

UNIVERSITAS GEDANENSIS



PÓŁROCZNIK ❖ R. 30 / 2018 / t. 54

PAWEŁ DYBEL

Różne oblicza lęku.

Lęk patologiczny i metafizyczny w myśli
Blaise'a Pascala i Sørensa Kierkegarda

LUDWIK KOSTRO

Obecny etap ewolucji ludzkich
koncepcji Absolutu i jego wpływ
na elitę intelektualną świata

JÓZEF MAJEWSKI

Bach teolog?

UNIVERSITAS GEDANENSIS



PÓŁROCZNIK ❖ R. 30 / 2018 / t. 54

Universitas Gedanensis, t. 54

Redaktor Naczelny
Jan Grzanka

Z-ca redaktora naczelnego
Jacek Bielak

Sekretarz Redakcji
Krystyna Bembenek

Rada Naukowa
Paweł Dybel, Tadeusz Gadacz, Ludwik Kostro, Andrzej Leder, Piotr Nowak,
Aleksander Piwek, Alina Ratkowska, Zenon Roskal, Karol Toeplitz

Korekta – j. angielski
Teresa Ossowska

Projekt okładki i skład
Jerzy W. Wołodźko

Copyright © Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, 2018

Wydawca
Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
ul. Lenziona 8/1A
80-245 Gdańsk
tel. 58 3451991
NIP: 957-08-05-001

Druk
Poligrafia Redemptorystów
ul. Wysoka 1, 33-170 Tuchów
Nakład 120 egzemplarzy

ISSN 1230-0132

SPIS TREŚCI

Wstęp od Redakcji 5

PAWEŁ DYBEL

Różne oblicza lęku. Lęk patologiczny i metafizyczny
w myśli Blaise'a Pascala i Sorena Kierkegaarda 7

*Different faces of fear. Pathological and metaphysical fear
in the thought of Blaise Pascal and Søren Kierkegaard*

LUDWIK KOSTRO

Obecny etap ewolucji ludzkich koncepcji Absolutu
i jego wpływ na elitę intelektualną świata 25

*The present-day stage of evolution of the human conceptions
of the Absolute and its impact on the worldwide intellectual elite*

JÓZEF MAJEWSKI

Bach teolog? 47

Bach: a theologian?

HIERONIM CHOJNACKI

O modlitwach Sorena Kierkegaarda 67

On Søren Kierkegaard's prayers

KRYSTYNA BEMBENNEK

Pytając o podmiot – Ricoeurowska „lektura Heideggera” 79

Asking about the subject – Ricoeurian „Heidegger's reading”

EDYTA PUCHALSKA

Samuel Beckett: less achromatic than it is commonly assumed 97

Samuel Beckett: mniej achromatyczny niż się przypuszcza

EWA SZUMILEWICZ

Remembering Gradiva 117

Pamiętając Gradivę

NATASZA MAJEWSKA

Korzenie Adama Mickiewicza.

Słowo o powiązaniach wieszczki ze światem Żydów 127

*The roots of Adam Mickiewicz. A word about the
connections of the prophet with the world of Jews*

Recenzje

PROF. ZW. DR HAB. HENRYK KOCÓJ 151

WSTĘP OD REDAKCJI

Oddając do rąk Czytelnika 54 numer Universitas Gedanensis, pragniemy zaanonować zmiany, jakie zaszły w dotychczasowym kształcie pisma i zapowiedzieć jego przyszły profil. Pozostając zasadniczo kontynuatorem dotychczasowej, trzydziestoletniej tradycji, pisma założonego i prowadzonego przez ks. prof. Zdzisława Kropidłowskiego, niniejsze wydanie otwiera zarazem nową formułę.

Wydawcą półrocznika pozostaje Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne, ale obecna i kolejne edycje pod wieloma względami będą się różnić od wcześniejszych.

Po pierwsze, nastąpiła wymiana kolegium redakcyjnego. Naczelnym redaktorem został dr Jan Grzanka, zastępcą redaktora naczelnego dr Jacek Bielak, a sekretarzem redakcji mgr Krystyna Bembenek.

Po drugie, zmianie ulegnie główny profil tematyczny. Nowa redakcja stoi na stanowisku, iż w pomorskim czasopiśmiennictwie brakuje periodyku łączącego rozproszony dorobek nauk humanistycznych z uniwersalistycznym dyskursem filozoficzno-teologicznym. Z tego względu zamierzamy w większym stopniu położyć nacisk na stronę filozoficzno-teologiczną w szczególności taką, która jest podejmowana w powiązaniu z osiągnięciami lub z perspektywy innych dyscyplin uniwersyteckich. Odwołujemy się w ten sposób do dawnego, tradycyjnego rozumienia Universitas – jako wspólnoty wartości umożliwiających swobodną wymianę myśli i idei, której celem jest zrozumienie rzeczywistości.

Sygnalem tych zamierzeń jest powołanie nowej Rady Naukowej czasopisma. Redakcja zaprosiła do współpracy grono wybitnych uczonych, reprezentujących różne spojrzenia i dziedziny wiedzy humanistycznej: Pawła Dybla (Warszawa), Tadeusza Gadacza (Kraków), Ludwika Kostro (Gdańsk), Andrzeja Ledera (Warszawa), Piotra Nowaka (Warszawa), Aleksandra Piwka (Gdańsk), Alinę Ratkowską (Gdańsk), Zenona Roskała (Lublin), Karola Toeplitza (Sopot). W skład Rady wchodzi więc nie tylko wybitni polscy profesorowie filozofii. Pragniemy zwrócić uwagę na obecność w Radzie przedstawicieli innych dyscyplin – muzykologii i historii architektury – środowisk naukowych, których obecność w Radzie nie jest przypadkowa. Sugerujemy, iż nowa formuła pisma nie ograniczy się do filozofii i teologii, ale będzie otwarta na szeroki zakres problematyki, bardziej niż dotąd, odpowiadający określeniu i tytułowi „Universitas”.

Jesteśmy zainteresowani artykułami z zakresu sztuki, architektury, muzyki, poezji i literatury postrzeganych w perspektywie filozoficznej czy teologicznej. W czasopiśmie będziemy również zamieszczać recenzje książek i publikacji poświęconych szeroko rozumianej filozofii i teologii.

Po trzecie, zamiarem Redakcji jest wydawanie numerów tematycznych. W związku z powyższym na stronie internetowej czasopisma będziemy informować, jakim tematom chcemy poświęcić kolejne numery i zapraszamy do współuczestnictwa zainteresowanych nimi Autorów.

Po czwarte, zamierzamy umożliwić publikację młodym autorom, dlatego w każdym kolejnym numerze umieścimy co najmniej jeden artykuł studenta lub doktoranta.

Prosimy autorów publikacji o zapoznanie się z zasadami edytorskimi, jakim powinny odpowiadać przesyłane artykuły. Zasady te znajdują się na naszej stronie internetowej – universitasgedanensis.pl w zakładce „Dla Autorów”. Prosimy o przestrzeganie podanych zasad, aby usprawnić proces wydawniczy. Artykuły prosimy przysyłać na adres: redakcja@universitasgedanensis.pl. Teksty ukazujące się w czasopiśmie Universitas Gedanensis są poddawane dwuetapowemu procesowi recenzji – dokonywanej przez Radę Redakcyjną (recenzja wewnętrzna) oraz recenzentów zewnętrznych zgodnie z procedurą umieszczoną na naszej stronie internetowej.

Last not least, nastąpiła zmiana szaty graficznej, obejmująca stronę tytułową i format czasopisma. Mamy nadzieję, że jej unowocześnienie i powiększenie formatu uprzyjemni lekturę.

PAWEŁ DYBEL (WARSZAWA)

RÓŻNE OBLICZA LĘKU, LĘK PATOLOGICZNY I METAFIZYCZNY W MYŚLI BLAISE'A PASCALA I SØRENA KIERKEGAARDA

Abstrakt: W artykule wychodzę z założenia, że w filozofii Blaise'a Pascala i Sørensa Kierkegaarda mamy do czynienia z dwoma ściśle ze sobą powiązаныmi doświadczeniami fenomenu lęku, które nazywam odpowiednio lękiem patologicznym i metafizycznym. Wychodząc od tekstów obu tych myślicieli, w których pojawia się motyw lęku, pokazuję, na czym polega tu splot tych doświadczeń, a zarazem czym one się od siebie różnią. Wskazuję również na to, że w obu tych dziełach mamy do czynienia z niezwykle wnikliwymi wglądami psychologicznymi, które są prekursorskie w stosunku do poznań współczesnej psychologii i psychiatrii.

Słowa kluczowe: strach, patologia, metafizyka, istnienie, nicość, Bóg, wolność, nieskończoność, możliwość.

Czym jest umieranie, czym jest lęk? Cichy niepokój, i ta cisza, jak krzyk bez słów; niema, a jednak krzycząca bez końca.

Maurice Blanchot, *Le Pas au-delà*

Poprzez wyobraźnię lęk włada. Lęk działa. Nawet jeśli wydaje się bezzasadny. Nawet jeśli wydaje się całkowicie nierozsądny. Wszystkie nasze lęki są przede wszystkim lękami z naszego dzieciństwa, które zamieszkują w jakimś zakątku naszej istoty, gotowe wyłonić się w tym czy innym momencie. Każdy z łatwością odnajdzie je w sobie: zrazu lęki przed ciemnością i potworami, które się w niej kryją; lęk przed utratą przedmiotu naszej miłości, który nas umacnia lub pociesza; lęk przed spojrzeniem innych lub ich ostrym osądem; lęk przed wysokością ... Te lęki się nie starzeją. Wprost przeciwnie. Zwłaszcza jeśli nie staramy się ich pokonać lub przekroczyć.

Michela Marzano, *Oblicza lęku*

1.

W *Pojęciu lęku* Sorena Kierkegaarda końcowy rozdział otwiera nawiązanie do znanej bajki braci Grimm: „W bajce Braci Grimm jest opowiadanie o chłopcu, który wyruszył na poszukiwanie przygód, by nauczyć się odczuwania lęku. (...) jest to przygoda, którą każdy człowiek powinien przeżyć – nauczyć się odczuwania lęku – by nie pójść na zatracenie, już to nigdy nie przeżywając lęku, już to zanurzając się w nim. Dlatego ten, kto nauczył się odczuwania lęku we właściwy sposób, nauczył się rzeczy najważniejszej”¹. W tej wypowiedzi duńskiego filozofa na uwagę zasługują trzy kwestie. Po pierwsze: człowiek powinien się w swoim życiu nauczyć we właściwy sposób odczuwać lęk. Po drugie, jeśli nie zdobędzie w życiu tej umiejętności, to pójdzie na zatracenie. Albo utraci wówczas w ogóle zdolność przeżywania lęku, co prędzej czy później skończy się dla niego fatalnie, albo pograży się w lęku tak dalece, że nie będzie w stanie się od niego wyzwolić. Po trzecie wreszcie, aby nauczyć się właściwie odczuwać lęk, człowiek powinien od dziecka doświadczać go na różne sposoby. W bajce chłopiec stara się tego dokonać na drodze poszukiwania przygód w świecie, w których jest skonfrontowany z różnymi zagrożeniami budzącymi w nim lęk, które musi przezwyciężyć.

Przesłanie zawarte w tej bajce bliskie jest przesłaniu zawartemu w pracach Melanie Klein, w których autorka przedstawia własne spojrzenie na proces kształtowania się psychiki dziecka. W tym procesie w rolę bajkowych „przygód” wchodzi fantazje, w których dziecko od pierwszych dni swych narodzin wyobraża sobie różne sceny oddające dramat jego przepojonych agresją i lękiem pierwszych relacji ze światem i z rodzicami. Od tego też, jak przejdzie przez kolejne odsłony tego dramatu, przezwyciężając swoją agresję i lęki, zależy później to, jak odnajdzie się w przestrzeni społecznej.

W każdym z tych trzech przykładów – w bajce braci Grimm, w *Pojęciu lęku* Kierkegaarda oraz w pracach Klein, zwraca się uwagę na to, że lęk może powodować skrajnie odmienne konsekwencje, jeśli chodzi o jego wpływ na ukształtowanie się osobowości psychicznej podmiotu. Lęk może więc paraliżować podmiot i potęgować jego dążenie do izolacji. Przytłoczona nim jednostka może zaniechać wszelkiej życiowej aktywności, wyrażać przesadną obawę przed agresywnymi zachowaniami innych itd. Słowem, lęk może prowadzić do głębokich zakłóceń jej relacji z innymi. Ale równie dobrze lęk może wpływać mobilizująco na jej aktywność, wyzwalać

¹ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Kęty 2000, s. 157.

kreatywność w obmyślaniu odpowiednich reakcji na sytuacje zagrożenia, po to, aby im sprostać. Nic tak np. nie mobilizuje aktora przed wyjściem na scenę jak pewien poziom lęku związany z niepewnością, jak na jego grę zareaguje widownia.

W lęku egzystencjalnym strona psychiczna (lęk przed czymś i o coś) dominuje nad somatyczną, chociaż ta ostatnia całkowicie nie zanika. Cechuje go przede wszystkim to, że zakładając fundamentalną wolność podmiotu, odsyła on go poza obszar jego życiowych możliwości ku temu, co wykracza poza fenomen życia i jego uwarunkowania.

