

UNIVERSITAS GEDANENSIS

t. 47

UNIVERSITAS GEDANENSIS

PÓŁROCZNIK

R. 26 2014 t. 47

**Pomorskie
Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne**

Universitas Gedanensis, t. 47

Redaktor naczelny

Ks. Zdzisław Kropidłowski

Sekretarz redakcji

Jan Grzanka

Kolegium redakcyjne:

Janusz Jasiński (Olsztyn), Feliks Krauze (Gdańsk),
Ks. Janusz Mariański (Lublin), Marian Pawlak (Bydgoszcz),
Anna Peck (Warszawa), Aurelia Polańska (Gdańsk),
Władysław Zajewski (Gdańsk).

Redaktor językowy

Teresa Ossowska

Korektor

Katarzyna Kornicka

Projekt okładki

Sylwia Mikołajewska

Wersja elektroniczna od tomu 46 „Universitas Gedanensis” jest wersją pierwotną czasopisma

www.universitasgedanensis.pl

Wydawca

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
Ul. Lenziona 8/1a
80-264 Gdańsk
Telefon redakcji: +48 608 358 244

Druk

Poligrafia Redemptorystów
ul. Wysoka 1
33-170 Tuchów

Nakład 120 egzemplarzy

ISSN 1230-0152

Spis treści

Aleksandra Bulaczek, <i>Spór o istnienie człowieka w etyce Józefa Tischnera</i>	7
Karolina Fornal, <i>Myślenie moralne jako poszukiwanie dobra w filozofii ks. Józefa Tischnera</i>	23
Dorota Leonarska, <i>Świecka nowoczesność? Perspektywa socjologiczna</i>	37
Daria Keiss-Dolańska, <i>Praeparatio Evangelica Euzebiusza z Cezarei</i>	53
Anna Peck, <i>Orthodox missionaries' research on Tibetan Buddhism: a case of Father Innokentii Aleksandrovich Podgorbunskii</i>	107
Jerzy Konieczny, <i>Nad spuścizną pisarską Jerzego Bohdana Rychlińskiego (W świetle archiwum marynisty w zbiorach Biblioteki PAN w Gdańsku)</i>	125

Contents

Aleksandra Bulaczek, <i>The Controversy Over the Existence of Man in Tischner's ethics</i> ..	21
Karolina Fornal, <i>Moral thinking as a searching for a good in Józef Tischner's philosophy</i> .	34
Dorota Leonarska, <i>A Secular Modernity? Sociological perspective</i>	50
Daria Keiss-Dolańska, <i>A revision of Eusebius' the Praeparatio Evangelica</i>	102
Anna Peck, <i>Badania misjonarzy prawosławnych nad buddyzmem tybetańskim: przypadek Ojca Innokentija Aleksandrowicza Podgorbunskiego</i>	123
Jerzy Konieczny, <i>Über den schriftstellerischen Nachlass von Jerzy Bohdan Rychliński. (Im Licht des Archivs vom Meeresschriftsteller in den Sammlungen von PAN (Polnische Akademie der Wissenschaften) in Gdańsk (Danzig))</i>	139

Recenzje

- Henryk Kocój, *Dyplomaci sascy wobec powstania kościuszkowskiego*, Kraków 2013, ss. 445. (Rec. Zdzisław Janeczek - Katowice) 143
- Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2009, ss. 311. (Rec. Janusz Mariański - Lublin)..... 150
- Janusz Mariański, *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności – tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Lublin 2014, ss. 374. (Rec. Adam A. Szafranski - Lublin) 157
- Piśmiennictwo sakralne w dziejach Polski do końca XVIII wieku na tle powszechnym*, pod redakcją naukową Stanisława Bułajewskiego, Jana Gancewskiego i Andrzeja Wałkowskiego, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki Euroregionalnej im. Alcide De Gaspari, Józefów 2012, ss. 282. (Rec. Zdzisław Kropidłowski – Bydgoszcz-Gdańsk)..... 161
- Elżbieta Pokorzyńska, *Jan Recmanik 1874-1949 artysta introligator*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014, ss. 123. (Rec. Zdzisław Kropidłowski – Bydgoszcz-Gdańsk) 168
- Henryk Zamojski, *Schizmy i herezje. Dzieje konfliktów dzielących świat chrześcijański*, Bellona Spółka Akcyjna, Warszawa 2014, ss. 319. (Rec. Dariusz Spychała - Bydgoszcz) 172
- Książka i prasa w kulturze*, pod red. Katarzyny Domańskiej, Bernardety Iwańskiej-Cieślik, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2013, ss. 388. (Rec. Joanna Gomoliszek – Bydgoszcz-Gdańsk) 183

Aleksandra Bulaczek (Zielona Góra)

Spór o istnienie człowieka w etyce Józefa Tischnera

Abstrakt: Artykuł stanowi próbę rekonstrukcji myśli etycznej Józefa Tischnera, która wywarła znaczący wpływ na powstanie i rozwój solidarnościowego ruchu w Polsce. Wedle polskiego myśliciela, to właśnie etyka powinna zostać uznana za filozofię pierwszą, gdyż tylko ona daje możliwość poznania i zrozumienia ludzkiej egzystencji. Tischner zwracał uwagę przede wszystkim na konstruktywny charakter relacji pomiędzy Ja i Ty, stanowiącej podstawową kategorią tzw. filozofii dramatu. Kluczem do zrozumienia tego, co dzieje się w przestrzeni dramatu jest doświadczenie twarzy drugiego, które jest doświadczeniem o charakterze etycznym. Widok twarzy drugiego i rysującego się na niej cierpienia jest źródłem doświadczenia agatologicznego. Człowiek widząc bowiem tragedię, rozpacz bliźniego, nie zgadza się na nią, buntuje się przeciwko niej. Dlatego mówimy o „człowieku agatologicznym”, którego „ja” ukierunkowane jest na drugiego człowieka. To ogólnie mówiąc bycie-dla-drugiego, bycie-przy-innym. W wyniku współodczuwania tragizmu bliźniego, zdradza się w ludzkim sumieniu naturalna wola niesienia pomocy. Dzięki temu „zmysłowi etycznemu” ludzie mogą tworzyć wspólnotę, w której rodzi się i rozwija swoista więź solidarności.

Słowa kluczowe: „człowiek agatologiczny”, dobra wola, doświadczenie agatologiczne, doświadczenie twarzy drugiego, filozofia dramatu, solidarność, sumienie, tragedia, „zmysł etyczny”.

Analizując twórczość Józefa Tischnera łatwo zauważyć, że swój namysł filozoficzny skoncentrował przede wszystkim na człowieku. Prymat refleksji antropologicznej oraz aksjologicznej nad ontologią – to fundamentalna cecha filozofii krakowskiego myśliciela, który starał się ukazać zwłaszcza wyjątkowość i niepowtarzalność egzystencji człowieka, balansującego pomiędzy dobrem a złem, rozpaczą a nadzieją, zwątpieniem a wiarą. Chciał być poniekąd terapeutą filozoficznym, gdyż pragnął pomóc człowiekowi w jego bólu i cierpieniu, Dlatego też starał się sformułować taki system wartości, aby służył właśnie temu celowi. Bliskie były mu pytania o sens cierpienia, sens wiary, sens troski o dobro. W jednym ze swych artykułów Tischner zauważył: *Czy istnieje na świecie coś od substancji mocniejszego?*

Z punktu widzenia metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej – nie. Substancja jest czymś najmocniejszym. Według mnie zaś – tak. Tym czymś jest Dobro. I dlatego uprawiam filozofię Dobra¹.

Pisząc te słowa popadł Tischner w konflikt z tradycyjną filozofią chrześcijańską, która w centrum uwagi stawiała ontologię. Zdaniem krakowskiego myśliciela ontolog, nie ma nic do powiedzenia w zakresie tego, co się dzieje pomiędzy mną a drugim². Tischner posługując się pojęciem „ontologia”, miał bowiem na uwadze przede wszystkim relację podmiotowo-przedmiotową. Opis wydarzenia spotkania, będącego fundamentem dla filozofii dramatu, był jednak niemożliwy przy wykorzystaniu modelu relacji podmiotowo-przedmiotowej³. Istotną inspirację Tischnerowskiej myśli antropologicznej stanowiły dzieła niemieckiego filozofa, Martina Heideggera. Niewątpliwie krakowski filozof obficie korzystał z bogatej Heideggerowskiej spuścizny. W swej książce *Bycie i czas*, niemiecki filozof pisał, iż *dzieje metafizyki, to dzieje zapomnienia bycia*⁴. Wiele wskazuje na to, że Tischner przyjął powyższe stanowisko Heideggera, dzięki któremu łatwiejszym stało się porzucenie ontologii i skoncentrowanie uwagi na agatologii – i szerzej – na filozofii dramatu, która ugruntowana była na płaszczyźnie osobowej Ja – Ty. Dlatego też w *Sporze o istnienie człowieka*, Tischner zadeklarował: *Podjmując zagadnienie człowieka, musimy porzucić obszar ontologii i stanąć na gruncie agatologii*⁵.

Namysł nad człowiekiem i jego egzystencją doprowadził Tischnera do uznania etyki za filozofię pierwszą. Co więcej, krakowski myśliciel mocno angażował się w kreowanie wśród ludzi pewnego rodzaju „wrażliwości etycznej”. Nie chciał bowiem wieść życia w stylu gabinetowego filozofa, gdyż uważał, że to, o czym myśleć należy, nie bierze się z kart książek, lecz społecznej praktyki. Elementy etyki normatywnej zarówno w sferze indywidualnej jak i społecznej dają się zauważyć w całej twórczości Józefa Tischnera. W okresie działalności pierwszej „Solidarności” (1980–1981), Tischner był jej kapłanem i uznany został za ideologa tego związku. Na przykładzie zaangażowania w ruch „Solidarności” postaram się wykazać

¹ J. Tischner, *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] „Znak” 1980, nr 11, s. 259.

² Por. Ibidem, s. 262.

³ Por. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, s. 14.

⁴ B. Baran, *Przedmowa*, [w:] M. Heidegger, *Bycie i czas*; przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. XXV.

⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 8.

jak rozwijana przez krakowskiego myśliciela filozofia dobra znajdowała odzwierciedlenie w praktyce społecznej.

Człowiek agatologiczny

Człowiek agatologiczny to termin ukuty przez Barbarę Skargę. Polska filozof użyła tego określenia w jednym ze swych artykułów, który był owocem konferencji naukowej zorganizowanej w ramach Dni Tischnerowskich w Krakowie w 2001 roku. W swym artykule Skarga uzasadniała, że Tischner mówiąc o agatologii, „miał na myśli człowieka, człowieka wokół dobra, czyli rodzaj antropologii”⁶. Bez wątplenia ten artykuł był tekstem polemicznym, zawierającym dozę niepewności w stosunku do Tischnerowskiej koncepcji człowieka ufundowanego na dobru: *Otóż gdy czytam Tischnerowskie słowa, mam ochotę podjąć agatologiczne rozważanie trzymając się jednak płaszczyzny czysto filozoficznej. Mam ochotę zadać pytanie, czy w ogóle taki agatologiczny człowiek istnieć może? To pytanie prowadzi do kolejnego: co się w człowieku odstawia, gdy patrzymy na niego z perspektywy dobra. Pytając zaś w ten sposób, nie ucieknę od najważniejszego pytania o samo dobro. Podejmując tego rodzaju rozważanie muszę uwolnić je z religijnych odniesień, a w konsekwencji dokonać radykalnej zmiany w owej strukturze istnienia, jaką zaproponował Tischner*⁷.

Tischnerowskie „ja” rozumiane jako podmiot dramatu, możemy określić za pomocą wyrażenia *ja agatologiczne*. Należy jednak zaznaczyć, że sam Tischner nie posługiwał się tym pojęciem. Czym jest owo *ja agatologiczne*? Wskazuje ono, iż życie człowieka rozgrywa się w przestrzeni dobra i zła, przy czym człowiek zawsze skierowany jest w kierunku dobra. Stefan Szary stwierdził: „podobnie jak Sokrates tak i Tischner staje przed pytaniem: czym jest dobro prawdziwe w odróżnieniu od dobra pozornego? Prawda pozwala uniknąć pomyłek i błędów. Stąd w filozofii Tischnera, podobnie jak wcześniej w filozofii Sokratesa, szczególny charakter posiadają: prawda i dobro”⁸. *Ja agatologiczne*, podobnie jak w koncepcji Emmanuela Lévinasa, ma swoje źródło w spotkaniu twarzy innego. W *filozofii dramatu* Tischner podkreślał: *Dzięki twarzy możemy określić istotę spotkania: spotkać to spotkać innego w jego twarzy*⁹. W tym samy dziele krakowski filozof stwierdził: *Dla*

⁶ B. Skarga, *Kłopot z dobrem*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 27, s. 10.

⁷ Tamże.

⁸ S. Szary, *Filozofia wychowania Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin w Warszawie” 2009, nr 3, s. 53.

⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 63.

*filozofii dramatu oczywiste jest, że ludzie mają twarze, a rzeczy – wygłady. Różnica jest podstawowa i nie do zamazania. Dlatego trzeba powiedzieć, iż objawienie twarzy spoczywa u źródeł wszelkiego istotnie pojętego dramatu*¹⁰.

Spotkanie twarzy drugiego jest rodzajem doświadczenia o charakterze etycznym. Istota tego doświadczenia ma swoje źródło w tym, że „ja” odkrywa siebie jako *ja agatologiczne* – „ja” wezwane przez Dobro do złożenia świadectwa dobru. Rekonstruując Tischnerowską myśl, Stefan Szary podkreślił, iż doświadczenie to zawiera trzy istotne elementy: pierwszy z nich to horyzont agatologiczny, który zostaje ustanowiony przez „nieskończone dobro, które »jest« poza bytem i niebytem”¹¹, kolejny to przyjęcie założenia, że „warunkiem podmiotowym doświadczenia twarzy jest pragnienie w odróżnieniu od pożądań”¹², z kolei trzecim elementem jest „więź odpowiedzialności, w której zawiera się i myślenie, i wolność”¹³.

Spotkać ludzką twarz to odpowiedzieć na wezwanie objawiające się pod postacią odpowiedzialności. Spotkać ludzką twarz, twarz drugiego, to również odczytać najgłębszą prawdę o człowieczeństwie. W *Filozofii dramatu* Tischner podkreślał: *Twarz zawiera w sobie jakiś odblask idealnego piękna, idealnego dobra, idealnej prawdy. Twarz jest wyższością, jest skonkretyzowaną chwałą, niepowtarzalną wzniosłością, wspaniałością człowieka. Zdolna jest porwać, zachwycić, wynieść ponad prozę świata ku poetyce istnienia. Ale jest ona także kruchością, zagubieniem, krzywdą lub biedą. Są na niej znaki minionych bólów, są miejsca dla bólów przyszłych. To przede wszystkim na twarzy człowieka przemija jego piękno i jego życie. Tutaj ukazuje się łza i umieranie*¹⁴. W tym samym dziele, krakowski myśliciel pisał: *Twarz to ludzka prawda*¹⁵.

Zwraca się także uwagę na oryginalność filozofii człowieka krakowskiego myśliciela. Autor książki poświęconej antropologicznym aspektom filozofii dramatu, stwierdził: *Wydaje się, że przekroczenie granicy, przed którą zatrzymała się myśl Lévinasa, jest momentem decydującym o specyficznym charakterze filozofii dramatu. Lévinas podkreśla przede wszystkim pasywny charakter twarzy – jej biedę. Posługuje się metaforami wdowy, sieroty, wygnańca. Napotkana twarz według Lévinasa przede wszystkim opowiada o doznawaniu biedy (...)* Tischner

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Por. Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 64.

¹⁵ Tamże, s. 63.

*nie podejmuje bezpośredniej polemiki z Lévinasem. Wdzięczny Lévinasowi, podąża dalej własną drogą. Zdaniem Tischnera twarz nie jest tylko bierna, pasywna*¹⁶.

Charakterystycznym rysem filozofii dramatu jest odpowiedź, aktywność twarzy. W wywiadzie udzielonym Annie Karoń-Ostrowskiej, Tischner zwrócił uwagę na to, że *twarz jest odpowiedzią na cierpienie*¹⁷. Zdaniem krakowskiego filozofa horyzont agatologiczny, w którym objawia się ludzka twarz, przybiera formę dramatu gdzie dobro i zło „nie stoją daleko od siebie, jak w królestwie pojęć, lecz splatają się we wspólnym czasie, we wspólnej przestrzeni, w jednym i tym samym człowieku. Tak splecione stanowią istotną perspektywę dziejów człowieka”¹⁸. Tischner pisząc o twarzy nie posługiwał się metaforami wdowy, wygnańca czy sieroty, a więc metaforami Lévinasowskimi. W przeciwieństwie do francuskiego filozofa, odwoływał się do symboliki krzyża. Krakowski fenomenolog zauważył, iż: *W tle spotkania z drugim człowiekiem zawsze jest krzyż*¹⁹.

Podkreśla się również, że w Tischnerowskiej wizji człowieka, krzyż-twarz jawi się jako znak możliwej nadziei, która tkwi w prawdzie o dobru przynoszącym ocalenie. Twarz-krzyż to także symbol wiary, bo człowiek wierzy, że jedynie dobro zdolne jest ocalać. I wreszcie twarz-krzyż to wyraz ludzkiej niezgody na to, że „życie prawdziwe jest nieobecne”²⁰. W filozofii dramatu *ja agatologiczne* to zatem „ja” odkrywające w objawieniu ludzkiej twarzy krzyż istnienia. Krzyż, który odsyła do fundamentalnego przesłania Chrystusa – miłości bliźniego, będącej naturalnym głosem serca²¹.

Wedle Barbary Skargi człowiek agatologiczny *jest kimś wrażliwym na możliwość zła tak silnie, że gdy je w sobie odkrywa, nie chce go widzieć, nie chce się przyznać, nie chce uznać swych ponurych czynów, woła: to nie ja, to nie my. Gdy jednak obecności tego zła zaprzeczyć nie można, ogarnia go rozpacz, jak pisze Tischner, jest negacją radykalną, dlatego może być tylko jak Kierkegarda chorobą na śmierć, pragnieniem śmierci. Rozpacz więc dotyka samego dna osoby. Jedyным zaś na nią lekarstwem jest nadzieja. Nadzieja jest wyjściem ku innemu, nadzieja jest pozytywnością samą, jest zrozumieniem, że Dobro jest już, trzeba się tylko mu powierzyć*²².

¹⁶ S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., s. 80.

¹⁷ A. Ostrowska-Karoń, *Spotkanie*, Kraków 2008, s. 131.

¹⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 64.

¹⁹ A. Ostrowska-Karoń, *Spotkanie*, dz. cyt., s. 131.

²⁰ Por. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, dz. cyt., s. 82.

²¹ Por. Tamże, s. 83.

²² B. Skarga, *Kłopot z dobrem*, dz. cyt., s. 11

Tischnera *Ja agatologiczne* to ostatecznie „ja” ukierunkowane na drugiego człowieka, to bycie-dla-drugiego, bycie-przy-innym. Dobro, które drzemie w człowieku, domaga się spotkania z dobrem bliźniego, gdyż w spotkaniu tym Ja spodziewa się potwierdzenia uniwersalności własnego dobra u Ty. Jest to swoistego rodzaju „logika dobra” przeciwstawiająca się „logice bytu”. Wedle Tischnera dobro zawarte w naturze ludzkiej znajduje swój pełny wyraz tylko wtedy, gdy jest dobrem ufundowanym na wzajemności i dzielonym z drugim człowiekiem.

Ja aksjologiczne

Przyjęcie przez Tischnera koncepcji *Ja aksjologicznego* było próbą przełamania husserlowskiej idei redukcji transcendentnej, która ostatecznie nie była w stanie dotrzeć do istoty czystego *Ja*. Najbardziej pierwotną i specyficzną jakością istoty czystego *Ja* była – wedle Tischnera – zdolność doświadczania wartości. Doświadczenie wartości własnego *Ja* jest dla każdego człowieka doświadczeniem pierwotnym i fundamentalnym, dlatego sposobem poznania istoty bytu ludzkiego była, zdaniem krakowskiego filozofa, nie ontologia, lecz etyka: *Nie refleksje nad „bytem”, istnieniem, przedmiotem, rzeczą, lecz „horyzont agatologiczny”, czyli orientacja badań filozoficznych płynących z dobra, umożliwia funkcjonowanie w świecie wartości i pozwala poznać wewnątrz drugiego człowieka*²³.

Czym było wedle Tischnera *Ja aksjologiczne*? Podstawową jego właściwością była irrealność. *Ja aksjologiczne* nie jest bowiem realnym, czasoprzestrzennym bytem, lecz wartością irrealną. W Świecie ludzkiej nadziei Tischner pisał: *Ja aksjologiczne, jak większość wartości ściśle przedmiotowych, jest irrealne. Pojęcie „irrealności” przeciwstawia się pojęciu „realności”, które zgodnie z tradycją kantowską rozumiem jako istnienie w czasie. Ja aksjologiczne nie istnieje w czasie, stąd jego radykalna irrealność. Nie znaczy to jednak, by było ono tworem idealnym, jak np. liczba. Jest czymś „pośrodku”. Z jednej strony jako aksjologiczna pozytywność upodabnia się w sposobie swego bytowania do „czystych wartości idealnych” – ono, tak samo jak i one, domaga się realizacji w czasie i przestrzeni. Z drugiej strony, jako coś żyjącego, konsjentywnego, a przede wszystkim prywatnego, trwając w nachyleniu ku światu (...), robi wrażenie czegoś „realnego”*²⁴. Zauważyć można, że *Ja aksjologiczne* umieszczone jest jednocześnie w dwóch odrębnych

²³ Por. J. Kwapiszewski, *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, Słupsk 1998, s. 25.

²⁴ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 162.

światach: w obiektywnym, realnym porządku świata materialnego oraz w równie obiektywnym, choć irrealnym, niematerialnym, nierozciąglym i beczasowym porządku świata wartości. Ten drugi porządek jest absolutny i nieprzekształcalny, a zarazem dla człowieka obligujący²⁵. Zdaniem Tischnera, dopiero realne istnienie człowieka stanowi mniej lub bardziej udana próbę czasoprzestrzennej realizacji Ja aksjologicznego. Tylko człowiek realizuje wartości w świecie materialnym, modyfikując go niejako na obraz i podobieństwo świata wartości. Dążąc zaś do realizacji wartości, dokonuje się swoiste „urealnienie” *Ja aksjologicznego w Ja społeczne*²⁶.

Kolejną właściwością *Ja aksjologicznego* jest jego indywidualność, odrębność, niepowtarzalność. W Świecie ludzkiej nadziei Tischner pisał: *Ja aksjologiczne jest radykalnie indywidualne. Indywidualność tę podkreśla słowo „moje”, które stosujemy niekiedy dla jego dookreślenia. „Moje ja” jest jedno, niepowtarzalne, inne niż Ja aksjologiczne drugiego człowieka. Ani cenniejsze, ani mniej cenne, po prostu inne, tak jak inne jest piękno dwu obrazów jednego i tego samego przedmiotu malowanego przez dwóch mistrzów*²⁷. Tischner stwierdził ponadto, że *Ja aksjologiczne* posiada swą godność i jest wartością absolutnie pozytywną. Obecność indywidualnej wartości wpisanej w *Ja aksjologiczne* prowadzi do otwarcia przed człowiekiem przestrzeni, w której rozwijać się może poznawcze obcowanie człowieka z człowiekiem. „Ja drugiego człowieka nie stanowi bowiem dla *Ja aksjologicznego* wartości negatywnej, czy antywartości, lecz pojawia się jako wartość pozytywna, wyznaczająca aksjologiczne zobowiązanie”²⁸. Dzięki temu, że drugi jest ufundowany na tym samym materiale co *Ja aksjologiczne*, dochodzi – zdaniem Tischnera – do szczególnej formy zrównania między podmiotami.

Koncepcja *Ja aksjologicznego* stanowiła uwieńczenie badań krakowskiego filozofa nad tzw. doświadczeniem egotycznym, czyli doświadczeniem siebie jako podmiotu realizującego w sposób odpowiedzialny swoją wolność. Koncepcja ta stanowiła ponadto źródło przemyśleń na temat pojęcia „osoby”, a więc stała się podstawą dla personalistycznej filozofii Tischnera.

²⁵ Por. K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Katowice 1990, s. 71.

²⁶ P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007, s. 94.

²⁷ Józef Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 162 – 163.

²⁸ P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie*, dz. cyt., s. 95.

Doświadczenie etyczne

Wedle Tischnera, doświadczenie drugiego, jeśli się je uchwyci w jego niezafałszowanym przez technikę rdzeniu, jest doświadczeniem swoiście etycznym. W książce zatytułowanej *Wobec wartości*, krakowski myśliciel pisał: Zadnemu człowiekowi nie jest obce jakieś doświadczenie etyczne. Budzi się ono wtedy, gdy człowiek odkryje, że stanął przed podobnym do siebie – drugim człowiekiem. Drugi człowiek stawia pytanie i oczekuje odpowiedzi, przed czymś ostrzega i do czegoś zaprasza, poświęca się i oczekuje poświęcenia. Ja i on stajemy naprzeciw siebie oświetleni blaskami rozmaitych wartości, które wytyczają nam ścieżki ku sobie i od siebie²⁹. W *Mysleniu według wartości* Tischner zaś stwierdził: *Tak jak jesteśmy zdolni doświadczyć drugiego, nie jesteśmy zdolni doświadczyć niczego, żadnej rzeczy, żadnego przedmiotu, żadnego krajobrazu ani żadnego zwierzęcia. Dlatego doświadczenie to może być źródłem naszej samowiedzy etycznej*³⁰.

Wedle krakowskiego filozofa moment spotkania z drugim w zasadniczy sposób decyduje o powstaniu wiedzy etycznej. To właśnie od strony drugiego człowieka nadchodzi ów strumień wiedzy. Konkretny człowiek jest w centrum mojego doświadczenia. W nim znajdują się fundamentalne wartości etyczne: sprawiedliwość, wierność, prawda, itd. W nim kryje się też podstawa obiektywizmu dla moich etycznych zobowiązań. Tischner zauważył: *Jeśli ktoś zezwoli na to, by stępiła się w nim wrażliwość na drugiego człowieka, cała jego moralność i całe myślenie etyczne zawisnie w próżni*³¹. Mój obiektywizm w myśleniu wynika z faktu spotkania z drugim człowiekiem. Pochodzi z tego również moje powołanie do wypełnienia etycznych zobowiązań wobec drugiego. Tischner dostrzegł w tym źródło odpowiedzialności za świat zewnętrzny. Spotykając drugiego człowieka, doświadczam i współdoznaję jego rzeczywistości. Wchodzę z nim w określoną relację, zawiązuję określony stopień znajomości, przez co kreuje się wzajemna komunikacja między Ja i Ty.

W spotkaniu z drugim Tischner szczególnie podkreślał wątek egzystencjalny. Wyjątkowość bytu ludzkiego jest bowiem naznaczona tragicznością losu. Krakowski filozof pisał: *Człowiek jest wśród wszystkich bytów ziemskich bytem wyjątkowym. Zarazem jednak jest on bytem tragicznym. Dobroć jego woli*

²⁹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 55.

³⁰ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2000, s. 363.

³¹ Tamże.

została wtrącona w kruchy i dwuznaczny świat ciała i krwi. Stąd jego najgłębszy, egzystencjalny ból. Bez pomocy drugiego ginie on i jego dobroć, jego wola tonie w bezwładzie, jego rozum w ciemności. Wołanie dobroci ludzkiej o ratunek jest sposobem istnienia człowieka na tym świecie³². Wołanie jest tu głosem o ocalenie i ma charakter powszechny. Zawiązuje ono w sumieniu na etycznym horyzoncie ludzkiego istnienia, szczególną powinność ratowania drugiego człowieka. Aby na apel drugiego człowieka odpowiedzieć w sposób adekwatny, trzeba być zdolnym do jego współodczuwania i współrozumienia. Drugi znajdujący się na granicy niebezpieczeństwa swojego życia, wprowadza mnie w nowy obszar doświadczenia. Na tym styku spotkania wobec niebezpieczeństwa zawiązuje się tzw. „dialog dobrej woli”. W *Mysleniu według wartości* krakowski filozof podkreślał: *Doświadczenie drugiego człowieka oznacza otwarcie dla mnie etycznego horyzontu mego istnienia. W ramach tego horyzontu ja jako człowiek obcuje z drugim jako człowiekiem. Istotą tego obcowania stanowi pojęty egzystencjalnie dialog dobrej woli. W dialogu tym chodzi o dobro i zło, o wartość i antywartość, o winę i niewinność, o czyste i nieczyste sumienie, o jakieś ludzkie życie i o ratunek od śmierci niehumanitarnej. Dobro drugiego jest sprzężone z moim dobrem, a moje dobro z dobrem drugiego: ratując drugiego od śmierci, ratuję siebie od winy, ratując siebie od winy, ratuje drugiego od śmierci. Na moim losie etycznym wyciska swe piętno los wspólnoty³³.*

Gdy ratuję drugiego z jego tragiczności, to jednocześnie ratuję siebie z mojej tragiczności – z zagrożenia niebezpieczeństwem winy. Wedle Tischnera, nawet wtedy, gdy mój wysiłek w stosunku do drugiego okaże się bezskuteczny, zawsze owocuje on jakoś dla mnie, mogę bowiem powiedzieć: „zrobiłem wszystko, co było w mojej mocy, przegrałem, lecz mam przynajmniej czyste sumienie”. W ten sposób doświadczenie drugiego człowieka oznacza nie tylko otwarcie i odczuwanie jego świata wartości, ale również otwarcie etycznego horyzontu mojego istnienia.

Krakowski filozof podkreślał, iż w dialogu dobrej woli chodzi o urzeczywistnianie nieobłudnej prawdy, która jest wartością, dobrem. To właśnie spotkanie z drugim człowiekiem budzi we mnie wrażliwość na prawdę obiektywną. Dzieje się tak, ponieważ jako aktywny podmiot poznania posiada człowiek jakąś intuicję wartości, jakiś „zmysł moralny”. Czym jest ów „zmysł moralny”? Tischner wyjaśniał następująco: *Zmysł moralny” to ta elementarna, a zarazem niezwykle mocna emocja ludzka, która otwiera nas na*

³² Tamże, s. 364.

³³ Tamże, s. 365.

*świat aksjologicznych możliwości, na możliwe dobro i możliwe zło, i która w świecie tym umieszcza człowieka*³⁴.

Wedle Tischnera, dzięki „zmysłowi moralnemu” przeżywamy wartość, która jest nam dana i w pewnym sensie zbliżamy się do jej istoty. Jednocześnie jest to otwarcie się na poznanie wartości, któremu towarzyszy pewne przeżycie, emocja. „Zmysł moralny” coś nam odsłania. Prowadzi do zajęcia w dialogu postawy „nieobłudnej prawdy”. Szczególnie jest to zrozumiałe w kontekście tragiczności, która dla Tischnerowskiego modelu etyki była czymś fundamentalnym. Spotkanie drugiego człowieka w jego tragiczności otwiera naszą świadomość na świat obiektywnego dobra i zła – obiektywnego, bo zakorzenionego w ludzkich tragediach.

Cóż jednak stanie się, jeżeli w kimś nie dojdzie do przebudzenia „zmysłu moralnego”? Jaki będzie jego świat? Jakie będzie jego zachowanie w tym świecie? Filozof z Łopusznej zauważył: *Jedno możemy powiedzieć z pewnością: świat takiego człowieka będzie światem „płaskim”, „jednopoziomym”. Wszystkie rzeczy i wydarzenia będą w tym świecie „na jednej płaszczyźnie”*³⁵.

Zdaniem Tischnera człowiek, w którym nie zostanie rozbudzony „zmysł moralny” będzie człowiekiem „jednowymiarowym”, dla którego podstawową kategorią porządkowania przedmiotów zdarzeń, a także ludzi, będzie kategoria „przydatności”. Człowiek taki *pozwoili być jedynie tym, którzy są mu potrzebni, gdy minie potrzeba, minie także jego wierność*³⁶. Ewentualne życie moralne takiego człowieka będzie jedynie naśladowaniem tego życia. Jego oceny siebie będą jedynie pozornie ocenami moralnymi. Brak mu bowiem będzie tego co podstawowe i od czego zaczyna się w człowieku prawdziwa etyka: „zmysłu moralnego” – otwarcia się na drugiego w perspektywie dobra i zła.

Wedle krakowskiego myśliciela podstawowym zadaniem etyki jest „sztuka odkrywania zła”. Chodzi tu o zaradzenie aktualnie występującym formom zła. Nie dziwi więc fakt, że krytycznie oceniał Tischner „etykę technologiczną”, która rozważa etos człowieka od strony jego działania. Jego zdaniem, nie uczynki są przejawem dobroci ludzkiej woli lecz „sposób bycia”, czyli bezpośredni przejaw tego, kim człowiek jest. W *Myśleniu według wartości* krakowski pisał: *W „sposobach bycia” mieszczą się uczynki, a zarazem coś więcej: postawy, intencje, zamiary, brak uczynku, słowa i przemilczenia, gest i brak*

³⁴ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, dz. cyt., s. 97.

³⁵ Tamże, s. 99.

³⁶ Tamże.

gestu, wrażliwość i oępienie, myślenie i bezmyślność, słowem – wszystkie ekspresje wewnętrznej prawdy człowieka właściwe konkretnej sytuacji, w jakiej człowiek ów się znalazł. „Sposoby bycia” łączą ludzi i rozdzielają ludzi. Tylko ludzie mają „sposoby bycia” (...) Czyż nie na sposoby bycia wskazują takie określenia jak: „człowiek wolny”, „człowiek zdecydowany”, „człowiek dwuznaczny”, za pomocą których rysujemy nasze wyobrażenia etyczne?³⁷

Czym była zatem etyka dla Tischnera? Była ona wiedzą o sposobach bycia ludzi wśród ludzi³⁸, dlatego też zauważył: *Etyka jest wiedzą z gruntu humanistyczną. Jako wiedza humanistyczna jest etyka zarazem wiedzą o sztuce, bo wyzwalanie dobroci woli, ocalanie jej i umacnianie jest Sztuką – największą ze wszystkich sztuk. W sztuce tej idzie o człowieka, który jest jedyną w świecie istotą dobrej woli*³⁹. Wedle Tischnera, etyka jak żadna inna nauka bliska jest wszystkim trudnym sprawom człowieka. Zastanawia się ona nad ludzkim poczuciem winy, chce je zrozumieć i rozwiązać. Chce zrozumieć źródła i sens niepokojów sumienia ludzkiego, a przede wszystkim chce nadać jakiś sensowny kształt ludzkiej nadziei, która kieruje człowieka w stronę wartości⁴⁰.

Etyka solidarności jako „etyka sumienia”

Józef Tischner był przekonany, że dobro stanowi aksjologiczny fundament natury ludzkiej. Dowodem na istnienie naturalnego dobra, które skrywa w sobie człowiek było dla Tischnera powstanie ruchu „Solidarność”. Władysław Zuziak zauważył: *„Solidarność” był to ruch dający do ręki argument wszystkim marzycielom i optymistom (...) Każdy z nas uwierzył w dobro – wszyscy to dobro zobaczyliśmy i odczuliśmy. Tischner opisał proces budzenia się: „Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota”. Wspólnota rośnie – nasze wszystkie relacje z innymi ludźmi są procesem, który wymaga cierpliwości i odpowiedzialności, ale budzimy się do tego procesu dzięki czyjemu wezwaniu, dzięki dostrzeżeniu, że „monada” ma okna, które można otworzyć, dzięki dostrzeżeniu w sobie dobra. Łatwiej nam wtedy uwierzyć w to, iż „człowiek jest wolny dlatego, że w człowieku dobro ma swój byt*⁴¹.

³⁷ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 369.

³⁸ Tamże, s. 370.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, Warszawa 2006, s. 65.

⁴¹ Zob. W. Zuziak, *Ja – Ty – On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, pod. red. W. Zuziaka, Kraków 2003, s. 123.

Ruch „Solidarności” obrał sobie za cel zrzuć jarzma ciężarów, jakie świat nałożył na ludzkie ramiona. Jednak dążył do wyzwolenia mając na względzie przede wszystkim porozumienie między ludźmi. Miał bowiem zespolić człowieka z człowiekiem poprzez podkreślenie nierozzerwalnych więzi międzyludzkich. Krakowski myśliciel zauważył, że wszyscy w jakimś sensie jesteśmy sobie bliscy. Pomiedzy ludźmi istnieje bowiem niezliczona ilość powiązań, wzajemnych zależności, korelacji, które odnoszą się do ludzkiego „ja” i przenikają jego sumienie stojące przed wyborem dokonania czynu na rzecz dobra bliźniego⁴². „Solidarność” nie odnosiła się jedynie do zewnętrznych więzi zacięśniających się między jednostkami. Tischner pisał: *Solidarności nie potrzeba narzucać człowiekowi z zewnątrz, przy użyciu przemocy. Ta cnota rodzi się sama, spontanicznie, z serca*⁴³.

Akt solidarnej pomocy wyrasta we wnętrzu człowieka, w którym sumienie w sposób całkowicie spontaniczny odpowiada na wołanie cierpiącego. Uczucie braterstwa z drugim inicjuje w człowieku gotowość przyjęcia potrzebującemu z pomocą. W wyniku współodczuwania tragizmu bliźniego, zdradza się w ludzkim sumieniu naturalna wola niesienia pomocy, która od tego momentu staje się cnotą solidarności z innymi ludźmi. Czym jest cnota solidarności? Krakowski filozof pisał: *Cnota solidarności jest wyrazem dobrej woli człowieka. W gruncie rzeczy, wszyscy jesteśmy solidarni, bo wszyscy jesteśmy w głębi naszych dusz ludźmi dobrej woli. Solidarność rodzi się z dobrej woli i budzi w ludziach dobrą wolę. Ona jest jak ciepły promień słońca: gdziekolwiek się zatrzyma, pozostawia ciepło, które promieniuje dalej, bez przemocy*⁴⁴.

Człowiek odpowiadający drugiemu na jego krzyk rozpaczony wstępuje na piedestał międzyludzkich relacji, podyktowanych współdoznawaniem ludzkiego cierpienia i świadomością braterstwa z drugim człowiekiem. Współuczestnictwo w dramacie bliźniego oraz poświęcenie się dla niego, uwypukla ugruntowany w naturze ludzkiej pierwiastek transcendentny. Pierwiastkiem tym jest dobro. Człowiek spotykając drugiego, dokonując aktu solidarności, potwierdza swoje dotychczasowe podejrzenie, że w nim i w drugim człowieku „dobro ma swój byt”. W tej przestrzeni spotkania człowieka z człowiekiem rodzi się i rozwija swoista więź solidarności, a przede wszystkim uobecniają się wartości, którymi karmi się najgłębsza warstwa ludzkiej osoby.

⁴² Por. W. Bożejewicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 124.

⁴³ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005, s. 13.

⁴⁴ Tamże.

Tischnerowska etyka „Solidarności” miała być etyką sumienia. Zakładała ona, że człowiek jest istotą obdarzoną sumieniem, które jest jego naturalnym „zmysłem etycznym”. Tischner stwierdził, że ludzkie sumienie góruje ponad wszelkimi systemami etycznymi. Sam system etyczny może w swym namyśle coś pominać, przeoczyć natomiast sumienie – które jest czymś źródłowym, bezpośrednim i naturalnym – uwzględni to, i w odpowiedni sposób do tego się odniesie. W *Etyce Solidarności* Tischner pisał: *Sumienie jest głosem, który woła wewnątrz człowieka. Do czego używa dziś sumienie? Przede wszystkim do tego, by człowiek chciał mieć sumienie*⁴⁵. W tym samym dziele krakowski myśliciel zauważył: *Człowiek, który nawet błądzi, ale ma przecież jakieś sumienie, uzna z pewnością kiedyś swój błąd i potrafi się zmienić. Człowiek bez sumienia nie jest do tego zdolny. Jeśli się nawet zmienia, to dlatego, że zmieniły się okoliczności, do których będzie się musiał przystosować. Nie można być solidarnym z ludźmi bez sumienia*⁴⁶.

Wedle autora *Filozofii dramatu*, godność człowieka opiera się na jego sumieniu. Broniąc własnej godności, człowiek opowiada się tym samym za godnością drugiego. Tę więź solidarności między Ja i Ty nazwał Tischner „solidarnością sumień”. „Solidarność sumień” łączy ludzi w jedną wspólnotę i nakreśla plan wspólnego urzeczywistniania dobra, opartego na „nieobłudnej prawdzie”. Człowiek mający wrażliwe sumienie odczuwa potrzebę bycia obok cudzego „ja” i aktu solidarności z potrzebującym. Poprzez swoje zaangażowanie i działania mające na celu przyniesienie ulgi cierpiącemu, kreuje „etykę solidarności”, która w gruncie rzeczy jest jego „etyką sumienia”. Zdaniem krakowskiego filozofa, człowiek w taki sam sposób może, a nawet powinien kształtować sumienie, jak kształtuje swą wolę i rozum. W kontekście współczesnego życia, ten postulat staje się niezwykle ważny. Wiesław Bożejewicz pisał na ten temat: *Wielką stratą byłaby sytuacja, gdyby człowiek, albo ludzie zagłuszyli wewnętrzny głos – głos sumienia. Wówczas sama etyka, a w jej zakresie „etyka solidarności” stałaby się tylko zapisem życzeń wobec faktu ludzkiego cierpienia i niesprawiedliwości*⁴⁷.

Sumienie stało się fundamentem dla powstania i umocnienia „Solidarności”, ruchu społecznego, który niósł ze sobą wiarę w poprawę kondycji losu człowieka poprzez odbudowanie życia zbiorowego. „Solidarność” była stworzona przez ludzi dla ludzi. Przede wszystkim zawiązała silne

⁴⁵ Tamże, s. 17.

⁴⁶ Tamże, s. 18.

⁴⁷ W. Bożejewicz, *Tischner*, dz. cyt., s. 126.

więzi z cierpiącymi i poszkodowanymi przez system. Tischner zauważył: *Solidarność jest przede wszystkim dla tych, których poranili inni ludzie i którzy cierpią cierpieniem możliwym do uniknięcia, przypadkowym i niepotrzebnym. Nie wyklucza to solidarności dla innych, dla wszystkich cierpiących*⁴⁸.

Zdaniem autora *Filozofii dramatu*, tylko polityka służąca dobru drugiego człowieka, daje możliwość wskrzeszenia silnych, zdrowych moralnie relacji międzyludzkich. Takie przekonanie odkrywamy nie tylko na stronicach *Etyki solidarności*, która stała się swoistym manifestem wielkiego ruchu społecznego, ale także w licznych kazaniach Tischnera wygłoszonych na I Zjeździe NSZZ „Solidarność” w hali Olivii w Gdańsku. Wszystkie wystąpienia łączyła jedna wspólna troska – troska o człowieka. *Tak to Tischner przez swoje studia, przez zainteresowania filozoficzne i egzystencjalne, przez wrażliwość na wartości twórcze człowieka, przez talent literacki, wyczulenie na słowo i kontakt z wielką polską literaturą, przez ruchliwość swej osoby, przez pisane w ubiegłych latach szkice, stawał się autorem »Etyki solidarności«, wieszczem Sierpnia, teologiem-kapelanem solidarnościowych sumień*⁴⁹ – pisał o filozofie z Łopusznej Krzysztof Kania.

Niewątpliwie Tischnerowi bliskie były problemy ludzi „tej ziemi”, dlatego też mimo wielu zaproszeń nigdy nie wyjechał na dłużej by wyklądać za granicą. Uważał, że myślenie filozoficzne jest twórcze, jeżeli wyrasta z żywego doświadczenia, którego nabiera się podczas bycia z innym. Aby naprawdę być z innymi ludźmi, trzeba doświadczyć ich świata i umieć brać za nich odpowiedzialność, a nie tylko przebywać obok nich. W *Myśleniu według wartości*, krakowski fenomenolog pisał: *Wybrałem myślenie wynikające z problemów, które przeżywają ludzie tej ziemi. Wybrałem, aby być niechcianym, tępyim filozofem sarmatów. Staram się im wymyślać i dobrze im radzić. Na szczęście niezbyt mnie słuchają, więc i wina moja nie będzie zbyt wielka*⁵⁰.

⁴⁸ J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 19.

⁴⁹ Cyt. za: J. Kwapiszewski, *Filozofia ks. Józefa Tischnera*, dz. cyt., s. 61 – 62.

⁵⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 7.

The Controversy Over the Existence of Man in Tischner's ethics

Abstrakt: This article presents the most important concepts of Tischner's ethics that have influenced the idea of solidarity. According to Polish thinker, only ethics can be the first philosophy, because it's the key to the right understanding of human being. Especially, Polish philosopher stressed the importance of the relation between self and other which was the basic category of his concept of drama. The key to understanding the essence of what happens in the dramatic space is the experience of other's face. Seeing the face of another, seeing his tragedy is a source of agathological experience. It means that the man can see the negative side of the world which is a tragedy of another and he rebels against it. That's why we can say about the "agathological man" who is directed toward the good. What is more, in the space of human drama there is always a place for the appearance of the goodwill that comes from the other man. Solidarity is brotherhood and it demands specific interpersonal bonds. It is a deep understanding of the suffering of another person. Conscience is an internal "ethical sense" of man and only on a conscience people can build a true community.

Key words: agathological experience, „agathological man”, conscience, „ethical sense”, experience of other's face, goodwill, philosophy of drama, solidarity, tragedy.

Bibliografia:

- Baran B., *Przedmowa*, [w:] M. Heidegger, *Bycie i czas*; przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Bożejewicz W., *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, Warszawa 2006.
- Kwapiszewski J., *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, Słupsk 1998.
- Ostrowska-Karoń A., *Spotkanie*, Kraków 2008.
- Skarga B., *Kłopot z dobrem*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 27.
- Szary S., *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005.
- Szary S., *Filozofia wychowania Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin w Warszawie” 2009, nr 3.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 1984.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] „Znak” 1980, nr 11.
- Walczak P., *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007.
- Wieczorek K., *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Katowice 1990.
- Zuziak W., *Ja – Ty – On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog*, [w:] *Między po-
tępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, pod. red. W.
Zuziaka, Kraków 2003.

Mgr Aleksandra Bulaczek, ur. 1985, doktorantka w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.
olabulaczek@poczta.onet.pl

Karolina Fornal (Słupsk)

Myślenie moralne jako poszukiwanie dobra w filozofii ks. Józefa Tischnera

Abstrakt: Tekst przedstawia poruszaną przez Józefa Tischnera, a także istotną dla całej jego myśli filozoficznej, kwestię dobra. Jak dobro istnieje, czym dobro jest, w jaki sposób może się dziać – te pytania są osnową całego artykułu. Dobro istnieje ze względu na człowieka, twierdził filozof, i dlatego jedynie człowiek posiada możliwość realizowania oraz pomnażania go. Dobro staje się zasadą ludzkiego istnienia. Z teź zasady wyrasta sztandarowa idea filozofa, a mianowicie idea człowieka agatologicznego, człowieka kierującego się pragnieniem realizacji dobra, pragnieniem utożsamiania się z tym, co pozytywne. W ten sposób idea dobra wrasta w aksjologiczny, hierarchiczny wymiar bytowania człowieka, stając się jednocześnie swoistym wzorcem, a także fundamentem, na którym kształtuje się jego ja. Dobro posiada szczególną moc – prowadzi do spotkania. W spotkaniu zaś objawia się logika darowania, gdzie poprzez darowanie siebie dobro może zaistnieć, a istniejąc, zbliżyć do prawdy. Tym samym realizacja dobra odkrywa przed człowiekiem prawdę o nim samym, o jego egzystencji, o sensie istnienia. Dobro prowadzi wprost do drugiego człowieka, gdyż tylko w nim, przez akt darowania, może być w pełni zrealizowane, a następnie, pomnożone. Ważne jest, aby człowiek nie zagubił się w otaczającym go świecie, aby zawsze był gotowy usłyszeć wołanie drugiego. Owo wołanie jest wołaniem samego dobra.

Słowa kluczowe: agatologia, aksjologia, dobro, inny, spotkanie, wartości.

Jeżeli człowiekowi brakuje stabilnego gruntu pod stopami, świat przestaje być dla niego miejscem bezpiecznym. Kiedy zamiast podążać naprzód zaczyna się wahać budzi się w nim zwątpienie, co do słuszności tego, co robi. Dlatego tak ważny dla człowieka jest fundament, na jakim tworzy obraz świata i swego w nim miejsca. Naturalnym dla każdego jest dążenie, gdy jednostka zaczyna tego fundamentu szukać. Filozofowanie jest właśnie postawą charakteryzującą osobę aktywnie poszukującą takich fundamentów. Według Józefa Tischnera, dla którego człowiek był centrum rozważań etycznych, tym gruntem okazało się Dobro. Dlatego w *Uprawiam filozofię dobra* pisał „Czy istnieje na świecie coś od substancji mocniejsze-

go? Z punktu widzenia metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej – nie. Substancja jest czymś najmocniejszym. Według mnie zaś – tak. Tym czymś jest Dobro. I dlatego uprawiam filozofię Dobra”¹.

Dlaczego wybiera właśnie dobro? Uzasadnia to charakteryzując jego najważniejsze cechy „Tym, co jest poza bytem i niebytem, jest dobro. O dobru nie można powiedzieć, że już jest, bo gdyby było, nie wzywałoby nas do urzeczywistnienia. Nie można również o nim powiedzieć, że go nie ma, bo gdyby całkiem nie było, nie byłoby też wezwania do jego realizacji. Dobro „jest” w dosłownym tego słowa znaczeniu „metafizyczne”: jego miejsce znajduje się poza fizyką świata, przy czym do fizyki należy zaliczyć również ontologię, która jest jej przedłużeniem. Dobro „jest” wyższe od bytu. Jeśli byt ma jakiś sens, to kryje się on w dobru. Dobro usprawiedliwia byt w jego istnieniu. Ale właśnie dlatego zasady rządzące bytem łącznie z zasadą wyłączonego środka, nie mogą być zasadami rządzącymi dobrem”².

Józef Tischner był zatem filozofem dobra, uprawiał filozofię dobra. Jego umiłowanie mądrości było więc także umiłowaniem dobra. Dobro *jest*, mówi Tischner, jego natura przekracza to, co fizyczne. Dobro wychodzi ponad fizykę i doświadczalny świat. Dobro jest *meta ta phisica*. Dobro jest więc poza bytem i niebytem. Byt to to, co jest, zaś niebyt to to, czego nie ma. Dobro, można zatem powiedzieć, istnieje i nie istnieje zarazem. W rozumieniu filozofa z Łopusznej jest zatem, przestrzenią możliwości, miejscem, w którym może pokazać się, ujawnić, może być uznane za byt. Dobro daje taką możliwość człowiekowi. Człowiek może je odkrywać, odczuć, zauważyć, może je powołać do rzeczywistego życia. W tym sensie można uznać, że ono istnieje. Jednak jest ono również jakby niebytem, nieistnieniem, nierzeczywistością. Skoro jeszcze go rzeczywiście nie ma, nie jest zauważalne, ale człowiek nie może potraktować tego tak, jakby go nie było. Jest, choć go *jeszcze* nie ma. Dobro w swojej naturze jest potencją zawieszoną gdzieś ponad tym, co rzeczywiste, a tym, co nie istnieje. Ale dobro *może być, może się dziać*. To dzięki niemu powołany jest do istnienia wszelki byt. Staje się ono fundamentem tego, co istniało, istnieje i będzie istnieć. Od dobra wszystko się zaczyna i wszystko na nim się kończy. Dobro chce *dobrzyć się*, chce się dziać, pomnażać, ono ze swej natury chce być urzeczywistniane. Natura jego musi być także dialogiczna. Dobro wzywa,

¹ J. Tischner, Uprawiam filozofię dobra, „Znak” 317 (11) 1980, s. 259.

² J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, [w:] E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, „Znak”, Kraków 1999, s. 8.

aby je realizowano, pisze Tischner. Ono powołuje, domaga się, dąży do relacji. Jak inaczej miałyby się pomnażać? Bezpośredni, osobisty kontakt z dobrem jest z pewnością najlepszą gwarancją poszerzania się jego pola oddziaływań. Dobro chce wejść w kontakt, ono oczekuje na zaistnienie. Dlatego wzywa. A wzywa człowieka.

Człowiek jest istotą, dla którego dobro zostało powołane. Jedyne w nim i poprzez niego może być zrealizowane, może zaistnieć, a przede wszystkim – pomnażać się. Urzeczywistnienie dobra to wyjście naprzeciw, wyjście *ku*, to relacja. Dobro usprawiedliwia byt, a centrum i punktem wyjścia całej ontologii jest człowiek. On też jest bytem i jako byt stwarza siebie. Dobro zatem to przestrzeń możliwości realizujących się w człowieku, który staje się osobą, skierowane jest zatem do ludzkiego indywiduum, do *Ja*, a wzywając człowieka przyczynia się do powstania w nim *agatologicznej przestrzeni świadomości*. Komentatorzy twórczości filozofa z Łopusznej zatem trafnie zauważają: „wszystko dokonuje się w imię dobra i ze względu na dobro (...). Konsekwencją zdominowania wewnętrznej przestrzeni świadomości przez jakieś przeżycie jest to, iż to ono ustala sposób rozumienia dobra. Można powiedzieć jeszcze inaczej, iż ono ustala dobro wzorcowe. Od tego momentu, według tego wzorca człowiek rozsądza, co jest dobrem, a co złem(...). Ze względu na tak rozumiane dobro człowiek działa w świecie. Działa po to, aby dobro pomnożyć”³. Wystarczy, że spojrzymy na otaczający nas świat, to w nim samym odnajdziemy uzasadnienie słów Tischnera, że „wszystko dokonuje się w imię dobra i ze względu na dobro”. Bo czym jest świat dla człowieka? Jest właśnie dobrem, dzięki któremu może on realizować swoją ludzką egzystencję. Świat ma mu w tym dopomagać. Ze świata czerpie siłę, pokarm, natchnienie. W świecie znajduje sobie własne miejsce, w którym buduje dom i zakłada rodzinę. Toteż świat jako dobro przyczynia się do tego, że człowiek za dobrem podąża, że chce je w swoim życiu wypełniać.

Autor książki *Dwugłos o zlu* nieprzypadkowo zwraca uwagę na istotną rolę przeżyć, które kształtują ludzką świadomość agatologiczną: „wewnętrzna przestrzeń świadomości to macierz, na której rodzi się człowiek, tylko że nie ma ona struktury indywidualnej, a jedynie ogólną. Treść, jaka wypełni tę strukturę i stanie się jej naturą zależy od tego przeżycia, które zwycięży w rywalizacji o zajęcie centralnego miejsca w wewnętrznej przestrzeni świadomości, i dodaje, że na poziomie projektu działania wartości są zależne

³ Z. Dymarski *Dwugłos o zlu*, słowo obraz/terytoria, Gdańsk 2011, s. 29.

od dobra”⁴. Przeżycia człowieka są uwikłane w aksjologiczny wymiar jego istnienia. Przeżycia są natury aksjologicznej, kierują się zawsze ku jakiejś wartości, negatywnej lub pozytywnej. Dzięki nim człowiek porusza się pomiędzy różnymi wartościami i sam nadaje im status pozytywny lub negatywny, w zależności od jego osobistych preferencji. Stwarzają one tym samym swoisty, indywidualny wzorzec dobra, jakim on się kieruje. W człowieku powstaje w ten sposób charakterystyczny system wartości, charakterystyczna hierarchia. Jedno jest zatem pewne, to przeżycia popychają człowieka ku realizacji konkretnych wartości.

Hierarchizacja aksjologiczna nadaje wewnątrz człowieka określoność i przestrzenność, wydobywa go z „płaskiego” świata. Wewnętrzna hierarchia zawdzięcza swój kształt dobru, wobec którego człowiek ustosunkowuje wszystkie swoje działania, gdyż dokonuje je zgodnie z „dobrym” wzorem, jaki sam sobie wytycza. Każde działanie jest bowiem przeżyciem, bo jest wyborem, podążaniem za jakąś wartością. Wybór stawia człowieka w *sytuacji granicznej*, gdyż jest to „sytuacja, w której człowiek podejmuje realizację konkretnej wartości, czy to pozytywnej, czy negatywnej, jest dla niego prawdziwą *sytuacją graniczną*. W sytuacji granicznej człowiek jakby ocierał się o granice swojego bytu ludzkiego. W takim momencie, albo się siebie traci, albo się siebie odzyskuje. Bowiem zawsze wtedy coś się w sobie buduje i coś się w sobie niszczy”⁵.

W działaniu ludzkim chodzi zawsze o ustosunkowywanie się wobec wartości. Człowiek staje wtedy przed prawdą i dobrem, które może powołać do istnienia. Tischnerowskie pojęcie sytuacji granicznej można odnieść do dialektyki Hegla, w której negacja siebie prowadzi do potwierdzenia siebie: „Selbst [jaźń] jest wychodzeniem z siebie i zarazem powrotem do siebie (...) W samym wychodzeniu z siebie kryje się powrót do siebie, a powrót do siebie oznacza, że ja zawsze zaprzeczam temu, co jest przede mną, a potwierdzam to, kim jestem”⁶. Podobnie jest u Tischnera. „Proces upodmiotowienia Ja, a z drugiej strony przydania *czystemu podmiotowi* charakteru egotycznego, uznaje Tischner za proces czysto dialektyczny rzeczywistość Ja konstituuje się w drodze przewyciężenia pierwotnej sytuacji, w jakiej się znalazło: sytuacja zwieszenia między dotychczasowym, obecnie uznanym już za błędny, punktem widzenia Ja, a nowym, obiecującym prawdę, choć

⁴ Tamże, s. 33.

⁵ J. Tischner *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, W drodze, Poznań 1982, s. 67.

⁶ J. Tischner *Dzieła zebrane. Etyka a historia. Wykłady*, Instytut myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 13.

jeszcze nie w pełni osiągnięty⁷. W każdej życiowej sytuacji człowiek staje zatem przed dwoma przeciwnymi wartościami, wyborem spośród dwóch możliwości. Może siebie budować lub może siebie zniszczyć, wobec tego potwierdza siebie lub sobie zaprzecza. Zarówno autozaprzeczanie, jak i autoafirmacja współtworzą człowieka jako osobę, wykonawcę dobra.

Wspominałam wcześniej, że dobro wzywa człowieka, nawołuje do skierowania się ku niemu, do jego wypełnienia. Lecz podstawowym warunkiem do urzeczywistnienia jakiegoś dobra jest relacja. Dobro samo w sobie nie staje się, nie dzieje się. Ono potrzebuje realizatora. Dobro jest ponad etyką, twierdził autor Świata ludzkiej nadziei. Oznacza to, że z dobra wypływa całość ludzkiego doświadczenia aksjologicznego. Natomiast „w etyce kluczem jest doświadczenie drugiego człowieka”⁸, jak twierdził Tischner na swoim wykładzie, zaś w *Etyce wartości i nadziei* rozwinął tę myśl: „Żadnemu człowiekowi nie jest obce jakieś doświadczenie etyczne. Budzi się ono wtedy, gdy człowiek odkryje, że stanął przed podobnym do siebie – drugim człowiekiem”⁹. Zauważamy zatem, iż etyka rodzi się w relacji, w spotkaniu, w postawie twarzą w twarz z drugim. Dobro więc ze swej natury prowadzi do spotkania. Spotkanie otwiera przestrzeń, w której możliwe jest zrealizowanie dobra. W przestrzeni dobra rozkwita aksjologia. Doświadczenie drugiego, zdaniem filozofa z Łopusznej, jest tym gruntem, na którym człowiek otwiera oczy i *zauważa* drugiego w jego inności. Poprzez ten fakt zaczyna on również dostrzegać aksjologiczny wymiar swojego życia, a tym samym wyczuwać potrzebę podążania za tym, co dobre. Do głosu dochodzi wówczas świadomość agatologiczna. Człowiek staje wobec ogromu wartości, które inny przed nim objawia. Należy coś zrobić, coś wybrać, ona mówi mu, że należy zmierzać za swym indywidualnym wzorem. Rozbudzona świadomość odpowiedzialności jest początkiem dramatu rozgrywającego się pomiędzy dwoma spotykającymi się osobami. Obydwie są w tej samej sytuacji, jednakże dramat każdej może być zupełnie różny.

Spotkanie to nie tylko możliwość realizacji dobra, może być także źródłem ludzkiego niepokoju, bo „dobro chce darować siebie, zaś gdy człowiekowi przychodzi coś z siebie dać, wyczuwa pewne niebezpieczeństwo; lęka się wkroczyć na drogę dobra, bo mówi sobie: «dziś dam palec,

⁷ W. Glinkowski *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003, s. 122.

⁸ Tamże, s. 383.

⁹ J. Tischner *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, W drodze, Poznań 1982, s. 51.

a jutro zażądają ręki»¹⁰. Objawia nam się tutaj kolejna cecha dobra – ono chce się darować, jest darem, można by rzec prezentem, samo siebie chce dać nie oczekując nic w zamian. Darowanie siebie to akt dobrowolny, który czerpie swą wartość właśnie z tego, że się oddaje. Jest to więc również przejaw nieograniczonej, prawdziwej wolności. Dobro jest dobrem, pragnieniem działania się, pomnażania, urzeczywistniania, docierania do ludzi, budowania relacji. Ono oddaje się, aby ludzie mogli się spotkać. Z człowiekiem sytuacja ma się zgoła odmiennie. Inny i jego twarz wyrastają przed nim niespodziewanie, a jeszcze bardziej niespodziewane okazuje się być zapytanie kierowane przez innego. W świadomości człowieka od razu pojawia się jego indywidualny wzór oraz hierarchia wartości. Konsekwencją tego jest moment bilansu, przewidywania. Dobro promieniuje tak intensywnym światłem, że wzbudza chwilowe przerażenie. Człowiek uświadamia sobie jak wielkie dobro może narodzić się z tego spotkania. Jednakże aby to nastąpiło musiałby darować siebie innemu.

Dobro wymaga pomnożenia poprzez darowanie siebie, a więc przez zanegowanie siebie, pewną rezygnację z siebie na rzecz drugiego. I to przeraża każdego człowieka. To go przerasta. Łatwo jest przyjąć dobro, które tylko czeka, aż ktoś zechce je wziąć, zechce zrealizować. Trudniej jest podążyć za nim i je pomnożyć. Obok tej obawy jest jeszcze jedna – obawa przyjęcia odpowiedzialności za prawdę. Tischner mówi, że „kto odkryje wartość prawdy, jej pierwszeństwo przed wszystkimi innymi wartościami i jej suwerenność, ten staje się istota myśląca (...) Człowiek, który myśli ustanawia sam swą samoistość. Odzyskuje duszę, odzyskuje siebie”¹¹. Prawda kryje się w drugim, spotkanym człowieku, w jego pytaniu, które kieruje z głębi swojej biedy i cierpienia. Drugi pyta o prawdę i to jej oczekuje w odpowiedzi. Oczekuje potwierdzenia siebie, swojej wartości. Aby mógł otrzymać prawdę w odpowiedzi zapytany musi stanąć w prawdzie wobec samego siebie. Podstawowa prawda człowieka jest jego wartość. Zapytany musi uznać siebie jako wartość, bo tylko wtedy drugi będzie dla niego wartością. Tylko wtedy możliwe jest spotkanie, które może urzeczywistnić dobro, a następnie je pomnożyć. Prawda o sobie i drugim uwalnia ludzką nieświadomość i otwiera przed człowiekiem wrota prawdziwego, świadomego myślenia. Prawda o człowieku ujawnia się zatem tylko w horzonce dobra.

