźć również w twórczości artystycznej, traktowanej również jako jeden z wyznaczników rozwoju osobowości, zdolnej na odpowiednim stopniu rozwoju do poznania rzeczywistości duchowej.

Słowa kluczowe: sztuka, ezoteryka, antropozofia, imaginacja, symbol

The art in the worldview of Jerzy Prokopiuk

Jerzy Prokopiuk is an author of many articles about esoteric, who also often speaks about art – especially fiction literature. His worldview, is mainly inspired by Rudolf Steiner's anthroposophy, focuses on development of over natural human abilities through esoteric. For him there are three integral parts of esoteric: gnosis, mystique and magic. Important event in human development is transition from material knowledge to imaginative knowledge, depends on transformation rational and empirical thinking into symbolic thinking. This kind of thinking we can find also in artistic creation, which is one indicator of personality development. Mature personality is ready to know spiritual reality.

Keywords: art, esoteric, anthroposophy, imagination, symbol

¹ Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii, michal.wroblewski@phdstud.ug.edu.pl.

Sztuka w publikacjach Prokopiuka

Jerzy Prokopiuk jest wybitnym tłumaczem, znawcą ezoteryki i osobą otwarcie przyznającą się do swojego gnostycznego światopoglądu. Szczególnie cenione są jego tłumaczenia z języka niemieckiego. Wśród nich znajdują się również prace przekładowe jego ulubionych autorów, których nazywa mistrzami. Są to: twórca antropozofii Rudolf Steiner, twórca psychologii analitycznej Carl Gustav Jung i wielki niemiecki poeta Johann Wolfgang Goethe (Prokopiuk 2007: 16). Prokopiuk jest również autorem kilkuset tekstów oraz ponad dwudziestu książek, które w dużym stopniu dotyczą ezoteryki. Prace te ujawniają próby wypracowania oryginalnego światopoglądu oscylującego pomiędzy optymizmem gnozy transformacyjnej i pesymizmem gnozy eskapistycznej. Rezultatem tych poszukiwań jest koncepcja gnozy lateralnej zakładającej istnienie oraz możliwość tworzenia rzeczywistości alternatywnych.

Prokopiuk w autobiograficznej książce, zatytułowanej *Rozdroża, czyli wyznania gnostyka* (2004), wymienia sześć najważniejszych obszarów tematycznych swoich tekstów, do których należą kolejno:

1. Antropozofia – nauka ta w największym stopniu ukształtowała ezoteryczne zainteresowania Prokopiuka.
2. Psychologia – przede wszystkim Jungowska, która przez wiele lat stanowiła dla Prokopiuka narzędzie autoterapii. Oprócz Junga polski gnostyk omawia poglądów innych psychoanalityków (Zygmunt Freud, Erich Fromm, James Hillman), a także psychologów humanistycznych (Viktor Frankl) i transpersonalnych (Stanislav Grof).
3. Literatura romantyczna – oprócz wspomnianego już Goethego Prokopiuk analizuje dzieła takich autorów jak Friedrich Schiller, Adam Mickiewicz czy Juliusz Słowacki.
4. Historia ezoteryki – obejmująca antyczny gnostycyzm i jego późniejszego kontynuacje takie jak średniowieczny kataryzm czy nowożytny różokrzyż, splatająca się z dziejami magii, na przykład astrologii i alchemii.
5. Tak zwany paradygmat wyobraźni – paradygmat ten głosi postulat uwzględnienia czynnika imaginatywnego w procesach poznawczych, co dzieje się w ramach fizyki kwantowej oraz psychologii głębi. „Nowa fizyka” i „nowa psychologia” w ocenie polskiego tłumacza ma doprowadzić przemian w świadomości ludzkiej, a co za tym idzie – do nastania nowej ery w dziejach ludzkości, przepowiedanej przez Ruch Nowej Ery (New Age Movement).
6. Sztuka, zwłaszcza literatura piękna – zainteresowanie to jednak podporządkowane jest ezoterycznym poszukiwaniom, co zdaje się sugerować tytuł jednej z jego książek *Piękno jest tylko gnozy początkiem* (2007).

Zaprezentowany przegląd tekstów pozwala sądzić, że polski gnostyk uważa sztukę oraz piękno za jedno ze swoich ważniejszych zainteresowań (Prokopiuk 2004: 111–112).

Światopogląd gnostyka

Prokopiuk swój światopogląd określa na dwa sposoby: teoantropocentryzmem (antropoteocentryzmem) i spirytualistycznym holizmem. Teoantropocentryzm w największym stopniu koncentruje się na Bogu, czy wyrażając się ściślej (Nad)Bogu, który według Prokopiuka to Unio Oppositorum, Jedność czy też Pełnia przeciwieństw. W jego wizji ów Najwyższy Bóg jest Bytem i Niebytem, łączącym w sobie wszystkie przeciwieństwa, zawierającym przede wszystkim miłość, wolność, kreatywność, moc, prawdę, dobro, twórczość i piękno. Symbolicznym wyrazem (Nad) Boga jest rozrastające się w nieskończoność Drzewo Życia i Poznania, rodzące nieskończoną ilość kosmosów i ich Demiurgów, a wraz z nimi równie nieskończoną ilość kosmosów alternatywnych. Ów Najwyższy Bóg jest istotą ponadosobową, zdolną jednak do przejawiania się na sposób osobowości licznych Demiurgów. Prokopiuk twierdzi, że Demiurgiem świata, w którym żyjemy, jest Jahwe, rozumiejąc jego imię jako „Ten, który się staje” (Prokopiuk 2004: 173).

W większym jednak stopniu światopogląd polskiego gnostyka wydaje się antropoteocentryzmem, gdyż punktem wyjścia dla jego rozważań jest człowiek rozpatrywany z dwóch punktów widzenia: człowieka-Boga jako procesu i Boga-człowieka jako ideału. Człowiek-Bóg zmienia się, rozwijając przede wszystkim swoją wolność jako istotę relacji łączącej człowieka z Najwyższym Bogiem, osiągając najwyższą formę wolności, jaką jest kreatywność, czyniąca człowieka niemalże równego Bogu. Prokopiuk zakłada, że człowiekowi jest dana możliwość tworzenia własnych światów alternatywnych. Natomiast ideałem jest Bóg-Człowiek, czyli Jezus Chrystus. Dla Prokopiuka Chrystus Zmartwychwstały to nie tylko „człowiek ziemski”, lecz obdarzona odmienny statusem ontycznym Istota Kosmiczna, stanowiąca wzór soterycznej pracy nad sobą w wymiarze duchowym. W odróżnieniu od chrześcijaństwa różnych wyznań religijnych (katolicyzmu, prawosławia i protestantyzmu) chrześcijaństwo ezoteryczne traktuje życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jako zjawisko o charakterze wyłącznie duchowym, a nie fizycznym (Prokopiuk 1999: 206).

Prokopiuk również nazywa swój światopogląd spirytualnym holizmem. Spirytualnym, ponieważ przyjęte w nim jest założenie, że to duch, a nie materia jest istotą rzeczywistości. Spirytualny holizm stanowiłby rodzaj monizmu pluralistycznego, w którym substancja podstawowa przejawia się na wiele sposobów. Monizm pluralistyczny występuje w trzech zasadniczych odmianach: materialistycznej,

spirytualistycznej bądź neutralnej. Przedstawicielem monizmu pluralistycznego w wersji neutralnej jest Spinoza (Stróżewski 2003: 275–276). W wersji materialistycznej zasadniczo można go utożsamić z naturalizmem ontologicznym.

Według Prokopiuka najważniejsza jest kategoria ducha, ponieważ zakłada ona podmiotowy czynnik, uzasadniający ludzkie dążenie nie tyle nawet do doskonałości, co uzyskanie przez człowieka boskiego statusu, zgodnie ze słowami Chrystusa z Ewangelii według św. Jana: „Bogami jesteście”. Jednym mankamentem tego świata jest ilość cierpienia i zła, który jest potrzebny, by doskonalić tego ducha w wielu skazanych na niepowodzenie próbach (Prokopiuk 2008a: 142).

Prokopiukowi bliskie jest również podejście holistyczne, w którym całość posiada swoje części stanowiące całości względem innych części (Prokopiuk 2004: 148–149). Holizm również sugeruje, że poznanie całości domaga się również całkowitego zaangażowania podmiotów w proces poznawczy, wręcz uczynienia z człowieka instrumentu poznania rzeczywistości duchowej poprzez przekształcanie jego możliwości kognitywnych, afektywnych i wolitatywnych. Innymi słowy, celem praktykowania ezoteryki jest przekształcenie myślenia, uczuć i woli. Przekształcone myślenie staje się gnozą, które umożliwia poznanie imaginatywne (zastępuje ono pojęcia symbolami). Przekształcone uczucie staje się mistyką, która umożliwia poznanie inspiratywne (polegające na połączeniu siły myślenia z dotychczas podświadomym uczuciem). Przekształcona wola staje się magią, która umożliwia poznanie intuitywne (wiążącym myślenie z nieświadomą wolą). Tym samym Prokopiuk w dużej mierze powtarza twierdzenia Steinera na temat gnozy, mistyki i magii.

Ezoteryka i gnoza

Ezoteryka zwana jest również przez Prokopiuka okultyzmem oraz metareligią. Ezoteryka jest według niego dziedziną ludzkiego poznania, wykraczającą poza zdolności realizowane przez człowieka obecnie, stąd postulat przekraczania ograniczeń poznawczych czy też poznania racjonalno-empirycznego. Myślenie empiryczno-racjonalne, umożliwiające uprawianie nauki oraz wykorzystywanie techniki, domaga się przekształcenia w myślenie o charakterze imaginatywno-symbolowym, dążącym do poznania sfery sacrum, czyli świata duchowego i ostatecznie (Nad)Boga. Uczucie, stanowiące bardzo często o egoistycznych pragnieniach i lękach, winno zostać przekształcone w miłość do (Nad)Boga i świata duchowego, wyrażając chęć połączenie się z nim. Magia zaś przekształca akty woli, przemieniając czynem siebie wraz ze światem w imię (Nad)Boga. Dzieje się tak wtedy, kiedy mamy do czynienia z magiem białym kierującym się bezinteresowną miłością. W innym wypadku mamy do czynienia bądź z egoistycznym magiem szarym, bądź

z nienawistnym magiem czarnym dążącym nie tyle do realizacji fałszywie rozumianego dobra, lecz z premedytacją szerzącym zło (Prokopiuk 2014: 197).

Prokopiuk w swoich pismach najwięcej miejsca poświęca gnozie, odróżniając ją zarazem od gnostycyzmu i opisując relacje pomiędzy gnozą, mistyką i magią. W książce *Ostatni, końcowy* (2016: 25–26) pisze:

Przez gnozę (gr. gnosis – poznanie, wiedza) rozumiem «transracjonalne» poznanie doświadczenie przez człowieka siebie (czyli swej jaźni, duszy i ciała), a poprzez nie – jako instrumenty – świata materialnego, świata duszy i świata ducha. Gnoza jest poznanie, ale przede wszystkim poznanie transracjonalnym, to znaczący wychodzącym syntetycznie poza przeciwieństwo racjonalności i irracjonalności, nie wyrzeka zatem się poznania racjonalno-empirycznego; sama zresztą jest empiryzmem wyższego rzędu: daje możliwość poznania duchowego poprzez przemianę duszy i ciała człowieka. (...) W pierwszej kolejności gnoza ma dać człowiekowi orientację w czasoprzestrzeni kosmosu, w którym żyje, ukazać mu jego pochodzenie i aktualną kondycję, w której się znalazł, a ponad wszystko wskazać drogę wyzwolenia z tej kondycji.

Gnoza, pojęta jako „zasada gnozy”, nie jest gnostycyzmem wskazującym na jej historyczną realizację, jaką jest gnostycyzm, zwany również religią gnostycką. Początki gnostycyzmu sięgają czasów przedchrześcijańskich. Dlatego można mówić m.in. o gnostycyzmie hellenistycznym (hermetyzmie) czy żydowskim (mandeizm). Gnostycyzm zatem nie jest herezją chrześcijańską, aczkolwiek wchodził z nim często w synkretyczne związki.

Z historycznego punktu widzenia gnostycyzm jako religia światowa funkcjonuje do III w. Odrodził się jako manicheizm (III–IX w.), później zaś jako bogomilizm w Bułgarii (X w.), czy kataryzm w południowej Francji pod koniec średniowiecza. Według Prokopiuka powstanie religii gnostyckiej jest wypadkową doświadczenia gnozy przez jej licznych twórców, które przyczyniło się przede wszystkim do powstania struktur gnostyckich w obrębie funkcjonujących już religii, chociaż zdarzały się wyjątki od tej reguły (manichejczycy, esseńczycy oraz orficy). Owe gnostyckie struktury uznawano w hellenizmie, tolerowano w judaizmie, natomiast potępiano w chrześcijaństwie (Prokopiuk 1999: 18).

Prokopiuk wyróżnia trzy najważniejsze postaci gnozy: eskapistyczną, transformacyjną i lateralną. Gnoza eskapistyczna jest stosunkowo najbliższa temu, co na kartach historii filozofii i religii, określa się mianem antycznego gnostycyzmu. Charakteryzuje się ona wyculeniem na przejawy zła w świecie, kojarzonego z materią i cielesnością. Gnoza transformacyjna, zwana także neognozą, reprezentowana jest głównie przez antropozofię oraz poniekąd psychologię Jungowską, uznawaną przez Prokopiuka za „gnozę immanentystyczną”, samoograniczającą się w imię kompromisu ze współczesną nauką (Prokopiuk 2017: 221). Neognostycy

w odróżnieniu od gnostyków są monistami, a nie dualistami, rozumiejąc rozwój człowieka nie tylko jako troskę o ducha, lecz także i ciało. W przeciwieństwie zaś do elitarystycznych gnostyków sądzą oni, że gnoza stanie się udziałem wszystkich, a nie tylko nielicznych. Gnoza lateralna zakłada nie tylko istnienie, ale także możliwość tworzenia światów alternatywnych, gdzie najpewniejsza droga ich poznania oznaczałaby de facto ich tworzenie poprzez techniki wizualizacyjne (Prokopiuk 2000: 51).