To doświadczenie lęku jako odniesionego do ludzkiej egzystencji i bytu świata jako całości i opatrującego ich istnienie znakiem zapytania, znajduje swoje wymowne świadectwa w tradycji różnych kultur. Lęk egzystencjalny rodzi się w człowieku w konfrontacji z tym, co w porządku bytu wydaje mu się niepojęte i tajemnicze zarazem, wykraczające poza granicę jego możliwości poznawczych. Doświadczany w ten sposób lęk egzystencjalny można też równie dobrze nazwać metafizycznym, gdyż odnosi się on do tego, co wykracza poza fizyczny wymiar bytu i sięga tego, co transcendentne. Pierwotną postacią tego lęku był lęk człowieka przed niezrozumiałymi, przerażającymi go zjawiskami w otaczającej go przyrodzie, w których upatrywał efekt działania tajemnych mocy i duchów, później zaś na podłożu tego lęku wytworzył różne systemy religijne. W tradycji judeochrześcijańskiej spadkobiercą doświadczanego w ten sposób lęku jest lęk przed groźnym karzącym Bogiem, pojmowanym jako instancja transcendentna, niedostępna ludzkiemu poznaniu.

2.

Ta postać lęku dominuje w pozostającej w kręgu tej tradycji myśli filozoficznej Blaise'a Pascala czy Sorena Kierkegaarda, aby z czasem w egzystencjalnych koncepcjach filozoficznych w XX wieku przybrać coraz bardziej „laicką” postać np. u Martina Heideggera, Karla Jaspersa, Jean-Paula Sartre'a czy Alberta Camusa. Wszystkim tym koncepcjom wspólne jest akcentowanie fenomenu nicości i nieskończoności świata jako wyznaczających sobą niemożliwy do zgłębienia horyzont bytu i ludzkiej egzystencji jako skończonej.

W koncepcjach tych porzuca się ontologiczny optymizm Parmenidesa (byt jest i nie może nie być) oraz nawiązującej do niego tradycji pozytywistycznej, rozpatrując byt w odniesieniu do nicości traktowanej już to jako jego negacja (Hegel), już to jako z nim zasadniczo niewspółmiernej, trudnej do pojęciowego uchwycenia i napawającej trwogą. Zarazem jednak wszystkim tym autorom wspólne jest

artykułowane na różne sposoby przekonanie, że lęk metafizyczny umożliwia wgląd w faktyczną strukturę bytu i ludzkiej egzystencji, które należy rozpatrywać w konstytutywnym dla nich odniesieniu do nicości i nieskończoności.

Jeśli jednak lęk metafizyczny/egzystencjalny, w którym odsłania się struktura bytu, stanowi jaskrawe przeciwieństwo lęku patologicznego, w którym ta struktura ulega zaciemnieniu, to zarazem obie te postaci lęku zakładają się nawzajem. Z jednej strony lęk patologiczny wyobcowuje jednostkę wobec siebie, innych i rzeczywistości zamykając ją w kole własnych obaw i przeczuczanych zagrożeń. Ogarniając ją, zaczyna sprawować nad nią władzę. Z drugiej strony ów lęk zawiera w swej strukturze możliwość wyłamania się jednostki z tego zamkniętego kręgu i odzyskania przez nią wolności w relacji do siebie i innych. W tej możliwości tkwi m.in. ontologiczny warunek podjęcia terapii osób, które znalazły się we władzy lęku patologicznego, towarzyszącego jako symptom wielu zaburzeniom psychicznym. To w ogóle warunek uprawiania psychoterapii.

Proces ten zakłada wspomnianą możliwość wyzwolenia pacjenta z jego lęków lub ich, przynajmniej częściowej, neutralizacji lub przezwyciężenia. Ta możliwość zawarta jest we wspomnianej dwuznaczności fenomenu lęku, który może równie dobrze paraliżować podmiot i wpędzać go w depresję, jak i pobudzać jego duchową koncentrację i kreatywność. Wymowne manifestacje tej dwuznaczności odnajdujemy w biografii i twórczości wspomnianych filozofów, którzy podejmują w niej temat lęku. W pracach tych często granica między postacią patologiczną i metafizyczną lęku jest bardzo cienka, niekiedy wręcz trudna do przeprowadzenia. Pisząc o lęku, z jednej strony dają oni wyraz swoim indywidualnym niepokojom, depresjom i obsesjom, które zdają się niczym nie różnić od znanych patologicznych objawów lęku, z drugiej strony lęk jest dla nich punktem wyjścia do dokonania jego pogłębionych analiz, jak też do stawiania pytań o jego metafizyczne źródła. Wychodząc od tych pytań, budują własne koncepcje ludzkiej egzystencji i bytu, które z czasem stały się trwałym elementem myślowej tradycji Zachodu.

Poniżej chciałbym prześledzić osobliwy splot, jaki ma miejsce między patologicznym i metafizycznym obliczem lęku w pracach dwóch filozofów uchodzących dzisiaj za prekursorów dwudziestowiecznego egzystencjalizmu. Pierwszym z nich jest Blaise Pascal, o którym wiadomo, że miał przypominającą objawy agorafobii obsesję pogrążenia się w przepaść kosmosu w wyniku rozpadu ziemi pod jego stopami. Z tą obsesją koresponduje w *Mysłach* przekonanie, że świat jest nieskończony i w tej postaci dla człowieka niepojęty, zaś sam byt ludzki przeniknięty jest nicością. Jedyna możliwość wydobycia się człowieka z tego przepajającego go

metafizycznym lękiem stanu jest według francuskiego filozofa niezłomna wiara w Boga ukrytego w przepastnych głębiach świata.

Drugim wybranym przeze mnie filozofem jest zacytowany na początku Søren Kierkegaard, który w jednej ze swoich prac pojęcie lęku uczynił głównym obiektem swoich rozważań. Również i w wypadku tej koncepcji możemy mówić o patologicznej stronie lęku, który pogrąża w sobie ludzką jednostkę zniewalając ją całkowicie oraz o jego stronie metafizycznej, w której owa jednostka wyzwała się do siebie i na drodze przeżycia fenomenu wiary odnajduje związek z Bogiem.

3.

Motywy egzystencjalnej niepewności i lęku które pojawiają się w pracach Pascala wiążą się zarówno ze sposobem, w jaki pojmuje on relację człowieka do Boga, który jest „Bogiem ukrytym”, niepoznawalnym przez człowieka w swojej istocie, jak też ujęciem usytuowania człowieka w świecie, które wyznacza odniesienie do dwóch nieskończoności; tej, na którą człowiek jest wystawiony od strony makrokosmosu i mikrokosmosu. Niepoznawalny Bóg jest w oczach Pascala Innym, którego skrytej istoty jak i zamiarów wobec siebie człowiek nie jest w stanie poznać, dlatego każdy kontakt z sacrum napawa go grozą. Odnosząc się w ten sposób do Boga człowiek oscyluje na pograniczu wypełnionego lękiem metafizycznego przeżycia religijnego i depresji. Wprowadzie Pascal w drugiej części *Mysli* zatytułowanej *Człowiek z Bogiem* kreśli przed człowiekiem perspektywę możliwego zjednoczenia z Bogiem, akcentując „terapeutyczną” rolę miłości tego ostatniego, niemniej jednak zajęcie przez niego podobnej postawy wobec Boga możliwe się staje dopiero w wyniku doświadczenia przez niego całej nędzy własnej, zarysowanej w pierwszej części tego dzieła, egzystencji „bez Boga” przepełnionej bojaźnią i lękiem.

Historia chrześcijaństwa i Kościoła dostarcza wiele wymownych świadectw na to jak dalece akcentowanie „nędzy” człowieka wobec Boga prowadziło do szeregu patologii wyrażających się w rytualnych formach samoponizania i samookałeczenia i w innych zachowaniach o charakterze sadomasochistycznym, w połączeniu ze skłonnością do depresji. Podobnie też motyw Boga ukrytego nie jest niczym nowym. Pojawia się on już w Biblii, w księdze Izajasza w Biblii, a później powraca w myśli Mikołaja z Kuzy i w pismach teologicznych Lutera.

U Pascala zyskuje on jednak nowy sens. Wiąże się to z jego przekonaniem o nieskończonej postaci ziemskiego bytu, która rozpościera się w dwóch przeciwstawnych kierunkach, makro i mikro. Każde to francuskiemu filozofowi zupełnie inaczej

niż w dotychczasowej myśli chrześcijańskiej rozpoznać kruchość ludzkiego bytu we wszechświecie jako wychylonego w dwie wspomniane przepaście bez kresu. To wychylenie zresztą rozumiał w sposób bardzo dosłowny. Świadczą o tym jego wypowiedzi, w których miał twierdzić, że odczuwa lęk przed rozstąpieniem się ziemi pod stopami, w wyniku czego osunie się w przestwór kosmosu. Koresponduje z nimi w *Mysłach* znana wypowiedź o wielkim filozofie, który, jeśli się go umieści na kładce nad przepaścią, będzie się panicznie bał: „Największy filozof w świecie na desce aż nadto szerokiej, jeśli pod nią znajduje się przepaść, ulegnie wyobraźni, mimo iż rozum upewnia go o bezpieczeństwie. Wielu na samą myśl o tym blednie i oblewa się potem”². W tym „hipotetycznym” lęku filozofa psychiatra rozpozna bez trudu skrajną postać agorafobii: lęku przed otwartą przestrzenią. Jeśli zaś ten psychiatra wszelkie mówienie o „lęku egzystencjalnym” ma za czczą gadaninę, to w jego oczach cała korespondująca z tym lękiem budowana przez Pascala ontologia – i antropologia – to tylko dorabiana na siłę do patologicznych przeżyć autora *Mysli* sztuczna metafizyczna nadbudowa. Jeśli jednak dla owego psychiatry kwestie egzystencjalne nie są niczym – jak powiedział Heidegger – mokry parasol, który profesor rozpoczynając wykład zostawia w kącie sali w pojemniku, aby ociekł z wody, ale pozostają w ścisłym związku z fenomenem ludzkiej wolności, który należy traktować jako najbardziej poważnie, to wówczas metafizyczny wymiar lęków Pascala będzie w jego oczach naturalnym przedłużeniem, i swego rodzaju pogłębieniem jego lęków o charakterze patologicznym.

Inna sprawa, że oba te podejścia zachowują swoją ważność, tyle że w określonych granicach. W lęku Pascala przed rozstąpieniem się ziemi, jeśli skonfrontujemy go z najnowszymi teoriami astrofizyków, które głoszą, że kosmos w każdym momencie może przejść w stan absolutnej nicości, obecna jest genialna intuicja dotycząca samej istoty bytu. U podstaw tego lęku tkwi wychodzące naprzeciw tym teoriom przekonanie, że wszelkie postaci materialnego bytu mogą ulec samounicestwieniu, tak iż nie pozostanie po nich najmniejszy ślad. Co też – nawiasem mówiąc – musiał przeczuać u progu nowożytności Leibniz, stawiając swoje pytanie: dlaczego jest raczej coś, aniżeli nic?

Ponieważ jednak realna szansa, że stanie się to w najbliższych tysiącach czy milionach lat jest niemal równa zeru, permanentny lęk podmiotu przed tym wydarzeniem, tak jakby miało ono nastąpić już teraz, nosi znamiona patologii. Źródłem tego lęku jest niezdolność podmiotu do uznania nieuchronności takiego wydarzenia

² B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1953, s. 47.

w odległej przyszłości, tak jak uznaje się nieuchronność własnej śmierci. Rodzący się w nim lęk, który zaczyna go prześladować w jego relacjach z innymi jest wówczas wynikiem negacji i wyparcia możliwości zaistnienia takiego wydarzenia. Jest on przekształconą patologiczną postacią lęku metafizycznego, przesłaniając sobą tamtem. Przybiera postać lęku przed rozstąpieniem się ziemi, znajdując dla siebie „konkretny” obiekt, który w istocie jest maską i substytutem „obiekту” właściwego.

Patologiczność tego lęku wynika stąd, że u jego podstawy tkwi wspomniana negacja i wyparcie tego, co podmiot intuicyjnie przeczuwa jako nieuchronne: możliwość samounicestwienia bytu. W rezultacie jego lęk metafizyczny zostaje przekierowany (zaprojektowany) na obiekt o charakterze zastępczym (ziemia, która się rozstępuje) i w nowej patologicznej postaci staje się dominantą jego stosunku do siebie i do innych. Ogarniając podmiot zaczyna sprawować nad nim nieograniczoną władzę. Uniemożliwia mu on zdystansowanie się do źródła lęku, podejmowania nad nim refleksji i stawianie pytań. Kiedy więc w stanach skrajnego przerażenia Pascala ogarnia lęk przed runięciem w przepaść wszechświata, liczy się dla niego tylko ten lęk, a nie pytanie o nieskończoność bytu i jego nad nią refleksja. Zarazem jednak w chwilach duchowego skupienia i ekstazy potrafi się on od tej zależności od lęku na moment wyzwolić i dokonać myślowego „skoku” w to, co nieskończone.

Wraz z tym zmienia się stosunek podmiotu do źródła lęku. Lęk przestaje być wyłącznie lękiem o siebie, ale dotyczy bytu jako takiego. Możliwość osunięcia się w przepaść wszechświata okazuje się być wpisana w porządek bytu, nie jest tylko zagrożeniem dla indywidualnej egzystencji filozofa. Tak doświadczany lęk metafizyczny otwiera Pascala na podstawowe wyznaczniki własnej egzystencji, które dziełi on z innymi.