¹⁰ J. Tischner *Książki na manowcach*, Znak, Kraków 2000, s. 90.

¹¹ J. Tischner *Polska jest ojczyzną*, Dialogue/ znaki czasu, Paryż 1985, s. 83.

Zatem pojawia się drugi, inny, pyta o prawdę. Inny przychodzi z przestrzeni dobra, której może się ono urzeczywistnić w wyniku relacji opartej na prawdzie. Jest to moment, w którym „myśl staje wobec obecności dobra. O Dobru, jak o świetle, nie może wiele powiedzieć. Odgaduje jego naturę po wyźłobieniach, jakie draży ono w tym co jest. A tym, co jest, jest człowiek – jedyna istota zdolna do *zapośredniczenia* Dobra swą dobrocią. Dobro uobecnia się poprzez wolność”¹². Według Tischnera człowiek *staje się* zatem poprzez dobro. Dobro stanowi o tym, co jest. Filozof z Łopusznej jasno wskazuje, iż tym co jest, jest człowiek. Dlatego możemy stwierdzić, że to co jest, istnieje dzięki realizacji dobra. Oznacza to również, że człowiek musi je wypełniać, bo gdyby tego nie robił, nie istniałby. A umiejętność tą posiada tylko człowiek, jest on jedynym nośnikiem pomiędzy dobrem, a światem i drugim człowiekiem. Człowiek, jako istota podążająca za dobrem, może je zapośredniczać, może brać w nim udział, to tak jakby wchodził w jego przestrzeń i czerpał je z niej, aby pomnażać i przekazywać dalej. To, jakie dobro jest, odczytuje jedynie z wnętrza drugiego, z jego osobistej prawdy, z tego kim jest i jakie wartości realizuje w swoim życiu. Dobro wolne w swej naturze powołuje do istnienia inną wolność – wolność człowieka. „Wolność została przypisana najpierw samemu Dobru. To ono *jest* wolne, ono *ma* wolność. Dopiero wtórnie wolność przechodzi na człowieka, który ją *wybiera*”¹³. Wzywany przez dobro człowiek wybierając je, wybiera jednocześnie własną wolność. Zaś wolność to bycie w prawdzie, to autentyczność, to świadomy wybór dobra. Człowiek jest wezwany do darowania siebie innemu. Jeżeli jest wolny i wolność wybiera, nie może nie odpowiedzieć na biedę drugiego, jaka staje na jego życiowej drodze. Afirmacja własnej wolności to afirmacja własnej wartości. Będąc wartością dla siebie samego buduje się w człowieku świadomość wartości innego. Z niej to wyrasta postawa *dla*, gotowa przyjąć odpowiedzialność za własne wolne wybory, za autentyzm.

„Bycie - dla – siebie jest tym, co musi być negowane”¹⁴ pisał filozof z Łopusznej. Nie ma innego wyjścia. Ludzka egzystencja jest nieustannym przekraczaniem siebie, wychodzeniem ponad, ku temu, co inne, choć podobne. W tym akcie manifestuje się ludzka wolność. Jednak cel jest wzniosły i wart poświęceń, celem jest drugi człowiek. Józef Tischner

¹² J. Tischner *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2011, s. 297.

¹³ Tamże, s. 298.

¹⁴ Tamże, s. 299.

twierdził, że twarz to „dar horyzontu agatologicznego”¹⁵. Dobro *podsuwa* człowiekowi drugiego człowieka, aby objąć go swoim zakresem, włączyć do swojej przestrzeni. W ten sposób każdy może stać się uczestnikiem dobra. Twarz innego to obraz jego osobistego dramatu. Ta twarz jest darem. Bieda innego jest darem. W spotkaniu jego dramat przestaje być odosobniony. Dobro wypływające z daru twarzy ukazuje człowiekowi możliwości, a właściwie poczucie powinności realizacji dobra. Do głosu dochodzi aksjologiczna strona ludzkiej egzystencji, która zaczyna szukać sposobów uniknięcia tragedii, sposobów zmniejszających zastaną biedę drugiego. Dzięki wartościom człowiek zbliża się do dobra, które chce urzeczywistnić *dla* drugiego, zaś czyniąc to siebie samego włącza w przestrzeń dobra. Dobro jest jak światło, nie raz porównuje Tischner, promieniuje na świat i człowieka ukazując mu to, co prawdziwe. W świetle wszystko jest jasne i widoczne. Dzięki niemu człowiek może zauważyć obecność drugiego oraz jego dramat. Światło niesie prawdę. Ukazuje rzeczywistość taką, jaka jest, choć nie jest ona nigdy idealna; „doświadczenie człowieka zamyka się jakby w kręgu dobra i zła, pomiędzy biegunami prawdy i kłamstwa, między fascynacją pięknem a upadkiem w szpetotę”¹⁶. Świat, jak zauważamy, jest dwubiegunowy, zatem i życie człowieka obraca się wokół tych biegunów. Jest prawda i fałsz, zaufanie i kłamstwo, nadzieja i rozpacz, samotność i dialog. Prawda o drugim jest równocześnie prawdą uniwersalną, w której zawierają się fundamenty historii ludzkiej egzystencji, ludzkiego istnienia w świecie. Dobro przyświeca ponad prawdą, dzięki niemu wychodzi ona z ukrycia. Jaka by nie była należy się z nią zmierzyć, przyjąć, a następnie dokonać wyboru realizacji wartości. I podążać za dobrem, gdyż ono nie przychodzi inaczej do człowieka jak przez spotkanie. Jak pisał krakowski filozof w pracy *Książd na manowcach* „dialog dlatego jest aż tak cenny, że jest wyrazem uczestnictwa człowieka w dobru i sposobem urzeczywistniania dobra pomiędzy ludźmi”¹⁷.

Podążanie za dobrem wymaga od człowieka nieustannej walki, szczególnie z samym sobą. Świat, w jakim żyje człowiek, jest światem złożonym z dwóch aksjologicznych żywiołów, dobra i zła. Tworzą one osnowę dla ludzkich wyborów i działań. Ludzki rozum nie zawsze umie wybrać

¹⁵ M. Drwięga *Od etyki wartości do agatologii. Kilka uwag o filozofii Józefa Tischnera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, T. XXVII, z. 4, s.18.

¹⁶ J. Wadowski, *Filozofia dramatu jako opis sytuacji granicznych*, „Principia” 1999, t. XXIV-XXV, s. 143.

¹⁷ J. Tischner *Książd na manowcach*, Znak, Kraków 1999, s. 29.

dobro, nie zawsze je rozpoznaje. Rozum może prowadzić do zagubienia: „myślenie podmiotu jest nieograniczone, z samej swojej istoty jest otwarte na nieskończony wymiar, stanowi samoistny początek niekończącego się ruchu”¹⁸. W tej perspektywie myślenie może stać się bronią zagrażającą swojemu twórcy – człowiekowi. Bezkrę, jakim myślenie się charakteryzuje, może obfitować w wiele nieodgadnionych zakamarków, w których czaić się mogą demony. Nieskończona natura myślenia przekracza skończoność natury człowieka. Choć w umyśle może dziać się i powstawać wiele rzeczy, w rzeczywistości nie wszystko może być zrealizowane. Pragnienie podążania za tym, co niedoścignione może skutkować powstaniem demonów, jako jakichś niepełnych tworów ludzkiej wyobraźni. Toteż człowiek niejednokrotnie sam naraża się na niebezpieczeństwo. Jego własne myślenie zastawia na niego pułapki. Dlatego też komentatorzy zwracają także uwagę na fakt, iż „dobroć jawi się jednak od samego początku jako coś, znajdującego się w niebezpieczeństwie, samo centrum człowieka znajduje się w permanentnym zagrożeniu – stąd losem człowieka jest stawianie czoła grożącemu niebezpieczeństwu, a sposobem bycia w świecie, jest *wołanie o ratunek*”¹⁹. Po pierwsze należy zwrócić uwagę, że dobro w filozofii Tischnera jest określone mianem *centrum człowieka*. Centrum człowieka kojarzy się każdemu z sercem. Serce to życie, ciepło, siła i ruch. Dzięki niemu całe ciało może funkcjonować, rozwijać się, pulsować, dojrzewać, spełniać się. W samym środku, w sercu, człowiek jest prawdziwym sobą. Serce jest ważne nie tylko dla ciała, przede wszystkim jest ważne dla duchowego wnętrza człowieka, dla jego emocjonalności. Oznacza to, że dobro jest wartością najważniejszą dla człowieka i jego życia. Dobro jako centrum musi także odgrywać znaczącą rolę w ludzkiej emocjonalności, zatem musi być jej źródłem. Bez dobra, jak bez serca, w człowieku nie byłoby życia, zaś według Tischnera „życie jest bez wątpienia warunkiem, bez którego człowiek nie może zrealizować żadnej innej wartości”²⁰.

Odnosząc pojęcie dobra do tych słów przyznamy rację filozofowi, że to dobro jest podstawą dla całej aksjologii. Dobro daje życie, a życie w tym przypadku, to realizowanie wartości i przyswajanie ich w procesie egotycznej solidaryzacji. Agatologia staje się fundamentem aksjologii. Na niej powstaje aksjologiczna historia egzystencji człowieka. W jej horyzoncie

¹⁸ A. Bobko *Wobec zła Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*; Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków-Rzeszów 2007, s. 84.

¹⁹ Tamże, s. 222.

²⁰ J. Tischner *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, W drodze, Poznań 1982, s. 74.

dokonuje się najważniejszy akt – akt spotkania i doświadczenia drugiego, gdyż „czymś znacznie ważniejszym niż poznanie, a nawet istnienie, jest dla człowieka sens zawiązujący się w relacji z drugim”²¹. Dopiero w wyniku spotkania, relacji, człowiek zaczyna dostrzegać prawdziwy sens własnej egzystencji. Jest nim gotowość do rezygnacji z własnego istnienia, gotowość do darowania siebie. Napotkana bieda woła *ratuj wartość, jaką sam jesteś*. O tą wartość należy walczyć, nawet poświęcając dobro własne. Człowiek ma być współuczestnikiem czyjś dramatu, bo to może zapobiec tragedii. W spotkaniu, poprzez swoje dramaty, ludzie stają się współtwórcami dobra.

Z wezwania rodzi się spotkanie, spotkanie zaś może zaowocować dialogiem. Stwierdzić zatem można, że „wydarzenie spotkania posiada także rangę hermeneutycznej całości, ze względu na którą sensu nabierają kolejne epizody ludzkiego dramatu rozgrywającego się na scenie świata. Spotkanie jest realnością udzielająca aksjologicznego znaczenia temu wszystkiemu, co bez owego dopełnienia nie mogłoby przekroczyć horyzontu aksjologicznej bezzałożeniowości, indyferencji, czy wreszcie przypadkowości. To właśnie ze względu na ową całość spotkania dotychczasowe częściowe epizody z życia każdego pojedynczego człowieka nabierają nowej jakości. Ten bowiem nie jest już odseparowany od spotykanego Ty, a zatem nie doznaje zwężenia swej egzystencji redukującego jego relacje ze światem do partykularyzmu własnego egocentrycznego Ja”²². Spotkanie więc jest tym momentem, w którym sensu nabierają wszystkie dotychczasowe przeżycia i doświadczenia człowieka. Każde z nich okazuje się być ważnym elementem całości, która ożywa podczas odpowiedzi na wezwanie. Można by rzec, że podczas spotkania jednowymiarowy świat człowieka nagle przeistacza się w świat wielowymiarowy. Wszystkie doznania układają się w mozaikę, w której każde ma swoje określone i ważne miejsce. Dopiero stanięcie twarzą w twarz rewitalizuje świat, w jakim spotykający się żyli zanim natknęli się na siebie. Dochodzi do jego całkowitej transformacji, a przede wszystkim zwiększenia jego przestrzeni o przestrzeń innego. Przełamany zostaje egocentryzm. Nowy wymiar przestrzeni ubogaca się o aksjologiczny świat drugiego. Już nie ma dwóch osobnych światów, gdyż przestrzenie ich łączą się ze sobą w wyniku międzyosobowej relacji. Dobro może zaistnieć. Okazuje się zatem, że całe indywidualne aksjologiczne za-

²¹ J. Wadowski, *Filozofia dramatu jako opis sytuacji granicznych*, „Principia” 1999, t. XXIV-XXV, s. 149.

²² W. Glinkowski *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003, s. 35.

plecze, jakie wykształcił każdy człowiek, jest wynikiem sumy spotkań, te zaś otwierają przed człowiekiem możliwość uczestniczenia w realizacji dobra.

Tischner w swojej filozofii postulował pierwotność agatologii wobec aksjologii, co jest jednoznaczne z nadaniem dobru najwyższego miejsca w ludzkiej hierarchii wartości. Hierarchiczny świat refleksji ludzkiej jest wobec tego światem niezbędnym do zaistnienia dobra. Na jego szczycie dobro świeci swoim blaskiem, rozciągając go na człowieka i jego otoczenie. Znajdując na szczycie hierarchicznej drabiny ten blask promieniuje oświetlając wartości znajdujące się poniżej. Te, które są na najniższym szczeblu są najmniej oświetlone przez dobro. Lecz to od nich rozpoczyna się ludzkie pielgrzymowanie ku wartości najwyższej. Wymaga ono od człowieka przechodzenia wszystkich szczebli, poprzez wartości najniższe aż do najwyższych. Następujące po sobie realizowanie kolejnych wartości zbliża do coraz większego blasku, zbliża do źródła światła. Jednakże wbrew pozorom coraz intensywniejsza jasność nie ułatwia człowiekowi dopełniania wartości, gdyż wymagają one coraz większych wyrzeczeń. Konsekwencje tego stanu rzeczy, a przede wszystkim objawiająca się na kolejnych poziomach prawda człowieka o nim samym, zbliżają go do punktu szczytowego – do spotkania z drugim człowiekiem. Twarz drugiego objawia bowiem całość prawdy o ludzkiej egzystencji. Prawdą tą jest pragnienie uczestniczenia w dobru w akcie darowania siebie. I ten właśnie fundament Tischner pragnął uświadomić przyszłym pokoleniom.

Moral thinking as a searching for a good in Józef Tischner's philosophy

Abstrakt: The text presents the main issue brought up by Józef Tischner, and important for whole his philosophy, an issue of a good. How does good can exist, what does good is and in what way does good can appear and happen – those questions are a background of the article. The good exists due to a man, claimed philosopher, and that's why only a man has got possibilities to realize and multiply it. The good become a principle of a human existence. This principle gives a beginning to the main idea of Tischner's thinking – an idea of an agathological man, a man who follows the desire to realize good, who wants to identify with everything, what is positive. In that way the idea of good grows into an axiological, hierarchic way of a human existence, what became a specific model and a foundation, on which his self forms on. The good has got a special power – it leads to the meeting. Meetings show up the logic of donating, where when a man donates himself the good can come into being, and at the same time get closer to the truth. It means that every time when a man realizes good, he discovers his own truth, the truth of his life and life meaning. The good leads straight to other man, because only in other and by the donating act, the good can be fully realized, and next – multiply. It's very important not to lost oneself on surrounding world and to be always ready to hear the other's calling. Those calling is an calling of a good.

Key words: agathology, axiology, good, other, meeting, value.

Bibliografia:

- Bobko A., *Wobec zła Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków-Rzeszów 2007.
- Drwięga M., *Od etyki wartości do agatologii. Kilka uwag o filozofii Józefa Tischnera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, T. XXVII, z. 4.
- Glinkowski W., *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003.
- Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Znak, Kraków 1999.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, W drodze, Poznań 1982.
- Tischner J., *Polska jest ojczyzną*, Dialogue/ znaki czasu, Paryż 1985.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2011.
- Tischner J., *Dziela zebrane. Etyka a historia. Wykłady*, Instytut myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, W drodze, Poznań 1982.
- Tischner J., *Uprawiam filozofię dobra*, „Znak” 317 (11) 1980.
- Tischner J., *Spotkanie z myślą Lévinasa*, [w:] E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, „Znak”, Kraków 1999.
- Wadowski J., *Filozofia dramatu jako opis sytuacji granicznych*, „Principia” 1999.

Mgr Karolina Fornal, ur. 1983 r., licencjat z filozofii, magister kulturoznawstwa, pracuje w Społecznej Akademii Nauk, jako nauczyciel akademicki, a także jako menager w firmie rodzinnej.

Adres: ul. M. Konopnickiej 1b/19, 78-449 Borne Sulinowo.

Email: Leyagirl@interia.pl

Dorota Leonarska (Warszawa)

Świecka nowoczesność? Perspektywa socjologiczna

Abstrakt: We współczesnym dyskursie publicznym sekularyzacja jest zazwyczaj przedstawiana jako nieunikniona konsekwencja modernizacji, rozwoju nauki i rozumu. Jest ona uznawana za nieodłączną cechę społeczeństwa nowoczesnego. Debaty na jej temat sprowadzają się do ukazania pozytywnych bądź negatywnych skutków wspomnianego zjawiska. Niniejszy artykuł ma jednak na celu przedstawienie sekularyzacji, jako proces długiego trwania, którego nie sposób wyjaśnić poza kontekstem historycznym. Opierając się na twórczości współczesnego kanadyjskiego filozofa, Charlesa Taylora, omówiono procesy, które doprowadziły do powstania obecnej świeckiej epoki. Poszukiwanie źródeł sekularyzacji w czasach odległych oraz ukazanie, że nie jest to proces zmierzający w jednoznaczny kierunek, podważa tradycyjną socjologiczną tezę na temat sekularyzacji, zgodnie z którą im bardziej społeczeństwo jest nowoczesne, tym bardziej świeckie.

Słowa kluczowe: Charles Taylor, nowoczesność, proces, religia, sekularyzacja, socjologia, społeczeństwo.

Socjolodzy, filozofowie i przedstawiciele innych nauk społecznych często utożsamiają nowoczesność z epoką sekularyzacji. „Sekularyzacja”, „laicyzacja”, „zeświecczenie” - pojęcia te zajmują istotne, a nawet centralne miejsce w dyskursie na temat nowoczesności. W owym dyskursie do głosu dochodzą przedstawiciele dwóch przeciwstawnych grup. Z jednej strony występują zwolennicy sekularyzacji, postulujący świeckie państwo, wycofanie religii ze sfery publicznej, ograniczenie wiary do indywidualnego sumienia. Dowodzą oni, iż zanik wiary i religii jest naturalnym skutkiem rozwoju społecznego, nauki, rozumu i technologii, a nawet miarą postępu cywilizacyjnego, który należy przyjmować bez krytyki i obaw. Z drugiej strony uczestnikami tego dyskursu są ci, którzy wyrażają głębokie zaniepokojenie procesem utożsamianym z kryzysem wiary i religii, procesem, który pozostawia pustkę duchową w jednostkowym i zbiorowym życiu współczesnych zachodnich społeczeństw.

We wspomnianej debacie rodzą się zatem liczne pytania. Czy sekularyzacja jest faktycznie nieuniknioną konsekwencją nowoczesności rozumianej jako modernizacja? Czy wiąże się ona jedynie z zanikiem wiary

osobistej, praktyk religijnych i usunięciem religii ze sfery publicznej? Czy jest to wydarzenie swoiste dla naszych współczesnych czasów, czy może jednak proces, który postępuje i przybiera bardzo różnorakie formy na przestrzeni ostatnich wieków? Na te i inne pytania odpowiedzi poszukuje współczesny kanadyjski filozof Charles Taylor.¹ Sekularyzację rozpatruje jako *proces długiego trwania*², którego nie sposób zrozumieć ani analizować poza kontekstem historycznym. Rozważania Taylora nad sekularyzacją i miejscem religii we współczesnym świecie podważają tradycyjną tezę na temat sekularyzacji w perspektywie socjologicznej.

Celem niniejszego artykułu jest uporządkowanie procesów, które doprowadziły do ukształtowania świeckiego zachodniego społeczeństwa oraz zarysowanie jego najważniejszych aspektów. W artykule tym przedstawiono wkład Charlesa Taylora w rozwój czy też modyfikację tradycyjnej tezy o sekularyzacji. W pierwszej części pokrótce opisano związki pomiędzy nowoczesnością a sekularyzacją, a następnie dokonano zarysu tradycyjnej koncepcji sekularyzacji w socjologii, aby w końcu na jej tle przedstawić koncepcję sekularyzacji Charlesa Taylora, która stanowi ważny wątek w jego twórczości i przyczynia się do wzbogacenia współczesnej debaty na ten temat.

Ponieważ w wielu dyskusjach o sekularyzacji istnieje zgoda co do tego, iż jest ona zjawiskiem swoistym dla nowoczesności, należy zastanowić się nad definicją obu tych terminów. Pojęcie „nowoczesny” można stosować do wszystkiego, co współczesne, jednak w teorii i w myśli społecznej nowoczesność ma o wiele szersze znaczenie i obejmuje stosunkowo długi okres historyczny. Przyjmuje się, iż jest to okres od połowy XVIII wieku, zapoczątkowany epoką europejskiego oświecenia, a jej kres stanowią lata 80.

¹ Charles Taylor (ur. 1931, Montreal, Kanada)- kanadyjski filozof, profesor nauk politycznych i filozofii, obecnie *profesor emeritus* Uniwersytetu McGill. Laureat Nagrody Templetona (2007 r.) za książkę pt. *A Secular Age* oraz Nagrody Kyoto w kategorii sztuki i filozofii, w dziedzinie myśli i etyka (2008 r.). Autor licznych dzieł z zakresu filozofii, socjologii religii, polityki, multikulturalizmu, m.in. *Hegel, Hegel and Modern Society*, *The Ethics of Authenticity* (*Etyka autentyczności*), *The Varieties of Religion Today* (*Oblicza religii dzisiaj*), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (*Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*), *The Politics of Recognition*, *Modern Social Imaginaries* (*Nowoczesne imaginaria społeczne*), oraz *A Secular Age*.

² Termin ten - wprowadzony do humanistyki przez francuskiego historyka, Fernanda Braudela - odnosi się do przemian cywilizacyjnych i religijnych, jako tych, które są najistotniejsze dla zrozumienia całości dziejów i przemian społecznych. Por. F. Braudel, *Historia i trwanie*. B. Geremek, Warszawa 1999; por. też tegoż: *History and the Social Sciences. The „Long Duree”*, w: *Economy and Society in Early Modern Europe*, red. P. Burke, Londyn 1972.

XX wieku, kiedy to zmiany społeczne i gospodarcze zwiastowały nadejście nowej epoki, określanej mianem „ponowoczesnej”.³ Podobnie jak Charles Taylor, czy Anthony Giddens, będę jednak utrzymywać, że wciąż żyjemy w epoce nowoczesnej, co najwyżej jesteśmy świadkami jej kolejnej odsłony. Nie dobiega ona zatem końca, lecz zmienia swój charakter, uwydatniają się jej negatywne aspekty, przekształceniu ulegają wyobrażenia zwykłych ludzi na temat jej wyjątkowości, a przekonania o jej wyłącznie pozytywnym obliczu odchodzą do przeszłości.

Przyjmijmy tym samym za Taylorem szerokie rozumienie tego terminu. Nowoczesność to: „(...) niespotykany dotąd w historii amalgamat nowych praktyk i form instytucjonalnych (nauki, technologii, produkcji przemysłowej, urbanizacji), nowych sposobów życia (indywidualizm, sekularyzacja, racjonalność instrumentalna) i nowych form malaise (alienacja, bezsens, nieuchronny rozpad więzi społecznych”.⁴ Już w przytoczonej definicji można upatrywać podstaw tezy sekularyzacyjnej Charlesa Taylora, gdyż sekularyzacja została w niej ujęta jako „sposób życia”. Otóż nie jest ona wydarzeniem, które miało miejsce na naszych oczach, czy nawet krótkotrwałym procesem, który rozwija się na przestrzeni ostatniej dekady, jest ona raczej wynikiem przeobrażenia ładu społecznego i moralnego, w którym urzeczywistnił się świecki sposób życia.

Jeżeli chodzi o drugie kluczowe dla niniejszego artykułu pojęcie, sekularyzację można definiować jako: „złożony proces ograniczania zakresu działania instytucji religijnych, spadku praktyk religijnych i wierzeń, słabnięcia religijnych znaczeń i uzasadnień (w języku polskim proces ten określany bywa także mianem laicyzacji, zeświecczenia lub dechrystianizacji) i/lub pojawiania się nowych form religijności”.⁵

³ Nie ma zgody między socjologami, filozofami co do przymiotnika, który powinien określać obecną epokę. Niektórzy uczeni utrzymują, iż wciąż żyjemy w epoce nowoczesnej- m.in. Jürgen Habermas, Alain Touraine, Anthony Giddens, Charles Taylor. Inni uważają, że epoka nowoczesna dobiegła swego kresu i znajdujemy się już w epoce następującej po niej, w epoce ponowoczesnej. O ponowoczesności pisali m.in. Jean-Francois Lyotard, Zygmunt Bauman, czy Jean Baudrillard. Por. A. Giddens i P.W. Sutton, *Socjologia- kluczowe pojęcia*, tłum. O. Siara i P. Tomanek, Warszawa 2014, s.22-30.

⁴ Ch. Taylor, *Wprowadzenie w: Nowoczesne imaginaria społeczne*, A. Puchejda i K. Szymaniak-tłum., Kraków 2010, s.9. Ponadto Taylor stawia tezę o „wielu nowoczesnościach”, gdyż proces ten nie jest jednolity, przybiera rozmaite postaci i podlega różnicom lokalnym. Por. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria...*, op.cit., s.261.

⁵ M. Grabowska w: *Encyklopedia Socjologii*, t.4, S-Z, kom. red.: Z. Bokszański et al., red. nauk. K.W. Frieske et al., Warszawa 2002, s.21.

Procesem sekularyzacji zajmowali się już klasycy socjologii, m.in. Auguste Comte, Emile Durkheim i Max Weber. Dopatrywali się oni źródeł tego procesu już u początku rozwoju społecznego. Głównie wskazywali na kwestię autonomizacji różnych obszarów życia społecznego spod władzy instytucji kościelnych i wierzeń religijnych. Tym samym religia utraciła monopol na spełnianie pewnych funkcji, jak np. edukacja, wychowanie moralne, podtrzymywanie norm i integracja społeczna. Nie ulega wątpliwości, iż religia i instytucje kościelne pełnią te funkcje po dziś dzień, jednak w znacznie mniejszym zakresie, nie obejmując całości społeczeństwa.

Max Weber wskazywał na „odczarowanie świata”, jako podłoża rozwoju tego procesu. *„Jedną z głównych cech zachodniej nowoczesności, w zasadzie w każdym jej ujęciu, jest postępujący proces odczarowywania, zmierzch świata magicznych sił i duchów”*.⁶ To właśnie postępująca racjonalizacja, rozwój teorii i metod naukowych spowodowały, iż świat stał się coraz bardziej przewidywalny, przejrzysty, odarty ze swych tradycyjnych magicznych właściwości. Rozwój myślenia krytycznego podważył podstawy religii. Ta tradycyjna teza ograniczała się jednak głównie do modernizacji, rozwoju nauki i rozumu. Jednoznacznie też sekularyzację przedstawiano jako proces nieunikniony, zmierzający wyłącznie w jednym kierunku; upatrywano w nim następującą prawidłowość: im społeczeństwo bardziej rozwinięte, tym bardziej świeckie.

Taylor nie neguje wszystkich wspomnianych przyczyn sekularyzacji, jednak nie ogranicza się do nich. W tezie sekularyzacyjnej- czy raczej w tezach stawianych przez tego filozofa - wyjaśnienia owego procesu sięgają bardziej odległej historii. Taylor doszukuje się ich w strukturze społecznej, a nawet w przemianach świadomości jednostki ludzkiej. Piszę tutaj celowo o tezach w liczbie mnogiej, gdyż przyczyn sekularyzacji w myśli Taylora nie można streścić w jednym zdaniu. Unikam ponadto używania słowa teoria, ponieważ Taylor nie konstruuje zwartej teorii sekularyzacyjnej, a raczej proponuje bogatą narrację, która nakreśla szersze ramy i horyzonty tego procesu. Omówienie tez sekularyzacyjnych Taylora podzieliłam na dwie części. Najpierw pokrótce przedstawiam Taylorowskie rozumienie świeckiej epoki, następnie omawiam przyczyny tego procesu, które- twierdzę - mogą wzbogacić debatę nad sekularyzacją we współczesnych naukach humanistycznych i społecznych.

⁶ Ch. Taylor, *Nowoczesne...*, op.cit., s.73.

Taylor definiuje współczesną świeckość przedstawiając jej trzy kluczowe składniki. Są nimi:

- wycofanie religii ze sfery publicznej,
- kryzys wiary osobistej,
- „przejście od społeczeństwa, w którym wiara w Boga jest niepodważalna i co więcej bezproblemowa, do takiego, w którym jest rozumiana jako jedna możliwość spośród wielu i często nie najłatwiejsza do przyjęcia”.⁷

Pierwsze dwa elementy powyższej definicji stały się miarą sekularyzacji i najczęściej pojawiają się w teoriach socjologicznych na ten temat. To właśnie za ich pośrednictwem definiuje się nowoczesne, świeckie społeczeństwo. Pierwszy punkt zakłada rozdział państwa od kościoła, tj. pewną prywatyzację religii. Jednak, jak słusznie zauważa Ruth Abbey, w interpretacji Taylora sekularyzacja sfery publicznej została przedstawiona w nieco odmienny sposób. „Sugeruje on [Taylor- przyp. D.L.], że zamiast doświadczać całkowitego wykorzenia Boga z życia publicznego, jesteśmy świadkami zmiany sposobu jego zaangażowania. To nie uniemożliwia grupom i jednostkom odwołanie się do Boga czy do wartości religijnych w debatach politycznych, ale już nie ma powszechnej zgody co do tego, jak dokładnie Bóg powinien istnieć w polityce [czy w życiu publicznym- przyp. D.L.]; jest to obecnie kwestia debaty i rozważań”.⁸ Drugi punkt należy rozumieć jako ograniczenie religii do kwestii osobistego zaangażowania, osłabienie praktyk religijnych oraz statystyczny spadek osób wierzących. Pierwsze dwa elementy tej definicji są rozumiane jako nieuchronna konsekwencja modernizacji. Najczęściej jednak postawienie owej diagnozy zamyka debatę wokół sekularyzacji. Ewentualnie pojawia się jeszcze aspekt wartościowania – proces ten zostaje uznany za pozytywny, gdyż jest równoznaczny z rozwojem i postępem, bądź za negatywny, gdyż prowadzi do duchowego zubożenia współczesnego człowieka i świata. Brakuje jednak głębszej analizy, co do źródeł obecnego stanu rzeczy.

⁷ Tłum. własne: “(...) A move from society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not the easiest to embrace.” Por. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts 2007, s.3.

⁸ Tłum. własne: “He suggests that rather than the complete eradication of God from public life, what we have seen is more a change in his mode of involvement. This does not preclude groups and individuals from appealing to God or religious values in political debates, but there is no longer a widespread consensus about exactly how God should figure in politics; this is now a matter for debate and deliberation.” Por. R. Abbey, *Charles Taylor*, Teddington 2000, s.197.

Poszukiwanie przyczyn obecnej sytuacji, ich zidentyfikowanie pozwala stworzyć pełniejszy obraz naszego społeczeństwa. Gdy debata nad sekularyzacją zostaje rozszerzona o przyczyny tego procesu, wskazuje się najczęściej na wspomnianą już modernizację, uprzemysłowienie i urbanizację, rozwój nauki i rozumu, niechęć Kościoła wobec zmian, jego zbyt konserwatywny charakter, który nie wpisuje się w obecne przemiany obyczajowe i „wymagania” wiernych. Czy na tym jednak wyczerpują się przyczyny sekularyzacji? Charles Taylor usiłuje ukazać, iż jest to zawężony obraz rzeczywistości.

Kanadyjski filozof dostrzega, że oficjalna historia oświeceniowa jest następująca: „*ludzie zaczęli używać Rozumu i Nauki zamiast Religii i Przesądu*”.⁹ Sekularyzacja jest niewątpliwie powiązana z postępowaniem nauki i racjonalizacji, ale tylko do pewnego stopnia; nie jest ona immanentną cechą nowoczesności. W tym miejscu postaram się uporządkować zjawiska i procesy, które zdaniem Taylora doprowadziły do powstania świeckiego społeczeństwa. Procesy te różnią się oczywiście w zależności od miejsca i czasu, jednak skupiam się tutaj na zmianach swoistych dla świata zachodniego, który jest współcześnie uznawany za główny ośrodek sekularyzacji.

W niniejszej analizie omawiam sześć procesów i zjawisk, które są obecne w obszernej twórczości Taylora (nie tylko w dziele poświęconym świeckiej epoce pt. *A Secular Age*). Nie jest to lista wyczerpująca, gdyż w krótkim artykule nie sposób omówić wszystkich procesów, które doprowadziły do powstania świeckiej epoki. Są to jednak procesy, które moim zdaniem rozszerzają horyzonty współczesnej debaty na temat sekularyzacji, zarazem umożliwiając nowe podejście do tego tematu. Wspomniane procesy to:

- zmiana samorozumienia społecznego,
- dywersyfikacja źródeł moralnych,
- afirmacja zwyczajnego życia,
- etyka wiary,
- kultura „autentyczności”- pojmowana jako nowa odmiana indywidualizmu,
- pojęcie podmiotowości jednostkowej.

Przede wszystkim Taylor posługuje się w swojej twórczości kluczowym dla naszych rozważań pojęciem *imaginarium społecznego*. *Imaginarium* (inaczej: samorozumienie społeczne) jest definiowane przez kanadyjskiego

⁹ Tłum. własne “(...) *people started using Reason and Science, instead of Religion and Superstition* (...)” Por. Ch. Taylor, *A Secular...*, op.cit., s.273.

filozofa jako „(...)sposób, w jaki wyobrażamy sobie zamieszkiwane i utrzymywane przez nas społeczeństwo”.¹⁰ To społeczne wyobrażenie uległo przekształceniu na dwa sposoby, które zmieniły tryb istnienia religii i wiary w sferze publicznej oraz ukształtowały współczesne świeckie społeczeństwo.

Po pierwsze zmiana dominującej formy państwa, przejście od monarchii do demokracji i zniesienie społeczeństwa feudalnego zmieniły sposób, w jaki wyobrażamy sobie obecność religii w naszym społeczeństwie. W społeczeństwie przednowoczesnym Bóg był obecny w każdej dziedzinie życia politycznego i społecznego. Sam ustrój monarchiczny sprawiał, iż religia była tożsama i nierozzerwalna z życiem społecznym. Władza państwowa była silnie powiązana z wiarą, gdyż panowanie monarchów uzasadniano za pośrednictwem odwołania do Boga. Taylor za wzór stawia monarchię francuską, która „(...) należała do świata chrześcijańskiego: obecność Boga, Chrystusa, wiary chrześcijańskiej w społeczeństwie była bardzo wyraźna, a spoiwem państwa były rytuały, sakramentalna obecność *sacrum* (...) wspólnota polityczna miała formę sakramentalną”.¹¹ Wraz z przemianami ustrojowymi polityka uwolniła się od ontycznej zależności od religii. Obecnie straciliśmy poczucie, iż sfera duchowo-religijna musi być powiązana ze sferą polityczną, co było oczywiste w epoce przednowoczesnej. W przeciwieństwie do monarchy, suwerenny lud, jako podstawa funkcjonowania nowego demokratycznego państwa, nie potrzebuje religii czy odwołania do Boga, jako legitymizacji swojego panowania. Rytuały religijne, które dawniej przenikały wszystkie aspekty życia zbiorowego, zostały wycofane do sfery życia religijnego, a sfera ta uległa znaczącemu ograniczeniu.

Druga zmiana w *imaginarium społecznym* jest pochodną pierwszej. Otóż ustrój feudalny - przednowoczesny - był silnie zhierarchizowany. Z definicji społeczeństwo było wertykalne, gdyż charakteryzowało się nierównościami i świadomością każdej jednostki, co do miejsca zajmowanego przez nią w owej strukturze. Pojęcie jednostki nie istniało w takim sensie, w jakim znamy je dzisiaj. Człowiek przednowoczesny rozumiał siebie przede wszystkim jako członka zbiorowości, wspólnoty, społeczeństwa. Jego auto-definicja dokonywała się za sprawą umiejscowienia w hierarchii społecznej. Ponadto, osoba króla, który stał na czele piramidy i wiązał w sobie wszystkie łańcuchy hierarchicznych zależności, łączyła jednostki z czasem wyższym,

¹⁰ Ch. Taylor, *Nowoczesne...*, op.cit., s.14.

¹¹ Ch. Taylor, *Koniec świata chrześcijańskiego - zysk czy strata?* [online], tłum. A. Pawelec w: „Tygodnik Powszechny Katolickie pismo społeczno kulturalne”, 2000, <http://www.tygodnik.com.pl/dni%20tischner/taylor.html>

z Bogiem. Całość życia jednostki była objęta uczestnictwem w tym porządku, który nie ograniczał się wyłącznie do czasu doczesnego, tj. świeckiego. Zniesienie tego ustroju doprowadziło do powstania społeczeństwa horyzontalnego, które jest wynikiem przerwania łańcuchów hierarchicznych zależności. Przynależność do państwa, tj. kwestia obywatelstwa, ma teraz charakter bezpośredni. Jednostka jest obywatelem i członkiem danego społeczeństwa, niezależnie od powiązań z innymi jednostkami. Te dwa wymiary, dawniej ściśle ze sobą powiązane, uległy rozgraniczeniu. Nie potrzebujemy już pośrednictwa poszczególnych jednostek, aby uczestniczyć w różnych wymiarach społeczeństwa, bowiem mamy do nich bezpośredni dostęp.¹² To w takim społeczeństwie funkcjonują współczesne jednostki. Jego kształt jest w pewien sposób dla nas naturalny; nie wyobrażamy sobie innego społeczeństwa. Nasze pojmowanie samych siebie pierwotnie jako jednostki wydaje się oczywistością, bowiem wynika z konstrukcji zastanego przez nas porządku społecznego.

Dawne rozumienie społeczeństwa było w dużej mierze powiązane z tym, że źródeł moralnych doszukiwano się prawie wyłącznie w religii, w odniesieniu do Boga. Sekularyzacja jest zatem także efektem dywersyfikacji źródeł moralnych. Wielość tych źródeł sprawiła, że wzrosło poczucie niepewności. Już „(...) w XIX w. religia przestaje być jedynym, czy dominującym źródłem moralnym, a przekonania co do istnienia mnogości takich źródeł zostają w pełni rozwinięte (...)”.¹³ Pojawiają się konkurencyjne wobec religii horyzonty moralne. „Od tamtej pory wiara i niewiara współlistnieją w przeciwstawieniu i napięciu. A ponieważ funkcjonują w tym samym polu alternatyw, obie stają się problematyczne (...) Nie mogą więc cieszyć się poczuciem absolutnego bezpieczeństwa, jakie wcześniej było udziałem wiary religijnej. Źródeł moralnych można szukać nie tylko w Bogu, ale także w dwóch nowych „sferach”: w godności, która przysługuje naszym jednostkowym władzom- na początku jedynie tym, które

¹² Taylor przeciwstawia społeczeństwo przednowoczesne społeczeństwu nowoczesnemu. Pierwsze jest społeczeństwem wertykalnym, zapośredniczonego dostępu - co oznacza, że jednostka jest częścią społeczeństwa za sprawą powiązań z pozostałymi członkami; społeczeństwo jest wertykalne, gdyż charakteryzuje się nierównościami. Natomiast drugi typ społeczeństwa to społeczeństwo horyzontalne, bezpośredniego dostępu, złożone z równych sobie jednostek, dryfujących w przestrzeni społecznej, niczym niepowiązane luźne atomy. Społeczeństwo nowoczesne nie jest jednolitym tworem, w Taylorowskim ujęciu jest ono podzielone na 3 wymiary: gospodarkę, sferę publiczną i suwerenny lud. Por. Ch. Taylor, *Nowoczesne...*, op.cit.

¹³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, M.Gruszczynski i in.-tłum., Warszawa 2001, s.625.

należą do rozumu niezaangażowanego, później zaś także władzom wyobraźni twórczej – oraz w tajnikach natury człowieka i świata”.¹⁴ Ludzie żyjący w czasach przednowoczesnych mieli pewność co do istnienia Boga i przyszłego życia, podczas gdy współcześni owej pewności nie posiadają. Nawet osoby głęboko wierzące są zmuszone do pogodzenia się z istnieniem różnych form duchowości lub ich całkowitym zanegowaniem. Zdają sobie sprawę, iż żyją w społeczeństwie, w którym wiara w Boga jest jedną opcją spośród wielu.¹⁵

Dyweryfikacja źródeł moralnych wprowadza nas do kolejnego zjawiska, które przyczyniło się do powstania naszej świeckiej epoki. Zważywszy na fakt, iż religia przestała być już jedynym źródłem wyższego i moralnego postępowania, zatarciu uległy dawne, wyraźne granice pomiędzy życiem „dobrym” (wyższym) a życiem „zwykłym” (codziennym, tradycyjnie niższym) – do tego właśnie sprowadza się pojęcie afirmacji zwyczajnego życia. „*Miejsce dobrego życia przesuwa się z pewnej specjalnej strefy wyższej aktywności w obręb samego życia. Prawdziwe ludzkie życie definiowane jest teraz w kategoriach, z jednej strony, pracy i produkcji oraz małżeństwa i życia rodzinnego, z drugiej*”.¹⁶ Obecnie sedno dobrego życia leży właśnie w życiu zwyczajnym, tj. życiu codziennym. Nasi przodkowie natomiast dopatrywali się istoty życia „dobrego” i zarazem wyższego w poszukiwaniach doskonałości moralnej oraz kontemplacji nad ideałami i kwestiami wykraczającymi poza elementy życia doczesnego.

Do życia wyższego zaliczano dawniej życie zakonne i wojownicze. Zakonnicy i kapłani zajmowali honorowe miejsce w strukturze społecznej ze względu na ich rolę jako pośredników między porządkiem świeckim a porządkiem wyższym; pośredniczyli oni między ludem a Bogiem. Ta uprzywilejowana pozycja w ówczesnej hierarchii społecznej została im odebrana w dużej mierze poprzez główne założenia Reformacji, zatarcie granic między sacrum a profanum oraz nacisk kładziony na indywidualne, całkowite i bezpośrednie zaangażowanie każdej jednostki w życie religijne, w którym pośrednictwo kapłanów czy Kościoła stało się elementem drugorzędnym, a nawet zbędnym.¹⁷

¹⁴ Ibidem, s.754.

¹⁵ Ibidem, s.643.

¹⁶ Ibidem, s.394.

¹⁷ Koncepcja afirmacji zwyczajnego życia zajmuje istotne miejsce w pracach Taylora; trzecia z pięciu części *Źródeł podmiotowości* nosi ten tytuł, jest ona także omawiana w 5 i 7 rozdziale *Nowoczesnych imaginariów społecznych*, Por. Ch. Taylor, *Część III. Afirmacja zwyczajnego życia w: Źródła podmiotowości...*, op.cit., s.390-566; *Rozdział 5 Ekonomia jako rzeczywistość obiektywna, Rozdział 7. Publiczne i Prywatne w: Nowoczesne...*, op.cit., s.97-115 i s.143-151.

Kolejnym etapem po zakwestionowaniu pośrednictwa osób duchownych i przesunięciu życia religijnego do sfery osobistych przeżyć okazało się świadome, rozumowe podejście do kwestii własnej wiary. Pomogła w tym tzw. „etyka wiary”. Etyka ta zakładała, iż „człowiek nie powinien wierzyć w to, na co nie ma wystarczających dowodów”.¹⁸ U podstaw tej zasady leżą dwa ideały. „Pierwszy z nich to ideał odpowiedzialnej za siebie, racjonalnej wolności (...) Jesteśmy zobowiązani do samodzielnego decydowania o wiarygodności dowodów, bez powoływania się na autorytety. Drugi zaś to ideał heroizmu niewiary (...)”.¹⁹ Ideał ten nakazuje świadome i refleksyjne zastanowienie się nad kondycją własnej wiary. Jeżeli nie jesteśmy w stanie uwierzyć, musimy mieć odwagę, aby się do tego przyznać. Zadanie to wymagało niewątpliwie dużego „heroizmu” w ówczesnym świecie, w którym wspólnota społeczno-religijna obejmowała całość życia człowieka, a zatem wyjawienie tego faktu, było równoznaczne z dobrowolnym wykluczeniem się z niej. Ponadto niewiara pozostawia pustkę duchową w życiu człowieka, co sprawia, że „heroizm” ten okazywał się podwójnie bolesny. Można zaryzykować stwierdzenie, iż „heroizm niewiary” przeszedł długą drogę w marszu ku nowoczesności, a wręcz zamienił się w swoje przeciwieństwo. We współczesnym świeckim społeczeństwie można by mówić o „heroizmie wiary”, gdyż w niektórych środowiskach otwarte przyznawanie się do wiary może wydawać się równie trudne, jak przyznanie się do jej braku w społeczeństwie przednowoczesnym.

Taylor wskazuje na jeszcze jedną falę zmian, która wzmocniła świeckie społeczeństwo. Od lat 60. XX wieku jesteśmy świadkami rewolucji kulturowej w zachodnich społeczeństwach. Obok rewolucji obyczajowej, zaznacza się ona narodzinami nowego rodzaju indywidualizmu, który jest bardzo silnie odczuwany w naszej współczesnej cywilizacji. „Poza moralno-duchowymi i instrumentalnymi indywidualizmami, mamy teraz szeroko rozpowszechnione „ekspresywne” indywidualizmy”.²⁰ Taylor nazywa tę kulturę „kulturą autentyczności”, od romantycznego ekspresyvizmu, który wyłonił się w późnej osiemnastowiecznej elicie i promował ideę, że każdy z nas posiada „indywidualny sposób istnienia, i tym samym nakazuje, by każdy realizował swoje człowieczeństwo w całej jego wyjątkowości, a nie podporządko-

¹⁸ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, op.cit., s.746.

¹⁹ Ibidem, s.746-747.

²⁰ Tłum. własne: “As well as moral/spiritual and instrumental individualisms, we now have a widespread “expressive” individualism”. Por. Ch. Taylor, *A Secular...*, op.cit., s.473.

wywał się zewnętrznym wzorcom”.²¹ Należy wyłącznie akceptować to, co jest w zgodzie z własnym wnętrzem. Nowe przekonanie o tym, że każdy ma własny styl bycia człowiekiem i własną drogę, którą powinien podążać zastępuje tradycyjne, konformistyczne podejście, polegające na przejmowaniu wzorców społecznych, religijnych czy rodzinnych. Podstawowym skutkiem owego podejścia jest fragmentaryzacja; to myślenie „(...) *podważało powiązanie między wiarą chrześcijańską a porządkiem cywilizacyjnym*”²², gdyż ostatecznie zerwało więzi między jednostką oraz zewnętrznymi wartościami i autorytetami, a wszelkie właściwe sposoby postępowania są do odkrycia wyłącznie we własnym wnętrzu. Rozwój nowej kultury indywidualistycznej, kultury autentyczności jest zatem ściśle powiązany ze współczesną wizją życia duchowego. Powstało bowiem przekonanie, że każdy tak jak poszukuje własnej ścieżki życiowej, na poziomie życia zawodowego i rodzinnego, tak samo powinien poszukiwać własnej ścieżki duchowej na poziomie życia religijnego i duchowego. Jest to diametralna zmiana w porównaniu z epoką przednowoczesną, w której kluczowa była przynależność społeczna i religijna.

Z takim rozumieniem autentyczności wiąże się ostatni aspekt procesu sekularyzacji, który omawiam w niniejszym artykule. U źródeł sekularyzacji nie tylko leżą warunki polityczne, strukturalne i kulturowe, ale nakładają się na nie głęboko zakorzenione przemiany umysłu i przekonań na temat naszego jednostkowego istnienia i naszych relacji ze społeczeństwem. Narodziny społeczeństwa horyzontalnego, o którym była już mowa w tym artykule, zmieniły nie tylko sposób samorozumienia społecznego, ale także jednostkowego. Podmiot zachodniej nowoczesności, który zajmuje centralne miejsce w twórczości Taylora, jest rozumiany jako jednostka. Jest to podmiot, „który w swoim zwyczajnym ziemskim życiu postrzega siebie przede wszystkim jako jednostkę”²³, a dopiero wtórnie jako członka szerszej zbiorowości, wspólnoty czy społeczeństwa. Samo zakotwiczenie współczesnej jednostki w głębokim poczuciu indywidualizmu i wolności rozumianej jako nieograniczona ekspresja autentyczności sprawia, że jej stosunek do religii jest nieporównywalny do tego, jaki wykazywali jej przednowocześni przodkowie. Brak zakotwiczenia w społeczeństwie prowadzi do poszuki-

²¹ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości w: Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, S. Amsterdamski i in. - tłum, Kraków 1995, s.12.

²² Tłum. własne: „(...) *undermined the link between Christian faith and civilizational order*”. Por. Ch. Taylor, *A Secular...*, op.cit. s. 492.

²³ Ch. Taylor, *Nowoczesne...*, op.cit., s.89..

wania odpowiedzi na podstawowe pytanie tożsamościowe „kim jestem?” poza tym społeczeństwem. Człowiek przedwspółczesny nie miał nawet potrzeby, żeby takie pytanie wyartykułować, gdyż członkostwo w zbiorowości, przynależność do danego stanu i szczebla na drabinie społecznej, uczestnictwo we wspólnocie społeczno-polityczno-religijnej już z góry dostarczały odpowiedzi na owo pytanie.

Z kulturą autentyczności i przemianą w rozumieniu własnej podmiotowości wiąże się przemiana w relacji człowieka do religii i do Boga. Jak słusznie zauważa Taylor, *„pierwotnym podmiotem ważnych religijnych działań- wezwań do Boga, modlitw, poświęcania się Bogu, pojednywania bogów lub duchów, przybliżania się do tych sił, uzyskiwania od nich ochrony i zdrowia, poddawania się ich kierownictwu- była grupa społeczna jako całość lub jakaś bardziej wyspecjalizowana podmiotowość uznana za reprezentanta grupy. We wczesnej religii odnosiliśmy się do Boga w pierwszym rzędzie jako społeczeństwo”*.²⁴ Obecnie *„każdy staje osobno w relacji do Boga, i decyzyja co do jego losu- zbawienia lub potępienia- zostaje podjęta oddzielnie”*.²⁵ To głębokie poczucie jednostkowej podmiotowości i wyjątkowości przyczyniło się zatem do wycofania religii ze sfery publicznej, gdyż grupa nie jest już podstawowym podmiotem, który odnosi się do Boga. Nawiązanie relacji z Bogiem ma mieć teraz miejsce w indywidualnym sumieniu, a sferę duchowości każdy powinien rozwijać na swój własny sposób. Uważam jednak, że podobnie jak własnej podmiotowej tożsamości nie sposób rozwinąć w izolacji, w odosobnieniu, bowiem ludzkie istnienie ma charakter dialogiczny i to właśnie w dialogu z innymi ludźmi kształtujemy w pełni podmiotową tożsamość, tak samo relacja z Bogiem jest rozwijana we wspólnocie wiernych. Religia przyczynia się do rozwoju podmiotowości jednostkowej, gdyż pomimo zdywersyfikowania źródeł moralnych, to do niej często powraca współczesny człowiek, aby określić swoje stanowisko wobec dobra, a stanowisko wobec dobra, moralności i wartości jest konstytutywną częścią naszej tożsamości. Dopiero udzielając odpowiedzi na pytanie co jest dla nas dobre, ważne i wartościowe, jesteśmy w stanie dokonać autodefinicji, a w rezultacie odpowiedzieć sobie na pytanie kim jesteśmy. Taylor utrzymuje, że nawet współcześnie *„możemy określić miejsce religii w nowoczesnym państwie, Bóg bowiem może stanowić konstytutywną część politycznej tożsamości. (...) Boska wola może być jednak ciągle obecna w porządku rzeczy, w kosmosie, państwie, życiu osobistym. Bóg może być niezachwianym*

²⁴ Ibidem, s.77.

²⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, op.cit., s.401.

źródłem naszej siły w zaprowadzaniu ładu w naszym życiu tak indywidualnym, jak i społecznym".²⁶ Uważa on, że silne, kolektywne wybory nie odejdą w niepamięć. W świecie, w którym panuje radykalny indywidualizm, spora część ludzi odczuwa głęboką potrzebę zbiorowej identyfikacji, którą może im zapewnić wspólnotowe przeżywanie relacji z Bogiem. Przynależność i poczucie wewnętrznej harmonii oraz poszukiwanie dobra są dla tego filozofa warunkiem *sine qua non* rozwiniętej podmiotowości jednostkowej.

Powyższe rozważania miały na celu ukazanie, że debaty nad sekularyzacją nie sposób zawęzić do rozważań o modernizacji, postępie nauki i rozumu. Sekularyzacja jest o wiele bardziej złożonym procesem, dotyka ona nasze współczesne społeczeństwa nie tylko na tym najwyższym, zbiorowym poziomie, ale jest także wpisana w sposób, w jaki pojmujemy siebie jako jednostki, podmioty. Wpływa na nasze rozumienie własnej tożsamości, na nasze relacje z Bogiem i z bliźnimi. A u jej podstaw leżą złożone procesy i nurty, które przez wieki kształtowały porządek moralny i społeczny. Uważam jednak, że nie można przewidzieć jej biegu i orzec jednoznacznie, że społeczeństwa współczesne zmierzają w kierunku jeszcze głębszej świeckości. Współczesne przejawy anomii, atomizacji, rozpadu horyzontów moralnych, pustki duchowej i rozwoju radykalnego indywidualizmu wskazują, iż człowiek potrzebuje przynależności, której może poszukiwać w religii, Kościele i w relacjach z innymi wiernymi. Charles Taylor dostarcza nam szerszego spojrzenia na proces sekularyzacji; jego twórczość bardzo wzbogaca debatę na temat naszego świeckiego społeczeństwa i ukazuje, że nie ma jednej nowoczesności, ani jednej świeckości. Są to dwa procesy, które zapewne są powiązane, jednak nie należy stawiać między nimi znaku równania, ponadto przybierają one różne formy i pozostają w nieustannym rozwoju.

²⁶ Ibidem, s.258-259.

A Secular Modernity? Sociological perspective

Abstrakt: In contemporary public discourse secularization is often presented as an unavoidable consequence of modernisation and the progress of science. Secularization is considered to be an inherent property of the modern society. Debates concerning this topic often attempt to analyze the positive or negative effects of this phenomenon. However, the purpose of this paper is to depict secularization as a long term process, which cannot be explained outside of the historical context. With reference to the creativity of contemporary Canadian philosopher, Charles Taylor, this article presents several processes, which led to the rise of today's secular age. This is an attempt at searching for the sources of secularity in distant times, as well as, showing that secularization is not a process heading in a sure direction. This paper contests the traditional sociological thesis about secularization, which states that modernity and secularity go hand in hand.

Key words: Charles Taylor, modernity, process, religion, secularization, society, sociology.

Bibliografia:

- Abbey R., *Charles Taylor*, Teddington 2000.
- Braudel F., *Historia i trwanie*- tłum. Geremek B., Warszawa 1999.
- Braudel F., *History and the Social Sciences. The „Long Duree”*, w: *Economy and Society in Early Modern Europe*, red. Burke P., Londyn 1972.
- Giddens A. i Sutton P.W., *Socjologia- kluczowe pojęcia*, tłum. Siara O. i Tomanek P., Warszawa 2014, s.22-30.
- Grabowska M. w: *Encyklopedia Socjologii*, t.4, S-Ż kom. red.: Bokszański Z. et al., red. nauk. Frieske K.W. et al., Warszawa 2002.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts 2007.
- Taylor Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego - zysk czy strata?* [online], tłum. Pawelec A., „Tygodnik Powszechny - Katolickie pismo społeczno-kulturalne”, 2000, <http://www.tygodnik.com.pl/dni%20tischner/taylor.html>.
- Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Puchejda A. i Szymaniak K.-tłum., Kraków 2010.
- Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, Lipszyc A.- tłum., Kraków 2002.

Taylor Ch., Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej, Gruszczyński M. i in.- tłum., Warszawa 2001.

Taylor Ch., Źródła współczesnej tożsamości w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Amsterdamski S. i in.- tłum, Kraków 1995.

Mgr Dorota Leonarska, ur. 1991, doktorantka na kierunku socjologia w Katedrze Myśli Społecznej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, absolwentka Centrum Europejskiego i Uniwersyteckiego Kolegium Kształcenia Nauczycieli Języka Francuskiego Uniwersytetu Warszawskiego, mail: dorota.leonarska@student.uw.edu.pl

Daria Keiss-Dolańska (Gdańsk)

Praeparatio Evangelica Euzebiusza z Cezarei

Abstrakt: W artykule starałam się zwięźle przedstawić treść oraz budowę dzieła pt. *Przygotowanie Ewangeliczne* autorstwa Euzebiusza z Cezarei. Dzieło to składa się z piętnastu ksiąg, które zostały podzielone na trzy główne bloki tematyczne, a te następnie na pięć grup, gdzie każda obejmuje trzy następujące po sobie księgi. Podział na poszczególne grupy został jasno i wyraźnie nakreślony przez autora na początku każdej księgi, która taką grupę rozpoczyna, a są to: Księga I, IV, VII, X, XIII. Należy zauważyć, że w pierwszym rozdziale Księgi XV znajduje się podsumowanie całych rozważań dotąd zaprezentowanych w *Przygotowaniu Ewangelicznym* oraz nakreślenie budowy całego dzieła, z podkreśleniem zamysłu i celowości podziału ksiąg.

Pierwsze trzy księgi (I-III) zajmują się systemem wierzeń pogańskich z naciskiem na aspekt mitologii i stosunku Pogan do państwa i polityki. Trzy kolejne zaś (IV-VI) obrazują najważniejsze z wyroczeni świata pogańskiego, kult demonów oraz liczne i różnorakie stanowiska greckiej filozofii dotyczące przeznaczenia i wolnej woli jednostki ludzkiej. Księgi VII-IX uzasadniają słuszność wyboru religii Hebrajczyków, dlatego iż świadectwo wielu autorów potwierdza prawdę głoszonej przez nich historii oraz wysoką wartość ich pism. W księgach X-XII Euzebiusz udowadnia, że Grecy nie byli innowatorami i dosłownie zapożyczyli swoją teologię i filozofię od Hebrajczyków. Położył nacisk na ukazaniu ewidentnych zbieżności pomiędzy Mojżeszem a Platonem. W ostatnich trzech księgach (XIII-XV) autor dalej kontynuuje porównanie Platona z Mojżeszem oraz dowodzi wzajemnych sprzeczności pojawiających się w poglądach głoszonych przez greckich filozofów, a zwłaszcza pośród Perypatetyków i Stoików, które ostro krytykuje¹.

Słowa kluczowe: Euzebiusz z Cezarei, religie pogańskie, Hebrajczycy, przeznaczenie, dusza, presokratycy, bóstwa, wolna wola, Mojżesz.

I. Wprowadzenie

Przedmiotem mojego artykułu jest przegląd treści jednego z największych dzieł Euzebiusza z Cezarei pt. *Praeparatio Evangelica* [dalej: PE]. Stanowi ono pierwszą część dwutomowego dzieła; drugim jest *Demonstratio Evangelica* [dalej: DE]. Od pewnego czasu wielu uczonych wartość

¹ Zaczepnięto z: *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*, tom 3-pars prior, ed. i przekł. E.H. Gifford, Oxonii 1903, s. XVIII-XXV.

PE upatruje w tym, że przechowało do naszych czasów liczne fragmenty z dzieł antycznych autorów², a zwłaszcza te, z dzieł zaginionych. Aaron P. Johnson zadał sobie trud przebadania, jaką część *Praeparatio Evangelica* stanowią *fontes* przytaczane przez Euzebiusza w postaci werbalnych cytatów. Z jego badań i wyliczeń wynika, że *fontes* stanowią aż 71 % substancji dzieła³. Współczesne badania nad PE, niestety, wciąż znajdują się w powijakach. Za najważniejsze osiągnięcie XX w. należy uznać pojawienie się dwóch nowoczesnych wydań krytycznych, powstałych w drugiej jego połowie. Pionierem był niemiecki uczony K. Mras⁴. Tymczasem, gdy zaczęło się pojawiać francuskie wydanie krytyczne É. des Places⁵, K. Mras zaprosił jego wydawcę do współpracy i razem opracowali drugie niemieckie wydanie krytyczne⁶. Dodać należy, że w przeciwieństwie do niemieckiego, francuskie wydanie jest paralelne, dwujęzyczne.

Ewenementem jest zupełny brak tłumaczeń PE na języki współczesne, poza starszymi tłumaczeniami angielskimi z końca XIX i początku XX w. i francuskim z XIX w. Nie inaczej ma się sprawa z opracowaniami. Nie zanotowałam w literaturze światowej żadnej współczesnej kompleksowej rozprawy o PE. Pod jednym aspektem przejrzał to dzieło Euzebiusza w monografii A.P. Johnson⁷. Podobnie ma się sprawa z opracowaniami odnośnie do *fontes* wykorzystywanych w PE. Jak dotąd również nie powstała na ten temat żadna rozprawa. Sabrina Inowlocki napisała monografię, ale jedynie w odniesieniu do autorów żydowskich cytowanych przez Euzebiusza, w kontekście całej jego apologetycznej twórczości⁸.

Znikoma jest ilość artykułów traktujących o wykorzystaniu przez Euzebiusza w PE starożytnych źródeł. „Na palcach jednej ręki” można

² Por. *Guilielmi Cave (...) Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria a Christo nato usque ad Saeculum XIV. Facili Methodo digesta*, t. 1, ed. novissima, Basileae 1741, s. 178.

³ Por. Tenze, *Eusebius' Praeparatio Evangelica as Literary Experiment*, s. 67-89, w: S.F. Johnson, *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, Harvard 2006, s. 68.

⁴ *Die Praeparatio Evangelica*, ed. K. Mras: GCS 43/1 Eusebius Werke VIII/1, Berlin 1954; GCS 43/2 Eusebius Werke VIII/2, Berlin 1956.

⁵ Eusèbe de Césarée, *La Préparation Évangélique*, Sch 206; 215; 228; 262; 266; 292; 307; 338; 369, ed. i przekł. J. Sirinelli, É. des Places, Paris 1974-1991.

⁶ *Die Praeparatio Evangelica*, ed. K. Mras, É. des Places: GCS 43/1 Eusebius Werke VIII/1, Berlin ¹1982; GCS 43/2 Eusebius Werke VIII/2, Berlin ²1983 (= Mras¹ oraz Mras²II).

⁷ Zob. *Ethnicity and the Argumentation in Eusebius' Praeparatio evangelica*, Oxford 2006.

⁸ Zob. *Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context*, Leiden 2006. O sposobie wykorzystania przez Euzebiusza autorów pogańskich znalazłam dwa przykłady: É. des Places, *Numénius et Eusèbe de Césarée*, StPat 13 (1975), s. 19-28; G. Bounoure, *Eusèbe citeur de Diodore*, REG 95 (1982), s. 433-439.

policzyć artykuły powstałe na temat pojedynczych autorów źródłowych. Pisali o nich: H.D. Saffrey⁹, J. Coman¹⁰, M. Smith¹¹, A.J. Carriker¹².