Od poznania materialnego do poznania imaginatywnego

W antropozofii wyróżnia się siedem etapów procesu inicjacji: (1) studium, (2) poznanie imaginatywne, (3) poznanie inspiratywne, (4) poznanie intuitywne, (5) poznanie relacji między makrokosmosem a mikrokosmosem, (6) osiągnięcie relacji z makrokosmosem, (7) wieczna szczęśliwość w Bogu. Kluczowym momentem wydaje się przejście od etapu pierwszego do drugiego, czyli przewyższenie perspektywy wiedzy materialnej na rzecz poznania imaginatywnego, prowadzącego do poznawania świata duchowego, a w konsekwencji do wiedzy duchowej.

Steiner w swoim dziele mierzy się z filozofią Immaneula Kanta, której zwieńczeniem jest antropologia. Twórca antropozofii dąży do przekroczenia wyznaczonej przez myśliciela z Królewca granicy poznania, jaką jest noumen – rzecz sama w sobie. Według antropozofii przekroczenie perspektywy antropologicznej możliwe jest dzięki ukształtowaniu nowej formy poznania polegającej na ukształtowaniu wyższego rodzaju zdolności przenikania rzeczywistości ponadzmysłowej. Takie poznanie będzie możliwe pod warunkiem rozwoju ludzkich zdolności poznawczych (Prokopiuk 1999: 125).

Pierwszym krokiem do rozwinięcia takiej umiejętności jest skupienie się na imaginacji. Steiner w pracy zatytułowanej *Stopnie wyższego poznania* (1908) przypomina, że w zmysłowym sposobie poznania istnieją cztery elementy: (1) wywołujący doznania zmysłowe przedmiot, (2) obraz przedmiotu wywołany przez człowieka, (3) pojęcie umożliwiające duchowe zrozumienie rzeczy lub procesu, (4) podmiot operujący pojęciami, obrazami oraz zmysłami (Prokopiuk 2003: 48). Poznanie imaginatywne w dużym stopniu polega na skupieniu się na wewnętrznym obrazie danego przedmiotu. Jest to zatem odejście od poznania zmysłowego na rzecz skupienia się na imaginacjach oraz symbolach.

Ulubionym przykładem Prokopiuka, pojawiającym się wielokrotnie w jego tekstach, jest symbol Różo-Krzyża, oznaczający wyraz oczyszczonych popędów i namiętności. Według antropozofii w poznaniu imaginatywnym zostaje zachowany dotychczasowy aparat poznawczy, ale jednocześnie rozpoczyna się proces rozwoju zmysłów wewnętrznych prowadzący do przekształcenia poznania

imaginatywnego w inspiratywne (dotyczące relacji pomiędzy imaginacjami), a poznania inspiratywnego w intuitywne (otwierające na rzeczywistość duchową poprzez odrzucenie zmysłów, imaginacji oraz inspiracji) (Prokopiuk 2016: 22).

Istotą tej medytacji Różo-Krzyża jest to, że chodzi w niej o wyobrażenie symboliczne, które dusza musi dopiero zbudować i że wymagane jest jego medytacyjne przeżycie w rytmicznych powtórzeniach, i z gorącym oddaniem. Skądinąd mamy tu do czynienia ze zwykłymi wyobrażeniami, będącymi pogłosem postrzeżeń zmysłowych. Jednakże nadanie im symbolicznego charakteru daje im pożądaną przejrzystość na życie ducha. Tak zatem dokonuje się metamorfoza siły przypominania. Widzimy, jak tu idealna struktura wyobrażenia wspomnieniowego (jego charakter symboliczny) otrzymuje szczególne znaczenie, ponieważ w tym przypadku ma ono szczególną relację duchowości. Oczywiście, to szczególne znaczenie jest dane tylko w takim wybranym materiale medytacyjnym. Tu bowiem pośrednie postrzeżenie zmysłowe – czerwień róży lub czerń krzyża – w medytacji staje się wyrazem ducha (Prokopiuk 2003: 57).

Poznanie imaginatywne stanowi zatem przejście pomiędzy rzeczywistością zmysłową a duchową. Tak przynajmniej twierdzi antropozofia. Ważną kategorią pojawiającą się w aspekcie poznania imaginatywnego jest wewnętrzny obraz utożsamiony z symbolem.

Prokopiuk w swoich pismach wielokrotnie powołuje się na teorię symbolu Paula Tillicha. Niemiecki teolog twierdził, że symbol uczestniczy w tym, co symbolizuje. Innymi słowy, duch ludzki nie ująłby innych wymiarów rzeczywistości, jeśli symbole nie były w stanie otwierać nowego wymiaru w człowieku (Tillich 1994: 150). Dlatego też Prokopiuk, wzorem swoich mistrzów, czyli Steinera i Junga, uważa samego człowieka za symbol, gdyż człowiek jest nie tyle bytem, lecz obrazem (nieraz wręcz karykaturalnym) i procesem wskazującym na jedyny byt, godny nazwania go rzeczywiście istniejącym. Tym bytem jest (Nad)Bóg. Wobec niego ludzka egzystencja może się jawić jako koszmar czy też łono, z którego ma się narodzić w każdym człowieku Syn Boży (Prokopiuk 2008a: 259).

Poznanie imaginatywne a twórczość artystyczna

Dla Prokopiuka najważniejsza jest inicjacja. Proces inicjacji rozumiany jest przez niego na dwa sposoby. Po pierwsze, inicjacja w liczbie pojedynczej wskazuje na jakąś konkretną inicjację i jej przebieg kończący się osiągnięciem określonego etapu życia, np. dojrzałości. Po drugie, inicjacja w liczbie mnogiej wskazuje na przebieg wielu różnych inicjacji, które człowiek przechodzi podczas całego swojego życia.

W obydwu rozumieniach inicjacja ma swój aspekt społeczny, psychologiczny i transcendentny, czyli ezoteryczny bądź duchowy (Prokopiuk 2014: 233).

Inicjacja w obydwu przypadkach dokonuje się na zasadzie prawa przemiany wyznaczonej przez rytm życia, śmierci i zmartwychwstania (odrodzenie). Przemiana rozpoczyna się od pewnej integracji, która z czasem ulega dezintegracji, umożliwiając reintegrację na wyższym poziomie. Inicjacja zakłada przemianę całego człowieka, przybierając formę inicjacji naturalnej (nieświadomej) i świadomej (nienaturalnej). Inicjacja naturalna, na którą właściwie nie mamy wpływu, oznacza właściwie tyle, że rodzimy się, starzejemy i umieramy. Natomiast inicjacja świadoma zakłada rozwój samoświadomości wskazujący na moment osiągnięcia apogeum życiowych możliwości (Prokopiuk 2004: 173).

Inicjacja świadoma jest polem zagospodarowanym przez różnego rodzaju szkoły inicjacyjne mające prowadzić do wewnętrznej przemiany. Jedną z takich szkół jest antropozofia, wzywająca do intensywnej pracy wewnętrznej. Prokopiuk pisze:

Rdzeniem i początkiem tej pracy wewnętrznej jest (...) obserwacja myślenia przez człowieka myślącego. Obserwacja ta jednak w praktyce bywa czymś rzadkim – dlatego można ją nazwać „stanem wyjątkowym”. W obserwacji tej metoda i treść stają się jednością. Myślenie wtedy możemy pojmować przez nie samo. Obserwujemy wówczas to, czego nie obserwujemy w pozostałych procesach poznawczych, a mianowicie – naszą własną aktywność. W tym „stanie wyjątkowym” myślący pozostaje niezależny od przestrzennego charakteru swego ciała, albowiem podstawa tego stanu, to znaczy różnica między aktualnym czynnym myśleniem a obserwowanym myśleniem przeszłym tkwi jedynie w określeniu czasowym: mojego aktualnego myślenia nie jestem w stanie obserwować. O tyle też nasze myślenie jest wolne od naszej cielesności – przebiega ono jeszcze tylko w czasie. Wtedy to po raz pierwszy doświadczamy prawdziwej wolności – wolności od ciała i mózgu (Prokopiuk 2003: 148).

Antropozoficzna praca wewnętrzna nie ogranicza się jedynie do medytacji ani też do poznania dyskursywnego (materialnego), angażując pełnię ludzkich możliwości, doceniając w ten sposób znaczenie sztuki w szeroko pojętej edukacji. Mogą o tym świadczyć programy wychowawcze szkół waldorfskich, powstałych z inicjatywy antropozofów.

W psychologii Jungowskiej za jedną z ważniejszych technik terapeutycznych przyjmuje się aktywną imaginację. Aktywna imaginacja jest techniką posługiwania się wyobraźnią w sposób kontrolowany. Oznacza to, że w aktywnej imaginacji, z jednej strony maksimum odpowiedzialności zachowuje jednostka; z drugiej zaś strony pozwala się obrazom sennym na możliwie najbardziej swobodny rozwój. Wymusza to osobie oddającej się aktywnej imaginacji uznanie autonomii pojawiających się obrazów. Prokopiuk podaje przykład, że jeśli w imaginacji zobaczymy

atakującego smoka, to musimy go potraktować jako realnego smoka, a nie jedynie jako twór wyobraźni, który można przykładowo zamienić w psa. Innymi słowy, trzeba tego smoka potraktować, „jak gdyby” był smokiem rzeczywistym. Aktywna wyobraźnia, podobnie jak marzenie senne, nie jest kontrolowana, różniąc się tym samym od zwykłego fantazjowania (Prokopiuk 2008b: 158–159). Innymi technikami stosowanymi w psychologii Junga to amplifikacja mitologiczna, wykorzystywana do analizy marzeń sennych, oraz różnego rodzaju zajęcia twórcze ułatwiające ekspresję i rozumienie przeżywanych stanów psychicznych.

Według Prokopiuka twórczości i piękna nie wyczerpuje jedynie dziedzina działalności artystycznej. Raczej chodzi o to, aby życie człowieka, jego drogę rozwoju i wolności, uczynić swoistym dziełem sztuki, tudzież odnosząc się do słów Novalisa – uczynić ze swojego życia „świętą księgę”, czyniącą go współpracownikiem samego (Nad)Boga. Według polskiego gnostyka ludzka twórczość również rządzi się zasadą „życia – śmierci – zmartwychwstania”, obejmując zarazem twórczość inicjacyjną, religijną, filozoficzną, naukową, społeczną, gospodarczą, a przede wszystkim artystyczną (Prokopiuk 2007: 7).

Sztuka może – pisze Prokopiuk – aczkolwiek nie musi otwierać na przeżycia duchowe, stając się mimowolnie ścieżką inicjacyjną. Dotyczy to zwłaszcza twórczości wizjonerskiej, która w rozumieniu Junga narzuca artyście nie tylko treść, ale także formę wypowiedzi, czyniąc go właściwie naczyniem treści archetypowych. Dzięki czemu można powiedzieć, że to nie Goethe napisał Fausta, lecz to raczej Faust stworzył Goethego. Dlatego też Prokopiuk analizuje głównie utwory literackie o silnie symbolicznym zabarwieniu, np. utwory Williama Blake’a, Hermanna Hessego, Gustava Meyrinka czy wspomnianych już niemieckich poetów Goethego i Novalisa.

Sztuka jest tylko gnozy początkiem

Sztuka w światopoglądzie Prokopiuka stanowi w dużej mierze wprowadzenie do gnozy. Jej osiągnięcie jest stawką procesu inicjacji. Innymi słowy, w gnozie dochodzi do spełnienia ludzkiej egzystencji. Sztuka zatem pełni w dużej mierze rolę pomocniczą względem gnozy, co nie znaczy, że nie jest potrzebna. Wręcz przeciwnie. Sztuka, rozumiana jako działalność artystyczna, często stanowi integralną część inicjacji, pełniąc doniosłą rolę w wyróżnianych przez polskiego gnostyka formach inicjacji, jaką jest antropozofia oraz psychologia analityczna. Zwłaszcza w antropozofii podkreśla się związek łączący piękno z prawdą oraz dobrem, a tym samym doceniającym znaczenie twórczości artystycznej. Twórczości, umożliwiającej na wychodzenie poza ograniczenia cielesnej egzystencji w materialnym świecie i wchodzenie w relację z rzeczywistością duchową. Możliwości tkwiące

sztuce nie znaczą przy tym, że sztuka jako tako wolna jest ograniczeń, zatrzymując się w dużej mierze na poziomie poznania imaginatywnego.

Kreatywność jednak jest dla Prokopiuka najwyższym stopniem wolności. Świadczy o tym zwłaszcza jego zaangażowanie w praktykowanie gnozy lateralnej, polegającej na tworzeniu własnego świata, zwanego Atlanem. Sztuka wreszcie może stać się niejako wehikułem spontanicznej inicjacji, o czym w największym stopniu traktują dzieła sztuki opowiadające o wewnętrznej przemianie bohatera. Zakłada się przy tym, że twórca – zwłaszcza wizjonerski – przemienia się wraz z tworzonym przez siebie dziełem sztuki. O ile sztuka w światopoglądzie polskiego gnostyka zdaje się pełnić rolę pomocniczą czy też drugoplanową, to trudno odmówić jej znaczenia w działalności samego Prokopiuka, polegającej w dużej mierze na propagowaniu ezoteryki jako alternatywy zarazem dla cywilizacji naukowo-technicznej, jak też zwyczajowej religijności. Wydaje się, że sztuka – zwłaszcza literatura piękna – wraz ze sztuką terapii stanowią w jego działalności popularyzatorskiej element pośredniczący pomiędzy przeżywaniem świata sacrum a czytelnikami poszukującymi innych życiowych ścieżek w świecie profanum.

Literatura

- Prokopiuk J., 1999, *Labirynty herezji*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Prokopiuk J., 2000, *Trzy drogi gnozy* [w:] E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Kraków: Nomos.
- Prokopiuk J., 2003, *Szkice antropozoficzne*, Białystok: Studio Astropsychologii.
- Prokopiuk J., 2004, *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*, Katowice: KOS.
- Prokopiuk J., 2007, *Piękno jest tylko gnozy początkiem*, Katowice: KOS.
- Prokopiuk J., 2008a, *Herezja znaczy wolność*, Białystok: Studio Astropsychologii.
- Prokopiuk J., 2008b, *Mój Jung*, Katowice: KOS.
- Prokopiuk J., 2014, *Manifest wolności*, Białystok: Studio Astropsychologii.
- Prokopiuk J., 2016, *Ostatni, końcowy*, Białystok: Studio Astropsychologii.
- Prokopiuk J., 2017, *Carl Gustav Jung – gnostyk czy neognostyk?* [w:] H. Machoń (red.), *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stróżewski W., 2003, *Ontologia*, Kraków: Znak.
- Tillich P., 1994, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Znak.