W pismach Pascala oblicze patologiczne lęku współwystępuje z metafizycznym, trudno je od siebie oddzielić. Nadaje to szczególnie dramatyzm jego filozoficznemu dyskursowi, w którym doświadczenie nędzy człowieka w obliczu ukrytego w przepastnych głębiach nieskończoności Boga, równoważy przekonanie o możliwości przezwyciężenia tego stanu w wierze i zbliżenia się do Boga. Jest to jednak zadanie obciążone egzystencjalnym ryzykiem, w którym człowiek nigdy nie może być pewien sukcesu: „Ostatecznie bowiem, czymże jest człowiek? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia nieskończoności; cel rzeczy i ich początki są dlań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny

jest dojrzyć nicości, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go pograżono”³. W konfrontacji z nieskończonością bytu, z za której wyziera zagadkowe oblicze Boga, człowiek jest niczym, Nicością. Natomiast w konfrontacji z Nicością, którą sam jest, człowiek jest Wszystkim, ponieważ – jak Pascal dopowiada dalej – jako jedyna istota w kosmosie jest tego świadom. Zna więc cały bezmiar swojej małości i niewiedzy, co wyróżnia go pozytywnie na tle innych bytów.

Stojąc w obliczu nieskończoności wszechświata przepelniony jest lękiem i rozpaczą, które go przytłaczają. Nie znając początków tego świata oraz jego celu zdaje się nic nie znaczyć. Jego lęk ma wówczas znamiona lęku patologicznego. To lęk człowieka „bez Boga” pozostawionego samemu sobie, który nie jest w stanie znaleźć dla siebie żadnego oparcia w świecie. Natomiast w momencie kiedy zdaje sobie sprawę z bezmiaru swojej Nicości otwiera się przed nim perspektywa zapanowania nad swoim lękiem. Wtedy też okazuje się, że gdzieś na dnie tego lęku znajduje się odniesienie do „ukrytego” Boga, z którym winien w wierze odnowić kontakt. Lęk, który towarzyszy tego rodzaju samopoznaniu, jest wówczas lękiem metafizycznym, gdyż pozwala człowiekowi zdystansować się refleksyjnie do swego poczucia, że jest w obliczu nieskończoności świata Nicością. Lęk tym samym pozwala mu uzyskać nowy wgląd w siebie poprzez bezpośrednią konfrontację z nieskończonością świata i ukrytym w jego przepaściach Bogiem.

4.

W nieco inny sposób splot lęku patologicznego z metafizycznym zawiązuje się w myśli filozoficznej Kierkegaarda. Lęk patologiczny to w jego ujęciu lęk, w którym podmiot „zanurza się”, tracąc możliwość zachowania odpowiedniego dystansu do obiektu lęku, tak iż ten go pochłania i niszczy. Ale patologiczny jest również brak lęku. Podmiot, który się nie lęka, nie jest przygotowany na stawienie czoła szeregu zagrożeniom i niebezpieczeństwom płynącym ze świata, żyjąc złudnym wyobrażeniem, że nic złego go nie może spotkać.

Duński filozof wskazuje jednak również na „pozytywną” ontologicznie stronę doświadczenia lęku. Lęk otwiera przed podmiotem możliwość autentycznego doświadczenia nieskończoności bytu i fenomenu wiary. Dzieje się tak dlatego, ponieważ lęk odsłania przed podmiotem „rzeczywistość wolności jako możliwość dla możliwości”⁴. To kluczowa formuła Kierkegaarda książki o lęku. Jej pogłos

³ *Ibidem*.

⁴ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, *op. cit.*, s. 49. Dalsze cytaty z tej książki zaznaczać będę w tekście, podając numer strony.

odnajdziemy w Heideggerowskiej koncepcji ludzkiego sposobu bycia jako możliwości zarysowanej w *Byciu i czasie*, którego jedna z kluczowych egzystencjalnych struktur to właśnie lęk. Ale u Kierkegarda lęk ma inne znaczenie. Fenomen lęku odnosi on do biblijnej opowieści o Adamie i Ewie, zakładającej mityczny stan pierwotnej niewinności człowieka, który poprzedzał popełnienie przez niego pierwszego grzechu i w wyniku tego uzyskanie wiedzy o dobru i złe. Na tym pierwotnym etapie wiedza etyczna doświadczana jest jako „potworna nicość”. (s. 50). A jest tak dlatego, ponieważ człowiek jako, w odróżnieniu od zwierząt, określony przez ducha, zaczyna się lękać tego, czego jeszcze nie wie, co jednak – jak przeczuwa – jest jego przeznaczeniem. Dlatego, jak powiada Kierkegaard, w lęku „duch ustosunkowuje się do siebie jako niewiedzy.” (s. 50). Tak doświadczany lęk nie podlega i nie odnosi się do żadnej zdeterminowanej przyrodniczo konieczności, jak jest to w przypadku zwierząt, ani też nie otwiera podmiotu na królestwo wolności. Dlatego lęk: „jest wolnością skrępowaną, gdzie wolność nie jest wolna w sobie samej, lecz pozostaje skrępowana, nie z konieczności, lecz w sobie samej”. (s. 55).

Wolność, która jest skrępowana w sobie samej to innymi słowy wolność, która – jak na razie – nie może się w pełni urzeczywistnić. Na tym etapie lęk wiąże się z możliwością popełnienia grzechu i jest zarazem jego skutkiem, w wyniku tego podmiot staje się winny wobec siebie. Tę prawdę o sobie może jednak rozpoznać jedynie „geniusz religijny”, który zwracając się ku sobie, uznaje własną winę w odniesieniu do Boga. Wraz z tym odkrywa on w sobie wolność „dzięki której uświadamia sobie, że on sam jest wolnością”. (s. 112–113).

Odniesienie „winnego” podmiotu do Boga jest równoznaczne z odniesieniem go do tego, co transcendentne. Jest to zarazem – podobnie jak u Pascala – odniesienie do tego, co nieskończone. Może ono przy tym zostać urzeczywistnione jedynie dzięki pośrednictwu doświadczenia lęku jako możliwości.

W ujęciu Kierkegarda lęk pełni zatem rolę pośrednika, niezbędnego „przejścia” z obszaru skończoności ku temu, co transcendentne i nieskończone. Dzięki lękowi dokonuje się „skok” od tego, co skończone ku nieskończoności, który zacytowany autor przyrównuje do pojęcia aktu w ujęciu Jacques’a Lacana.

W istocie jednak mamy tu do czynienia z czysto strukturalnym podobieństwem o dość ogólnym charakterze. Sam „skok” nie jest bowiem u Kierkegarda skokiem pragnienia, ale skokiem wiary, inaczej jest też tutaj pojmowany Inny. Choćby dlatego, że ów Inny-Bóg bynajmniej sam się nie „nazywa”, jest – jak głosi Biblia – czystym istnieniem („Jam jest, który jest.”). Nawet jeśli jest doświadczany w wierze całkiem inaczej niż w obrębie skończoności przed „skokiem”, pozostaje jako taki

niezglębioną zagadką. Ponadto, dokonujące się wraz ze „skokiem” przewyciężenie lęku nie jest wyzwoleniem od niego, ale jest swoistym wytrwaniem w nim, przyswojeniem go sobie, identyfikacją z nim jako możliwością.

5.

Co to jednak znaczy, że rozpoznając siebie jako winnego w doświadczeniu lęku jako możliwości „geniusz religijny” duńskiego filozofa odkrywa, że jest wolnością? Czym jest owa wolność? Kierkegaard pisze, że ów „geniusz religijny” w takim samym stopniu: „w jakim odkrywa on wolność, w takim samym stopniu ciąży na nim lęk przed grzechem w stanie możliwości. Obawia się tylko winy, ponieważ jest ona jedyną rzeczą, która może go pozbawić wolności”. (s. 113).

Przyjmowany przez autora *Albo – albo* związek wolności i winy jest najbardziej zagadkowy w całej jego koncepcji lęku. Okazuje się, że przeciwieństwem wolności nie jest – jak zwykle się potocznie przyjmować – konieczność, ale: „wina, i ona jest najwyższym momentem wolności [co znaczy], że wolność stale ma do czynienia jedynie z samą sobą, że w swojej możliwości projektuje winę, a więc ustanawia winę za pośrednictwem samej siebie; a jeśli wina rzeczywiście zostaje ustanowiona, to wolność ustanawia ją za pośrednictwem siebie samej. Jeśli tego nie uwzględniamy, to z pewnością zamieniamy wolność na coś innego, to znaczy na *siłę*”. (s. 113).

Wina ustanowiona przez wolność to wina jako możliwość bycia winnym podmiotu. Wolność sprawia, że wina przez nią ustanowiona nie ma w sobie nic z konieczności, czyli ślepej siły, która determinuje podmiot, zamykając przed nim drogę odkupienia. A to dlatego, że „stosunek wolności do winy jest w dalszym ciągu, jak dotychczas, możliwością”. (s. 113). Możliwość ta wpisana jest w skończoną egzystencję podmiotu w obliczu Boga, rodząc w nim lęk. Innymi słowy, lęk rodzi się na podłożu poczucia bycia winnym podmiotu jako możliwości ustanowionej w relacji wolności do siebie samej: „Stosunek wolności do winy jest lękiem, ponieważ wolność i wina są jeszcze możliwością”. (s. 113).

Tak ujęte bycie winnym podmiotu jako możliwość sprawia, że z jednej strony otwiera się przed nim możliwość autentycznego doświadczenia fenomenu wiary i odkupienia, z drugiej strony nie można wykluczyć, że z tej możliwości zrobiłyby zły użytek. W tym ostatnim wypadku owa możliwość wolności i winy nie byłaby doświadczana przez niego jako możliwość. Stąd właśnie bierze się jego lęk. Bycie winnym doświadczane jako możliwość może go bowiem z jednej strony zbliżyć do Boga, z drugiej zaś stać się źródłem jego upadku w grzech. W tym pierwszym

wypadku lęk mobilizuje podmiot do autentycznego doświadczenia fenomenu wiary, w którym lęk utraci swoją paralizującą podmiot moc. Podmiot wykracza poza poziom trywialnego samozadowolenia, które znamionuje ogół w życiu codziennym. W drugim wypadku podmiot staje się jednostką demoniczną, którą cechuje lęk przed dobrem, a więc lęk przed dokonaniem wspomnianego „skoku” w to, co nieskończone i transcendentne. Jednostkę tę cechuje wówczas nie-wolność, która „pragnie zamknąć się w samej sobie” (s. 126), odizolować się od świata. Dlatego jednostka staje się „milkliwa”, niechętna do podjęcia jakiegokolwiek formy komunikowania się z innymi. Nie ma im bowiem nic do powiedzenia. W rezultacie: „Jednostka demoniczna nie zamyka się w sobie wespół z czymś innym, lecz zamyka się w sobie samej; i na tym polega głębia egzystencji, mianowicie, że nie-wolność więzi samą siebie. Wolność zawsze jest czynnikiem komunikującym (...): nie-wolność zamyka się w sobie coraz bardziej i nie chce komunikacji”. (s. 127).

Tak scharakteryzowany lęk jednostki demonicznej przed dobrem nosi znamiona lęku patologicznego. Lęk ten wyróżnia to, że w psychice tej jednostki stał się on dla siebie swoim obiektem. Odsyła on ją tylko do siebie jako lękającej się, zamykając ją w swoim kole, z którego nie ma wyjścia. Jednostka ta lęka się w istocie tylko swego lęku, nie znajdując w swojej psychice innego obiektu, który mogłaby uznać za powód swego lęku i przełamać w ten sposób zaklęty krąg. Nie może ona w żaden sposób nazwać powodu swego lęku, a jeśli nawet próbuje go wskazać to jest to mało przekonujące. Stąd bierze się jej milkliwość, niechęć, a właściwie niezdolność, do jakiegokolwiek komunikacji z innymi. Poza ogarniającym ją i paralizującym ją lękiem, który zakleszcza ją w sobie, nie ma w niej bowiem nic, co mogłaby powiedzieć innym.

U podstaw tak rozumianego lęku patologicznego tkwi – według Kierkegaarda – źle doświadczany lęk możliwości, w którym przeżyta przez jednostkę możliwość największych nieszczęść, jakie mogą ją spotkać, nie znajduje swojego przeciwstawiennika w wierze. Tylko wiara bowiem pozwoli jej sprostać własnemu lękowi. Dlatego: „ten, kto został uformowany przez możliwość, wystawiony zostaje (...) na jedną tylko ewentualność, to znaczy, na samobójstwo. Jeśli, inicjując własną formację, źle zrozumie lęk, to znaczy tak, że nie poprowadzi go do wiary, wtedy taki człowiek jest stracony. Ten natomiast, kto, kształtując siebie, pozostaje w lęku, nie da się oszukać niezliczonym mistyfikacjom i dokładnie pamięta przeszłość. Gdy w końcu nastąpi atak lęku, mimo że jest on straszny, to nie jest taki, by człowiek musiał przed nim uciekać. Lęk staje się wobec niego duchem służebnym, który, wbrew woli człowieka prowadzi go tam, dokąd chce.” (s. 161).