II. Ogólna struktura PE

Piętnaście ksiąg stanowiących PE zostało w zamyśle autora podzielone na trzy główne grupy (bloki) tematyczne¹³:

- Księgi I-VI (1a-296)¹⁴
 - A. Księgi I-III (1a-127c)
 - B. Księgi IV-VI (128-296)
- Księgi VII-IX (297-458d)
- Księgi X-XV (459-856)
 - A. Księgi X-XII (459-636d)
 - B. Księgi XIII-XV (637-856)

W pierwszym bloku autor porusza zagadnienie religii pogańskiej i konkluduje, że jest ona niedorzeczna.¹⁵ W części pierwszej tego bloku (A) zostaje omówiony system pogańskich wierzeń (Greków, Egipcjan i Fenicjan) wraz właściwą im mitologią. Wiele miejsca poświęca się kosmogonii greckiej, alegorycznej interpretacji mitów greckich oraz obrazowi wszechświata w oczach starożytnych filozofów. Zawiera również krótkie odniesienie do wierzeń Rzymian.

W drugiej części tego bloku (B) mowa jest o najbardziej popularnych wyroczeniach pogańskich, kulcie demonów oraz licznych opiniach filozo-

⁹ *Les extraits du Peri tagathu de Numenius dans le livre XI de la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée*, StPat 13 (1975) s. 46-51.

¹⁰ *Utilisation des Stromates de Clément d'Alexandrie par Eusèbe de Césarée dans la Préparation Évangélique*, s. 115-134, w: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, red. F. Paschke, Berlin 1981.

¹¹ *A Hidden Use of Porphyry's History of Philosophy in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, JTS 39 (1988), s. 494-504.

¹² *Some Uses of Aristocles and Numenius in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, JTS 47 (1996), s. 543-549.

¹³ *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*, t. 3-pars prior, dz. cyt., s. XVIII-XIX.

¹⁴ W nawiasach podaję paginację według Franciscus'a Vigerus'a, *Eusebii Pamphili Praeparationis Evangelicae libri quindecim graece et latine*, ed. F. Vigerus, Coloniae 1628 lub *Eusebii Pamphili Praeparationis Evangelicae libri quindecim graece et latine*, ed. F. Vigerus, ed. nova, Coloniae 1688.

¹⁵ Por. S. Morlet, *Eusebius' Polemic Against Porphyry: A Reassessment*, s. 119-150, w: *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, SuppVC 107, red. Sabrina Inowlocki, C. Zamagni, Leiden 2011, s. 124.

fów greckich dotyczących przeznaczenia (*fatum*) i wolnej woli człowieka (*nostra voluntas*).

Drugi blok jest poświęcony wierzeniom i zwyczajom Hebrajczyków, które ilustrują liczne cytaty. Euzebiusz ukazuje tradycję żydowską jako słuszną i wyższą od innych kultur.

W trzecim bloku Euzebiusz wskazuje na liczne błędy w filozofii greckiej oraz zwalcza jej zasadnicze idee. W części pierwszej gromadzi liczne dowody na rzecz tezy, że Grecy zapożyczyli swoje wierzenia ze starszej teologii i filozofii hebrajskiej (np. Platon w podstawach swej filozofii wzorował się na Mojżeszu). Chrześcijaństwo zatem słuszenie przedkłada religię żydowską, jako starszą a zarazem dojrzałą, nad młodsze od niej religie pogańskie.

W drugiej części trzeciego bloku tematycznego Euzebiusz kontynuuje tematykę pierwszej części oraz uzupełnia ją o omówienie sprzeczności w filozofii greckiej w obrębie poszczególnych szkół, zwłaszcza Stoików i Perypatetyków.

PE liczy 15 Ksiąg. Podzielone są one na 397 rozdziałów plus 6 rozdziałów wprowadzenia do pewnych ksiąg. Oto podział PE na Księgi i rozdziały¹⁶:

Księga I – 10 rozdziałów (1a-42d).

Księga II – 8 rozdziałów i wprowadzenie (43-80b).

Księga III – 17 rozdziałów i wprowadzenie (81a-127c).

Księga IV – 23 rozdziały (128-175d).

Księga V – 36 rozdziałów (176-234c).

Księga VI – 11 rozdziałów i wprowadzenie (235-296).

Księga VII – 22 rozdziały i z wprowadzenie (297-346b).

Księga VIII – 14 rozdziałów (347-400).

Księga XIX – 42 rozdziały (401-458d).

Księga X – 14 rozdziałów (459-505c).

Księga XI – 38 rozdziałów i wprowadzenie (506a-569d).

Księga XII – 52 rozdziały (570-636d).

Księga XIII – 21 rozdziały i wprowadzenie (637-714).

Księga XIV – 27 rozdziałów (715-784).

Księga XV – 62 rozdziały (785-856).

¹⁶ Podział na księgi i rozdziały sporządziłam w oparciu o: *Die Praeparatio Evangelica*, Mras²I; Mras²II.

III. Szczegółowa ekspozycja treści

Księga Pierwsza

W tej Księdze Euzebiusz określa cel powstania i strukturę PE¹⁷. Dzieło jest dedykowane biskupowi Laodycei syryjskiej Teodotowi (*Theodotus Episcopus Laodicenum*)¹⁸. Autor tworzy PE, by zachęcić czytelnika do chrześcijaństwa, przestrzegając go przed politeizmem, wierzeniami pogańskimi, błędnymi przekonaniem i przesadami. Tak więc celowi dydaktycznemu jest podporządkowany styl bardziej polemiczny niż apologetyczny.

Euzebiusz na samym początku referuje wyobrażenia kosmogoniczne, teogoniczne i antropogeniczne Egipcjan, Fenicjan i Greków¹⁹ na podstawie Diodora Sycylijskiego (*Diodorus Siculus*)²⁰, Pseudo-Plutarcha (*Pseudo-Plutarchus*), Ksenofonta (*Xenophon*), Platona (*Plato*), Porfiriusza (*Porphyrius*). Wskazuje na fakt, że kultury solarne, lunarne oraz astralne współistniały z kultami agrarnymi, kultem wiecznego ognia i rytuałem libacji. Pierwotne kultury, tworzące system religii naturalnej, naznaczone były krwawymi obrzędami²¹.

Pozostałe rozdziały tej Księgi obrazują wierzenia fenickie na podstawie dzieła *Sanchuniathon/Sanchoniathon (Historia Phoeniciae)* przetłumaczonego na grekę przez Filona z Byblos (*Philo Byblius*)²².

Księga Druga

W tej Księdze Euzebiusz porusza kwestię religii egipskiej i greckiej w oparciu o przekaz zawarty u Diodora Sycylijskiego, Klemensa Aleksandryjskiego (*Clemens Alexandrinus*) oraz Platona (*Plato*)²³. Ta prezentacja

¹⁷ Eus. PE I 1,1-5,14 (1a-17a). W numeracji poszczególnych ksiąg i rozdziałów zamieszczonej w przypisach odwołuję się do drugiego wydania K. Mrasa (Mras^{2I}; Mras^{2II}). Numeracja pomocnicza podana w nawiasie pozwala odnaleźć przytoczony fragment bez względu na wydanie. Została sporządzona przeze mnie w oparciu o: *Eusebii Pamphili Praeparationis Evangelicae libri quindecim graece et latine*, ed. F. Vigerus, Coloniae 1628 lub: *Eusebii Pamphili Praeparationis Evangelicae libri quindecim graece et latine*, ed. F. Vigerus, ed. nova, Coloniae 1688.

¹⁸ Eus. PE I 1,1. Teodot (+334) był przyjacielem Euzebiusza. Pełnił urząd biskupa Laodycei przez dwadzieścia pięć lat (308-334). Euzebiusz zadedykował mu PE i DE, zob. Eus. HE VII 32,23.

¹⁹ Z Greków omawia: Talesa, Anaksimandra, Empedoklesa, Anaksimenesa, Parmenidesa, Zenona Elatę, Demokryta Abderitę, Epikura, Arystypa, Metrodora z Chios, Ksenofanesa z Kolofonu, Diogenesa z Apolonii.

²⁰ Zob. G. Bounoure, *Eusèbe citeur de Diodore*, REG 95 (1982), s. 433-439

²¹ Eus. PE I 6,1-9,30 (17b-30d).

²² Eus. PE I 10,1-55 (30d-42d).

²³ Eus. PE II *praef.*, 1-7,8 (43-77b).

prowadzi go do konkluzji, że warunkiem przygotowania się na przyjęcie nauki Zbawiciela jest porzucenie błędnych wierzeń pogan²⁴.

Księga kończy się krótką charakterystyką wierzeń Rzymian w oparciu o Dionizjusza z Halikarnasu (*Dionysius Halicarnasus*)²⁵.

Księga Trzecia

Omawia zagadnienie teologii fizycznej Greków i alegorycznej Egiptan²⁶. Treść Księgi sporządził autor na podstawie przekazów Plutarcha (*Plutarchus*), Diodora Sycylijskiego, Porfiriusza i Platona. Te przekazy opatrzył lakonicznymi komentarzami²⁷.

Euzebiusz przywołuje *Hymn Orficki* ku czci Zeusa (*Orphica*)²⁸, w którym Zeus został ukazany jako ciało i dusza wszechświata, ciało mężczyzny i kobiety zarazem, moc boska i władca świata, mądrość i miłość oraz potęga. Zdaniem Euzebiusza już w *Hymnach Ofryckich* można doszukiwać się śladów idei Jedynego Boga²⁹.

Pod koniec tej Księgi autor wskazuje na liczne sprzeczności i absurdy w mitologii greckiej i egipskiej³⁰.

Księga Czwarta

Omawia fenomen wyroczni (Apollo w Delfach, Zeus w Dodonie oraz Apollo w Klaros) i ich prorocत्व. Euzebiusz stara się udowodnić, że uzdrowienia występujące w tych miejscach dokonują się wskutek działania złych demonów³¹. Dla poparcia swojej tezy wykorzystuje Porfiriusza i Diogenianosa Perypatetyka (*Diogenianus*).

W ostatnich 14. rozdz. tej Księgi³² Euzebiusz porusza zagadnienie ofiar sakralnych (np. kadzidła, płody rolne, pierwociny) w tym ofiar krwawych ze zwierząt oraz ludzi – na podstawie Porfiriusza, Dionizjusza z Halikarnasu, Diodora Sycylijskiego, Klemensa Aleksandryjskiego, Filona z Byblos oraz Apolloniusza z Tyanu (*Apollonius Tyanensis*). Najbardziej poruszały go

²⁴ Eus. PE II 7,8 (77b-77d).

²⁵ Eus. PE II 8,1-13 (78-80b).

²⁶ Na podstawie przekazu Chairemona z Egiptu.

²⁷ Eus. PE III *praef.*, 1-8,2 (81b-99d). 11,1-13,25 (108b-117d).

²⁸ Euzebiusz cytuje je za pośrednictwem Porfiriusza.

²⁹ Eus. PE III 9,1-15 (100a-108a).

³⁰ Eus. PE III 13,1-17,3 (118a-127c).

³¹ Eus. PE IV 1,1-9,7 (128-144d).

³² Eus. PE IV 10,1-23,8 (145a-175d).

ofiary krwawe. Stwierdza on, że takich ofiar życzą sobie tylko złe demony, gdyż wszystko, co żyje, należy już do Boga i nie trzeba mu składać tego typu ofiar³³.

Księga Piąta

Powstała w oparciu o przekazy następujących autorów: Porfiriusza, Plutarcha, Empedoklesa (*Empedocles*), Ojnomaosa.

Najwięcej miejsca Euzebiusz poświęca cynikowi Ojnomaosowi z Gadary (*Oenomaus Gadarensis*)³⁴. Cytuje jego dzieło zachowane we fragmentach pt. *Zdemaskowanie oszustów (Praestigatorum investigatio)*³⁵. Dzieło to porusza problem niedorzeczności wyroczni oraz wykładni wygenerowanego proroctwa. Ojnomaos uważał, że jest niemożliwą rzeczą otrzymanie wiarygodnego proroctwa. Analizował najślynniejsze przepowiednie wyroczni delfickiej oraz z Klaros dowodząc ich niespójności, podstępności oraz niewiarygodności. Stwierdził, że bóstwo nie powinno zajmować się sprawami ludzkimi, więc proroctwa odnoszące się do sfery ludzkiej nie mogą być dziełem boskim. Doszukiwał się również sprzeczności pomiędzy istnieniem fatum, a wolną wolą człowieka; nakaz bóstwa zawarty w proroctwie to konieczność, a więc pozbawienie człowieka wolnej woli, bo człowiek musiałby uczynić dokładnie to, co zostało mu nakazane bez żadnej inwencji osobistej³⁶.

Euzebiusz podaje liczne dowody na to, że najbardziej reprezentatywnym przykładem złego demona jest Apollo³⁷. Zdaniem naszego uczonego popularność kultów politeistycznych wynika stąd, że są one czymś bardzo okazałym i wyniosłym dla tłumu³⁸.

³³ Eus. PE IV 10,2 (147d-148a). 15,1 (153b-153c).

³⁴ Eus. PE V 19,1-36,5 (209a-234c). Zob. *Ojnomaos z Gadary*, s. 450, w: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 2002; Sara I. Johnston, *Ancient Greek Divination*, Oxford 2008, s. 79-81.

³⁵ Edycja: *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, t. 2, ed. F.G.A. Mullachius, Parisiis: Didot 1867, s. 361385: (fr.1-14).

³⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki Cesarstwa*, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 246.

³⁷ Eus. PE V 6,2 (190c-190d).

³⁸ Eus. PE V 2,3 (181d).

Księga Szósta

W tej Księdze Euzebiusz porusza istotne zagadnienie – stosunku przeznaczenia (*fatum*) do wolnej woli człowieka (*nostra voluntas*). Odwołuje się tu do następujących autorów: Porfiriusza, Ojnomaoosa, Diogenianosa Perypatetyka, Aleksandra z Afrodyzji (*Alexander Aphrodisienis*), Bardesanesa (*Bardesanes*) oraz Orygenesesa (*Origenes*).

Autor broni wolnej woli ludzkiej przeciwstawiając ją wierze w *fatum* (np. nieuchronny i nieodwracalny los zapisany w gwiazdach czy całkowita zależność człowieka od zewnętrznych zdarzeń). Idea *fatum* była obecna w religiach pogańskich i filozofii, zwłaszcza w jej nurcie stoickim³⁹.

Euzebiusz przekonuje, że bogowie pogańscy nie mają władzy nad światem, a więc nie mogą również panować nad ludzkim życiem, gdyż sami nie są w stanie obronić swoich świątyń przed niekorzystnym działaniem zjawisk atmosferycznych, takich jak np. uderzenie pioruna⁴⁰. Deprecjacja bogów pogańskich zmierza do wypuklenia opatrności Jedynego Boga, który jest prawdziwym dawcą dobra i Panem przeznaczenia⁴¹. Z opatrnością Boga zderza on praktyki magiczne, poprzez które politeistyczny człowiek usiłuje wpłynąć na własne przeznaczenie (*fatum*)⁴².

Księga Siódma

Z tą Księgą rozpoczyna się nowy blok tematyczny (Księgi VII-IX), w którym dominuje prezentacja wierzeń Hebrajczyków, a konkretnie wierzeń epoki przedmojżeszowej w historii narodu żydowskiego⁴³. Euzebiusz rozwija swoją retorykę w oparciu o świadectwa autorów żydowskich i chrześcijańskich: Filona Aleksandryjskiego (*Philo Judaeus Alexandrinus*), Dionizego Aleksandryjskiego (*Dionysius Alexandrinus*), Orygenesesa, Aristobula (*Aristobulus*) oraz Maksymosa z Jerozolimy (*Maximus Hierosolymitanus*).

Porusza on liczne zagadnienia związane z religią Hebrajczyków oraz eksponuje życie ich proroków (Mojżesz⁴⁴, Henoah, Hiob) i Patriarchów (Abraham, Izaak, Heber/Eber, Noah, Dawid, Jakub, synowie Jakuba)⁴⁵.

³⁹ Eus. PE VI 1,1,7 (237a-238a).

⁴⁰ Eus. PE VI 2,2 (238c).

⁴¹ Eus. PE VI 3,5 (240b).

⁴² Eus. PE VI 4,1 (241a).

⁴³ Eus. PE VIII 1,1 (348a-348c).

⁴⁴ Eus. PE VIII 10,3-4 (376b-376c). IX 20,3 (422b). 30,1 (447a-447b).

⁴⁵ Eus. PE VII 1,1-12,14 (298d-322d).

Euzebiusz czyni wiele aluzji i porównań z religią Greków i Fenicjan⁴⁶. Dotyka też kwestii Trójcy Świętej⁴⁷, aniołów i demonów, Szatana⁴⁸, duszy⁴⁹ i natury człowieka⁵⁰ oraz opatrności Bożej⁵¹.

Przedstawia naukę o stworzeniu świata i naturze Boga w oparciu o twórczość Filona Aleksandryjskiego⁵² oraz teksty biblijne⁵³. Odwołuje się do Filońskiej Pierwszej i Drugiej Przyczyny. Przyczyna Pierwsza (*prima rerum omnium causa*) to Bóg, który jest bytem koniecznym i absolutnym, niezależnym i niestworzonym, istniejącym wiecznie oraz nieuprzączywionym – będącym przyczyną wszystkiego⁵⁴. Natomiast Drugą Przyczyną (*secunda rerum omnium causa*) jest Słowo i Mądrość, Pierworodny Syn nie stworzonego Ojca, drugi Bóg i Moc Boża, przyczyna instrumentalna powstania wszystkiego, pośrednik między Bogiem a stworzeniami oraz Obraz Boga⁵⁵. Wywód o dwóch przyczynach poprzedził Euzebiusz wywodem dotyczącym pierwszej zasady w prezentacji niektórych filozofów greckich, presokratyków (Tales, Anaksymenes, Heraklit, Pitagoras, Epikur, Demokryt oraz Empedokles)⁵⁶.

Pod koniec tej Księgi autor usiłuje podać jeszcze inne kryteria tożsamości żydowskiej. Wskazuje on na różnicę, jaka zachodzi pomiędzy określeniem *Hebrajczycy* (*Hebraioi*) a *Żydzi* (*Ioudaiot*)⁵⁷. Hebrajczycy mieli za przodka Hebera/Ebera, którego prawnukiem był Abraham⁵⁸, zaś Żydzi to społeczność, która przyjęła i uznała Prawo Mojżeszowe. O ile Hebrajczycy nie posiadali bliżej określonej religii, to Żydzi zawsze byli wyznania judaistycznego.

⁴⁶ Eus. PE VII 2,4 (300c-300d). 4,7 (303b-303c). 8,37 (312b-312c). 9,2 (313d). 12,1 (320c). 15,18 (327d). 17,1 (330c). 18,11-12 (333a-333c).

⁴⁷ Eus. PE VII 15,1-18 (324d-327d).

⁴⁸ Eus. PE VII 16,1-11 (328a-330b).

⁴⁹ Eus. PE VII 18,1-13 (331b-333c).

⁵⁰ Eus. PE VII 17,1-18,13 (330d-331a. 331c-333a).

⁵¹ Eus. PE VII 20,1-21,5 (334c-337b). Zob. Eus. PE 29, 5 (558a-558b).

⁵² *Quaestiones et solutiones in Genesim, De agricultura, De plantatione.*

⁵³ Eus. PE VII 11,1-13,7 (317c-324d).

⁵⁴ Eus. PE VII 12,11 (322b).

⁵⁵ Eus. PE VII 12,2 (320c-320d). 12,11 (322b). 13,1-3 (323a-323b). Por. też G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., s. 303.

⁵⁶ Eus. PE VII 12,1 (320c).

⁵⁷ Eus. PE VII 6,1-4 (304b-305a).

⁵⁸ Por. *Stary Testament. Historia zbawienia*, przekł. i noty, Danuta Szumska, Paris 1983, s. 24.

Księga Ósma

Księgę rozpoczyna autor *Listem Pseudo-Arysteasza do Filokratesa* (*Aristeas ad Philocratem epistula*), w którym została opisana historia powstania Septuaginty⁵⁹. Dowiadujemy się z niego, że tłumaczenie Starego Testamentu na grekę, zwane Septuagintą, zlecił wykonać Ptolemeusz Filadelfos⁶⁰. Na Septuagincie bowiem opiera Euzebiusz głównie, ale nie wyłącznie, prezentację historię religii Mojżeszowej⁶¹. W rekonstrukcji historii świętej odwołuje się także do świadectw znanych autorów żydowskich, takich jak Filon Aleksandryjski⁶², Aristobul, Józef Flawiusz⁶³ (*Josephus Flavius*) oraz Arysteasz Historyk/PseudoArysteasz⁶⁴ (*Aristeas Historicus/Pseudo-Aristeas*).

W dalszej części tej Księgi⁶⁵ znajduje się bardzo obszerna prezentacja Prawa Mojżeszowego (cywilnego i sakralnego)⁶⁶ oraz wspomnienie o wyjściu Izraelitów z Egiptu pod wodzą Mojżesza⁶⁷. Euzebiusz omawiając Prawo Mojżeszowe, porusza następujące kwestie: stosowania kary śmierci, karania za czyn niegodziwy wobec osoby wolnej i niewolnika, praw małżeńskich, zakresu władzy mężów nad żonami i dziećmi, wyboru i odwołania z urzędu Najwyższego Kapłana, szacunku należnego zwłokom, nakazu żałoby, dotrzymywania powierzonych tajemnic, fałszowania środków płatności, przestrzegania szabatu, uprawy ziemi, zakazu obżarstwa i pijaństwa, postępowania w przypadku sodomii, cudzołóstwa, kradzieży, bluźnierstwa, kastracji, aborcji i wróżbiarstwa⁶⁸.

W centrum tej Księgi znajduje się idea popularna w kręgu zhellenizowanych Żydów aleksandryjskich, a mianowicie ta, że filozofia grecka wyłoniła się z nauk Mojżesza i Proroków⁶⁹. Później sami Grecy zaakceptowali to

⁵⁹ Eus. PE VIII 2,1-5,11 (350a-355b).

⁶⁰ Eus. PE VIII 2,1-5,11 (350a-355b). 9,1-37 (370c-375c).

⁶¹ Eus. PE VIII 1,1 (348a-348c).

⁶² Eus. PE VIII 10,19 (378c).

⁶³ Eus. PE VIII 1,3 (348c-348d). 10,19 (378c).

⁶⁴ Zob. *Die Praeparatio Evangelica*, Mras²I, s. 421-427, aparat krytyczny: *Aristeas ad Philocratem epistula*.

⁶⁵ Eus. PE VIII 6,1-9,38 (355c-375d).

⁶⁶ Eus. PE VIII 7,1-9,38 (357d-375d).

⁶⁷ Eus. PE VIII 6,1-9 (355c-357c).

⁶⁸ Eus. PE VIII 7,1-9,38 (357d-375d).

⁶⁹ Eus. PE VIII 8,5 (362b).

stanowisko jako wiarygodne⁷⁰. Parę wersów poświęci Euzebiusz zjawisku antropomorfizmów w odniesieniu do Boga w Biblii⁷¹.

W tej Księdze pojawia się ustęp o sposobie życia stronnictwa żydowskiego – esseńczyków zaczerpnięty z Filona Aleksandryjskiego⁷². Warto zaznaczyć, że Euzebiusz uważał ich za wzór gorliwości i cnót dlatego, że nie składali ofiar krwawych, ale ich ofiarę stanowiły święte myśli oraz prawdziwa i szczerza cześć oddawana Bogu⁷³.

Euzebiusz podejmuje także stosunek Boga Stwórcy do swoich dzieł. Obrazuje go jako ojca i rzemieślnika, który dba o swoje dzieci i o to, co wytworzył. Opiekę tą nazywa (za Filonem Aleksandryjskim) opatrnością Bożą⁷⁴.

Księga Dziewiąta

Autor zgromadził w niej świadectwa greckojęzycznych autorów o narodzie wybranym i stara się jak najwierniej je zreferować⁷⁵, by wykazać, że Grecy i Rzymianie zawsze podziwiali Żydów i pośrednio dowieść słuszności założenia, że kultura i obyczajowość antyczna wzorowała się na tradycji hebrajsko-judejskiej.

Wykorzystuje on w tym celu dzieła następujących pisarzy: Porfiriusza (wybiera z niego Teofrasta z Erezu)⁷⁶, Józefa Flawiusza (wybiera z niego Hekatajosa Abderitę, Hekatajosa z Miletu, Chojrilosa z Samos, Berososa, Euhemera, *Księgi Sybillińskie*, Hestiaja Historyka)⁷⁷, Aleksandra Polihistora⁷⁸ (wybierając z niego Demetriusza, Eupolemosa, Kleodema, Molona,

⁷⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 2000, s. 37.

⁷¹ Eus. PE VIII 10,1-19 (376a-378d).

⁷² Eus. PE VIII 11,1-12,22 (379a-384d).

⁷³ Eus. PE VIII 12,1-22 (381b-384d). Antoine Guillaumont jest zdania, że zasady życia Esseńczyków zostały przejęte przez chrześcijański monastycyzm syryjski, por. Tenże, *Aux origines du monachisme chrétien: pour une phénoménologie du monachisme*, SO 30 (1979), s. 199-218, s. 217-218.

⁷⁴ Eus. PE VIII 13,1-14,72 (384d-400a).

⁷⁵ Eus. PE IX 5,1 (409c). 42,2 (458c). Zob. B. Bar-Kochva, *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley – Los Angeles – London 2010.

⁷⁶ *Theophrastus Eresius*.

⁷⁷ *Hecataeus Abderita; Hecataeus Milesius; Choerilus Samius; Berosus Chaldaeus; Hermogenes Euhemerus; Oracula Sibyllina; Hestiaeus; Histiaeus Historicus*.

⁷⁸ Eus. PE IX 17,1-39,5 (418c-454d), zob. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jew and Judaism*, t. 1, Jerusalem 1976, s. 157-162.

Filona Mówcę, Teodota Żyda, Teofila Historyka, Timocharesa, Ksenofota z Lampsaku, Baitona, PseudoArysteasza Historyka, Artapana, Ezechiela Tragika)⁷⁹. Ponadto bezpośrednio cytuje Mikołaja z Damaszku, Klemensa Aleksandryjskiego, Numeniusza oraz Abydenosa⁸⁰.

Księga ta stanowi cenne źródło badań dla literaturoznawców oraz historyków, gdyż zawiera cytaty z wielu zaginionych dziś autorów, takich jak Aleksander Polihistor, Eupolemos, Molon, Ezechiel Tragik czy Teodot Żyd.

Od tej Księgi Euzebiusz rozpoczyna proces powrotu i kontynuacji pewnych wątków, które już poruszył. Powraca on do rozważań nad różnicą pomiędzy Hebrajczykami a Judejczykami⁸¹. Następnie uzupełnia wcześniejsze informacje o eseneńczykach⁸², podając je za Porfiriuszem (wcześniejsze informacje były za Filonem Aleksandryjskim)⁸³.

Zawarł w niej interesujące dane o Jerozolimie⁸⁴. Jerozolima (*Ierousalem*⁸⁵ oraz *Ierosolyma*⁸⁶) jest głównym miastem Judei (*Ioudaia*⁸⁷). Usytuowana została na Wzgórzach Jerozolimskich, które Grecy nazywają *Solyma*⁸⁸ i otoczona jest wąwozami⁸⁹. Wzgórza te znajdują się nieopodal *Morza Martwego* (*Limen Asfaltitis*)⁹⁰. Obwód miasta waha się w granicach od 27 do 50 stadiów⁹¹. Jerozolima została również ukazana jako miasto obfitujące w zasoby wodne⁹² oraz pobudowane z polerowanego kamienia⁹³.

⁷⁹ *Alexander Polihistor; Demetrius Judaesus; Eupolemus Judaesus (Palaestinus); Cleodemus Malchus/Malchas; Molo; Philo Judaesus Senior; Theodotus Judaesus; Theophilus Historicus; Timochares; Xenophon Lampsacensis; Artapanus; Ezechiel Judaesus Tragicus.*

⁸⁰ *Nicolaus Damascenus; Numenius; Abydenus Historicus*

⁸¹ Eus. PE IX 1,1-2,1 (403a-404c).

⁸² Eus. PE VIII 11,1-12,22 (379a-384d).

⁸³ Eus. PE IX 3,1-22 (404c-408a).

⁸⁴ Eus. PE IX 5,1-7 (409b-410a). 9,1-2 (412a-412c). 35,1-38,3 (452b-454a).

⁸⁵ Eus. PE IX 5,6 (409d).

⁸⁶ Eus. PE IX 9,2 (412c).

⁸⁷ Eus. PE IX 5,6 (409d).

⁸⁸ Eus. PE IX 9,2 (412c).

⁸⁹ Eus. PE IX 35,1 (452b-452c).

⁹⁰ Eus. PE IX 9,2 (412c).

⁹¹ Eus. PE IX 36,1 (452d). 40 stadiów: Eus. PE IX 35,1 (452b); 50 stadiów: Eus. PE IX 4,2 (408b). Zob. B. BarKochva, *The Jewish Ethnographic Excursus by Haecataeus of Abdera*, s. 90-135 oraz *The Geographical Description of Jerusalem by Timochares, the Siege, and the Libels*, s. 458-468, w: Tenze, *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley – Los Angeles – London 2010.

⁹² Eus. PE IX 35,1-38,3 (452b-454a).

⁹³ Eus. PE IX 36,1 (452d).

Euzebiusz przytacza informacje z okresu budowy Pierwszej Świątyni (za świadectwem Eupolemosa zaczerpniętym z Aleksandra Polihistora)⁹⁴. Wykorzystuje on też w narracji cztery fikcyjne listy: list Salomona do faraona Wafresa oraz jego odpowiedź, list Salomona do króla Tyru, Sydonu i Fenicji Hirama I (zwanego tu Suronem) oraz jego odpowiedź⁹⁵. Salomon zwracał się w nich o pomoc przy budowie świątyni.

Euzebiusz oryginalnie deliberuje nad genezą *Ioudaioi*. W tym zakresie przytacza słowa Arystotelesa w przekazie jego ucznia Klearcha z Soloj. Wynika z nich, że *Ioudaioi* byli potomkami indyjskich filozofów, których w Indiach nazywano *Kalanoi*, a teraz określa się ich *Iudaioi* od miejsca, gdzie się osiedlili⁹⁶. Dowodzić tego ma zbieżność poglądów dotyczących filozofii przyrody u Greków (*Hellenes*), Indyjczyków (*Indoi-Brachmanes*) i Żydów (*Ioudaioi*)⁹⁷. Spostrzeżenie to można odnaleźć u Megastenesa (*Megasthenes*)⁹⁸.

Autor stara się też wykazać, że biblijna legenda o Wieży Babel i pomieszaniu języków pojawia się w twórczości autorów greckojęzycznych, tj. Abydenosa⁹⁹, Józefa Flawiusza¹⁰⁰, Hestija Historyka¹⁰¹, Eupolemosa¹⁰² oraz w *Księgach Sybillińskich*¹⁰³. Tak samo postępuje z biblijnym przekazem o Potopie i Arce Noego¹⁰⁴. Dotyka również problemu długowieczności dawnych pokoleń¹⁰⁵.

Numa Pompiliusz (*Numa Pompilius*) ustanawiając rzymskie prawo, miał się wzorować na wcześniejszym Prawie Mojżeszowym, dlatego zakazał

⁹⁴ Eus. PE IX 30,1-34,3 (447a-449d).

⁹⁵ Eus. PE IX 31,1-34,20 (448a-451d).

⁹⁶ Eus. PE IX 5,6 (409d). Tekst Klearcha przytacza Euzebiusz w przekazie Józefa Flawiusza. Zob. też. B. BarKochva, *Aristotle, the Learned Jew, and the Indian Kalanoi in Clearchus*, s. 40-89, w: Tenze, *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley – Los Angeles – London 2010.

⁹⁷ Eus. PE IX 6,5 (410d).

⁹⁸ Eus. PE IX 6,5 (410d). Zob. B. Bar-Kochva, *Megasthenes on the Physics of Greeks, Brahmans, and Jews*, s. 136-163, w: Tenze, *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley – Los Angeles – London 2010.

⁹⁹ Eus. PE IX 14,2 (416b-416c).

¹⁰⁰ Eus. PE IX 14,3 (416c).

¹⁰¹ Eus. PE IX 15,1 (416d-417a).

¹⁰² Eus. PE IX 17,2-3 (418c-418d).

¹⁰³ Eus. PE IX 15,1 (416d).

¹⁰⁴ Eus. PE IX 11,1-12,1 (414a-415a). 17,1-9 (418c-419d). 19,1-4 (420d-421b).

¹⁰⁵ Eus. PE IX 13,2-4 (415c-415d).

sporządzać wizerunków i rzeźb bóstw¹⁰⁶. Ta wzmianka miała dowieść tego, że Rzymianie darzyli naród żydowski podziwem już od samego początku jego istnienia – szczególnie za mądrość¹⁰⁷ oraz nieposzlakowaną opinię¹⁰⁸.

Na uwagę zasługuje wielobarwny portret Abrahama stworzony na podstawie przekazów Numeniusza, Berososa, Eupolemosa oraz Artapana. Abraham jest ukazany jako człowiek wybitny, sprawiedliwy, gorliwy i szlachetny¹⁰⁹, twórca i wynalazca astrologii i astronomii¹¹⁰, której następnie miał nauczać Fenicjan i Egipcjan¹¹¹. Miał być on również pierwszym mędrcom, odkrywcą i nauczycielem alfabetu, który od Żydów przejęli potem Fenicjanie i Grecy¹¹². Przede wszystkim jest on Prawodawcą¹¹³.

W Księdze tej znajduje się jedyny zachowany w historii literatury utwór dramatyczny (tragedia aleksandryjska) o tematyce biblijnej¹¹⁴, często zaliczany do greckiej tragedii z epoki hellenistycznej. Zachowało się z niego 269 trymetrów jambicznych w siedemnastu fragmentach (w pięciu aktach), co stanowi 20%-25% objętości całości utworu¹¹⁵. Za jego autora uważa się żydowskiego tragika Ezechiela, który żył w Aleksandrii na przełomie III/II w. p.n.e. Utwór został opatrzony tytułem *Wyjście (Exitus)*. Euzebiusz cytuje go za Aleksandrem Polihistorem¹¹⁶. Wątek utworu został oparty w głównej mierze na narracji Księgi Wyjścia i uzupełniony o pewne legendarne fakty (poznanie Sefory oraz proroczy sen Mojżesza). W dialogu biorą udział:

¹⁰⁶ Eus. PE IX 6,3 (410c). Plut. *Num.* VIII 13-14. Plutarch, *Żywoity Równoległe*, t. 1 (*Tezeusz i Romulus. Numa i Likurg*), przekł. K. Korus, Warszawa 2004, s. 272-273.

¹⁰⁷ Eus. PE IX 10,1 (412d).

¹⁰⁸ Eus. PE IX 7,1 (411c).

¹⁰⁹ Eus. PE IX 8,2 (411d). 16,2 (417b). 17,3 (418d). 26,1 (431c).

¹¹⁰ Eus. PE IX 17,3 (418d). 18,1 (420b).

¹¹¹ Eus. PE IX 17,3 (418d-419a). 8 (419c). 18,2 (420b-420c).

¹¹² Eus. PE IX 26,1 (431c).

¹¹³ Eus. PE IX 26,1 (431c).

¹¹⁴ Eus. PE IX 28,1-29,16 (436d-439d).

¹¹⁵ Tadeusz Sinko zaznacza, że jest to dialog biblijny i nie ma niczego wspólnego z dramatem. Henryk Podbielski podkreśla, że jest to utwór dramatyczny, który można nazwać *mimem literackim* przeznaczonym tylko do czytania. Zaś Aleksandra Klęczar stwierdza, że jest to tragedia aleksandryjska. Por. T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 2, dz. cyt., s. 301; *Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 935; 937; A. Klęczar, *Ezechiel Tragik i jego dramata Exagoge „Wyprowadzenie z Egiptu”*, Kraków 2006, s. 8.

¹¹⁶ Edycja w: *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, t. 2 (Poets), ed. C.R. Holladay, Atlanta 1989, s. 301529. Tłumaczenie polskie z komentarzem: A. Klęczar, *Ezechiel Tragik i jego dramata Exagoge „Wyprowadzenie z Egiptu”*, Kraków 2006.

Mojżesz, Sefora (żona Mojżesza), Chus (brat Sefory), Raguel (ojciec Sefory), posłaniec faraona, posłaniec Mojżesza oraz Głos Boży. Nie wiadomo, czy w kompozycji występowała postać faraona oraz czy przewidziano miejsce dla chóru. Głos Boga, jako postać w sztuce, stanowi oryginalną innowację Ezechiela¹¹⁷.

Treścią utworu jest: opowieść Mojżesza o swoim dzieciństwie, sytuacji Żydów w Egipcie, poznaniu przy studni przyszłej żony Sefory, pobycie na dworze jej ojca oraz ślub¹¹⁸; relacja swojego snu, w którym otrzymuje tron, berło i koronę; wspomnienie o objawieniu się krzewu gorejącego, poprzez który Bóg każe mu głosić Słowo Boże, ustanowić Święto Paschy oraz wyprowadzić Hebrajczyków z Egiptu. Następnie z ust posłańca faraona dowiadujemy się, że Hebrajczykom udało się przejść przez Morze Czerwone, a pościg egipski utonął w wodach. W końcu Mojżesz dociera do oazy Elim, gdzie zjawia się Feniks, który zapowiada mu panowanie Hebrajczyków nad światem¹¹⁹.

W Księdze można odnaleźć również osiem fragmentów pochodzących z dzieła hellenistycznego żydowskiego poety epickiego Teodota. Żył on na przełomie III/II w. p.n.e.

Euzebiusz zamyka Księgę IX a zarazem drugi blok tematyczny PE uwagą na temat własnej rzetelności, której ideę zaczerpnął od Józefa Flawiusza. Nadmienia w niej, że chociaż nie miał możliwości zapoznać się z całością omawianych przez siebie ksiąg, to zreferował je najdokładniej, jak tylko potrafił¹²⁰.

Księga Dziesiąta

W tej Księdze, która rozpoczyna trzeci blok PE, Euzebiusz skupia uwagę na zagadnieniu innowacyjności Greków, której oczywiście zaprzecza, dowodząc że wszystko, co uważa się za greckie, miało swój początek w innej kulturze¹²¹. Grecy od zawsze podziwiali i naśladowali Hebrajczyków, choć do końca nie zdawali sobie z tego sprawy¹²². Z wcześniejszych kultur Grecy

¹¹⁷ Por. *Literatura Grecji Starożytnej*, t. 1, dz. cyt., s. 936.

¹¹⁸ Eus. PE IX 28,1-4 (436d-439b).

¹¹⁹ Eus. PE IX 29,1-16 (439d-446d).

¹²⁰ Eus. PE IX 5,1 (409c). 42,2 (458c). Zob. także Eus. PE X 6,15 (477a). 7,22 (480a). XI 11,26 (540b).

¹²¹ Eus. PE X 1,1-2,16 (460a-463d). 4,1-33 (468d-473c). 6,1-7,22 (475b-480a). 11,1-12,31 (491c-500b). 14,119 (502c-505c).

¹²² Eus. PE X 14,19 (505c).

zaczepnąć mieli takie nauki, jak geometria, arytmetyka, muzyka, astrologia (astronomia), medycyna, gramatyka, sztuka, filozofia, historia i retoryka¹²³. W swojej argumentacji Euzebiusz odwołuje się do dzieł następujących autorów: Porfiriusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Józefa Flawiusza, Diodora Sycylijskiego, Juliusza Afrykańskiego (*Julius Africanus Historicus*), Tacjana (*Tatianus*), Platona, Homera (*Homerus*), Demokryta (*Democritus*), Berososa i Manethona (*Manethos*).

Hellenowie kreując swoją mitologię wzorowali się na pismach żydowskich, na co dowodem są liczne analogie między modlitwą na górze Ajakosa a Mojżesza¹²⁴. Euzebiusz cytuje Klemensa Aleksandryjskiego, który stwierdza, że Orfeusz, Heraklit, Platon, Pitagoras, Herodot, Teopomp, Tukidydes, Demostenes, Ajschines, Lizjasz, Izokrates oraz Eugamon z Cyreny wzorowali się na wcześniejszych kulturach a zwłaszcza na ideach i wyobrażeniach obecnych w Piśmie Świętym¹²⁵.

Według naszego erudyty kultura helleńska, która nie bierze swojego początku od hebrajczyków, wywodzi się z działalności tzw. barbarzyńców¹²⁶. Sztuka lekarska została stworzona przez Apisa mieszkającego w Egipcie, a potem przejął ją Asklepios (Eskulap). Atlas pochodzący z Libii, jako pierwszy pobudował okręt i wypłynął w morze¹²⁷. Geometria i astrologia wykształciły się u Egipcjan, Chaldejczyków i Karów¹²⁸. Naród frygijski jako pierwszy zajmował się wróżeniem z obserwacji ptaków, z trzewi – czynili to Etruskowie, a Izaurowie i Arabowie – z lotu ptaków¹²⁹. Mieszkańcy Telmessos koło Karii zajmowali się wieszczaniem w oparciu o sny¹³⁰. Kelmis i Damnameneus, którzy byli idajskimi daktylami, odkryli możliwość wydobycia złota, a niejaki Delas odkrył recepturę sporządzania stopu mie-

¹²³ Eus. PE X 1,1-9 (460a-461d).

¹²⁴ Eus. PE X 2,13 (463c).

¹²⁵ Eus. PE X 2,1 (461d), 6-7 (462c-462d).

¹²⁶ Rozważania nad wynalazkami (*De rerum invenione*) zostały oparte o twórczość następujących autorów: Skamona z Mityleny (*Scammon Mitylenaeus*), Teofrasta z Erezu (*Theophrastus Eresius*), Kydipposa z Mantinei (*Cydippus Mantinensis*), Antyfanesa (*Antiphnes*), Arystodemosza (*Aristodemus*), Arystotelesza (*Aristoteles*), Filostefanosa (*Philostephanus*), Stratona Perypatetyka (*Strato Peripateticus*), których Euzebiusz przytacza za Klemensem Aleksandryjskim. Eus. PE X 6,14 (476c-476d).

¹²⁷ Eus. PE X 6,1 (475b).

¹²⁸ Eus. PE X 6,2 (475b-475c).

¹²⁹ Eus. PE X 6,2-3 (475c).

¹³⁰ Eus. PE X 6,3 (475c).

dzi¹³¹. Trakom zawdzięczamy wynalezienie harpy (zakrzywionego noża) oraz lekkich i małych tarcz¹³². Małą okrągłą tarczę, zwaną parumą, wymyślili Ilyrowie, a Italos Samnita wykonał tarczę czworokątną¹³³. Kadmos, będący Fenicjaninem, jest uważany za inicjatora obróbki kamieni i wynalazcę alfabetu¹³⁴. Zbudowanie pierwszego czterorzędowca przypisuje się Kartagińczykom¹³⁵, a Sydończycy byli inicjatorami okrętów z trzema rzędami¹³⁶. Toskańczycy są uważani za twórców rzeźby¹³⁷, a Medea z Kolchidy, córka Ajetesa, miała być pionierką farbowania włosów¹³⁸.

Euzebiusz za Klemensem Aleksandryjskim przytacza pomysłodawców różnych instrumentów, a mianowicie: Tyrreńczyk stworzył salpinks, a Frygowie – aulos¹³⁹, mieszkańcy Kapadocji – nablę, Asyryjczycy – dwustronną lirę¹⁴⁰, Olimpos z Myzji – harmonię lidyjską, Troglodyci – sambukę¹⁴¹, podwójną syringę – Frygijczyk Satyros, Olimpos Frygijczyk – instrumenty strunowe¹⁴², a Sycylijczycy – forminę¹⁴³. Norycy nauczyli inne narody obróbki spiżu i oczyszczania żelaza, a Amykos, król Bebryków miał jako pierwszy zastosować rzemienie w pięściarstwie. Persowie są uważani za pomysłodawców wozów do dużych ładunków, łóż biesiadnych, stołków pod nogi¹⁴⁴ oraz epistografii¹⁴⁵.

Samo pojęcie *filozofia* wprowadzić miał do użycia Pitagoras, co potwierdza barbarzyńskie korzenie tej nauki mądrości, bowiem Pitagoras nie był z pochodzenia Grekiem z Samos (!), ale Tyrreńczykiem, Syryjczykiem lub po prostu Tyreńczykiem (Fenicjaninem)¹⁴⁶. W taki sam sposób Euzebiusz

¹³¹ Eus. PE X 6,5 (475d).

¹³² Eus. PE X 6,6 (475d).

¹³³ Eus. PE X 6,6 (475d).

¹³⁴ Eus. PE X 6,7 (475d-476a).

¹³⁵ Eus. PE X 6,8 (476a).

¹³⁶ Eus. PE X 6,12 (476c).

¹³⁷ Eus. PE X 6,6 (475d).

¹³⁸ Eus. PE X 6,8 (476a).

¹³⁹ Eus. PE X 6,4 (475c).

¹⁴⁰ Eus. PE X 6,7 (476a).

¹⁴¹ Eus. PE X 6,10 (476b).

¹⁴² Eus. PE X 6,11 (476b-476c).

¹⁴³ Eus. PE X 6,12 (476c).

¹⁴⁴ Eus. PE X 6,12 (476c).

¹⁴⁵ Eus. PE X 6,13 (476c).

¹⁴⁶ Eus. PE X 4,13 (470d).

ukazuje Talesa, który jest uważany raz za Fenicjanina, a następnie za Greka z Miletu¹⁴⁷.

Za Józefem Flawiuszem autor konstatuje, że Grecy nie mogli być twórcami pisma, gdyż dzieła Homera, pierwszego znanego nam greckiego poety, były przekazywane tradycją ustną, a spisane zostały wiele lat później¹⁴⁸. Według Euzebiusza za pierwotnością alfabetu hebrajskiego przemawia okoliczność, że każda jego litera ma swoje odzwierciedlenie w realnym świecie, bo np. *alef* to nauka, *bet* – dom, a *gimel* – pełnia. Alfabet grecki tej właściwości już nie posiada, więc jest tworem dużo młodszym¹⁴⁹. Zresztą pomysłodawcą alfabetu greckiego miał być Fenicjanin Kadmos, dlatego Herodot słusznie nazywa alfabet grecki znakami fenickimi¹⁵⁰.

W trzecim rozdziale tej Księgi Euzebiusz za Porfiriuszem relacjonuje przebieg uczty¹⁵¹, która miała miejsce w Atenach w domu Kasjusza Longinosa¹⁵². Brali w niej udział: Nikagoras Sofista, Apoloniusz Gramatyk, Demetriusz Geometra, Prosenes Perypatetyk i Kalietes Stoik. W trakcie uczty wywiązała się rozmowa na temat korzystania z dorobku innych, wzorowania się na innych oraz kopiowania treści innego autora w swojej pracy. Rozmówcy udowadniają na wybranych przykładach z twórczości wybitnych autorów greckich, takich jak Efor z Kyme, Teopomp, Hellanikos z Mitylenu, Herodot i Platon, że również oni splamili się wykorzystaniem cudzego dorobku w swojej pracy twórczej. Niewykluczone, że Euzebiusz wprowadzając ten motyw do dzieła usiłuje usprawiedliwić się przed czytelnikiem z procederu kopiowania innych autorów w kompozycji PE.

Nawiązując do Diodora Sycylijskiego uzmysławia czytelnikom, że wszyscy wybitni Grecy odbywali liczne podróże edukacyjne zwłaszcza do Egiptu i Persji, czasem Babilonii¹⁵³. Miały one na celu zdobycie niezbędnej wiedzy o świecie, kulturze i zwyczajach oraz uwolnienie osoby od stronniczości. W literaturze starożytnej zjawisko to określa się mianem *motywu podróży mędrca-filozofa*¹⁵⁴. W treści PE pojawiają się następujący

¹⁴⁷ Eus. PE X 4,18 (471b-471c).

¹⁴⁸ Eus. PE X 7,8 (478a).

¹⁴⁹ Eus. PE X 5,3-4 (474a-474b). Zob. również Eus. PE XI 6,33-35 (519b).

¹⁵⁰ Eus. PE X 5,1 (473d). Por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Fenicjanie*, Kraków 2007, s. 18-19.

¹⁵¹ Eus. PE X 3,1-26 (464a-468c).

¹⁵² Kasjusz Longinus był nauczycielem Porfiriusza, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, dz. cyt., s. 406.

¹⁵³ Eus. PE X 8,1 (480a-480b).

¹⁵⁴ Por. Plutarch, *Żywoty Równoległe*, t. 1, dz. cyt., s. 205.

mędrcoypodróżnicy: Orfeusz, Dedal, Homer, Likurg Prawodawca Sparty, Solon Prawodawca Aten, Platon, Pitagoras, Demokryt z Abdery, Eudoksos z Knidos, Ojnopides z Chios¹⁵⁵.

Zależności pomiędzy kulturą grecką a np. egipską jest łatwo dostrzeżalna w mitologii. Bóstwa greckie zostały przejęte z kultury egipskiej w taki sposób, że jedynie zmieniano nazwy bóstwa a obrzędy jemu właściwe były kontynuowane. Sądzi się, że Orfeusz¹⁵⁶ przeniósł z Egiptu obrzędy związane z kultem oraz legendę o pobycie w Hadesie¹⁵⁷. Podobieństwa wykazują też inne kultury: Ozyrysa i Dionizosa, Izydy i Demeter¹⁵⁸.

Euzebiusz, jak przystało na historyka, dokonuje zestawienia ważnych wydarzeń z historii Persów, Fenicjan, Chaldejczyków, Egipcjan oraz Hebrajczyków¹⁵⁹. Wykazuje, że Mojżesz żył 505 lat po Abrahamie, natomiast współczesny Abrahamowi był mityczny król Aten Kekrops¹⁶⁰. Na podstawie danych zawartych w *Sanchuniathon/Sanchoniathon*¹⁶¹ wyliczył on, że Mojżesz żył 1500 lat przed najwcześniejszymi filozofami greckimi¹⁶². Swoje wnioski potwierdza cytatami z Juliusza Afrykańskiego, który podkreśla zamiłowanie Greków do historiografii oraz zachwala ich dokładność przy datowaniu systemem Olimpiad¹⁶³. Według Juliusza od Mojżesza do 1 Olimpiady upłynęło ponad 1200 lat¹⁶⁴. Euzebiusz wykorzystuje również ustalenia Tacjana, wedle których Mojżesz żył wiele lat przed greckimi herosami i demonami, a Grecy są po prostu złodziejami żydowskich pomysłów i nauk, które później głosili jako swoje własne¹⁶⁵.

Autor nie przeocza tak ważnej kwestii z historii Hebrajczyków, jak datację świątyni Salomona. Przy ustaleniu daty posiłkuje się dziełem Manethona pt. *Historia Egiptu (Aegyptiaca)*, z którego korzysta za Józefem

¹⁵⁵ Eus. PE X 8,1-18 (480a-483a).

¹⁵⁶ Orfeusz – mityczny poeta i śpiewak tracki. Inicjator religijnych obrzędów. Udał się po swoją małżonkę do Hadesu, zob. *Mała encyklopedia kultury antycznej A-Z*, dz. cyt., s. 549-550.

¹⁵⁷ Eus. PE X 8,4 (480c-480d).

¹⁵⁸ Eus. PE X 8,4 (480c-480d).

¹⁵⁹ Eus. PE X 9,1-28 (483b-487d).

¹⁶⁰ Eus. PE X 9,10 (484d). Kekrops – mityczny syn Gai. Założył Ateny i zbudował Akropol, por. *Mała encyklopedia kultury antycznej A-Z*, dz. cyt., s. 371.

¹⁶¹ Historia Fenicji.

¹⁶² Eus. PE X 9,25 (487a). 14,1-19 (502c-505c).

¹⁶³ Eus. PE X 10,1 (487d-488a).

¹⁶⁴ Eus. PE X 10,13 (490a).

¹⁶⁵ Eus. PE X 11,1-35 (491c-496c). Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 70-71.

Flawiuszem. Miała ona zostać zbudowana 143 lata i 8 miesięcy wcześniej, niż fenicyjcy osadnicy z Tyru założyli Kartaginę¹⁶⁶.

Księga Jedenasta

Księga ta dowodzi najwyższego kunsztu literackiego Euzebiusza połączonego z erudycją i biegłą znajomością Starego Testamentu oraz filozofii greckiej. Wszystkie fragmenty cytowane tu przez Euzebiusza dobrane są bardzo starannie i z zaskakującą precyzją, wręcz sofistycznie. Fundamentem dla tego wykładu jest ustalenie, że źródłem filozofii greckiej była filozofia hebrajczyków/judejczyków.

Do zaprezentowania i uwiarygodnienia swoich tez Euzebiusz wykorzystuje następujących autorów: Platona, Klemensa Aleksandryjskiego, Porfiriusza, Plutarcha, Numeniusza, Filona Aleksandryjskiego, Plotyna (*Plotinus*), Pseudo-Platona (*Pseudo-Plato*), Platona, Ameliusza (*Amelius*), Attikosa (*Atticus*), Areiosa Didymosa (*Arius Didymus*), Aristoklesa (*Aristocles*).

Mądrość hebrajska a grecka

Na początku Euzebiusz streszcza poprzednią Księgę, konkludując, że Grecy nie wymyślili niczego nowego w sztuce i filozofii, ale zapożyczyli to od innych narodów, a zwłaszcza od Hebrajczyków. Zaslugą Greków, jak podkreśla Euzebiusz, jest ukonstytuowanie pięknego i eleganckiego języka, który rozślawił naród grecki¹⁶⁷.

Następnie przechodzi on do rozważań nad platońską etyką, fizyką i logiką. Fizykę dzieli na materialną (to, co można poznać zmysłami – rzeczy cielesne) i niematerialną/idealną (to, co postrzega umysł – rzeczy niecielesne)¹⁶⁸. Zaznacza, że takiego samego podziału filozofii przed Platonem dokonali już Hebrajczycy i będzie się starał dowieść tego w dalszej części utworu¹⁶⁹. Cytując Attyka określa, co znajduje się w obrębie etyki (moralność, honor, cnota, prawa), fizyki (bycie, istnienie, natura Boga, aspekt wieczności, dusza, stworzenie świata, przyczyny, zasada świata) i logiki (dialektyka)¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Eus. PE X 13,13 (502a-502b).

¹⁶⁷ Eus. PE XI praef., 1-5 (507a-508c).

¹⁶⁸ Eus. PE XI 1,1-2 (508d-509a).

¹⁶⁹ Eus. PE XI 1,2 (509a). 3,10 (511b-511c). 9,4 (524b).

¹⁷⁰ Eus. PE XI 2,1 (509b-509c). 3,10 (511b-511c).

Euzebiusz uważa Platona za twórcę synkretyzmu filozoficznego¹⁷¹. Filozofowie przed Platonem, np. Tales, Anaksymenes, Anaksagoras, badali tylko zasadę świata, pomijając znaczenie etyki i logiki¹⁷². Platon jako pierwszy zainteresował się etyką jako umiejętnością kierowania państwem, ale nie on był jej pomysłodawcą, gdyż do tych zasad odwoływali się wcześniej: Solon, Likurg, Pittakos, Periander – a nawet Zenon z Elei. Te zasady mieli oni zapożyczyć od Hebrajczyków¹⁷³. Euzebiusz za Aristoklesem podkreśla, że jedyną prawdziwą i kompletną filozofią jest *filozofia platońska*, bo została zaczerpnięta z nauk mojszszowych. Natomiast jednorodne systemy filozoficzne są zawsze błędne, gdyż istnieje między nimi wiele sprzeczności, jak np. pomiędzy cynizmem a epikureizmem¹⁷⁴. Również podział filozofii na nauki matematyczne, medyczne, poezję, muzykę i retorykę jest błędny¹⁷⁵. Aristokles, przytacza słowa Aristoksenosa Muzyka, według którego najpierw należy poznać sprawy boskie, a następnie na tej podstawie wnioskować o sprawach ludzkich¹⁷⁶. Tak sądził również Platon¹⁷⁷, lecz to założenie ma jednak pochodzić z filozofii indyjskiej¹⁷⁸.

Euzebiusz twierdzi, że moralność była od zawsze obecna w czynach Hebrajczyków, bo wynikała z prawdziwej przyjaźni z Bogiem¹⁷⁹. Sporządza krótką charakterystykę osoby Mojżesza¹⁸⁰, którego postrzega jako najmądrzejszego z ludzi¹⁸¹, bo uznał Boga, jako przyczynę powstania wszechświata, stworzenia człowieka, oraz zachęcał do naśladowania cnót wybitnych mężów, np. Abrahama. Jego moralność wynikała z czystej miłości do Boga.

Swoje wnioski Euzebiusz kończy ciekawą konstatacją, że zanim Grecy wytworzyli swój alfabet i nauczyli się nim posługiwać, to Hebrajczycy posiadali już w pełni ukształtowane prawa moralne i religijne, na co dowodem są dwa zbiory przysłów Salomona znajdujące się w *Księdze Przypowieści*¹⁸².

¹⁷¹ Eus. PE XI 2,2 (509d).

¹⁷² Eus. PE XI 2,3 (509d).

¹⁷³ Eus. PE XI 2,3 (509d).

¹⁷⁴ Eus. PE XI 3,1-9 (510b-511c).

¹⁷⁵ Eus. PE XI 3,3 (510d).

¹⁷⁶ Eus. PE XI 3,8 (511b).

¹⁷⁷ Eus. PE XI 3,6 (511a).

¹⁷⁸ Eus. PE XI 3,8 (511b-511c).

¹⁷⁹ Eus. PE XI 4,1 (511d-512a).

¹⁸⁰ Eus. PE XI 4,4-5 (512b-512d).

¹⁸¹ Eus. PE XI 4,4 (512b).

¹⁸² Eus. PE XI 4,6-7 (512d-513a). Zob. Prz 10,1-22,16; 25,1-29,27.

Czym była dialektyka dla narodu wybranego charakteryzuje Euzebiusz za pomocą następującego cytatu z tej Księgi: *by mądrość osiągnąć i karność, pojąć słowa rozumne, zdobyć staranne wychowanie: prawość, rzetelność, uczciwość; prostaczkom udzielić rozwagi, a młodym – rozsądku i wiedzy. Mądry, słuchając pomnaża swą wiedzę, rozumny nabywa biegłości: jak pojąć przysłowie i zdanie, słowa i zagadki mędrców. Istotne są końcowe słowa: Podstawą wiedzy (filozofii – D. K.-D.) jest bojaźń Pańska (...)*¹⁸³.

Dalsze rozważania o dialektyce Euzebiusz przedstawia na określonych przykładach pochodzących z języka hebrajskiego i greckiego¹⁸⁴. Omawia sposób wykształcania się nazw różnych przedmiotów w oparciu o dwa założenia dialektyczne: *nomoi* i *fysei*. Mojżesz wiedział, że każda rzecz powinna zostać nazwana zgodnie z właściwą jej naturą (*fysei*), a nie w sposób umowny (*nomoi*). Sylaby i litery wyrazu powinny oddawać daną rzecz. Niektóre nazwy zostały więc nadane bardziej mocą boską niż ludzką, np. imiona biblijnych postaci¹⁸⁵. Euzebiusz w argumentacji powołuje się na Platona¹⁸⁶ i ukazuje czytelnikowi, że wiele słów greckich etymologicznie pochodzi z innych języków i tam należy szukać ich korzeni. Podkreśla, że nawet sam wybitny Platon nie był w stanie wykazać znaczenia greckich nazw samogłosek i spółgłosek, a Żydzi nie mają z tym żadnych problemów¹⁸⁷. Zatem Grecy zapożyczyli swój alfabet od tych, których zwą barbarzyńcami¹⁸⁸. I nie tylko alfabet.

Euzebiusz twierdzi, że fizyka jako wiedza o przyrodzie od zawsze towarzyszyła Żydom. Mojżesz posiadał wiedzę o kamieniach szlachetnych, a Salomon o roślinności i zwierzętach¹⁸⁹. Posiedli oni również, jako pierwsi, wiedzę o konstelacjach niebieskich oraz istocie duszy¹⁹⁰. Platon za Hebrajczykami dzieli fizykę na materialną i niematerialną (duchową). Poznał on ten podział podczas swoich podróży. Euzebiusz spekuluje, że Platon będąc w Egipcie, zetknął się tam z Hebrajczykami¹⁹¹.

¹⁸³ Eus. PE XI 5,1 (513d). Prz 1,1-6 – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 31990, s. 711.

¹⁸⁴ Eus. PE XI 6, 20 (517b-517d). 36 (519d).

¹⁸⁵ Eus. PE XI 6,1-7 (514d-516d). Zob. Rdz 17,5; 32,28.

¹⁸⁶ Eus. PE XI 6,28 (519d).

¹⁸⁷ Eus. PE X 5,3-4 (474a-474b). XI 6,33-35 (519b).

¹⁸⁸ Eus. PE X 6,38 (520a).

¹⁸⁹ Eus. PE X 7,3 (521b-521c). Zob. Wj 28,9; 1Krl 5,12-13.

¹⁹⁰ Eus. PE X 7,7-9 (522a-522c).

¹⁹¹ Eus. PE XI 8,1 (523b-523c).

Istnienie i natura Boga

Następnie Euzebiusz przechodzi do refleksji nad autodefinicją Boga: *Jestem, który jestem*¹⁹². Koncentruje się na różnicy między czasownikami *być* i *istnieć*. W swoich przemyśleniach opiera się na Numeniuszu i Platonic, którzy zajmują się aspektem czasowym obydwóch terminów¹⁹³. Ich wnioski są następujące: *bycie* i *istnienie* jest czynnością niematerialną i bezcielesną, bo widzianą tylko przez nasz umysł. Istnienie cechuje brak początku i końca oraz brak podlegania zmianom: jest więc stanem wiecznym i trwałym¹⁹⁴. Zagadnienie to pogłębia Euzebiusz, cytując Plutarcha, który uzasadnia, że wszystko *co żyje* nie ma udziału w byciu i istnieniu. Istoty żywe podlegają ciągłym zmianom, np. narodziny – śmierć, młodość – starość, przemijanie, stawanie się i giniecie, pojawianie i znikanie. *Człowiek dzisiejszy* musi umrzeć, aby powstał *człowiek jutrzejszy* (zmiana np. okresu dojrzewania)¹⁹⁵. Natomiast byt, który *jest/istnieje*, jest trwały, niezmienny i niezależny od czasowości, a co za tym idzie nie jest zrodzony i niszczalny. Tylko Bóg jest/istnieje, bo spełnia wszystkie warunki tego stanu. Euzebiusz nadmienia, że Platon, Plutarch, Numeniusz mieli na myśli Boga Jedynego. Tylko on wypełnia terażniejszość, będąc tym Jedynym, który jest raz na zawsze i naprawdę, bez początku i końca¹⁹⁶.

Euzebiusz przechodzi następnie do prezentacji natury Boga w oparciu o Stary Testament i pisma Platona, którą uważa za niepojętą, niewypowiedzianą, tajemniczą i niewysłowioną¹⁹⁷. Bóg jest istotą nie tylko zawsze istniejącą, ale również sprawiedliwą; gdy ktoś się od Niego odwróci, powinien się spodziewać Jego pomsty¹⁹⁸.

W ramach rozważań o naturze Boga powraca autor do zagadnienia Pierwszej i Drugiej Przyczyny zasygnalizowanego w Księdze Ósmej¹⁹⁹. Dla Euzebiusza Przyczyną Pierwszą jest Bóg Pana mojego, Bóg Najwyższy, Wýrocznia Pana dla Pana mego. Druga Przyczyna zaś otrzymała określenia: Słowo Boga, Bóg z Boga, Pan Mój, Drugi Bóg, Boskość, Mądrość,

¹⁹² Eus. PE XI 9,5 (524c-524d). Zob. Wj 3,14.