Krzysztof Ulanowski¹

Rytuały sprawowania władzy. Przedstawienia „ubóstwionego” króla w tradycji Mezopotamii

W pierwszej kolejności artykuł odnosi się do skomplikowanej relacji pomiędzy bogiem a władcą w tradycji mezopotamskiej, a żeby być bardziej precyzyjnym w okresie akadyjskim i nowoasyryjskim tej starożytnej cywilizacji. Komunikacja, aspiracja do boskości i nieśmiertelności była w przypadku władców czymś naturalnym i rządzący w różny sposób próbowali ją poprzez sztukę zaprezentować swoim poddanym i podbitym narodom. Królewskie panowanie w perspektywie ludzkiej było wymierne, natomiast w przypadku odwołania się do boskości stawało się nieskończone i w ten sposób odnosiło się do ideologii imperium. W taki sposób stworzono boską przestrzeń imperium ze specjalnym rytuałem objęcia w posiadanie tegoż imperium przez króla, namaszczonego w tym celu przez boga i pozostającego jego zastępcą lub wręcz ucieleśnieniem na ziemi.

W celu zrozumienia tego fenomenu artykuł porusza kwestię zejścia „królewkości” na ziemię i boską epifanię w świecie. Ubóstwienie posągów i przedmiotów w tradycji mezopotamskiej było powszechnie akceptowane, a poprzez rytuał „otwarcia ust” posągi stawały się bytami boskimi. Wiele tych i podobnych rytuałów było z całą należyłą świadomością wykorzystywanych ideologicznie i stanowiły widoczny dowód i symbol królewskiej potęgi.

Słowa kluczowe: władza, panowanie, propaganda, król, bogowie, rytuał, cywilizacja, Mezopotamia, Asyria, Akad

Rituals of exercising power. Depictions of a ‘deified’ king in Mesopotamian tradition

First of all, the article refers to the complicated relationship between the god and the king in Mesopotamian tradition, and to be more precise, specifically in Akkadian and Neo-Assyrian period of this civilization. In the case of kings, communication, aspiration for being divinized and endeavor for immortality was something natural and the rulers tried to present to the public this ‘closeness’ and special communion with the gods. The royal

¹ Uniwersytet Gdański, Zakład Antropologii Społecznej, krzysztof.ulanowski@ug.edu.pl.

reign in the human perspective was measurable, while when referring to divinity it became infinite and thus referred to the ideology of the empire. In this way, a divine space of the empire was created with a special ritual of taking possession of this empire by the king anointed by gods and being their deputy or even embodiment on earth.

To understand this phenomenon, the article raises the issue of the descent of 'royalty' to the earth and the divine epiphany in the world. The deification of statues in Mesopotamian tradition was widely accepted and through the ritual of 'opening the mouth' these statues became divine beings. Many of these and similar rituals were ideologically used to provide visible evidence and symbol of royal power and authority.

Keywords: authority, domination, propaganda, king, gods, ritual, civilization, Mesopotamia, Assyria, Akkad

Na przestrzeni wieków kaŹda wáldza próbowała uczynić wszystko, aby być ostateczn¸ instancj¸, ro¸ci¸ sobie pretensje do nieomylności i wiecznego trwania. W zaleŹno¸ci od uwarunkowa¸ cywilizacyjnych te próby i ich trwałość odmiennie si¸ kształtowały. W przypadku cywilizacji mezopotamskiej juŹ na pewno w trzecim, a by¸ moŹe i w IV tys. p.n.e. mamy do czynienia z przemy¸lan¸ i ¸wiadom¸ koncepcj¸ wáldzy i jej implementacji. Niemal od pocz¸tków tej cywilizacji wáldza zakotwicza swój autorytet w ¸wiecie boskim, a zatem szczególnie uprzywilejowanym i niemal niesko¸czonym. Ta uzurpacja dokonuje si¸ na przestrzeni wieków i przybiera bardzo zr¸znicowane formy.

Ideologia w akcji (powtarzanie starego jako najlepsza forma r¸dzenia po nowemu)

Historia ideologii jest podobna do historii literatury. Cho¸ style si¸ zmieniaj¸, to g¸w¸ne motywy i w¸tki pozostaj¸ niezmiennie. MoŹna powiedzie¸ nawet, Źe najwi¸ksze dzieła ludzkiej historii s¸ przepisywane ci¸gle na nowo i w ten sposób staj¸ si¸ ponadczasowe. Najwi¸ksze dzieła epoki akadyjskiej zosta¸ spisane w podobnym okresie, oko¸ XV w. p.n.e. (Andr¸-Salvini 1998: 36; Pongratz-Leisten 2015). JuŹ wtedy akty fundacyjne ¸wi¸ty¸ w cywilizacji mezopotamskiej ro¸ci¸ sobie prawo do ponadczasowości, odwo¸ywały si¸ do boskiej decyzji i wszelka ludzka negatywna interwencja w trwanie budowli by¸ ob¸oŹona k¸¸w¸ – ¸wi¸¸ynie mia¸y by¸ „nie(do)tykalne”. Zreszt¸ nie tylko ¸wi¸¸ynie, ale stele i pos¸gi, w szczeg¸¸no¸ci w¸dc¸w z epoki nowoasyryjskiej, ro¸ci¸ sobie podobn¸ pretensj¸ do nie¸miertelności. Tiglat-Pileser I (1114–1076)² obwieszcza¸:

² Wszystkie daty dotycz¸ okresu przed nasz¸ er¸.

Król, który zniszczy moją stelę lub przewróci ją lub rzuci do wody lub spali ogniem lub przykryje ziemią lub po kryjomu ukryje w domu, gdzie nikt nie będzie mógł jej zobaczyć lub zniszczy moje inskrypcje, a na ich miejscu umieści swoje lub sporządzi inne zło, niech Anu i Adad, wielcy bogowie, moi władcy, spojrzą na niego z gniewem i przeklą go! Niech zniszczą jego panowanie, podważą jego prawo do tronu i zniszczą jego potomków. Niech jego broń rozpadnie się na kawałki, sprowadzą klęskę na jego armię i oddadzą go w ręce nieprzyjaciół! Niech Adad nawiedzi jego kraj niszczącym głodem, pragnieniem i przelewem krwi! Niech nie pozwoli mu przeżyć jednego dnia, a zniszczy razem, jego imię i nasienie! (Wallis Budge, King 1902: 106–108, 139–140)

Figura boga czy bogini nie przestawała być „nieśmiertelna” pomimo upływającego czasu. I tak zagrabioną przez Elamitów figurę bogini Nanaia z Uruk, król Aszurbanipal (669–628) odzyskał i przywrócił na dawne miejsce po 1635 latach (!) (Holloway 2002: 283). Czas (ludzki) nie miał znaczenia, boski posąg (boskie oblicze) pozostawał nadal bezcenny jako wyznacznik prestiżu, władzy i potęgi.

Właśnie to dążenie do ponadczasowości jest jednym z głównych elementów mojego artykułu. Badając cywilizację mezopotamską, ma się wrażenie, że oddzielone od siebie 1400 lat epoka akadyjska (2334–2193) i nowoasyryjska (883–612) są szczególnie sobie bliskie. Do tego wątku będę wracał kilkakrotnie w dalszej części tekstu.

W stosunku do wcześniejszej epoki sumeryjskiej w okresie akadyjskim trybut i dziękczynienie znacznie częściej składało się królom niż bogom. I choć sztuka asyryjska wyrosła na odmiennym geograficznym i etnicznym podłożu, to również w okresie asyryjskim człowiekowi, a ściślej mówiąc, królowi składało się dary częściej niż bogom (Groenewegen-Frankfort 1972: 169).

Naram-Sin, władca par excellence

Choć w kontekście historycznym ważniejszym władcą był twórca imperium Sargon (Wielki) (ok. 2334–2279), to właśnie Naram-Sin (2254–2218) wykazał wszelkie niezbędne do tego cechy, aby stać się niekwestionowanym bohaterem swojej epoki.

Wszystko, co związane z Akadem ma smak nowości, pierwszorzędności w stosunku do późniejszych epok i imperiów (Feldman 2007: 266). Akad tworzy pierwsze imperium, wydaje króla, a nawet tegoż władcę ubóstwia, zrównując go z bogami. Król od tego czasu nie jest już jedynie, jak w okresie sumeryjskim, władcą Kisz, ale panem i władcą czterech stron świata (Potts 1999: 107).

Zresztą w późniejszych okresach, kolejno III Dynastii z Ur (2112–2004), I Dynastii z Isin (2000–1800), Hammurabiego (1792–1750), Tukulti-Ninurty I (1244–1208), Tiglat-Pilesera III (744–727) i Sargona II (721–705), czyli aż do okresu

nowoasyryjskiego tytuł *šar māt Šumeri u Akkadi*, czyli „Władca Sumeru i Akadu”, był jednym z głównych tytułów królewskich (Porter 1993: 79). Asarhaddon (680–669) przedstawia się jako „Wielki król, potężny król, król wszystkiego, król Asyrii, zarządca Babilonii, król Sumeru i Akadu, prawdziwy pasterz, wybrany przez pana panów (Marduka), pobożny książę, ukochany przez boginię Sarpanitu (Zarpanitu), boginię wszystkiego co istnieje” (Leichty 2011: 194).

Co istotne dla mojego artykułu, to w początkowej fazie cywilizacji mezopotamskiej Naram-Sin prezentuje się w aurze boskości, co potwierdza jego ikonograficzne przedstawienie na *Zwycięskiej Steli*. Był on pierwszym władcą w okresie akadyjskim (później w jego ślady poszedł jego syn), który się deifikował, a co za tym idzie – jako pierwszy całkowicie wyidealizował swą postać na doskonałą i równą bogom, a także przedstawiał się w sztuce, zasiadając na tronie wspólnie z boginią Isztar (Winter 1996: fig. 1–3). Z inskrypcji zamieszczonej na bazie steli dowiadujemy się również, że mieszkańcy miasta Agade (Akad, Akkade), stolicy imperium, wybudowali świątynię dedykowaną królowi (Frayne 1993: 113–114).

Jakie były przyczyny deifikacji czy raczej samodeifikacji władcy?

Po pierwsze, integracja imperium, której miał dokonać król-bóg niejako uosabiający całe imperium, nie mogła być podważana przez ludzi. Po drugie, było to wzmocnienie roli króla i jego królewskiej siedziby w Agade, która nie miała tak długiej i znanej tradycji jak miasta sumeryjskie, np. Kisz, Eridu czy Uruk. Po trzecie, nastąpiło zrównoważenie władzy królewskiej z kapłańską, którzy odgrywali znaczącą rolę, szczególnie ci skupieni wokół świątyni Enlila w mieście Nippur. Biorąc pod uwagę wszystkie te czynniki, nie sposób nie zauważyć, że mają one wyraźnie ideologiczny wymiar i z pełną świadomością wykorzystują religię do zapewnienia sobie ziemskiego panowania (Król 2010: 79).

Naram-Sin jest w tym wypadku pionierem, który skrzętnie korzysta z doświadczeń wcześniejszych dynastii sumeryjskich. Już wcześniej król Szulgi, założyciel III Dynastii z Ur (2094–2047), posługiwał się tytułem „silny bóg swojego kraju” – Naram-Sin kazał się zaś tytułować „silny bóg Agade”. Szu-Sin z Akszak (in. Szu-Suen, 2037–2030), następca Szulgiego, miał również poświęconą sobie świątynię w mieście Esznunna, tak jak Naram-Sin swoją w Agade. O ile jednak nie mamy jednoznacznej pewności co do intencji wcześniejszych władców sumeryjskich, których deifikacja, jeśli miała miejsce, to raczej następowała po ich śmierci, jak w przypadku bohaterów mitologicznych Gilgamesza i Lugalbandy, o tyle Naram-Sin deifikował się już za życia. Uczynił to świadomie, czego dowodem jest choćby uznanie w jednej z inskrypcji boga Enlila za swego ojca w imię dalekosiężnych planów politycznych (Król 2010: 83). Wspomniany powyżej zabieg przypisania sobie boskiego rodzica jest później dobrze znany z inskrypcji najpierw Tukulti-Ninurty I, a potem królów nowoasyryjskich (Foster 1995: 218).

Co do kontynuowania wzorców akadyjskich w okresie nowoasyryjskim nie mamy żadnych wątpliwości – już Szamszi-Adad I (1813–1781), założyciel amoryckiej dynastii państwa asyryjskiego i zarazem twórca pierwszego asyryjskiego imperium, wywodził legitymację swej władzy od królów akadyjskich. Co ciekawe, jego imię w języku akadyjskim brzmi Šamši-Adad, a w języku amoryckim Šamši-Addu, i oba oznaczają: „Słońcem moim jest bóg Adad”. Ten władca odbudował świątynię bogini Isztar w Niniwie, która pierwotnie została ufundowana przez Manisztsu (2276–2261), króla akadyjskiego (Feldman 2007: 279).

Imperium imperiów – okres nowoasyryjski

W przypadku władców potężnego imperium nowoasyryjskiego od początku do końca trwania ich władztwa mamy do czynienia z pewnym wysublimowanym zabiegiem. W przypadku Naram-Sina określenie (determinatyw) *dingir* wskazywało, że słowo, do którego się odnosi, jest imieniem lub określeniem istoty boskiej. W przypadku władców nowoasyryjskich nigdzie takiego zapisu nie znajdujemy, za to bez trudu odnajdujemy nieskończoną wręcz ilość motywów odwołujących się do boskiej opieki nad królem, jego podobieństwa do bóstwa i bycia niejako bosko uformowanym (fizycznie, psychicznie i intelektualnie) (Ornan 2007: 161).

Wszelkie królewskie podobizny z tej epoki odwołują się do przedstawień boskich, nawet prezentacja króla siedzącego na tronie i patrzącego w lewą stronę ma swoje odniesienie do ikonografii prezentującej bogów. Te przedstawienia szczególnie widoczne były w ikonografii Sennacheryba (704–681). Przy inwentaryzacji świątyń królewskich aspirujące do boskości figury królewskie były wymieniane obok posągów boskich (Ornan 2007: 162).