Lęk może zatem równie dobrze prowadzić do samobójstwa, jak i do wiary. W obu wypadkach jednostka skonfrontowana zostaje w lęku z najczarniejszymi scenariuszami możliwych wydarzeń, które mogą się jej przydarzyć. Tyle że w pierwszym wypadku, pozbawiona wiary, popada w ich obliczu w skrajne przerażenie i rozpacz. Jest tak „zanurzona” w owym lęku, przygnieciona okropnością tego, co może ją czekać, że psychicznie tego nie wytrzymuje i uznaje, że jedynym rozwiązaniem jest dla niej samounicestwienie. W drugim wypadku natomiast doświadczony przez nią atak lęku nie skłania jej do ucieczki, gdyż znajduje ona w jego obliczu oparcie w wierze, czyli we wspomnianym „skoku” w stronę nieskończoności i transcendencji. Wiara pozwala jednostce zapanować nad lękiem, sprawia, że staje się on jej „duchem służebnym”, który przez nią oswojony prowadzi ją za sobą „dokąd chce”. Ona zaś gotowa jest to zaakceptować. W rezultacie lęk ulega tutaj przekształceniu, tracąc swoje toksyczne właściwości. Nie jest już niczym w stanie przerazić jednostkę i sprawić, że straci ona panowanie nad sobą, zanurzając się w nim bez pamięci: „Gdy więc jednostka, za pośrednictwem lęku, kształtowana jest w obliczu wiary, wówczas lęk wykorzenia właśnie to, co sam tworzy. Lęk odkrywa przeznaczenie. Ale gdy jednostka zda się na przeznaczenie, wtedy lęk zmienia kierunek i odrzuca przeznaczenie; ponieważ przeznaczenie występuje jako lęk, a lęk jako możliwość, zaczarowany list.” (s. 161).

„Terapeutyczna” funkcja wiary w odniesieniu do lęku zasadza się na tym, że pozwala ona jednostce uznać wszystko to, co może ją w życiu jeszcze spotkać. Przemieniony przez wiarę lęk „wykorzenia” wówczas „to, co sam tworzy”, czyli sprawia, że wszystko to, co przedtem przerażało jednostkę jako jej możliwe przeznaczenie, doświadczane teraz z perspektywy wiary, traci swoją nad nią moc i władzę. W tym sensie lęk „odrzuca przeznaczenie”, gdyż jednostka doświadczony lęk jako możliwość już niczego się nie lęka, co w jej życiu może się faktycznie wydarzyć: „Przeznaczenia rozumianego w sensie zewnętrznym, w jego zmianach, w jego porażce, taka indywidualność nie musi się obawiać, ponieważ sam lęk ukształtował w niej przeznaczenie i w sposób absolutny odebrał wszystko to, co mogłoby jej odebrać jakieś przeznaczenie.” (s. 162).

Innymi słowy, wszelkie rzeczywiste porażki i nieszczęścia, które spotykają – lub mogą spotkać – jednostkę w życiu są niczym w porównaniu z jej dokonującym się z perspektywy wiary doświadczeniem lęku jako możliwości. Dzięki swojej wierze jednostka sprostowała w tym doświadczeniu lęku jako możliwości wszystkim możliwym najbardziej przerażającym scenariuszom tego, co mogłoby się jej przydarzyć. W tym sensie tak doświadczany „lęk ukształtował w niej przeznaczenie”, czyli

sprawił, że nic jej już w tym, co może ją spotkać, nie przeraża. Lęk odebrał jej bowiem to, co mogłoby jej odebrać przeznaczenie: całą radość życia, którą by utraciła w obliczu doświadczanych nieszczęść. Tym samym lęk zabezpieczył ją przed traumatycznym wymiarem tych doświadczeń, które mogłyby ją zniszczyć duchowo i doprowadzić do samobójstwa.

Dlatego teraz gotowa jest ona uznać wszystko to, co ją czeka. Jednostka staje się wolna w stosunku do lęku, który doświadcza w wierze jako samą swoją możliwość, otwierając ją na siebie, innych i na Boga niezależnie od tego, co jej się w życiu przytrafi.

6.

Argumentacja Kierkegaarda dotycząca „właściwego” doświadczenia fenomenu lęku jako możliwości opiera się na założeniu, że jednostka, która chce uniknąć popadnięcia w rozpacz i w skrajną depresję, musi się w tym doświadczeniu otworzyć na fenomen wiary. Musi ona innymi słowy za pośrednictwem doświadczenia lęku dokonać „skoku” w rejony tego, co transcendentne, znajdując tam przeciwwagę dla przygniatającego ją traumatycznego wymiaru tego doświadczenia. Tylko w ten sposób jest ona w stanie uchronić siebie przed zanurzeniem się w patologiczne doświadczenie lęku, w którym, pozbawiona wiary, staje się ona całkowicie od niego zależna, zamykając się na świat i innych. Zamiast tego jest w stanie otworzyć się na metafizyczną postać lęku, uwalniając się do siebie samej. Może wytrwać w obliczu wszystkiego, co ją w doświadczeniu lęku przeraża i rodzi w niej skrajną rozpacz.

Jakkolwiek doświadczenie lęku traktowane jest przez Kierkegaarda jako dotyczące psychologii jednostki, to jego opisu i analizy dokonuje on z perspektywy filozoficznej nie psychologicznej. Liczy się dla niego przede wszystkim egzystencjalno-ontologiczna struktura tego doświadczenia, a nie mechanizmy określające funkcjonowanie psychiki podmiotu. Dotyczy to w równej mierze metafizycznej jak i patologicznej postaci tego doświadczenia lęku. Zarazem jednak szereg jego spostrzeżeń, w których charakteryzuje patologiczną postać tego doświadczenia pokrywa się ze sposobem, w jaki fenomen lęku o znamionach patologii opisywany jest w pracach z dziedziny psychologii i psychiatrii. Na przykład jego uwaga, że strona „straszna” doświadczenia lęku jako możliwości może doprowadzić do samobójstwa jednostki, koresponduje z klinicznymi opisami przypadków pacjentów cierpiących na lęk w stanach głębokiej depresji.

Pacjenci ci nie są zazwyczaj w stanie poradzić sobie ze skutkami traumatycznych dla nich wydarzeń z przeszłości lub z poczuciem ciągłego zagrożenia płynącego

z zewnątrz lub z wnętrza ich psychiki. Lęk stał się trwałym stanem ich psychiki i jej dominantą, gdyż jego źródłem jest zazwyczaj jakiś nierozwiązany przez nich „problem” z przeszłości. Najczęściej przy tym nie są oni w stanie podać przyczyny tego „problemu”, gdyż została ona przez nich wyparta. Jeśli zaś ją podają, jak ma to np. miejsce w przypadku różnego rodzaju fobii, to jest ona jedynie maską/substytutem właściwego powodu ich lęku. Ostatecznie w lęku patologicznym główną przyczyną lęku jest ... sam lęk. Pacjent się lęka bo ... się lęka. Lęk patologiczny jest lękiem, który zapętlił się w sobie i jest jako taki nieusuwalny. Powstało zamknięte koło lęku, z którego podmiot nie jest w stanie się wywikłać. Wszystko, cały świat, został ześrodkowany wokół lęku, który działa na psychikę pacjenta niczym wir wodny wciągający go w swoją głębię.

Lęk patologiczny w swym nieustannym, kolistym odsyłaniu do siebie ma w sobie coś głęboko porażającego i niszczącego. Przybrał postać afektu, który wymknął się spod kontroli jednostki i nią całkowicie zawładnął. Kierkegaard widzi w tym stanie coś demonicznego i nazywa go lękiem przed dobrem. Lękiem przed dobrem czyli – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – lękiem przed uwolnieniem się od lęku, który jednostkę sparaliżował i odizolował od innych. Lęk patologiczny to bowiem lęk, który czyni nie-wolną jednostkę w stosunku do siebie i do świata. Przy czym „demoniczność” tego stanu nie jest wynikiem świadomej decyzji jednostki – nie ma więc on w sobie nic z „grzechu” – ale bierze się stąd, co wydarzyło się w jej życiu bez jej woli i wiedzy i przytłoczyło swoim ogromem. Dlatego terapia osób cierpiących na „demoniczne” stany lękowe wygląda zawsze trochę jak walka z cieniem. Idąc tropem ich lęków psychoterapeuta natrafia na końcu drogi jedynie na ... lęk. Sukces w takiej terapii możliwy się staje dopiero po przerwaniu zamkniętego koła lęku. To jednak często nie jest możliwe, gdyż tak doświadczany lęk działa w sposób „systemowy”, stał się podstawowym Prawem określającym życie psychiczne jednostki, od którego nie ma ucieczki.

Należy jednak podkreślić, że w myśli filozoficznej Kierkegaarda jednostka, która cierpi na lęk „demoniczny”, jest bliższa doświadczeniu egzystencjalnej prawdy o sobie i o świecie niż jednostka całkowicie zanurzona w sprawach dnia codziennego (w „gadaninie”), która za pomocą różnego rodzaju „oszustw” stara się odgrodzić siebie od doświadczenia lęku. Tylko ta pierwsza bowiem doświadcza lęk jako możliwość, podczas gdy druga celowo się od tego doświadczenia odwraca, obawiając się tylko określonych zagrożeń, jakie czyhają na nią w życiu. Obawy tego ostatniego typu Kierkegaard nazywa „strachem”, zaznaczając w ten sposób, że od lęku doświadczanego jako możliwość dzieli je ontologiczna przepaść.

Jeśli więc tej pierwszej jednostce można zarzucić, że doświadczając lęk jako możliwość, nie jest w stanie temu doświadczeniu sprostać dokonując „skoku” w wymiar tego, co transcendentne, to zarazem możliwość dokonania takiego „skoku” jest dla niej w tym doświadczeniu lęku otwarta. Natomiast druga jednostka, pozostając na poziomie myślenia potocznego, doświadcza jedynie „strach” przed jakimiś konkretnymi, możliwymi przez nią łatwo do zidentyfikowania zagrożeniami. Nie ma ona w ogóle pojęcia o tym, czym jest doświadczenie lęku jako możliwości, w rezultacie droga do doświadczenia lęku metafizycznego jest przed nią zamknięta. Dlatego lęk patologiczny jako zakorzeniony w doświadczeniu lęku jako możliwości, ma w oczach Kierkegaarda ontologiczny prymat w stosunku do „strachu”.

Lęk patologiczny zatem nie tylko konfrontuje jednostkę z samą istotą lęku jako takiego, co wiąże się ściśle z jej ziemskim przeznaczeniem, ale zarazem zawarta jest w nim możliwość przerwania jego zakłętego kręgu i otworzenia się w wierze na to, co transcendentne i nieskończone. Lęk ten zatem otwiera jednostkę na to, co faktycznie jest, co na poziomie jej egzystencji potocznej pozostaje przed nią zakryte. Ma on więc określoną funkcję poznawczą. I samo-poznawczą. W jego strukturze ontologicznej zawarta jest ponadto możliwość wyzwolenia się od niego w wierze i przekształcenia się w lęk metafizyczny.

7.

Ujęcie przez Kierkegaarda relacji lęku patologicznego do lęku metafizycznego wykazuje wiele cech pokrewieństwa ze sposobem, w jaki Pascal kreśli sytuację egzystencjalną człowieka w obliczu nieskończoności i jak ujmuje fenomen wiary. Również bowiem u autora *Mysli* patologiczna strona lęku – lęk jednostki przenikniętej obawą przed rozstąpieniem się ziemi i osunięciem się w przestwór wszechświata – znajduje swoją przeciwwagę w przepojonym lękiem doświadczeniu nieskończoności wszechświata i w zawarciu przez jednostkę przymierza w wierze z „ukrytym” w jego przepaściach Bogiem. Lęk patologiczny pełni tu rolę swoistego podłoża, na którym lęk metafizyczny może dopiero się pojawić.

W obu tych filozoficznych koncepcjach decydującą rolę w wyzwoleniu się jednostki od patologicznej postaci lęku i dokonania przez nią „skoku” w obszar tego, co nieskończone i transcendentne, odgrywa wiara i odwołanie się do figury Boga. Gdyby postulat dokonania tego rodzaju „skoku” w wierze rozpatrywać jako formę terapii prezentowałyby się ona dzisiaj dość osobliwie, żeby nie powiedzieć archaicznie. Ale zarówno Pascal jak i Kierkegaard nie mają na celu opracowania w swoich

pracach filozoficznej metody leczenia zaburzeń psychicznych, których źródłem są stany lękowe. Chodzi im przede wszystkim o zarysowanie filozoficznego projektu wewnętrznej duchowej przemiany jednostki, w której wyzwolenie jej od patologicznej postaci lęku otworzy ją na fenomen nieskończoności bytu oraz boskiej transcendencji i wiary. W samej zaś tej patologicznej postaci upatrują prędkiej przejaw ludzkiej słabości, błędu czy wręcz grzechu, a nie rodzaj zaburzenia psychicznego.