¹⁹³ Eus. PE XI 10,2 (525c-525d).

¹⁹⁴ Eus. PE XI 10,2 (525c-525d). 7-9 (526a-526c). 11-14 (526d-527a).

¹⁹⁵ Eus. PE XI 11,1-13 (527d-529c).

¹⁹⁶ Eus. PE XI 11,14 (529c). 13,1-8 (530c-530d).

¹⁹⁷ Eus. PE XI 12,1-2 (529d-530b).

¹⁹⁸ Eus. PE XI 13,5-7 (530d-530d). Zob. Iz 41,4; Ps 10 (11),7; Pwt 32,35.

¹⁹⁹ Eus. PE VII 12,2 (320c-320d). 11 (322b). 13,1-3 (323a-323b). Zob. Rdz 19,24; Prz 8,22-25. 27; Ps 33 (32), 6. 110 (109),1; Mdr 7,22-26. 8,1.

Obraz Jego Dobroci, Technienie Mocy Bożej, Lustro działań Bożych, Siła Uzdrawiająca i Miłość²⁰⁰. Euzebiusz przekonuje, że o istnieniu boga najwyższego i niższego zdawali sobie sprawę: Mojżesz²⁰¹, król Dawid²⁰² i Salomon²⁰³, Filon Aleksandryjski²⁰⁴, Platon²⁰⁵, Plotyn²⁰⁶, Numenius²⁰⁷, a także neoplatonik Ameliusz²⁰⁸.

Filon Drugą Przyczynę nazwał najstarszym z Aniołów, Archaniołem o wielu imionach oraz Słowem. U niego Syn Boży jest modelem Drugiej Przyczyny, czyli Jednorodzonego Słowa, a inne stworzenia są dziećmi Wiecznego Obrazu²⁰⁹. Podstawa tego rozróżnienia znajduje się u Platona. Pierwsza Przyczyna to bóg-władca wszystkich rzeczy, które są i będą, ojciec i pan, ojciec stwórcy. Druga przyczyna, przyczyna wszystkich rzeczy, jest całkowicie zależna od pierwszej i jej podporządkowana. W tym miejscu narracji Euzebiusz nadmienia, że jest to jawny dowód na to, że Platon miał kontakt z ideą dwóch bogów, czyli z filozofią żydowską²¹⁰. Teoria Platona o istnieniu dwóch światów, rzeczywistego, który jest odbiciem idealnego, też nawiązuje do idei dwóch przyczyn²¹¹.

Najpełniej problem relacji Pierwszej i Drugiej Przyczyny omawia Numenius. Pierwszą Przyczynę jest dla niego bóg wolny od wszelkiego rodzaju prac, który panuje jako król, bóg ojciec, bóg będący w spoczynku, a drugą – bóg dynamiczny, stwórca świata zwany w systemie filozofii greckiej demiurgiem²¹². Warto w tym miejscu nadmienić, że Euzebiusz uważał, iż niektórzy z hellenistycznych filozofów znali biegle Nowy Testament. Jako przykład podaje Ameliusza neoplatonika, który miał komentować w swoich dziełach fragmenty z Ewangelii Jana²¹³. Fragmenty z Ameliusza

²⁰⁰ Eus. PE XI 14,1-10 (531d-533b). 23,11 (546b-546c). Zob. Rdz 19,24; Prz 8,22-25.27; Ps 33 (32), 6.110 (109),1; Mdr 7,22-26. 8,1.

²⁰¹ Eus. PE XI 14,2 (532a). Zob. Rdz 19,24.

²⁰² Eus. PE XI 14,3 (532b).

²⁰³ Eus. PE XI 14,6 (532c).

²⁰⁴ Eus. PE XI 15,1-7 (533c-534b).

²⁰⁵ Eus. PE XI 16,1-4 (534b-535a).

²⁰⁶ Eus. PE XI 17,1-11 (535b-536d).

²⁰⁷ Eus. PE XI 18,1-26 (536d-540b).

²⁰⁸ Eus. PE XI 19,1-5 (540c-541a).

²⁰⁹ Rdz 1,27. Zob. Eus. PE XI 23,12 (546b-546c). 24,3 (547a).

²¹⁰ Eus. PE XI 16,3-4 (534d-535a).

²¹¹ Eus. PE XI 23,1 (545a-545b).

²¹² Eus. PE XI 18,6. 8 (537b-537c).

²¹³ Eus. PE XI 19,1-2 (540b-540c).

przytoczone przez Euzebiusza dowodzą, że identyfikował on zagadnienie pierwszej i drugiej przyczyny w Janowym Prologu (1,1-18)²¹⁴. (Supozycja Euzebiusza jest następująca: filozofowie helleńscy znali ST a hellenistyczni – NT).

Oprócz tych dwóch Przyczyn Euzebiusz wprowadza trzecią – za Platonem, który ją upatrywał w duszy wszechświata, trzecim bogu, w trzeciej potędze przewyższającej wszystko²¹⁵. Euzebiusz tworzy w ten sposób link do Ducha Świętego²¹⁶.

Następnie chcąc ukazać naturę Boga, koncentruje się na kategorii dobra – dobroci. Źródłem dobra może być tylko Bóg²¹⁷, bowiem jak później Platon i Numenius, tak samo wcześniej Hebrajczycy doszli do wniosku, że stwórca był dobry, bo dokonał aktu stworzenia²¹⁸. Ten akt stworzenia Euzebiusz łączy już z Trzema Przyczynami oraz ideą dobra.

Antropologia i eschatologia

Euzebiusz swoje rozważania dotyczące procesu stworzenia rozpoczyna od usytuowania istoty ludzkiej w odpowiedniej przestrzeni. Na podstawie Filona Aleksandryjskiego stwierdza, że człowiek to *obraz Obrazu Boga*, czyli kopia Drugiej Przyczyny²¹⁹. Tę obrazowość dostrzega za Klemensem Aleksandryjskim w umyśle i duszy ludzkiej²²⁰. Dusza dzięki zmysłom ma łączność z ciałem (wspólne stanowisko Mojżesza i Platona)²²¹. Następnie Euzebiusz kompiluje ze sobą stanowiska Mojżesza, Platona, Porfiriusza i Boetosa z Sydonu Perypatetyka, by określić rolę duszy w człowieku. Np. Boetos (w przekazie Porfiriusza) wypowiada się o duszy jako cząstce dającej człowiekowi ruch i życie, jako istocie boskiej, nieśmiertelnej, niewidzialnej, niezniszczalnej oraz najbardziej podobnej do *Obrazu Boga*²²².

Założenie, że świat nie mógł powstać bez przyczyny jest wspólne dla Mojżesza i Platona. Pierwszy stwierdza, że świat powstał z woli Boga²²³

²¹⁴ Por. Jn 1,1-4.14.

²¹⁵ Eus. PE XI 20,1-3 (541b-541d).

²¹⁶ Eus. PE XI 20,1 (541b-541c).

²¹⁷ Eus. PE XI 21,1 (542a-542b). 31 (559a). Zob. Ps 106 (105),1.

²¹⁸ Eus. PE XI 21,2 (542b). 31 (559a). Zob. Rdz 1,3.10.14-18.21.25.

²¹⁹ Eus. PE XI 24,3 (547a-547b). 25,5 (549b).

²²⁰ Eus. PE XI 25,5 (549b).

²²¹ Eus. PE XI 26,1-27,20 (549c-554b). Zob. Rdz 2,7.

²²² Eus. PE XI 28,6-10 (555b-555d).

²²³ Eus. PE XI 29,1 (557c-558b).

a drugi, że wszystko, co powstało, musiało zaistnieć z jakiejś przyczyny²²⁴. Akt stworzenia miał się dokonać dzięki opatrności Boga, który jest żywą istotą, obdarzoną duszą i umysłem²²⁵. W dalszej części wywodu Euzebiusz przechodzi do omówienia aktu stworzenia światła, ciał niebieskich, ziemi, roślin zielonych, zwierząt wodnych i ptactwa na podstawie przekazu mojżeszowego i platońskiego²²⁶.

Analogie pomiędzy przekazem Platona a Biblią zachodzą jeszcze w następujących relacjach: wędrówki dusz oraz ich reinkarnacji²²⁷, końca świata²²⁸, Sądu Ostatecznego oraz wizji nieba i piekła²²⁹. Gdy idzie o ideę zmartwychwstaniu umarłych odnaleźć ją można u Plutarcha²³⁰.

Z lektury tej księgi wynika, że Euzebiusz stworzył w niej podwaliny pod chrześcijańską teologię naturalną. Tego typu dyskurs będzie kontynuował do końca dzieła.

Księga Dwunasta

Księga została sporządzona w oparciu o liczne dzieła Platona oraz Pismo Święte. Stanowi ona kontynuację zestawienia przesłania autorów dzieł greckich (głównie Platona) z tekstem biblijnym (z Księgi XI), aby wykazać wspólne elementy w obu kulturach²³¹. Retoryka ta ma za zadanie dowieść słuszności Chrześcijaństwa oraz być użyteczną pomocą (podręcznikiem) dla osoby zbliżającej się do Chrystusa²³².

W procesie tego zbliżania się ważne jest stanowisko filozofii greckiej, które autor powieła za Platonem (ten idzie za poetą Teognisem²³³), że najważniejsza jest wierność swoim ideałom w obliczu zagrożenia życia i niebezpieczeństwa²³⁴. Gdy idzie o przesłanie Pisma Świętego można je

²²⁴ Eus. PE XI 29,2 (557d).

²²⁵ Eus. PE XI 29,5 (558a-558b).

²²⁶ Eus. PE XI 30,1-3 (558b-558d). 32,1-11 (559b-561a). 33,1-4 (561b-561d). 37,1-13 (564d-567a). Zob. Rdz 1,4.10.12.14-18.21.25.

²²⁷ Eus. PE 33,1-4 (561b-561d).

²²⁸ Eus. PE XI 34,1-4 (562b-562d).

²²⁹ Eus. PE XI 35,1-6 (563a-563c). 38,1-10 (567b-569d).

²³⁰ Eus. PE XI 36,1-2 (563d-564c).

²³¹ Eus. PE XII 1,1 (573a-573b).

²³² Eus. PE XII 1,1 (573a-573b).

²³³ *Theognis*

²³⁴ Eus. PE XII 1,4 (573d-574a). 2,5 (574d-575a).

poprawnie zrozumieć tylko dzięki wierze²³⁵. Opoką rozumienia jest wiara, ale połączona z mądrością i dobrocią²³⁶. Euzebiusz zaznacza, że pośród Żydów są osoby zajmujące się wykładnią Pisma, a nazywa się ich *eksegetes* (egzegeta) oraz *hermeneutes* (hermeneuta)²³⁷.

Natura, funkcje i przeznaczenie duszy

Euzebiusz w oparciu o przekaz Platona oraz 2 Księgi Machabejskiej rozważa możliwość wpływu duszy osoby zmarłej na żyjących²³⁸. Uważa, że dusze cnotliwych zmarłych mają możliwość wstawiania się za żyjących.

Więcej uwagi poświęca naturze duszy. Twierdzi, że dusza, a nie ciało, jest przyczyną złych i dobrych uczynków, bowiem jest starsza niż ciało²³⁹. Dowodem na starszeństwo duszy są jej właściwości naturalne, to, że jest przyczyną wszelkiego ruchu, a więc również tchnieniem dającym życie²⁴⁰. Wprawia ona w ruch niebo, ziemię, morze i wszechświat²⁴¹.

Euzebiusz charakteryzuje naturę duszy nierządnej, pożądlivej i niesprawiedliwej²⁴². Dokonuje tego w oparciu o dwa obrazy: wizję Ezechiela²⁴³ oraz Platona²⁴⁴. Taka dusza ma wygląd obrzydliwy i wynaturzony, posiada wiele głów i twarzy (wołu, lwa, orła) i zakłóca porządek istniejącego świata²⁴⁵.

Dusza względem ciała pełni funkcję zasady, gdyż istnieje z samej natury, tak jak ogień, woda, powietrze, słońce, księżyc oraz gwiazdy²⁴⁶. Ciało ludzkie wraz ze wszelką sztuką są tworem wtórnymi²⁴⁷. Sztuka dała początek

²³⁵ Eus. PE XII 1,2-4 (573b-574a). Zob. Iz 7,9.

²³⁶ Eus. PE XII 2,5 (574d-575a).

²³⁷ Eus. PE XII 1,4 (573d-574a).

²³⁸ Eus. PE XII 3,1-2 (575b-575d) Zob. 2 Mch 15,12-16.

²³⁹ Eus. PE XII 28,1-2 (601d-602a). 50,11 (623b).

²⁴⁰ Eus. PE XII 51,13 (625a).

²⁴¹ Eus. PE XII 51,20 (625d-626b).

²⁴² Eus. PE XII 46,1-6 (615c-616c). Por. Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 302-303.

²⁴³ Ez 1,4-10.

²⁴⁴ Plat. *Resp.* 588b-589b.

²⁴⁵ Eus. PE XII 51,23 (627c).

²⁴⁶ Eus. PE XII 50,3 (621b-621d).

²⁴⁷ Eus. PE XII 50,4 (621d-622a).

medycynie, hodowli, gimnastyce, politologii, prawodawstwu, bogom oraz poczuciu sprawiedliwości²⁴⁸.

Dusza wpływa na zmysły człowieka, choć człowiek nie zdaje sobie z tego sprawy. Umysł pełni funkcję narzędzia duszy, porządkując wszystkie aspekty rzeczywistości²⁴⁹. Mądrość jest niemożliwa bez istnienia duszy²⁵⁰.

Euzebiusz dotyka również stanu duszy po śmierci i jej pozycji na Sądzie Ostatecznym. Śmiercią jest oddzielenie duszy od ciała²⁵¹. Po rozłączeniu ciała i dusza zachowują swoje właściwości, tj. wygląd czy cechy fizyczne²⁵². W duszy wszystko jest widoczne, z czym zetkniemy się za życia, nasze przyzwyczajenia oraz cechy charakteru²⁵³. Bóg jako sędzia podczas Sądu Ostatecznego będzie analizował każdą duszę z osobna pod kątem jej kłamstw, i bezczelności. Wszelkie wady charakteru powodują deformację wyglądu duszy²⁵⁴. Grzechy są dzielone na te uleczalne i nieuleczalne²⁵⁵. Euzebiusz w kontekście losu dusz wspomina również o *Tartarze*, *Hadesie*, *Wyspach Szczęśliwych*²⁵⁶.

Z naturą duszy ściśle wiąże się zagadnienie pedagogii. Euzebiusz poświęca wiele miejsca problemowi właściwego wychowania dzieci. Właściwa edukacja prowadzi do przestrzegania w życiu nakazów prawa, a zwłaszcza do sprawiedliwego postępowania²⁵⁷. Celem prawdziwej mądrością, do której należy nieustannie dążyć, jest nieustanne naśladowanie postawy Boga w sprawiedliwości, świętości, prawości oraz pogardzie uciech tego świata²⁵⁸. Podstawą dobrego wychowania jest okazywanie szacunku osobom starszym (słowem i czynem) oraz własnym rodzicom²⁵⁹.

Dobry pedagog powinien umieć połączyć zabawę z edukacją, by każde dziecko potrafiło odkryć swoje predyspozycje do określonego zawodu²⁶⁰.

²⁴⁸ Eus. PE XII 50,4-5 (621d-622b).

²⁴⁹ Eus. PE XII 51,32 (627d).

²⁵⁰ Eus. PE XII 51,48 (630b).

²⁵¹ Eus. PE XII 6,4 (577c).

²⁵² Eus. PE XII 6,7 (577d-578a).

²⁵³ Eus. PE XII 6,6-7 (577d-578a).

²⁵⁴ Eus. PE XII 6,8 (578a-578c).

²⁵⁵ Eus. PE XII 6,10-11 (578c-578d).

²⁵⁶ Eus. PE XII 6,1-24 (577b-580d).

²⁵⁷ Eus. PE XII 18, 1-6 (591b-592c). 20,1 (594a-594b).

²⁵⁸ Eus. PE XII 30,1-6 (606d-607c). Zob. Kpł 11,45; Ps 11 (10),7.62 (61),11.

²⁵⁹ Eus. PE XII 36,1 (610d-611a). Zob. Kpł 19,3; Wj 20,12.

²⁶⁰ Eus. PE XII 17,1 (590c).

Euzebiusz zaznacza, że zawód powinien być dostosowany do predyspozycji płci²⁶¹. A edukacja, tak jak Słowo Boże, skierowana powinna być zarówno do kobiet i mężczyzn, wolnych i niewolników, barbarzyńców i Greków²⁶².

Euzebiusz stoi na stanowisku, że od najmłodszych lat należy kształcić dzieci poprzez odpowiedni dobór bajek, które powinny zawierać ponadczasowy, umoralniający przekaz²⁶³. Najważniejsze w edukacji są wczesne lata dziecięce, gdyż wtedy można dowolnie formować światopogląd²⁶⁴. Bajki u starożytnych pełniły funkcję przygotowania do wprowadzania dziecka w świat religii²⁶⁵. Podobną funkcję spełniały hymny i ody zwłaszcza te skierowane ku czci bóstw, wybitnych bohaterów lub napisane z natchnienia Ducha Bożego²⁶⁶. Autor idąc za wskazaniem Platona zaznacza, że poeci powinni promować w swojej twórczości jedynie bohaterów o pozytywnych cechach (dobry – sprawiedliwy – szczęśliwy) a nie o złych (niesprawiedliwy – nieszczęśliwy). Dobrzy ludzie nakłaniają, bowiem do właściwego postępowania²⁶⁷. Człowiek dobry, według Hebrajczyków, jest zawsze błogosławiony²⁶⁸.

Euzebiusz ostrzega przed nadmiarem sztuki i poezji w edukacji, bowiem może to zaszkodzić wychowankowi, gdyż artyści naśladowają oraz odwzorowują rzeczywistość, opisując jej odbicie. Artyści nie są w stanie tworzyć rzeczywistości, gdyż każda rzecz ma jeden egzemplarz stworzony przez Boga²⁶⁹. Delikatnie ma się sprawa z muzyką w edukacji, bowiem jej odbiorcami powinny być tylko osoby dobrze wykształcone, mądre i szlachetne, gdyż muzyka nie jest skierowana do każdego. Pismo Święte zaznacza, że muzyka powstaje z bożego natchnienia²⁷⁰.

Wychowanie ma przygotowywać do życia w idealnym ustroju (wedle koncepcji Platona), w którym ludzie są braćmi. Różnią się od siebie domieszką różnych metali: miedzi, cyny, żelaza, srebra, złota i ołowiu. Głową

²⁶¹ Eus. PE XII 32,1-6 (608b-609a).

²⁶² Eus. PE XII 32,7 (609b).

²⁶³ Eus. PE XII 4,1-2 (575d-576a).

²⁶⁴ Eus. PE XII 5,1-3 (576b-576d).

²⁶⁵ Eus. PE XII 5,4 (576d). 17,3 (590d). Zob. Pwt 6,6.

²⁶⁶ Eus. PE XII 20,3 (594b-594d). 22,2 (596c-596d).

²⁶⁷ Eus. PE XII 21,1 (594d-595a). 22,1 (596b-596c).

²⁶⁸ Eus. PE XII 21,6 (595d-596a). Zob. Ps 1,1-2.

²⁶⁹ Eus. PE XII 49,1-15 (618b-620d). Widać tu wyraźną analogię do platońskich idei, por. Plat. *Resp.* 595b595c. 599b-601b; *Państwo*, dz. cyt., s. 308-310; 313.

²⁷⁰ Eus. PE XII 23,4 (597b-597c).

państwa może zostać tylko osoba mająca domieszkę złota. Państwo upadnie, gdy rządy zagarnie ktoś cechujący się żelazem lub miedzią. Rolnictwem mają się zajmować osoby z przewagą żelaza lub brązu²⁷¹. Władca idealny powinien być jak pasterz, który dba o swoje stada, a nie tylko dąży do zysku, jaki mogą mu one zapewnić²⁷². Opinia ta jest wspólnym postulatem, i Pisma Świętego, i Platona.

Ustanowione prawa powinny być pożyteczne dla tych, którzy im podlegają²⁷³. Ustawodawca powinien kierować się mądrością, inteligencją, odwagą, sprawiedliwością, umiarkowaniem, szacunkiem dla bogów i unikać dążenia do bogacenia się kosztem innych²⁷⁴. Urząd ustawodawcy powierzano często filozofom oraz mędrcom. Nie ma możliwości ustanowienia odpowiednich przepisów prawa bez współpracy z filozofami²⁷⁵. Dlaczego? Bo prawdziwy filozof obcuje z bóstwem, a to obcowanie przyczynia się do porządku i ładu w świecie. Świat zaś ludzki powinien być jak najwerniejszym odbiciem ładu panującego w świecie boskim²⁷⁶.

Platon i Mojżesz uważali prawo naturalne za fundament praw ludzkich²⁷⁷. Strażnikiem tych praw jest mężczyzna, dla którego panowanie nad słabościami oraz opanowanie jest największym zwycięstwem. Gdy tego nie czyni, ponosi dotkliwą klęskę²⁷⁸. W społeczeństwie powinna istnieć odpowiednia proporcja biednych do bogatych. Nadmiar zarówno biednych jak i bogatych Platon i Mojżesz uważali za wynaturzenia, które prowadzą do czynów godnych potępienia²⁷⁹. Czyny te wywołuje również nadmiar alkoholu, który powinien być dozwolony tylko w szczególnych przypadkach, np. w chorobach żołądka²⁸⁰.

Zestawienie praw greckich z żydowskimi ukazuje czytelnikowi podobieństwa pomiędzy nimi²⁸¹. Występują one w zarządzeniach dot. zakazu

²⁷¹ Eus. PE XII 43,1-4 (613a-614a). Zob. Ez 22,18-20.

²⁷² Eus. PE XII 44,1-2 (614a-614d). Zob. Ez 34,2-4; Jn 10,11-13.

²⁷³ Eus. PE XII 29,1-21 (602b-606c).

²⁷⁴ Eus. PE XII 16,1-9 (589d-590b).

²⁷⁵ Eus. PE XII 26,1 (599d-600a). Plat. *Resp.* 499c-499d.

²⁷⁶ Eus. PE XII 19,1-9 (592d-593d). Zob. Wj 25,40.

²⁷⁷ Eus. PE XII 27,1-6 (600b-601c). Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, dz. cyt., s. 193.

²⁷⁸ Eus. PE XII 27,2 (600c). Zob. Rz 2,15; 7,22-24.

²⁷⁹ Eus. PE XII 35,1 (610c-610d).

²⁸⁰ Eus. PE XII 24,1-5 (597d-598b). 25,1-2 (598c-599c). Zob. Kpł 10,8; Lb 6,2-3; Prz 31,4; 1 Tm 5,23.

²⁸¹ Eus. PE XII 24,1-5 (597d-598b). 25,1-2 (598c-599c). 37,1-38,1 (611b-611d). 40,1-42,1 (612a-613a). 47,148,6 (616d-618c).

zakupu niewolników ze swojego narodu, przesuwania granic terytorialnych ustalonych przez przodków, kar za kradzież, niekaralności w przypadku zabicia złodzieja złapanego na gorącym uczynku, podziału na fyle i plemiona, odpowiedniej lokalizacji miasta²⁸².

Powołanie, grzech i przeznaczenie człowieka

Euzebiusz konstatuje, że powołanie dane od Boga nie zawsze jest zgodne z wolą człowieka. Akceptacja woli Boga wiąże się z licznymi niedogodnościami. Sam Mojżesz, Saul i Jeremiasz chcieli zrezygnować z powołania. Ale odmówienie przyjęcia daru powołania, według Platona, zasługuje na ukaranie, a jego akceptacja – wiąże się z przyznaniem należytych honorów i zaszczytów. Za powołanie uznaje Euzebiusz również kierowanie ludem czy sprawowanie urzędu²⁸³. Powołani do tej posługi powinni dzielnie znosić wszelkie zniewagi, obelgi oraz zagrożenia, gdyż Bóg żąda bezwzględnej wierności i oddania²⁸⁴.

Pierwsi ludzie żyli bez żadnych trudów, ziemia sama z siebie rodziła im plony, a Bóg/bogowie byli troskliwymi opiekunami; nie było państwowości, ludzie nie potrzebowali pieniędzy, nie posiadali również ubrań ani budynków²⁸⁵. Platon określa ten czas jako *wiek Kronosa*. Ludzie pierwotni zrezygnowali jednak z życia w Raju w celu pozyskania „daru wiedzy”²⁸⁶. Takie stanowisko reprezentuje również Mojżesz.

Euzebiusz zestawia ze sobą wydarzenia mające miejsce w biblijnym ogrodzie Eden i w platońskim ogrodzie Zeusa. W obu przypadkach zawiązała kobieta (Ewa, Penia), która zwiodła mężczyznę²⁸⁷. Opinia, że niewiasta została stworzona z ciała mężczyzny, pojawia się u Greków i Hebrajczyków; powstała z żebra Adama²⁸⁸ lub po rozcięciu przez Zeusa trzeciej płci zwaną hermafrodytą²⁸⁹.

²⁸² Eus. PE XII 24,1-5 (597d-598b). 25,1-2 (598c-599c). 37,1-38,1 (611b-611d). 40,1-42,1 (612a-613a). 47,148,6 (616d-618c).

²⁸³ Eus. PE XII 9,1-3 (582c-582d).

²⁸⁴ Eus. PE XII 10,1-7 (583a-584c). 45,1 (615a-615b). Zob. Iz 26,17-18; Kor 4,9-11; Hbr 10,7; 11,37-40.

²⁸⁵ Eus. PE XII 13,1-2 (586a-586c).

²⁸⁶ Eus. PE XII 14,1-3 (586d-587b). Zob. Rdz 2,8-9.

²⁸⁷ Eus. PE XII 11,1-2 (584c-585b). 14,1-3 (586d-587b). Plat. *Symp.* 203b-203c.

²⁸⁸ Eus. PE XII 12,1-3 (585b-585d). Zob. Rdz 2,20-22.

²⁸⁹ Plat. *Symp.* 189d-190e.

Kilkakrotnie w PE pojawia się wzmianka o Potopie²⁹⁰. W tej Księdze Euzebiusz zestawia relacje Platona i Mojżesza odnośnie do życia ludzkości zaraz po Potopie. Według Platona mieli się uratować z niego tylko górcy pasterze żyjący na wzgórzach, a wszyscy inni mieszkający w miastach i na równinach zginęli wraz z całym dobytkiem i dorobkiem. W obydwóch przekazach o Potopie wspólna jest przyczyna zesłania go na ludzkość – niewierność Bogu²⁹¹.

Euzebiusz porusza problem trwania wybitnych zmarłych w pamięci ludzkiej. Pamięć o wybitnych osobistościach w danej społeczności powinna być podtrzymywana przez twórczość literacką (w panegirykach, hymnach, pieśniach)²⁹². Zapis cnót ludzi wielkich sprawia, że potomni mogą brać przykład z jednostek postępujących zgodnie z nakazami religijnymi, społecznymi i kulturowymi²⁹³.

Autor kontynuuje swoje poprzednie rozważania nad opatrnością Bożą. Podkreśla, że Bóg jest wzorem dobrego zarządcy, który dba nie tylko o sprawy dla nas ważne, ale również o te bardzo błahe, nie lekceważąc potrzeb żadnego człowieka. Zaznacza, że w każdym miejscu można dostrzec Bożą obecność, gdyż przenika ona wszystko²⁹⁴.

Warto na koniec zaznaczyć, że w tej Księdze Euzebiusz stwierdza, iż Platon zajmował się wykładnią Starego Testamentu (!). Słowa te padają po cytacie z Księgi Mądrości Syracha (11,28)²⁹⁵.

Księga Trzynasta

Oprócz kontynuacji podjętych poprzednio zagadnień, Euzebiusz w tej Księdze omawia błędne przekonania powszechne u starożytnych, w tym przede wszystkim wyrażone w dziełach Platona, które stoją w opozycji do niewzruszonego Słowa Boga.

Euzebiusz stara się na przeróżne sposoby w PE dowieść, że Hellenowie zapożyczyli swoje poglądy od Hebrajczyków²⁹⁶. Sięga w tym celu po cytaty z *Kobierców* Klemensa Aleksandryjskiego. Jest on najdłuższy w dziele i li-

²⁹⁰ Eus. PE XII 15,1-6 (587b-588c). Zob. też Eus. PE IX 11,1-12,1 (414a-415a). 14,2-3 (416b-416c). 15,1 (416d-417a). 17,1-9 (418c-419d). 19,1-4 (420d-421b).

²⁹¹ Eus. PE XII 15,1-2 (587b-587d).

²⁹² Eus. PE XII 34,1-3 (610a-610c).

²⁹³ Eus. PE XII 33,1-3 (609c-609d).

²⁹⁴ Eus. PE XII 52,1-35 (630c-636d).

²⁹⁵ Eus. PE XII 34,1 (610a-610b).

²⁹⁶ Eus. PE XIII 13,1-66 (668d-691b).

czy aż 30 stron²⁹⁷. Dołączony do niego komentarz Euzebiusza jest bardzo lakoniczny. W przywołanym cytacie Klemens wymienia wybitnych przedstawicieli starożytności jako plagiatorów pomysłów zawartych w Piśmie Świętym²⁹⁸, przez co obala mit innowacyjności kultury greckiej. Autor nie może tym krytycznym spojrzeniem nie objąć cenionej skądinąd postaci – Platona, i sporządza wykaz zagadnień świadczących o niespójności filozofii platońskiej.

W kompozycji tej Księgi oprócz Platona i Klemensa Aleksandryjskiego występują: Pseudo-Platon, Numeniusz (*Numenius*), Aristobulos (*Aristobulus*), Sewer Platonik (*Severus*), Filon Aleksandryjski.

W Księdze spotykamy trzy unikalne fragmenty autorstwa Aristobulosa – żydowskiego filozofa²⁹⁹. W jednym z nich pojawia się słowo *szabat* (*sabbaton*), które oznacza siódmy dzień odpoczynku Boga po akcie stworzenia³⁰⁰. Bóg ustanowił go, albowiem człowiek ze względu na trudy życia potrzebuje regularnego odpoczynku. O świętości siódmego dnia tygodnia zaświadczać mają Hezjod, Homer i poeta Linus³⁰¹. Cecha ta stanowi wspólny element obu kultur.

Przywołanie osoby Sokratesa służy Euzebiuszowi jako przykład prawości i sprawiedliwości³⁰². Sokrates wytrwał w postawie wierności sobie w obliczu śmierci i nie skorzystał z możliwości ucieczki z więzienia³⁰³. Bóg/bóstwo zawsze bardziej doświadcza osoby, które miłuje, aby miały możliwość ćwiczyć się w niezłomności i harcie ducha³⁰⁴. Gdy człowiek ugnie się wobec przeciwności i wyrzeknie się swoich poglądów, dopuści się hańby³⁰⁵. Śmierć dla wierzącego w słuszność swych przekonań jest zyskiem, gdyż

²⁹⁷ Liczbę stron podaję za: *Die Praeparatio Evangelica*, Mras²II, s. 198228.

²⁹⁸ Wymienia: Stoików oraz Platona, Pitagorasa, Talesa, Arystotelesa, Epikura, Homera, Kallimacha, Hezjoda, Pindara, Demokryta, Heraklita, Empedoklesa, Solona, Ksenofonta, Sokratesa, Ksenofanesa, Bakchylidesa, Kleantesa, Parmenidesa, Sofoklesa, Melanippidesa, Eurypidesa, Epicharma Komedio pisarza, Menandra, Difilosa Komedio pisarza, Orfeusza, Ajschylosa, Fokylidesa.

²⁹⁹ Eus. PE XIII 12,1-16 (664a-668c). Edycja: *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, t. 2, dz. cyt., s. 150197.

³⁰⁰ Eus. PE XIII 12,13 (667d).

³⁰¹ Eus. PE XIII 12,9-16 (667a-668c).

³⁰² Eus. PE XIII 8,1-3 (655c-655d).

³⁰³ Eus. PE XIII 8,1-3 (655c-655d).

³⁰⁴ Eus. PE XIII 3,37-45 (647b-649a).

³⁰⁵ Eus. PE XIII 10,3 (660b).

taki człowiek ma możliwość obcowania z bogami i półbogami³⁰⁶, a konkretnie jego dusza. Pogląd ten, według Euzebiusza, jest zgodny z nauką Nowego Testamentu³⁰⁷. Dlatego należy starać się zachować pamięć o tych, którzy ponieśli śmierć w imię swoich ideałów, np. żołnierzy poległych na polu bitwy. Zasługują oni na wystawny pogrzeb oraz uwiecznienie poprzez utwory literackie. Groby ich powinni być miejscem, o które dba się w szczególności, a za dusze osób zmarłych należy się modlić³⁰⁸.

Euzebiusz powołuje się na Platona, który zgadza się z zarządzeniami Prawa Mojżeszowego, żeby nie odpłacać tym samym za wyrządzoną krzywdę, gdyż czyniąc przeciwnie, sami dopuszczamy się niegodziwości³⁰⁹.

Nasz erudyta przestrzega, by swoich poglądów nie wzorować na opinii innych, ale zawsze obstawać przy swoim zdaniu i wzorować się na jednym mistrzu lub nauczycielu³¹⁰.

Autor parokrotnie gani Platona jako mistrza za to, że uważał poetów i pisarzy za boski ród, czyli potomków bogów. W ten sposób Platon uzasadnia swoją ślepą wiarę w przekaz dotyczący teogonii i teologii³¹¹. Euzebiusz podkreśla, że takie stanowisko Platona stało się przyczyną wielu błędnych tez w jego dziełach³¹². Z drugiej strony jest on świadom tego, że sam Platon postulował, by teologię grecką zreformować i wyeliminować z niej błędy³¹³. Numenius podziwia Platona za odwagę w wyrażaniu swej opinii dotyczącej mitologii i teologii greckiej, gdyż wskutek tego narażał się na liczne nieprzyjemności³¹⁴.

Według Euzebiusza należy wyeliminować błędy w teologii pogańskiej, zwłaszcza występujące w charakterystyce poszczególnych bóstw; np. Zeus zarazem dobry, jak i zły. Negatywne cechy bogów usprawiedliwiają propagowanie negatywnych cech w naturze ludzkiej³¹⁵. A przecież bóstwo może być tylko przyczyną i wzorem dobra³¹⁶. Przyczyną zła jest człowiek, gdyż

³⁰⁶ Eus. PE XIII 10,4-13 (660b-662d).

³⁰⁷ Mt 10,28; 2 Kor 5,1.8.

³⁰⁸ Eus. PE XIII 11,1-3 (663a-663c).

³⁰⁹ Eus. PE XIII 7,1-5 (653d-655a). 1 Kor 4,12-13.

³¹⁰ Eus. PE XIII 6,1-12 (651b-653c). Por. Jr 2,21.

³¹¹ Eus. PE XIII 1,1-5 (639d-640c).

³¹² Eus. PE XIII 2,1-2 (640c-640d).

³¹³ Eus. PE XIII 4,1-4 (649d-650c).

³¹⁴ Eus. PE XIII 5,1-2 (650d-651a)

³¹⁵ Eus. PE XIII 3,1-36 (641a-647b)

³¹⁶ Zob. Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31; Mdr 1,13.

ono rodzi się w nim z pożądliwości i głupoty. Sprzeczności w mitologii greckiej zdaniem Euzebiusza (na przykładzie Platona), miały dodawać uroku utworom literackim, opiewającym dzieje bogów. Dlatego władcy państw powinni czuwać nad mitologią danego narodu. Powinni czuwać nad tym, by dzieci były kształcone w oparciu o mity o pozytywnym i przyjemnym przesłaniu.

Euzebiusz słowami Filona Aleksandryjskiego zaciekle krytykuje oddawanie czci planetom i gwiazdom (kult astralny)³¹⁷. Argumentację Pseudo-Platona, że kultury te są naturalne dla człowieka, gdyż wynikają z podziwu dla zjawisk atmosferycznych oraz harmonii zmian pór roku³¹⁸ zderza z Księgą Powtórzonego Prawa, gdzie mowa jest o tym, jak Mojżesz ostrzega Żydów przed bałwochwalstwem, do którego zalicza oddawanie czci słońcu, księżycowi, gwiazdom i planetom³¹⁹. Od siebie Euzebiusz dodaje, że ten kult jest błędny, bowiem niebo zostało dane wszystkim ludziom, a nie tylko wybranym jego czcicielom. Z kultem astralnym łączy się zagadnienie natury czasu i wieczności. Według Platona Demiurg wykreował ciała astralne, żeby stworzyć miarę czasu³²⁰.

W tej Księdze Euzebiusz zestawia też poglądy biblijne i platońskie dotyczące pojawienia się w świecie duchów-demonów³²¹. Platon w swoich pismach nie podaje jednolitego motywu powstania demonów. Raz twierdzi, że wzięły swój początek z niczego, a innym razem, że z Pierwszej Przyczyny³²². Gdyby to demony powstały jako pierwsze, same stałyby się Stwórcą. Wyraźna różnica zachodzi w postrzeganiu natury demonów. Platon oświadcza, że duchy dobre i cnotliwe nie mogą zejść na złą drogę i odwrócić się od Stwórcy. Demony dzieli na dobre i złe³²³. Tymczasem w teologii hebrajskiej złe demony były pierwotnie istotami dobrymi³²⁴.

Euzebiusz powraca do zagadnienia natury duszy w ujęciu platońskim. Platon uznawał ją za twór boski, nieśmiertelny, a innym razem – za byt

³¹⁷ Eus. PE XIII 18,12-16 (704b-705b).

³¹⁸ Eus. PE XIII 18,1-3 (702a-702d). 6 (703a-703b).

³¹⁹ Pwt 4,19.

³²⁰ Eus. PE XIII 18,6 (703a-703b).

³²¹ Eus. PE XIII 15,1-10 (694c-696a).

³²² Eus. PE XIII 15,3 (694d).

³²³ Dobre demony miały sprzyjać ludziom i czuwać nad ich losem, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 373

³²⁴ Eus. PE XIII 15,1-10 (694c-696a).

złożony z trzech składników, co nie umknęło uwadze Euzebiusza³²⁵. Rozważania o duszy są preludeum do powracającego motywu ze Sądem Ostatecznym – ale też w ujęciu platońskim. Na ten sąd dusza jest odprowadzana przez swojego opiekuna³²⁶. Po osądzeniu odbywa ona nałożoną karę: albo pod ziemią albo w bliżej nieokreślonym miejscu w niebie, gdzie żyje w ludzkiej postaci³²⁷. Po tysiącu lat, spędzonych pod ziemią lub w niebie, dusza ma prawo wcielić się w zwierzę lub człowieka³²⁸. Euzebiusz w komentarzu zaznacza, że poglądy Platona wynikały ze znajomości egipskich doktryn religijnych, które są niezgodne z przekazem biblijnym³²⁹. Trzeba zaznaczyć, że w innym miejscu Platon wspomina o tym, że dusza może na stałe trafić do Tartaru, nie mając już możliwości ponownego wcielenia, z czego można wnosić, że jego pogląd w tej kwestii nie był jednoznaczny³³⁰.

Przez pryzmat kultury hebrajskiej Euzebiusz patrzy na postulat Platona o równouprawnieniu kobiet i ocenia go jako wynaturzenie³³¹. Platon postulował, aby kobiety miały możliwość ćwiczeń gimnastycznych i wojskowych razem z mężczyznami (nago!!!), uczenia się tańca i nabywania wiedzy³³². Inne postulaty Platona niezgodne z religią mojżeszową to: przynależność dzieci do państwa a nie do rodziny, ograniczenie prokreacji kobiet i mężczyzn (kobiet do 40 roku życia, a mężczyzn do 55)³³³.

Thomas Gifford podczas tłumaczenia PE, gdy dotarł do fragmentu o powszechności męskiej sodomii w kulturze greckiej, to uważał ją za fakt za tak odrażający, iż zdecydował się pominąć go w swoim przekładzie. Odraza jego wynikała z postawy Platona, który broni słuszności takich praktyk pomiędzy mężczyznami, co tłumacz zaznacza w uwadze ujętej w nawias³³⁴. Euzebiusz zaczerpnął opis sodomii z platońskiego *Fajdrosa*³³⁵.

³²⁵ Eus. PE XIII 16,1-4 (696b-696d).

³²⁶ Eus. PE XIII 16,14 (699a-699c).

³²⁷ Eus. PE XIII 16,8 (697c-697d).

³²⁸ Eus. PE XIII 16,8 (697c-697d).

³²⁹ Eus. PE XIII 16,12 (697d).

³³⁰ Eus. PE XIII 16,17-18 (700a-700b).

³³¹ Eus. PE XIII 18,18 (705c-705d).

³³² Eus. PE XIII 19,1-18 (706a-709b).

³³³ Eus. PE XIII 19,14-18 (708b-709b).

³³⁴ Zob. *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*, t. 3-pars posterior, dz. cyt., s. 767.

³³⁵ Eus. PE XIII 18,18 (705c-705d). 20,1-7 (709c-710d). Plat. *Phaedr.* 255b-256e.

W swoim komentarzu nadmienia, że sodomia jest bezwzględnie zakazana przez Prawo Mojżeszowe, a za jej praktykowanie grozi kara śmierci³³⁶.

W rozdziale 21 tej Księgi Euzebiusz ukazuje błędy i niedorzeczności obecne w kodeksie praw zaproponowanym przez Platona w *Prawach*. Z jednej strony kara śmierci była zasądzana dla kogoś, kto nie doniósł na drugą osobę postępującą źle, z drugiej strony karą za zabójstwo było tylko czasowe wygnanie³³⁷. Według Euzebiusza prawem sprawiedliwym, spójnym, wręcz idealnym, jest Prawo ustanowione przez Mojżesza³³⁸.

Nie umknął uwadze Euzebiusza ambiwalentny stosunek Platona do kwestii kłamstwa. Platon dopuszcza niemoralne postępowanie, gdy zachodzi taka konieczność, czyli gdy kłamstwo wydaje się być bardziej słuszne niż wyznanie prawdy. Euzebiusz zaznacza, że mitologia grecka przepełniona jest przykładami fałszu i kłamliwego zachowania bóstw, np. gdy w jakimś celu zmieniają swoją naturalną postać³³⁹.

Tropienie błędów, niekonsekwencji czy niedorzeczności Platona prowadzi Euzebiusza do konstatacji o wyższości i bezbłędności Pisma Świętego nad jego dziełami. Pismo Święte zostało ukazane jako zrozumiałe, bezbłędne, niezienne i jednoznaczne³⁴⁰. Z drugiej strony Platon miał prawo się mylić, gdyż był tylko człowiekiem a jego pisma nie powstawały z bożego natchnienia³⁴¹. Ta okoliczność jednoznacznie przemawia na korzyść wiarygodności i wyższości Pisma Świętego³⁴².

W Księdze trzynastej Euzebiusz kreśli wielobarwny portret Platona³⁴³. Pisz o nim, jako o: wspaniałym filozofie, który jako jedyny Grek dotknął progu prawdy³⁴⁴; najmądrzejszym z filozofów³⁴⁵, który znał biegle teologię

³³⁶ Eus. PE XIII 20,7-8 (710d-711a). Por. Kpł. 18,22.

³³⁷ Eus. PE XIII 21,1-14 (711b-714a). Zob. Plat. *Leg.* 844e-845a. 867c-867d. 868a-868e. 869c-869d. 871a871b. 877c.

³³⁸ Eus. PE XIII 18,18 (705c-705d). Zob. Wj 21,12-15.18-21.26; Pwt 23,25.26.

³³⁹ Eus. PE XIII 3,28-33 (645d-646d).

³⁴⁰ Eus. PE XIII 3,46-47 (649a-649c). Por. Ps 12 (11),7.

³⁴¹ Eus. PE XIII 14,2 (691d).

³⁴² Eus. PE XIII 14,1 (691c).

³⁴³ Eus. PE XIII *praef.*, 1 (639a-639c). 14,3 (691d-692a). 16,12 (698d). 18,17 (705c). 20,8 (711a). 21,13 (713d).

³⁴⁴ Eus. PE XIII 14,3 (691d-692a).

³⁴⁵ Eus. PE XIII 20,8 (711a).

egipską³⁴⁶; o człowieku, którego darzył dużym szacunkiem i podziwem³⁴⁷, choć jako ustawodawcę uważał za niesprawiedliwego³⁴⁸.

Księga Czternasta

W kompozycji tej Księgi Euzebiusz korzystał z twórczości następujących autorów: Platona, Numeniusza, Protagorasa z Abdery (*Protagoras*), Demokryta z Abdery (*Democritus*), Porfiriusza, Pseudo-Plutarcha, Empedoklesa z Agrygentu, Anaksagorasa (*Anaxagoras*), Sextusa Empiryka (*Sextus Empiricus*), Arystoklesa (*Aristocles*), Metrodorosa z Chios (*Metrodorus Chius*), Dionizjusza z Aleksandrii (*Alexandrinus*), Ksenofonta (*Xenophon*) i PseudoKsenofonta (*Pseudo-Xenophon*).

Euzebiusz kontynuuje dowodzenie o wyższości chrześcijaństwa nad systemami pogańskimi, które są niespójne i sprzeczne ze sobą. Chrześcijaństwo nie tylko jest wierne swoim tradycjom przekazywanym z pokolenia na pokolenie, ale również jest spójne³⁴⁹. Te cechy decydują o trwałości i ciągłości chrześcijaństwa przez pierwsze wieki. Zdaniem uczonego błąd filozofów greckich wynikał z zawierzenia, że poznanie prawdy uzyska się poprzez badania i dociekania w zakresie nauk matematycznych (astronomii, arytmetyki, geometrii i muzyki) bez wnikania we wrażenia płynące z duszy³⁵⁰.

W oparciu o Ksenofonta Euzebiusz udowadnia, że nauki powinny mieć zastosowanie czysto praktyczne i odniesienie do życia codziennego. Konstruowanie nieokreślonych schematów geometrycznych i mierzenie odległości planet od Słońca nie ma sensu³⁵¹. Gimnastyka i muzyka wraz z edukacją w zakresie nauk matematycznych przynosi korzyść człowiekowi i rozwija w nim szlachetne cechy. Sama gimnastyka jednak nie pobudza umysłu, a muzyka wprawdzie przyczynia się uzyskania równowagi wewnętrznej, lecz nie dostarcza żadnej wiedzy³⁵².

Po raz drugi w PE pojawia się motyw podróży mędrca-filozofa. Euzebiusz zaznacza, że filozofowie przyrody wędrowali po całej ziemi, szczególnie

³⁴⁶ Eus. PE XIII 16,12 (698d).

³⁴⁷ Eus. PE XIII 18,17 (705c).

³⁴⁸ Eus. PE XIII 21,13 (713d).

³⁴⁹ Eus. PE XIV 2,1-10,11 (717d-743a).

³⁵⁰ Eus. PE XIV 10,10 (742c-742d).

³⁵¹ Eus. PE XIV 11,1-5 (743b-744b).

³⁵² Eus. PE XIV 13,1-9 (746a-747c).

chętnie odwiedzali Egipt, Indie i Fenicję w celu poznania prawdy, zapoznania się z opiniami innych ludów i narodów oraz określenia natury teologii³⁵³.

Rozważania nad wielorakim obrazem natury bogów pośród filozofów greckich Euzebiusz rozpoczyna od twierdzenia, że politeizm był tak powszechny pośród starożytnych ludów i narodów, iż traktowano go jako zwyczaj przekazany przez przodków³⁵⁴. Pojawia się on w religii fenickiej, egipskiej i greckiej³⁵⁵. Niemniej jednak nadrzędnym celem całego dzieła (PE) jest ukazanie politeizmu jako błędnej drogi oraz udowodnienie wartości, jaką niesie ze sobą wiara w Jedyne Boga i chrześcijaństwo³⁵⁶.

Euzebiusz w oparciu o Plutarcha prezentuje poglądy filozofów, którzy w ogóle zaprzeczali możliwości istnienia jakichkolwiek bogów, a byli to: Diagoras Ateista z Melos, Teodor Ateista z Cyreny, Euhemerus Ateista z Tegei³⁵⁷. Następnie omawia tych, którzy doszukiwali się boskiej obecności w świecie: Tales z Miletu (bóg to umysł świata)³⁵⁸, Anaksymander z Miletu (bogami są gwiazdy)³⁵⁹; Demokryt z Abdery (bóg znajduje się w kuli ognia, która jest duszą świata)³⁶⁰; Pitagoras z Samos (bóg jest monadą, umysłem i dobrem)³⁶¹; Sokrates i Platon (bóg jest bytem niematerialnym, umysłem i dobrem)³⁶²; Arystoteles ze Stagiry (bóg ma przydomek najwyższego, różni się swą formą od innych esencji)³⁶³; Stoicy (Zenon z Kition – bóg jest wiecznie żyjącym ogniem, który rządzi światem, jest również rozumem, który przenika cały świat)³⁶⁴; Epikur (bogowie mają ludzką postać i nie mogą ingerować w ludzkie sprawy)³⁶⁵. Euzebiusz sądzi, że zaprezentowane tu poglądy dotyczące istnienia i natury boga, można uważać za bluźnierstwa, które na domiar złego nie są ze sobą spójne³⁶⁶. Z drugiej strony zaznacza,

³⁵³ Eus. PE XIV 9,4 (739d-740a).

³⁵⁴ Eus. PE XIV 9,5 (740a-740b).

³⁵⁵ Eus. PE XIV 9,5 (740a-740b). 16,12 (755c-755d).

³⁵⁶ Eus. PE PE XIV 16,12 (755c-755d). XV 1,1 (788a-788b).

³⁵⁷ Eus. PE XIV 16,1 (753b-753c).

³⁵⁸ Eus. PE XIV 16,6 (754b-754d)

³⁵⁹ Eus. PE XIV 16,6 (754b-754d).

³⁶⁰ Eus. PE XIV 16,6 (754b-754d).

³⁶¹ Eus. PE XIV 16,6 (754b-754d).

³⁶² Eus. PE XIV 16,7 (754d).

³⁶³ Eus. PE XIV 16,8 (754d-755a).

³⁶⁴ Eus. PE XIV 16,9 (755a-755b).

³⁶⁵ Eus. PE XIV 16,10 (755b).

³⁶⁶ PE XIV 16,11 (755b-755c).

że Pitagoras, Anaksagoras, Sokrates oraz Platon byli najbliżej idei Jednego Boga, jako umysłu kierującego światem³⁶⁷.

W tej Księdze autor poświęcił więcej uwagi Anaksagorasowi z Kladzomen³⁶⁸. Miał on jako pierwszy spośród filozofów greckich uznać umysł za pierwszą zasadę wszechrzeczy³⁶⁹. Euzebiusz, za pośrednictwem Platona, wskaże na liczne błędy i niedociągnięcia obecne w jego systemie filozoficznym³⁷⁰. Anaksagoras utrzymuje, że umysł jest tym narzędziem, które porządkuje wszystko, a zarazem stanowi przyczynę wszystkiego. Platon wytyka mu, że w swoich pismach nie wyjaśnia, czym jest owa przyczyna wszystkiego. Idea umysłu jako przyczyny, a zarazem pierwszej zasady, rozmywa mu się w trakcie jego wywodu³⁷¹. Niemniej jednak Euzebiusz w założeniach Anaksagorasa doszukuje się myśli o Bogu Stwórcy³⁷².

Euzebiusz w Księdze ponownie podejmuje zagadnienie opatrności Bożej. Można ją dostrzec w porządku panującym w kosmosie, w przewidywalnym ruchu ciał niebieskich. Udowadnia on (za pośrednictwem Dionizjusza z Aleksandrii), że atomy nie mogą dryfować w próżni bezładnie, gdyż panowałby nieład i brak kształtów³⁷³. Za rzeczywistością porządku stoi akt stworzenia, który nie był przypadkowy, a wszystko, co zostało stworzone, jest dobrem³⁷⁴. Człowiek również nie powstał przez przypadek z bezładnych atomów, gdyż jego ciało zostało bardzo rozmyślnie zaplanowane; już od narodzin posiada konieczne do egzystencji członki i zmysły³⁷⁵. Rzeczywistość świata stoi, więc na Pierwszej Zasadzie.

Ze względu na zagadnienie Pierwszej Zasady i związanych z nią rozbieżności w różnych systemach myślowych, Euzebiusz przeprowadza charakterystykę poszczególnych szkół filozoficznych, rozpoczynając od filozofów przyrody (fizjologów)³⁷⁶:

³⁶⁷ PE XIV 16,11 (755b-755c).

³⁶⁸ Eus. PE XIV 11,5 (744a-745b). 14,8-15,11 (750a-753a). 16,2-4 (753b-754a). 11-12 (755b-755d).

³⁶⁹ Eus. PE XIV 14,8 (750a-750b). 16,2 (753b-753d). 11-12 (755b-755d).

³⁷⁰ Plat. *Phaed.* 97b-99b.

³⁷¹ Eus. PE XIV 15,1-10 (750d-752d).

³⁷² Eus. PE XIV 16,2 (753b-753d). 11-12 (755b-755d).

³⁷³ Eus. PE XIV 24,1-25,16 (773d-778b).

³⁷⁴ Eus. PE XIV 24,1 (773d).

³⁷⁵ Eus. PE XIV 26,1-13 (778c-780d).

³⁷⁶ Eus. PE XIV 11,5 (744a-745b). 12,1 (745a-745d). 14,1-15,11 (747d-753a). 16,1-6 (753b-754d). 1112 (755b-755d). 27,4-8 (781d-782d).

Tales z Miletu. Główny przedstawiciel jońskiej/milezyjskiej szkoły filozoficznej. Studiował w Egipcie, po czym osiadł w Milecie. Jeden z Siedmiu Mędrców dla którego pierwszą zasadą była woda. Człowiek powstał z wody, bo nasienie ma postać płynną. Rośliny czerpią pokarm z wody. Wszystkie te właściwości są możliwe dzięki trzem stanom skupienia wody (gaz, ciecz, ciało stałe)³⁷⁷.

Anaksymander z Miletu. Pierwszą zasadę dla niego stanowił bezkres. Wszystko, co istnieje, powstało z zasady, albo po prostu nią jest. Gdy coś powstaje z bezkresu, traci swoją bezgraniczność i nieskończoność. Światów może być nieskończona ilość, bo i sam bezkres nie ma określonych granic – jest nieokreślony³⁷⁸.

Anaksymenes z Miletu. Pierwszą zasadą było dla niego niczym nieograniczone powietrze. Wszystko, co istnieje, powstało z przemian powietrza, które znajduje się w ustawicznym ruchu³⁷⁹.

Heraklit z Efezu i Hippazos z Metapontu. Obydwaj filozofowie byli przekonani, że wszystko, co istnieje we wszechświecie, znajduje się w ciągłym ruchu. Heraklit jako pierwszą zasadę obrał ogień, z którego przemian wzięło początek wszystko, co istnieje. Ogień ma w sobie pierwiastek życia. Żyje śmiercią tego, co spala³⁸⁰.

Następnie Euzebiusz przechodzi do prezentacji atomizmu na przykładzie Demokryta z Abdera. Zgodnie z jego założeniem materia składa się z niepodzielnych i niezmiennych cząstek, atomów, które znajdują się w nieskończonej próżni i cechują się ustawicznym ruchem. Ruch ten nie ma określonego początku i nie wywołał go żaden czynnik zewnętrzny. Atom, według Demokryta, odznacza się kształtem i wielkością. Epikur dodał jeszcze trzecią jego właściwość, a mianowicie ciężar³⁸¹.

Euzebiusz nie zapomina o przedstawicielach pluralizmu zasadowego. Empedokles z Agrigentu za pierwszą zasadę bytu uznawał cztery żywioły/elementy/pierwiastki: ziemia, woda, powietrze i ogień. Wszystko, co istnieje, jest mieszaniną tych elementów³⁸². Z kolei Anaksagoras z Kladzomen

³⁷⁷ Eus. PE XIV 14,1 (747d-748b).

³⁷⁸ Eus. PE XIV 14,2 (748b-748c).

³⁷⁹ Eus. PE XIV 14,3 (748c-748d).

³⁸⁰ Eus. PE XIV 14,4 (748d-749a).

³⁸¹ Eus. PE XIV 14,5 (749a-749d).

³⁸² Eus. PE XIV 14,6 (749d-750a).

uznał za pierwszą zasadę jeden element: rozsądek, boski umysł. Wszystko powstało wskutek ruchu wywołanego dzięki jego sprawczej sile³⁸³.

Euzebiusz przytacza wiele informacji o Akademikach, jako kontynuatorów tradycji platońskiej³⁸⁴. Wśród przedstawicieli Starej Akademii wspomina jedynie Speuzypa z Aten, Ksenokratesa z Chalcedonu, Polemona z Aten³⁸⁵. Więcej uwagi poświęca średniej Akademii. Euzebiusz (w oparciu o Platona i Numeniusza) charakteryzuje osobę jej założyciela Arkezylaosa z Pitany. Był on następcą Kratesa z Aten. Wprowadził do Akademii sofizm i sceptycyzm. Twierdził, że nie można twierdzić nic pewnego, można jedynie przypuszczać. Negował wydawanie jakichkolwiek sądów. Odnaczał się wyjątkową pomysłowością i był bardzo sprawny w prowadzeniu dyskusji oraz z łatwością odpyeła zarzuty. Umiał dostosować swoją przemowę do każdej sytuacji, jaka mu się przydarzyła. Obdarzony umiejętnością przekonywania, budził zaufanie w słuchaczach. Był związany z Teofrastem z Erezu, Krantorem z Soloi, Polemonem z Aten, Kratesem z Aten, oraz Diodorem z Kronos. Mówiono o nim, że z przodu jest Platonem, z tyłu – Pirronem, a wewnątrz – Diodorem³⁸⁶.

Następcą Arkezylaosa był Lakydes z Cyreny. Kontynuował założenia swego poprzednika. Euzebiusz przytacza (za pośrednictwem Numeniusza) zabawną historię obrazującą charakter Lakydesa. Zabezpieczał on swoją spiżarnię, wrzucając pierścień do dziurki od klucza. Gdy służy go okradli i opróżnili zapasy, nikomu się nie przyznał, gdyż zamek pozostał zabezpieczony, by nie wydawać żadnych sądów. Cieszył się nieposzlakowaną opinią³⁸⁷. Wspomina jeszcze innego akademika z tej generacji Ewandera z Fokaj³⁸⁸.

Więcej uwagi poświęci Euzebiusz założycielowi Trzeciej Akademii, Karneadesowi z Cyreny. On wprowadził do niej stoicyzm. Twierdził, że wszystkie rzeczy są niezrozumiałe, ale zarazem nie wszystkie są niepewne. Głosił, że nie istnieje coś takiego, jak prawda/kryterium prawdy. Był

³⁸³ Eus. PE XIV 14,8-9 (750a-750c).

³⁸⁴ Eus. PE XIV 4,13-5,2 (726b-727d). 6,1-4 (730b-731a). 7,1-9,3 (734a-739d).

³⁸⁵ Eus. PE XIV 4,14 (726b-726c). 5,1 (727b-727c).

³⁸⁶ Eus. PE XIV 4,16 (726d-727a). 5,11-13 (729b-729d). 6,1-4 (730b-731a).

³⁸⁷ Eus. PE XIV 7,1-13 (734a-736c).

³⁸⁸ Eus. PE XIV 7,13 (736b-736c).

przebiegły i sprytny oraz lubił towarzystwo mężczyzn³⁸⁹. W tej generacji wspomniani są jeszcze Klejtomachus z Kartaginy i Filon z Laryssy³⁹⁰.

Nasz erudyta dokonuje krótkiego przeglądu poglądów Eleatów w oparciu o Platona i Arystoklesa z Messany. Za założyciela szkoły eleackiej uważa Ksenofanesa z Kolofonu. Zapoczątkował on tradycję myślenia o bycie w kategorii jedności, co w filozofii zwie się monizmem. Eleaci generalnie utrzymywali, że nie istnieje ani czas ani ruch. Należy odrzucić zmysły i ufać tylko rozumowi³⁹¹.

Myśl zaś Sceptyków prezentuje Euzebiusz na przykładzie Pirrona z Elidy, którego pisma spisał jego uczeń Tymon z Fliuntu³⁹². Obydwaj są przedstawicielami skrajnego sceptycyzmu. Głosili, że rzeczy są niepoznawalne, a nasze wrażenia zmysłowe i sądy nie są ani prawdziwe ani fałszywe. Stali na stanowisku, że należy zachować zupełną obojętność i spokój ducha wobec wszystkiego, co nas otacza.

Szkołę filozoficzną Cyrenaików autor charakteryzuje na przykładzie jej założyciela Arystypa z Cyreny (za pośrednictwem Arystoklesa z Messany)³⁹³. Arystyp, który był inicjatorem hedonizmu, utrzymywał, że celem wszelkiej aktywności człowieka jest dążenie do przyjemności, która jednakże nie powinna powodować cierpienia. Aby móc być w pełni szczęśliwym trzeba być panem dla samego siebie i powstrzymać się od dążeń, które są źródłem trosk. Z tego powodu cyrenaicy zachowywali dystans do rzeczywistości.

Euzebiusz w oparciu o Arystoklesa z Messany krytykuje epikureizm, który wykorzystał założenia hedonizmu³⁹⁴. Gani on założenie epikureizmu, że przyjemność jest samym dobrem. Podstawą przyjemności powinna być rozważa, gdyż nie można żyć przyjemnie, moralnie i sprawiedliwie nie żyjąc z rozważa. Innym znanym hedonistą wymienionym przez Euzebiusza jest Eudokos z Knidos. On należy do skrajnego nurtu tej szkoły. Twierdził, że przyjemność jest najwyższym dobrem³⁹⁵. Jego poglądy skrytykował Platon w dialogu pt. *Fileb*, który przytacza Euzebiusz.

³⁸⁹ Eus. PE XIV 7,15-8,14 (736d-739a).

³⁹⁰ Eus. PE XIV 8,15-9,3 (739a-739d).

³⁹¹ Eus. PE XIV 4,8 (724d-725b). 17,1 (756b-756c). 10 (757d-758a).

³⁹² Eus. PE XIV 17,10-18,32 (757d-764b).

³⁹³ Eus. PE XIV 18,31-19,10 (763d-766d).

³⁹⁴ Eus. PE XIV 16,10 (755b). 21,1-7 (768d-770a). 23,1-4 (772d-773b). 27,1-3 (781a-781d). 9-13 (782d-784a).

³⁹⁵ Eus. PE XIV 22,1-17 (770b-772c).

W tej Księdze wspomina Euzebiusz (za pośrednictwem Arystoklesa z Messany) jeszcze o dwóch interesujących filozofach: Metrodorosie z Chios oraz Protagorasie z Abdery³⁹⁶. Pierwszy głosił pogląd, że człowiek nie wie nic, a nawet nie jest w stanie wiedzieć tego, że nic nie wie. Protagoras zaś utrzymywał, że jedynym krytycznym źródłem poznania są zmysły. Ponieważ doświadczenia zmysłowe są subiektywne, to więc prawda jest dla każdego inna. Człowiek zatem jest miarą wszechrzeczy: istniejących, że istnieją, a nieistniejących, że nie istnieją.