Od początku cywilizacji mezopotamskiej w świątyniach umieszczano wzorowane na boskich królewskie stele, posągi i rzeźby (Holloway 2002: 198). I tak władca nowoasyryjski Salmanasar III (858–824) fundował swoje posągi w miastach, świątyniach i miejscach określanych jako *ēqu*, co stało się świadomie kontynuowanym programem służącym ekspansji imperium i poszerzaniu jego granic (zob. Yamada 2000).

Warto wspomnieć o tym, że poprzez specjalny rytuał *mīs pī* posągi bogów stawały się bogami. Sam rytuał był dość skomplikowany, składał się z fazy umycia ust i otwarcia ust. Rytuał dotyczył zarówno posągów bogów, jak i innych przedmiotów kultowych. Nie dotyczył zaś posągów królewskich, gdyż mógłby być niebezpieczny dla jednoznaczności sprawowania władzy (zob. Walker, Dick 1999). Znamy inny rytuał zastępczego króla (Lambert 2011), ale jest on związany z dynastią i wykracza poza kwestie rozważane w tym tekście.

Poprzez umieszczenie posągu królewskiego w świątyniach asyryjski król był celebrowany przy każdej uroczystości czy modlitwie w świątyni jako reprezentant imperium asyryjskiego, a nawet lokalny bóg lub jego przedstawiciel. Ponadto królewskie posągi regularnie brały udział we wszystkich rytuałach odbywających się w świątyni, czyli w bardzo bliski sposób korespondowały z tym, czego doświadczały figury przedstawiające i reprezentujące bogów (Holloway 2002: 184, 186–187). Te rytuały obejmowały mycie posągów wodą (*mê.MEŠ liramik*), namaszczanie olejem (*šamna. MEŠ lipšuš*) i składanie ofiar (*niqâ liqqi*). Dokładne znaczenie tychże zabiegów nie jest do końca zrozumiane, aczkolwiek miały one na celu uzyskanie boskiej przychylności (Shafer 2007: 147).

Te boskie przedstawienia zwane *salmu* były powszechne i dodawane im różnego rodzaju wykwintne przymiotniki: *salam šarrūtiya* (*šurbâ/mukin šumīya*), czyli „(wspaniały) królewski”, *salam bēlūtiya* (*šurbâ/mukin šumīya*), czyli „(wspaniały) władczy”; *salam bunnannīya*, czyli „obraz na moje podobieństwo”, *salam gešrūtiya*, czyli „mój bohaterski obraz” itd. (Yamada 2000: 290–291). Samo przedstawienie króla było niemal niezmiennie na przestrzeni wieków. Poza, w której był przedstawiany król, określaną jest terminem *ubāna tarasu*, czyli „wyprostowany palec”. Prezentuje ona sylwetkę króla w geście komunikacji z bóstwami, gdy jego ręka jest wyciągnięta w ich kierunku z wyprostowanym palcem wskazującym (Shafer 2007: 158). Ten królewski kod prezentacji ikonograficznej jest oczywiście bardziej rozbudowany, w jego skład wchodzi wyprostowana sylwetka, zadbana broda, idealna muskulatura, stopy zwrócone do przodu, *polos*, czyli korona kanoniczna na głowie, bo władca był zarazem najwyższym kapłanem. I tak królewskie przedstawienia brały udział we wszelkich istotnych wydarzeniach z życia imperium, np. składania przysięg, najczęściej w obliczu bogów Szamasza i Nabu i *salam šar*, czyli królewskiego posągu (Yamada 2000: 296–7).

Część władców asyryjskich, np. Aszurnasirpal II (883–859) i Sennacheryb poszła jeszcze o krok dalej, wracając do terminu znanego z czasów Naram-Sina, mianowicie *tamšilu*, czyli podobieństwa, „zewnętrznego identyczności” kojarzącej boskie i królewskie przedstawienia. Sennacheryb posunął się w tym porównaniu tak daleko, że uznał czyny boga Aszura zwyciężającego boginię chaosu Tiamat i jego czyny pokonującego swoich wrogów (np. Babilończyków, Elamitów i Aramejczyków podczas bitwy pod Halule w 691 r.) za identyczne (Ornan 2007: 170–1). Z kolei Aszurnasirpal II tak opisał instalację boskiego posągu Ninurty w świątyni: „Stworzyłem mój królewski posąg na podobieństwo mojego oblicza z czerwonego złota i roziskrzonych kamieni i ustawiłem go przed bogiem Ninurta, moim panem”. I właśnie ta królewska twarz z czerwonego złota (*zimešu ruššūti*) podkreśla podobieństwo króla do boga, gdyż użycie czerwonego złota do kreacji posągu było zastrzeżone wyłącznie dla boskich posągów (Ornan 2007: 169–170).

Asyryjscy królowie przedstawiali się w aurze *melammu* – boskiej energii i potęgi reprezentowanej w postaci aureoli otaczającej boską lub królewską postać (Aster 2012; Holloway 2002: 181). Nie rzadko przedstawiali się dosłownie jako karmieni przez boginie, czyli niejako od niemowlęcia będącymi nosicielami idei boskości i imperium. Warto jednak zwrócić uwagę na opinię Liverani, który zauważa, że w mitologii mezopotamskiej bogowie uważali, że człowiekowi, choćby był i królem, nie można ufać, a rodzaj ludzki sam w sobie jest podstępny (Liverani 2017: 29–30).

Symbolika imperialna – symbolika cielesna i ucieleśniona zarazem

Irene Winter zauważyła, że w przypadku władców mezopotamskich można mówić również o cielesnym, a nawet seksualnym odcieniu ideologii królewskiej. Ciało Naram-Sina jest przedstawione jako absolutnie idealne tak jak jego władza nad imperium. To doskonałe ciało można opisać za pomocą kilku wyraźnie ideologizowanych słów: *banu*, czyli „przystojny”, „dobrze zbudowany”, *damqu*, czyli „dobry”, „szczęśliwy”, „pomyślny”, *bastu*, czyli „witalny”, „pełen wigoru”, i w końcu *kuzbu*, określenie, które odwołuje się już wyraźnie do atrakcyjności w sensie seksualnym. Mówi się nawet, że całe ciało króla jest obleczone atrakcyjnością. Inne zwroty opisujące króla, które odwołują się jeszcze do postaci mitycznego władcy i bohatera Gilgamesza, to *zikani qardu*, „bohaterski mężczyzna”, *etlu qardu*, „bohaterski młodzieniec”, wszystkie one odwołują się do męskiej potencji i siły zarazem (zob. George 1999). Naram-Sin bardzo często używał terminu *dannum*, czyli po prostu „silny”.

Ta zbieżność pomiędzy muskularnymi bicepsami a silnym władcą i jego potężnym imperium nie jest w żadnym razie przypadkowa. *Zwycięska Stela* Naram-Sina przedstawia go nie tylko jako niepokonanego władcę, ale kogoś więcej – pana życia i śmierci (Winter 1996: 11–14). O wiele później Adad-nirari II (911–891) stwierdził, że to bogowie ukształtowali jego ciało w sposób perfekcyjny, a jego głowę otoczyli aurą panowania i władztwa (Grayson 1991: 147).

Jako pan życia i śmierci, król korzysta też z tej drugiej prerogatywy, uśmierca w mękach przeciwników swojego imperium i porządku – doskonałego, acz kruche go porządku i harmonii ustanowionych przez bogów. Okrutne tortury i egzekucje również były widoczne i rozmyślnie akcentowane w sztuce epoki, aby pokazać ewentualnym wrogom imperium, co ich spotka w razie wojny lub buntu (zob. De Backer 2013). Już Sargon Wielki w celach propagandowych nie wahał się torturować pokonanego władcy Lugalzagesiego przed świątynią Enlila w Nippur (Heinz 2007: 81). Również świadome niszczenie posągów boskich

czy królewskich miaáo zwiázek z przekonaniem, że w ten sposób rani się i torturuje osobę, którą posąg przedstawia (Bahrani 2008: 164). Podobnie za czasów Asarhaddona postępowano z egipskimi posągami, były one wystawiane na publiczny widok, w bramach miejskich wystawiono zarówno części posągów, jak i zwłoki zabitych wrogów, granica pomiędzy ciałem a jego figuralną reprezentacją była bardzo niejednoznaczna (Bahrani 2008: 173–174).

Ideologiczny program ustawiania podobizn potężnego króla równego bogu odsłania zatem swój sens, wszyscy mieszkańcy imperium na co dzień widzieli nieprzemijającą potęgę władcy. Każdy pałac przemawiał swoją osobistą historią propagandową, ale na zewnątrz w miejscach przebywania ludzi zamieszkujących imperium ten przekaz przez setki lat był niezmienny. Jego głównym punktem było to, że król jest wybrańcem bogów, przez nich ustanowionym, a jego potęga nie ma sobie równej w świecie.

Nie można nie zauważyć, że władca chciał być uwielbiany, wychwalany i czczony. Widać to w słowach króla Adad-nirariego II, który zwraca się do bogów, aby ukształtowali jego ciało i atrybuty na kształt boski. To jednak również idea wywodząca się z najwcześniejszych dzieł literatury tej cywilizacji, kiedy to w tekście *Enmerkar i Pan Aratty* król zwraca się do bogów z prośbą, aby ludzie spoglądali na niego z podziwem (*Enmerkar i Pan Aratty*, przeł. K. Szarzyńska, w: Kapeluś, Kropiwnicka, red., 2003).

Inną tradycją odwołującą się do boskości, wcale nie mniej popularną w cywilizacji mezopotamskiej było przedstawienie króla jako boskiego budowniczego, głównie świątyni, ale w szerszym kontekście całej cywilizacji ludzkiej. Ten nurt znacznie bardziej dotyczy spuścizny babilońskiej niż asyryjskiej, dlatego poprzestaję tylko na kilku ogólnych uwagach.

Przedstawienie króla z koszem (do noszenia materiałów budowniczych) na głowie lub w rękach znane jest już z Lagasz i przedstawień tamtejszego władcy Gudei (sum. *gù.dé.a*, czyli „Powołany”) i władcy Lagasz – Ur-Nansze (sum. *ur.dnanše*, czyli „Sługa bogini Nansze”) (Porter 1993: 82). I choć to była raczej sumeryjska tradycja, kontynuowana świadomie w Babilonie, to również władcy asyryjscy nawiązywali do kreacji i restaurowania dawnych miast i świątyni. Asarhaddon pragnął odtworzyć historyczne miasto Agade i po zwycięstwie nad Elamem w 674 r. zabrał stamtąd posągi bogów Agade, aby dostarczyć je na oryginalne miejsce pochodzenia i odbudować zrujnowane miasto (Holloway 2002: 371–2).

Władcom asyryjskim nie obca była też stylistyka przedstawiająca króla jako sprawiedliwego pasterza, opiekuna biednych, ale to także już inny temat.

Podsumowanie

Znaczenia słów użytych przeze mnie w tytule artykułu, czyli „ubóstwiony król”, i dążenie tegoż do nieskończoności w perspektywie współczesności jawi się jedynie jako problem teoretyczny. Tak zwany politeizm i monoteizm tak różnie ukształtowały spojrzenie ludzi na świat i możliwości komunikacji człowieka z boskością, że nie są one w żadnym wypadku koherentne i wzajemnie ze sobą dialogiczne. Łatwo byłoby zatem skonkludować, że takie rozumienie rzeczywistości było pewną infantylnością ludzi z epoki przedmonoteistycznej. Obstawalbym jednak przy opinii, że to raczej starożytni mieszkańcy Mezopotamii mieli bardziej elastyczną koncepcję boskości, a dążenie do nieskończoności prezentowali zarówno w sposobie sprawowania władzy, jak i tworzenia sztuki.

Pomimo upływu epok badanie cywilizacji mezopotamskiej pozostaje wciąż fascynującym zajęciem. Jej odrębność od naszych kodów cywilizacyjnych jest bowiem tak wielka, że na niewiele się one przydają i raczej przeszkadzają, niż pomagają zrozumieć jej znaczenie. Przedstawiając rzecz bardziej obrazowo, jesteśmy zamknięci w pewnego rodzaju „bańce wyobrażeń”, która tylko w niewielkim stopniu pozwala nam przeniknąć do tajemnic cywilizacji mezopotamskiej. W tego rodzaju badaniach odwołujemy się często do tzw. spuścizny czy dziedzictwa, przychyłałbym się jednak do zdania Emmy Waterton i Laurajane Smith z książki wydanej w 2006 r., że nie ma takiej rzeczy jak dziedzictwo. To my w pewnym współczesnym procesie celebруем naszą przeszłość tak, żeby stała się przyszłością dla kolejnych generacji, a one tylko powtarzają ten proces, niekoniecznie jednak celebując te same wartości – przepisują historię na nowo, trochę inaczej, ale z podobnymi motywami.

Literatura

- André-Salvini B., 1998, *La Conscience du Temps en Mesopotamie* [w:] H. Lozachmeur (ed.), *Proche-Orient Ancien Temps Vécu, Temps Pensé. Actes de la Table Ronde du 15 novembre 1997 organisée par l'URA 1062*, F. Briquel-Chatonnet, Paris: Jean Maisonneuve.
- Aster S.Z., 2012, *The Unbeatable Light. Melammu and Its Biblical Parallels*, Münster: Ugarit-Verlag.
- Bahrani Z., 2008, *Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia*, New York: Zone Books.
- De Backer F., 2013, *L'art du siege néo-assyrien*, Leiden–Boston: Brill.
- Feldman M., 2007, *Darius I and the Heroes of Akkad: Affect and Agency in the Bisitun Relief* [w:] J. Cheng, M. Feldman (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden–Boston: Brill.