Zarazem jednak ich opisy i uwagi na temat stanów lękowych zawierają szereg wnikliwych psychologicznych spostrzeżeń dotyczących ich źródeł i sposobu przejawiania się. Jeśli będziemy je odczytywać pod tym kątem, to w wielu swych aspektach wychodzą one w zadziwiający sposób naprzeciw ustaleniom współczesnej psychologii i psychiatrii na temat przejawiania się patologicznych postaci lęku w różnego typu zaburzeniach życia psychicznego człowieka. Natomiast z podejściem do fenomenu lęku, jaki ukształtował się w tradycji psychoanalitycznej, Pascala i Kierkegaarda łączy przekonanie, że jakkolwiek może on oddziaływać niszcząco na ludzką psychikę, to bez bezpośredniej konfrontacji jednostki z różnymi postaciami lęku w swoim życiu nie będzie ona w stanie funkcjonować efektywnie w społeczeństwie. W Kierkegaarda definicji lęku jako możliwości zawarta jest przy tym ta sama nadzieja, która ożywia wiele dzisiejszych form psychoterapii, iż niezależnie od tego, jak dalece traumatyczne byłyby źródła lęku, w nim samym zawiera się możliwość wykształcenia „właściwego” do niego stosunku i jego przezwyciężenia. Od odpowiedniego podjęcia i wykorzystania w procesie terapii tej możliwości zależy w dużej mierze, na ile pacjent jest w stanie wyzwolić się spod władzy, jaką mają nad nim jego lęki.

Different faces of fear. Pathological and metaphysical fear in the thought of Blaise Pascal and Søren Kierkegaard

Abstract: In the article I discuss the question of relationship between two different experiences of the phenomenon of fear, that I call the pathological and the metaphysical fear. On the basis of texts of these authors in which appears the motif of fear I demonstrate the connection of these experiences with each other and I explore the differences between them. I point to the fact that there appear in them very interesting psychological insights which are pioneering in relation to the theories of modern psychology and psychiatry.

Keywords: fear, pathology, metaphysics, existence, nothingness, God, freedom, infinitude, possibility.

Bibliografia

Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Kęty 2000.
Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1953.

Nota o Autorze:

Paweł Dybel – profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie oraz Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Stypendysta Fundacji im. Alexandra von Humboldta, DAAD, DFG, The Mellon Foundation i innych. Prowadził wykłady i seminaria na uniwersytetach w Bremie, Berlinie, Londynie i Buffalo. Trzykrotnie nominowany do Nagrody im. Jana Długosza. Publikacje (wybór): *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce H.G.Gadamera* (Kraków 2004), *Okruchy Psychoanalizy* (Kraków 2007), *Dylematy demokracji* (Kraków 2015), *Psychoanaliza – ziemia obiecana?* (Kraków 2016), *Psychoanalytische Brocken. Philosophische Essays* (Würzburg 2016), *Mesjasz, który odszedł. Bruno Schulz i psychoanaliza* (Kraków 2017), *Nic poezji. O liryce Stanisława Czerniaka* (Kraków 2018).

OBECNY ETAP EWOLUCJI LUDZKICH KONCEPCJI ABSOLUTU I JEGO WPŁYW NA ELITĘ INTELEKTUALNĄ ŚWIATA

Abstrakt: Celem artykułu jest ukazanie, przede wszystkim, głównych cech konstytutywnych transpersonalnego, holistycznego i naturalistycznego Absolutu, którego istnienie zaczyna być uznawane z dużym procentem zwolenników i przez to rozpoczyna dominować wśród elity intelektualnej ludzkości głównie od początku XX w. i to również z dużym przyspieszeniem. Tak pojęty Absolut staje się dla tej elity niezaprzeczalnym Największym Bytem, Maxi-bytem. Ta nowożytna koncepcja Bytu Maksymalnego ukazana zostanie jako obecny etap ewolucji ludzkich koncepcji Absolutu Przedstawiona w tym artykule koncepcja zainspirowana została przez koncepcję Mikołaja z Kuzy, która dzięki dalszej ewolucji przekształciła się w koncepcję w pełni monistyczną, naturalistyczną, holistyczną oraz transpersonalną. Artykuł zawiera również spojrzenie wstecz na dawniejsze koncepcje Bytu Maksymalnego i wskazanie, że w czasach od Abrahama do przełomu er bogom tego okresu nie przypisywano atrybutów Absolutu. Absolutem w czasach Starego Testamentu z wyjątkiem księgi Syracha, był zawsze „Bezmiar wód” po hebrajsku *tehom*.

Słowa kluczowe: Absolut, Mikołaj z Kuzy, teoria wszystkiego, atrybuty Absolutu, monistyczny, holistyczny, naturalistyczny i neutralny Absolut.

1. Pochodzenie i znaczenie terminu „Absolut”

Termin „Absolut”¹, pochodzący od łacińskiego *absolutus* lub *solutus ab*, co po polsku znaczy „odwiązany od, uwolniony od” „niezależniony”, „całkowicie niezależny” wprowadził do filozofii europejskiej Mikołaj z Kuzy (1401–1464). Taką informację przekazuje nam np. Ubaldo Nicola¹.

Kuzańczyk użył tego terminu na oznaczenie Wszechbytu², który jest przeciwieństwem zupełnej nicości (Wszech-nicości) i całkowitej Bezczynności (Wszech-bezczynności) itd. Dla niego Wszechbyt (Absolutussive Omnia, grec. panontyzm) obejmujący całą dziedzinę istnienia, działania itd.³, jest *solutus ab*, tj. Całkowicie

¹ U. Nicola, *Filozofia*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2006, s. 392.

² M. Vogt, *Historia filozofii dla wszystkich*, tłum. M. Skalska, Warszawa 2004, s. 227.

³ *Ibidem*.

Niezależny, wolny od wszelkiej zależności w istnieniu, działaniu itd. od czegokolwiek i kogokolwiek, jest samoistny, samoczynny (auto-dynamiczny) itd. Absolut Kuzańczyka nie ma początku ani końca w istnieniu i działaniu, jest odwieczny i niezniszczalny. Obejmuje On całą domenę istnienia, działania, informacji, praw, wartości itd., zawsze jest obecny i nigdy nieobecny. Wszystko, co obiektywnie istnieje i działa (aktualnie i również potencjalnie), jest Absolutem i jest w Absolutie⁴. On jest wszystkim tym, czemu w jakikolwiek sposób przysługuje istnienie i działanie itd. Nic większego od Niego nie może istnieć, bo obejmuje Sobą wszystko, całą domenę istnienia i działania itd. Kuzańczyk nazywa Go *Maximum simpliciter* (to Największe po prostu), Nic nie jest poza Nim. Zawiera On w sobie, przez to, również wszystkie przeciwieństwa a nawet sprzeczności. Jest On, zdaniem Kuzańczyka, *complicatio oppositorum et eorum coincidentia*⁵ (niezwykłym splotem/zwinięciem/ przeciwieństw i ich współistnieniem /zbieżnością/). Krótko mówiąc, powtórzmy, jest Splotem i Współistnieniem Przeciwieństw. Zawiera w Sobie przede wszystkim to, co pierwotne źródłowe, co jest aktem i przyczyną (*Maximum absolutum*) i to, co wtórne, pochodne, co jest skutkiem (rozwijającym się *Maximum contractum*). Można powiedzieć, że nie jest On gołym Istnieniem, nagim Bytem, ale przyodziały jest we wszystko, co jest wtórne i pochodne tj. w rozwijającym się *Maximum contractum*. To ostatnie jest dla niego przede wszystkim Mega Zasobem Potencjalności, Maksymalną Paczką stanów potencjalnych. Oba *Maxima* to *absolutum* i to *contractum* stanowią podstawowy splot i współistnienie przeciwieństw. *Maximum absolutum* jest nielokalne i przez to nie-lokalizowalne przestrzennie i czasowo (*Maxima intensitas*⁶). *Maximum absolutum* będące maksymalną intensywnością jest trans-temporalne (pozasobowe) i trans-spacjalne (pozaprzestrzenne). Jest Ono Przaprzyczyną nieodróżnicowaną Prajednią ontologiczną, Największą Tajemnicą (*Misterium misteriorum*). Natomiast *Maximum contractum* jest kontrakcją (ściśnięciem) wszystkich możliwych potencjalności, jest ściśnięciem wszystkiego, co może zaistnieć aktualnie. Maksymalny zasób możliwości, Maksymalny Potencjał. Dzięki spontanicznej aktywności Przaprzyczyny *Maximum contractum* ekspanduje (coś w rodzaju Wielkiego Wybuchu, a może niezliczonej ilości Wielkich Wybuchów, powodujących rozwinięcie Absolutu, *explicatio Dei* „rozwińnięcie Boga” Kuzańczyka⁷, expandujące *Universum* pojęte przez niego jako wielo-świat w kierunku coraz większego zróżnicowania i maksymalnej

⁴ *Ibidem*.

⁵ Nicolas of Cusa, *De docta ignorantia*, 2,1, cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3, tłum. S. Zalewski, H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 205; Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997.

⁶ A. Synowiecki, *Mikołaja z Kuzy spotkanie z Absolutem*, „Studia Gdańskie” 1983, t. V, s.167–220.

⁷ M. Vogt, *op. cit.*, s. 227.

wielości i złożoności. Absolut zawiera w sobie, cechuje się pojedynczością (*Singularitas*) i mnogością (*Pluralitas*). Ekspandujące *Maximum contractum* podlega spacji (uprzestrzennieniu) i temporalizacji (uczasowieniu) (*Maxima extensitas*)⁸. Jego różnicujące się elementy stają się coraz bardziej lokalne i lokalizowalne. Mamy do czynienia z procesem reizacji i dodajmy od nas także z procesem personalizacji, powstają bowiem także osobniki i osoby w procesie różnicowania się. Jak podkreślał później znany XX-wieczny fizyk i kosmolog John Wheeler różnicowanie potrzebuje spacji i temporalizacji, bo rzeczy i osoby nie mogą istnieć razem i zarazem w jednym i tym, samym punkcie czasoprzestrzennym. Nie da się ich ścisnąć w jedną punkto-chwilę, potrzebują do istnienia przestrzeni i czasu. Dodajmy, że Kuzańczyka *Maximum contractum* można utożsamiać z tym, co dzisiaj kosmolodzy nazywają *Mega-verse*, zbiór wszystkich możliwych wszechświatów tj. *Multiverse*. Nasz Wszechświat to jeden z nich *Universe*.

Podsumowując: znaczenie terminu Absolut uwypuklamy Jego trzy podstawowe atrybuty: (1) Całkowita Niezależność, (2) Całkowita Samowystarczalność (3) Bez-kresność intensywna i ekstensywna.

2. Dialektyczność koncepcji Kuzańczyka

Kuzańczyk broniąc się przed panteizmem, uwypukla w swej koncepcji spłot i współ-istnienie Boga i Stworzenia. Widać u niego silną tendencję do dialektycznego (dwu-aspektowego) monizmu. Potrafi on, bowiem napisać: *Videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum datoris deus, secundum modumdati creatura*⁹ (=zdaje się zatem, że tym samym jest Bóg i Stworzenie, na sposób dawcy Bóg, a na sposób danego /obdarzonego/ Stworzenie). Zdaniem Kuzańczyka *Maximum absolutum* jest istnieniem wszystkiego *esse omnium esse*¹⁰. Można zatem powiedzieć, że Istnienie w Absolutie jest tylko jedno i to samo, na tyle na ile jest ono w pełni własne „nieuczestniczone” jest ono istnieniem Boga (*super esse*, bo transcenduje w pewien sposób to, co wtórne, pochodne)¹¹, a na tyle na ile „uczestniczone” jest ono istnieniem Stworzenia (*Maximum explicatum vel evolutum*, bo Stworzenie istnieje dzięki uczestnictwu w istnieniu Boga. Absolut (*Maximum absolutum*) używa uczestnictwa w swym istnieniu. Stąd istnienia nie przybywa a Stworzenie tylko

⁸ A. Synowiecki, *op. cit.*

⁹ Nicolas of Cusa, *De dato patrisluminum*, 2, 97, cyt za: J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, Lublin 2002, s. 133.

¹⁰ J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, *op. cit.*, s. 133.

¹¹ *Ibidem*.

w nim uczestniczy na mocy „użyczenia”. W związku z tym należy uznać prawo zachowania Istnienia, prawo zachowania Bytu. Już w średniowiecznej scholastyce twierdzono, że po stworzeniu nie ma więcej Bytu, lecz więcej bytów *non plus entis sed plura entia*, a po ponownej immersji bytów pochodnych nie ma mniej Bytu, lecz mniej bytów *non minus entis sed minora entia*. Współcześni naturaliści postawili przysłowiową kropkę nad „i” i stali się dialektycznymi monistami w pełnym tego słowa znaczeniu (*dual-aspectmonism*). Prawo zachowania Bytu w dialektycznym monizmie jest bardziej wyraziste. Wszystko, co w kosmicznym Absolutie pojawia się (emerguje w Nim) i znika (immerguje w Niego) dokonuje się przez przekształcenia strukturalne, funkcjonalne, informatyczne, nomologiczne itd. tego, co jest. Bytu nie przybywa, ani nie ubywa. Poza tym istnienia Absolutu nie trzeba dowodzić. On po prostu obejmuje Sobą wszystko, co aktualnie i potencjalnie jest i działa. Absolut z definicji wyczerpuje sobą całe bogactwo dziedziny istnienia, działania itd. Aby uświadomić sobie Jego niepodważalne istnienie wystarczy krótkie rozumowanie. Byt Absolutny w porządku poznania jest przeciwieństwem absolutnej nicości i absolutnej bezczynności itd. Człowiek, bowiem potrafi sobie pomyśleć, że być może, mogłoby by tak być, że absolutnie niczego by nie było i przez to także nic nie działało by, ale wtedy nigdy by nic nie powstało i nigdy nic by nie zadziało. Z niczego, bowiem nic nie powstaje. Skoro istnieje działający wszechświat i my aktywni, Byt, który nie ma początku i końca w istnieniu i działaniu musi istnieć, bo w przeciwnym razie niczego by nie było i nic nie działałoby. Istnienie wszechświata razem z nami, to tylko przejaw istnienia i działania Absolutu, który holistycznie, tj. jako całość jest samoistny i samoczynny, niestwarzalny i niezniszczalny, bez początku i końca w istnieniu i działaniu tj. bezkresny. Absolutna nicość jest zaprzeczeniem wszelkiego istnienia i działania a absolutny Byt jest afirmacją wszelkich form egzystencji i aktywności. Tym Absolutem jest Wszechbyt obejmujący wszystko czemu w jakikolwiek sposób przysługuje istnienie i działanie itd. Tkwi w Nim także zdolność do świadomości i inteligencji, do tworzenia indywiduów i osób wyczerpuje on bowiem całą dziedzinę form istnienia, w tym także istnienia indywidualnego świadomego i osobowego intelektualnego. Kuzańczyk jest zdania, że w całym wszechświecie, nie tylko na Ziemi, spotykamy różne formy życia, świadomości i inteligencji¹².