Euzebiusz uzasadnia swoje krytyczne badania nad antynomiami w filozofii greckiej tym, że już sam Platon wskazywał w niej na liczne nieścisłości i sprzeczności, zwłaszcza dotyczące natury bytu³⁹⁷.

Księga Piętnasta

W tej Księdze przewijają się następujące zagadnienia³⁹⁸:

- przypomnienie celu napisania PE a jest nim walka z politeizmem³⁹⁹;
- zapowiedź, że kontynuacją PE będzie *DE*⁴⁰⁰;
- krótkie streszczenie treści Ksiąg 1-14 (summarium)⁴⁰¹;
- ogólna prezentacja treści Księgi Piętnastej⁴⁰²;
- polemika Epikura z Platonem i Arystotelesem (za pośrednictwem Arystoklesa z Messany Perypatetyka i Attikosa MedioPlatonika)⁴⁰³:
 - cnota i szczęście (kontynuacja)⁴⁰⁴;
 - opatrność Boża (kontynuacja)⁴⁰⁵;
 - natury boga/Boga (kontynuacja)⁴⁰⁶;
 - nieśmiertelność duszy (kontynuacja)⁴⁰⁷;
 - stworzenie świata (kontynuacja)⁴⁰⁸;

³⁹⁶ Eus. PE XIV 20,1-14 (766c-768d).

³⁹⁷ Eus. PE XIV 3,6-4,4 (720a-724a).

³⁹⁸ Por. *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*, t. 3-pars prior, dz. cyt., s. XXVIII; XXIV-XXV.

³⁹⁹ Eus. PE XV 1,1 (788a-788b).

⁴⁰⁰ Eus. PE XV 1,8 (789d). 11 (790c). 62,16-17 (855d-856a).

⁴⁰¹ Eus. PE XV 1,2-6 (788c-789d).

⁴⁰² Eus. PE XV 1,7 (789d).

⁴⁰³ Eus. PE XV 2,1-9,14 (791b-811a).

⁴⁰⁴ Eus. PE XV 3,1-4,21 (793d-798b).

⁴⁰⁵ Eus. PE XV 5,1-14 (798c-800d). 6,2 (801b-801c);

⁴⁰⁶ Eus. PE XV 5,1 (798c). 5,3 (798d-799a). 6,1 (801b). 9,1-14 (808d-811a).

⁴⁰⁷ Eus. PE XV 5,3 (798d-799a). 9,1-14 (808d-811d).

⁴⁰⁸ Eus. PE XV 6,1-17 (801b-804a).

- natura ciał niebieskich⁴⁰⁹;
- piąta esencja (kontynuacja)⁴¹⁰;
- krytyka sporządzona przez Plotyna⁴¹¹, Porfiriusza⁴¹² i Attikosa⁴¹³ pojęcia duszy jako *entelecheia* (akt, forma) pojawiającego się w pismach Arystotelesa. Komentarz do arystotelesowskiego dzieła *O duszy* (*De anima libri tres*)⁴¹⁴;
- krytyka filozofii stoickiej przez Arystoklesa z Messany, Areiosą Didymosa, Porfiriusza, Numeniusza, Longinosa oraz Plotyna⁴¹⁵;
- szczegółowy wyciąg z utworu Pseudo-Plutarcha dotyczący takich zagadnień⁴¹⁶:
 - wielkość i kształt Słońca oraz Księżyca; wyznaczenie odległości od Księżyca do Ziemi i Słońca; wytwarzanie światła przez Księżyc; zaćmienie Słońca i Księżyca;
 - omówienie materii, z której są zbudowane planety i gwiazdy; kształt, ruch oraz świecenie gwiazd;
 - kształt kuli ziemskiej; ruch Ziemi; lokalizacja Ziemi w kosmosie; natura niebosłonu (nieba);
 - powstanie świata, pierwsza zasada, z której powstał świat, zniszczalność i niezniszczalność świata, co decyduje o trwaniu świata, jedność i wielość światów, pojęcie prawej i lewej strony świata, dusza świata;
 - wpływ opatrności Boga na dzieje świata;
 - natura duszy, herosów i demonów wraz z lokalizacją duszy w ciele;
 - określenie czymże jest materia, forma, idea i próżnia, powstanie i cechy fizyczne morza.

W kompozycji Księgi Piętnastej pojawiają się następujący autorzy: Arystokles z Messany, Epikur (*Epicurus*), Timajos z Tauromenion (*Timaeus*)

⁴⁰⁹ Eus. PE XV 8,1-13 (806c-808c).

⁴¹⁰ Eus. PE XV 7,1-7 (804b-806a).

⁴¹¹ Eus. PE XV 10,1-9 (811b-812c).

⁴¹² Eus. PE XV 11,1-4 (812d-813d).

⁴¹³ Eus. PE XV 12,1-13,1-8 (814a-816c).

⁴¹⁴ Eus. PE XV 10,1-13,9 (811b-816c). Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 2001, s. 453.

⁴¹⁵ Eus. PE XV 14,1-22,69 (816d-835d).

⁴¹⁶ Eus. PE XV 23,1-61,12 (836a-853a).

Tauromenianus) Attikos, Platon, Plotyn, Areios Didymos, Longinos (*Longinus*), Pseudo-Plutarch, Ksenofont.

Na początku Księgi Euzebiusz ponownie przywołuje motyw, który doprowadził do powstania PE. Chciał dowieść, że zgubnym błędem jest politeizm funkcjonujący w kulturze narodów starożytnych, oraz że chrześcijanie słusznie porzucili ten zdrożny obyczaj⁴¹⁷. Następnie autor zapowiada kontynuację treści PE w następnym dziele – DE, które będzie zawierać dogłębne uzasadnienie na rzecz tego, dlaczego wybór chrześcijaństwa należy uznać za najwłaściwszy⁴¹⁸.

Po ogólnej prezentacji treści Księgi, Euzebiusz przywołuje polemikę Epikura z Platonem, z którym nie zgadzał się w żadnej z filozoficznych kwestii. Niechęć do samego Arystotelesa wynikała z tego, iż uważał go za Platonika. Polemika ta była bardzo energiczna i radykalna⁴¹⁹. Euzebiusz (w oparciu o Attikosa) prezentuje różnice w poglądach Arystotelesa w odniesieniu do Platona, Mojżesza oraz proroków żydowskich⁴²⁰. Różnice te pojawiają się w odniesieniu do kwestii cnoty i szczęścia⁴²¹, opatrności Bożej⁴²², natury boga Boga⁴²³, nieśmiertelności duszy⁴²⁴, stworzenia świata⁴²⁵, natury ciał niebieskich⁴²⁶ czy określenia, czym jest piąta esencja⁴²⁷.

Dowiadujemy się jakie krążyły plotki o życiu Arystotelesa i jak nazywali się jego zagorzali przeciwnicy (Epikur, Timajos z Tauromenion, Aristoksenos Muzyk, Aleksinos z Elidy, Ebulides z Miletu, Demochares Mówca, Cefisodoros Mówca, Teokryt z Chios)⁴²⁸.

Arystoteles głosił, że droga do szczęścia wiedzie poprzez przyjemności cielesne i dobra zewnętrzne (uroda, bogactwa, sława)⁴²⁹, natomiast Platon wraz z prorokami uważają, że jedyna droga do szczęścia wiedzie przez

⁴¹⁷ Eus. PE XV 1,1 (788a-788b).

⁴¹⁸ Eus. PE XV 1,8 (789d). 11 (790c). 62,16-17 (855d-856a).

⁴¹⁹ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 178-182.

⁴²⁰ Zob. Eus. PE XV 3,1 (793d-794b).

⁴²¹ Eus. PE XV 3,1-4,21 (793d-798b).

⁴²² Eus. PE XV 5,1-14 (798c-800d). 6,2 (801b-801c).

⁴²³ Eus. PE XV 5,1 (798c). 5,3 (798d-799a). 6,1 (801b). 9,1-14 (808d-811a).

⁴²⁴ Eus. PE XV 5,3 (798d-799a). 9,1-14 (808d-811d).

⁴²⁵ Eus. PE XV 6,1-17 (801b-804a).

⁴²⁶ Eus. PE XV 8,1-13 (806c-808c).

⁴²⁷ Eus. PE XV 7,1-7 (804b-806a).

⁴²⁸ Eus. PE XV 2,1-15 (791b-793c).

⁴²⁹ Eus. PE XV 4,9-10 (795d-796b).

cnotliwe życie a samo szczęście polega na przyjaźni z Bogiem⁴³⁰. Stagiryta odrzucał wiarę w możliwość opatrności bożej twierdząc, że Pierwszy Poruszyciel nie ma wpływu na świat, a tym bardziej na życie konkretnego człowieka, gdyż żadne bóstwo by się tak nie zniżyło⁴³¹. Platon wraz z prorokami twierdzą, że wszystko co dzieje się na ziemi, jest w jakiś sposób związane z Bogiem; od niego wszystko zależny i dba on o każdą istotę z osobna⁴³².

Platon i prorocy utrzymywali, że Bóg jest Stwórcą świata, a Arystoteles temu zaprzeczał⁴³³. Arystoteles dopatruje się boskiej mocy w Księżycu, dlatego dzieli świat na nad i podksiężycowy⁴³⁴. Według założeń platońskich ciała wzięły swój początek z czterech podstawowych pierwiastków, tj. ogień, ziemia, powietrze i woda, a Arystoteles dodaje jeszcze piątą substancję, zwaną eterem⁴³⁵.

Rozbieżności między filozofami dotyczyły również natury ciał niebieskich, a mianowicie możliwości ich nieśmiertelności, ilości w nich pierwiastka ognia, zasady ruchu gwiazd i planet oraz powstawania światła⁴³⁶.

Platon łączył duszę z cnotą, mądrością, pamięcią i boską naturą. Dusza według niego, stanowi harmonijne połączenie z ciałem. Ciało stanowi więzienie dla duszy i miejsce jej pokuty. Umysł nie istnieje w oderwaniu od duszy. Arystoteles rozdzielił jednak umysł i duszę. Głosił również, że dusza to akt, forma (*entelecheia*), pierwsza zasada ciała, substancja, która ożywia ciało. Wszystkie byty ożywione i nieożywione złożone są z materii (możności) i formy (*entelecheia*) – a jest to podstawowy postulat tzw. hylemorfizmu ontycznego. Te uwagi zawarł Arystoteles w dziele *O duszy* (*De anima libri tres*)⁴³⁷.

Plotyn krytykuje arystotelesowską formę (*entelecheia*) gdyż on zakłada, że forma nie jest pierwszą zasadą ciała, ale jest nią Jedno⁴³⁸. Krytykuje tę formę również Porfiriusz, propagator i popularyzator myśli Plotyna, w swo-

⁴³⁰ Eus. PE XV 3,1 (793d-794b).

⁴³¹ Eus. PE XV 5,1 (798c).

⁴³² Eus. PE XV 5,2 (798d).

⁴³³ Eus. PE XV 6,10 (802d). Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 436.

⁴³⁴ Eus. PE XV 5,1 (798c).

⁴³⁵ Eus. PE XV 7,1 (804b-804d).

⁴³⁶ Eus. PE XV 8,1-13 (806c-808c).

⁴³⁷ Eus. PE XV 10,1 (811b).

⁴³⁸ Eus. PE XV 10,1-9 (811b-812c). Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., s. 547549; 552-554.

im dziele skierowanym do Boetosa z Sydonu Perypatetyka. Jego zdaniem ewidentny błąd Arystotelesa polega na przypisaniu formy również bytom nieożywionym⁴³⁹. Z kolei Attikos wytyka nieściśłości co do natury duszy nie tylko Arystotelesowi, ale również Platonowi⁴⁴⁰.

Również stoicyzm przeciwstawiał się systemom Platona i Arystotelesa. Euzebiusz we fragmencie zaczerpniętym z Arystoklesa z Messeny dowodzi, że Stoicy wzorowali się na Heraklicie kiedy utrzymywali, że wszystko powstaje dzięki pierwiastkowi ognistemu i w nim znajduje swój kres, jako w końcowej fazie rozwoju wszechświata⁴⁴¹. Natomiast od Areiosa Didymosa można się dowiedzieć, że Stoicy twierdzili, że światem zarządza bóg według rozumnych praw; jest on jeden, nieograniczony, wieczny i nieskończony. Człowiek podlega prawom tak samo, jak wszechświat i jest jego nieodłączną częścią. Bóg troszczy się o świat i o wszystko, co w nim zamieszkuje. Posiada on również przymioty stwórcy i ojca. Nazywa się go np. Zeusem, gdyż jest źródłem życia⁴⁴².

Areios wspomina, że stoicką ideę o *Pierwszej Zasadzie* pod postacią ognia głosili Zenon z Kition, Kleantes z Assos oraz Chryzyp z Soloj⁴⁴³. Jej efektem jest założenie idea powszechnego pożaru świata⁴⁴⁴. Dusza to ciało, ogień i pneuma; zwano ją też *ciepłym tchnieniem*. Trwa ona po śmierci, ale tylko przez pewien czas, gdyż nie jest wieczna. Dusze zaś zwierząt giną w momencie ich śmierci, gdyż są one bezrozumne⁴⁴⁵. Ten temat jest kontynuowany przez Euzebiusza przez sporządzenie dwóch wyciągów: z Longinosa i Plotyna⁴⁴⁶.

Tezy stoików są następnie poddane krytyce. Między innymi Euzebiusz dokonuje tego przez cytaty z Porfiriusza dotyczący mniemania Stoików, że bóg jest równoznaczny z wiecznym ogniem⁴⁴⁷. Za Numeniuszem omawia teorię bytu u Stoików. Za byt uważają oni jedynie to, co może działać lub samo podlegać działaniu. Byt zatem cechuje się materialnością i cielesnością⁴⁴⁸.

⁴³⁹ Eus. PE XV 11,4 (813c).

⁴⁴⁰ Eus. PE XV 12,1-13,1-8 (814a-816c).

⁴⁴¹ Eus. PE XV 14,1-2 (816d-817a).

⁴⁴² Eus. PE XV 15,1-8 (817b-818b).

⁴⁴³ Eus. PE XV 18,1-3 (820b-820d).

⁴⁴⁴ Eus. PE XV 19,1-3 (820a-821b).

⁴⁴⁵ Eus. PE XV 20,1-7 (821c-822c).

⁴⁴⁶ Eus. PE XV 21,1-22,68 (822d-835d).

⁴⁴⁷ Eus. PE XV 16,1-2 (818b-818d).

⁴⁴⁸ Eus. PE XV 17,1-8 (819a-820a). Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 361-362.

Księgę zamyka szczegółowy wyciąg z utworu Pseudo-Plutarcha z Cheronei pt. *Opinie filozofów (Placita philosophorum/De placitis philosophorum)*⁴⁴⁹. Autor referuje tu wybrane opinie filozoficzne od Talesa z Miletu do Epikura. Już Ksenofont dostrzegł wiele rozbieżności w najwcześniejszej epoce filozoficznej, przedsokratejskiej⁴⁵⁰.

A revision of Eusebius` the Praeparatio Evangelica

Abstrakt: In my paper I have tried to present briefly revision of a contents and a structure of Eusebius` the Praeparatio Evangelica . The fifteen books containing the discussion of the first two points are divided into five groups of three each, and this distribution is clearly indicated at the beginning of each group in Books I, IV, VII, X, XIII, while in the first chapter of Book XV we have a clear summary of whole preceding argument, showing how the several divisions have been treated each in three books.

The first three books discuss the threefold system of Pagan Theology, Mythical, Allegorical, and Political. The next three, IV-VI, give an account of the chief oracles, of the worship of daemons, and of the various opinions of Greek philosophy on the doctrines of Fate and Free Will. Books VII-IX give reasons for preferring the religion of the Hebrews founded chiefly on the testimony of various authors to the excellency of their Scriptures and the truth of their history. In Books X-XII Eusebius argues that the Greeks had borrowed from the older theology and philosophy of the Hebrews, dwelling especially on the supposed dependence of Plato and Moses. In the last three books the comparison of Plato with Moses continued, and the mutual contradictions of other Greek philosophers, especially the Peripatetics and Stoics, are exposed and criticized.⁴⁵¹

Keywords: Eusebius of Caesarea, pagan theology, Hebrew, fate, soul, Presocratic, deities, free will, Moses.

⁴⁴⁹ Eus. PE XV 23,1-61,12 (836a-853a).

⁴⁵⁰ Eus. PE XV 62,1-15 (853c-855d).

⁴⁵¹ On the ground of: *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*, tom 3-pars prior, ed. i przekł. E.H. Gifford, Oxonii 1903, s. XVIII-XXV.

Bibliografia:

- A Hidden Use of Porphyry's History of Philosophy in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, JTS 39 (1988), s. 494-504.
- Antoine Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien: pour une phénoménologie du monachisme*, SO 30 (1979), s. 199-218, s. 217-218.
- BarKochva B., *Aristotle, the Learned Jew, and the Indian Kalanoi in Clearchus*, s. 40-89, w: Tenze, *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley – Los Angeles – London 2010.
- Bar-Kochva B., *Megasthenes on the Physics of Greeks, Brahmans, and Jews*, s. 136-163, w: Tenze, *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley – Los Angeles – London 2010.
- Bar-Kochva B., *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley – Los Angeles – London 2010.
- BarKochva B., *The Jewish Ethnographic Excursus by Haecataeus of Abdera*, s. 90-135 oraz *The Geographical Description of Jerusalem by Timochares, the Siege, and the Libels*, s. 458-468, w: Tenze, *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley – Los Angeles – London 2010.
- Bounoure G., *Eusèbe citeur de Diodore*, REG 95 (1982), s. 433-439.
- Die Praeparatio Evangelica*, ed. K. Mras: GCS 43/1 Eusebius Werke VIII/1, Berlin 1954; GCS 43/2 Eusebius Werke VIII/2, Berlin 1956.
- Die Praeparatio Evangelica*, ed. K. Mras, É. des Places: GCS 43/1 Eusebius Werke VIII/1, Berlin ²1982; GCS 43/2 Eusebius Werke VIII/2, Berlin ²1983 (= Mras²I oraz Mras²II).
- Die Praeparatio Evangelica*, Mras²I; Mras²II.
- Drączkowski F., *Patrologia*, dz. cyt., s. 70-71.
- Eusèbe de Césarée, *La Préparation Évangélique*, SCh 206; 215; 228; 262; 266; 292; 307; 338; 369, ed. i przekł. J. Sirinelli, É. des Places, Paris 1974-1991.
- Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*, t. 3-pars prior, s. XVIII-XIX. XXVIII; XXIV-XXV.
- Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*, t. 3-pars posterior, s. 767.
- Eusebii Pamphili Praeparationis Evangelicae libri quindecim graece et latine*, ed. F. Vigerus, Coloniae 1628.
- Eusebii Pamphili Praeparationis Evangelicae libri quindecim graece et latine*, ed. F. Vigerus, ed. nova, Coloniae 1688.
- Fragmenta Philosophorum Graecorum*, t. 2, ed. F.G.A. Mullachius, Parisiis: Didot 1867, s. 361385: (fr.1-14).

- Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, t. 2 (Poets), ed. C.R. Holladay, Atlanta 1989, s. 150197. 301529.
- Guilielmi Cave (...) Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria a Christo nato usque ad Saeculum XIV. Facili Methodo digesta*, t. 1, ed. novissima, Basileae 1741, s. 178.
- Johnson A.P., *Ethnicity and the Argumentation in Eusebius' Praeparatio evangelica*, Oxford 2006.
- Johnson A.P., *Eusebius' Praeparatio Evangelica as Literary Experiment*, s. 67-89, w: S.F. Johnson, *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, Harvard 2006, s. 68.
- Johnston Sara I., *Ancient Greek Divination*, Oxford 2008, s. 79-81.
- Kłęczar A., *Ezechiel Tragik i jego dramat Exagoge „Wyprowadzenie z Egiptu”*, Kraków 2006.
- Les extraits du Peri tagathu de Numénios dans le livre XI de la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée*, StPat 13 (1975) s. 46-51.
- Literatura Grecji starożytnej*, t. 1: *Epika – liryka – dramat*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 935-936; 937;
- Mała encyklopedia kultury antycznej A-Z*, s. 178-182. 361-362. 549-550.
- Morlet S., *Eusebius' Polemic Against Porphyry: A Reassessment*, s. 119-150, w: *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, SuppVC 107, red. Sabrina Inowlocki, C. Zamagni, Leiden 2011, s. 124.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Fenicjanie*, Kraków 2007, s. 18-19.
- nowlocki S., *Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context*, Leiden 2006.
- Państwo*, dz. cyt., s. 308-310; 313.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa ³1990.
- Places É. des, *Numénios et Eusèbe de Césarée*, StPat 13 (1975), s. 19-28; G. Bonouire, *Eusèbe citeateur de Diodore*, REG 95 (1982), s. 433-439.
- Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 302-303.
- Plutarch, *Żywoty Równoległe*, t. 1 (*Tezeusz i Romulus. Numa i Likurg*), przekł. K. Korus, Warszawa 2004, s. 205. 272-273.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 2000, s. 37.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 2001, s. 436. 453.

- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki Cesarstwa*, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 246. 303. 547-549; 552-554.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 2002, s. 193. 406. 450.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 178-182. 361-362. 373.
- Sinko T., *Zarys historii literatury greckiej*, t. 2, s. 301.
- Some Uses of Aristocles and Numenius in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, JTS 47 (1996), s. 543-549.
- Stary Testament. Historia zbawienia*, przekł. i noty, Danuta Szumska, Paris 1983, s. 24.
- Stern M., *Greek and Latin Authors on Jew and Judaism*, t. 1, Jerusalem 1976, s. 157-162.
- Utilisation des Stromates de Clément d'Alexandrie par Eusèbe de Césarée dans la Préparation Evangélique*, s. 115-134, w: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, red. F. Paschke, Berlin 1981.

Dr Daria Keiss Dolańska w 2007 roku ukończyła Filologię Klasyczną na Uniwersytecie Gdańskim. Doktoryzowała się na podstawie dysertacji: *Praeparatio Evangelica Euzebiusza z Cezarei jako antologia. Zakres i sposób wykorzystania greckich tekstów starożytności* w 2013 roku. Obecnie jest nauczycielem w Zespole Szkół Ogólnokształcących Nr 6 w Gdańsku. Kontakt e-mail: <http://nauka-polska.pl/dhtml/raporty/ludzieNauki?type=opis&objectId=247019&lang=pl>

Anna Peck (Warszawa)

Orthodox missionaries' research on Tibetan Buddhism: a case of Father Innokentii Aleksandrovich Podgorbunskii

Abstrakt: In his 1896 book, *Mongolia and the Mongols*, Aleksei Matveevich Pozdnev expressed opinions that were highly critical of Father Innokentii Aleksandrovich Podgorbunskii, the fellow scholar of Siberian Buddhism. This article presents the works of Podgorbunskii, a clergyman, missionary and scholar from Irkutsk who had been so discourteously evaluated by Pozdnev, professor at the prestigious St. Petersburg University. The article searches for answer considering justification of Pozdnev's opinions and claims and offers a new evaluation of Podgorbunskii's scholarly works, interests, and achievements.

Keywords: Russian Orthodox missionaries, Tibetan Buddhism, Eastern Siberia, Irkutsk.

Professor Pozdnev's criticism of the Orthodox missionaries- scholars of Tibetan Buddhism

One the leading Russian orientalists, Aleksei Matveevich Pozdnev (1851-1920), in the foreword to his major work “Mongolia and the Mongols” included an unusual section expressing his appreciation for ecclesiastical attempts to offer courses for future missionaries in the Russian Orthodox academies and seminaries.¹ However, he criticized both inadequacies in ecclesiastical curricula and the insufficient level of qualifications of professors and instructors teaching these courses.

Pozdnev disapproved of the lack of independent research in the case of ecclesiastical instructors, pointing out sarcastically that their knowledge was based mainly on the already-published works of English and French

¹ Tatiana Viktorovna Ermakova, *Buddiiskii Mir Glazami Rossiiskikh Issledovatelei XIX - Pervoi Treti XX Veka : (Rossiia i Sopredelnye Strany)*. Sankt-Peterburg: Nauka, 1998, p. 94: several years later, in 1911 Pozdnev expressing his appreciation for ecclesiastical courses reminded again that theoretical lectures on origins of Buddhism and based on British research could not prepare properly Russian missionaries facing Lamaism.

scholars. In consequence, Pozdneev argued, future missionaries were acquiring second-hand and biased knowledge that was overly concentrated on the origins of Buddhist traditions and disconnected from the realities of contemporary Buddhism of the Gelug-pa lineage.

Pozdneev wrote: “*Missions have existed for many years in this country as well as special courses for missionaries in our academies and seminaries, but the professors and instructors of these courses, in place of independent investigation of the subject that they have been called upon to teach, have preferred to content themselves with translations of the works of English and French scholars; such is the course given by Professor V.V. Mirotvortsev of the Kazan Ecclesiastical Academy and set forth by him in the Pravoslavnyi Sobesednik for 1871, similarly, the “Notes on the Doctrine of Buddhism” delivered by Father Podgorbunskii, a teacher at the Irkutsk Seminary, in 1892, and so on. These lectures might, of course, be have been interesting to their audience, but they cannot acquaint them by any means with the real state of affairs that we encounter in the religion of the Mongols and our native peoples.*”²

The above-mentioned ecclesiastical scholars targeted by Pozdneev had achieved a modest recognition on the local, “provincial” level. Having passed away several years before this criticism was written and published, Vasilii Vasilievich Mirotvortsev (1838-1891), could not defend himself against these remarks. Father Innokentii Aleksandrovich Podgorbunskii however had to face this criticism.

Podgorbunskii, a provincial scholar from Irkutsk?

Father Podgorbunskii (1862-1913), a priest and missionary, was a native Siberian, born in the Nerchinsk area of the Transbaikal. He was educated at the Nerchinsk Seminary and continued his education at the prominent Kazan Spiritual Academy. After returning to Eastern Siberia, he worked as a lecturer at the Irkutsk Spiritual Seminary. In Irkutsk, Podgorbuskii became a member of the city’s intellectual elite, and is mentioned several times in the “*Letopis goroda Irkutska za 1881-1901 gg.*,” (Chronicle of the city of Irkutsk from the 1881-1901), a chronicle meticulously prepared by Nit Stepanovich Romanov that provides a detailed account of intellectual and cultural life in the capital of Eastern Siberia during the end of the nineteenth century.³ Several times, the *Letopis* mentions Father Innokentii

² Aleksei Matveevich Pozdneev, Foreword. In: *Mongolia and the Mongols*, Bloomington: Indiana University, 1971, p. xxxiv.

³ Larisa Konstantinovna Martynova. *Svedenia Letopisei Goroda Irkutska Ob Istorii Irkutskoi*

Aleksandrovich Podgorbunskii and his participation in cultural and scholarly events in Irkutsk, presenting him as a significant figure in Irkutsk and a committed scholar who was heavily involved in local society.

The *Letopis* notes that on December 19, 1888, at the auditorium of the Geographical Society's Museum, Podgorbunskii delivered a public lecture on Buddhism. Then a lecturer teaching courses on Buddhism and Shamanism at the Irkutsk Spiritual Seminary, Podgorbunskii effectively presented his knowledge and research on Tibetan Buddhism.⁴ His lecture was only a part of a larger event, as, according to the *Letopis*, a few days later on December 28, 1888, Podgorbunskii, together with Grigorii Nikolaevich Potanin, participated in the opening ceremony of an exhibition at the Irkutsk Museum that displayed a comprehensive and unique collection of Tibetan Buddhist religious objects. Podgorbunskii appeared there as the mastermind of the exhibition, encouraging several prominent Siberian citizens to donate to the collection.

A significant part of the collection was assembled by Potanin himself. He had purchased and received several objects as gifts during his trips through the Russian Transbaikal and during a trip to the Mongolian city of Uрга⁵ in the summer of 1887. Podgorbunskii convinced a Russian merchant named Aleksei Dmitrevich Startsev, who had traveled to China as a consultant and negotiator, to donate a “beautiful collection of dokshits,” images of Tibetan Buddhist deities, “defenders of the faith” with characteristically terrifying—from a perspective of Western aesthetics—features.⁶

Podgorbunskii also persuaded the leader of the Russian Buddhists, “the Enlightened Khambo- Lama of Gusinoozerskii Datsan”, who was at that time Dampil Gomboevich Gomboev, to loan several “very interesting

Eparkhii. In *Vtorye Romanovskie Chtenia. Materialy Nauchnoi Konferentsii 8-9 Oktiabria 1998*, edited by A. V. Dulov, Irkutsk: Izd. Irkut. obl. publ. b-ki im. I.I. Molchanova-Sibirskogo, 2000, p. 66-70. The author of the “*Letopis goroda Irkutska*” Nit Stepanovich Romanov, which is mentioned several times in this paper, collected information about people contributing to Irkutsk's greatness. According to Martynova, the *letopis* has been perceived and estimated by historians as a valuable source of information about the Irkutsk eparchy, varied activities of the bishops and clergymen, including their scholarly interests, cultural and social actions. It presented often forgotten everyday routine, minor struggle and success of the hierarchs and priests; it included information about their personality traits, interests, and their virtues and vices.

⁴ Nit Stepanovich Romanov, *Letopis goroda Irkutska za 1881-1901 gg.* Irkutsk: Vostochno-Sibirskoe knizhnoe izd-vo, 1993, p. 189.

⁵ The capital city of Mongolia, Ulan Bator.

⁶ Nit Stepanovich Romanov, op. cit., p. 190. Mongolian term “dokshit” refers to the Tibetan Buddhist images of deities.

and precious liturgical objects” to the exhibition, which allowed them to present an altar in the Gelug-pa tradition, and colorful silk thangka (tanka) paintings presenting “deities of the Buddhist pantheon.”⁷

As the organizers and managers of the exhibition, Potanin and Podgorbunskii, decided to include other materials as well: an ethnographical collection from the Transbaikalian datsans, and photographs taken primarily in the major monastery, the Gusinoozersk Datsan, that presented Tibetan Buddhist rituals and dances. This unique presentation also included photographs of ritualistic dances that had been taken in the monasteries and temples of Lhasa, Gumbum in north-eastern Tibet, where access was very limited. Majority of presented photographs was taken in Mongolian monasteries of Urga. The accuracy of the collection was verified in consultation with the most famous Transbaikalian lama, Agvan Dorzhiev, who held the highest possible Buddhist degrees.⁸

In their roles as both organizers and hosts of the exhibition, Potanin and Podgorbunskii guided the visitors, providing information about the objects and ceremonies that were on display. Romanov added in the *Letopis* that the exhibition was to be open to the public until the beginning in January of the following year, 1889. In addition, a part of the initial exhibition became a permanent part of the Irkutsk museum, and was significantly enlarged during the following years.

Podgorbunskii and Potanin also prepared and published a catalog of the objects presented during the exhibition and a catalog of a permanent Buddhist collection that was then in development. The permanent collection was unveiled two years later, in 1891, to the Crown Prince Grand Duke Nicholas Aleksandrovich (who later became Tsar Nicholas II) during his visit to Irkutsk. Father Podgorbunskii guided this special guest through the museum, explaining the religious functions and meaning of the objects.⁹

⁷ Ibidem p. 190.

⁸ Kim L Malakshyanov, Yuri V. Kuzmin, Innokentii Podgorbunsky: Priest and Scholar. *Mongolia Survey: a publication of the Mongolia Society*. Fall 1995, no. 2 (1995): p. 38; importance of Dirzhev in Seseg Purbuevna Angaeva, *Buddizm v Buriatii i Agvan Dorzhiev*. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izd-vo, 1999; John Snelling, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*. Shaftesbury, Dorset; Rockport, Mass.: Element, 1993; Erdem Danzanovich Dagbaev, *Politichesko-filosofskaia kontseptsia Agvana Dorzheeva*. In: *Buddijskaia kultura: istoria, istochnikovedenie, iazykoznavstvo i iskusstvo: Treti Dorzhevskie chtenia: materialy konferencii*, Ulan-Udè, Ivolginskij dacan, Alhanaj, 8-10 iulia 2008 g., p. 6-15.

⁹ Irkutskie Eparkhialnye Vedomosti, no. 31, 1891; Innokentii A. Podgorbunskii, Grigorii

Oblastnichestvo and Buddhism

The far Eastern and Siberian voyage of the Crown Prince Grand Duke Nicholas Aleksandrovich, the future Tsar Nicholas II, broadened but could not change the elite perception of the world from within Saint Petersburg, comparable perhaps to the *Bostonian idea of the world*. This criticism could not, however, diminish the Siberian sense of pride, which was rooted in a common background and set of achievements that were manifested in the push for Siberian regionalism, known as *oblastnichestvo*. Sympathizers of this movement largely came from the Siberian intelligentsia, and they participated in scientific explorations of the region, conducted scholarly research, created collections of geographical and ethnographic artifacts, and supported the development of cultural and educational institutions, such as museums.

Podgorbunskii's connections with *oblastnichestvo* were not limited to his cooperation with Grigorii Nikolaevich Potanin, the well-known proponent of this Siberian movement. His pride for local history, involvement in the cultural and intellectual life of Irkutsk society, and an authentic appreciation for their own achievements, such as the successfully prepared exhibition of Buddhist artifacts, all built Podgorbunskii's self-confidence in this local community. The creation of significant museum collections was not merely an isolated example of sharing the traditions of local patriotism. Support for the leaders of Siberian regionalism was also expressed in public celebrations of anniversaries and requiem masses for the deceased.

Several years after the exhibition, on February 27, 1896, Irkutsk's intellectual elites gathered at such an event. The reason for their assembly was to celebrate the twentieth anniversary of the death of a local celebrity, Afanasii Prokopevich Shchapov, who was widely perceived as having initiated the *oblastnichestvo* movement. A person of comprehensive interest—he was a journalist, writer, historian, and ethnographer—Shchapov was born near Irkutsk to a father who worked as a country diak (sexton) and a Buriat woman.

After receiving his education in Kazan and pursuing an academic career both there and in St. Petersburg, he returned to Irkutsk. Shchapov not only organized the Siberian Department of the Russian Geographical

N. Potanin (ed.), *Katalog muzeia Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva* (Museum catalog of the Eastern Siberian Division of the Imperial Russian Geographical Society). Irkutsk, Vostochno-sibirskii otdel Imp. russkago geogr. obshchestva, 1888.

Society, but also initiated a Siberian patriotic movement in the 1860s. The followers of this ideology, including Grigorii Nikolaevich Potanin and Nikolai Mikhailovich Yadrintsev, supported the development of regional libraries and museums, development of the original Siberian scientific research, development of local education, and the advancement of Siberian intellectual communities.

The solemn requiem of 1896, commemorating the fruitful life of Afanasii Prokopevich Shchapov, was conducted by his colleagues, the scholars Father Afanasii Vinogradov and Father Innokentii A. Podgorbunskii. The ceremony, which took place in the splendid Tikhvinskii church, included the intellectual and social elite of Irkutsk. According to the local press and the *Letopis*, around a hundred people, including Shchapov's family members, friends, colleagues, and supporters, participated in the service.

Father Innokentii A. Podgorbunskii played a special role in the service by delivering the eulogy, in which he reminded the crowd of Shchapov's impressive biography, enumerated the merits and major achievements during his life both in St. Petersburg and in Irkutsk, and praised his character and sacrifices. Podgorbunskii emphasized Shapov's contributions to the development of scholarly disciplines in Siberia.¹⁰

A similar event, in both form and purpose, took place on May 7, 1904. This time it was a commemoration of the anniversary of the death of Nikolai Mikhailovich Yadrintsev, at the request of the editors of the journal "Vostochnoe obozrenie." Yadrintsev, an archeologist and explorer, was a major figure in the Siberian separatist movement, and the author of a renowned book: *Siberia as a Colony*, which was first published in 1891. He died at the age of 52. On the tenth anniversary of his passing, a solemn memorial service was held in the central Kazan Cathedral in Irkutsk, with the religious service preceded by a lecture by Podgorbunskii that glorified the deceased and his contributions to the development of Siberian culture and its status.¹¹

Podgorbunskii's involvement in the *oblastnichestvo* movement was closely related to his professional obligations as a priest, missionary and college-level lecturer, and had to be balanced with his broader intellectual

¹⁰ Nit Stepanovich Romanov, op. cit., p. 345-346; see: Alexander Stanislavovich Madzharov, The museum of Aphanasy Prokopievich Shchapov in Irkutsk. *Journal "News of Irkutsk State University"*, Series History, 2012, no. 2, pp. 162-165.

¹¹ Nit Stepanovich Romanov, *Letopis Goroda Irkutskia Za 1902-1924 gg.* Irkutsk: Vostochno-Sibirskoe knizhnoe izd-vo, 1994, p. 37.

interests. His lectures on Buddhism were addressed to the Siberian public, but primarily to the Orthodox Christian missionaries in training. Pragmatically, his publications also targeted very specific subsets of readers: seminary students, working missionaries, and a more general audience. His essays and studies were published mostly by the Eastern-Siberian Division of the Imperial Russian Geographical Society in Irkutsk and in the ecclesiastical journal *Irkutskie Eparkhialnye Vedomosti*.¹²

Orthodox Christian missionary's interest in Siberian religions

Podgorbunskii's publications from the last two decades of the nineteenth century mainly discussed the different cultural and social aspects of Christianity, Tibetan Buddhism, and Shamanism in Eastern Siberia. Polemic missionary texts and independent studies of Siberian religious phenomena were among the variety of topics covered in works such as *Idei buriat-shamanistov o dushe, smerti, zagrobnom mire i zagrobnoi zhizni* (Buriat-Shamanist ideas about the soul, death, the other world and the afterlife); *Vysshie blaga i puti k nim po ucheniu buddizma i khristianstva* (Higher benefits and the paths to achieving them according to the teachings of Buddhism and Christianity), as well as *Materialy dlia kharakteristiki lamaiskoi astrologii* (Materials on the characteristics of Lamaist astrology), *Shamanisticheskie verivania mongolov i buriat* (Shamanistic beliefs of Mongols and Buriats), and *Iz mifologii mongolov i buriat-shamanistov* (From the mythology of Mongols and Buriat-Shamanists).¹³

In August 1901, Father Innokentii Podgorbunskii made a public announcement about the completion of his major work, a Russian-Mongolian-Buriat dictionary, along with the proud declaration that the dictionary would be published in Irkutsk. However, a large 340-page dictionary had to wait until 1909, when it was finally published by the typography of P. I. Makushin and V. M. Posokhin. The purpose of this enterprise was to create a dictionary of a "living colloquial Buriat language" that included variations of the tribal and regional dialects. Gonbochzhab Tsebekovich

¹² From 1901 to 1904 Podgorbunskii was the chief editor of this local ecclesiastical journal.

¹³ Innokentii Alexandrovich Podgorbunskii, *Idei buriat-shamanistov o dushe, smerti, zagrobnom mire i zagrobnoi zhizni*, Irkutsk 1890; *Vysshie blagai puti k nim po ucheniu buddizma i khristianstva*, Irkutsk 1890. "Irkutskie Eparkhialnye Vedomosti" 1891, no. 13–15. *Materialy la kharakteristiki lamaiskoi astrologii* (Materials on characteristics of Lamaist astrology) Изв. БСОПТО. Publication of the Eastern-Siberian Division of the Imperial Russian Geographical Society – 1892. – T. 23, vol. 3, no. 2, Irkutsk: 1892.

Tsybikov, a Russian scholar of Buriat origins and former student of Pozdneev, expressed his great appreciation for the idea and results of this work.¹⁴ The dictionary was praised for its usefulness for years after it was initially published.¹⁵

Simultaneous to his endeavors on the dictionary, Podgorbunskii continued his research on religious, ethnographic and cultural phenomena. In 1902, his studies on Buriats that had initially been published as articles in the *Irkutskie Eparkhialnye Vedomosti* were published as a 62-page book.¹⁶ Several years later, on January 12, 1909, local newspapers announced that Podgorbunskii had published a new version of the catalog of the Buddhist Collection in the Irkutsk museum reflecting its development during the preceding years.¹⁷ In 1909, Father Podgorbunskii was nominated as the chair of a clerical conference in the Irkutsk eparchy for his achievements. According to his biographers, "the main purpose of his work was to prove the advantage of Christianity over other religions. He believed that only Christianity shows the way to the true state of grace and gives purpose and meaning to life."¹⁸

The major work on Buddhism: *Buddizm, ego istoria i osnovnye polozhenia ego uchenia*

In 1900-1901, Podgorbunskii published his major work on Buddhism. The title of the two-volume treatise was: *Buddizm, ego istoria i osnovnye polozhenia ego uchenia* (Buddhism, its history and main thesis of its teachings).¹⁹ Ironically, the works of both Pozdneev and Podgorbunskii

¹⁴ Innokentii Alexandrovich Podgorbunskii, *Russko-mongolo-buriatskii slovar*. Irkutsk, Tip.-lit. P.I. Makushina i V.M. Posokhina 1909; Nit Stepanovich Romanov, *Letopis goroda Irkutsk za 1881-1901 gg.*, p. 462-463; Kim L Malakshanov, Yuri V. Kuzmin, op. cit., p. 39.

¹⁵ Przeclaw Smolik, *Wśród wyznawców Burchan-Buddhy: szkice z życia, opowieści i legendy Mongolo-Burjatów: z pięćdziesięciu ilustracjami*. Kraków Orbis, 1925, p. 7: Smolik, a physician from Krakow and an Austrian war prisoner during World War I, spent several years in the Transbaikal.

¹⁶ Innokentii Alexandrovich Podgorbunskii, *Buriaty: istoricheskii ocherk*. Irkutsk, Tip. Sizykh, 1902.

¹⁷ Innokentii Alexandrovich Podgorbunskii, *Katalog buddiiskoi kollektzii Vostochno-Sibirskogo Otdiela Imperatorskogo Geograficheskogo Obshchestva*. Irkutsk, Tip.-lit. P.I. Makushina i V.M. Posokhina 1908; Nit Stepanovich Romanov, *Letopis Goroda Irkutsk Za 1902-1924 Gg*. Irkutsk: Vostochno-Sibirskoe knizhnoe izd-vo, 1994, p. 118.

¹⁸ Iurii Vasilevich Kuzmin, I.A. *Podgorbunskii - Issledovatel Mongolskikh Narodov*. In *Dulovskie Chenia:*, edited by I.V. Kuzmin, Irkutsk: Irkutskii Gosudarstvennyi Universitet, 1992, pp. 42-45; Kim L Malakshanov, Yuri V. Kuzmin, op. cit, pp. 38-39.

¹⁹ Innokentii Alexandrovich Podgorbunskii, *Buddizm, Ego Istoria i Osnovnye Polozhenia*

were published by the Eastern Siberian division of the Imperial Russian Geographical Society, located in St. Petersburg. However, the concepts and structure of both publications differed significantly.

Podgorbunskii offered an interpretation of Buddhism as a world religion that was more widely accepted within Western circles, thus treating Tibetan Buddhism as a branch included within the same tradition, while Pozdneev argued that the form of Buddhism developed by Ts'ong-k'a-pa differed from its origins significantly enough that it should have been properly distinguished as "Lamaism."²⁰

Following this model of Buddhism as a unifying religious tradition that encompassed many different subdivisions, in his first volume, Podgorbunskii presented Buddhism's historical and cultural background in India, an account of the life and original teachings of the Buddha, and information about the development and characteristics of the major branches: the southern Theravada and the northern Mahayana.

His description of the history of the southern stream included the areas of Ceylon, Burma, and Siam, while his exploration of the northern form concentrated on areas north of the Himalayan region, especially Tibet, China, and Mongolia, discussing the spread of Buddhism among "Mongolian tribes," including the Buriats, in a separate chapter. The last chapter considered an issue that was unusual in Western studies of Buddhism at the time, a new phenomenon described as "Buddhism in Europe." The first volume concluded with statistical information about the number of Buddhists in specific geographical regions.

A section of the book discussing "Buddhist community and Buddhist teaching among Mongolian tribes" included an attempt to define the ethnic and linguistic term "Mongols" more precisely. Podgorbunskii argued that the phrase "Mongolian tribes" should denote the people of Mongolia, ethnic Mongols living in the Russian Empire, Siberian Buriats, and Kalmyks.²¹

The gradual spread of Buddhist teachings by Tibetan lamas-missionaries, the construction of monasteries, and translations of the scriptures,

Ego Uchenia. 1-2 vols.: vyp. 1: *Ocherki istorii buddizma*. Trudy Vostochno-Sibirskago Otdela Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva. Irkutsk, Tip. A.A. Sizykh 1900; vyp. 2: *Osnovnye polozenia uchenia buddizma*. Irkutsk 1901; see: Aleksandr Vsevolodovich Dulov, A.P. Sannikov, *Pravoslavnaia Tserkov v Vostochnoi Sibiri v XVII-nachale XX vekov*, ch. 2, p. 171-172.

²⁰ Pozdneev, *Mongolia and the Mongols*, p. xxxiv

²¹ Innokentii Alexandrovich Podgorbunskii, *Buddizm*, volume 1, p. 204.

especially *Ganjur* and *Tanjur*, into Mongolian, deeply influenced and transformed the Mongolian society of warriors. Podgorbunskii referred to primary sources, including Mongolian texts translated and published by Archimandrite Palladii (Kafarov), and the travelogue authored by Egor Fedorovich Timkovskii, which had become a bestseller in the 1820s.²²

In sketching a history of Buddhism among the Mongol peoples, the organizational structure and types of the monasteries, hierarchy of the clergy, customs and celebrated holidays, and legal regulations in the Russian Empire, Podgorbunskii frequently utilized works by Russian authors such as Osip M. Kovalevskii, Vladislav Vashkievich, and, often, Pozdneevev.²³

Characteristically, Podgorbunskii preferred usage of the term “Buddhism” and “Buddhists” instead of “Lamaism” and “Lamaists”, more popular in the state and church vocabulary.²⁴ However, the terms became interchangeable with one another when he discussed the law of 1853, in a text entitled: “*Polozhenie o lamaiskom dukhovenstve Vostochnoi Sibiri*” (Regulation about the Lamaist Clergy in Eastern Siberia). Following the official nomenclature, Podgorbunskii discussed in that case the situation of the Siberian “Lamaists.”²⁵

Podgorbunskii was critical of the lamas' standard educational methods, which were based upon memorization rather than understanding of the sacred Buddhist texts, and he pointed out that the instructors frequently had inadequate knowledge of the Tibetan language. According to him, all of these factors discouraged the majority of young Buriats from undertaking advanced studies. He acknowledged, however, the importance of the large libraries that existed in the monasteries and provided a chance for continuing education. The Buddhist lamas had several advantages: they were amongst their own people, they spoke the same language, and they shared

²² Ibidem, volume 1, p. 210, 213; Egor Fedorovich Timkovskii, *Puteshestvie v Kitai Cherez Mongoliu, v 1820 i 1821 godakh*. Sanktpeterburg Tip. Meditsinskago departamenta Ministerstva vnutrennikh del, 1824. In 1820s the book was published in English, French, German, Dutch and Polish.

²³ Innokentii Alexandrovich Podgorbunskii, *Buddizm*, volume 1, p. 215-237.

²⁴ Jesse D. Murray, *Building Empire among the Buryats: Conversion Encounters in Russia's Baikal Region, 1860s - 1917*. Doctoral Dissertation, ed. Copyright 2012 Jesse D. Murray. Place Published: <http://hdl.handle.net/2142/42353>, 2013-02-03. Murray argued that for the Russian Orthodox missionaries had broadly and exclusively used term “Lamaism”, and quoted a statement “Lamaism is absolutely not Buddhism” (s. 180-186). Despite of legal and popular justification of that claim, in the cases of several Russian Orthodox Christian missionaries-researchers this simplification and generalization is not accurate.

²⁵ Innokentii Alexandrovich Podgorbunskii, *Buddizm*, volume 1, p. 238-240.

the same ethnic origins, customs, and culture. This was a source of their strength and success. Podgorbunskii also evaluated the importance of early religious instruction, often as early as the age of five, which fostered connections between Buddhist beliefs and Buriat culture and ethnic identity.²⁶

In the following chapter, “Buddhism in Europe,” Podgorbunskii discussed the relatively new phenomenon of Western fascination with Buddhism. After mentioning Schopenhauer, there was a presentation of the fin-de-siècle fascinations with Buddhist ideas among fashionable Europeans and Americans, especially Henry Steel Olcott, Edwin Arnold, and Madame Helena Blavatsky, Elena Petrovna Blavatsky, née Gan (Hahn von Rottenstein). Theosophy became popular in Russia in the 1880s. For example, presentation of the Theosophical Society by journal *Russkaia Mysl* in 1887 included Lesevich’s article “Noveishe dvizhenia v Buddizmie” together with two other text—Russian translations of works of the prominent theosophists, poem written by Sir Edward Arnold and Colonel Henry Steel Olcott’s, cofounder of Theosophical Society, *Buddhist Catechism*.²⁷

The contemporary historian Maria Carlson interpreted the popularity of theosophy as a consequence of the “frustration and dissatisfaction of a growing number of thinking people who felt intellectually and spiritually cut adrift, unwilling or unable to choose between the sterility of scientific positivism and the impotence of a diminished church.”²⁸ Podgorbunskii’s understanding of this phenomenon was very close to Carlson’s opinion. He noted the impact of a philosophical crisis that had resulted from Kantian criticism and positivism; political disillusionment stemming from the

²⁶ Ibidem, volume 1, p. 243-244.

²⁷ Vladimir Viktorovich Lesevich, Noveishe dvizhenia v buddizmie, podderzhivaiemye i rasprostraniayemye Evropeitsami.” *Russkaia Mysl*, no. no.8 (1887), p. 17; Iu. Zavgorodnij, V. V. Lesevich i ego interes k buddizmu. In: *Treti Torchinovskie Chteniia: Religiovedenie i Vostokovedenie. Materialy Nauchnoi Konferentsii Sankt-Peterburg 15-18 Fevralia 2006 G.*, edited by S.V. Pakhomov, 150-56. St. Peterburg: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta 2006, p. 152; Maria Carlson, “No Religion Higher Than Truth”. *A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922*. Princeton: Princeton University Press 1993, p. 216. See: Anna Peck, *Archbishop Veniamin and fashionable intellectuals: search for meaning of “real Buddhism*. Архиепископ Вениамин и модные интеллектуалы: поиск значения «реальный буддизм». “Journal News of Irkutsk State University” (Известия Иркутского государственного университета. Серия «История»), no. 1, 2011, p. 145-147.

²⁸ Maria Carlson, op. cit., p. 5; Anna Peck, *Archbishop Veniamin and fashionable intellectuals*, p. 145-147; Vera Tolz, *Russia’s Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. Oxford Studies in Modern European History. Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 62.

bloody Franco-Prussian war; fin de siècle sentiments and expectations; and the search for new experiences and mysticism as liberation from growing nationalism and traditional religion.²⁹

Podgorbunskii's brief presentation of the Western fascination with Buddhism offered a comprehensive knowledge and understanding of both current scholarly research on Buddhism and the phenomenon of theosophy. Discussing the concepts of theosophy, Podgorbunskii referenced the contents of the journal *The Theosophist*, *The key to theosophy*, the French publication *La revue theosophique*, and Russian translations of theosophical publications. The international character of this movement, with groups located in Paris, London, Munich, and Vienna, makes its popularity in Russia more understandable. However, Podgorbunskii emphasized that publications by thinkers such as Arnold and Olcott treated Buddhist ideas on a merely superficial level, and should be seen as Western reinterpretations rather than truly representative of the real Asian tradition.³⁰

The second volume concentrated on characteristics of the Buddhist scriptures, the Buddhist doctrine of cause and effect, and the elimination of suffering and path to Nirvana. Several chapters presented mainly Tibetan Buddhist interpretations of the importance of the lamas-spiritual teachers; the role of prayers, spells, and the variety of rituals that venerated numerous deities and spirits; and an explanation of Buddhist doctrine, concluding with stories about the heavenly kingdom of Sukhavati (Sukavadi) and the ultimate bliss of the Pure Land of the Amitabha Buddha. The work ends with an acknowledgement of the distinctive nature of Buddhist teaching and doctrine.

The originality and uniqueness of the Buddhist tradition from everything that was familiar to Westerners helped greatly to pique their interest. The heightened interest in this tradition also resulted from a number of followers estimated at between four and five hundred million. Russian interest in the religious ideas which influenced up to two-thirds of Asians was particularly strong, and unlike other European countries, the Russian Empire directly bordered Buddhist countries, such as China, then under the rule of the Buddhist Ch'ing (Qing) dynasty.

²⁹ Innokentii Alexandrovich Podgorbunskii, *Buddizm*, volume 1, p. 245.

³⁰ *Ibidem*, volume 1, p. 244-247.

Was Professor Pozdneev right?

In the light of such an active scholarly and social life on the part of Podgorbunskii, Professor Pozdneev chose to publicly evaluate his contemporary, responding mainly to Podgorbunskii's 1892 lecture "Notes on the Doctrine of Buddhism." In his critique, Pozdneev indicated two major errors and weaknesses of Podgorbunskii's ecclesiastical approach. First, Pozdneev believed that the presentation lacked any independent investigation, and instead relied heavily upon French and British research. Second, despite the attractiveness of these courses and lectures audiences, they did not offer adequate preparation for encounters with the realities of the Buddhist religion as practiced by the Buriats and Mongols.

Pozdneev's dissatisfaction toward overreliance upon Western literature could not be found to be true in the case of Podgorbunskii's work on Buddhism. On the contrary, bibliographical information provided in the foreword and his presentation of major developments in the rising Western interest in Buddhism presented a well-balanced approach. The selection of a variety of primary and secondary sources included the prestigious publication edited by the German-born British Orientalist Max Müller (in the Russian reversed transliteration, from German to Russian and from Russian to the Romanized version: Miller), the Parisian *Annales du musée Guimet*, and Russian translations of Buddhist scriptures, such as *Jataka*. Podgorbunskii's secondary sources included works ranging from Osip (Józef) Kovalevskii to Laurence Austine Waddell. Well-balanced literature and its critical implementation contradicted Pozdneev's conclusion.

Characteristically, Podgorbunskii presented the findings of both great amateurs and academicians from the nineteenth century. Major discoveries that significantly contributed to the development of Buddhology were made by British servicemen and officials stationed in India and Nepal. One of them was a British official of the East India Company, Brian Hodgson (in Podgorbunskii's spelling, *Godzon*), who became famous for the accidental discovery of several Sanskrit manuscripts in Nepal. Podgorbunskii also used Russian translations of Western publications, such as the work of George Thomas Bettany and Sir Robert K Douglas.³¹

³¹ George Thomas Bettany; Sir Robert K Douglas, *Velikiia religia Vostoka*. Translation Liubov Borisovna Khavkina, foreword and comments Andreii Nikolaevich Krasnov. Moskva v Tip. T-va I.D. Sytina 1899. Original title: George Thomas Bettany, *The great Indian religions: being a popular account of Brahmanism, Hinduism, Buddhism, and Zoroastrianism: with accounts of the Vedas and other Indian sacred books, the Buddhist sacred books, the Zendabesta, Sikhism, Jainism, Mithraism, etc.* London: Ward, Lock, 1892.

In addition, he referred to the works of the Hungarian pioneer of Tibetan studies, Alexander Csoma de Koros (1784–1842). Csoma de Koros, after a short period of linguistic studies at the University of Gottingen, became an example of a gifted and passionate scholar-amateur, completing significant research outside of the realm of official academia. Despite lacking a sufficient formal education, university degrees and position, Csoma de Koros' contribution to the development of Tibetan Buddhist studies, especially his analysis of the *Kanjur* and *Tanjur* scriptures, was significant.³²

Podgorbunskii also acknowledged the achievements of several contemporary Russian scholars: Vasilii Pavlovich Vasiliev, Ivan Pavlovich Minaev, Aleksei Matveevich Pozdnev, and Sergey Fiodorovich Oldenburg.³³ In the bibliography of his major work on Buddhism Podgorbunskii listed also five works written and published by Pozdnev. The list included *Mongolia and the Mongols*, with a concise note indicating “so far two volumes have come out presenting the author’s diaries from his journey through Mongolia.”³⁴

In the foreword to the first volume, Pozdnev presented an entire editorial project, with a special fourth volume dedicated to “a description of Lamaism in Mongolia together with an account of its dogma and moral teaching, way of life and ritual.”³⁵ Ironically, despite Pozdnev’s complaints concerning insufficiency in research on Tibetan Buddhism, and the scholarly incompetence of other academics, his own project ended up as incomplete.

The second criticism relating to failures in the proper preparation of the Orthodox missionaries for encounters with the religious realities of the native peoples appears to be groundless. A broadened perspective on diverse forms of Buddhism in different geographical areas and different cultures

³² Innokentii Alexandrovich Podgorbunskii, *Buddizm*, volume 1, the first page in foreword (without pagination); Donald S. Lopez, *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 23, 159. Lopez does not hesitate to refer to Csoma de Koros as “Hungarian scholar.”

³³ Vasiliev and Minaev belonged to the older generation of scholars; Pozdnev and Oldenburg to the younger; an interesting detail: both I.A. Podgorbunskii and S.F. Oldenburg were born in Eastern Siberia in the Nerchinsk region in 1862 and 1863; however, they came from different social class and cultural backgrounds. Podgorbunskii was a son of the village priest, Oldenburg came from influential and wealthy family providing from childhood a comprehensive education and international experience.

³⁴ Innokentii Alexandrovich Podgorbunskii, *Buddizm*, volume 1, the fourth page in foreword (without pagination).

³⁵ Pozdnev, *Mongolia and the Mongols*, p.xxxviii

did not interfere with the missionaries' focus on Tibetan Buddhism of the Gelug-pa tradition as a part of the same religion. Podgorbunskii included references to specific research on Transbaikalian Buriat beliefs, such as the work of the Russian Orthodox Archbishop Nil: *Buddizm, razsmatrivaemyi v otnoshenii k posledovateliam ego, obitaiushchim v Sibiri* (Buddhism, examined in relation to its Siberian followers), which published in St. Petersburg in 1858 and contextualized Buddhism specifically to the region of Siberia.³⁶

The problem of Christian missionary success was much more complicated. Podgorbunskii included remarks considering contemporary intellectual and missionary debates, especially in comments on an influential book written by Samuel Henry Kellogg. The author, a professor in the Western Theological Seminary in Allegheny, Pennsylvania who spent eleven years in India as a missionary, responded to the popular and controversial narrative poems written by Sir Edwin Arnold, *The Light of Asia*.³⁷ Podgorbunskii expressed the opinion that this type of literature, also present in Russian studies, offered a reliable analysis and comparison of Buddhist and Christian teaching to facilitate a better understanding of both traditions and avoid common misunderstandings.

Conclusion:

A brief note in Pozdneev's publication from 1896 singles out Podgorbunskii, negatively immortalizing this ecclesiastical scholar from Irkutsk. Through the juxtaposition of two terms, seminary teacher and university professor, a distinct professional status of both scholars was very sharply and malignantly established. Further differences in the perception of social position (central versus peripheral, imperial versus regional) could explain that which unnecessarily showed disregard. Podgorbunskii's association with Siberian regionalism could have been another significant factor in Pozdneev's unusual actions; his views on Imperial Russia generated clear

³⁶ Nil, Arkhiepiskop Iaroslavskii. *Buddizm, Rassmatrivaemyi v Otnoshenii k Posledovateliam Ego, Obitaiushchim v Sibiri*. Sankt Petersburg: V Tipografii Grigoria Trusova, 1858; Anna Peck, Missionary and scholar: Russian Orthodox Archbishop Nil Isakovich's perception of Tibetan Buddhism in Eastern Siberia. "Sibirica. Interdisciplinary Journal of Siberian Studies", volume 5, no.1, Spring 2006, pp. 62-86.

³⁷ Samuel Henry Kellogg, *The Light of Asia and the Light of the World; a Comparison of the Legend, the Doctrine, & the Ethics of the Buddha with the Story, the Doctrine, & the Ethics of Christ*. London.: MacMillan, 1885; Russian edition: Samuel H Kellogg, *Buddizm i khristianstvo: sravnenie legendarnoi istorii i ucheniia Buddy s evangel'skoi istoriei i ucheniem nashego Gospoda i Khrista*, perevod F. S. Ornatskii. Kiev, Tip. G. T. Korchak-Novitskago 1894.

disapproval of any form of separatism. Pozdneev fully earned his unquestionable authority in Buddhist and Mongolian studies; his status was threatened only by his colleagues from St. Petersburg. Podgorbunskii, on the other hand, remained limited as a locally known scholar.³⁸

Despite this criticism, undoubtedly painful, as it had been expressed so publically, Podgorbunskii continued his scholarly work, earning great appreciation as a scholar and clergyman in Eastern Siberia. He died suddenly of a heart attack at the age of 51. His obituary began with the information: "September 19, 1913, died protoerei Podgorbunskii, his Mongolian and Buddhist (Lamaist) studies were published in Irkutskie Eparkhialnye Vedomosti, Vostochnoe Obozrenie."³⁹ His merits and achievements far exceeded his status of as a simple provincial compiler of textbooks and syllabi.

³⁸ E.g. Dittmar Schorkowitz, *Staat Und Nationalitäten in Russland: Der Integrationsprozess Der Burjaten Und Kalmücken, 1822-1925*, Quellen Und Studien Zur Geschichte Des Östlichen Europa. Stuttgart: F. Steiner Verlag 2001: the author referred to Pozdneev several times, while Podgorbunskii was not even mentioned.

³⁹ Nit Stepanovich Romanov, *Letopis Goroda Irkutska za 1902-1924*, p. 184.

Badania misjonarzy prawosławnych nad buddyzmem tybetańskim: przypadek Ojca Innokentija Aleksandrowicza Podgorbunskiego

Abstrakt: Aleksiej Matwiejewicz Pozdniejew⁴⁰ w opublikowanej w 1896 roku pracy *Mongolia i Mongoły*, wyraził krytyczną i niepochlebną opinię na temat innego badacza syberyjskiego buddyzmu, Innokentija Aleksandrowicza Podgorbunskiego. Niniejszy artykuł prezentuje prace Podgorbunskiego, prawosławnego duchownego, misjonarza i badacza z Irkucka, który został tak bezpardonowo potraktowany przez profesora prestiżowego Uniwersytetu Petersburskiego, Pozdniejewa. Artykuł poszukuje odpowiedzi na pytania dotyczące zasadności opinii Pozdniejewa oraz oferuje nową ewaluację zainteresowań, publikacji i osiągnięć naukowych Podgorbunskiego.

Słowa kluczowe: Prawosławni misjonarze, buddyzm tybetański, Wschodnia Syberia, Irkuck.

Bibliography:

- Angaeva** Seseg Purbuevna, *Buddizm v Buriatii i Agvan Dorzhiev*. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izd-vo 1999.
- Bettany** George Thomas Bettany; Sir Robert K Douglas, *Velikiia religia Vostoka*. Translation Liubov Borisovna Khavkina, foreword and comments Andreii Nikolaevich Krasnov. Moskva v Tip. T-va I.D. Sytina 1899.
- Bettany** George Thomas, *The great Indian religions: being a popular account of Brahmanism, Hinduism, Buddhism, and Zoroastrianism: with accounts of the Vedas and other Indian sacred books, the Buddhist sacred books, the Zendabesta, Sikhism, Jainism, Mithraism, etc.* London: Ward, Lock 1892.
- Carlson** Maria, "No Religion Higher Than Truth". *A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922*. Princeton: Princeton University Press 1993
- Dagbaev** Erdem Danzanovich, Politicheskko-filosofskaaia kontseptsia Agvana Dorzheeva. In: *Buddijskaia kultura: istoria, istochnikovedenie, iazykoznavstvo i iskusstvo: Treti Dorzhevskie chtenia: materialy konferencii*, Ulan-Udè, Ivolginskij dacan, Alhanaj, 8-10 iulia 2008 g., p. 6-15.