- Frayne D., 1993, *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC)*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- Foster B., 1995, *From Distant Days. Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*, Bethesda: CDL Press.
- George R., 1999, *Epic of Gilgamesh: A New Translation*, New York: Barnes & Noble Books.
- Grayson A.K., 1991, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114–859 BC)*, Toronto–Buffalo–London: Toronto University Press.
- Groenewegen-Frankfort H., 1972, *Arrest and Movement. An Essay on Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East*, New York: Hacker Art Books.
- Heinz M., 2007, *Sargon of Akkad: Rebel and Usurper in Kish* [w:] M. Heinz, M. Feldman (eds.), *Presentations of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Holloway S., 2002, *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Leiden–Boston: Brill.
- Lambert W.G., 2011, *A Part of the Ritual for the Substitute King*, “Archiv für Orientforschung”, 18 (1957–1958), 109–112.
- Leichty E., 2011, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Liverani M., 2017, *Assyria: the Imperial Mission*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Ornan T., 2007, *The Godlike Semblance of a King: the Case of Sennacherib’s Rock Reliefs* [w:] J. Cheng, M. Feldman (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden–Boston: Brill.
- Pongratz-Leisten B., 2015, *Religion and Ideology in Assyria*, Boston–Berlin: Walter de Gruyter.
- Porter B., 1993, *Images, Power, Politics, Figurative Aspects of Esarhaddon’s Babylonian Policy*, Philadelphia: American Philosophical Society.
- Potts T., 1999, *The Archeology of Elam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shafer A., 2007, *Assyrian Royal Monuments on the Periphery: Ritual and the Making of Imperial Space* [w:] J. Cheng, M. Feldman (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden–Boston: Brill.
- Wallis Budge E.A., King L.W., 1902, *Annals of the King of Assyria: the Cuneiform Texts with Translations, Transliterations, etc. from the Original Documents in the British Museum*, London: British Museum.
- Walker C., Dick M.B., 1999, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian mīs pī Ritual* [w:] M.B. Dick (ed.), *Born in Heaven Made on Earth. The Making of the Cult Image in Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Waterton E., Smith L., 2006, *There Is No Such Thing as Heritage* [w:] E. Waterton, L. Smith (eds.), *Taking Archaeology Out of Heritage*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Winter I., 1996, *Sex, Rhetoric, and the Public Monument. The Alluring Body of Naram-Sin of Agade* [w:] N. Kampen (ed.), *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece, and Italy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yamada S., 2000, *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859–824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden–Boston: Brill.

Zbigniew Kaźmierczyk¹

Teologiczny wymiar filmowych tekstów kultury rosyjskiej Pawła Łungina

Artykuł jest kulturową analizą tekstów Łungina. Autor omawia podobieństwa obrazu świata w oczach tyrana i mnicha anachorety. Dowodzi, że antyświatowy dualizm gnostycko-manichejski jest paradygmatem organizującym ich wyobraźnię teologiczną, jest matrycą modelującą binarnie obrazy natury i skorelowanych z nią dziejów oraz kondycji człowieka w sidłach namiętności i jest wzorcem eschatologicznej dysocjacji świata i zaświata. Świadomość egzystencjalna tak różnych bohaterów, jak car i mnich została przedstawiona jako ewokacja głębokich pokładów wschodniego chrześcijaństwa oraz wierzeń i idei sekciarskich. Rosja, jako państwo wcielonego manicheizmu, jest ukazana personalnie – w postaciach jej przywódców duchowych. Według autora głębia ukazanych archetypów organizujących światopogląd władców i poddanych pozwala mówić o filmach Łungina jako tekstach kultury.

Słowa kluczowe: tyran, anachoreta, terror, asceza, archetyp, niszczycielstwo

The theological dimension of Pavel Lungin's film scripts of Russian culture

The paper is a cultural analysis of Lungin's scripts. The author discusses the similarities between the picture of the world of a tyrant and the one of a monk anchorite. He proves that the anti-world Gnostic-Manichaeism is a paradigm arranging their theological imagination, it is a matrix modeling binarily the nature as well as the story and condition of a man trapped by passion which correlate to the nature, it is a pattern of the eschatological dissociation of the world and the underworld. The existential awareness of two so different characters like a tsar and a monk is presented as an evocation of deep deposits of the East Christianity and sect beliefs and ideas. Russia, as a country of embodied Manichaeism, is shown personally – in the figures of its spiritual leaders. According to the author of the paper the depth of the displayed archetypes establishing the viewpoint of rulers and subjects allows to say that Lungin's movies are texts of culture.

Keywords: tyrant, anchorite, terror, asceticism, archetype, destructiveness

¹ Zakład Historii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Gdański, zbigniew.kazmierczyk@ug.edu.pl.

Fatalizm a polityka

Michał Epstein, emigrant rosyjski, w 2014 r. udzielił wywiadu, w którym stwierdził, że Rosjanom i Rosji potrzebna jest nie tyle psychologia społeczna, ile politologia egzystencjalna. Potrzebny jest nie tyle opis zachowań społecznych – obywatele w reakcji na bodźce życia zbiorowego – co opis tego, jak Rosjanie doświadczają upływu czasu, śmierci, ograniczeń ciała, własności materii.

Teza Epsteina, w myśl której Rosjan pociąga śmierć, bo nienawidzą życia, rodzi pytania: dlaczego tak trudno jest im zaaprobować prawa natury i elementarne dane egzystencji, czyli uwarunkowania niezmiennie, i dlaczego tak pokornie godzą się ze zmiennymi realiami politycznymi i nie mają problemu z uznaniem ich za konieczne? Czy pomiędzy nieprzejednaną kontestacją niezmiennych danych egzystencji, których przekroczyć nie można, a afirmacją zmiennych sił historycznych jako Konieczności istnieje związek? Powiedzmy od razu, że w *Carze* (2009) Pawła Łungina taki związek istnieje i że jest to związek fatalizmu zawartego w rozumowaniu: skoro jestem we władzy wielkiego zła niezmiennych danych istnienia, godzę się na okolicznościowe zło historyczne.

Jak zauważył Mikołaj Bierdiajew, rosyjska niemoc totalnego przeobrażenia świata, czyli niemożliwość realizacji „rosyjskiej idei” (zob. Bierdiajew 1999), odbiera Rosjanom wolę do czynienia sobie ziemi poddaną, czyli przeobrażeń rzeczywistości na ludzką miarę – tak aby ziemia stała się dogodnym miejscem do życia w wymiarze materialnym, a bytowanie znośnym na poziomie warunków bazowych. Maksymalizm wschodni stawia sprawę: wszystko albo nic, Niebieska Jeruzalem albo ziemskie piekło. Rosjanie nie mogą więcej, nie mogą czynić mniej.

Po prostu dotkliwość niemocy względem niezmiennych danych istnienia, takich jak wspomniane wyżej upływ czasu i śmierć, odbiera im zdolność do stawiania czoła wyzwaniom codzienności, przeciwstawiania się złu prozaicznemu, patologiom życia społecznego – w obronie przeciętnych wymagań przyzwoitości, których dochowywanie czyni znośnym bytowanie doczesne. Autokraci i ich poddani, nazbyt często pozbawieni serca do działań umiarkowanych, akceptują zło, bo nie mają serca do banalnych spraw tego świata, więc poddają się mu jako obcemu – włącznie z obcymi sobie regułami zła, które trzeba stosować. Ten fatalizm jest przeniesieniem niemocy egzystencjalnej w codzienne dzieje, co rodzi skłonność do traktowania zła społecznego jak deszczu, wiatru, lawiny lub błysku gromu.

Car-fatalista Łungina, choć oficjalnie walczy ze złem, w istocie poddaje się złu, jakby to było zjawisko natury. Godzi się ze śmiercią i jej przejawami w państwie: atrofią, marazmem, nihilizmem, upadkiem morale, zanikiem woli walki w zmaganiach cnoty z występkiem o dusze ludzkie. Sam staje się narzędziem śmierci. Filmowy car manichejczyk, z nienawiści do tego świata, staje się medium ponadczasowego zła.

Nekrofilia i nekrokracja

W filmie Łungina akceptacja konieczności zła jest pochodną tanatalizacji rzeczywistości. W tej opowieści o współczesności w przebraniu historii Rosjanie zbuntowani przeciw koniecznościom upływu czasu i śmierci adorują śmierć, chyłą przed nią głowę, myślą o niej poddańczo. Te postawy ewokują określony typ organizacji społecznej i dlatego ich ustrój jest nekrokracją. To znaczy, że poddaństwo wobec konieczności dziejowej jest imperatywem dla państwa rosyjskiego.

Według Epsteina wyraźnym przykładem współczesnej adoracji śmierci jest kult wojny ojczyznianej. Doszedł on do głosu w Tomsku w 2010 r. pod przewodnictwem Putina, który osobiście wziął udział w przemarszu bez śmiertelnego pułku. Obecnie przemarsze te są quasi-religijnymi procesjami prowadzonymi na terenie całej Rosji i poza jej granicami, np. w Berlinie.

Z każdym Dniem Zwycięstwa coraz wyraźniejsze staje się przekształcenie tego święta w święto śmierci (...). Wiemy już, że kiedy zwycięża Rosja, w zdobytych krajach wszystko się degraduje, chyli ku upadkowi. Nad wszystkim unosi się trupi duch ucisku, wszystko, co żywe, staje się podejrzane (...). Sens nie sprowadza się do tego, by zwyciężyć, a do tego, by pogrążyć w mroku cały ten świąteczny, wesoły, bogaty, kochający życie i wiecznie nam obcy świat (Epstein, Bazyłow: online, 2).

Pochodną fascynacji śmiercią jest widoczny podczas tych procesji kult Iwana Groźnego i Stalina. Kult Iwana Groźnego realizuje nakaz polityki historycznej powrotu do Rosji przedpiotrowej. Po inwazji na Gruzję, Krym i wschodnią Ukrainę dogodniejszy jest władca, który izolował kraj, obywał się bez okna otwartego na Europę. Izolacjonizm ten jest przejawem zwyciężania zbiorowego instynktu śmierci, czyli tanatalizacji obrazu świata widzianego z Rosji. Epstein ten powrót do tradycji Rurykowiczów postrzega jako *regres ad uterum*, wycofanie do macicy historycznej:

Taką wsteczną biologię organizmu, dążenie do powrotu do stanu embrionalnego głęboko opisał Płatonow w *Wykopie* i *Czewengurze*, a jeszcze wcześniej Gogol w *Martwych duszach* i Czechow w *Człowieku w futerale*. To temat śmierci, futerału, pieczary, wspólnej mogiły. Naród kopie sobie dół, żeby się w nim pochować. Przy czym ludzie są żywi, ciepłi, ale uparcie wybierają dla siebie państwo, które staje się ich dołem (Epstein, Bazyłow: online, 7).

Władysław Jabłonowski (1910: 11) mówi o rosyjskim „pociągu nieprzepartym do otchłani”. Wiktor Jerofiejew (2004: 171), myśląc podobnie o instynkcie śmierci animującym zbiorową autodestrukcyjność w dziejach Rosji, nazwał ludzi poddanych jego panowaniu „Samojedami”. Uważał, że przyszłość jego ojczyzny zależy od opanowania autodestrukcyjności rozwiniętej na podłożu historii i kultury

rodzimej, skutkiem której „Rosjanie niszczą samych siebie w dużych porcjach statystycznych i pojedynczo, nie zdając sobie jednak z tego sprawy. (...) Obco-krajowcy nie mogą sobie wyobrazić, że istnieją tacy ludzie, którzy nastawieni są na samozniszczenie, ale o tym nie wiedzą” (Jerofiejew 2004: 171). A jednak „Rosjanin jest mordercą samego siebie, to znaczy, że taki jest los i zachcianka” (Jerofiejew 2004: 172). Według Epsteina przyszłość Rosji zależy od tego, czy Rosjanie sami sobie udzielą odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak trudno jest im uznać za własne elementarne uwarunkowania egzystencji.

Filmowe teksty kultury rosyjskiej

Car

To fundamentalne pytanie o nienawiść do świata i życia podejmowane było nieraz i różne padały na nie odpowiedzi. Na pewno na uwagę zasługują dwa filmy Pawła Łungina – *Wyspa* (2006) i *Car* (2009). Charakteryzuje je pasja demistyfikacji rosyjskich dziejów i współczesności.

Opowieść o despotycznym carze przeciwstawia się jego mitologizacji. Zrywa z Eisensteinowską tradycją apologetyczną. Łungin zdradza świadomość, że kult Iwana Groźnego jest w Rosji zastępczym kultem jednostki. Mówiąc językiem Epsteina, reżyser występuje przeciw kultowi cara jako powrotowi do stanu embrionalnego (regresowi *ad uterum*). Obawia się on, że współczesna Rosja upodobni się do tak zwyrodniałego państwa, jakim był szesnastowieczny carat, a rolę opróczyny przejmą nowe służby specjalne (Federalna Służba Bezpieczeństwa). Pokazuje nam więc carat jako państwo wcielonego manicheizmu. Dlaczego odwieczna Rosja jest państwem, które kieruje agresję wewnątrz i na zewnątrz siebie? Skąd nienawiść do życia, która przeradza się w panfobię, czyli wrogość wobec świata jako takiego, i skąd jej uporczywość? Od początku filmu widzimy sceny okrucieństwa wcielonego w strukturę władzy. W Rosji Iwana Groźnego jest wprawdzie biblijny rok 7079, ale cara nie interesują księgi historyczne ani dydaktyczne Starego Testamentu. Zgodnie z tym, co o Rosjanach powiedział Mikołaj Bierdiajew, car jest urodzonym apokaliptykiem. Kalendarzowy rok 1565 jako rok wojennych zatargów z królem Polski Zygmuntem jest załącznikiem do eschatologicznej wizji świata w głowie cara.

W kreacji Piotra Mamonowa widzimy człowieka religijnie opętanego. Podłożem tego opętania jest skrajny dualizm Chrystusa Golgoty i Chrystusa Surowego Oka. Ikonę tego okrutnego Boga car kontempluje w swej drewnianej rezydencji. W polemikach teologicznych z metropolitą Filipem wyjaśnia, że Chrystus Surowego Oka jest mścicielem Chrystusa Golgoty. Przybędzie na świat nie po to, aby

go zbawić, ale surowo osądzić. Okrucieństwo jest jego charyzmatem, bo wymierzone jest w zło tego świata. Alain Besançon cytuje list cara Iwana IV do Andrieja Kurpskiego, w którym car wyjaśnia, że jest narzędziem boskich kar:

Wiem, że ci, którzy służą złu i łamią Boskie przykazania, nie tylko podlegają karze wiekuiestej, ale są skazani także tutaj na wypicie kielicha gniewu Pana, słusznego gniewu Boskiego, i ponoszą rozmaite kary. Zrozum zatem raz na zawsze różnicę, jaka istnieje między pustelnictwem, życiem monastycznym, kapłaństwem a władzą polityczną. Czy wypada, aby car nadstawiał lewy policzek, gdy uderzono go w prawy? (cyt. za Besançon 2012: 42)

Car Łungina jest święcie przekonany, że została mu powierzona odpowiedzialność za grzeszność świata. Jako prototyp Chrystusa Surowego Oka musi ten świat ukarać. Dzięki postaci Chrystusa okrutnego może odpowiadać złem na zło świata, bo jego zło podlega inwersji jako kara Boża. W ten sposób legitymizuje on manichejską wizję natury i człowieka. Ogrom zła domaga się od niego ogromu kar i okrucieństwa. Car posługuje się więc religijnym uzasadnieniem budowania i wprawiania w ruch machin do tortur. Manichejskie przeświadczenie, że świat jest zły, podpowiada środki zaradcze. Jeżeli przyczyną zła poddanych jest pobłażanie władców ich upadłej naturze, car podda ich torturom. Organizuje więc państwo opresyjne i przedstawia je jako służebne wobec Boga.