¹² Cusanus' summarized ideas (<http://www.daviddarling.info/encyclopedia/N/NicholasCusa.html>) (see also *DI II, 12*, trans. Jasper Hopkins <http://jasper-hopkins.info/DI-II-12-2000.pdf>); Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, 2,1, cyt. za: F. Copleston, *History of Philosophy*, Vol. 3, Part II, New York 1963, p. 69.

3. Absolut stanowi Centrum Wszystkiego i nie jest ani „Czymś” ani „Kimś”

Według Mikołaja z Kuzy centrum wszechświata nie stanowi Ziemia. Stanowi je *Maximum absolutum* czyli Absolut w swej formie podstawowej. Zdaniem Kuzańczyka holistyczny Absolut nie jest Czymś¹³ (nie jest rzeczą, nie jest przedmiotem), bo jest Wszystkim. Obejmuje Sobą nie tylko rzeczy, przedmioty, lecz także istoty żywe, świadome i osobowe. Jest On zatem trans-reistyczny, trans-przedmiotowy, ponad-rzeczowy. Rzeczy, przedmioty są w Nim, ale nie wyczerpują, całego Jego bogactwa egzystencjalnego. Trans-reistyczność nie oznacza wcale kompletnej dereizacji Absolutu. Rzeczy, przedmioty stanowią w Absolucie Jego lokalne wyodrębnione ekspresje. Absolut jawi się lokalnie także na sposób rzeczy, na sposób przedmiotów.

Dodajmy tutaj od siebie, choć sugeruje to Kuzańczyk, że Absolut nie jest także Kimś tj. nie jest osobą, z tej samej racji tj., bo jest Wszystkim, obejmuje całą dziedzinę istnienia, obejmuje Sobą nie tylko realne osoby, lecz także rzeczy i przedmioty. Jest On zatem trans-personalny, ponadosobowy. Osoby, osobniki są w Nim, ale nie wyczerpują całego Jego bogactwa bytowego. Trans-personalność nie oznacza wcale kompletnej depersonalizacji Absolutu. Osoby i osobniki stanowią, bowiem w Absolucie Jego lokalne wyodrębnione osobowe ekspresje. Absolut jawi się lokalnie na sposób osób i osobników. Trans-reistyczny i trans-personalny Absolut jest rzecz- i osobo-rodny. Absolut jest ontologicznie uwarstwiony. Absolut trans-reistyczny i trans-personalny stanowi warstwę nielokalną pierwotną, źródłową, przyczynową. Natomiast rzeczy, przedmioty, istoty żywe, osobniki, osoby stanowią Jego warstwę ekspresyjną, wtórną, skutkową, lokalną. Znajduje tu swój wyraz Kuzańskie współistnienie przeciwieństw, która nie dwoi Absolutu, ale jest źródłem Jego holistycznej jedności w współistnieniu (koincydencji) przeciwieństw, (przeciwstawieństw). Absolut jako całość jest spletem i współistnieniem przeciwieństw. Dziś warstwa ekspresyjna, wtórna, skutkowa, lokalna jest przede wszystkim przedmiotem badań współczesnych nauk przyrodniczych. Najgłębsza istota warstwy pierwotnej, źródłowej, przyczynowej, nielokalnej, pomimo niepodważalności jej istnienia, w dalszym ciągu stanowi największą tajemnicę (*misterium misteriorum*), poznawczo nieprzenikalną ostateczną rzeczywistość *Ultimate Reality* – laureata nagrody Nobla Christiana de Duve'a)¹⁴, a niewierzący w Boga osobowego A. Einstein dostrzega jej poznawczą nieprzenikalność i widzi w niej wyraz największej „Mądrości i Piękna”. Oto jego słowa: „Wiedzieć, że to, co dla nas [poznawczo – L.K./

¹³ A. Synowiecki, *op. cit.*, s. 167–220.

¹⁴ de Duve Ch., Youtube, *Ultimate Reality*

nieprzenikalne / „impenetrable”] rzeczywistość istnieje i znajduje swój wyraz w najwyższej mądrości i najbardziej świetlanym pięknie, które nasze tępe uzdolnienia potrafią ująć tylko w najbardziej prymitywnych formach ta wiedza, to odczucie stanowi centrum prawdziwej religijności. W tym znaczeniu i tylko w tym znaczeniu należę do grona ludzi głęboko religijnych”¹⁵.

4. Absolut przestaje być Bytem nadprzyrodzonym

Absolutny Wszechbytny wyczerpujący całą dziedzinę istnienia przestaje być Istotą nadprzyrodzoną. Jego istnienie uznawane jest za w pełni naturalne. Absolut, co do tego, co pierwotne i źródłowe oraz co do tego, co wtórne i pochodne konstytuuje jeden i ten sam Wszechbytny naturalny. Nie ma czegoś takiego jak istnienie nadnaturalne. *Maximum absolutum* jest *esse omnium esse* tj. jest istnieniem wszystkiego, a wszystko ma istnienie naturalne, a nie nadnaturalne. Istnienie jest jedno, a nie dwojakie. Absolut = *Esse omnium esse, posse omnium posse* itd. jest, bowiem jeden. A zatem Absolut jest odwieczną i niezniszczalną rzeczywistością w pełni naturalną, pomimo, że u swych podstaw jest trans-reistyczny i transpersonalny.

W ujęciu monistycznym *Maximum absolutum* stanowi najgłębszą Istotę, stanowi warstwę ontologiczną podstawową Wszechbytu Naturalnego. Że tak rzeczywistość jest ludzkość od dawna przezuwała. Aby to sobie w pełni uświadomić rozważmy etymologię, czyli pierwotne znaczenie słów określających Wszechbytny jako źródła wszystkiego w starożytnych językach. Etymologicznie terminy oznaczające Monistyczny i Holistyczny Wszechbytny w języku greckim i łacińskim związane są z początkiem, z rodzeniem. Greckie słowo *φύσις* znaczy początek, jako to, z czego wszystko się rodzi, jako to, co daje narodziny. Łacińskie słowo „natura” związane jest z czasownikiem *nascor, natus sum* = rodzić się. A zatem gdy mówimy o Absolutie mówimy o rodzicielce wszystkiego. Podobnie jest w języku polskim, także słowo *przyroda* związane jest z rodzeniem. Znaczący to, że starożytna ludzkość tworząc swe języki nazywała źródło wszystkiego Naturalnym Absolutem. Potwierdzają to badania naukowe historyczne i archeologiczne w Mezopotamii, Egipcie, Kanaanie itp.¹⁶ Dla naturalisty Absolut jawi się jako Wszechbytny wszystko w sobie rodzący przez wewnętrzne przekształcenia strukturalne, funkcjonalne, informatyczne, nomologiczne itd. Funkcja to struktura w działaniu. Przekształcenie struktury, powoduje zmianę jej działania, zmianę jej funkcji ale też zmianę

¹⁵ Cyt. za R. Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press, 2013, s. 3.

¹⁶ L. Kostro, *Ewolucja podstawowych pojęć światopoglądowych*, Gdańsk 2000.

informacji i praw wtórnych. Dzisiejsza nauka daje podstawy i to co raz lepsze do twierdzenia, że natura Absolutu jest naturalna. Coraz bardziej dostrzegamy, że Byt Maksymalny jest w pełni samowystarczalny nie tylko fizycznie, ale również ontologicznie i dlatego nie ma konieczności dokonywania transgresji kognitywnej ontologicznej poza granice bytowe Bytu naturalnego, aby wyjaśnić jego istnienie i działanie. Przyroda zawierająca w sobie wielo-światy, światy równoległe itp., (co sugeruje dzisiejsza kosmologia) stanowi Absolut, któremu dodać należy przymiotnik kosmiczny”. Absolut, bowiem jest brzemienny we wszystkie możliwe wszechświaty. Absolut zawiera w sobie wszystkie możliwe wszechświaty, te zaktualizowane i te potencjalne. Łączy w sobie podstawową Jedność i bezgraniczną wielorodność. Dla naturalisty Absolut stanowi Najwyższy Majestat, Największe Sacrum, Ottonowskie *Misterium Fascinans* i *Misterium Tremendum*¹⁷, najwyższy przedmiot jego poznania i miłosnego zachwyty, który go niezwykle fascynuje i wzbudza największy respekt. Tu należy szukać źródeł jego mistyki naturalistycznej, jego religio-podobnej postawy wobec trans-reistycznego i transpersonalnego Absolutu kosmicznego. Autor tego artykułu jest przekonany, że transpersonalny Absolut kosmiczny powoli będzie zastępował tradycyjnego osobowego Boga, który stanowi antropomorficznego *Superman’a*, czyli projekcję cech osoby ludzkiej w nieskończoność. Moim zdaniem, Bóg osobowy stworzony został na obraz i podobieństwo nasze. Projekcja naszych możliwości i mocy w nieskończoność stworzyła Wszchemoc. Podobnie projekcja naszej ograniczonej wiedzy stworzyła Wszchewiedzę. Przy tej okazji nadużyto logicznego kwantyfikatora wielkiego „Wszech”, twierdząc, że w związku z wszchemocą dla Boga nie ma niczego niemożliwego i w związku z wszchewiedzą nie ma niczego niepoznawalnego. Tymczasem okazało się, że istnieją akty z natury niewykonalne i zdarzenia z natury niepoznawalne, dopóki się nie dokonają i dlatego także w przypadku istnienia Boga nie mogą być przez Niego dokonane lub poznane. Na przykład, Bóg nie może: unicestwić siebie i zmienić przeszłości oraz nie może do końca poznać przyszłości, ta bowiem nie jest do końca przewidywalna, ponieważ nie jest zdeterminowana do jednego, ale jest otwarta na wiele. Istnieją w przyrodzie akty zupełnie spontaniczne i wolne. Gdyby były zdeterminowane tylko do jednego panowałyby w przyrodzie absolutny determinizm, czego nie stwierdzamy. Przeciwnie, na co dzień spotykamy w niej dużo spontaniczności i autokreatywności¹⁸.

¹⁷ R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968.

¹⁸ K. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996.

Podobnie jak tradycyjny teizm, tak samo tradycyjne mistyki zostaną zastąpione powoli mistyką naturalistyczną, chociaż tradycyjny teizm i tradycyjne mistyki pozostaną jako mniejsze lub większe reliktywane mniejszości, ponieważ nigdy nie zabraknie ludzi potrzebujących Boga osobowego i „nadprzyrodzonych” przeżyć.

5. Podkreślenie atrybutu samowystarczalności

W powyżej napisanym tekście pojawiało się po wymienianiu atrybutów Absolutu słowo „itd.”, bo skupiliśmy się głównie na dwóch, na samoistności i samoczynności. Lista niezaprzeczalnych (tj. uznawanych we wszystkich koncepcjach Absolutu) atrybutów jest o wiele dłuższa. Zaczniemy od atrybutu uznawanego we wszystkich koncepcjach mianowicie od Całkowitej Samowystarczalności. Wszyscy zgadzają się z tym, że Absolut jest Całkowicie Samowystarczalny. A więc jest: samowystarczalny ontologicznie (tj. Samoistny), samowystarczalny dynamicznie, (tj. Samoczynny, nie uczynniany od zewnątrz), samowystarczalny informatycznie (tj. samokształtowlany wewnątrznie, informacja to kształt wewnętrzny in-formatio. Jego wewnętrzna matryca informatyczna tj. zestaw niezaprzeczalnych atrybutów, przez który wyrażona jest Jego Natura, wypływa z Niego samego), samowystarczalność nomologiczna (tj. całkowicie autonomiczny/ Greckie „nomos” znaczy „prawo”, wszelkie prawa wynikają z Niego), samowystarczalność aksjologiczna (tj. Jego maksymalna Wartość wynika również z Niego) itd. Absolut jest zatem Całkowicie Samowystarczalny.