⁴⁰ W części tekstu w języku polskim posługuję się transliteracją imion i nazwisk przyjętej w polskiej tradycji. Traditional Polish transliteration of the Russian names is used in Polish part of the text. The English text uses transliteration of the ALA-LC (Library of Congress).

- Dulov** Aleksandr Vsevolodovich, A.P Sannikov, *Pravoslavnaia Tserkov v Vostochnoi Sibiri v XVII-nachale XX vekov*, ch. 2.
- Ermakova** Tatiana Viktorovna, *Buddiiskii Mir Glazami Rossiiskikh Issledovatelei XIX - Pervoi Treti XX Veka : (Rossiia i Sopredelenye Strany)*. Sankt-Peterburg: Nauka 1998.
- Kellogg** Samuel Henry, *The Light of Asia and the Light of the World; a Comparison of the Legend, the Doctrine, & the Ethics of the Buddha with the Story, the Doctrine, & the Ethics of Christ*. London: MacMillan 1885.
- Kellogg** Samuel H., *Buddizm i khristianstvo: sravnenie legendarnoi istorii i ucheniia Buddy s evangel'skoi istoriei i ucheniem nashego Gospoda i Khrista*, perevod F. S. Ornatskii. Kiev, Tip. G.T. Korchak-Novitskago 1894.
- Kuzmin** Iurii Vasilevich, *I.A. Podgorbunskii - Issledovatel Mongolskikh Narodov*. In *Dulovskie Chtenia*., edited by I.V. Kuzmin, Irkutsk: Irkutskii Gosudarstvennyi Universitet, 1992, pp. 42-45
- Lesevich** Vladimir Viktorovich, *Noveishe dvizhenia v buddizmie, podderzhivaemye i rasprostraniaemye Evropeitsami.* *Russkaia Mysl*, no.8 (1887), pp. 1-17.
- Lopez**, Donald S., *Prisoners of Shangri-La : Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Madzharov** Alexander Stanislavovich, The museum of Aphanasy Prokopievich Shchapov in Irkutsk. *Journal "News of Irkutsk State University"*, Series History, 2012, no. 2, pp. 162-165.
- Malakshanov** Kim L., Yuri V. **Kuzmin**, Innokentii Podgorbunsky: Priest and Scholar. *Mongolia Survey: a publication of the Mongolia Society*. Fall 1995, no. 2, pp. 38-39.
- Martynova** Larisa Konstantinovna. *Svedenia Letopisei Goroda Irkutska Ob Istorii Irkutskoi Eparkhii*. In *Vtorye Romanovskie Chtenia. Materialy Nauchnoi Konferentsii 8-9 Oktiabria 1998*, edited by A. V. Dulov, Irkutsk: Izd. Irkut. obl. publ. b-ki im. I.I. Molchanova-Sibirskogo 2000.
- Murray** Jesse D., *Building Empire among the Buryats: Conversion Encounters in Russia's Baikal Region, 1860s - 1917*. Doctoral Dissertation, ed. Copyright 2012 Jesse D. Murray. Place Published: <http://hdl.handle.net/2142/42353>
- Nil**, Arkhiepiskop Iaroslavskii. *Buddizm, Rassmatrivaemyi v Otnoshenii k Posledovateliam Ego, Obitaiushchim v Sibiri*. Sankt Petersburg: V Tipografii Grigoria Trusova, 1858.
- Peck** Anna, *Archbishop Veniamin and fashionable intellectuals: search for meaning of "real Buddhism"*. Архиепископ Вениамин и модные интеллектуалы: поиск значения «реальный буддизм». "Journal News of Irkutsk State Uni-

- versity” (Известия Иркутского государственного университета, Серия «История»), no. 1, 2011, pp. 140-153.
- Peck** Anna, Missionary and scholar: Russian Orthodox Archbishop Nil Isakovich’s perception of Tibetan Buddhism in Eastern Siberia. “*Sibirica. Interdisciplinary Journal of Siberian Studies*”, volume 5, no.1, Spring 2006
- Podgorbunskii** Innokentii Alexandrovich, *Buddizm, Ego Istoria i Osnovnye Polozhenia Ego Uchenia*. 1-2 vols.: vyp. 1: *Ocherki istorii buddizma*. Trudy Vostochno-Sibirskago Otdela Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva. Irkutsk, Tip. A.A. Szykh 1900; vyp. 2: *Osnovnye polozhenia uchenia buddizma*. Irkutsk 1901
- Podgorbunskii** Innokentii Alexandrovich, *Buriaty: istoricheskii ocherk*. Irkutsk, Tip. Szykh, 1902.
- Podgorbunskii** Innokentii Alexandrovich, *Idei buriat-shamanistov o dushe, smerti, zagrobnom mire i zagrobnoi zhizni*, Irkutsk 1890
- Podgorbunskii** Innokentii, **Potantin** Grigorii N. (ed.), Katalog muzeia Vostochno-Sibirskago otdela Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva (Museum catalog of the Eastern Siberian Division of the Imperial Russian Geographical Society). Irkutsk, Vostochno-sibirskii otdiel Imp. russkago geogr. obshchestva, 1888.
- Podgorbunskii** Innokentii Alexandrovich, *Katalog buddiiskoi kolleksii Vostochno-Sibirskago Otdela Imperatorskago Geograficheskago Obshchestva*. Irkutsk, Tip.-lit. P.I. Makushina i V.M. Posokhina 1908
- Podgorbunskii** Innokentii Alexandrovich, *Vysshie blagai puti k nim po ucheniiu buddizma i khristianstva*, Irkutsk 1890; “Irkutskie Eparkhialnye Vedomosti” 1891, no. 13–15.
- Podgorbunskii** Innokentii Alexandrovich, *Materialy dlia kharakteristiki lamaiskoi astrologii* (Materials on characteristics of Lamaist astrology). Изв. ВСОГГО. Publication of the Eastern-Siberian Division of the Imperial Russian Geographical Society – 1892. – T. 23, vol. 3, no. 2. Irkutsk: 1892.
- Podgorbunskii** Innokentii Alexandrovich, *Russko-mongolo-buriatskii slovar*. Irkutsk, Tip.-lit. P.I. Makushina i V.M. Posokhina 1909
- Pozdneev** Aleksei Matveevich, Foreword. In: *Mongolia and the Mongols*, Bloomington: Indiana University, 1971
- Romanov** Nit Stepanovich, *Letopis goroda Irkutska za 1881-1901 gg*. Irkutsk: Vostochno-Sibirskoe knizhnoe izd-vo 1993.
- Romanov** Nit Stepanovich, *Letopis Goroda Irkutska Za 1902-1924 gg*. Irkutsk: Vostochno-Sibirskoe knizhnoe izd-vo, 1994

- Schorkowitz** Dittmar, *Staat Und Nationalitäten in Russland: Der Integrationsprozess Der Burjaten Und Kalmücken, 1822-1925*, Quellen Und Studien Zur Geschichte Des Östlichen Europa. Stuttgart: F. Stiner Verlag 2001.
- Smolik** Przeclaw, *Wśród wyznawców Burchan-Buddhy: szkice z życia, opowieści i legendy Mongoło-Burjatów: z pięćdziesięciu ilustracjami*. Kraków Orbis, 1925
- Snelling** John, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emisary to the Tzar*. Shaftesbury, Dorset ; Rockport, Mass.: Element 1993.
- Timkovskii** Egor Fedorovich, *Puteshestvie v Kitai Cherez Mongoliiu, v 1820 i 1821 godakh*. Sanktpeterburg Tip. Meditsinskago departamenta Ministerstva vnutrennikh diel, 1824
- Tolz** Vera, *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. Oxford Studies in Modern European History. Oxford, Oxford University Press, 2011
- Zavgorodnij** Iurii Iurievich, V. V. Lesevich i ego interes k buddizmu. In: *Treti Torchinovskie Chteniia: Religiovedenie i Vostokovedenie. Materialy Nauchnoi Konferentsii Sankt-Peterburg 15-18 Fevralia 2006 G.*, edited by S.V. Pakhomov, 150-56. St. Peterburg: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta 2006.

Dr hab. Anna E. Peck, professor UKSW, jest historykiem i religioznawcą. Mieszka i pracuje w Stanach Zjednoczonych i w Polsce. Wielokrotnie podejmowała problematykę związków religii i polityki w kolejnych publikacjach książkowych: *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka: współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych* z 2005 roku, *W poszukiwaniu tożsamości: rasizm w amerykańskich koncepcjach religijnych* z 2007, *Trzecia Świątynia Jerozolimska w koncepcjach chrześcijańskiego syjonizmu w Stanach Zjednoczonych* z 2010, *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich* z 2014, oraz licznych artykułach naukowych.

Drugi zakres zainteresowań badawczych dotyczy problematyki religii we Wschodniej Syberii, szczególnie podejmowanych działań misyjnych przez kościoły chrześcijańskie. Opublikowała kilka artykułów naukowych na ten temat, m.in. *Between Russian Reality and Chinese Dream: The Jesuit Mission in Siberia 1812-1820* w "The Catholic Historical Review" w 2001, *Missionary and scholar: Russian Orthodox Archbishop Nil Isakovich's perception of Tibetan Buddhism in Eastern Siberia* w 2006 oraz *Image of Heathens: Archbishop Veniamin Blagonravov's Perception of Religion and Nationality in the Transbaikal* w 2011 w "Sibirica, Interdisciplinary Journal of Siberian Studies".

Jerzy Konieczny (Bydgoszcz)

Nad spuścizną pisarską Jerzego Bohdana Rychlińskiego

(W świetle archiwum marynisty w zbiorach Biblioteki PAN w Gdańsku)

Abstrakt: Punktem wyjścia artykułu jest wskazanie rozmiarów twórczości Rychlińskiego prześwietlonych w biogramach poświęconych pisarzowi autorstwa Katarzyny Batory i Stanisława Telegi.

W tej części otwarcie zaznaczono, iż pominięto w nich dane o spuściznie rękopiśmiennej po zmarłym w 1974 maryniście, zbiorze przechowywanym w Bibliotece Gdańskiej PAN.

Zamiar przeprowadzenia waloryzacji materiałów rękopiśmiennych poprzedzono informacją o znamionach ich zawartości. Padło następnie oświadczenie, iż tok wywodów skupiony będzie na artykułach i komentarzach zarówno tej części publicystyki, którą utrwalono drukiem, jak i tej, którą nie skierowano do wydania. Tę ostatnią wskazaną sytuację tłumaczono brakiem zrozumienia i zainteresowania dla literatury marynistycznej ze strony wydawnictw jak i krytyki literackiej. Rzecz wyjaśnił w zacytowanym na łamach artykułu oświadczeniu Jerzy Eugeniusz Płomieński, a Bronisław Miazgowski uświadomił złożoność marynistyki jako obiegowego tematu pisarstwa Rychlińskiego.

Zademonstrowano to w zestawieniu pozycji publicystycznych ogłoszonych w periodykach. Natomiast spór wokół wyznaczników marynistyki został przypomniany w przypisie 14. niniejszej publikacji.

Obszerniejsza część artykułu zawiera propozycję odczytania tekstów nie opublikowanych pt. *Warsztat marynisty (Marynistyka w rzutach)* oraz w *Sekretach marynistyki* z uwagami krytyków, do których dotarły ich wyciągi. W listach do pisarza starano się usytuować wywody w otoczeniu wybranych pozycji beletrystycznych marynisty, dokumentujących związki Polski z morzem, a stanowiących jednocześnie potwierdzenie spełnienia przesłania autorskiego: „W literaturze polskiej zainicjowałem nowy kierunek. Wykryształizował się jako polska tradycja morska”.

Słowa kluczowe: Marynistyka, literatura piękna, krytyka literacka, morze, rękopisy, listy.

Nie doczekaliśmy się monografii twórczości pisarza wymienionego w encyklopedycznym przekazie jako żyjącego w latach 1892-1974 prozaika, autorze powieści marynistycznych o tematyce przygodowo-egzotycznej i historycznej, tłumacza literatury morskiej z języka rosyjskiego i angielskiego.

Zamieszczone w 2001 roku hasło *Rychliński Jerzy Bohdan* na kartach *Współczesnych polskich pisarzy i badaczy literatury. Słownika bibliograficznym* opracowane przez Katarzynę Batorę¹ w dziale *Twórczość* zawiera zestaw 22 pozycji, w odcinku *Przekłady* 43 tytuły, w wyborze *Opracowania* noty bibliograficzne z lat 1921-1994 kierujące uwagę na oceny wybranych tytułów beletrystycznych Rychlińskiego w tekstach Jerzego Eugeniusza Płomieńskiego, Zbigniewa Pędzińskiego, Stefana Lichańskiego, Bronisława Miazgowskiego, Stanisława Telegi, Leszka Proroka, Jerzego Sampa, by ograniczyć się do tych nazwisk.

W celu uzyskania przeglądu ważniejszych składników kroniki życia i twórczości J. B. Rychlińskiego trzeba odwołać się do ogłoszonego w latach 1991-1992 biogramu zredagowanego przez S. Telegę², w którym badacz ten skrupulatnie odtworzył bieg życia Rychlińskiego **marynarza, prawnika i pisarza**. Ta nota biograficzna kończy się zdaniem: „Spuściznę rękopiśmienną po Rychlińskim przechowuje Biblioteka Gdańska PAN”³. Dopisać trzeba, iż cały ten materiał rękopiśmienny udostępnia Archiwum Jerzego Bohdana Rychlińskiego, stanowiący zbiór obejmujący szereg wielotomowych pozycji oznaczonych sygnaturami od Ms 5210 do Ms 5277, a nabyty od Jolanty Rychlińskiej w 1974 roku, zbiór rękopisów pozostawionych przez zmarłego pisarza.

Alicja Kmiecik scharakteryzowała ten bogaty i cenny zbiór w artykule pt. *Pertek wobec powieści historycznych Rychlińskiego (w świetle korespondencji pisarzy)*, w adnotacji do tego tytułu: „Stanowią je autografy i maszynopisy utworów literackich tłumaczonych z obcych języków oraz powieści oryginalnych, artykuły poruszające problematykę marynistyczną i ukazujące program literacki pisarza, materiały warsztatowe dotyczące utworów własnych, tekstów publicystycznych i dzieł tłumaczonych, notatki i dokumenty osobiste, wypowiedzi o własnej twórczości, wspomnienia, recenzje i opinie,

¹ Tom siódmy, Warszawa 2001, s. 132-136.

² *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXIII, Ossolineum, 1991-1992, s. 377-379.

³ Tamże s. 379

wycinki prasowe oraz korespondencja (ponad 1400 listów) ze współczesnym środowiskiem literackim i rodziną⁴.

Celem przeprowadzenia waloryzacji materiałów rękopiśmiennych piszący te słowa pragnie wykorzystać z wyżej wymienionych zbiorów poniższe zespoły:

1. Rychliński J. B., *Artykuły o marynistyce*, sygn. Ms 5244, 5247
2. Rychliński J. B., *Korespondencja*, t. 1-6, sygn. Ms 5277
3. Rychliński J. B., *Kopie listów*, sygn. Ms 5274
4. Rychliński J. B., *Materiały warsztatowe dotyczące Krzysztofa Arciszewskiego*, sygn. Ms 5245.

Wydźmy od nawiązania do pierwszego zespołu źródeł. Konstatujemy, iż oprócz powieści i nowel pisał Rychliński pozycje publicystyczne, stwierdzając jednocześnie, że tylko nieliczne były zamieszczone na łamach czasopism⁵, większość z nich była pisana „do szuflady”. Pod koniec życia autor poczynił wiele starań i zabiegów w poszczególnych wydawnictwach o wydrukowanie niektórych prac, niestety poczynania te kończyły się fiaskiem, a sam autor nie miał siły i zdrowia, aby „walczyć”. Pisał w jednym z listów do red. Aleksandry Karskiej:

„Prędej czy później sprawa ta wypłynie na jaw, a wtedy znów będzie mowa o moich sagach⁶, choćby już nie było autora⁷. W wywiadzie wydrukowanym w miesięczniku „Morze” stwierdzał: „Mam także wiele innych pomysłów i trochę szkiców literackich. Wszystko to jednak nie może doczekać się realizacji z powodu mych trudnych warunków życiowych⁸. Wiele razy w wypowiedziach Rychlińskiego powtarza się zarzut

⁴ [w:] *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Filologiczne. Zeszyt 38. Filologia Polska 16*, Bydgoszcz 1995, s. 101-119

⁵ Patrz Bibliografia artykułu J. B. Rychlińskiego

⁶ Piszę na ten temat w artykule *Saga na usługach współczesnej polskiej literatury marynistycznej*, „Universitas Gedanensis”, R. 22, 2010, t.40, s. 129-144

⁷ *Kopie listów Jerzego Bohdana Rychlińskiego*, rkp. Bibl. PAN w Gdańsku, sygn. Ms 5274

⁸ *Jerzy Bohdan Rychliński-laureatem nagrody Klubu Marynistów*. Rozmawiał J. Wolniewicz, „Morze” 1958 nr 7. W tym samym czasie w „Kurierze Polskim” (1958 nr 272) ukazał się artykuł pt. *Trzeba jak najszybciej pomóc* o następującej treści: „J. B. Rychliński w uznaniu zasług położonych na polu literatury odznaczony został w dniu 40-lecia pracy Krzyżem Oficerskim Odrodzenia Polski oraz nagrodą Klubu Marynistów. Ten starszy już dziś pan jest pełen energii twórczej-pisze, tłumaczy, utrzymuje żywe kontakty ze środowiskiem literackim kraju i za granicą. Energia i zapał są tym bardziej godne podziwu, gdy wglądniemy w warunki w jakich pisarz musi tworzyć. Rychliński mieszka na dalekich Bielaniach – co przy częstych kontaktach literackich z wydawnictwami, bibliotekami- jest dla człowieka starszego-bardzo męczące. A samo mieszkanie nie stwarza właściwej atmosfery do pracy. Dwa ciasne pokoje,

braku zrozumienia i zainteresowania dla literatury marynistycznej, tak ze strony wydawnictw jak i krytyki literackiej: „Zbijana stale z kursu przez zachłanność wydawnictw na płyciźnie sensacji, równana do ciekawości, zalewana przekładami – znajdowała bezinteresownych zwolenników”⁹. J. E. Płomieński już w 1949 roku w recenzji pt. *Polski Farrère* sygnalizował: „Gdyby Rychliński pisywał w jednym z języków zagranicznych byłby prawdopodobnie pisarzem u nas poczytnym, cenionym [...]. J. B. Rychliński jest na naszym gruncie literackim odpowiednikiem tak bardzo u nas poczytnego przed wojną Cl[au]de Farrère’a. Prezentuje poza tym nie gorszą klasę pisarską. A jednak jest o nim głucho i cicho w krytyce literackiej oraz w społeczeństwie polskim”¹⁰. Stan rzeczy skorygował nieco Bronisław Miazgowski jako autor książki *Morze w literaturze polskiej*¹¹ i badacz korespondujący z pisarzem: „W książce tej wiele miejsca poświęciłem Pana osobie, Pana twórczości i Pańskim myślom i poglądom. Jest to wynikiem przede wszystkim Pańskich zasług i roli, jaką Pan w naszej literaturze morskiej odegrał, a także mego dla Pana szacunku, uznania i serdecznych uczuć”¹². W odwołaniu do kart swej książki informował adresata: „Jest to pierwsza praca poświęcona marynistyce, która tak obszernie i w takim jak to zrobiłem ujęciu, sprawę tę ujmuje. Zasadnicza teza-co to jest marynistyka, co jest, a co nie jest marynistyką (temat i treść morska dzieła) jest wyrazem Pańskich na tę sprawę poglądów. Podzielał je najzupełniej i dałem temu dobitnie wyraz na kartach tej książki”¹³. Ze strony 131 przywołanej monografii wypisujemy następujące zdania: „Pojęcie marynistyki definiuje w tych oto słowach były marynarz, pisarz-marynista, tłumacz Conrada, Jerzy Bohdan Rychliński: «literaturę tego rodzaju wyróżnia treść morska, stosunek człowieka do morza wyrażony przez artystę ukształtowanego w obcowaniu z morzem»”. Jest to cytat z artykułu Rychlińskiego *Treść morska* (zob. Bibliografia). Pisarz prezentuje ją poprzez wyliczanie następujących czynników:

całość wyposażona w bardzo prymitywne udogodnienia. Warunki te zagrażają zdrowiu pisarza i uniemożliwiają mu działalność literacką, zawodową i społeczną. Niestety mimo interwencji Związku Liter[atów] i podań składanych przez Rychlińskiego w Urzędzie Rady Ministrów oraz we wszystkich instytucjach od których te sprawy zależą-nie ma pozytywnego rezultatu”. („*Wycinki literackie*”, sygn. B PAN Gdańsk Ms 5272, autor artykułu pod kryptonimem Dz. Ł.).

⁹ J. B. Rychliński, *Związani z morzem*, (zob. Bibliografia)

¹⁰ „Wiedza i Życie”, 1949 nr 17.

¹¹ Wydawnictwo Morskie, Gdynia 1964, s. 216-218.

¹² *Korespondencja Jerzego Bohdana Rychlińskiego*, Listy Bronisława Miazgowskiego, sygn. Ms 5277, t. 2, k. 86-101

¹³ Tamże.

- 1) główną postacią musi być «człowiek morza», który pod względem warunków życia, myśli, uczuć, zasad i praktyki postępowania oraz obyczajów różni się zasadniczo od «człowieka lądowego» i nie da się z nim utożsamić;
- 2) główne cechy człowieka morza- to okręt jako mniej lub więcej stałe miejsce jego pobytu, ciągła zmiana miejsca w sensie geograficznym, silnie związana z okrętem i społecznością okrętową;
- 3) specyfika wyobraźni morskiej, oparta na odrębnym i w znacznej części międzynarodowym folklorze;
- 4) rola przygody i przypadku, które przynoszą wyjątkowo niespodziane rezultaty, czy to zgubne, czy to humorystyczne, powodujące nieprze-ciętnie dotkliwe odczuwanie tajemniczości losu.

Tak rozumianą «treść morską» może zawrzeć w swym dziele tylko au-tor «ukształtowany w obcowaniu z morzem», tzn. długoletni i zawodowy pracownik morza.¹⁴

¹⁴ Jeszcze w roku 1947 publicysta przygotował grunt do rozpatrzenia powyższych składników w artykule *Glosa do marynistyki* (zob. Bibliografia). Pisał wówczas m. in. „Marynista dla nas przede wszystkim funkcja instynktu samozachowawczego [...]. Tematycznie marynistyka obejmuje «mocarstwo oceanu rozległe, a chmurne», jak trafnie to określił Stanisław Maria Saliński [...]. Tematyka morska to nie wyłączny wyznacznik marynistyki [...]. Psychika twór-cy odgrywa dominującą rolę w marynistyce. Nie dość, że temat morski, trzeba, aby psychika twórcy skryształizowała się w obcowaniu z żywiołem [...]. Doświadczenie uczy, że twórca marynistyczny wyrasta z życia na morzu i ze środowiska morskiego, którego jest wyrazicielem [...]” Przywołany w innym miejscu Bronisław Miazgowski rozróżniał w sposób zasadniczy temat morski od morskiej treści dzieła (B. Miazgowski, *Morze w literaturze polskiej*, dz. cyt., s. 9, 114-115). Współczesna teoria literatury bardzo niechętnie posługuje się pojęciem „treść” ze względu na wieloznaczność opozycji między treścią a formą w różnych kontekstach (zob. R. Ingarden, *O formie i treści dzieła sztuki* [w:] Tenże, *Studia z estetyki*, Warszawa 1958, t. 2, s. 343-475). Pojęcie tematu wiąże się z tym, co tradycyjnie obdarzano mianem treści. Sprawa marynistyki pojmowanej jako „temat morski” pojawia się w książce *Odkrycie Bałtyku w literaturze* St. Telegi piszącym o przynależności marynistyki do określonych „układów tematycznych” (Poznań 1970, s. 34). W *Szkicach bałtyckich* L. Prorok rozumie twórczość marynistyczną jako „twórczość związaną tematycznie ze światem morza, marynarzy i statków, w mniejszym stopniu zaś z wybrzeżem” („*Szkie bałtyckie i inne*”, Wrocław 1972, s.7). R. Karwacki w *Temacie morskim* definiuje marynistykę jako „zbiór utworów, w tym wypadku literackich, które tematycznie nawiązują do życia na morzu jako kategorii historycznie zmiennej i obejmującej całokształt relacji zachodzących między człowiekiem i żywiołem morskim” (Gdańsk 1975, s. 16). Ta niejednolita charakterystyka marynistyki wzbudzała kontrowersje, o której wypowiedziała się m. in. A. Martuszevska w artykule *Czy marynistyka może stać się kategorią teoretyczno-literacką* [w:] E. Kotarski, *Problemy polskiej literatury marynistycznej*, Gdańsk 1982, s. 8, 14-15, 22.

Objaśnienia tak sformułowanego punktu widzenia szukać należy w pozycjach publicystyki Rychlińskiego przechowywanych w zbiorach gdańskiej biblioteki PAN.

Warto sięgnąć do artykułów: *Glosa do marynistyki, Artykułu o twórczości marynistycznej Stanisława Marii Solińskiego, Salinsciana, W marynistyce, O istocie twórczości egzotycznej* do eseju: *Byłem adwokatem diabła* do prac marynisty uprawiającego reportaż publicystyczny: *Sekrety marynistyki, Mogę was pilotować*.

Szczególne zainteresowanie budzi nie opublikowana praca pt. *Warsztat marynisty (Marynistyka w rzutach)*. Jej autograf i kopia maszynowa objęła kartę 141-157 wskazanego wcześniej zespołu zbiorów biblioteki gdańskiej PAN.

Publicysta rozpoczął wywód od wskazania miejsca Józefa Korzeniowskiego-Conrada i Stefana Żeromskiego w literaturze marynistycznej. O pierwszym z nich napisał, iż jego uniwersalizm marynistyczny stanowi most między naszą literaturą, a całym Światem, nie tylko anglo - amerykańskim. Dopisał do tego: "Konradowska koncepcja załogi jako istoty żywej legła w osnowie wielu utworów tego rodzaju literackiego u nas." Wysunął następnie tezę, iż „od Żeromskiego wywodzi się swoisty historyzm morski [...], jedność słowiańska, walka o ziemię rdzennie polskie na zachodzie, folklor pomorski leżą w osnowie ewolucji marynizmu w Polsce [...]”. W toku dalszych wywodów uznał, iż kierunek ten u nas po II wojnie skryształizował się w historyzmie Władysława Jana Grabskiego, którego ostatnia powieść z trzech części pt. *Saga o Jarlu Broniszu* zawiera fragmenty o tematyce morskiej, a akcja powieści jest pokrewna sagom skandynawskim¹⁵. Zaraz po tym dopowie, iż bardziej marynistyczne składniki obecne są w poemacie Janusza Stępowskiego, w jego *Legendzie o masztowej sośnie*¹⁶ oraz w wydanych przez Atlas w 1935 r. *Przygodach Krzysztofa Arciszewskiego* autora tego komentarza¹⁷. Dorzucił do tego zestawu *Akwamarynę Niny*

¹⁵ Jak przypis 6. Zob. podrozdział: *Trylogia Władysława Jana Grabskiego jako powieść o średniowieczu z elementami sag skandynawskich* (s. 133-137).

¹⁶ Piszę na ten temat w artykule: *Janusza Stępowskiego związki z morzem i Pomorzem w latach 1945-1950, Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Prace historycznoliterackie*. Nr 12-13, 1987 r., s. 214.

¹⁷ Historię tekstu i jego recepcji przedstawiłem w opracowaniu *Dwugłós literacki H. Sienkiewicza i J. B. Rychlińskiego o Krzysztofie Arciszewskim* [w:] *Henryk Sienkiewicz. Twórczość i recepcja*. Pod redakcją Lecha Ludorowskiego. *Litteraria Lublinsia*, Lublin 1991, s. 357-367. Promując tekst o Arciszewskim jako powieść, powieść w odcinkach czy udratyzowaną opowieść biograficzną komentatorzy publikacji nie wzięli pod uwagę oświadczenia pisarza, które zredagował w rękopisie przechowywanym w gdańskiej bibliotece PAN (sygn. Ms 5245) pt. *Materiały warsztatowe dotyczące Krzysztofa Arciszewskiego* (s.24). Czytamy w tych wynurzeniach:

Rydzewskiej wskazaniem na zachodzący związek ideologiczny powieści z *Wiatrem od morza* Żeromskiego. Przywraca też pamięć o leżących w orbicie wpływów Conrada i Żeromskiego *Opowieściach morskich* Stanisława Marii Salińskiego.

Charakteryzuje też powieść Wandy Karczewskiej pt. *Ludzie spod żagli* przedstawiającą społeczność morską w żeglarszu. Napisał następnie, iż jej *Ludzie...* to dotychczas nieprześcignione w marynistyce polskiej osiągnięcie techniki pisarskiej, przy czym rozbiór powieści unaoczniał, jak trudno o dzieło w tym rodzaju literackim. Zdaniem komentatora, marynistyka u nas, jak i wszędzie to ogniwo z łańcucha opasującego świat. Każde dzieło marynistyczne sprawdza się kryteriami międzynarodowych osiągnięć.¹⁸

„Książnica Atlas, spiesząc się z wydaniem tego zbioru nie dała mi czasu na uzupełnienie i podbudowanie tych batalistyczno-przygodowych odcinków przystosowanych do prasy, a więc takich, że każdy z nich musiał stanowić oddzielną zamykającą się w sobie całość. Łączyła je tylko postać bohatera. Na domiar wszystkiego Książnica zobowiązała mnie umownie, że nie więcej o Krzysztofie Arciszewskim nie napiszę, oczywiście wbrew prawu autorskiemu, co nie wchodziło w rachubę. Książka już wtedy stanowiła szereg szkiców nowelistycznych i właściwie tylko konspekt całości. Wydawnictwo Morskie, wznawiając ten konspekt w pierwotnej postaci, prawie sprzed 40 lat (1930-1957) również nie zawarło umowy na powieść. Od 1930 r. przechodziłem od noweli fantastycznej do historycznej (*Był bój pod Oliwą, Skarbiec Bałtyku*) nad *Przygodami* nawarstwiły się późniejsze utwory tego rodzaju, jak *Kulawy bosman*, pisany podczas okupacji dla wydawnictw działających konspiracyjnie. Cykl powieściowy o Kapitanie Mora powstał w kontynuacji studiów owego czasu. *Dziś Przygód* nie można uważać za powieść, jednak zawierają one dużo atrakcyjnych wątków i atmosferę, mające szansę na przemówienie do czytelnika”.

¹⁸ Jako swoiste credo pisarskie można potraktować wypowiedź Rychlińskiego cytowaną w „Morzu” (1958 nrze 7): „Uważam, że pisarze maryniści w większym nawet może stopniu niż inni koledzy po piórze powinni czytać, czytać i jeszcze raz czytać książki morskie. Pozwala to na wyrobienie szerokiego horyzontu, zmniejsza możliwość nieświadomego plagiatu i pozwala na pełniejszą wizję twórczą, która zwłaszcza w literaturze morskiej musi być niezwykle jasna i urealniona, a więc poparta ścisłą wiedzą morską [...]”. Nieco wcześniej-bo w 1948-powiedział w wywiadzie prasowym o celowości przekładu utworów morskich. (Zob. *Wywiady: Rozmowy z polskimi marynistami. Rozmowa S. Telegi*, „Odra” 1948 nr 35. Stanisław Telega w szczecińskim liście z 6 VII 1948 r. wypunktował ramy do wywiadu prosząc, by Rychliński „wypowiadał się możliwie najobszerniej i w sposób nieskrepowany, dorzucając jeszcze te zagadnienia, które ominąłem”: Oto wybrane punkty: I. Pierwszą książką Pańską był, zdaje się *Latający Holender* [to tom poezji z 1920 r.-wyjaśnia J.K.] [...]. II. „Kiedy zrodziły się u Pana zamiłowania marynistyczne. Czy był Pan może marynarzem?”[wyjaśnienie J. K. – odpowiedź musiała być obszerna, gdyż biogram opracowany przez Telegę składnik ten- z chronologiczną dokładnością –odtworzył]. III. „Jedna z książek Pańskich, mianowicie *Róża korsarska* jest, zdaje się, pierwszą opowieścią o wyspie Wolin-dziś już należącej do nas. Na jakich materiałach oparł Pan tę powieść”.[wyjaśnienie J. K. –Pełniejszy obraz Wolina odnajdujemy w *Szczecińcu z morskimi oczami* (1962). Zachwył książką wyraził Saliński listem pisany w Międzyzdrojach 28 VIII 1962: „Jestem pod świeżym wrażeniem

Wprowadzając składnik pamiętnikarstwa morskiego akcentuje ich charakter jako kroniki batalistyczne. Dopuszcza do głosu zbiór pt. *Szczury morskie* Jana Papugi i uznaną w plebiscycie czytelników „Morza” za najlepszą książkę wojenno-morską *Wielkie dni małej floty* Jerzego Pertka¹⁹.

Elementem zamykającym *Marynistykę w rzutach* jest przywołanie Antoniego Gołubiewa, który – jak się wyraża publicysta – podniósł sztandar słowiańszczyzny i piastowskim szlakiem do morza wprowadził z łądu, ale widzi morze oczyma swego bohatera – B. Chrobrego. powiada tak: „Morze. Grzywacze szły do brzegu jak rozpedzone ławy wojów na bitkę. Szumiały. Niebo ledwie szarzało pokryte chmurami. Pachniało wilgocią, zimnem, dałą”. Te kilka wierszy wiele mówi. Mają ton zasadniczy, przypominające «mocarstwo oceanu rozległe, a chmurne» St. M. Salińskiego.

Przywołany cytat Salińskiego pojawił się już we wprowadzonym do przypisu 14 artykule Rychlińskiego *Głosie do marynistyki*. W formie dopełnienia zaznaczyć trzeba, iż przy twórczości Salińskiego zatrzymywał się publicysta często uznając za najlepsze te jego utwory, które weszły na stałe do literatury marynistycznej: *Opowieści morskie*, *Hieroglify*, *Anna z Kamienia*, *Beniamin*, *Pożegnanie z Pacyfikiem*, *La Paloma*, bowiem – jak chce jego komentator – odzwierciedlił w nich swoje «mocarstwo oceanu rozległe i chmurne»²⁰.

Z zespołu prac nie drukowanych przypomnieć warto pozycje określone jako *Sekrety marynistyki*, fragment maszynopisu i kopii maszynowej oraz *Z sekretów marynistyki*, maszynopis z poprawkami ręką autora i kopia maszynowa.

Kompletny maszynopis *Sekretów* złożony został w Wydawnictwie Morskim w Gdańsku 2 lipca 1971 r., a 3 sierpnia tegoż roku redakcja oddała całość z adnotacją, iż wymaga on uporządkowania, a autor nie wywiązał się z zapowiedzi w konspekcie²¹.

Nie dysponujemy tym zaprojektowanym materiałem wydawniczym. Kontakt z zespołem zbiorów pod hasłem: *Korespondencja Jerzego Bohdana*

uważnie przeczytanej Waszej ostatniej książki-wrażenie tym silniejsze, że jestem w samym centrum jej scenarii. Właśnie wczoraj ze Wzgórza Lubin widziałem krajobrazy zdumiewająco wizjonersko przez Was ujrane, a w Wolinie chodziłem po śladach Waszych postaci. Dla mnie *Szczęście z morskimi oczami* jest dziełem wielkim. Głęboko podziwiam i gratuluję wielkiego dokonania -zob. *Korespondencja...*, t. 4, k. 21. Ważne źródła o Wolinie dostarczył Władysław Filipowiak -zob. *Korespondencja...*, t. 6, k. 265 z 16 VIII 60 r.]

¹⁹ J. B. Rychliński zrecenzował książkę w „Nowinach Literackich” (1947 nr 31) w pozycji zatytułowanej *Nowa awangarda morska*.

²⁰ Noty o ich walorach w formie bibliografii adnotowanej pojawiły się w *Przewodniku po współczesnej polskiej literaturze marynistycznej*, Wydawnictwo Glob, Szczecin 1989, s. 263-265.

²¹ *Korespondencja Rychlińskiego*, dz. cyt., t. 5, k. 154-155.

Rychlińskiego pozwolił odszukać reakcje wybranych przez pisarza badaczy, którym przekazał maszynopis do zaopiniowania. Przytoczymy listowną odpowiedź Leszka Proroka z 29 IX 1970²², Andrzeja Przytkowskiego z 21 I 1971²³ i Stanisława Telegi z 7 IV 1971²⁴. Ich treść pozwala znaleźć uzasadnienie „za” i „przeciw” publikacji *Sekretów*. Już teraz zasygnalizować trzeba, iż wykorzystanie wyrażonych tam propozycji zmian redakcyjnych w tekście uniemożliwiła choroba i śmierć autora 22 III 1974 r.

Leszek Prorok wypowiedział się w sposób następujący: „Tekst potoczny, czyta się gładko, demonstruje zalety Pańskiego pióra. Niemniej po kilku stronach zaczęło mi czegoś brakować. Po dłuższej chwili dalszego czytania uświadomiłem sobie, czego brakuje – anegdoty. Zarówno anegdoty typu zdarzenia, jak też rozmówki, charakteryzującej poprzez bezpośrednie odczucia, porzekadła, zaskakujące reakcje – różne typy ludzkie. Razi mnie trochę czasem echo stylistyki młodopolskiej, z której Pan przecież literacko wyrósł w relacji rozpoczętej pod auspicjami nader powściągliwego (co cenne) realizmu w relacji. Na str. 13 zakreśliłem ołówkiem na marginesie taki właśnie fragment, który wylamuje się ekstatycznością, emfaticznością ze spokojnego (jakby wyciszonego, uładzonego doświadczeniem lat, które od tamtych chwil upłynęły) z obiektywizowanego przedstawienia zdarzeń. Być może takich młodopolskich wtrętów z ich przerostem określić dałoby się jeszcze tu i ówdzie wykryć. Radzę szczerze stonować te miejsca. Opowiadał mi Pan ciekawe rzeczy, o swych poglądach na szerszy niż u innych narodów zakres i powinności polskiej marynistyki. To prawda, zachęcałem też Pana do spisania tych refleksji w formie eseju. Obawiam się, że rozsiąkanie podobnego wywodu po tekście wspomnieniowym, pamiętnikarskim – o czym świadczą kilkakrotne nawroty do sprawy i pojęcia marynistyki w przesłanym urywku – nie spełniłby celu. Naraziłyby zaś Pana na krytyki rozdymania roli tego pojęcia. Trzeba zresztą uczciwie stwierdzić, że opis przeżyć w *Mewim dworze*, a także perypetie z kierownictwem Polskiej Marynarki Wojennej po 1918 niekoniecznie muszą być marynistyką, choć Pan dwa razy stwierdza to kategorycznie: «To jest marynistyka». No cóż, określenie to, które awansowało już do swego miejsca w encyklopedii i w słowniku terminów literackich oznacza twórczość artystyczną tematycznie związaną z morzem, marynarzem, okrętem. Otóż jeśli tak sprawę

²² Tamże, t. 3, k.358

²³ Tamże, t. 3, k.376

²⁴ Tamże, t. 5, k. 27

postawimy to przeżycia artylerzysty w *Mewim dworze* można ustawić w konwencji zwykłych wspomnień (a nawet i «niezwykłych») wojennych jakich po I i II wojnie światowej opublikowano bardzo wiele. Same jeszcze stosunki z Niemcami bałtyckimi w ich wyspiarskim gnieździe jeszcze marynistyki nie tworzą. Sam pretekst tematyczny jeszcze nie zadecydowałby o zaliczeniu tego utworu do tematyki morskiej. Mnie w każdym razie wydało się to nieprzekonujące. Skoro zatem jest pan autorem, który ma dużo do powiedzenia na temat literatury morskiej (o tym zaś jestem przekonany), wracam do swej sugestii z mojej niedawnej u Pana wizyty i radzę, aby w toku tych wspomnień, które rysują się przede wszystkim ciekawie, poświęcił Pan ewentualnie osobny rozdział swemu stosunkowi do marynistów przed II wojną i po niej, wreszcie do terminu marynistyka. To chyba lepsze niż rozsianie luźnych uwag nie wyposażonych każdorazowo w przekonującą dokumentację po tekście.”

Andrzej Przytkowski odczytał maszynopis z potwierdzeniem: „Lubię taka prozę. Subtelny język i wartość fabuły owianej niefałszowaną poezją. Ale to – tylko forma. Za to treść, no cóż, wiele w tym gorczy, niedobrych doświadczeń i wiele wiary. *Sekrety* jako walka o sprawę morską, usiłowanie działania wbrew wszystkiemu (jakże gorzki ten odrzucony projekt artyleryj-skiej obrony wybrzeża, skoro nie było floty) rzeczywiście sięgają niezupełnie znanych rejonów. Strzępy autobiografii są tu tylko pretekstem. Ma Pan więc rację z uporem kontynuując pracę, bo przecież już nikt poza Panem nie zna tych spraw i nikt tak dziś nie zobaczy Wschodu. A więc słowa gorącej zachęty.”

Stanisław Telega zgłosił najwięcej zastrzeżeń: „Z wielką przykrością pisze ten list, gdyż muszę Panu napisać ujemną opinię o Pańskich *Sekretach*. Sądziłem, że będą one literackim szyfrem do Pańskiej twórczości w drodze na morze i w drodze do literatury. Niestety w tej formie, w jakiej zostały one napisane, niełatwo i nieprędko będą one mogły trafić do wydawcy. Czytałem sam, dawałem do czytania innym kolegom, zastanawiałem się nad koncepcją, którą Pan mi proponował w sensie pewnego współautorstwa na zasadzie kontrowersyjnych ujęć tematu, ale w sumie nic z tego nie wychodzi. Gdybyśmy jeszcze mieszkali w tym samym mieście, mogłyby ze wspólnych dyskusji, rozważań, przeciwstawień powstać tak ujęte *Sekrety*, które by mogły zaciekawić czytelnika. Ale mieszkamy gdzie indziej, listownie nie da się tego zrobić. Wobec tego pozostaje taki kształt, jaki pan im nadał, a ten wydaje mi się nie do przyjęcia. [...] Wstawił Pan do takich materiałów jak *Ballada o czarnomorskim księżycu* kilka artykułów jak *Byłem adwokatem diabła* czy *O karygodnej dwulicowości*. W pierwszym z nich rozpra-

wia się Pan w sposób bardzo powierzchowny, nie umotywowany bardzo frazesowy z koncepcją Żeromskiego czy Wańkowicza, które to koncepcje weszły w krew całego naszego społeczeństwa, a którymi literacko nie przeciwstawił Pan nic równowartościowego. W rezultacie stoi Pan z góry na straconej pozycji w takiej polemice z tymi wielkimi potentatami. Jeśli zatem się rozprawiać, to z wielkim impetem i podobnymi dziełami, jeśli nie, to po co o tym pisać. Podobnie jest z Pańską niechęcią do ujawniania pewnych szczegółów autobiograficznych. Jeśli Pan nie chce tego robić, to po co pisać «wspomnienia»? Jeśli to mają być «sekrety» marynistyki, to przecież nie tylko od strony Pańskich rozważań, ale jakichś szerszych wydarzeń, jakichś dyskusji czy wspomnień o innych «sekretnikach» morza jak Saliński czy Stępowski. Mógł Pan nie mieć bogatych przeżyć i przyjaźni literackich. Ale trzeba było pokazać krok po kroku, swoją własną drogę literacką, «swoje zwierciadło morza i literatury». Cóż z tego np. że swego czasu *Orły do lotu* zyskały pewne powodzenie przypadkowe i nie pozostało ono na stałe w naszej literaturze. Po co więc o tym pisać tak na serio? A w ogóle po co ten pośpiech? Jeśli dzieło ma mieć jakieś większe znaczenie, nie może powstawać w pośpiechu”.

Niemiała jest lista współpracujących z Rychlińskim ludzi pióra zainteresowanych tematyką morską. Wcześniej przytaczana *Korespondencja* potwierdza ten fakt.

Do przywoływanych już osób dorzucamy nazwiska Bohdana Kubickiego²⁵, Zbigniewa Pędzińskiego²⁶, Jerzego Pertka²⁷, Jerzego Eugeniusza Płomieńskiego²⁸ i Janusza Stępowskiego²⁹. Z grona czytelników listy Wandy Szafran³⁰.

²⁵ Tamże, t. 2, k. 44-49

²⁶ Tamże, t. 3, k. 195-205

²⁷ Tamże, t. 3, k. 97-194

²⁸ Tamże, t. 3, k. 207-267

²⁹ Tamże, t. 4, k. 103-107. Wiedzę o kontaktach wzajemnych: Rychliński-Stępowski poszerzają listy Stępowskiego do Rychlińskiego (zob. sygn. Ms 5117/2, k. 132-135 oraz listy Rychlińskiego do Stępowskiego (zob. sygn. Ms 5118/5, s. 107-119) także zgromadzonych w zasobach gdańskiej biblioteki PAN. Podobną rolę spełnić mogą listy Rychlińskiego do Stanisława Marii Salińskiego zdeponowane w tejże księżnicy (Zob. sygn. Ms 5188/3, s. 53-55). Przywołanie tych materiałów pozwala osłabić wyrażone przez Telegę na kartach jego uwag o *Sekretach* zdania: „Jeśli to mają być «sekrety» marynistyki, to przecież nie tylko od strony Pańskich rozważań, ale jakichś szerszych wydarzeń, jakichś dyskusji czy wspomnień o innych «sekretnikach» morza jak Saliński czy Stępowski. Mógł Pan nie mieć bogatych przeżyć i przyjaźni literackiej. Ale trzeba było pokazać krok po kroku swoją własną drogę literacką, «swoje zwierciadło morza i literatury» [...]”

³⁰ Tamże, t. 4, k. 140-150.

Bohdan Kubicki występuje tu jako autor wyboru i wstępu do wydanej w 1973 r. książki Rychlińskiego pt. *W szczybach zwierciadła*. W liście z dnia 26 listopada 1971 r. pisał do autora: „Książka pomyślana jako przegląd i prezentacja całego Pańskiego dorobku nowelistycznego ma pokazać pozycje zarówno najlepsze, jak i najbardziej charakterystyczne. Jej objętość miałaby około 14 arkuszy. A oto opowiadania, które chcę umieścić: *Z Mak Jonga, Podmorski młyn, Kok w hulku, Błękitne dziwo, Mongol ze starego portu, Tum szatana, Bogowie tańczą, Mak Jong, Ogrody oceanu, Ze szlaku rybiej kości, Rudy Czort w Mangazji, Ucieczka z Jakucka, Z Czerwonego Miczmana, Rejs między minami, W szczybach zwierciadła, Mysz, Żagiewny szyper, Cerde u Wysokiej Ekscelencji, I Paryżu nie robią z owsa ryżu, Karnawałowy list, W słonecznej zydwestce*. Jak widać z *Mak Jonga* wzięłem więcej tekstów, niż Pan sam sugerował, ale myślę, że zasługują one, by przypomnieć je czytelnikowi skoro w jakimś stopniu są one już naszą klasyką literacką, wyrazem pewnych tendencji i w Pana twórczości, i w ogóle w naszym życiu literackim sprzed niemal 50 lat. Ze *Szlaku rybiej kości* wybrałem również dwa opowiadania, aby czytelnik mógł poznać drugi nurt pana twórczości – zainteresowanie Syberią”³¹.

14 marca 1972 r. uzupełnił powyższe założenia redaktorskie zdaniem: „Proponuję całemu tomowi nadać tytuł *W szczybach zwierciadła*. Tom bowiem jest po pierwsze w jakimś stopniu «zwierciadłem» Pańskiego dorobku nowelistycznego, po drugie zaś odbija czas przeszły. Panu Leszkowi Prorokowi tytuł ten bardzo się podobał, chociaż oczywiście najważniejsze jest Pana własne zdanie”³².

Zbigniew Pędziński wyraził w listach z lat 1956–1958 chęć promowania postawy Rychlińskiego jako pisarza żywego, nie zacieśniając Go do wąskich niewątpliwie ram «pisarza marynisty». Widział u niego ogromną żywotność talentu, objawiającego się m.in. w świeżym i nowatorskim stosunku do tematyki historycznej, potwierdzonym powieścią *Galeon kapitana Mory*. Wyraził jednak żal, że pisarz zrezygnował w niej „z zakroju ciekawego i po-

³¹ Jak przypis 25.

³² Tamże. Po ukazaniu się książki w 1973 roku Leszek Prorok napisał: „*W szczybach zwierciadła*, trzecie oblicze marynisty, kreującego z własnej fascynacji utwór bardzo nowoczesny z ducha, pozwalał żywić nadzieję, że otrzymamy z czasem większą całość tego rodzaju, nad którą nestor naszych pisarzy morskich, tak uczulony na dziwność, zawartą w zjawiskach pozornie najbardziej potocznych, mógłby niczym banderą z nowym znakiem kodu wywieścić uzupełnienie do szekspirowskiej opinii: «Są rzeczy na niebie i ziemi, o których nie śniło się naszym filozofom», dodając oczywiście «i na morzu». Szkoda, iż żadne wyznaczenie pisarskie ani informacja w obszernym wstępie biograficznym autora i redaktora wyboru Bohdana Kubickiego, nie pozwala ciekawości tej zaspokoić” (L. Prorok, *Trzy oblicza marynistyki*, „Polityka”, 1973 nr 47).

trzebnego eposu na rzecz tematyki morskiej sensu stricte”. Konkludował: „Myślę bowiem, że po tej powieści właśnie Pan jest najbardziej powołany do dania czytelnikom odkrywczej powieści o panowaniu Zygmunta III Wazy”. Zdumiewała recenzenta młodzieńczą prężność-mimo zasadniczego marynistycznego profilu-i wielostronność talentu udokumentowanego w *Mafii Wielkiego Fina*³³.

Pędziński nie ukrywał tych ocen, gdy sformułował je w periodykach „Ziemi i Morzu” recenzją *Utamek morskiego dramatu* w numerze 6 z 1957 r. czy w „Ilustrowanym Kurierze Polskim” tekstem *Marynista wytrwały* w numerze 256 z tego samego roku.

Dziesięć lat później w 1967 roku Pędziński podjął próbą analizy powieści historycznej na temat morski, podkreślając iż „wydobywa ona i umacnia w świadomości czytelników wielowiekowe, acz nie zawsze równie żywe, związki naszego narodu z morzem i wybrzeżem”. Ustalił następnie, iż „w takiej właśnie powieści wyspecjalizował się po roku 1945 J. B. Rychliński: *Był bój pod Oliwą, Galeon kapitana Mory, Fama kapitana Mory czy Przygody Krzysztofa Arciszewskiego*. Są to powieści i opowiadania wydobywające epizody i postaci z XVII wieku bogatego w morskie wypadki historyczne”³⁴.

Rychliński własną wiedzę na temat pogłębiał dzięki nawiązanemu w 1949 roku kontaktowi z Jerzym Pertkiem. Jego listy do marynisty z lat 1949-1973 odzwierciedlają szeroki zakres tej współpracy. Bardzo gruntownie i kompetentnie jej efekty przedstawiła Alicja Kmiecik w artykule *Pertek wobec powieści historycznych Rychlińskiego (w świetle korespondencji pisarzy)*³⁵, co uwalnia piszącego te słowa do pochylenia się nad tą twórczością listowną.

Jerzy Eugeniusz Płomieński podzielił się uwagami wypływającymi z lektury książki Rychlińskiego wydanej w 1954 *Szlak rybiej kości* i przekładu Jacka Londona *Wilka morskiego*, ze słownikiem morskim tłumacza. Wrażenia i sąd o książce z wypraw syberyjskich opisał w liście z 4 czerwca 1954 roku: [...] Otóż Pańska książka odkrywa po raz pierwszy w polskim piśmiennictwie nie tylko poezję krajobrazu sybirskiego, kreśli nie tylko bohaterską historię Sybiru, ale ukazuje obrazowo i wymownie pionierów, pierwszych cywilizatorów tej egzotycznej krainy, zrywające z półtora wieku na tle przyczyn historycznych postawę urazową, która cechowała ich stosunek do Sybiru. To stanowi jej «novum», nieobojętne w ocenie tej

³³ Jak przypis 26.

³⁴ Z. Pędziński, *Marynistyka w polskiej literaturze współczesnej*, [w:] *Pomorze gdańskie 4. Literatura i Język*. Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1967, s.110-111

³⁵ Jak przypis 4 i 27.

książki [...]”³⁶. O przeczytany po raz trzeci w życiu przekładzie *Wilka morskiego* wystawił notę, iż „pomijając kilka drobnych usterek językowych, jest piękny choć musiał nastęrczać sporo trudności [...]”³⁷.

Płomieński miał możliwości przedstawienia szerszego przeglądu pisarstwa Rychlińskiego jako zaproszony przez Zarząd Główny Związku Literatów na uroczystość jubileuszową 40-lecia pracy twórczej Rychlińskiego, odbytej w 1956 r. Wiadomość tą zainteresowany przekazał maryniście w liście z 12 kwietnia tego roku³⁸.

Zakładamy, iż gość imprezy nawiązał do spotkania w ogłoszonym w „Radiu i świecie” artykule pt. *Zasłużony polski marynista*³⁹. Treści w nim zawarte rozbudował zaś – jak sądzę – w pozycji *Na szlakach polskiej literatury marynistycznej (Twórczość Rychlińskiego)* w 1961 r.⁴⁰

Gdy się wczytać w te wywody nie budzi zastrzeżeń wyznanie Rychlińskiego – prawie czasowo zbieżne z opinią wyrażoną przez krytyka – o własnych dokonaniach w piśmiennictwie: „W literaturze polskiej zainicjowałem nowy kierunek. Wykryształizował się jako polska tradycja morska”⁴¹.

Przywołany Jerzy Eugeniusz Płomieński zakończył odświeżony co dopiero tekst oświadczeniem: „Polska literatura marynistyczna czeka dotąd na fachową monografię. Na powołanego monografistę czeka również twórczość jej nestora, J. B. Rychlińskiego, na monografistę, który by zbilansował z rzeczowym krytycyzmem jej osiągnięcia oraz cienie i wymierzył jej nareszcie sprawiedliwość”⁴².

Szkoda, że w czterdziestą rocznicę śmierci pisarza nie można potwierdzić przybliżenia się do realizacji wyżej promowanego zamysłu. Niewątpliwie przyszły badacz sięgnie po zachowaną spuściznę po Rychlińskim z zasobów biblioteki gdańskiej PAN⁴³.

³⁶ Jak przypis 28.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ „Radio i świat” 1956 nr 25

⁴⁰ „Więź” 1961 nr 11-12, listopad - grudzień. Jego wersja w maszynopisie została przechowana w *Kopiiach listów Jerzego Bohdana Rychlińskiego*, sygn. Ms 5274, k. 39-50.

⁴¹ J. B. Rychliński, «*Mogę was pilotować*» (Autoportret marynisty), [...] „Morze” 1960 nr 1.

⁴² Jak przypis 40. W rok po śmierci pisarza podobne zawołanie powtórzył Jerzy Samp: „Twórczość zmarłego w 1974 pisarza nie doczekała się dotychczas rzetelnej, wyczerpującej i możliwie pełnej analizy bądź monografii. Powstałe dotąd fragmentaryczne i dość okazjonalne próby oceny tego pisarstwa mają raczej charakter emocjonalny niż krytyczno-literacki”. (*Smutek. Studium kreacji literackich*. Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984, s. 117.)

⁴³ W tym opracowaniu dominuje ujęcie materiałowe, pomyślane jako aneks do opublikowanych przez piszącego te słowa-trzech artykułów przywołanych w toku niniejszych wywodów.

Über den schriftstellerischen Nachlass von Jerzy Bohdan Rychliński.

(Im Licht des Archivs vom Meeresschriftsteller in den
Sammlungen von PAN (Polnische Akademie der Wissenschaften)
in Gdańsk (Danzig)).

Zusammenfassung: Der Ausgangspunkt des Artikels ist die Hinweisung auf das Schaffensausmaß von Rychliński, das in den dem Schriftsteller gewidmeten Biogrammen von Katarzyna Batory und Stanisław Telega untersucht wurde.

In diesem Abschnitt betonte man offen, dass die Daten über den handschriftlichen Nachlass nach dem 1974 gestorbenen Meeresschriftsteller, die Sammlung, die in der Danziger Bibliothek PAN (Polnische Akademie der Wissenschaften) aufbewahrt wurde, übergeben wurden.

Die Absicht der Durchführung einer Aufwertung von Manuskriptmaterialien wurde durch die Information über die Zeichen ihres Inhaltes vorher bemerkt. Nachher wurde eine Erklärung abgegeben, dass sich der Verlauf der Ausführungen auf die Artikel und Kommentare sowohl der Publizistik, die in Druck festgehalten wurde, als auch der, die nicht zur Herausgabe eingewiesen wurde, konzentrieren wird. Die letzte Situation, auf die hingewiesen wurde, wurde durch den Mangel an Verständnis und Interesse für Meeresliteratur seitens der Verlage und der Literaturkritik erklärt. Die Angelegenheit erläuterte Jerzy Eugeniusz Piłomieński in der auf den Spalten eines Artikels zitierten Erklärung, und Bronisław Miazgowski machte die Kompliziertheit der Meeresliteratur als umlaufendes Thema des literarischen Schaffens von Rychliński bewusst.

Das wurde im Zusammenstellen publizistischer Positionen dargestellt, die in Periodika veröffentlicht wurden. Der Streit über die Determinanten von Meeresliteratur wurde dagegen in der Anmerkung 14 der vorliegenden Veröffentlichung erinnert.

Ein umfangreicherer Abschnitt des Artikels enthält einen Vorschlag, die nicht veröffentlichten Texte mit dem Titel *Die Werkstatt eines Meeresschriftstellers (Meeresliteratur in Würfeln)* und in *Geheimnisse der Meeresliteratur* abzulesen, mit den Anmerkungen der Kritiker, an die ihre Auszüge gelangt sind. In den Briefen an den Schriftsteller versuchte man, die Ausführungen in der Umgebung der ausgewählten belletristischen Positionen des Meeresschriftstellers unterzubringen, die die Verbindungen Polens mit dem Meer dokumentieren. Sie sind gleichzeitig die Bestätigung der Erfüllung einer Mitteilung des Autors: „In der polnischen Literatur habe ich eine neue

Richtung in die Wege geleitet. Die hat sich als polnische Meerestradiation auskristallisiert“.

Schlüsselworte: die Meeresliteratur, die Literaturkritik, das Meer, der Manuskript, die Briefe.

Bibliografia:

Źródła

Rychliński J. B., *Artykuły o marynistyce*, sygn. BPAN Ms 5244, 5247

Nie publikowana praca pt. *Warsztat marynisty (Marynistyka w rzutach)*. Autograf i kopia maszynowa.

Nie publikowana pozycja określona jako *Sekrety marynistyki*, fragment maszynopisu i kopii maszynowej oraz *Z sekretów marynistyki*, maszynopis z poprawkami ręką autora i kopia maszynowa.

Zestawienie pozycji publicystycznych ogłoszonych w periodykach:

Reportaż *Przez Atlantyk* („Morze” 1925 nr 9)

Na ocean przez zakratowane okno („Tygodnik Ilustrowany” 1925 nr 30)

Listy z oceanu. Podróż do Ameryki Północnej („Tygodnik Ilustrowany” 1926 nr 30)

Głos do marynistyki („Nowiny Literackie” 1947 nr 15)

Marynistyka międzywojenna („Nowiny Literackie” 1947, nr 18)

Nowa awangarda morska („Nowiny Literackie” 1947 nr 31)

Słowo o admirale Arciszewskim („Liga Morska” 1947, broszura)

Mowa w obronie Smętka („Warszawa” 1947 nr 9)

Garb marynizmu („Ziemia i Morze” 1956 nr 11)

Polacy na szlakach morskich („Słowo Powszechnie” 1957 nr 303)

Na tropach marynistyki („Żołnierz Polski” 1958 nr 25),

Treść morska (Rozewie. Publikacja literacko-artystyczna o morzu. Gdynia 1960)

Mogę was pilotować („Morze” 1960 nr 1),

Nasza to saga morska („Kierunki” 1960 nr 25)

Między historią a legendą („Kulisy” 1962 nr 32)

- Polski geniusz morski* („Młodzież Morska” 1964 nr 45)
Pisanie o morzu wynika z mojego życia („Dziennik Bałtycki 1965 nr 151)
Związani z morzem („Morze” 1965, III)
Pchła („Żołnierz Polski” 1969 nr 31)
Rychliński J. B., *Korespondencja*, t. 1-6 B PAN Ms 5277
-listy Miazgowskiego, t. 2, k. 86-101;
-listy Telegi, t. 5, k. 2-28;
-list S.M. Salińskiego, t. 4, k. 21;
-list W. Filipowiaka, t. 6, k. 265;
-list L. Proroka, t. 3, k. 358;
-list A. Przytkowskiego, t. 3, k. 376;
-listy B. Kubickiego, t. 2, k. 44-49;
-listy Z. Pędzińskiego, t. 3, k. 195-205;
-listy J. Pertka, t. 3, k. 97-194;
-listy J. E. Płomieńskiego, t. 3, k. 207-267;
-listy J. Stępowskiego, t. 4, k. 103-107.
Rychliński J. B., *Kopie listów*, B PAN sygn. Ms 5274
List Rychlińskiego do red. Aleksandry Karskiej.
Wersja maszynowa artykułu J. E. Płomieńskiego o twórczości literackiej Rychlińskiego, k. 39-50.
Rychliński J. B. *Materiały warsztatowe dotyczące Krzysztofa Arciszewskiego*, B PAN sygn. Ms 5245, s. 24.

Literatura naukowa

- Batora K., hasło *Rychliński Jerzy Bohdan*, [w:] *Współcześni polscy pisarze i badacze literacy. Słownik bibliograficzny*. Tom siódmy, Warszawa 2001, s. 132-136.
Ingarden R., *O formie i treści dzieła sztuki* [w:] Tenże, *Studia z estetyki*, Warszawa 1958, t. 2, s. 343-475.
Karwacki R., *Temat morski*, Gdańsk 1975.
Kmieciak A., *Pertek wobec powieści historycznych Rychlińskiego (w świetle korespondencji pisarzy)*, Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. *Studia Filologiczne*. Zeszyt 38. *Filologia Polska* 16, Bydgoszcz 1995, s. 101-119.
Konieczny J., *Saga na usługach współczesnej polskiej literatury marynistycznej*, „Universitas Gedanensis”, R. 22, 2010, t. 40, s. 129-144.