Gdy metropolita Filip wzywa: budujmy młyny, nie maszyny tortur, Iwan Groźny oskarża go o to, że boi się prawdy o złym świecie i nie chce uznać Bożej woli okrucieństwa. Przejawia się ona wszakże w nakazie surowości wobec zła niecofającej się przed najwymyślniejszymi sposobami zadawania bólu. W manichejskiej logice cara, której Filip nie pojmuje, odpowiadanie przelewem krwi na zło jest po prostu antycypacją Dnia Gniewu, po którym nastanie Niebieska Jeruzalem. Ponieważ człowiek jest grzeszny z natury, ciało jest plugawą powłoką jego duszy, każdy musi przelać krew za swoje czyny. Car będzie z niej rozliczony. W dniu Gniewu Bóg osądzi go za grzechy jego i jego poddanych.

Spór Iwana Groźnego z patriarchą cerkwi prawosławnej Filipem toczy się o to, kim jest Chrystus – Chrystusem Golgoty czy Surowego Oka. Dlatego car musi udowodnić, że świat jest totalnie zły, że nie ma w nim miejsca na dobro poddanych. W jego logice o złu świata świadczą spadające na nich kary. Logika autokracji odwraca przyczynę i skutek. Nie wina pociąga za sobą tortury, ale tortury są dowodem winy. Wedle tej logiki ludzie są źli, bo są karani z woli Bożej za pośrednictwem cara pomazańca. Nie ma więc mowy o pomyłce, skoro władza jest święta.

Car, poniżając i skazując Filipa, dowodzi zwierzchnikowi cerkwi, że myli dobro ze złem, bo jego pojmowanie wynika z fałszywego rozpoznania bytu i jest kłamstwem o świecie, o arkanach jego stworzenia. Według jedynowładcy Filip nie mógł zrozumieć, że tępienie zła jest karą Bożą, dlatego i on musi za swój błąd

zapłacić. Według cara manichejczyka zbawcza misja Chrystusa polega na zniszczeniu tego świata w imię Tamtego. Za zły świat nie bierze odpowiedzialności, nie zamierza go tolerować i naprawiać, bo jest on Bogu obcy.

Cara Łungina cechuje zdumiewające natężenie awersji wobec doczesności. Na wzór Chrystusa car również jest jej najzupełniej obcy. Skrajność dualizmu tego i Tamtego świata pozwala go identyfikować jako manichejskiego dualistę. Z jego punktu widzenia patriarcha Filip, który pragnie czynić ziemię ludziom poddaną, aby była miejscem znośnego bytowania doczesnego, jest heretykiem.

W kapitalnej scenie początkowej widzimy, kim dla cara są Rosjanie. Poddani cielesności i jej potrzeb realizowanych w materii są Judaszami. Gdy padają twarzą na ziemię, car wymyśla im: „Czego chcecie, dranie, na moim dworze – jak Judasz sprzedajecie dusze za bogactwa tego świata. Jak Judasz sprzedał Chrystusa za trzydzieści srebrników, tak wy zdradziliście prawosławie”.

Według cara jest tylko niebo albo piekło, Bóg albo ten świat. Jurij Łotman i Borys Uspienski (1993) stwierdzili decydującą „rolę modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej”. Biorąc pod uwagę długie trwanie tego modelu, możemy powiedzieć, że *Car* jest filmowym tekstem kultury dokumentującym tę dynamikę. Łotman i Uspienski wyjaśnili skłonność kultury do popadania w skrajności brakiem w prawosławiu czyśćca. Skutkiem tego opozycja nieba i piekła stała się jej dualnym paradygmatem.

Uczeni ze szkoły tartusko-moskiewskiej nie podejmują kwestii pochodzenia tych modeli. Możemy więc dopowiedzieć, że film Łungina ukazuje w dynamice kultury rosyjskiej rolę modelu dualnego manichejskiej proveniencji. Widzimy, że na podłożu radykalnego dualizmu tego i Tamtego świata rozwinęła się w niej skrajność widzenia świata i ludzi na zasadzie: piekło albo niebo, grzesznik albo święty. Car, aby dać poddanym odczuć, że zatracili dusze w więzieniu ciał, nakazuje im pielgrzymkę na kolanach w błocie do cerkwi. W manichejskiej logice znaczyło to: błotu ciał swe dusze oddali, niech w błocie grzęzną i do błota przynależą jako zdrajcy życia duchowego, niewierni Niebieskiej Jeruzalem.

Radykalny dualizm ducha i ciała właściwy manichejskiemu temperamentowi cara decyduje o tym, że nie młyny są w Rosji budowane, ale maszyny tortur. Carat nie ziemię czyni sobie poddaną, ale ludzi. W walce z grzesznością natury ludzkiej maltretuje ich ciała. W sukurs carowi przychodzi inżynieria niemiecka. Inżynier Standem przygotował w prezencie dla Iwana kilka „przydatnych” narzędzi: koło młyńskie na licznych zdrajców, huśtawkę z kółkami do wbijania ich w niewierne żony i niewiernych mężów, wielogat na złodziei.

Istotną postacią w manichejskiej autokracji jest carski sługa. Podnieca on cara do okrucieństw. Gdy dla kaprysu car zwraca się przeciw niemu, idzie na stos ze śpiewem na ustach. Śpiewa pieśń pochwalną na cześć ognia, popada w ekstazę, afirmuje śmierć, jakby była aktem oczyszczenia duszy z ciała, wielkim aktem

ostatecznego i wyjątkowego wyzwolenia. Zachowuje się tak, jak będą się zachowywać sekciarze i starowiercy w wiekach raskołu.

Podobna jest eschatologia cara. Wznosi on Niebieską Jeruzalem. Cudowne i monumentalne miasto. Pragnie już za życia zaznać raju na ziemi. Szturmuje niebo, próbuje syntezy świata i nadświata, opętany jest ideą przychylenia ziemi niebios. Nie zamierza czekać na przyjście Królestwa Bożego. Eschatologia manichejska nie jest w Rosji elitarna. Film poprzez postać sługi mówi nam, że jest egalitarna. Jest stanem umysłowym Rosjan.

Ten stan zniszczy Rosję, gdy prawosławie ulegnie sekularyzacji w XIX i XX w., a dualizm gnostycko-manichejski przepoczwarzy się w ateistyczną rewolucję. Inteligencja i masy ulegną de facto sekciarskiemu opętaniu budową Raju na Ziemi. Skumulowane energie nienawiści do świata pociągną masy, które poczują zew kolektywnego zniszczenia starej Rosji.

Wyspa

Filmowym tekstem kultury rosyjskiej Łungina jest również *Wyspa*. Także w tym dziele kluczem do biografii bohatera jest nie historia, polityka czy psychologia, lecz teologia, czyli relacja człowieka z Bogiem i Jego Stworzeniem. Historia Rosji jest tylko tłem. Jej ustrój jest niczym puchar, do którego wlewane jest to samo wino treści religijnych. One tworzą człowieka. Są to treści religii radykalnego dualizmu. Dlatego mówimy o obcowaniu z filmowym tekstem kultury rosyjskiej.

Prostota jest walorem tej opowieści filmowej. Widzimy scenę wojenną z 1942 r. Anatol zdradza Niemcom miejsce ukrycia się szypra Tichona Piotrowicza na barce z węglem. W zamian za darowanie życia strzela do niego, a on wypada za burtę. Przeskok do 1976 r. ukazuje Anatola jako mnicha w monastyrze na wyspie. Pracuje jako palacz w kotłowni ogrzewającej cerkiew i klasztor. Niemal przykuty do taczki jak katorżnik wozi węgiel po pomoście nad płyczną morską, jakby dobywany z zaminowanej i uszkodzonej barki.

Dzień za dniem z własnej woli daje widomy wyraz dźwigania ciężaru swej zbrodni. W monologu Anatol wyznaje: „Grzech mój stoi przede mną”, i co dzień prosi Boga: „Oczyść mnie z grzechu mojego”. Pragnie wymodlić u Boga zmianę przeszłości. Łungin portretuje umysł, który Władysław Jabłonowski opisał jako wschodni. On zazwyczaj „[d]ręczony śmiertelnie złem, «grzechem świata», przeklnie wszelkie życie, zaprzeczy wszystkiemu na Ziemi, ugodzi w sam rdzeń sił życiowych, twórczych, rozrodczych” (Jabłonowski 1913: 5–6). Antyświatowy dualizm jest fundamentem religijności Anatola i określa jego postawę wobec życia. Cechuje ją skrajny eskapizm, który jest znamię jego świętości. Posłuszny nakazom kenozy rezygnuje z pragnienia ziemskiej sławy i poważania.

Anatol przedstawia się niekiedy jako pomocnik bożego starca i w jego imieniu mówi. Wszystkim doradza ogołocenie z ziemskich namiętności i dóbr. Dziewczynie w ciąży proszącej o zgodę na aborcję, bo żaden jej nie zechce, wieszczy, że i tak żaden jej nie zechce, niech więc urodzi syna na pociechę w marnym życiu. Kobiecie, która kocha umarłego męża i czuje, że źle jest jego duszy w zaświatach, radzi sprzedaż chaty, krowy, ziemi i podróż do Francji. Daje jej fałszywą nadzieję na spotkanie pożegnalne z umierającym mężem. Matce, której synowi gnije staw biodrowy, nakazuje pozostanie w klasztorze kosztem utraty pracy, bo trzeba, aby chłopiec przyjął komunię. Ojca Filareta, zwierzchnika klasztoru, pozbawia wygodnych butów, bo na ich podeszwach noszą się biesy i wraz z grecką kołdrą bogobojnego starca pali je w ogniu, którego strzeże w kotłowni.

Namiętność w dążeniu do posiadania ziemskich dóbr – jak przystało na umysł gnostycki – starzec Anatol uważa za przyczynę grzeszności. Jego wizja świata jako padole grzechu i śmierci jest integralna, to znaczy rozciągnięta jako mroczny obraz całego Stworzenia i wszystkich dziedzin życia człowieka – także klasztornego. Widzi, że zbrodnicze namiętności Kaina mają dostęp do serc mnichów. Dostrzega biesy w duszach ludzi i w ich otoczeniu. Jak święty Serafim z pustelni saratowskiej uważa, że

[ś]wiat jest dziedziną *innego*, tj. księcia wieku tego. Nie uwolniwszy się od świata, dusza nie może kochać Boga. Nie można zupełnie wyrzec się świata, pozostając w świecie. Żeby uczuć światło Chrystusowe, trzeba oderwać się od przedmiotów widomych, nie mieć w sobie żadnych zmysłowych wyobrażeń, schować się jakby w sercu ziemi. Trzeba na wszystko stać się martwym. Innej drogi nie ma (Jabłonowski 1913: 131).

To jest logika religii gnostyków i manichejczyków. Archetypem otwartej na nią umysłowości jest diabeł i piekło. Świat jest obiektem dokonywanej przez umysł projekcji tych archetypów. Dlatego strukturalnym algorytmem rosyjskiej wizji świata jest dualizm starej i nowej ziemi, tego i tamtego nieba. Stara ziemia pod tym niebem jest systemem penitencjarnym. Imperatywem gnostyckim jest się z niego wyzwolić i przenieść do krainy wolności na innej ziemi, pod innym niebem, bo życie jest gdzie indziej.

Anatol, „boży człowiek”, przemawia do przekonań Rosjan, bo oni także są urodzonymi dualistami. Związani z ziemią cieleśnie, tęsknią do czystości duchowej: „Stoją na wieczystym rozdrożu, żyją nieuleczalnym rozdarciem duszy” (Jabłonowski 1913: 131). Poczucie grzeszności umacnia go w pogardzie dla świata i pomaga kroczyć prostą drogą do Boga. Jest to droga skrajnego radykalizmu w ascezie. Wyznaje: „Grzechy pałą. Całą duszę mi spaliły”. Ogołocony duchowo nie zna względów dla swojego ciała. Śpi na węglu, odżywia się produktami danymi jako

jałmużna, ale zjada też zmarznięty mech i porosty, pije herbatę albo gotowaną wodę. Co do walorów duszy – rezygnuje z chwały przed ludźmi i Bogiem. Utwierdza się w przekonaniu, że jego cnoty „śmierdzą Bogu, cuchną”.

Czy Bóg wysłuchał modlitw Anatola o „wymazanie nieprawości”? W zakończeniu filmu na wyspę przybywa admirał Tichon Piotrowicz w poszukiwaniu pomocy dla biesowatej córki? Okazuje się, że postrzelony przez Anatola ocalał po wypadnięciu za burtę. „Boży człowiek” spośród wielu łaknących pomocy, tylko jej pomaga realnie – jakby sam Bóg uczynił go cudotwórcą. W ten sposób z barków mnicha zdjęty jest ciężar zbrodni, ale nie poczucie grzeszności natury ludzkiej, dlatego nie cofa on decyzji o śmierci wyznaczonej w srode. Kładzie się do trumny jak do wehikułu Bożego. Wstręt do świata ułatwia mu pokonanie lęku przed śmiercią i obaw co do osądu jego grzesznej duszy. Pasują doń słowa Jabłonowskiego opisujące konsekwentnego dualistę antyświatowego:

Zakocha się ponadto w śmierci – dziwnym, przerażającym kochaniem, wynikłym z ustawicznej jej obawy, z nieodstępnego poczucia nicstwa – w grobie upatrzy „królestwo niebieskie”, świętość zaś w próchnie, w tym, skąd żaden promień życia się nie przebija, gdzie nie ma krwi, płci, żadnego ździebła ziemskiego (Jabłonowski 1913: 6).