6. Absolut jest też Całkowicie Neutralny

Atrybut całkowitej neutralności podkreśla w dyskusjach Zenon Wojtasik¹⁹ przekonany o istnieniu Absolutu Naturalnego. Zgadzam się z nim. Absolut jako transpersonalny nie buduje sądów oceniających i nikogo nie osądza. Ta neutralność w znaczeniu jak najbardziej pozytywnym wiąże się jednak z Jego innymi atrybutami, które zapewniają to, co można nazwać „podstawową opatrnością naturalną”. Wypływa ona z Jego pełnej somo-zachowawczości, samoobronności czy samo-ochronności. Nic Go nie podtrzymuje w istnieniu zachowuje swoje istnienie na mocy swej Natury. Nic Go nie broni ani nie chroni od zewnątrz, wszystko zawdzięcza swej Absolutnej Naturze. Uczestnictwo w Jego Byciu jest podstawą tego, że trwamy w istnieniu i jesteśmy podstawowo chronieni. Absolut Naturalny z gruntu, podstawowo

¹⁹ Z. Wojtasik, z którym przyjaźnię się od lat studenckich, często dyskutuje ze mną problem Absolutu.

nas broni i chroni świat i ludzkość. Gdyby jednak doszło do nowej wojny światowej lub jakiegoś okropnego holokaustu nie spodziewajmy się, że Absolut przestanie być neutralny i mocno zareaguje. Po takich kataklizmach znowu wszystko się odrodzi i życie i świat będzie się toczył dalej, chroniony podstawowo przez Naturalny Absolut, który z gruntu jest przyjazny i podstawowo chroni świat i ludzkość, chociaż dzieją się w nim i w niej nieraz przerażające rzeczy. Tak będzie nadal. Nikt tego nie zmieni, bo Absolut z Natury swej jest Całkowicie Neutralny.

7. Historia koncepcji Absolutu

Ludzkość od zarania swego istnienia, dostrzegając, że musi istnieć Byt całkowicie samowystarczalny, samoistny, samoczynny, odwieczny i niezniszczalny, bo w przeciwnym razie niczego by nie było. Dziś wiemy, że w czasach, w których odkryto pismo, w wielu cywilizacjach ówczesnych (np. w mezopotamskiej, egipskiej i kanańskiej na terenie, której powstała Biblia) za ten Byt (który później przez Kuzańczyka nazwany został Absolutem) uważano bezkresne i odwieczne wody rozumiane jako zupa kosmiczna, z której wszystko się wyłania, również bogowie nie traktowani jako byty absolutne. Naczelnny bóg, personifikacja sił porządku dzielił odwieczne i bezkresne wody na górne (w których zbudował sobie swój dom), na otaczające ziemię, (która się z nich wyłoniła) i dolne. Bóg naczelnny dzieląc wody musiał walczyć ze smokiem wodnym (personifikacją sił chaosu wodnego) zwanym w Biblii Lewiatanem lub Rahabem, bo także Bóg biblijny rozdzielał wody (zob. 1 rozdz. księgi Rodzaju, w którym Maxi-Byt reprezentuje *tehom* = „beźmiar wód” a Bóg Elohim jest personifikacją sił porządkujących, rozdzielającą ten beźmiar wód) Z czasem, po uduchowieniu i monoteizacji Boga naczelnego oraz po powstaniu doktryny o stworzeniu z niczego dokonuje się absolutyzacja Boga Biblii a nawet w jednej z ksiąg ST jego panontyzacja. W księdze Syrach czytamy: *On sam jest wszystkim* (Πανέστιναυτόσ, Syrach 43:27). Takie samo twierdzenie spotykamy później, jak już wiemy, u Mikołaja z Kuzy. Natomiast materialści, różnych odcieni formułują swoją koncepcję: *Absolutussive Materia*, (choć nie lubią używać terminu Absolut, bowiem kojarzy im się z teizmem). Naturaliści swoją: *Absolutussive Natura*, a panteiści dopatrują się boskości w Naturze.

We wszystkich tych wymienionych koncepcjach dostrzega się niepodważalność istnienia Absolutu oraz ukazuje się w nich mniej lub bardziej jawnie panontyzm. Wszyscy uznają niepodważalne istnienie Absolutu, ale zależnie od tego jak Go pojmują, nazywają Go Bogiem, Naturą, Materią, transpersonalnym Panontosem itp.

Różnice między różnymi koncepcjami nie są aż tak radykalne. Warto na to zwrócić uwagę dla celów ekumenicznych. Początkowa koncepcja biblijna tj. *bezkresne odwieczne wody* (hebr. *Tehom*) oraz *personifikacje naturalnych sił porządku i chaosu* (później zacierane i usuwane w cień) noszą cechy naturalizmu. W koncepcjach materialistycznej i naturalistycznej nie ma całkowitej depersonalizacji Absolutu, świadomość traktowana jest jako funkcja i nadbudowa bytu podstawowego. Wiele atrybutów Absolutu uznanych jest we wszystkich koncepcjach za bezsporne np. wyżej wymieniona samoistność, samoczynność, niezniszczalność i samowystarczalność. Inne są sporne np. jest On osobą lub nie? Wszystko to może być podstawą do dialogu ekumenicznego między zwolennikami różnych koncepcji Absolutu. Zamiast wzajemnego zwalczania się lepiej szukać w dialogu rozwiązań spornych kwestii, które dotyczą nie istnienia Absolutu i jego podstawowych atrybutów, ale Jego atrybutów, które jak dotąd pozostają sporne, nie do końca dające się poznawczo zgłębić, chociaż także są one istotne i ważne oraz warte zgłębienia. Dialog ekumeniczny ma tu głęboki sens, ponieważ może usunąć niepotrzebne uprzedzenia.

8. Koncepcja Absolutu Naturalistycznego zaczyna dominować od prawie dwóch wieków zwłaszcza wśród elity intelektualnej świata szczególnie w krajach zachodnich

W XX w. liczba ludzi bezwyznaniowych zwłaszcza wśród inteligencji bardzo wzrosła i to z dużym przyspieszeniem od 3 milionów na początku stulecia (rok 1901)²⁰ do około 1,5 miliarda pod koniec wieku (rok 2001)²¹ i stąd pytanie, czym zastąpić im religię? Natura nie znosi pustki i dlatego pustka religijna musi zostać zastąpiona światopoglądem, który zaspokoi najgłębsze potrzeby psychiczne człowieka, które w lepszy lub gorszy sposób zaspakajały dotąd różne religie. Komu leży na sercu zdrowie psychiczne ludzkości, musi zadbać o to by nie stała się bezideowa, ale miała zdrowy, zdrowiu psychicznemu służący światopogląd. Temu celowi chcą służyć: filozofoterapia i tzw. spotkania światopoglądowe. Filozofoterapeuci zastępują często duszpasterzy różnych wyznań. Filozofoterapeuta staje się często „kierownikiem duchowym” swych klientów. Filozofia jest też sztuką życia. Filozofowie od wieków próbowali tej sztuki uczyć. Gabinety filozofo-terapeutyczne istnieją np. we Francji, w Strasburgu. W Niemczech organizuje się coś podobnego nazywając indywidualne spotkania z filozofem „spotkaniami światopoglądowymi”. Filozofoterapeuci

²⁰ *Zarys encyklopedyczny religii*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1992, s. 323.

²¹ M. Malherbe, *Religie ludzkości*, Kraków 1995, s. 25, nowsze dane [w:] M. Malherbe, *Les religions de l'humanité*, Paris 2004.

starają się uczyć sztuki życia zwłaszcza tych, którzy z różnych powodów odeszli od religii i w związku z tym przestała ona być dla nich drogowskazem i czynnikiem nadającym sens życiu. Gabinety te rozwiązują problemy indywidualnych ludzi. Potrzebna jest jednak systemowe kształcenie do etyki opartej na miłości piękna, dobra i prawdy, a jest to zagadnienie na osobne rozważania²².

9. Absolut Teorii Wszystkiego

W przeszłości wielkie systemy filozoficzne miały ambicje stworzenia teorii wszystkiego. Na przełomie XX i XXI wieku nauki przyrodnicze zaczynają mieć podobne ambicje i czynią wysiłki sformułowania takiej teorii, która objęłaby nie tylko wszystkie oddziaływania, lecz także całą dziedzinę istnienia. Wielu uczonych przyrodników doszło do wniosku, że już jesteśmy w stanie stworzyć naukową Teorię Wszystkiego, np. Steven Hawking²³. Dąży się do sformułowania i marzy się o stworzeniu teorii M. Tej literze nadaje się różne znaczenia np. Master Theory, Mother Theory, Mystery Theory, Maxi Theory, itp. Jak dotąd jest to tylko projekt, ale proces tworzenia teorii M już się zaczął. Dostrzeżono też, że potrzebuje ona swego Absolutu. Doszedłem do wniosku, że najbardziej kompatybilnym z dzisiejszą nauką jest Absolut Kuzańczyka dający się z nią zharmonizować. Neokuzański model Absolutu przedstawiałem na międzynarodowych konferencjach fizyków np. na Uniwersytecie w Wiedniu, na Morgan State University w Baltimore USA, na konferencji w Porto Novo we Włoszech.

10. Spojrzenie wstecz. Ewolucja Boga Hebrajczyków od politeizmu, poprzez monolatrię do monoteizmu oraz następnie jego absolutyzacja i panontyzacja

Obecnie także wśród przedstawicieli elity intelektualnej Kościoła katolickiego, zwłaszcza wśród biblistów, ugruntował się dość mocno pogląd, zgodny z którym religia historyczna, dla żydów i chrześcijan wywodząca swój początek od Abrahama (XIX w. przed Chr.), przeszła ewolucję od politeizmu, poprzez monolatrię do monoteizmu.

Rodzina Abrahama początkowo wyznawała politeistyczną religię mezopotamską. Pamięć o tym przechowała się w Biblii: „Tak mówi Jahwe Bóg Izraela:

²² L. Kostro, *Filozofia jako sztuka Życia*, [w:] *Między filozofią a przyrodznawstwem*, red. M. Gajewska, B. Lange, O. Nawrot, Gdańsk 2006, s. 43–78, *idem*, *Kocham więc w pełni jestem*, „Kolokwia Bielańskie” 2007, nr 1, s. 41–53.

²³ S. Hawking, *Teoria wszystkiego czyli krótka historia wszechświata*, tłum. M. Lipa, Gliwice 2009.

Po drugiej stronie Rzeki mieszkali wasi przodkowie od starodawnych czasów, Terach ojciec Abrahama i Nachora, którzy służyli bogom cudzym, lecz Ja wezwałem ojca waszego Abrahama z kraju po drugiej strony rzeki i przeprowadziłem go przez całą ziemię Kanaan i rozmnożyłem ród jego” (Joz. 24,2–3). Rodzina Abrahama prawdopodobnie czciła boga księżycy o imieniu Sin. Kult tego boga był bardzo rozwinięty w miejscowości Ur, z której rodzina ta pochodziła, oraz w miejscowości Charan (leżącej za rzeką Eufkrat w stosunku do Kanaanu), w której według Biblii Terach zatrzymał się ze swymi synami, gdy dostrzegł, że zamierzają nawrócić się na kult bardzo płodnego mającego 70 synów kananeńskiego Boga El’a. Abraham uwierzył, że płodny bóg El przywróci płodność jego bezpłodnej żonie. Abraham jednak musiał poczekać na śmierć swego ojca, aby móc ruszyć do Kannanu. Dopiero po śmierci Teracha nawraca się w pełni na elizm.

Także religia kananejska była religią politeistyczną. Potrafimy dziś dość dokładnie odtworzyć wierzenia ludu Kanaanu głównie dzięki odkryciom starożytnych miejscowości Ugarit (1929) i Ebla (1974). Odkryto tam łącznie około 40 tysięcy zapisanych tabliczek (po 20 tys. w obu miejscach).

Na czele panteonu kananejskiego za czasów Abrahama stał, jak już wspomniano. Bóg o imieniu El, o którym wierzono, że jest stwórcą wszystkiego, w tym szczególnie Ziemi, (przez wydobycie jej z bezkresnych wód) i ojcem bogów. Mieszka on u źródeł dwóch rzek, wśród wód wszechogarniającej Głębin. Jego moc stwórcza nie polegała na tworzeniu z niczego, ale na porządkowaniu, rozdzielaniu i wydobywaniu wszystkiego z tej wszechogarniającej Głębin wód. Miał on zrodzoną z siebie małżonkę Aszirat (zwaną też Elat – rodzaj żeński od El), matkę jego 70 synów i szeregu córek²⁴. Bóg El nie był bogiem pierwszej generacji. Jego dziadkiem był bóg Eljon/ lub Eljun/ (co znaczy „Najwyższy”) mający małżonkę Berut. El przejął funkcję swego dziadka Eljona i jego imię. Biblia nazywać go będzie Elem Eljonem. Między Elem i Elat była jeszcze jedna para bogów Anu i Gea, rodzice Ela Według tradycji ugaryckiej najaktywniejszym synem Ela był zmartwychwstający i umierający rokrocznie bóg urodzajów Hadad, zwany najczęściej Baalem (Panem), zasiadający po prawicy swego ojca Ela, podczas gdy jego matka Aszirat (Elat) zasiadała po lewicy²⁵. Według tradycji ugaryckiej, El zwany jest też Dagonem podobnie jak jego małżonka zwana była też Aszirat. Stąd Baal zwany bywa zamiennie synem Dagona lub Ela. Kult Baala bardzo rozpowszechniony groził wyparciem kultu Ela i potem także kultu Jahwe, jednego z synów Ela, gdy ten ostatni przejmie funkcje i imię swego ojca.

²⁴ L. Kostro, *Ewolucja podstawowych pojęć...*

²⁵ *Ibidem*.