- Konieczny J., *Janusza Stepowskiego związki z morzem i Pomorzem w latach 1945-1950*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Prace historycznoliterackie. Nr 12-13, 1987, s. 213-223.
- Konieczny J., *Dwugłos literacki H. Sienkiewicza i J. B. Rychlińskiego o Krzysztofie Arciszewskim*. [w:] Henryk Sienkiewicz. *Twórczość i recepcja*. Pod redakcją Lecha Ludorowskiego. *Litteraria Lublinensia*, Lublin 1991, s. 357-367.
- Martuszevska A., *Czy marynistyka może stać się kategorią teoretyczno-literacką*, [w:] E. Kotarski, *Problemy polskiej literatury marynistycznej*, Gdańsk 1982.
- Miazgowski B., *Morze w literaturze polskiej*, Wydawnictwo Morskie, Gdynia 1964.
- Pędziński Z., *Marynistyka w polskiej literaturze współczesnej*, [w:] *Pomorze Gdańskie 4. Literatura i Język*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1967, s. 107-124.
- Pędziński Z., Ułamek morskiego dramatu, „Ziemia i Morze” 1957 nr 6
- Pędziński Z., *Marynista wytrwały*, „Ilustrowany Kurier Polski” 1957 nr 256
- Płomieński J. E., *Zasłużony polski marynista*, „Radio i świat” 1956 nr 25
- Płomieński J. E., *Na szlakach polskiej literatury marynistycznej (Twórczość Rychlińskiego)*, „Więź” 1961 nr 11-12 listopad-grudzień
- Płomieński J. E., *Polski Farrère*, „Wiedza i Życie” 1949 nr 17
- Prorok L., *Trzy oblicza marynistyki*, „Polityka” 1973 nr 47
- Prorok L., *Szkieł bałtyckie*, Wrocław 1972.
- Przewodnik po współczesnej polskiej literaturze marynistycznej*, Wydawnictwo Glob, Szczecin 1989.
- Samp J., *Smętek. Studium kreacji literackich*, Gdańsk 1984.
- Telega S., hasło: *Jerzy Bohdan Rychliński*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXIII, Ossolineum, 1991-1992, s. 377-379.
- Telega S., *Odkrycie Bałtyku w literaturze*, Poznań 1970.
- Telega S., *Wywiady: Rozmowy z polskimi marynistami*. Rozmowa S. Telega, „Odra” 1948 nr 35.
- Wolniewicz J., *Jerzy Bohdan Rychliński – laureatem nagrody Klubu Marynistów*. *Rozmawiał J. Wolniewicz.*, „Morze” 1958 nr 7.

Dr hab. Jerzy Konieczny, prof. nadzw, profesor w Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi.

Henryk Kocój, *Dyplomaci sascy wobec powstania kościuszkowskiego*, Kraków 2013, ss. 445.

Prof. Henryk Kocój, „najwybitniejszy współczesny polski znawca problematyki międzynarodowego układu sytuacji Rzeczypospolitej w okresie Sejmu Wielkiego oraz drugiego i trzeciego jej rozbioru”¹, niestrudzony badacz epoki reform 1788-1792, a także zrywów wolnościowych: Insurekcji Kościuszkowskiej i Powstania Listopadowego, wydał kolejną książkę tym razem poświęconą stanowisku dyplomatów saskich wobec wydarzeń polskich 1794 roku. Zajmując się zmiernym Rzeczypospolitej jest on kontynuatorem dzieła innego wybitnego historyka Bronisława Dembińskiego, wydawcy monumentalnej pracy pt. *Źródła do dziejów drugiego i trzeciego rozbioru Polski*.

Tym razem H. Kocój penetrując zasoby źródłowe Saechsches Hauptstaatsarchiv Dresden zwrócił uwagę na francuskojęzyczną korespondencję ówczesnego posła saskiego w Berlinie Friedricha Augusta Zinzendorfa, relacje posła saskiego w Wiedniu Johanna Hilmara Schoenfelda, instrukcje ministra spraw zagranicznych Johanna Adolfa Lossa dla Hansa Moritza Bruhla, posła saskiego w Londynie oraz korespondencję z Johannem Jakobem Patzem, posłem saskim w Warszawie. Niestety nie udało się autorowi dotrzeć do relacji posła saskiego z Petersburga – Gustava Geoga Voelckersahma. Jego depesze zaginęły, gdy po 1945 r. znalazły się w ZSRR, skąd już nie wróciły do Drezna. Prezentowany wybór not i depesz jest poprzedzony obszernym i wartościowym wstępem, w którym autor omawia w skrócie dotychczasową literaturę przedmiotu oraz przybliży treść korespondencji.

Prof. H. Kocój publikując noty saskich dyplomatów w niniejszym wydawnictwie uwzględnił także część z ponad 100 załączników do depesz J.J. Patza, m.in. list Stanisława Augusta, pisany do Katarzyny II, 21 XI 1794 r., w którym król uskarżał się imperatorowej na złą sytuację ekonomiczną Rzeczypospolitej, przyrównując ją do pustyni. Znamienna jest też odpowiedź carowej, w której stwierdziła, iż Polska jest sama sobie winna, bo Polacy niepotrzebnie wywołali powstanie. W tym samym liście nakazywała polskiemu monarsze wyjazd ze stolicy do Grodna.

Z kolei manifest Mikołaja Repnina z 17 XII 1794 r., w którym nakazywał on mieszkańcom Litwy bezwzględne posłuszeństwo wobec dyrektyw

¹ M. Serwański: *Dorobek naukowy profesora Bronisława Dembińskiego* [w:] *Bronisław Dembiński (1858-1939). Wybitny historyk, polityk i działacz społeczny*. Pod red. W. Jastrzębskiego, Wyd. A. Marszałek, s. 82.

z Petersburga i odcięcie się od polskich „buntowników”, pokazywał nowe relacje Rosji z tą prowincją Rzeczypospolitej. Odtąd jej obywatele mieli się modlić za Katarzynę II, która „wyzwoliła ich z obcego ucisku”.

H. Kocój ocenia relacje J.J. Patza, jako bardzo wartościowe źródła do opisu przebiegu insurekcji, zwłaszcza w Warszawie. Wpływ na to miała jego dobra znajomość polskich realiów. Dyplomata ten od 1780 r. pełnił funkcję sekretarza poselstwa saskiego w Warszawie, a od 1792 r. kierował jego pracami. Do jego informatorów należeli m.in. biskup kujawski Józef Rybiński i marszałek Fryderyk Moszyński, szef policji w czasach sejmu grodzieńskiego, podejrzany o powiązania z ambasadą rosyjską..

J.J. Patz nie był przyjazny sprawom polskim czego wyrazem była pełna z jego strony aprobatą polityki mocarstw rozbiorowych wobec Rzeczypospolitej. Równocześnie H. Kocój zwraca uwagę, iż wszystko co w jakikolwiek sposób łączyło się z jakobinizmem i rewolucją francuską budziło w nim głęboką odrazę. Zdaniem J.J. Patza, poważną rolę w przygotowaniu powstania miał odegrać były poseł francuski z okresu Sejmu Wielkiego Maria Louis Descorches. Powstaniu kościuszkowskiemu, mimo zwycięskiej batalii raławickiej wróżył szybki upadek i był do niego nastawiony nieprzychylnie. Jako głównych przywódców insurekcji wskazywał Ignacego Potockiego i Hugona Kołłątaja, którego uważał za intryganta podburzającego lud stolicy do wystąpień rewolucyjnych w maju i czerwcu 1794 r. Ścisłe trzymając się instrukcji napływających od ministra Johanna Adolfa Lossa z Drezna, unikał składania jakichkolwiek urzędowych oświadczeń i dlatego nawet wówczas, gdy spotykał się z ministrem spraw zagranicznych Ignacym Potockim, podkreślał nieoficjalny charakter rozmów.

W depeszy z 7 V 1794 r. donosił o ujawnieniu opinii publicznej zawartości archiwów rosyjskiej ambasady w Warszawie. „Krążą pogłoski pisał - J.J. Patz – że po zbadaniu archiwów rosyjskich wiele osób zarówno ze sfer wyższych, jak i niższych zostanie skompromitowanych. Nazwisko króla polskiego i jego rodziny powtarza się w tych pismach wielokrotnie. Toteż on i jego krewni są niezwykle przygnębieni z tego powodu. Prymas nie nocuje już w swoim pałacu, lecz zawsze przebywa w zamku z królem. Powiadają, że obawia się aresztowania”².

J.J. Patz 10 V 1794 r. z wyrazami niechęci i oburzenia relacjonował o przebiegu egzekucji wykonanych na przywódcach targowicy: „Od momen-

2 H. Kocój: *Dyplomaci sascy wobec powstania kościuszkowskiego*. Kraków 2013, s. 26, 57; Saechsiches Hauptstaatsarchiv Dresden, 10026 Geheimes Kabinett, Loc. 3577/3, No 36. Patz a Loss, Varsovie, le 7 mai 1794, ps a Dresde, le 17 mai 1794, p. 302-305.

tu dotarcia tu wiadomości o powieszeniu w Wilnie hetmana [wielkiego litewskiego Szymona Marcina – Z.J.] Kossakowskiego za zbrodnię zdrady stanu pospółstwo domagało się natarczywie stracenia czterech więźniów. Aby uspokoić wzburzone umysły, przewieziono ich w nocy 7 bm. z Pałacu Rzeczypospolitej do piwnic prochowni, gdzie mieści się więzienie dla przestępców kryminalnych. Jakkolwiek mieszkańcy stolicy mniemać mogli, że zbrodnie pozostaną bezkarne, to jednak wczoraj o brzasku wzniesiono trzy szubienice przed ratuszem i czwartą na Krakowskim Przedmieściu, naprzeciw kościoła Bernardynów, nad nimi zaś widniał napis: >Kara dla zdrajców Ojczyzny<. Jednocześnie zmuszono sędziów do wydania wyroku śmierci na owych czterech więźniów z natychmiastowym jego wykonaniem, i faktycznie stało się to wczoraj. Hetman wielki [koronny Piotr – Z.J.] Ożarowski, hetman polny [litewski Józef – Z.J.] Zabiełło i marszałek Rady Nieustającej [Józef – Z.J.] Ankwicz³ zostali powieszani około południa na trzech szubienicach przed ratuszem Starego Miasta. Mimo próśb i nalegań nuncjusza apostolskiego, zwracającego uwagę na kapłański stan biskupa [inflancko-piltyńskiego Józefa Kazimierza – Z.J.] Kossakowskiego, nieszczęśliwiec ten również został powieszony na czwartej szubienicy, wzniesionej przed kościołem Bernardynów. Przedtem pozbawiono go godności kapłańskich, jakkolwiek odbyło się to niezgodnie z rytuałem obowiązującym w kościele rzymskim. Wypadek ten wywrze niewątpliwie bardzo niekorzystne wrażenie w Stolicy Apostolskiej⁴, a także na innych europejskich dworach. W tak drastycznych metodach działania J.J. Patz dopatrywał się podobieństw między Polską, a rewolucyjną Francją.

Opinię tą utrwaliły w saskim dyplomacie wydarzenia z 28 VI 1794 r., gdy lud Warszawy przystąpił do wieszania zdrajców. Pisał on: „W nocy z piątku na sobotę postawiono 6 szubienic na Rynku Starego Miasta; na jednej zawisł [sekretarz do spraw tureckich w Departamencie Interesów Cudzoziemskich Rady Nieustającej Karol – Z.J.] Boscamp-Lasopolski, na drugiej szambelan [Stefan – Z.J.] Grabowski i instygator [koronny,

³ J. Ankwicz został mianowany przez władze konfederacji targowickiej komisarzem Komisji Edukacji Narodowej Koronnej. Był członkiem konfederacji grodzieńskiej 1793 roku. Na sejmie grodzieńskim w 1793 roku został mianowany przez króla Stanisława Augusta Poniatowskiego członkiem deputacji do traktowania z posłem rosyjskim Jakowem Jefimowiczem Sieversem. Na posiedzeniu 23 września wobec milczącego oporu izby przeciw wnioskowi o zgodę na nowy zabór pruski, oświadczył, że „milczenie oznacza zgodę”. Pod koniec obrad sejmiku grodzieńskiego został marszałkiem Rady Nieustającej przy poparciu rosyjskiego ambasadora..

⁴ H. Kocój: *Dyplomaci sascy wobec powstania kościuszkowskiego*. Kraków 2013, s. 26.

intendent policji, szpieg i jurgieltnik rosyjski Mateusz – Z.J.] Roguski, na trzeciej instygator [sądów kryminalnych Józef – Z.J.] Majewski i [pracownik policji, szpieg i jurgieltnik rosyjski Marcelli – Z.J.] Piętka. Na czwartej szubienicy, wystawionej na Krakowskim Przedmieściu, powieszony został adwokat [Michał Franciszek – Z.J.] Wulfers, a na piątej, wzniesionej przed pałacem hrabiego Branickiego, ksiączę [Antoni Stanisław Światopełk – Z.J.] Czetwertyński, zaś na szóstej, przed pałacem Bruhla, biskup [wileński Ignacy Jakub – Z.J.] Massalski. Wszyscy zostali powieszeni bez żadnego procesu sądowego i nie przez kata, ale rękami pospólstwa, w sposób jak najbardziej barbarzyński⁵.

Równie ostro oceniał aresztowanie Josefa Auberta, radcy ambasady rosyjskiej, któremu odmawiano statusu członka korpusu dyplomatycznego. „Pospólstwo – pisał J.J. Patz – wbrew wszelkiemu rozsądkowi, domaga się wszczęcia przeciwko niemu procesu kryminalnego, gdyż w archiwach generała Osipa Andriejewicza Igelstroema znaleziono listę proskrypcyjną przeciwników Rosji pisaną jego ręką⁶”.

Reprezentant Wettynów donosił także o bezwzględności i mściwości wojsk rosyjskich dopuszczających się zbrodniczych okrucieństw i gwałtów na bezbronnej ludności wsi i miasteczek. W depeszy z 30 IV 1794 r. pisał: „Rosyjscy uciekinierzy dopuszczają się prawie wszędzie niezwykłych okrucieństw. Zabijają mieszkańców wsi i rabują ich zabudowania⁷”. Ponadto w tejsze relacji zwracał uwagę na ogromny wysiłek władz powstańczych, by zapewnić Warszawie należyłą obronę w razie ataku Rosjan⁸.

Momentem przełomowym była klęska Tadeusza Kościuszki poniesiona pod Maciejowicami, o której 15 X 1794 r. donosił: „że Kościuszeko [...] ranny dostał się do niewoli niemal z całym sztabem i generałami: [Karolem – Z.J.] Sierakowskim, [Michałem Ignacym – Z.J.] Kamieńskim i innymi. Wszystkie działa w liczbie 25 do 30 sztuk stracono. Żołnierze polegli albo dostali się do niewoli, lub rozproszeni w małych grupkach ciągną ku Warszawie, wszyscy nieładzko zmęczeni i bez broni. Rozpacz maluje się na ich twarzach⁹”. W tej sytuacji nie widział już wielkich szans dla powstania. W jego mniemaniu Polacy „rozpoczynając wojnę, nie dysponowali dostateczną ilością broni palnej. Dlatego też uzbroili chłopów

⁵ Tamże, s. 28.

⁶ Tamże, s. 27.

⁷ Tamże, s. 25.

⁸ Tamże, s. 26.

⁹ Tamże, s. 30.

w kosy i piki. Dziś – relacjonował J.J. Patz – sytuacja uległa dalszemu pogorszeniu, skoro w obu operacjach Karola Sierakowskiego i Tadeusza Kościuszki utracono 8000-10000 sztuk broni palnej¹⁰. Ponadto zwracał on uwagę na takie czynniki, jak zawężone terytorium będącego pod kontrolą powstańców, brak możliwości poboru rekruta i czasu na jego wyszkolenie, gdy wróg stał u bram stolicy.

W liście z 24 XII 1794 r. już po zajęciu przez Rosjan Warszawy interesujące jest omówienie depeszy Katarzyny II do Stanisława Augusta. Imperatorowa radziła królowi „opuścić jak najszybciej to grzeszne i przestępcze miasto” i udać się do Grodna, „gdzie znajdzie wszystkie wygody, jakich tylko zapragnie, zgodnie z wydanymi już przez nią rozkazami w tej sprawie”¹¹. Ten sam kurier przywiózł także rozkazy dla feldmarszałka A. Suworowa, dotyczące uwięzienia i uprowadzenia do Rosji głównych przywódców powstania na czele z marszałkiem litewskim Ignacym Potockim, któremu wcześniej zaręczył bezpieczeństwo.

Zwycięzcy myśleli już tylko o podziale łupów. A. Suworowowi carowa podarowała brylantową szlifę do kapelusza i 3 zdobyczne armaty. Na wieść o zdobyciu Warszawy po odczytaniu raportu A. Suworowa: „Hurra! Warszawa nasza!” Katarzyna II odpisała: „Hurra feldmarszałku!” Wraz z nominacją feldmarszałek otrzymał buławę wysadzaną diamentami i 7000 dusz chłopskich. Franciszek II przesłał mu swój portret, a Fryderyk Wilhelm II gwiazdę orderu Orła Czarnego. Oficerów nagrodzono złotymi krzyżami na wstędze św. Jerzego z napisem „Praga wzięta 24 X 1794 roku”, każdy podoficer i żołnierz dostał medal i jednego rubla. Były jeszcze inne profity z tej wyprawy, o których mówiła pieśń żołnierzy Aleksandra Wasilijewicza Suworowa pt. *Idiom grabit Polsce*.

Mimo nieprzyjaznego stosunku do powstania J.J. Patz zdobył się na obiektywną charakterystykę jego przywódcy Tadeusza Kościuszki. Już po bitwie maciejowickiej napisał: „Mówiąc szczerze, był on pośród wszystkich rewolucjonistów człowiekiem najbardziej uczciwym, prawym i moralnym. Swą wrodzoną uprzejmością, skromnością i oszczędnością, którą do końca zachował, zasłużył sobie na entuzjazm, którym darzyło go społeczeństwo”¹².

Według H. Kocója pewną wartość posiadają również inne drobiazgowie i z pozoru drugorzędne spostrzeżenia dotyczące spraw zagranicznych,

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 31.

¹² Tamże, s. 17.

możliwości wybuchu wojny rosyjsko-tureckiej, a także niedoborów w uzbrojeniu armii powstańczej. Pełne dramaturgii były doniesienia dotyczące schyłku powstania i przygotowań Stanisława Augusta do opuszczenia Warszawy. W szczególności zaś relacja opisująca spotkanie Poniatowskiego z Mikołajem Wasilijewiczem Repinem w Grodnie, który ostentacyjnie oświadczył królowi, iż „Nie ma już Polski” i zakazywał jakiegokolwiek korespondencji z byłymi przywódcami insurekcji. Jest to dalszy ciąg upokorzeń, jakie musiał znosić Stanisław August ze strony swej mocodawczyni od czasów sejmu grodzieńskiego 1793 r., na którym zapadła uchwała o przywróceniu Orderu *Virtuti Militari*. J.J. Patz w depeszy z 1 I 1794 r. donosił o głębokim niezadowoleniu, jakie z tego tytułu Katarzyna II wyraziła wobec Polski. Chcąc załagodzić oburzenie carycy, król po konsultacjach z przedstawicielami Rosji w Warszawie – Jakowem Jefimowiczem Sieversem i Osipem Andriejewiczem Igelstroemem – zwołał posiedzenie Rady Nieustającej, w czasie którego postanowiono zakazać noszenia tych orderów zarówno w kraju, jak i za granicą oraz wysłać specjalną deputację z pokornymi przeproszeniami do Petersburga¹³. „W raporcie z 29 I 1794 r. poseł saski donosił o tym, że z Rosji nadeszła pozytywna odpowiedź o usatysfakcjonowaniu cesarzowej w związku z przesłanymi do Petersburga pokornymi prośbami Rady Nieustającej o wybaczenie”¹⁴. Jego uwagi nie uszło, iż podporządkowanie Rosji, uległość i służalczość władz polskich ze Stanisławem Augustem na czele wywoływała silne emocje wśród Polaków. Według J.J. Patza powodem szczególnego wzburzenia był uniwersał o kasacji polskich odznaczeń wojskowych. Odbierano to jako wielkie poniżenie. Zachowanie takie nie było zgodne z tym, czego obywatele powinni oczekiwać od suwerennego państwa¹⁵.

Jego upadek był jednak bliski. „Nazajutrz po wyjeździe króla, pan Diwow, radca poselstwa rosyjskiego, udał się do ministrów cudzoziemskich, by oznajmić im zgodnie z poleceniem feldmarszałka A. Suworowa, że z chwilą wyjazdu króla do Grodna ustaje działalność wszystkich misji zagranicznych w Warszawie”¹⁶.

Podobnie jak J.J. Patz, oceniał powstanie i międzynarodowe uwarunkowania saski minister spraw zagranicznych Johann Adolf Loss. Jednak

¹³ Tamże, s. 18, 53.

¹⁴ Tamże, s. 18.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 32.

zdaniem H. Kocója ważniejsze od korespondencji Patza z Lossem są doniesienia posła saskiego w Berlinie – Friedricha Zinzendorfa. „Ten dyplomata saski – według badacza – tkwił głęboko w centrum wielkiej polityki międzynarodowej i powstanie polskie oceniał z uwzględnieniem daleko sięgających interesów Prus i Rosji. Rezydując w doborowym towarzystwie dyptomatów pruskich, rosyjskich, austriackich i angielskich, potrafił sobie wyrobić własny pogląd na politykę wielkich mocarstw wobec polskiego zrywu niepodległościowego i z tej perspektywy omawiał szansę polskich powstańców w starciu z głównymi potęgami europejskimi”¹⁷.

Udostępnienie szerokiemu gronu czytelników tak ważnych i cennych materiałów źródłowych jest dużej rangi wydarzeniem naukowym. Zbiór depesz i not jest bardzo obfity, liczy w sumie kilkaset listów. Opublikowano je w układzie chronologicznym, dzieląc na części stosownie do autorstwa. Precyzyjny ich wykaz na początku książki bardzo ułatwia korzystanie z tej obszernej pracy i pozwala na szybkie odnalezienie konkretnego listu. Każda z depesz została opatrzona sygnaturą archiwum, nazwiskiem nadawcy i adresata oraz miejscem i datą nadania. *Aneks* znajdujący się na końcu, prezentujący dla przykładu faksymile oryginalnych not i depesz, daje wyobrażenie, jaką pracę wykonał H. Kocój, aby odczytać i rozszyfrować treść dyplomatycznej korespondencji. Jedynym mankamentem dzieła jest brak indeksu osobowego oraz literówka w nazwisku Kamiński na str. 30. Autorowi zapewne chodziło o Michała Ignacego Kamińskiego (1758–1815), który w 1792 walczył przeciwko interwencji rosyjskiej i odznaczył się pod Wiszniopolem, uzyskał awans w 1793 r. na pułkownika i został kawalerem Krzyża Orderu *Virtuti Militari*. Z kolei 10 IV 1794 po wyróżnieniu się w bitwie pod Szczekocinami awansował na generała majora, a pod Maciejowicami dostał się do niewoli rosyjskiej.

Dzięki ogromnemu wysiłkowi autora i jego erudycji otrzymaliśmy pracę ważną, stanowiącą wartościowe i wieloaspektowe uzupełnienie obrazu insurekcji kościuszkowskiej. Opublikowana w oryginalnej wersji językowej korespondencja saskich dyptomatów jest pierwszorzędnym źródłem do głębszego poznania antypowstańczych działań wrogich Polsce dworów. Książka zasługuje na szczególną uwagę badaczy zajmujących się zgłębianiem meandrów dyplomacji w dobie oświecenia, a także historyków wojskowości.

Rec. Zdzisław Janeczek (Katowice)

¹⁷ Tamże, s. 34.

Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2009, ss. 311.

Książka Huberta Knoblauch, ucznia klasyka światowej socjologii religii Thomasa Luckmanna, podejmuje ważny i narastający w literaturze socjologicznej problem nowej duchowości, związany z ewolucją współczesnych społeczeństw wchodzących w fazę ponowoczesności. Przy końcu XX wieku obok sekularyzacji i globalizacji jeszcze innym terminem, który pojawia się nad wyraz często w dyskursie naukowym jest duchowość. Proklamuje się rewolucję duchową, która polega na przejściu od religii do duchowości i oznacza swoistą sakralizację nowoczesności czy ponowoczesności. Badacz zagadnienia duchowości w aspekcie historycznym Philip Sheldrake twierdzi wręcz, że duchowość jest słowem definiującym naszą erę. Wielu badaczy pisze też o „zwrocie ku duchowości” charakterystycznym dla przełomu wieków. W socjologii religii mówi się o pojawieniu się nowej subdyscypliny, nazywanej socjologią duchowości; „duchowość, jako kategoria analityczna, nieoczekiwanie zawładnęła duszą socjologii”, podkreśla brytyjski socjolog religii Kieran Flanagan.

Jeśli chodzi o socjologię religii, wzmożone zainteresowanie duchowością nastąpiło równocześnie ze wzrostem popularności tego fenomenu we współczesnej kulturze. Brytyjscy socjologowie religii Paul Heelas i Linda Woodhead, piszą wręcz o duchowej rewolucji i taki też tytuł nosi ich książka. Książkę o podobnie brzmiącym tytule opublikował także australijski filozof i badacz kultury David Tacey. Wskazuje on, że rewolucja dokonująca się w sferze duchowości cieszy się popularnością głównie wśród młodych ludzi, którzy zgłębiają różne formy nowej duchowości. W 2009 roku ukazuje się w Niemczech książka „Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft” (*Popularna religia. W drodze do duchowego społeczeństwa*), czołowego współczesnego socjologa religii w tym kraju i w pewnym sensie w Europie.

Treść opracowania ujęta jest w sześciu rozdziałach (rozdział I – Transformacje religijne; rozdział II – Religia, transcendencja i uspołecznienie – problemy z określeniem religii; rozdział III – Fundamentalizm, New Age i alternatywna duchowość; rozdział IV – Doświadczenie, duchowość i ich spopularyzowanie; rozdział V – Spopularyzowana (popularna) religia; rozdział VI – Transformacje religii i transformacje społeczeństwa). Książka ma charakter podręcznikowy, dlatego tylko poniekąd drugoplanowo

uwzględnia dane empiryczne dotyczące nowej duchowości, którą Kno-
blauch nazywa popularną (spopularyzowaną) religią.

W książce Autor poświęca wiele uwagi procesom sekularyzacyjnym
we współczesnym świecie i wyróżnia trzy jego rozumienia.

- a) Postępujące zmniejszanie się znaczenia religii w nowoczesnych
społeczeństwach (tzw. teza o zmierzchu religii). Znajdowało to uza-
sadnienie w badaniach socjologicznych nad spadkiem uczestnictwa
w praktykach religijnych, zmniejszaniem się aprobaty dogmatów
Kościołów i ich norm moralnych. Można by ten proces określić
jako „odkościelnienie” (*Entkirchlichung*), dekonfesjonalizację albo
dechryścianizację. Tzw. kościelna religijność znajdowała się w stałej
defensywie jako przegrywająca w procesach modernizacyjnych.
- b) Dyferencjacja (zróznicowanie) religii. Oznacza ona powolne, niekie-
dy radykalne, wyzwalenie się różnych rodzajów życia społecznego
spod kontroli instytucji kościelnych. Polityka, gospodarka, kultura,
nauka, media, systemy kształcenia i wychowania w coraz mniejszym
stopniu podlegały wpływom Kościołów chrześcijańskich. Ten typ
sekularyzacji można określić jako instytucjonalną specjalizację.
Poszczególne sfery życia społecznego koncentrowały się na swoich
własnych zadaniach, na co Kościoły nie miały już większego wpływu
(brak religijnej i kościelnej legitymizacji). Religia może być co naj-
wyżej rozumiana jako subsystem społeczny w ramach całościowego
społeczeństwa. Stopniowo jest ona usuwana ze sfery życia publicz-
nego, co jest skutkiem dyferencjacji lub modernizacji społecznej.
- c) Prywatyzacja religii. Teza ta nawiązuje do teorii Thomasa Luckman-
na, który w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku wskazywał na
proces przesuwania się religii ze sfery życia publicznego do sfery
życia prywatnego. Towarzyszą temu takie zjawiska jak „kurczenie
się” Transcendencji, akcentowanie problemów życia osobistego
(szczęście, doświadczenie, ciało jako wartość). Religia traci swoje
społeczne formy, staje się swoistym indywidualnym kultem. Prze-
jawów prywatyzacji religii można współcześnie poszukiwać w tzw.
religijności internetowej, która oznacza wyzwalenie się z tradycyj-
nych więzi i tworzenie własnego Kościoła lub tego, co Ulrich Beck
nazywa „własnym Bogiem”. Religijność sprywatyzowana, zwana
niewidzialną religią, może nieść ze sobą niebezpieczeństwo anomii
czy skrajnego indywidualizmu, ale tak być nie musi.

Hubert Knoblauch wskazuje na nowe formy społeczne, w których religia prywatna jest komunikowana i praktykowana, m.in. w różnego rodzaju instytucjach wtórnych (sekundarnych). Jednostki mogą tworzyć swoje własne konstrukcje religijne, według własnych potrzeb, czerpiąc z różnych światopoglądów obecnych na rynku religijnym (tzw. *Bricolage*, *Fleckerlteppich*, *Patchwork*, *Bastelreligion*). Mają one wyraźnie sprywatyzowany i subiektywny charakter. Religijność „majsterkowicza” składa się z wielu różnych elementów, pochodzących z różnych tradycji, wybieranych przez jednostkę według jej własnych potrzeb i pomysłów. W religioznawstwie określa się taką „mieszankę” i „mozaikę” elementów jako synkretyzm lub za Danièle Hervieu-Léger jako „utrąę zbiorowej pamięci”. Prywatyzacja religii nie oznacza według Luckmanna końca religii (sekularyzację nazywa on nowoczesnym mitem), lecz jej przekształcenia. Także utrata zbiorowej pamięci nie musi oznaczać linearnej sekularyzacji, bowiem „zderulatoryzowana religijność” może się przekształcać i przybierać nowe formy.

W socjologii współczesnej coraz bardziej upowszechnia się teza, że „religie pozostają, ale zmieniają swoje oblicze”. Proklamowany przez niektórych socjologów „powrót religii” ma swoje różne postaci, przejawia się w różnych dziedzinach życia, bardziej jako zainteresowanie tematami religijnymi (np. w telewizji, reklamie, muzyce, w polityce) niż jako upowszechnianie się pewnego stylu życia dotyczącego zaspokajania potrzeb egzystencjalnych i transcendentnych, a już z pewnością nie w formie religijności kościelnej. Uświadamiany coraz bardziej i przeżywany pluralizm religijny sprzyja kształtowaniu się nowych tożsamości religijnych (duchowych), będących swoistym „skrzyżowaniem się” różnych idei religijnych i światopoglądowych. Rozwój nowych form religijności i duchowości prowadzi do zacierania granic między tym co religijne i niereligijne. Płynność i rozmycie tych granic skłania innych do szukania pewności w ruchach fundamentalistycznych, oferujących rzeczywiste czy rzekome bezpieczeństwo religijne. Coraz częściej nawet w odniesieniu do Europy Zachodniej mówi się o procesach desekularyzacyjnych. Obok dominującej jeszcze w wielu krajach religijności kościelnej (często selektywnej, niekonsekwentnej, zredukowanej) ujawniają się różnorodne formy religijności pozakościelnej oraz nowej duchowości o charakterze synkretycznym.

Od dwóch dekad nowe formy religijności i nowa duchowość są traktowane jako osobny przedmiot badań wielu dziedzin, w tym socjologii religii. Obecnie w tzw. ponowoczesnej kulturze, na skutek indywiduali-

zacji i prywatyzacji religii, pojawiło się wiele alternatywnych rodzajów duchowości i form religijności, które są niezależne, a niekiedy całkowicie odcięte od instytucji religijnych. W socjologii na określenie tego nowego fenomenu używa się takich terminów jak *patchwork* lub *bricolage* (majsterkowanie), czyli religia à la carte. Teoretycznie relacje między religijnością i duchowością można przedstawić za Knoblauchem następująco: a) religijność i duchowość utożsamiają się; b) duchowość jest częścią składową religijności; c) religijność jest częścią składową duchowości; d) religijność i duchowość różnią się od siebie, ale istnieje częściowe zachodzenie na siebie; e) religijność i duchowość różnią się całkowicie od siebie. Socjologiczne badania nad nową religijnością i duchowością w Europie nie są tak zaawansowane jak w Ameryce, samo zjawisko jest tam zresztą o wiele bardziej rozpowszechnione niż w społeczeństwach europejskich. Na przykład w USA w 2002 roku od 14,5% do 22,6% badanych w poszczególnych kategoriach wiekowych określało siebie jako „tylko duchowych” (w Niemczech około 10-15%).

Nowe formy duchowości o charakterze spontanicznym biorą swój początek nie z instytucji, lecz z jakiejś wiary i poszukiwania sensu własnej egzystencji. Mogą być też inspirowane odgórnie przez różnego rodzaju nowe nurty kulturowe i ideologiczne. Charakteryzują się ograniczonym odniesieniem do Transcendencji, lub nawet jego brakiem, często noszą znamiona synkretyzmu opierającego się na nurtach psychologicznych, terapeutycznych, magicznych czy paranormalnych. Wiążą się z nowymi ruchami religijnymi, popularną kulturą, muzyką pop, a nawet z nową kulturą umierania i śmierci czy objawień maryjnych. Nowe formy religijności i duchowości we współczesnym świecie oznaczają, że w religijności współczesnej dokonują się wielkie procesy transformacyjne, które mogą być interpretowane zarówno z perspektywy dezinstytucjonalizacji (odchodzenie od religijności kościelnej), jak i autonomizacji podmiotu religijnego, czy wreszcie jako pewna forma desekularyzacji. Tradycyjna socjologia religii musi zmieniać zarówno aparaturę pojęciową, jak i metodologię badań tych nowych nurtów kulturowych (ideowych) we współczesnym świecie, jeżeli chce je zdiagnozować, zinterpretować i wyjaśnić. Dokonujące się procesy transformacji religijnej otwierają przed nową socjologią religii nie tylko nowe pola badawcze, ale i szansę nowego określenia relacji religii i społeczeństwa. Duchowość staje się powszechną cechą ponowoczesnych społeczeństw, a nawet może swoistym megatrendem społeczno-kulturowym.

Zjawiska określane mianem parareligii, czy szerzej duchowości, wykraczają poza tę rzeczywistość, która ujawnia się w Kościołach, sektach czy innych organizacjach religijnych. Tworzą one szerokie pole różnorodnych alternatyw dla tradycyjnego chrześcijaństwa. Wiąże się one ze zdolnością człowieka do transcendowania codziennej rzeczywistości, „przekraczania siebie” i szukania jakichś form duchowości. Socjolog niemiecki Hubert Knoblauch nazywa te przejawy duchowości religijnością w szerokim tego słowa znaczeniu, a ze względu na to, że może ona ujawniać się w wymiarach masowych – duchowością popularną lub ludową (*populäre Spiritualität*). Popularna duchowość może ujawniać się w nadzwyczajnych wydarzeniach, jak np. mówienie językami, objawienie się aniołów, jak i w doświadczeniach związanych z umieraniem i śmiercią. Tak rozumiana duchowość staje się rzeczywistością konkurencyjną dla tradycyjnej religijności. W każdym razie różnego rodzaju nowe zjawiska duchowości wydają się zyskiwać na znaczeniu w późnej nowoczesności. Wielu ludzi współczesnych rozmyśla i poszukuje sensu i celu swojego życia, a nowe formy duchowości uznaje za bardziej atrakcyjne niż tradycyjną religijność. Jeżeli nowe duchowe poszukiwania nie zawsze są konkurencyjne wobec tradycyjnych wierzeń, to są niewątpliwie ważnym elementem kultury religijnej współczesnego świata i prowadzą niejednokrotnie do różnych pozytywnych zaangażowań w życie społeczne.

Zjawisko duchowości związane jest częściowo z ruchem New Age, który zainicjował odejście od zinstytucjonalizowanej religii w kierunku duchowości, jak również w kierunku sakralizacji jaźni. Z tej perspektywy duchowość jest postrzegana jako coś osobistego, intymnego i wewnętrznego, coś co można doznać i przeżyć, co stoi w opozycji do zinstytucjonalizowanej religii, która jest postrzegana jako coś powierzchownego, oficjalnego, zewnętrznego, często negatywnie kojarzonego z hierarchicznością i patriarchalizmem. Duchowość jest określana w sposób bardzo nieprecyzyjny jako to wszystko, co wyraża się w zindywidualizowanych formach, nie podlegających kościelnym (teologicznym) określeniom. Odnosi się ona do tych, którzy nie określają siebie jako religijnych, ale uznających jakąś formę transcendencji lub doświadczających duchowości (*Ich bin nicht religiös oder gläubig, aber spirituell*). Wzrasta ranga wewnętrznego doświadczenia religijnego (duchowego) o charakterze indywidualnym.

Niekiedy nowa religijność i duchowość jest określana jako „rozproszona” i pojawia się w miejscach, z których wydawało się, że została już

nieodwołalnie usunięta, jak w literaturze, w wielkich imprezach sportowych i artystycznych, w medycynie niekonwencjonalnej, w ruchach ekologicznych i propokojowych, w ekonomii i polityce. Jej ślady można odnajdywać nawet w systemach niereligijnych, które – czasowo lub na stałe – pełnią funkcje tradycyjnie przypisywane religiom i Kościołom. Rozwój nowych form religijności pozakościelnej i pozainstytucjonalnej jest faktem, ale prawdopodobnie nie rekompensuje to erozji religijności kościelnej, która w Europie Zachodniej może stać się – w bliższej lub dalszej przyszłości – fenomenem mniejszościowym w polu religijnym. Jest także mało prawdopodobne, by te nowe formy religijności i duchowości przekształcały się – w skali masowej – w religijność kościelną (powrót do Kościołów chrześcijańskich). Jeżeli nawet mniejszość Europejczyków praktykuje regularnie, to stopień prywatnych przekonań religijnych – różnego rodzaju – pozostaje na względnie stabilnym (choć obniżonym) poziomie.

Istotną cechą tego, co nazywamy nową duchowością, jest orientacja na doświadczenie, przeżywanie, doznawanie. O ile zinstytucjonalizowane religie (Kościół) organizowały i monopolizowały charyzmę religijną, to współcześnie zaznacza się jej upowszechnienie. Nie jest ona zarezerwowana dla ekspertów czy wirtuozów religijności, ale jest dostępna dla szerokich kręgów społecznych. Doświadczenie transcendencji przejawia się zarówno w aktach ekstremalnych (nagle nawrócenie, mówienie językami, prorocтва, uzdrowienia itp.), jak i w przeżyciach zwykłych, konstruowanych w najrozmaitszych konfiguracjach i wymieszaniu. Jest ono dość często w wyraźnym dystansie wobec ustabilizowanych Kościołów i ich doktryn. W naszym kręgu kulturowym nowa duchowość jawi się jakby obok religii (w sensie semantycznym i strukturalnym). Nowe formy duchowych doświadczeń są nośnikami resakralizacji i respirytualizacji, a poprzez swoją orientację subiektywistyczną dobrze korespondują z indywidualistycznymi tendencjami ponowoczesności.

Nowe formy religijności i duchowości, związane z jakimś doświadczeniem transcendencji, pozwalają niektórym badaczom na formułowanie tezy o powrocie *sacrum* czy o ożywieniu religijnym, o ponownym „oczarowaniu świata” lub respirytualizacji w Europie, jako do pewnego stopnia o czymś paralelnym do „resakralizujących tendencji” w innych częściach świata. Oddziaływanie nowej „sceny” duchowości jest znacznie większe niż wskazywałby na to liczby dotyczące formalnego członkostwa w nowych ruchach religijnych. Procesy te, które obserwujemy *in statu nascendi*, wy-

magają systematycznego i bardziej szczegółowego empirycznego prześledzenia. Spadek atrakcyjności tradycyjnych form religijności nie prowadzi do zanikania czy dezorganizacji religijnej, lecz do powstawania nowych form życia religijnego i duchowego. Co więcej, nowa duchowość zakłada rozwój w wymiarach społecznych procesów pluralizacji, indywidualizmu i subiektywizacji w wymiarach społecznych.

Przytoczone powyżej wybrane tezy z książki Huberta Knoblaucha ukazują wspólny dyskurs z socjologii religii związany z transformacjami nie tylko religii, ale i społeczeństw współczesnych. Nowa duchowość kształtująca się poza instytucjami kościelnymi jest jakąś sygnaturą czasów współczesnych. Rozwój tych nowych form życia duchowego sprawia, że wielu socjologów stawia pytanie, czy nie należy już mówić o nowej subdyscyplinie socjologicznej, mianowicie o socjologii duchowości. Analizuje ona nowe formy religijności i duchowości w kontekście przemian społeczeństw współczesnych, których są one do pewnego stopnia naturalną konsekwencją. Spopularyzowana (popularna religia) – jak ją nazywa Knoblauch – przyczynia się do tego, że to co niewidzialne nabiera cech widzialności.

Książka Huberta Knoblaucha „Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft”, ma charakter wyraźnie podręcznikowy i jest pierwszym tego typu ujęciem w literaturze europejskiej. Legitymizuje ona ostatecznie nową subdyscyplinę, tj. socjologię duchowości. Czytelnikami „Populäre Religion” będą nie tylko socjologowie religii i w ogóle socjologowie, ale i przedstawiciele nauk pedagogicznych, psychologowie, zapewne także teologowie, filozofowie, religioznawcy oraz przedstawiciele innych dyscyplin humanistycznych (np. kulturoznawstwa). Będą oni mogli zapoznać się zarówno z teoretycznym kontekstem socjologii duchowości, ale i prowadzonymi w jej ramach wciąż nielicznymi badaniami empirycznymi. Jest to pierwsze w literaturze europejskiej studium o takim zakresie, stanowiące zarówno przegląd i systematyzację zagadnień socjologii duchowości, jak i podsumowanie spostrzeżeń oraz uogólnień teoretycznych w tej dziedzinie, jak wreszcie analizę kluczowych kontrowersji metodologicznych, pojawiających się wówczas, kiedy próbuje się analizować socjologiczne aspekty zjawisk nowej duchowości.

Janusz Mariański (Lublin)

Janusz Mariański, *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności – tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Lublin 2014, ss. 374.

Zdaniem wielu socjologów religii u podstaw moralności odnajdujemy religię, która daje jej trwałość i głębię. Zastanawia fakt, że w ostatnich latach wśród osób deklarujących się jako religijne znaczna część nie uważa, iż wartości moralne należy czerpać ze źródeł religijnych. Tym samym, wielu szuka „fundamentów” norm moralnych nie w Bogu, lecz we wzajemnych relacjach międzyludzkich. Obecne kryzysy we wzajemnych odniesieniach w wielu obszarach życia społecznego mają swoje przełożenie na kształt moralności i rozległą sferę postaw religijnych. Zwiększa się grupa osób, które są przekonane, iż rozstrzygnięcia w kwestii dobra lub zła są sprawą prywatną. Dotyczy to przede wszystkim ludzi młodych, wykształconych. Nadto, można odnieść wrażenie, że sekularyzacja dotyka osób o powierzchownej religijności, przy czym samodzielnych, dla których religia staje się przedmiotem świadomego wyboru. Trudno więc mówić o porządku normatywnym, który skutkowałby ujednoczeniem zarówno społecznych, jak i indywidualnych form życia moralnego. Tak więc, charakterystycznym dla tego świata jest język „alternatywny”. Świat ten charakteryzuje się nadmiarem form mówienia- interpretacji na temat prawdy w religii, moralności, kulturze. Uczestnik tego świata wysuwa swoje twierdzenia na temat tego, co rozumie za słuszne, moralne, godne naśladowania, nie akceptując przy tym w całości trwałych, wspólnych wartości, norm i ocen. Wiąże się to z dyskursywnym, płynnym charakterem prawdy, religii, moralności; z totalnym stanem zablądzenia, „korozyjnym” relatywizmem, niemożnością przedarcia się do „rzeczywistości rzeczywistej” w sytuacji, kiedy wyobrażenia stają się rzeczywistością. Słowem, które najpełniej oddaje ów świat, jest „eklektyzm”. Znaczy to, że całości kulturowe, w których żyjemy, przypominają bardziej „kłacze” niż systemy o przejrzystej strukturze.

W tym oto kontekście ks. Profesor Janusz Mariański, autor ponad 50 książek, 650 artykułów – w tym ponad 30 w językach obcych, podejmuje zagadnienie kontrowersji wokół wzajemnych odniesień religii i moralności w książce pt.: „Kontrowersje wokół relacji religii i moralności – tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne”. Całość rozpisana jest na sześć rozdziałów, nie licząc wstępu i zakończenia. W rozdziale pierwszym zatytułowanym „Religia i moralność z perspektywy filozoficznej i socjo-

logicznej” Autor przywołuje imponującą liczbę filozofów i socjologów, przedstawiając dwa skrajne ujęcia podejmowanych zagadnień, przytaczając zwolenników tezy o tożsamości religii i moralności, a następnie tych, co mówią o rozdzieleniu, a nawet przeciwstawieniu omawianych faktorów. Autor słusznie wyraża przekonanie, że należy wziąć w nawias kwestie „zależności względnie niezależności genetycznej i logicznej”, omawianych domen jako nierozstrzygalnych na gruncie badań socjologicznych, empirycznych. To, co stara się pokazać, to zależność psychologiczną, tj. „wpływy wierzeń religijnych na przyjmowane dyrektywy moralne, postawy i zachowania moralne podlegające ocenie religijnej”.

Jeśli w społeczeństwie tradycyjnym, inaczej mówiąc „zaufania” można było z łatwością pokazać realny wpływ symboli religijnych na konkretne wybory moralne ówczesnego człowieka / przedmiot rozważań rozdziału II/, to w obecnym, ponowoczesnym społeczeństwie perspektywa religijna staje się jest jedną z wielu / wcale nie jakoś uprzywilejowaną, jedynie wiążącą/. Socjolog, by dać wyraz owej „dialogowej” cesze rzeczywistości społecznej, by ją jakoś przybliżyć, sięga do języka alternatywnego. Z antropologicznego punktu widzenia jest to przykład interpretacji trzeciego, czy nawet czwartego rzędu. Ks. Profesorowi udało się, przywołując stanowiska współczesnych koryfeuszy socjologii religii, wnikliwie przedstawić toczące się dyskusje. Następnie, w rozdziale III przechodzi do prezentacji szczegółowych badań. Wynika z nich, że na płaszczyźnie „najogólniejszych norm moralnych utrzymuje się jeszcze – przynajmniej w sferze deklaratywnej – związek pomiędzy religijnością i moralnością”. Wskaźnik pełnej aprobaty przykazań Boskich obejmuje 70% ogółu dorosłych Polaków i około połowę badanej młodzieży. Owe dane wpisują się w tzw. „model for” – jeśli posłużyć się językiem z obszaru antropologii religii. Nie pozwala to, zakładając dodatkowo rozdział między modelem „for” i „of”, na formułowanie zbyt optymistycznych konkluzji. Przeprowadzone badania socjologiczne wśród młodzieży warszawskiej i poznańskiej zdają się potwierdzać te obawy.

Kolejny rozdział zatytułowany „Religia i moralność – relacje ogólne” został rozpisany na cztery paragrafy: aprobaty i dezaprobaty zasad katolicyzmu; rola religii w uzasadnianiu norm moralnych; religijne i społeczne źródła moralności; korelacja religijności i moralności w badaniach socjologicznych; wiara i niewiara a moralność. Autor rozprawy pokazuje, że z jednej strony, jak ilustrują badania socjologiczne, religia „wiąże się

z całym kompleksem oddziaływań socjalizacyjnych i wychowawczych, pozytywnych i negatywnych”, ale z drugiej „upowszechnione jest w dalszym ciągu przekonanie o ważnej roli, jaką religie i Kościoły mogą odgrywać w krzewieniu moralności”. By jednak wejść w głąb owych oddziaływań, jak ks. Profesor słusznie podkreśla, należy wzbogacić metodę ilościową badań o elementy metody jakościowej. Osobiście traktuje to jako propozycję współpracy z antropologami religii i zainteresowaniem się „szczegółem”, nie tracąc szerszej socjologicznej perspektywy. Refleksja ta komponuje się w pewną całość charakteryzująca się dbałością o najdrobniejszy szczegół. Widać to czasami w „natłoku” przytaczanych danych empirycznych.

Dwa ostatnie rozdziały zatytułowane „Absolutyzm i relatywizm moralny” oraz „Religia a wartości prorodzinne” poruszają kwestie szczególnie znaczące w dzisiejszym świecie. Umiarkowany optymizm płynie z badań socjologicznych mówiących o tym, że ponad trzecią część ankietowanych Polaków „można zaliczyć do tych, których określa się jako zwolenników stałego ładu moralnego”. Niepokoi jednak fakt, że około 25% młodzieży ankietowanej można zaliczyć do absolutystów moralnych, podczas gdy około 40% do relatywistów. Dodać należy, że według prognoz absolutyzm moralny znajdzie się w przyszłości „w wyraźnej defensywie”. Zdaniem ks. Profesora jest to „przejaw wzrostu racjonalizacji w myśleniu i codziennych działaniach młodych i dorosłych Polaków...”. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają badania nad religią i wartościami prorodzinnymi w świadomości Polaków. Autor rozpiął ów rozdział na następujące paragrafy: religia a moralność małżeńsko-rodzinna w procesie zmian; religia i wartości prorodzinne w świetle stanu badań socjologicznych; eutanazja jako antywartość rodzinna; zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro*. Ogólnie kondycja moralna społeczeństwa w tym względzie nie tyle uspokaja, co niepokoi. „Można mówić o swoistej dysharmonii między doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami katolików zakresie moralności małżeńskiej i rodzinnej”. Przykładem niech będzie stosunek katolików polskich do metody *in vitro*. Jak wykazały badania empiryczne, „około dwie trzecie badanych opowiada się za procedurami *in vitro*”.

Recenzowana książka wpisuje się znakomicie w toczącą się dyskusję, w obszarze współczesnego dyskursu socjologicznego i antropologicznego, na temat wiarygodności tekstu. Obecnie milcząco zakładana zgoda na wielość uprawnionych analiz, sprawia niekiedy wrażenie totalnego chaosu,

w jakim przyszło nam żyć. Ktoś kiedyś powiedział „moja prawda nie jest zazdrosna o inną prawdę”. Recenzowana praca jest tego zaprzeczeniem; jest przykładem rzetelnej i wnikliwej analizy, która nie prowadzi do mętniactwa i mrzonek, ale do większej precyzji i prawdy.

Rec. Adam A. Szafrański (Lublin)

Piśmiennictwo sakralne w dziejach Polski do końca XVIII wieku na tle powszechnym, pod redakcją naukową Stanisława Bułajewskiego, Jana Gancewskiego i Andrzeja Wałkowskiego, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki Euroregionalnej im. Alcide De Gaspari, Józefów 2012, ss. 282.

Recenzowana praca jest zbiorem artykułów, które są pokłosiem drugiej konferencji poświęconej dziejom piśmiennictwa. Konferencję zorganizował (przy pomocy współpracowników), otworzył i podsumował prof. zw. dr hab. Andrzej Wałkowski. Pierwsza traktowała o jego stronie pragmatycznej, użytkowej, praktycznej. Odbyła się w Ostrudzie w 2004 r. Druga odbyła się w siedzibie Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Dziewiętnaście artykułów zostało podzielonych na pięć grup tematycznych. W pierwszej zawierającej teksty określające zakres terminu „piśmiennictwo sakralne” należy wyróżnić artykuł Edwarda Gigilewicza, który opracował znaczenie tego terminu w piśmiennictwie polskim w wielu dziedzinach, zaczynając od teologii, filozofii przez religioznawstwo, estetykę, architekturę, malarstwo, muzykę, po filologię. Oceniał stosowane dotychczas definicje piśmiennictwa sakralnego przez prof. A. Wałkowskiego i prof. Edwarda Potkowskiego i prof. Anny Pobóg-Lenartowicz. Ale dostrzega jeszcze znaki pisarskie rozumiane, jako symbole, które rozpoznawane są w sferze intelektualnej, a nawet wolitywnej i emocjonalnej. One również uobecniają sacrum i prowadzą do niego. Według niego, termin ten ma obecnie bardzo szerokie znaczenia i uległ pewnej dewaluacji na gruncie współczesnego polskiego piśmiennictwa. W końcu uważa, że termin „sakralny” powinien być używany „do opisywania spraw świętych, właściwie najświętszych, czyli związanych bezpośrednio z sacrum” (s. 25).

Drugim autorem jest Marek Golemski z Gdańska, który przeanalizował dokumenty odpustowe biskupów polskiej prowincji kościelnej do końca XIII wieku, zadając sobie pytanie, czy były one wystawiane według jednego formularza, czy dodatkowo zawierają elementy analizy teologicznej. Średniowieczne dokumenty odpustowe nie cieszyły się dotychczas większym zainteresowaniem historyków. Dlatego cenne są jego ustalenia, które polegają na stwierdzeniu, że praktyka udzielania odpustów i wystawiania dokumentów odpustowych podlegała na przestrzeni XIII wieku w polskiej

provincji kościelnej zaczyn zmianom. Początkowo stosowano uproszczone formularze, ale w drugiej połowie wieku „zaczęły pojawiać się arengi odwołujące się do gorliwości duszpasterskiej biskupów oraz do zasług świętych, jako okoliczności uzasadniających nadanie odpustów” (s. 42).

Trzeci artykuł autorstwa Piotra Rabcia mówi o zastosowaniu kalendarza rzymskiego i chrześcijańskiego do oznaczania dnia w dokumentach małopolskich XIII wieku. Historiografia polską jest uboga w prace z zakresu chronologii, dlatego ten artykuł, w którym autor przedstawia dotychczasowe zmagania i ustalenia dotyczące średniowiecznego sposobu mierzenia czasu, ale również podaje swoje sugestie, jest bardzo ważny. Stawia on kilka pytań, z których najważniejsze jest o przyczyny zaniku stosowania kalendarza rzymskiego i przyjęcie kalendarza kościelnego, czyli liturgicznego. Skłania się do opinii Anny Adamskiej, która uważa, że średniowieczny dokument w księstwach piastowskich mógł pełnić też funkcję „propagowania treści religijnych, czy wręcz funkcję katechetyczną i apologetyczną” (s. 50).

Czwarty artykuł Małgorzaty Chudzikowskiej-Wołoszyn jest opracowaniem poematu ogrodniczego pióra IX-wiecznego szwabskiego mnicha Walahfrida Strabona. Autorka najpierw przedstawiła tę wyróżniającą się postać, a następnie scharakteryzowała jego wierszowany utwór, pierwsze dzieło średniowieczne z gatunku literatury botanicznej, inspirowane literaturą klasyczną. Dzieło Walahfrida jest przede wszystkim poetyckim katalogiem botanicznym, połączonym z kontemplacją i prezentacją roślin, które uprawiano w benedyktyńskim ogrodzie w Reichenau. Autorka omawia opis benedyktyna i stwierdza w końcu, że obcowanie z przyrodą było dla czarnego mnicha kontemplowaniem Boga i „byciem” w Jego bliskości, a praca w ogrodzie była chwałą składną Bogu i przybliżeniem się do Absolutu.

W piątym artykule Elżbieta Bagińska przedstawiła i omówiła instrukcje dotyczące organizacji życia religijnego w dobrach Ostafiego Wołłowicza, kanclerza litewskiego. On to 4 sierpnia 1583 r. w Nowym Mieście na Żmudzi opracował instrukcję dotyczącą tego, jak mają zachowywać się jego poddani. Określił obowiązki religijne, organizację ich kontroli i dyscyplinowania społeczności, pomocy socjalnej, wychowania młodego pokolenia, a mocą testamentu spisanego 1 grudnia 1587 r. obdarzył wolnością niewolników i poddanych i poddał ich pod jurysdykcję sądów państwowych. Autorka podkreśla na zakończenie, że regulacje te niewiele różniły się do stosowanych w państwach zachodnich.

Franciszek Wolnik w artykule: „Śląskie *Librii Ordinarii*” opracował zachowane śląskie księgi średniowieczne służące do przygotowania liturgii. Zwrócił uwagę, że w literaturze przedmiotu brakuje ujednoczenia terminologii określających tego rodzaju księgi. Tymczasem w archiwach i bibliotekach śląskich zachowały się i czekają na opracowanie ważne pozycje dla poznania śląskiej liturgii diecezjalnej i zakonnej. Autor postawił sobie za zadanie w tym artykule przedstawić wszystkie zachowane z terenu dawnej diecezji wrocławskiej kodeksy tego typu. Zestawił je w tabeli. Do grupy *Liber Ordinarius* zaliczył 30 kodeksów z terenu Śląska. Przechowywane są one w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu, a jeden w Archiwum Diecezjalnym w Opolu. Kodeksów opisujących liturgię katedralną jest sześć, a zakonną trzynaście. Zachowało się siedem kodeksów kanoników regularnych, dwa premonstratensów i po jednym dominikanów i bożogrobców. Pochodzą one od XIII do XVII w. Były wykorzystywane do przygotowania liturgii w najważniejszych ośrodkach kościelnych średniowiecznego Śląska. Są atrakcyjnym źródłem badań nad średniowieczem, a szczególnie kalendarzem i sposobem liczenia i opisywania czasu.

Marek Stawski w artykule: „Księgi liturgiczne jako źródło do poznania liturgii kanoników regularnych” zasygnalizował tylko pewne problemy związane z liturgią kanoników z Czerwińska, możliwe do uchwycenia poprzez analizę zachowanych produktów tamtejszego skryptorium. Autor opracował najpierw najstarszą zachowaną księgę, czyli *Brewiarz Czerwiński*, „spisany na pergaminie, wyraźnym pismem kodeksowym o charakterze wczesnogotyckim, a był dziełem przypuszczalnie jednej osoby” (s. 112), powstały przed 1328 r. Kodeks ten składa się ze 111 kart, w niektórych miejscach iluminowanych i reprezentuje rzadki, pełny typ brewiarza zawierający całe oficjum wraz z notacją muzyczną. Przeanalizował również dwa antyfonarze: *de tempore* i *de sanctis*, które powstały najprawdopodobniej w Czerwińsku w połowie XV w. Zostały spisane jedną ręką i ozdobione przez jednego iluminatora. Na ich podstawie opisuje rozbudowanie liturgii w klasztorze, przywileje dotyczące szat liturgicznych, zachowania zakonników w czasie liturgii i zwraca uwagę na kalendarz liturgiczny i szczególnie kult Matki Bożej

Elżbieta Sztankóné-Stryjniak przedstawiła elementy kompozycji składowej polskiego apokryfu głównie na podstawie analizy: *Żywotu Pana Jezusa Krysta*, który od 1522 r. był najpoczytniejszym dziełem staropolskiej literatury. Jego twórcą był magister Uniwersytetu Jagiellońskiego Baltazar

Opeć, który dokonał tłumaczenia i przeróbki dzieła Pseudo-Bonawentury *Meditationes Vita Christi*. Autorka przeanalizowała strukturę tego dzieła, składnię i stwierdziła, że ma ono inną budowę od apokryfów późnośredniowiecznych i od późniejszych postylli Reja i Wujka. Podkreśla, że jest on świadectwem dużego wysiłku polskich autorów tego okresu, którzy adoptowali dorobek literatury klasycznej do specyfiki języka polskiego.

Marek Cetwiński w artykule „*Vita Sancti Severini*: żywot nietypowy?” opracował okoliczności powstania tekstu z VI w. i porównał czyny św. Seweryna z Noricum z żywotem bardziej znanego ówczesnie Bassusa. Książeczka z tym tekstem Eugipiusza została dedykowana Paschazjuszowi, jako autorytetowi religijnemu. Seweryn został w tym tekście przedstawiony jako ktoś, kto łączy tradycje łacińskiego Zachodu z tradycją chrześcijańskich pustelników Wschodu. Można przyjąć nawet, że autor przedstawia Seweryna jako bohatera na miarę nowych czasów, które idą po upadku kultury rzymskiej. Jest to opowieść o rzymskim obywatelu ratującym życie innym rzymskim obywatelom, harmonijnie godzącym rzymską „Vitus” z nakazami etyki chrześcijańskiej. Utwór ten zawiera wiele cennych i nieznanych wiadomości historycznych dotyczących upadku państwa i cywilizacji starożytnej.

Antoni Mironowicz przedstawił literaturę bizantyjską w Kościele prawosławnym na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI wieku, na podstawie zbiorów biblioteki supraskiej. Autor omówił wybitne postacie, kontakty i wizyty wybitnych hierarchów, architekturę, a szczególnie bibliotekę, z której wybrała pięć utworów i je dokładniej opisała. Biblioteka ta w 1557 r. posiadała około 200 ksiąg rękopiśmiennych i drukowanych, a w 1645 r. było ich już 587. Monastyr supraski był najbardziej wysuniętym na zachód prawosławnym ośrodkiem klasztornym i centrum kultury o zasięgu ogólnosłowiańskim. Ławra supraska stała się ważnym ośrodkiem myśli teologicznej, prawniczej, filozoficznej i religijnej dla wielu narodów i dla chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Znaczną część zbiorów stanowiły prace polemiczne, odnoszące się krytycznie do katolicyzmu, protestantyzmu i mahometanizmu.

Katarzyna Chmielewska w artykule: „*Nos divine providencie cuncta tribuimus* – sakralne funkcje średniowiecznych kronik” na przykładzie trzech kronik powstałych na Śląsku w klasztorach kanoników reguły św. Augustyna, przedstawiła ich główne cele. Pierwsza z nich *Catalogus abbatum Saganensium* powstała w klasztorze żagańskim. Obejmuje ona czasy

od 1217, najpierw do roku 1398 (ta część jest dziełem Ludolfa z Einbeck, znanego lepiej jako Ludolfa z Żagania), a w dalszej części do 1616 r. (którą kontynuował Piotr Waynknecht i inni kronikarze). Druga kronika znana jako wrocławska *Chronica abbatum Beatae Mariae Virginis in Arena* opisuje lata 1108-1779. Pierwsza jej część autorstwa opata Jodoka z Głuchołazów sięga do 1429 r., ale nie zachowała się do naszych czasów. Znamy ją z pracy Benedykta Johnsdorfa, który uzupełnił ją tylko nieznacznie i kontynuował do 1470 r. Później była prowadzona przez kolejnych pisarzy.

Trzecie dzieło wykorzystane w tym artykule to *Cronica Monasterii Canonicorum Regularium in Glacz*, powstałe w domu augustianów w Kłodzku. Autor tego dzieła doprowadził je do 1489 r., a jego kontynuatorzy do 1524 r. Autorka przywołała kilka przykładów na to, że autorzy kronik kanoników regularnych przywoływali wolę Bożą do wszystkich przejawów rzeczywistości. Według nich Bóg steruje całym życiem człowieka, prowadzi go za rękę i nic bez Jego woli stać się nie może. Odwołują się oni do autorytetu Najwyższego i tłumaczą sens wszelkich wydarzeń, nawet niepojętych dla człowieka.

Barbara Kowalska w artykule: „Jak Jan Długosz zmienił żywot św. Kingi” porównała dwa teksty. Starszy, nieznanego autora, prawdopodobnie franciszkanina, spowiednika klarysek starszadeckich zatytułowany *Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis* (zachowany w kopicach) z dziełem Jana Długosza *Vita beatae Kunegundis*, który powstał ok. 150 lat później. Dostrzegła w obu dziełach pewne różnice i podkreślenia innych akcentów, które wyróżnia i wyjaśnia, że celem zmian dokonanych przez J. Długosza było doprowadzić do kanonizacji beatyfikowanej polskiej świętej. Autorka skoncentrowała się w swojej pracy tylko na kilku problemach wynikających z porównania obu dzieł. Zauważyła, że praca późniejsza jest bardziej uporządkowana i bardziej realistycznie napisana, bo J. Długosz traktował pracę spowiednika bardzo swobodnie.