Tyran i anachoreta

Filmy o okrutnym carze i kajającym się mnichu odsłaniają podobieństwa strukturalne w postrzeganiu przez nich świata. Dualizm jest paradygmatem ich teologii, wizji rzeczywistości, osądu człowieka i wyobrażeń eschatologicznych. Skrajny radykalizm wskazuje na jego sekciarskie, gnostycko-maniejskie pochodzenie. Iwan Groźny i starzec Anatol są przeświadczeni, że świat jest domeną złego. Że jego biegunowość makrokosmiczna powielona jest w mikrokosmosie wewnętrznego świata każdego człowieka.

Różnica między władcą imperium a duchownym w odległym monasterze nie polega na odmienności poznawczej, ale na realizowaniu innej strategii wobec świata. Obie te strategie są skrajne. Skrajnością tyrana jest instytucjonalne upowszechnienie tortur. Anachoreta ucieka się do surowej ascezy. Car i mnich uważają, że są narzędziami w rękach Boga. Jednak car, który osobiście rozwija teologię polityczną na podstawie dualizmu orientального, legitymizuje niszczytelstwo władcy Rosji. Ogłasza swe prawo nie tyle do karania poddanych za ich przewinienia, ale do totalnego zniszczenia grzesznego świata. To jego misja i domaga się uznania jej jako racji stanu. Energii antyświatowego dualizmu nadaje kierunek ekstrawertyczny w przeciwieństwie do Anatola, który zwraca ją przeciwko sobie.

Cara i duchownego cechuje skrajna awersja wobec świata, którą wywołuje uporczywe poczucie uwięzienia ducha w ciele na postronkach potrzeb materialnych. Skrajny dualizm o antyświatowym charakterze jest ich charyzmatem. Okrucieństwo wywyższa cara w oczach poddanych jako Boże narzędzie gładzenia grzechów świata. Skrajność ascezy Anatola i nakazy radykalnej rezygnacji z dóbr doczesnych czynią go w oczach wyznawców bożym człowiekiem.

* * *

Porównanie tak różnych bohaterów filmów Łungina pozwala stwierdzić aktywność sekciarskich pokładów kulturowych w Rosji. Ich działanie ujawnia archeologia duchowa cara Iwana Groźnego i krańcowo kajającego się mnicha. Odsłonięcie pradawnego modelu archetypów kulturowych czyni z filmów tego reżysera cenne teksty kultury rosyjskiej.

Literatura

- Bierdajew M., 1999, *Rosyjska idea*, przeł. J.C.–S.W., Warszawa: Fronda.
- Besançon A., 2012, *Święta Ruś*, przeł. Ł. Maślanka, Warszawa: Teologia Polityczna.
- Epstein M., Bazyłow W., *Oni umieją kochać tylko umarłych*. Z Michałem Epsteinem rozmawia Walentin Bazyłow, przeł. P. Siegień, <http://www.svoboda.org/a/228178789.html> (dostęp: 25.11.2020).
- Jabłonowski Wł., 1910, *Dookoła Sfinksa. Studya o życiu i twórczości narodu rosyjskiego*, Warszawa–Lwów: E. Wende i S-ka, H. Albenberg.
- Jabłonowski Wł., 1913, *Dwie kultury. Studya historyczne i literackie*, Warszawa: E. Wende i S-ka.
- Jerofiejew W., 2004, *Encyklopedia duszy rosyjskiej. Romans z encyklopedią*, przeł. A. de Lazari, Warszawa: Czytelnik.
- Łotman J., Uspienski B., 1993, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII wieku)* [w:] B. Żyłko (red.), *Semiotyka dziejów Rosji*, przeł. B. Żyłko, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

Tomasz Kąkol¹

Poezja mistyczna Baba Tahera

W artykule przedstawiono na przykładzie utworów przypisywanych pierwszemu z wielkich perskich poetów sufickich niektóre tematy, które podejmuje „religijna literatura piękna” tego nurtu islamu (m.in. pytanie o zło, cierpienie i śmierć), a także kontrowersje wokół „ortodoksyjności” wyrażonych w ten sposób myśli (rzekomy panteizm, ateizm, determinizm i amoralizm, „zmysłowe” przedstawienie „duchowej” miłości).

Słowa kluczowe: Baba Taher, mistycyzm islamski, poezja sufich

The mystical poetry of Baba Taher

This article I present several topics explored by the religious poetry of Sufi, using as examples poems ascribed to Persian poet Baba Taher (i.a. the question of evil, suffering, death) – in particular, I discuss the question of purported (un)orthodoxy (with regard to Islam) of his thought (the alleged pantheism or even atheism, determinism, amoralism, and the sensual presentation of the spiritual love).

Keywords: Baba Taher, Sufi poetry, Islamic mysticism

Koran, święta księga islamu, jest także dziełem literackim. Kiedy weźmiemy pod uwagę fakt, że w kulturze muzułmańskiej malarstwo i rzeźba zostały tematycznie ograniczone (w duchu Starego Testamentu²), nic dziwnego więc, że to nie w ob-

¹ Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii; Zakład Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej, tomasz.kakol@ug.edu.pl.

² Tak przynajmniej najczęściej interpretowano Pwt 4,16–18: „nie dopuście się takiej obrzydliwości, by uczynić sobie jakąś rzeźbę lub jakikolwiek obraz bóstwa przedstawiający mężczyznę lub kobietę, zwierzę żyjące na ziemi lub ptaka fruującego w przestworzach, płaza pełzającego po ziemi lub rybę pływającą w morzu pod ziemią” (tu i niżej korzystam z Biblii paulińskiej [Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem.

razie, ale w słowie znajdujemy środek, w którym ta kultura starała się wyrażać piękno i prawdę. Dotyczy to m.in. mistycznego nurtu islamu, jakim jest sufizm.

W niniejszym szkicu chciałbym przedstawić na przykładzie utworów przypisywanych pierwszemu z wielkich perskich poetów sufickich niektóre tematy, które podejmuje „religijna literatura piękna” tego nurtu islamu, przy czym chciałbym położyć nacisk na kontrowersje wokół „ortodoksyjności” wyrażonych w ten sposób myśli (domniemany panteizm czy nawet ateizm bądź hedonizm), ale też odnaleźć podobieństwa do bliższych nam kulturowo doświadczeń i problemów (miłość, śmierć i przemijanie, pytanie o zło)³.

* * *

Mystyków różnych religii, nawet religii niepanteistycznych (jak judaizm, chrześcijaństwo czy islam), często oskarżano o „panteizm”. Czytamy u Baba Tahera:

Jeśli serce to Ukochany, to kim Ukochany jest?
 Jeśli Ukochany to serce, jakie imię serca jest?
 Widzę serce i Ukochanego tak złączonych ze sobą,
 że nie wiem, kto tu sercem, a kto Ukochanym jest.

(*Dobejti* 5(5))

„Serce” to synonim najgłębszego rdzenia „ja”, a „Ukochany” to Bóg (Allah). Wychowani na zasadach wyłączonego środka i niesprzeczności możemy powiedzieć, że perski poeta popada w samoubóstwienie, nie sądzę jednak, żeby to była trafna interpretacja. Gdyby faktycznie uznać dwa pierwsze wersy za wyrażające taką (samo)identyfikację, to wynikałoby z tego, że Bóg to wspólny rdzeń wszystkich (albo przynajmniej oświeconych) ja. Przypominałoby to choćby znaną naukę o jednym dla wszystkich intelekcie czynnym, tyle że taka interpretacja nie

Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła 2009]). Chodzi wyraźnie o intencję przedstawienia stworzenia jako Stwórcy (Boga), ale należy pamiętać o istniejących gdzieś jeszcze i dziś u pewnych ludów tendencji do traktowania wytwarzania podobizn istot żywych (zwłaszcza ludzi) jako wkraczania w pewnym sensie w kompetencje bóstwa. Najbardziej skrajny przykład tego myślenia w radykalnej odmianie islamu (wahabizmie) znajdziemy choćby w *Kitab At-Tauhid*, dziełku twórcy wahabizmu. W rozdziale 61 przytacza hadisy (nie wersety Koranu!), z których wynika między innymi, że tworzenie podobizn stworzeń to uzurpowanie sobie mocy Allaha – próba tchnięcia w nie życia/duszy, co skończy się karą w piekle. Zawiera też wezwanie do niszczenia wszelkich obrazów i nagrobków.

³ O życiu Baba Tahera wiemy bardzo niewiele; nawet stulecie, w którym tworzył, nie jest pewne (X/XI w.), podobnie jak autorstwo niektórych niżej analizowanych czterowierszy (*dobejti*). Dla uproszczenia będę używał np. podobnych sformułowań: „Baba Taher pisze, że...”, pomijając kontrowersje związane ze ścisłym ustaleniem autorstwa). Zob. anglojęzyczna Wikipedia i strona Alberta Kwiatkowskiego (z którego tłumaczenia korzystam) www.literaturaperska.com (dostęp: 14.07.2019).

ma potwierdzenia w innych utworach Baba Tahera. Zresztą trzeci werset mówi o zjednoczeniu, co nie musi być identycznością: utarta fraza powiada, że w ekstazie trudno odróżnić duszę i Boga, ale, znowu, nie znaczy to, że w doświadczeniu mistycznym następuje coś w rodzaju metafizycznej utraty tożsamości. Gdzie indziej czytamy bowiem:

Ruiną jest to serce, w którym Ciebie nie ma.
(*Dobejti 29(42)*)

I dalej, pięknie wyrażona prawda, znana wszystkim zakochanym (w tym zakochanym w Bogu mistykom):

Im kto bliżej Ciebie, tego serce,
gdy Ciebie nie ma, bardziej cierpi.
(*Dobejti 152(303)*)

Na cierpienie jest jednak znane od wieków lekarstwo:

Czemu ciągle tak cierpisz, serce?
Czemu ciągle tak majaczysz, serce?
Idź, usiądź w kącie i dziękuj Bogu,
a może znajdziesz szczęście, serce.
(*Dobejti 43(66)*)

Naturalny sposób na skargi i narzekania jęczącego serca to właśnie przeciwieństwo narzekania – uświadomienie sobie, ile Bogu zawdzięczam⁴. Nie znaczy to jednak, że cierpienie i ból jest iluzją – przeciwnie, jest realne i w tym sensie skargi serca są jakoś usprawiedliwione:

Gdybym mógł dosięgnąć nieba sklepienie,
zapytałbym je, dlaczego tak się dzieje,
że jednego wciąż różnymi darami obdarza,
a drugiego karmi krwią i suchym chlebem?
(*Dobejti 82(150)*)

Podobnie jak bolejący Hiob, Baba Taher nie wahał się wprost krzyknąć w rozpacz do Boga:

Biada mi! Jesteś okrutna! To przez ciebie;
całe życie zebrzę u drzwi – tylko to wiem.
(*Dobejti 71(120)*)

⁴ Tę biblijną wizję wielokrotnie potwierdza Koran (zob. 2:52–56, 2:185–243; 7:10–17; 11:9; 12:38; 14:5–34; 16:14–78; 25:62; 30:46; 31:12–31; 34:15–19; 42:33; 43:15).

Mój płacz i łzy nie zmiękczyły twojego serca,
ponieważ twardsze od granitu jest serce twoje.

(Dobejti 117(301))

Choć tłumacz nie stosuje tu dużej litery, pisząc: „ciebie”, „twojego” i „twoje”, w obrazie niedostępnej kobiety kryje się Bóg. Porównanie to, z pozoru szokujące, ma bardzo starą, biblijną tradycję prorocką i tę pochodzącą z Pieśni nad Pieśniami⁵. Późniejsi sufi często przedstawiają Boga jako czarującą Ukochaną. Bulwersujący zachodniego czytelnika, najbardziej chyba zmysłowy obraz Boga, to właściwie nie obraz, ale „najbardziej zmysłowy ze zmysłów” – zapach:

Zapach twoich⁶ warkoczy oczarował mnie...

(Dobejti 48(74))

Tu jednak ktoś zapyta: czy nie posuwamy się za daleko, choćby w świetle koranicznego werseu 19:65, w którym retoryczne zapytanie („Czy znasz coś podobnego Jemu [Bogu]?”⁷) uzyskuje negatywną odpowiedź w wersecie 42:11?⁸ Perski mityk mógłby odpowiedzieć słowami innych utworów:

Patrzę na pustynię i Ciebie widzę,
spoglądam na morze i Ciebie widzę.
Gdzie spojrzę: step, góry, dolina,
wszędzie ślady Twego piękna widzę⁹.

(Dobejti 56(87))

Ale czy to ogród, piec, czy też pustynia,
kiedy oczy otwieram, widzę tylko ciebie¹⁰.

(Dobejti 72(122))

Dużo jaśniejsza od słońca jest twarz Twoja...

(Dobejti 118(309))

Słońca samego nie widzimy, nasz wzrok jest w stosunku do niego niczym oczy sowy do dziennego światła, co zauważył już Arystoteles. W tym sensie niewidoczne, umożliwia jednak widzenie. Paradoksalnie najbardziej przekonujący, bo

⁵ Nie ma przy tym znaczenia fakt, że tradycyjnie interpretuje się Oblubienicę z Pieśni nad Pieśniami jako duszę/Izrael, a Oblubienca jako Boga, a nie na odwrót; chodzi o sam fakt symbolicznego przedstawienia duchowej relacji jako miłosnej/seksualnej.

⁶ Powinno być „Twoich”. Zob. wyżej.

⁷ Korzystam tu i niżej z tłumaczenia SI (Sahih International, zob. www.quran.com, dostęp: 14.07.2019).

⁸ Por. Iz 46,9; Ps 35,18; 71,19; 89,7–9.

⁹ Przypomina tu się deuterokanoniczna biblijna Księga Mądrości i znany cytat z *Wyznań św. Augustyna*.

¹⁰ Zob. przyp. 6.

najbardziej bolesny „dowód na istnienie Boga”, to właśnie „ciemna noc duszy”, jak ją nazwała zachodnia mistyka. Powraca skarga Hiobowa:

Gdy źle jest ze mną, jaką korzyść masz z tego?
(*Dobejti 52(81)*)

Ty, które nie możesz zmniejszyć ciężaru mojego,
dlaczego jeszcze dokładasz do niego? Dlaczego?
(*Dobejti 148(249)*)

Ale i odpowiedź Hioba brzmi: „jeśli przyjmowaliśmy od Boga dobro, dlaczego nie mielibyśmy przyjąć zła?” (Hi 2,10), co znajduje wyraz w następujących wersach poezji Baba Tahera:

Mój ból i lekarstwo to dar od Przyjaciela,
spotkanie i rozstanie to dar od Przyjaciela.
(*Dobejti 8(8)*)

Koran jednak powiada wyraźnie: dobro pochodzi od Boga, zło – od ciebie! (4:79) Gdzie indziej jednak czytamy, że Bóg daje życie, jak i śmierć (9:116; 10:56–104; por. też np. Pwt 32,39). Co więcej, Bóg sprowadza z drogi wiodącej do życia, kogo chce (6:39; 7:178–179; 9:55–85; 16:36–93). Czy więc wolna woła nie jest iluzją? Baba Taher, używając nowoczesnej terminologii, raz wyraził się niczym skrajny determinista:

Jeśli zupełnie pijani jesteśmy, jest tak dzięki Tobie.
Jeśli zupełnie bezradni jesteśmy, jest tak dzięki Tobie.
I czy my Hindusi, czy czciciele ognia¹¹, czy muzułmanie,
kimkolwiek my byśmy nie byli, jest tak dzięki Tobie.
(*Dobejti 183(142)*)

Można więc zapytać: jak wówczas Bóg może mieć pretensje do człowieka o cokolwiek, skoro i tak wszystko jest wynikiem Jego działania? Więcej: czy w ogóle można tu mówić o człowieku, skoro nie różniłby się on od bezwolnego narzędzia, jakich wiele na świecie, ba – wszystko prócz Stwórcy byłoby wówczas takim narzędziem? Czy taki świat miałby sens – samotny Podmiot bawiący się mnóstwem większych i mniejszych przedmiotów?

Paweł Apostoł na to odpowiadał w ten sposób: „Człowieku, a kim ty właściwie jesteś, że tak przemawiasz do Boga?” (Rz 9,20). Nie był filozofem, więc nie wyjaśniał, „jak to jest możliwe”, choć doskonale wiedział, że Biblia gdzie indziej

¹¹ Tj. zaratusztrianie.

z całą mocą podkreśla istnienie ludzkiej wolnej woli (Pwt 11,26; 30,15–19; deuterokanoniczna Syr 15,11–17; 17,6)¹². Podobnie w Koranie mówią o tym słynne „wersety wolnej woli” (8:53 i 13:11). Baba Taher nie jest filozofem, ale poetą mistycznym – wie, że chce Boga, a to znaczy – skoro Bóg jest wolny – że chce tego, czego On chce:

Ból czy lekarstwo, spotkanie czy rozstanie:
ja pragnę tego, czego mój Ukochany pragnie.
(*Dobejti 108(292)*)

Nawet jeśli będzie to wyglądało na coś strasznego:

Jeśli spalisz mnie w ogniu, wiedz, że właśnie tego chcę.
Jeśli uczynisz mnie ślepym, wiedz, że właśnie tego pragnę.
(*Dobejti 9(9)*)

Co do ślepoty gdzie indziej mamy wskazówkę, jak można ją tu rozumieć:

Biada! Biada sercu i biada oczom,
bo serce pragnie tego, co ujrzą oczy.
Zrobię więc sztylet o żelaznym ostrzu
i, aby uwolnić serce, wykluję nim oczy.
(*Dobejti 21(26)*)

Znane Europejczykom przysłowie (zawarte w drugim wersie) ma perskie pochodzenie¹³; Europejczycy znają albo przynajmniej powinni także znać historię Edypa, a także groźną przestrożę Jezusa, że lepiej wyłupić sobie oczy, niż pozwolić im być okazją do grzechu. Przychodzi tu także na myśl słynne motto, jakim opatrzył Søren Kierkegaard swoją *Chorobę na śmierć*¹⁴. Przypomina się tu także słynny sufi-męczennik, Husajn ibn Mansur al-Halladż, torturowany i zabity za rzekome bluźnierstwo¹⁵, kiedy czytamy takie słowa Baba Tahera:

Choćby sztyletem wykluto oczy moje,
a ogniem spalono wszystkie kości moje,
choćby drzazgi pod paznokcie mi wbito,
od Przyjaciela nie ucieknie serce moje.
(*Dobejti 137(321)*)

¹² Spróbują to wyjaśnić inni, wśród nich – najlepiej moim zdaniem – Gottfried Wilhelm Leibniz w *Teodycei*. Zob. też (Kąkol 2016: 108–111).

¹³ Podobnie jak wiele innych, np. „gdzie diabeł nie może, tam pośle kobietę”.

¹⁴ „Panie, zakryj nasze oczy / Na sprawy, które robak toczy / Daj nam oczy doskonałe / Dla Twej prawdy, prawdy całej”.

¹⁵ Por. np. (Aslan 2014: 317–319).

Choćby rzeźnik skórę mi od ciała oddzielił,
moja dusza nie oddzieli się od Przyjaciela.

(*Dobejti 8(8)*)

Można usłyszeć tutaj niejako echo Pawłowego, „kto nas oddzieli od miłości Chrystusa? Nieszczęście czy ucisk, prześladowanie czy głód, nagość, niebezpieczeństwo czy miecz?” (Rz 8,35). Tylko zwątpienia w dobroć Boga trzeba się wystrzeżać: należy zaufać Jemu. „Tylko niewierni powątpiewają w Jego dobroć”, czytamy w słynnym wersecie koranicznym (12:87)¹⁶.

W różnych religiach zdarzały się nurty głoszące, że odpowiednio „wtajemniczonych” wiernych nie obowiązują normy nakładane na „resztę” wyznawców. Dotyczy to też niektórych sufich¹⁷. Baba Taher pisze raz tak, jakby celowo ignorował koraniczny zakaz spożywania substancji oszalamiających:

Noc była ciemna, ja pijany, a droga kamienna.
Czara z rąk mi na ziemię upadła, ale nie pękła.
Jej Opiekun sprawił, że nic jej się nie stało.
Gdyby nie On, sto czar i bez upadku by pękło.

(*Dobejti 6(6)*)

Chociaż można interpretować ten fragment symbolicznie (często spotykany motyw „upojenia miłością Bożą”¹⁸), to gdzie indziej wyraźnie poeta prowokuje i szokuje czytelnika:

Jestem tym szelmą, który zamęt wprowadza:
w jednej ręce dzban, w drugiej ręce czara.
Jeśli grzech ci jest obcy, zostań aniołem.
Moimi przodkami natomiast są Ewa i Adam.

(*Dobejti 103(324)*)

Zdarzają się też fragmenty zdradzające coś w rodzaju megalomanii:

Cały smutek świata wziąłem na swoje bary...

(*Dobejti 74(127)*)

¹⁶ Koran w całości biblijnym duchu często wzywa do zaufania Bogu mimo przeciwności losu, por. 3:159–160; 5:11; 9:51–129; 11:123; 12:67; 16:42; 27:79; 29:59; 33:3–48; 39:38; 42:10; 65:3.

¹⁷ Por. np. (Aslan 2014: rozdział 8) (pod znamienym tytułem-cytatem: *Splam modlitewnik winem*).

¹⁸ Czasem tak nazywano późniejszych sufich (zob. np. *Niszę światła* Al-Ghazalego). Warto zauważyć, że określenie to w ciągu wieków przybrało też odcień szyderyczy: w XIX w. pisano np. o „pijanym Bogiem” Spinozie, co bezpośrednio torowało drogę znanym nam określeniom religii jako „opium dla ludu” (Karol Marks), „gorzałki ludu” (Włodzimierz Lenin) czy „niebezpiecznego urojenia” (Richard Dawkins).

O świecie, gdy płacząc, żarliwie się modłę,
od moich łez niebiosą zajmują się ogniem.
Ze swoich oczu tyle krwawych łez wylewam,
że całemu światu powodzią grożą łzy moje.

(Dobejti 143(220))

Takiego złota jak moje w żadnym tyglu nie znajdziesz.
Takiego smutku jak mój w żadnym sercu nie znajdziesz.
Prócz świecy przy moim posłaniu towarzysza nie mam:
dla płonącego serca drухem tylko drugie serce takie.

(Dobejti 145(245))

Nawet ćma nie cierpi tak, jak cierpię ja,
na świecie nikt nie jest tak szalony jak ja.
Wszystkie węże i robaki swoje nory tu mają,
a ja, szalony, za dom nawet ruiny nie mam.

(Dobejti 89(175))

Ostatnie wersy mówią o wyborze życia wędrowca¹⁹. To chyba najlepszy wybór, skoro – jak pisze Baba Taher – „świat to uczta, a ludzie to goście na niej”. Kolejne wersy tego czterowiersza brzmią:

Dziś tulipany rosą, jutro jesień się zjawi.
Ciemną jamę tu wykopali i grobem ją nazwali
i mówią do mnie: „To jest twoje mieszkanie”.

(Dobejti 105(283))

Znowu, w biblijnym duchu Koran przypomina, że ten świat ludzi swoją rzekomą trwałością (3:185; 20:131; 57:20). Perski poeta posługuje się wyrazistymi, barokowymi wizjami:

Czy jesteś lwem, tygrysem, czy onagrem²⁰,
w końcu i tak nad swoim grobem staniesz.
Serce! Miej ty litość nad własnym życiem,
gdyż mrówki myśląc o uczcie, obrus kładą.

(Dobejti 14(14))

Nawet gdybyś miał pierścień i bogactwo Salomona
w piach się zmienisz...

(Dobejti 107(289))

¹⁹ Wedle tradycji właśnie taki tryb życia prowadził Baba Taher. Por. też ewangeliczne „Lisy mają nory, a ptaki powietrzne gniazda, a Syn Człowieczy nie ma gdzie głowy skłonić” (Łk 9,58).

²⁰ Onager to podgatunek osła azjatyckiego.

Radosny to dzień, kiedy grób mnie obejmie
i głowę położę na kamieniu, glinie i cegle.
Moje nogi w stronę kibli²¹, dusza na pustyni,
a ciało z mrówkami i węzami walczyć będzie.

(Dobejti 42(65))

Baba Taher głosi też coś w rodzaju pochwały prostoty:

Ci są szczęśliwi, którzy ciała od duszy nie odróżniają,
Ukochanego od życia, życia od Ukochanego nie odróżniają.

(Dobejti 22(27))

Shczęśliwi ci, którzy *a* od *b* nie odróżniają,
którzy czytać nie potrafią i liter nie znają...

(Dobejti 63(38))

Shczęśliwi, co głowy od nóg nie odróżniają,
w ogniu suchego od mokrego nie odróżniają,
a synagoga, Ka'ba²², klasztor, idoli świątynia
to miejsca, w których Ukochanego spotykają.

(Dobejti 25(31))

Ostatni czterowiersz brzmi tak, jakby mistyk głosił jakiś indyferentyzm religijny!
Najświętsze miejsce islamu – Ka'ba – wymienione zostało między żydowską synagogą a chrześcijańskim klasztorem, co więcej, nawet czciciele idoli mogą w swojej świątyni spotkać Boga! Wędrowny derwisz niejedno bowiem widział:

Ruszyłem w drogę i siedemdziesiąt dwa kraje widziałem,
wszystkie religie są moje.

(Dobejti 185(112))

Liczba 72 jest symboliczna: żydowska tradycja, przejęta przez islam, mówiła, że tyle jest narodów i religii na świecie – „72” znaczy tu więc „wszystkie”. Jeśli to, co dotychczas czytaliśmy, wydawało się kontrowersyjne, to prawdziwie bluźniercze wydaje się następujące wyznanie:

Z niewiarą duszę swoją mocno związałem,
ponieważ w żadnej religii wiary nie ma.

(Dobejti 155(344))

²¹ Tj. Mekki. Tak też są orientowane groby muzułmanów.

²² Świątynia w Mekce.

Te słowa można także interpretować jako wyraz rozczarowania wyznawcami innych religii²³. Ale czy wyżej nie czytaliśmy, że wśród nich są także tacy, którzy spotykają, choćby nawet nie do końca świadomie, Boga? Można też jeszcze inaczej spojrzeć na te zdania: mistyk nie potrzebuje już *wierzyć*, jeśli *widział* – w ten czy inny sposób – Boga. W tym sensie „nie ma wiary” – tylko dlatego że ma coś więcej!

Możemy zatem zakończyć te rozważania konkluzją:

...za perłę innej perły prócz Ciebie nie uznaje [moje serce]²⁴.
(*Dobejti 90(199)*)

Bóg jest ze mną i nikogo mi nie trzeba²⁵.
(*Dobejti 198(59)*)

Solo Dios basta, czyli „Bóg sam wystarczy”, powie w XVI w. Teresa z Ávili. Zachowując świadomość odległości kulturowej, przestrzennej i czasowej, interesujące jest odnajdywanie podobnych do siebie myśli w tak pozornie różnych częściach świata.

* * *

Napisał na początku o uprzywilejowaniu w islamie słowa kosztem niejako sztuki figuralnej. Okazuje się jednak, że Koran przestrzega właśnie przed poetami! Oto słynne „wersety poetów” (26:224–226):

A jeśli chodzi o poetów
To postępują za nimi ci, którzy błędzą.
Czy ty nie widzisz,
Jak oni wędrują po wszystkich dolinach
I jak mówią to, czego nie czynią?

Ale w myśl tego przykazania, jeśli Baba Taher nie był obłudnikiem, to nie ma powodu, by go deprecjonować. Tym bardziej że kolejny werset dodaje:

Wyjątek stanowią ci, którzy uwierzyli,
Pełnili dobre dzieła
i często wspominali Boga.

²³ Wspomniany wyżej sufi Al-Ghazali pisał w *Niszy światel*, że nawet wśród wyznawców Jedyne Boga są ateści (!) – jeśli wyznają Go ze strachu, ze ślepego fanatyzmu ślubowanego ojcom lub z jeszcze niższych pobudek.

²⁴ Por. ewangeliczna przypowieść o perle.

²⁵ Por. Koran 3:173; 4:81.171; 9:129; 33:3.48; 39:38; 65:3.

Literatura

- bin Abdul-Wahhab M., 2001, *Kitab At-Tauhid*, Riyadh: Ministry of Islamic Affairs.
- Aslan R., 2014, *Nie ma boga oprócz Allaha*, przeł. P. Gołębiowski, Warszawa: Burda.
- Kąkol T., 2016, *O rzekomym kryzysie chrześcijaństwa*, „Filo-Sofija”, nr 34.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, 2009, najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła (Biblia paulińska), Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.

Źródła online

- www.literaturaperska.com (dostęp: 14.07.2019).
- www.quran.com (dostęp: 14.07.2019).