Paweł Błazewicz, pracownik naukowy Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie opublikował artykuł porównawczy: „Motyw cudu Eucharystycznego w tradycji piśmienniczej i ustnej. „Trzy Święte Hostie” Tomasza Tretera oraz Sanktuarium Głotowskie na Warmii – miejsca kultu Bożego Ciała”. Przeanalizował on dwa teksty. Pierwszy, przybliży wydarzenia mające miejsce w Poznaniu w 1399 r., który został opublikowany drukiem po raz pierwszy przez Tomasza Tretera w 1609 r. po łacinie w Braniewie. Tekstem tym zainteresowali się kanonicy kapituły kolegiackiej w Głotowie, którzy

znali podobny cud w swojej miejscowości z ok. 1300 r. Pierwszym z kano-
ników, który analizował cuda eucharystyczne był kanonik dobromiejski Jan
Leo, który zmarł w 1635 r. On to w 1624 r. wydał liczącą 176 stron książkę
i opisał oba cuda, porównał opowieści i spełnione tam cuda. Przyznał, że
znalazł więcej podobnych opowieści z terenów Litwy, Elbląga, Malborka
i Kwidzyna. Wszystkie te przykłady wpisują się w ogólnoeuropejski sche-
mat opisu cudu eucharystycznego. Miejsca znalezisk wskazują zwierzęta,
do których powraca Eucharystia, co zachęca do wzniesienia sanktuariów
i organizacji miejsc kultu pod nadzorem szczególnej grupy duchownych.
Cuda łączą się z wrogim nastawieniem do Kościoła katolickiego Żydów,
Litwinów, protestantów.

Dział dawnego kaznodziejstwa i homiletyki otwiera artykuł Ireny
Makarczyk: „Kazania sejmowe z czasów Jana Kazimierza”. Nie wiemy
dokładnie od kiedy (na pewno zwyczaj ten zachowywano w czasie Zyg-
munta I) tradycją sejmową było to, że obrady sejmowe rozpoczynano
od mszy św. wotywniej do Ducha Świętego, który miał stany sejmujące
obdarzyć mądrością i światłością. Kazania sejmowe były wygłaszane na
zakończenie tej mszy. W 20-letnim okresie panowania Jana Kazimierza
odprawiono i wygłoszono tyleż kazania. Najczęściej zachowały się do
naszych czasów tylko przekazy pośrednie, relacje w recesach sejmowych.
Cechował je napuszony styl barokowy, a ich celem było pełnienie funkcji
informacyjnej i propagandowej, wspieranie interesów króla i Rzeczpo-
spolitej. Autor zastanawia się w tekście artykułu nad ich skutecznością
polityczną i zrozumieniem u szlachty.

Magdalena Kuran opublikowała artykuł: „Pasyjny wymiar duchowości
franciszkańskiej na przykładzie Kazania na Wielki Piątek o męce Pana Je-
zusowej reformata Antoniego Węgrzynowicza”. Na tle krótkiego zarysu
historii zakonów franciszkańskich, przedstawiła rys pasyjny ich duchowości
na przykładzie kazania A. Węgrzynowicza, jednego z czterech najważniej-
szych kaznodziejów zakonu reformatów. Kaznodzieja przedstawia w nim
chronologicznie opis męki pańskiej i podkreśla upodlenie umęczonego
Chrystusa i porównuje je do spustoszeń, jakie w ciele trędowatego czyni
choroba. Następnie omawia kontekst religijno-kulturowy i specyfikę du-
chowości franciszkańskiej XVIII w.

Część ostatnią zatytułowaną: „Medytacja za zamkniętą furta, czy
działalność na rzecz bliźnich – cele sakralnego piśmiennictwa zakonów”
otwiera artykuł Katarzyny Kaczor-Scheitler „Rola rozmyślań Teresy Petry-

cówny w procesie duchowej przemiany człowieka i ich związek z tradycją sakralną”.

Teresa Petrycówna pochodziła z rodziny profesorów Akademii Krakowskiej, była norbertanką w klasztorze zwierzynieckim. Obłuczyny przyjęła w 1645 r., zmarła w 1700 r. Była obdarzona talentem pisarskim, jest autorką „Medytacji”, z których pochodzi tekst zatytułowany: „Droga do nieba idących, po której wstępując łąco obaczyć, czym się ma zabawiać sługa Boża i czego się strzec, i jako żywot prowadzić, a powinność swoją odprawować”. Dzieło T. Petrycówny należy do literatury użytkowej adepta rozmyślań, któremu poprzez wysiłek rozumu, pamięci i woli udaje się przewyciężyć zło i nawrócić się do Boga. W swoim wywodzie odwołuje się ona do tradycji piśmiennictwa sakralnego, wykazuje się znajomością literatury, a niektóre odniesienia cytuje z pamięci i parafrazuje, co wskazuje na dużą erudycję, ale według autorki artykułu T. Petrycówna wykazała się „także samodzielnością myśli i oryginalnością wyводу” (s. 249).

Prof. Pavel Krafl z Brna opublikował artykuł w języku czeskim, w którym dokonał ustaleń o chronologii pięciu proboszczów klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Kłodzku w okresie przedhusyckim od 1350 do 1435 r. Byli to proboszczowie: Jan I, Jan II, Peter, Augustin i Lukáš i omawia notatki ich dotyczące zamieszczone w kronice klasztoru i księdze konfirmacji.

Ostatni tekst opublikowała Roman Majka: „Charyzmat Zgromadzenia Księży Michaelitów w ich piśmiennictwie i jego wpływ na działalność”. Autor wykorzystala do swoich analiz problematykę zawartą w miesięczniku „Powściągliwość i Praca” w dwóch okresach od lipca 1898 do 1939 r. i od września 1983 do czerwca 2006 r. Okres pierwszy związany jest z kształtowaniem się charyzmatu zgromadzenia i działalnością założyciela bł. Bronisława Markiewicza, a drugi z refleksją nad wprowadzaniem go w życie zgromadzenia, szczególnie według myśli autorów miesięcznika.

Recenzowana książka zawiera kilkanaście cennych tekstów, zaczynając od metodologicznych ustaleń, poprzez analizę dokonanych ostatnio odkryć, aż po współczesne analizy periodyku „Powściągliwość i Praca”. Nowe ustalenia autorów znacznie wzbogacają wiedzę o polskim piśmiennictwie sakralnym (przekraczając cezurę końca XVIII wieku) ukazują bogactwo źródeł czekających jeszcze na odkrycie i ponowne przeanalizowanie.

Rec. Zdzisław Kropidłowski (Bydgoszcz-Gdańsk)

Elżbieta Pokorzyńska, *Jan Recmanik 1874-1949 artysta introligator*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014, ss. 123.

Pamięć o ludziach z warstw niższych umyka bardzo szybko. Introligatory, zajmujący się niszowym rzemiosłem, świadczącym usługi dla nielicznej grupy kolekcjonerów i instytucji książki, rzadko znajdują zainteresowanie historyków. Tak jest w przypadku Jana Recmanika (ur. 8 12 1874 r.), o którym dwadzieścia lat po jego śmierci nie potrafią powiedzieć nic konkretnego, a tylko powtarzają treści z wcześniejszych publikacji w *Słowniku pracowników książki polskiej* i *Encyklopedii wiedzy o książce*¹. Oba biografie zostały oparte na nocie umieszczonej za wiedzą samego zainteresowanego i za jego życia w wydawnictwie biograficznym *Czy wiesz kto to jest?*², która nie zawiera daty śmierci introligatora. We wspomnianych notach, które ukazały się w latach siedemdziesiątych XX w., nadal nie podano daty jego śmierci, a więc nie wykonano koniecznych uzupełnień, a tym bardziej oceny jego działalności.

Jedną z przyczyn było to, że dorobek bohatera biografii w zawirowaniach wojennych uległ rozproszению, zginęli ludzie, którzy byli jego klientami. Zmienił się również stosunek do książki przedwojennej i artystycznie opracowanej. Pozostała legenda powtarzana w wymierającym gronie bibliofilów XX wieku.

Autorka recenzowanej książki podjęła się trudu przywrócenia opracowanemu i historii książki postaci zasłużonego introligatora, Jana Recmanika. Uchwyciła się zacieranych przez czas śladów, głównie rozproszonych wspomnień, odnalezioną czterostronicową (w maszynopisie) autobiografię, wzmianek w wydawnictwach informacyjnych, prasie. Często były to tylko dopowiedzenia zamieszczone w przypisach i dokumentach archiwalnych.

Niezmiernie żmudną okazał się też praca rejestrowania praw sygnowanych przez J. Recmanika, które zdobią różne dzieła znajdujące się w zbiorach bibliotek publicznych, prywatnych oraz występowały na rynku antykwarycznym. Słowem mówiąc poszukiwała dowodów na krążącą fałsz, że J. Recmanik był wybitnym introligatorem artystą, a nawet jednym z najwybitniejszych polskich mistrzów oprawy artystycznej. To stwierdzenie

¹ M. Rakowska, *Recmanik Jan*, w: *Słownik pracowników książki polskiej*, Warszawa-Lódź 1972, s. 745-746; *Recmanik Jan*, w: *Encyklopedia wiedzy o książce*, Wrocław 1771, szp. 2058.

² *Czy wiesz kto to jest?*, oprac. Stanisław Łoza, Warszawa 1938, s. 615-616.

udowadnia też ilustracjami zawierającym najcenniejsze, zachowane oprawy tego introligatora.

Charakterystyczne dla badań Autorki było oparcie się na źródłach prywatnych. Materiały faktograficzne znalazła przede wszystkim w zbiorach rodziny, którą też trudno było jej odnaleźć, bo J. Recmanik zmarł bezpomyślnie. Nikt też nie dokumentował jego dorobku w formie duplikatów lub wzorów prac, dlatego książki przez niego oprawione trzeba było też wyłowić z rynku antykwarycznego. Poszukiwania w bibliotekach polegały na odnajdywaniu pojedynczo sygnowanych egzemplarzy w różnych zbiorach. Dlatego Autorka musiała osobiście przeszukiwać magazyny biorąc egzemplarze do ręki i odkrywać sygnatury introligatora. W końcu dotarcie do prywatnych zbiorów bibliofilskich było równie trudne, wymagało bezpośrednich kontaktów w środowisku.

Nieco informacji pozyskała Autorka recenzowanej pracy z publikacji prasowych, zamieszczonych w wydawnictwach informacyjnych, katalogach wystaw, w spisanych wspomnieniach, a także w publikacjach zagranicznych (głównie w niemieckiej prasie branżowej).

Trzeba podkreślić, że J. Recmanik miał świadomość wartości swojej pracy, dokumentował swoje rozwiązania i prace, pragnął po wojnie to, co udało mu się uratować z zawieruchy wojennej, przedstawić szerszej publiczności. Uważał, że jego prace introligatorskie, jako eksponaty rodzimej sztuki zdobniczej, powinny być eksponowane w którymś z muzeów.

Dzisiaj trudno jest ustalić, dlaczego powołany prze niego komitet: Jan Kubisz, lekarz-chirurg, Florian Smykowski, lekarz, Ludwik Brożek, kustosz Muzeum Miejskiego w Cieszynie, Paweł Malina, znany introligator cieszyński, Jan Górniak, mąż siostrzenicy Elżbiety Wallkówny oraz nieustalony bliżej Soszka, dopuścili do przejęcia zbioru przez Ludwika Brożka, który nie przekazała cennych książek do publicznych zbiorów, a po dziesięcioleciach trafiły do antykwariatu.

Dlaczego ujawnione zostały dopiero na warszawskiej wystawie *Introligatorstwo warszawskie* w 2005 r. w Muzeum Historycznym Miasta Stołecznego Warszawy, dzięki udostępnieniu ich przez nowego nabywcę, który część dorobku J. Recmanika zakupił do swojej kolekcji.

Praca E. Pokorzyńskiej składa się z czterech rozdziałów. Biografia J. Recmanika została w nich przedstawiona przedmiotowo. W pierwszym ukazano jego życiorys, w drugim oprawy wykonane jego ręką i pod jego

kierunkiem w jego pracowni. W trzecim scharakteryzowano działalność nauczycielską, a w czwartym działalność popularyzatorską J. Recmanika.

Monografię wzbogaca reskrypcja autobiografii J. Recmanika, zachowana na papierze odbitkowym, wykonana na maszynie pisarskiej, którą przechowuje Henryk Górniak, w Cieszynie, syn członka komitetu, który miał przekazać zgromadzony dorobek do muzeum.

Autorka książki uważała za stosowne umieścić również tekst J. Recmanika napisany z okazji wystawy druków polskich w Warszawie w 1922 r. Próbuje w nim podkreślić rangę zawodu i konieczność poszukiwania wykonawców pięknych i artystycznych opraw, co jednak dziej się bardzo rzadko. Omówił w nim niektóre eksponaty, dając wyraz swoim poglądom artystycznym i umiłowania swojej sztuki.

Autorka zmieściła również list Alojzego Majkowskiego, intrologatora warszawskiego, który był uczniem J. Recmanika i bardzo pochlebnie wyrażał się o nim, uznawał jego wybitne kwalifikacje i inteligencję oraz zyczliwy stosunek do uczniów i środowiska.

Równie ważny jest katalog opraw wykonanych ręką J. Recmanika lub wykonanych w jego pracowni, która mieściła się w Warszawie przy Nowym Świecie 55, w podwórzu, na I piętrze. Niestety w czasie obrony Warszawy kamienica została zburzona i wtedy wraz z żoną Józefą zd. Zaorską przeniósł się do Cieszyna, gdzie owdowiał. Tam też ponownie się ożenił z wdową Klarą Kosmützky, zd. Hartmann, która była narodowości niemieckiej. Po zakończeniu wojny przeniosła się ona do Niemiec, a J. Recmanik do polskiej części Cieszyna. Tam został zatrudniony w upaństwowionym zakładzie wyrobów papierowych na stanowisku artysty intrologatora. Ostatnie miesiące życia spędził w zakładzie opiekuńczym siostr boromeuszek, gdzie zmarł 3 lipca 1949 r.

Autorka zebrała 52 prace oprawione, jako oprawy wydawnicze, w płótno, półskórek kozi i cielęcy, oprawy seryjne jednolite, oprawy indywidualne półmiękkie, kartonowe obciążone skórą cielęcą naturalną, oprawy w skórę baranią, oprawy luksusowe i artystyczne w różne rodzaje skór.

Na przyszłość, dzięki opublikowaniu sygnetu intrologatorskiego (gmerk na s. 67) każdy, kto ma w swoich zbiorach ładną oprawę z takim znaczeniem będzie mógł sam ją zidentyfikować, co miejmy nadzieję, spowoduje ujawnienie następných opraw J. Recmanika.

Recenzowana biografia została bardzo starannie wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, z licznymi ilustracjami, które niestety są opisane dopiero na końcu książki, co utrudnia nieco lekturę i porównywanie prezentacji.

Praca jest bardzo interesująca i uzupełnia lukę w historiografii dotyczącej introligatorstwa początków XX w., bo nie jest samą tylko biografią J. Recmanika, ale również środowiska rzemieślniczego, w którym pracował i obracał się bohater biografii i które podejmowało się działalności w sztuce użytkowej uzyskując poziom europejski.

Rec. Zdzisław Kropidłowski (Bydgoszcz-Gdańsk)

Henryk Zamojski, *Schizmy i herezje. Dzieje konfliktów dzielących świat chrześcijański*, Bellona Spółka Akcyjna, Warszawa 2014, ss. 319.

W znanym warszawskim wydawnictwie Bellona zajmującym się przede wszystkim tematyką militarną ukazała się w bieżącym 2014 roku popularnonaukowa praca Henryka Zamojskiego, która poświęcona została dziejom konfliktów dzielących świat chrześcijański. Na okładce tejże monografii wydawca przedstawiając problemy w niej poruszane wymienił, że podejmuje ona zagadnienia: sporów o dogmaty wiary, herezji średniowiecznych, wielkich schizm: wschodniej i zachodniej oraz zajmuje się skutkami podziałów wewnątrzkościelnych, które były wynikiem pojawienia się różnych idei doktrynalnych w Kościele Powszechnym (Katolickim).

Praca składa się z kilku części: słowa od autora, wstępu, czterech rozdziałów, obszernego, bo ponad stustronicowego aneksu i bibliografii. Należy podkreślić, że Henryk Zamojski umieścił w tym miejscu swojej monografii 51 pozycji, co jak na wspomniany charakter omawianej pracy wydaje się być liczbą znaczącą. Nie zawsze jednak ilość pozycji bibliograficznych przekłada się na poziom danej książki, gdyż nie wystarczy umieścić wykaz odpowiedniej lektury w spisie publikacji jakim jest przecież bibliografia, ale należałoby z pracami tymi się bliżej zapoznać, gdyż inaczej we własnym dziele można popełniać mniejsze lub większe błędy. We wstępie na s. 15 H. Zamojski słusznie stwierdza, że „schizma” i „herezja” to pojęcia wyrosłe na gruncie chrześcijaństwa¹. Mógłby jednak zauważyć, że w greckiej tradycji medycznej czy filozoficznej funkcjonowało już od wieków pojęcie sekty, które swoim zakresem obejmowało większość zagadnień związanych z omawianymi terminami². Problemy związane z brakiem merytorycznego przygotowania autora można zauważyć natomiast już w rozdziale pierwszym pracy zatytułowanym „Okres od początków chrześcijaństwa do śmierci Chrystusa-kształtowanie się zasadniczych idei”. Abstrahując od pytania, co H. Zamojski rozumie przez wspomniane w tytule tejże części monografii „zasadnicze idee”, to w bardzo zwięzłym przedstawieniu dziejów narodu żydowskiego udało mu się popełnić ko-

¹ E. Giglewicz, *Schizma*, [w:] EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1234; S. Rabej, *Herezja*, [w:] EK, t. 6, Lublin 1993, kol. 751-752; W. Sady, *Dzieje religii, filozofii i nauki. Od Talesa z Miletu do Mahometa*, Kęty 2010, s. 527.

² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2002, s. 218-219.

lejne zasadnicze błędy. I tak na s. 20 w przypisie 1 zauważył, iż Gnejusz Pompejusz „skłócił się jednak z cesarzem, w wyniku czego w 49 roku p. n.e. doszło między nimi do wojny. Po klęsce pod Darfalos uszedł do Egiptu, gdzie został zamordowany”. Przepisałem ten fragment dosłownie tak jak go zamieścił autor, by nie być posądzonym o przeinaczenie jego słów. Najwyraźniej nie wie on, że ów „cesarz” to Gajusz Juliusz Cezar teść Pompejusza, a Rzym w tym czasie był dalej republiką, a nie cesarstwem³. Stoczona między teściem a zięciem bitwa odbyła się zaś pod Farsalos w 48 r., a nie pod Darfalos⁴. Można uznać, że autor omawianego dzieła jest specjalistą od zagadnień religijnych, a nie politycznych i tego typu pomyłki mogą się mu zdarzać, niestety H. Zamojski jest sprawiedliwy w dzieleniu swojej wiedzy, a raczej jej braku po równo dla każdej dziedziny, którą zajmuje się w recenzowanej pozycji. Przykładowo na s. 22 omawiając rozbięcie religijne społeczeństwa żydowskiego zauważa dość niespodziewanie, że największą grupę spośród nich stanowili esseńczycy. Jest to niewątpliwie sprzeczne ze stanem współczesnej wiedzy historycznej, która stoi na stanowisku, iż zdecydowana większość religijnych Żydów nie należała do żadnej ze wspomnianych przez niego odłamów, czyli obok esseńczyków, także do sadyceuszy, faryzeuszy, herodian, czy zelotów⁵. Przyjmuje się z reguły w literaturze przedmiotu, że dominujący wpływ na ludność żydowską mieli w tym okresie nie esseńczycy, ale nauczyciele ludu żydowskiego, czyli faryzeusze⁶. Na s. 28 autor przedstawiając osoby powoływane przez Jezusa do grona Apostołów zauważył, iż Mateusz „był przedstawi-

K. Bringmann, *Historia republiki rzymskiej. Od początków do czasów Augusta*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 2010, s. 304-322; A. Goldsworthy, *Cezar. Życie giganta*, tłum. K. Kuraszkiewicz, Warszawa 2007, s. 388-392; M. Kokoszko, *Gajusz Juliusz Cezar*, [w:] J. Prostko-Prostyński, S. Bralewski, M. J. Leszka, M. Kokoszko, *Słownik cesarzy rzymskich*, Poznań 2001, s. 9 (dalej SCRz).

⁴ K. Bringmann, *dz. cyt.*, s. 323: podaje, że bitwa ta odbyła się pod Farsalos; A. Goldsworthy, *dz. cyt.*, s. 404-412: zauważa, że bitwa odbyła się pod Farsalos 9. VIII. 48 r. p. Ch.; M. Kokoszko, *dz. cyt.*, s. 11: sądzi, iż do tego starcia doszło pod Farsalos.

⁵ H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 8-10; L. I. Levine, *Okres hellenistyczny. Aleksander Wielki. Narodziny i upadek dynastii hasmonejskiej*, [w:] H. Shanks (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 366-380: podaje, że tylko niewielka część ludności Jerozolimy należała w okresie hasmonejskim do zorganizowanych ugrupowań; S. J. D. Cohen, M. Satlow, *Dominacja rzymska. Powstanie żydowskie i zburzenie drugiej świątyni*, [w:] H. Shanks (red.), *Starożytny Izrael*, dz. cyt., s. 387-388, 390-398, 402-403.

⁶ S. J. D. Cohen, M. Satlow, *dz. cyt.*, s. 402: podają, że żydowskość w owym okresie była zjawiskiem bardzo zróżnicowanym, s. 408: zauważają, że to faryzeusze byli przywódcami społeczeństwa żydowskiego.

cielem ówczesnej inteligencji, ale także urzędnikiem rzymskim”. Wydaje się, że H. Zamojski nie wiele wie na temat systemu poboru podatków w Cesarstwie za panowania cesarza Augusta i nie słyszał nic o prywatnych spółkach zajmujących się w prowincjach tym procederem, których przedstawiciele nie byli urzędnikami rzymskimi jak chce tego nasz autor, ale osobami prywatnymi, którym zresztą było daleko do reprezentowania żydowskiej czy rzymskiej inteligencji, cokolwiek to w tym okresie znaczyło⁷. Na pewno w starożytności nie mamy do czynienia z grupą ludzi utrzymujących się z pracy swojego umysłu, którzy to zaliczają się do wspomnianej warstwy społecznej⁸. Kolejna 29 s. ukazuje, że H. Zamojski nie zapoznał się w czasie lektur pozycji bibliograficznych z faktem, że pod rządami rzymskimi Sanhedryn nie miał prawa wydawania wyroków śmierci, która to kara była zarezerwowana wyłącznie dla sądownictwa okupanta⁹. Nie wiadomo dlaczego do tego swego poglądu miesza autor ewangelistów, którzy jego zdaniem przedstawiali w swoich pracach tezę, że to „Żydzi nie chcieli jednak wydać wyroku i wykonać kary śmierci na osobie Mesjasza”. Nie chcieli, bo nie mogli tego w oficjalny sposób przeprowadzić, gdy starszyzna żydowska bardzo chciała kogoś zabić możliwy był w tym okresie jedynie samosąd, jak to się zdarzyło w przypadku św. Szczepana¹⁰.

⁷ T. Aleksandrowicz, *Kultura intelektualna rzymskich konsulów w schyłkowym okresie republiki*, Katowice 2002, s. 9-10; S. J. D. Cohen, M. Satlow, *dz. cyt.*, s. 394: podają, że Herod wprowadził w swoim państwie niezwykle restrykcyjny system podatkowy; J. Homerski, *Wstęp historyczno-krytyczny*, [w:] *Ewangelia według Mateusza*. Wstęp, przekład, komentarz, oprac. tenże, Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, pod red. E. Dąbrowskiego, F. Gryglewicz, Poznań 2004, s. 32: zauważa, że Mateusz był celnikiem; A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, Poznań 2005, s. 391: podaje, że za panowania Augusta doszło do ograniczenia, tam gdzie to było możliwe dzierżawy podatków i przeniesienie ich ściągania na wspólnoty lokalne, s. 442: podaje, iż w Azji podatki pośrednie były dzierżawione spółkom publikantów.

⁸ T. Aleksandrowicz, *dz. cyt.*, 9: podaje, że termin kultura intelektualna jest ściśle związany z łacińskimi rzeczownikami: cultura i intellectus. Oba słowa nie były jego zdaniem w interesującym nas okresie używane wspólnie jako jedno pojęcie. Rzymianie posługiwali się też określeniem intellegens, które zdaniem J. Sondela, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2009, oznaczało pojętny, rozumny, znający się na czymś, przeczuwający przyszłość, czyli wróżbita. Jak widać dość daleko od tego do naszego pojmowania pojęcia inteligent; P. Veyne, *Cesarstwo rzymskie*, [w:] tenże, *Historia życia prywatnego od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, Wrocław, Warszawa, Kraków 2005, s. 183, 188-190, 198-204: zauważa, że istniały w Rzymie kawiarnie, do których chodziło się z przyjaciółmi. Należy pamiętać, że nie sprzedawano tam oczywiście kawy, s. 228-229, 233-239.

⁹ W. R. F. Browning, *Sanhedryn*, [w:] tenże, *Słownik Biblijny*, tłum. J. Ślawik, Warszawa 2009, s. 458; S. J. D. Cohen, M. Satlow, *dz. cyt.*, s. 396-398.

¹⁰ H. Chadwick, *dz. cyt.*, s. 12; H. Fros, *Szczepan. Święty*, [w:] tenże, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 5, Kraków 2005, kol. 382-383.

Szczepan, pierwszy męczennik chrześcijaństwa, był diakonem, posługującym się swobodnie językiem greckim, czyli tzw. hellenistą¹¹. Ta dość prosta konkluzja została jednak w następnej części pracy błędnie zinterpretowana. Kolejny drugi rozdział zatytułował H. Zamojski „Okres od śmierci Chrystusa do Soboru Nicejskiego”, czyli zajął się w nim okresem lat ponad trzystu. W pierwszej części tego rozdziału przedstawił struktury kształtującego się chrześcijaństwa, w tym i powstanie duchowieństwa. Przykładowo problemem wspomnianego wyżej diakonatu zajął się autor na s. 46 i 47. Przy tej okazji dokonał on nawet epokowego odkrycia, gdyż zauważył, że „imiona diakonów wskazują, że byli oni Żydami pochodzącymi z terytorium Grecji”. Można z tego wnioskować, iż autor nie zna podbojów Aleksandra Macedońskiego i będącym ich skutkiem rozpowszechnieniem się osadnictwa i kultury greckiej na całym starożytnym Bliskim Wschodzie¹². Na wspomnianym obszarze język grecki stał się podstawową płaszczyzną porozumiewania się przedstawicieli różnych kultur i nośnikiem nowej hellenistycznej kultury¹³. W rezultacie fakt posiadania greckiego imienia i posługiwanie się językiem Hellenów nie oznaczał, gdzieś od piątego wieku przed Chrystusem do dziesiątego po Chrystusie (w Azji Mniejszej do XX, kiedy to po ostatniej wojnie turecko-greckiej przesiedlono z tego obszaru ok. miliona Greków), że ktoś pochodził z terenów właściwej Hellady¹⁴. Kolejny poważny błąd przytrafił się autorowi na s. 44, gdzie w przypisie 5 podaje on niezgodnie z prawdą, że Apostoł św. Jakub Starszy został pierwszym „następcą Chrystusa w Jerozolimie”¹⁵. Nie bardzo wiadomo, o co chodziło H. Zamojskiemu praw-

¹¹ M. F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2009, s. 277; H. Chadwick, *dz. cyt.*, s. 12; H. Fros, *Szczepan*, kol. 382;

¹² M. F. Baslez, *dz. cyt.*, s. 124-125; P. Green, *Aleksander Wielki. Biografia*, tłum. A. Konarek, Warszawa 2010, s. 532-550; M. Sartre, *Wschód rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części Basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e.-225 r. n.e.)*, tłum. S. Rościcki, Wrocław, Warszawa, Kraków 1997, s. 133-146, 155-158, 191-194, 343-348.

¹³ M. Sartre, *dz. cyt.*, s. 343-348; S. Sprawski, *Grecja starożytna*, [w:] J. Bonarek, T. Czekalski, S. Sprawski, S. Turlej, *Historia Grecji*, Kraków 2005, s. 185-186.

¹⁴ T. Czekalski, *Grecja nowoczesna i współczesna*, [w:] J. Bonarek, T. Czekalski, S. Sprawski, S. Turlej, *Historia Grecji*, *dz. cyt.*, s. 547-549; M. Sartre, *dz. cyt.*, s. 343-348,

¹⁵ H. Chadwick, *dz. cyt.*, s. 14; J. Daniélou, *Od początków do końca trzeciego wieku*, tłum. M. Tarnowska, [w:] tenże, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, Warszawa 1984, s. 25: zauważa, że przewodnikiem hebrajczyków w Jerozolimie jest Jakub „brata Pana”, którego nie należy mylić z dwoma apostołami o tym samym imieniu; W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010, s. 124: podaje, że Jakub „brat Pański” nie miał nic wspólnego z dwoma apostołami o tym imieniu.

dopodobnie chciał on zasugerować, że wspomniany Jakub Apostoł został przełożonym wspólnoty chrześcijańskiej w tym mieście¹⁶. Jest to jednak fałsz bowiem po św. Piotrze, któremu tradycja przypisuje tę rolę, głową Kościoła Jerozolimskiego został Jakub, zwany „bratem Pańskim”, który nawrócił się na chrześcijaństwo dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa¹⁷. Na stronie 48 autor zauważa, bardzo naiwnie zresztą, że chrześcijanie, aby „ograniczyć prześladowania, zaczęli organizować życie podziemne, przenosząc się do katakumb”. Tego typu sformułowanie nawiązuje do poglądów od dawna uznanych przez naukę za nieaktualne, gdyż z wielu powodów, poczynając np. od braku miejsca, było to po prostu na szerszą skalę niemożliwe¹⁸. Ukazując stopniowy rozwój duchowieństwa katolickiego autor na stronach 51 i 52 przedstawił prawidłowo jego powstanie i funkcje, ale pomylił nazwę jednego z stopni wspomnianego wyżej stanu, gdyż z uporem pisze w pracy o pomagających subdiakonom ekolitach zamiast o powszechnie używanej w nauce i dokumentach kościelnych akolitach¹⁹. Kolejnym nieporozumieniem było z jego strony przedstawienie na s. 54 Aleksandra Sewera jako następcy Karakalli, gdy powszechnie wiadomo, że po śmierci tego władcy Rzymem rządzili: jego bezpośredni następca Makryn, a następnie Heliogabal²⁰. Prawidłowo natomiast przedstawia H. Zamojski pewną sympatię wobec chrześcijaństwa wyrażaną przez kolejnych rzymskich władców: Karakallę, Aleksandra Sewera, Filipa Araba i Galiena, a szczególnie żonę tego ostatniego cesarza, choć sugestie, że była ona chrześcijanką są za daleko idące²¹. Prawdą jest także i to, że Galien prowadził politykę tolerancji wobec chrześcijaństwa, która za panowania kolejnych cesarzy była kontynuowana, jednak lokalnie z mniejszymi lub więk-

¹⁶ H. Chadwick, *dz. cyt.*, s. 14: podaje, że Jakub Sprawiedliwy, „brat Pana”, przewodniczył Kościołowi w Jerozolimie do 62 roku; J. Daniélou, *dz. cyt.*, s. 25-26; W. Gajewski, *dz. cyt.*, s. 125-130.

¹⁷ H. Chadwick, *dz. cyt.*, s. 14; J. Daniélou, *dz. cyt.*, s. 25-28; W. Gajewski, *dz. cyt.*, s. 125-130..

¹⁸ M. F. Baslez, *dz. cyt.*, s. 158-287; J. Daniélou, *dz. cyt.*, s. 78-80; B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983, s. 14-36; także, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986, s. 11-98.

¹⁹ J. Daniélou, *dz. cyt.*, s. 97-98, 102-104; B. Filarska, *Początki architektury*, s. 16-17.

²⁰ J. Prostko-Prostyński, *Karakalla*, [w:] SCRZ, s. 113-117; tenże, *Makryn*, [w:] SCRZ, s. 120-121; tenże, *Heliogabal*, [w:] SCRZ, s. 122-124, tenże, *Sewer Aleksander*, [w:] SCRZ, s. 125-128.

²¹ Zob. J. Prostko-Prostyński, *Karakalla*, s. 115; tenże, *Sewer Aleksander*, s. 128; tenże, *Filip Arab*, [w:] SCRZ, s. 143: podkreśla, że najważniejszym wydarzeniem z okresu jego rządów były uroczyste obchody tysiąclecia Rzymu, które były pełne tradycyjnej, pogańskiej religijności; tenże, *Galien*, [w:] SCRZ, s. 158: podaje, że wśród przyjaciół tego cesarza był znany filozof Plotyn.

szymi przerwami, do panowania Dioklecjana²². Ukazując początek zmiany polityki państwa rzymskiego wobec wyznawców Chrystusa słusznie zwraca dalej autor uwagę na edykt Galeriusza, który był wg niego tak ważny, że Konstantyn i Licyniusz tylko go potwierdzili, co mimo jego pewności w tej sprawie jest w nauce raczej dyskusyjne²³. Błędne jest natomiast pomylenie władcy Wschodu Maksymina Dei z jednym z władców Zachodu, Maksencjuszem²⁴. W momencie ogłaszania edyktu mediolańskiego Maksencjusz już nie żył i nie mógł przeciwstawić się, jak chce H. Zamojski, wprowadzeniu postanowień tego aktu prawnego w życie²⁵. Inna sprawa, że jak się wydaje, autor nie wie kiedy Maksencjusz zginął, gdyż odnotowując na s. 56 to wydarzenie podaje datę 321 rok, a nie jak być powinno 312²⁶. Na s. 57 zauważa natomiast, że Konstantyn pełnił przez całe życie funkcję najwyższego kapłana kultu Boga Słońca, co wydaje się być nawiązaniem do istotnie stosowanego przez niego tytułu *pontifex maximus*, ale autora w tym momencie poniosła prawdopodobnie fantazja²⁷. Na s. 61, w przypisie 8 powołał autor do życia cesarza Maksymiliana Deję, choć w literaturze naukowej władca ten jest znany jako Maksymin Daja, nie wiadomo też dlaczego cesarz ten miałby prześladować Hozjusza biskupa Kordoby, który miał swoją diecezję w Hiszpanii, a Daja rządził przecież na Wschodzie²⁸. Następnym błędem popełnionym przez autora jest podanie na s. 62, że na soborze w Nicei zgromadzeni biskupi mieli do wyboru uznanie, iż Chrystus jest Bogiem współistotnym Bogu Ojcu lub śmiertelnym prorokiem²⁹. Nawet najbardziej radykalni zwolennicy nauki

²² W. Kuhoff, *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284-313 n. Ch.)*, Frankfurt am Main, Bern, 2001, s. 17-27.

²³ D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312-395)*, Poznań 2007, s. 78-82.

²⁴ S. Bralewski, *Maksymin Daja* [w:] SCRz, s. 228-229; tenże, *Maksencjusz*, [w:] SCRz, s. 232-236.

²⁵ S. Bralewski, *Licyniusz*, [w:] SCRz, s. 238; tenże, *Maksencjusz*, s. 235-236; tenże, *Konstantyn Wielki*, [w:] SCRz, s. 242;

²⁶ S. Bralewski, *Maksencjusz*, s. 234-235: podaje, że zginął on 18 października 312 roku w czasie bitwy przy Moście Mulwijskim.

²⁷ S. Bralewski, *Konstantyn Wielki*, s. 246: podaje, że Konstantyn do końca życia roztaczał opiekę nad dawnymi kultami, zwłaszcza solarnymi, nigdy też nie zrezygnował z tytułu najwyższego kapłana.

²⁸ S. Bralewski, *Maksymin*, s. 228; D. Spychała, *dz. cyt.*, s. 51.

²⁹ Zob. H. Pietras, *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty, komentarze*, Kraków 2013; D. Spychała, *dz. cyt.*, s. 86-88, 145-151..

Ariusza czyli anomejczycy nie głosili tego rodzaju haseł³⁰. Sam autor nie jest tu konsekwentny i w Aneksie swojej pracy omawiając na s. 223 naukę Ariusza stwierdził, że głosił on Syna Bożego będącego doskonałym stworzeniem (stworzeniem) Boga, który jest istotą pierwszą i najważniejszą ze wszystkich. Chrystus zdaniem kapłana z Baukalis został przez Boga powołany z nicości, zanim powstał czas. Trudno zrozumieć jak ten opis ma się do śmiertelnego proroka za jakiego mieli Jezusa, zdaniem H. Zamojskiego na s. 62, uznawać arianie w Nicei. Kolejny trzeci już rozdział zaczyna się na s. 66. Jego zadaniem jest przedstawienie kształtowania się polityczno-społecznej (w tej właśnie kolejności) roli papieżstwa. W tym kontekście ukazuje autor panowanie następców Konstantyna Wielkiego, których sympatie wyznaniowe niestety jednak pozostały dla niego tajemnicą³¹. Świadczy o tym choćby fakt, iż określił on Konstansa jako zdecydowanego zwolennika arianizmu, podczas gdy w rzeczywistości było przeciwnie i ten syn Konstantyna I był gorliwym nicejczykiem³². Nie do końca zgodny z historyczną prawdą jest też ukazany na s. 68 obraz pokuty cesarza Teodozjusza po dokonanej na jego rozkaz masakrze w Tesalonikach, a do tego opisując całe wydarzenie autor nie przedstawił prawidłowo przyczyn tego wydarzenia³³. Nie ma także wiele wspólnego z faktami, kolejne stwierdzenie H. Zamojskiego, który zauważył w pewnym miejscu swego dzieła, że „Kościół rzymski otrzymał tyle przywilejów, że znalazł się ponad wszelkim prawem”. Jest to dla znawców późnej starożytności stwierdzenie dalekie od rzeczywistości. Podobnie jak zadziwiające tłumaczenie powodów przyjęcia przez Kościół celibatu na s. 74³⁴. Dwie strony dalej H. Zamojski uczynił z siostry cesarza Teodozjusza II jego żonę³⁵, co o tyle już nie dziwi, że w zalewie błędów jeden więcej nie czyni już różnicy. Następnie umieścił autor bez podania skąd zaczerpnął swoje informacje, wiadomość o tym,

³⁰ D. Spychała, *dz. cyt.*, s. 32-36.

³¹ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 136-137; D. Spychała, *dz. cyt.*, s. 52-55, 65-66.

³² A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Ch.*, München 1989, s. 82-83; J. Martin, *Spätantike und Völkerwanderung*, München 1987, s. 26, 32-34, 130-131, 136; M. Simonetti, *dz. cyt.*, s. 136-137, 168, 199-200; D. Spychała, *dz. cyt.*, s. 65-66.

³³ S. Williams, G. Friell, *Theodosius the empire at bay*, London 1994, s. 120, 128.

³⁴ H. I. Marrou, *Od prześladowań za Dioklecjana do śmierci Grzegorza Wielkiego (303-604)*, [w:] J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, *dz. cyt.*, s. 190-191, 235-236.

³⁵ S. Bralewski, *Teodozjusz II*, [w:] SCRz, s. 326: podaje, że cesarz ten miał cztery siostry: Flacyllę, Pulcherię, Arkadię i Marynę. Jego żona to Atenais-Elia Eudokia.

że władca Franków Chlodwig był początkowo arianinem³⁶. W nauce przyjmuje się raczej, choć przy zachowaniu pewnej ostrożności, iż był on poganinem³⁷. Nie bardzo wiadomo też, co chciał zasugerować autor pisząc o tym, że to Chlodwig zapoczątkował praktykę wpływania władców na nominację biskupów. Zapomniał prawdopodobnie o tym, że praktykę tę rozpoczął już Konstantyn Wielki, a kontynuowali jego synowie, a potem Walentynian I, Walens, Teodozjusz Wielki itd.³⁸. Nie bardzo też wiadomo, skąd dotarła do autora informacja o tym, iż władca Ostrogotów i pan Italii Teodoryk Wielki miał zamiar obsadzić tron papieski ariańskim kandydatem. Kilka zdań dalej na tej samej 80 stronie zamieszcza kolejną perełkę informując, że „niekorzystna sytuacja spowodowała, iż w latach 486-590 władza papieży ograniczała się praktycznie do terenu Rzymu”. Nie jest jasne, o jaki charakter władzy chodzi w tym wypadku autorowi: polityczną czy kościelną. W obu przypadkach jest to błędna ocena znaczenia papieństwa w tym okresie³⁹. Na stronie 82 w przypisie 3 podaje autor, iż św. Bonifacy został ochrzczony imieniem Winfryd, co zdaje się sugerować, iż H. Zamojski nie wie, że w czasie udzielania tego sakramentu chrześcijańskiej inicjacji osoba chrzczona otrzymuje imię świętego lub świętej⁴⁰. Winfryd zaś to imię rodowe, germańskie. Bardzo niezręcznie przedstawił też autor omawianej recenzji sprawę koronacji Karola Wielkiego stwierdzając, że papież Leon „podczas uroczystej mszy niespodziewanie włożył koronę na głowę monarchy, po czym (...) oddał mu hołd cesarski, mianując tym samym Karola cesarzem Cesarstwa Zachodniego”. Dla czytelnika nie jest jasne, który element, koronacja czy hołd, uczynił Karola cesarzem, a do tego jak osoba komuś podległa może tego kogoś mianować? Kolejne niepowodzenie w przedstawianiu faktów spotkało autora na s. 111, kiedy to omawiając koronację Napoleona Bonaparte zauważył, iż został on cesarzem Francji, w rzeczywistości był on cesarzem Francuzów, władza niby ta sama ale symbolizowała ona jednak rewolucyjne zmiany⁴¹. Ostatni czwarty rozdział

³⁶ I. Wood, *Królestwa Merowingów. Władza-społeczeństwo-kultura 450-751*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2009, s. 54-58.

³⁷ Tamże, s. 58.

³⁸ H. I. Marrou, *dz. cyt.*, s. 182-184, 187-189, 197-209; D. Spychała, *dz. cyt.*, s. 77-139.

³⁹ R. Kasperski, *Teodoryk Wielki i Kasjodor. Studia nad tworzeniem „tradycji dynastycznej Amalów”*, Kraków 2013, s. 99-119, 128-214; M. Ożóg, *Inter duas potestates. Polityka religijna Teodoryka Wielkiego*, Kraków 2012, s. 31-47.

⁴⁰ F. Zapłata, *Bonifacy, Winfryd*, [w:] EK, t. 2, Lublin 1989, kol. 797

⁴¹ P. Janowski, *Napoleon Bonaparte*, [w:] EK, t. 13, Lublin 2009, kol. 710: podkreśla, że koronację Napoleona na cesarza Francuzów poprzedziło referendum, w którym na tak była zdecydowa-

pracy został zatytułowany „Wewnętrzne i zewnętrzne różnice poglądów? (powinno chyba być poglądów) na chrześcijaństwo oraz ich skutki”. Problemem owych „poglądów” zajął się autor na s. 120 do 190. Można właściwie stwierdzić, że dopiero od tego momentu H. Zamojski zajmuje się, po przedstawieniu historii chrześcijaństwa i papieństwa, właściwymi dla tematu pracy schizmami i herezjami. Powraca więc na jego początku do podjętych we wstępie rozważań o samej naturze herezji i schizmy dochodząc zresztą do bardziej racjonalnych wniosków. Niestety im dalej tym znowu zaczynają rosnać mniejsze i większe błędy. Na s. 124 autor wspomina np. papieża Wygina, którego to już na następnej stronie przemienia w Hygina, co jest niewątpliwie nazwą poprawną⁴². Na s. 130 mamy kolejny raz powtórzenie nieprawdziwej informacji, że Konstans był arianinem i zwalczał Kościół rzymski. Podając lata panowania Konstancjusza II autor zaznacza tylko jego lata panowania nad całym Cesarstwem, czyli 351-361, gdy władca ten panował od roku 337 do 361 i był jednym z dłużej rządzących cesarzy w dziejach Rzymu⁴³. Na s. 132 błędnie sugeruje, iż Teodozjusz II sympatyzował z nestorianizmem⁴⁴. Na s. 137 nie wiadomo jak rozumieć jego uwagę, że ruch religijno-społeczny waldensów powstał także poza Kościołem rzymskim, gdyż w dwunastym wieku nie było żadnych innych poza nim wspólnot religijnych w Europie Zachodniej, może z wyjątkiem żydowskiej i islamskiej. Nie wydaje się jednak by waldensi mieli coś wspólnego doktrynalnie z tymi religiami, choć wpływy żydowskie są możliwe. Problemy z historią ma też autor przy okazji przedstawiania wydarzeń związanych z działalnością Jana Husa i rozwojem husytyzmu. Kreśląc sylwetkę praskiego kaznodziei zauważa bowiem, że działał on w Czechach będących pod rządami Habsburgów. Istotnie, ta dynastia rządziła przez długie lata w tymże państwie, ale akurat w interesującym nas okresie panował tam przedstawiciel dynastii Luksemburskiej, król Wacław IV⁴⁵. Na

na większość z 3,5 mln obywateli. Trudno zaliczyć referendum do konserwatywnych metod działania jakiegokolwiek monarchii.

⁴² J. N. D. Kelly, *Hygin*, [w:] tenże, *Encyklopedia papieży*, tłum. T. Szafrąński, Warszawa 1997, s. 21-22.

⁴³ A. Demandt, *dz. cyt.*, s. 80-82; M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, Warszawa 2008, s. 354-356; J. Martin, *dz. cyt.*, s. 31-34; D. Spychała, *dz., cyt.*, s. 96-114.

⁴⁴ S. Bralewski, *Teodozjusz II*, s. 329; H. Masson, *Nestorianizm*, [w:] tenże, *Słownik herezji w Kościele Katolickim*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993, s. 224-226 (dalej SHKK).

⁴⁵ P. Kras, *Husyci*, [w:] G. Denzler, C. Anderson, *Leksykon Historii Kościoła*, tłum. A. Lenarczyk, W. Lenarczyk, Warszawa 2005, s. 148; H. Masson, *Husyci*, [w:] SHKK, s. 145-146; J. Walkusz, *Husytyzm*, [w:] EK, t. 6, kol. 1346.

tej samej stronie 141, w przypisie 7 autor podał, że to Karol V wydał list żelazny mający chronić Husa, w rzeczywistości uczynił to cesarz Zygmunt Luksemburczyk⁴⁶. Karol V zaś to cesarz z dynastii Habsburgów oraz król Czech i Hiszpanii rządzący w wieku XVI, zwalczający luteranizm i nie mający z Husem nic wspólnego⁴⁷. Podobny znaczący błąd popełnił autor na s. 159, gdzie zasugerował niezgodnie z rzeczywistością, że król Nawarry, Henryk zdołał uciec w czasie Nocy św. Bartłomieja. Sztuka ta udała się mu dopiero później w roku 1576⁴⁸. Przechodząc do czasów nam współczesnych H. Zamojski błędnie podaje na s. 181 datę powstania w Polsce tzw. Kościoła Narodowego.

Po przedstawieniu wydarzeń historycznych autor korzystając ze swojej rozległej erudycji kończy projektem powołania synkretycznej Najwyższej Rady Kościołów Monoteistycznych z siedzibą w Jerozolimie, w skład której weszliby przedstawiciele wszystkich religii. Autor chyba po raz kolejny nie rozumie znaczenia używanych przez siebie pojęć, gdyż wśród dzisiaj funkcjonujących wyznań dalej mamy politeistów, w jaki sposób mogliby oni znaleźć się w takiej radzie?

Do recenzowanej pracy autor załączył ponad stustronicowy Aneks, w którym omawia wybrane przez siebie herezje i schizmy. Z wielu istniejących wybrał szesnaście, z czego aż dwanaście pochodzących ze starożytności, trzy ze średniowiecza i jedną, czyli protestantyzm z XVI wieku. Mimo, że pracę swoją poświęcił światu chrześcijańskiemu to aż dwie z przedstawionych: manicheizm i kataryzm, trudno do niego zaliczyć. Omawiając judeochrześcijaństwo na s. 195 ponownie powraca do błędnej identyfikacji św. Jakuba Apostoła z biskupem Jerozolimy o tym samym imieniu. Przedstawiając zaś naukę Bazylidesa, znanego chrześcijańskiego gnostyka, zaplątał się na tyle, że stwierdził, iż choć jego wyznawcy byli liczni na Wschodzie to jako pogląd schizmatycki ruch ten nie miał większego znaczenia. W takim podejściu brak logiki, jest bowiem na odwrót, każdy liczny ruch religijny miał duże znaczenie natomiast rzadko spotykało to małe wyznanie nawet o ciekawej filozoficznie czy teologicznie doktrynie. Dużo, bo dwadzieścia jeden stron, poświęcił autor arianizmowi, co nie znaczy, że z pożytkiem. Przedstawiając na s. 223 i 224 doktrynę arianizmu

⁴⁶ P. Kras, *dz. cyt.*, s. 148; H. Masson, *Husyci*, s. 146; J. Walkusz, *dz. cyt.*, kol. 1346.

⁴⁷ J. Warmiński, *Karol V*, [w:] EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 872-873.

⁴⁸ J. Warmiński, *Henryk IV*, [w:] EK, t. 6, kol. 702.

znowu ukazał ją inaczej niż na s. 62. Trzy strony dalej pomylił datę śmierci Konstantyna podając rok 377 zamiast 337.

Nie chcąc dalej męczyć czytelnika kolejnym przedstawianiem błędów, pomyłek, czy przeinaczeń na tym zakończyłem opis recenzowanej pozycji. Jego konkluzja może być tylko jedna. W obecnym stanie praca H. Zamojskiego nie powinna się ukazać w druku. Po raz kolejny jednak wydawnictwo Bellona wołało wydać niedopracowaną pozycję zamiast wykonać dobrą pracę redakcyjną, czyli albo zmusić autora do poprawek, albo wykreślić recenzowaną pracę z planu wydawniczego. Praca popularnonaukowa ma na celu przedstawianie i upowszechnianie wiedzy, co może czynić nie mając większości ograniczeń dzieł naukowych, ale nie może tego robić kosztem propagowania wiadomości błędnych lub fałszywych. Jak na omówienie tematu wielokrotnie poruszanego w literaturze naukowej monografia H. Zamojskiego razi nieporadnością w przedstawianiu faktów, choć należy podkreślić niezły styl autora.

Rec. Dariusz Spychała (Bydgoszcz)

Książka i prasa w kulturze, pod red. Katarzyny Domańskiej, Bernardety Iwańskiej-Cieślik, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2013, ss. 388.

Sympatycznym i długo oczekiwanym, prezentem na koniec 2013 roku, okazała się publikacja uwieczniająca owocny dorobek z obrad Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej przez Katedrę Informacji Naukowej i Bibliologii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy w dniach 13-14 października 2011 roku. Katarzyna Domańska i Bernardeta Iwańska-Cieślik we wstępie do tej publikacji w ciekawy sposób wyjaśniły, jak należy interpretować pojęcie kultury występujące w tytule książki. Warto zauważyć, iż zarówno kultura, jak i książka oraz prasa kształtują osobowość każdego z nas, są głównymi czynnikami, które integrują społeczeństwo i służą spójności danego systemu społecznego.

Materiały pokonferencyjne podzielone zostały na trzy główne nurty tematyczne, w obrębie każdego z nich poukładano odpowiednie artykuły. I tak część pierwszą tworzą tematy skupione wokół *Kultury dawnej książki*, środkowy rozdział poświęcono *Prasie dawnej i współczesnej*, zaś zamykającym blokiem są *Oblicza książki i bibliotek*. Łącznie na 388 stronach druku zawarto 25 artykułów.

Publikację otwiera opracowanie autorstwa Dariusza Spychały zatytułowane *Biblioteki chrześcijańskie w Rzymie IV-VI wieku. Wybrane zagadnienia*, w którym opisał w jaki sposób powstawały biblioteki w Imperium Rzymskim. Autor zaprezentował zebrane ówczesnie kolekcje i sposoby ich finansowania. Zwrócił uwagę, że chrześcijański Kościół pełnił u schyłku starożytności wiele ról, między innymi utrwał zdobycze kulturalne starożytnego świata, stąd też dzięki klasztorom, bibliotekom i archiwom chrześcijańskim możemy dzisiaj podziwiać wiele zabytków kultury antycznej.

Z kolei Zdzisław Kropidłowski przybliżył nieco szerzej temat agend liturgicznych, a szczególnie wybranych wydań w Prusach Królewskich i Książęcych. Autor zauważył, że ewangelickie agendy liturgiczne dostarczają dzisiejszemu czytelnikowi dużo ważnych informacji zarówno o kulturze, jak i o życiu codziennym ówczesnych mieszkańców Prus.

Na uwagę zasługuje również tekst Andrzeja Mycio, prezentujący sylwetkę zasłużonego historyka Pomorza i uczonego szczecińskiego XVIII wieku – Ludwiga Wilhelma Brüggemanna i jego pasje. Uzupełnieniem

artykułu jest *Inwentarz rękopisów pochodzących z biblioteki Ludwiga Wilhelma Brüggemanna, przechowywanych obecnie w Bibliotece Uniwersyteckiej w Toruniu*.

W części poświęconej kulturze książki dawnej ukazało się w sumie 11 artykułów o mocno zróżnicowanej problematyce. Za bardzo cenny należy uznać tekst Jerzego Koniecznego penetrujący *Literaturę polską na kartach kalendarzy pomorskich czasu niewoli*, artykuł Beaty Kurek przypominający wieloletnią pracę, trudną drogę i krytykę wielkiego dzieła Karola Estreichera jakim była „Bibliografia polska” oraz materiał Zaney Kubic, w którym autorka częściowo zilustrowała w jaki sposób można wykorzystać nowoczesne narzędzia internetowe w odtwarzaniu dawnych księgozbiorów.

Kolejne autorki skoncentrowały się na materiałach źródłowych. I tak Bernardeta Iwańska-Cieślik dostrzegła potencjał badawczy jaki drzemie w katalogach księgarskich Księgarni Powszechnej z Włocławka wydawanych na początku XX wieku, zaś Danuta Wańka udowodniła, iż „Gazeta Kaliska” z lat 1893-1914 oprócz tego, że była doskonałym źródłem historii Kalisza i okolic, była również istotnym i oryginalnym źródłem badań warszawskich firm wydawniczych.

Ponadto w pierwszym bloku tematycznym czytelnik może zapoznać się z historią i dorobkiem wielkiego promotora książki i czytelnictwa międzywojennej Częstochowy – Antoniego Gmachowskiego – autorstwa Agaty Bożek, natomiast z tekstu Agaty Samsel poznajemy, jakie zagadnienia odgrywały najważniejszą rolę w podręcznikach szkolnych lat międzywojennych; ciekawe jest jak eksponowana była wizja ówczesnej Polski.

Kulturę dawnej książki zamyka artykuł Leny Kamińskiej-Mazur zatytułowany *Kulturotwórcza działalność częstochowskiej drukarni Franciszka Dionizego Wielkoszewskiego*. Autorka podkreśliła ogromne zasługi tego drukarza i wydawcy z Częstochowy nie tylko w sferze wydawniczej, ale także oświatowej, kulturalnej i społecznej.

Drugą część „Książki i prasy w kulturze” poświęcono prasie dawnej oraz współczesnej. Cykl ten otwiera artykuł zatytułowany *Czasopisma popularnonaukowe dla dzieci i młodzieży do 1939 roku*, w którym Małgorzata Łęgowik dokonała charakterystyki wybranego typu czasopiśmiennictwa.

Dwa kolejne teksty (*Częstochowskie czasopisma szkolne w latach międzywojennych* oraz *Rola czasopism pedagogicznych dwudziestolecia międzywojennego w kształtowaniu świadomego odbiorcy książki i prasy <na wybranych przykładach>*) przybliżyły czytelnikowi ciekawy okres międzywojenny poprzez wybrane typy prasy. I tak Renata Łęgowik przeanalizowała zbiór

czasopism szkolnych, międzyszkolnych oraz harcerskich szkolnictwa częstochowskiego w latach 1918-1939. Autorka opublikowała również wykaz bibliograficzny czasopism szkolnych obejmujących 23 pozycje. Natomiast Monika Olczak-Kardas skoncentrowała się na ukazaniu znaczenia jakie odgrywały czasopisma pedagogiczne w kształtowaniu świadomości nauczyciela w okresie międzywojennym. W tym celu autorka dokonała między innymi analizy sześciu czasopism pedagogicznych, gdyż były one niewątpliwie znaczącym źródłem tych informacji.

Źródłem informacji o środowisku akademickim była prasa zakładowa uczelni wyższych, którą zaprezentowała Monika Kubiak. W artykule *Wspomnienia socrealizmu. Jak czasopisma zakładowe lat 50. miały ukształtować umysły studentów i pracowników uczelni wyższych* autorka zwróciła szczególną uwagę na rolę jaką miały w ówczesnym czasie odgrywać te pisma. Zaznaczyła, że w latach pięćdziesiątych XX wieku ten typ czasopiśmiennictwa szerzył się niemal na każdej polskiej uczelni i służyć miał przede wszystkim odpowiedniej „integracji” środowiska akademickiego, narzuconej odgórnie, w myśl idei marksizmu-leninizmu.

Innym rodzajem prasy zainteresowała się Milena M. Śliwińska opisująca toruński „Przegląd Artystyczno-Literacki”. Autorka podkreśliła, że zainicjowane w 1992 roku pismo szybko stało się trybuną toruńskiego świata artystów, lecz pomimo koniecznych zmian i prób dostosowania się do warunków, przetrwało ono zaledwie 10 lat.

W kolejnym artykule Magdalena Przybysz-Stawska dokonała prezentacji *Spostrzeżeń i wniosków dotyczących związków prasy i kultury w odniesieniu do jednego z najbardziej popularnych tygodników: „Newsweek Polska”* (s. 258). Autorka po przeanalizowaniu 53 numerów pisma z lat 2001-2002 doszła do wniosku, iż tygodnik nie wywarł istotnej roli opiniotwórczej w dziedzinie kultury, albowiem teksty o tej tematyce gościły na jego łamach dość rzadko i miały charakter bardziej informacyjny niż publicystyczny.

Blok prasoznawczy zamyka tekst Katarzyny Wodniak, która jest badaczem prasy kobiecej. Tym razem przedstawiła główne kierunki badań nad tym rodzajem czasopiśmiennictwa wydawanego w Polsce. Zdaniem autorki szczególnie wartościową pozycją dotyczącą tego zagadnienia jest praca Zofii Sokół zatytułowana „Prasa kobieca w Polsce w latach 1945-1995” będąca pierwszą właściwą monografią tego typu czasopism.

Ostatnią część „Książki i prasy w kulturze” zatytułowaną *Oblicza książki i bibliotek* rozpoczyna obszerny artykuł Wandy Ciszewskiej, którą natchnęły

odnalezione instrukcje wydawane przez Centralny Komitet Obywatelski w latach 1946–1949 w sprawie organizacji „Święta Oświaty”. Ta toruńska badaczka przypomniała o święcie, które *w intencji dysponentów władzy miało zdewaluować i zatrzeć pamięć o „Święcie Konstytucji”* (s. 306).

W kolejnych dwóch tekstach dominującą rolę odgrywały biblioteki szkolne i publiczne. Marcin Drzewiecki w swoim artykule (*Biblioteki publiczne i szkolne w środowisku społecznym. Wybrane aspekty*) bardzo trafnie zauważył, iż w placówkach tych niezbędne są zmiany społeczne, kulturowe, polityczne i ekonomiczne, aby mogły one w pełni realizować swoje zadania. Natomiast Katarzyna Domańska w *Bibliotekach szkolnych jako centrum kultury w środowisku lokalnym na wybranych przykładach* podkreśliła jak ważna jest oferta zarówno działalności *stricte* kulturalnej, jak i pedagogicznej tego typu instytucji, aby w odpowiedni sposób mogły one kształtować gusta młodego odbiorcy kultury.

Książką przeznaczoną dla jeszcze młodszego odbiorcy zainteresowała się Bożena Bogdańska. Autorka zwróciła uwagę, iż we współczesnym świecie *treści pozytywne, informacje kulturalne są w mediach marginalizowane* (s. 331), częściej znajdziemy w nim przemoc, agresję i bylejakość. Dlatego tak ważne jest, aby w życiu dziecka najmłodszego nie zabrakło kontaktu z książką odpowiednią dla jego wieku.

Pewnym potwierdzeniem tej tezy jest następny artykuł, autorstwa Stanisławy Kurek-Kokocińskiej, która przytoczyła wspomnienia wielu znanych osób, między innymi: Czesława Miłosza, Stanisława Lema, Mieczysława Porębskiego, Olgi Tokarczuk, Jacka Bocheńskiego czy Julii Hartwig. Dla większości z nich książka z okresu dzieciństwa przywoływała w pamięci dom i najbliższych, innym kojarzyła się z pierwszą biblioteką, a dla jeszcze innych była wspomnieniem miłego prezentu sprzed lat.

Zamykającymi trzecią część są teksty osób interesujących się nowymi mediami. Małgorzata Kowalska w artykule *Jakakolwiek, dla kogokolwiek, gdziekolwiek – obecność książki w polskich mediach elektronicznych* przedstawiła wnioski do jakich doszła po przesłedzeniu zarówno ramowych programów radiowych i telewizyjnych (jesień 2011 r.), jak i oferty internetowej w poszukiwaniu audycji bądź programów, bądź też informacji o problematyce „książkowej”. Spostrzeżenia autorki były bardzo interesujące, okazało się bowiem, że o ile propozycje telewizyjne były mało atrakcyjne i niewystarczające w krzewieniu zagadnień kulturalnych, to już radiowa oferta „książkowa” była bardziej zajmująca i bogata. Natomiast o obecności

problematyki ściśle związanej z książką w Internecie niech świadczy cytat z artykułu – *Potwierdzeniem niezaprzeczalnego faktu istnienia książek i zagadnień z nimi związanych w środowisku cyfrowym jest liczba 192 milionów stron WWW wyświetlona w odpowiedzi na zapytanie z terminem „książka” skierowane do wyszukiwarki Google* (s. 366).

Z kolei Maciej Weryho i Małgorzata Zmitrowicz pokusili się o przeprowadzenie ankiety wśród użytkowników Biblioteki Głównej Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy na temat wykorzystania książek i czasopism w postaci cyfrowej. W badaniach ankietowych (13 pytań) przeprowadzonych w marcu 2011 roku wzięło udział 197 osób. Dla większości z nich nowe możliwości technologiczne były bardzo pożądaną i atrakcyjną formą lektury, jednak ankieta uzmysłowiła autorom ciągle istniejące bariery, z którymi czytelnicy muszą się zmagać przy tego typu użytkowaniu.

Kończąc ocenę zawartości „Książki i prasy w kulturze” warto, jeszcze raz, podkreślić jej bogactwo i różnorodność tematyczną. Z pewnością, jak napisały redaktorki publikacji, może ona *stanowić inspirację do przyszłych badań zarówno dla historyków książki, bibliotekoznawców, jak i prasoznawców*. Z obowiązku recenzenta należy też dodać, iż każdy artykuł uzupełnia bibliografia załącznikowa i streszczenie w języku obcym (angielskim lub niemieckim). Dodatkową „ozdobą” książki wydanej nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy jest dostojna, ładna i przyciągająca wzrok okładka.

Konkludując należy z całą pewnością polecić wszystkim zainteresowanym prezentowaną publikację, bowiem szeroki wachlarz zaprezentowanych zagadnień, zrozumiały język i przejrzystość sprawiają, że książkę czyta się z przyjemnością.

Rec. Joanna Gomoliszek (Gdańsk-Bydgoszcz)