Z konkurencyjnym kultem Baala walczyć zaczęła prorocy. El, naczelny Bóg Kanaanu, jako bóg płodności zwany był też bykiem i czczono go pod tą postacią. Także Biblia w sześciu miejscach nazywa Boga Jakuba bykiem Jakuba ('*bjrj'qb*) lub bykiem Izraela ('*bjrj'sr'l*) (Rdz 49,24; Iz 1,24; 49,26 i 60,16; Ps. 132, 2 i 5) [26, s. 89]. Dla ludu pasterskiego byk był symbolem mocy i płodności. Dlatego zwroty powyższe tłumaczy się dzisiaj jako „Mocny Jakuba” lub „Mocarz Izraela”.

Kult małżonki i córek Ela przetrwał w Izraelu aż do VII w. przed Chr., kiedy to król Jozjasz, panujący w latach 639–609 r. przed Chr. zniszczył miejsca ich kultu, wzniesione m.in. przez króla Salomona. Nie oznacza to, że od razu i wszędzie zanikł kult małżonki Boga. Jeszcze w VI i V w. przed Chr. w Elefantynie (Górny Egipt) czczono jako małżonkę Jahwe boginię Anat, która urodziła mu syna o imieniu Aszima²⁶. Historię bogini Hebrajczyków i jej hipostaz oraz dalszych losów po likwidacji jej kultu opisał Raphael Patai w swej książce *The Hebrew Goddess*²⁷.

Natomiast synowie Ela stali się z czasem aniołami, a jeden z nich, Jahwe, co już wspomniano, przejął imię swego ojca i funkcje. Pomimo monoteizacji tekstów Biblii, dokonanej głównie podczas reformy religijnej króla Jozjasza i następnie przez Ezdrasza, nazywa się synów Ela w dalszym ciągu synami bożymi (*ben El* lub *benElohim*) (Hi 1,6; 38,7; Ps 89 [88], 7) i bogami (*elohim*) (Rdz 32, 29; Oz 12,5; 1 Krl. 28,13), a w księgach późnego judaizmu noszą niektórzy z nich imiona Micha-El (choć już w tekstach eblaickich istnieje imię teoforyczne Mikael), Gabri-El, Rafa-El. W ich imionach znajduje się pierwiastek *El* podobnie jak w imionach potomków Abrahama (gdy używamy ich w pełnym brzmieniu): Isma-El, Izaak-El, Jakub-El, Izra-El, Józef-El. Także tradycja czczenia boga Ela pod postacią byka zachowała się długo u Izraelitów. Biblia wspomina kilkakrotnie o ulewaniu złotych cielców i czczeniu pod ich postacią boga Ela i boga Jahwe.

O procesie przemianowania synów Ela na aniołów i konkurującego ze swym ojcem Baala na władcę demonów Beelzebuba pisze krótko *Leksykon religii* w redakcji kard. Königa: „Jeżeli obcy bogowie dają się bez trudności zintegrować z systemem religii monoteistycznej, to nawet w niej mogą zająć określone miejsce; np. kanańscy synowie Boży (*ben*) jako duchy, które tworzą orszak Jahwe, zostali włączeni do izraelskiego systemu religijnego. Do konkurujących z sobą wyobrażeń o Bogu, których nie może po prostu wchłonąć dany system religijny, nie da się zastosować takiego zabiegu i dlatego wyobrażenia te zostają „zdemonizowane”. Wczesnym tego

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ R. Patai, *The Hebrew Goddess*, Detroit 1998.

przykładem jest zdemonizowanie Baala w ST (np. 2 Krl 1,2)²⁸. Najaktywniejszy syn Ela stanie się w ten sposób Beelzebubem (Baal-Zebub), księciem złych duchów.

Encyklopedia chrześcijaństwa ze wstępem kardynała Ratzingera określa przemianowanie synów Ela i bogów innych narodów na aniołów „degradacją” tych istot do statusu anioła: (...) byty oznaczone takimi określeniami, jak „Synowie Boży”, lub postrzegane jako bogowie innych narodów czy jako byty należące do dworu niebieskiego (por. Rdz 6,2; Pwt 32,8; Hi 1–2;38, 7; Ps. 82; 89,7) zostają „zdegradowane” do rangi „aniołów” czy bytów należących do świata Bożego, nie będących jednak Bogiem. Proces ten jest znany najstarszej tradycji izraelskiej, która między innymi reinterpretuje dane, jakimi rozporządza w ramach właściwej dla siebie monoteistycznej wizji rzeczywistości²⁹.

O tym, że jednym z synów Ela był Jahwe (Yaw, Yw, Ja), zdaje się poświadczać następujący tekst ugarycki³⁰: „I rzekł El, dobrotliwy i miłosierny, Imię mojego syna jest Yw (syn) Elat”³¹. W o wiele wcześniejszych tekstach eblaickich pojawiają się także imiona El i Ja [32, s. 38]. Świadczy to o tym, że już kilka wieków przed Abrahamem czczono w Kanaanie nie tylko boga Ela, ale także jego syna Jahwe. W tekstach eblaickich występują w związku z tym imiona teoforyczne, zawierające tak imię El jak i Jahwe. Wskazuje na to także *Encyklopedia katolicka*: „(...) imiona teoforyczne, jak Mikael i Mikaja, zdają się wskazywać na to, że obok nazwy ogólnej El znane było imię Boże Jahwe”³².

Według Biblii Bóg El Eljon przydzielił swemu synowi Jahwe pod opiekę naród izraelski, gdy rozdzielał narody między swych 70 synów. Wzmiankę o tym znajdujemy, w Księdze Powtórzonego Prawa: „Kiedy Eljon rozgraniczał narody, rozdzielał synów człowieczych, wtedy ludom granice wytaczał według liczby synów Ela. Częścią Jahwe jest lud jego, Jakub, dziedzictwem Jahwe jest Izrael” (Pwp. 32, 8–9). O tym, że Jahwe był początkowo synem El’a dowiadujemy się też np. z Psalmu 89: „...bo kto na obłokach jest równy Jahwe, kto wśród synów Bożych /ben -El/ jest podobny Jahwe? Ps 89, 7–8”. Zanim dojdzie do całkowitej monoteizacji religii Hebrajczyków, nastąpi jeszcze połączenie dwóch początkowo odrębnych kultów: kultu kananejskiego kosmicznego boga El z kultem jego syna kenicko-madianickiego boga wulkanów i burz Jahwe, przejętym przez Mojżesza od swego teścia Jetry, kapłana madianickiego.

²⁸ *Wstęp do Starego Testamentu*, red. ks. S. Łach, Poznań 1973, s. 85.

²⁹ A. Ganocz, *Nauka o stworzeniu*, [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999.

³⁰ *Bibel Lexikon*, red. H. Haag, Leipzig 1970, s.145.

³¹ Tłum. za: W. Kozłowski, *O dowodach istnienia Boga*, Warszawa 1963, s. 145.

³² *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Brescia 1988, s. 637.

Dzielenie i łączenie bogów na terenach biblijnych to zjawisko nierzadkie. Dlatego *Praktyczny słownik biblijny* zawiera specjalne hasła omawiające te zagadnienia³³, a główny etap łączenia wspomnianych dwóch kultów (a nawet pewnych elementów kultu Baala) przedstawia następująco: „W długotrwałym procesie, rozwijającym się prawdopodobnie do czasów Salomona, Jahwe przypisano wiele cech tych bóstw [Ela i Baala – L.K.], przez co On sam uzyskał nowe wymiary: stał się Panem życia społecznego (Bóg Ojciec), kosmosu (El), ziemi i jej plonów (Baal); Jahwe Wybawiciel, gwarantuje też teraz, jako władający kosmosem El, pomyślne dopełnienie się ludzkiego życia w jego zależności od natury”³⁴.

Katolicki biblista Alfred Läßle przedstawia połączenie obu kultów następująco: „Dawne imiona Boga: „El”, „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”, „Bóg ojców”, uległy połączeniu i utożsamieniu z Bożym imieniem „Jahwe”, które jest pochodzenia madianicko-kenickiego i zostało przejęte przez plemiona izraelskie w Egipcie albo podczas wędrówki przez pustynię. W ten sposób nastąpił kompromis między tradycją plemion izraelskich przychodzących z Egiptu [czczących Jahwe – L.K.] i tych, które były już osiadłe w Kanaanie [czczących Ela – L.K.]”³⁵.

Kult Jahwe początkowo nie był kultem monoteistycznym. To on, utożsamiony z Elem, przejął po nim wspomnianą główną rolę w „zgromadzeniu bogów” (Ps. 89, 6–7) i jego małżonkę. Panowała jedynie wyłączność kultowa (monolatria). Izraelitom wolno było czcić tylko boga Jahwe, ale równocześnie uznawano, że inne narody mają swoich bogów. Jahwe spełnia wówczas funkcję boga naczelnego, który z kolei, podobnie jak El, dzieli narody między innych bogów. Jahwe dzieli narody między bogów astralnych, stanowiących jego zastępy niebieskie. Słońce, księżyc i gwiazdy Izraelici uważali wówczas za bóstwa. Jahwe zachował pod swą opieką naród izraelski. Przedtem, gdy był jeszcze traktowany jako jeden z synów Ela, El przydzielił mu pod opiekę naród izraelski. Teraz, gdy jest naczelnym bogiem w zgromadzeniu bogów, sam wybiera sobie Izrael jako naród podopieczny. Biblia wspomina o tym następująco: „Gdy podniesiesz swe oczy ku niebu i gdy ujrzysz słońce, gwiazdy i całe zastępy niebieskie, nie powinienes się dać przywieść do tego, aby upadać przed nimi i im cześć oddawać. Jahwe, twój Bóg, przydzielił im inne narody, które są pod niebem, a was Jahwe wybrał i wyprowadził z miejsca topienia żelaza, z Egiptu, abyście się stali jego ludem, jego własnością, jak to dzisiaj jesteście” (Pwp 4, 19–20).

³³ *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1999, s. 285 i 683.

³⁴ *Ibidem*, s. 126.

³⁵ A. Läßle, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1983, s. 242.

Przejawem monolatrii jest sformułowanie pierwszego przykazania Dekalogu etycznego: „Nie będziesz miał bogów innych obok Mnie” (Wyśc.20,3). Gdy w VII w. przed Chr. ugruntowuje się monoteizm, wtedy dopiero pojawiają się przymiotniki: jeden, jedyny, prawdziwy jako określenie Boga.

Wielu wierzących znawców zagadnienia uznaje dziś trwające ponad 1000 lat ewoluowanie religii Hebrajczyków od politeizmu do monoteizmu oraz ewolucyjne połączenie kultu Jahwe z kultem Ela bez zawieszania praw przyrody. Według nich procesem tym jednak kierował i w nim się objawiał sam Bóg. Tak przebiegała – ich zdaniem – historia objawienia Boga prawdziwego i zarazem historia zbawienia.

Dorzućmy tu jeszcze dwa cytaty z *Praktycznego słownika biblijnego* wyrażające naukowy pogląd o naturalnym ewolucyjnym rozwoju religii hebrajskiej od politeizmu, poprzez monolatrię do monoteizmu: „Izrael nie znał od samych początków swych dziejów monoteizmu: cześć, którą patriarchowie oddawali El, i cześć oddawana Jahwe była tylko monoteizmem praktycznym (monolatria)”³⁶.

„W dawnym Izraelu wyobrażenie, że obok Jahwe istnieją jeszcze inni bogowie było powszechne. Każdy lud miał swoje własne bóstwo obronne i w obcym kraju trzeba było służyć obcym bogom. Dopiero w VII w. mówi się o Jahwe jako prawdziwym Bogu, który jest jedynym Bogiem i wobec którego wszystkie inne bóstwa są niczym”³⁷.

Rozpowszechniany do niedawna pogląd o wyjątkowości religii izraelskiej, która rzekomo od początku (nawet od zarania ludzkości) miała być religią czystego monoteizmu na tle innych religii politeistycznych należy, zaliczyć do mitów. Oczyszczanie z politeizmu trwało ponad tysiąc lat od Abrahama do króla Jozjasza i w pewnej mierze trwało później nadal. Wyznawca judaizmu, chrześcijanin lub muzułmanin powinien dziś powiedzieć, że Stwórca obrał ewolucyjną technikę objawiania siebie. Taka ewolucja jest już dzisiaj dobrze naukowo udokumentowana. Początkowo, gdy odkryto teksty ugaryckie, uważano, że religia Kanaanu i religia Abrahama, Izaaka i Jakuba to dwie różne religie pomimo identyczności imienia bożego El. Dzisiaj po dokładnych badaniach tekstów ugaryckich i biblijnych i po licznych odkryciach archeologicznych, uznano genetyczny i historyczny związek obu religii za naukowo udowodniony. „Uczonym udało się udokumentować – czytamy w *Słowniku wiedzy biblijnej* – kananejskie dziedzictwo religii starożytnego Izraela. Religia przodków z jej kultem El (znanego z Księgi Rodzaju jako El Szadaj, El Eljon, El Betel i El, Bóg Izraela) ma bezpośrednio związek z kananejskim bóstwem El z tekstów ugaryckich”³⁸.

³⁶ *Praktyczny słownik biblijny, op. cit., s. 759.*

³⁷ *Ibidem, s. 122.*

³⁸ *Słownik wiedzy biblijnej, red. B. Metzger, D. Coogan, Warszawa 1997, s. 679.*

Podsumowując ten paragraf, należy stwierdzić, że Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba przez długie wieki nie posiadał atrybutów Absolutu. Był On, bowiem cielesny, płciowy, posiadał przodków i potomków. Był bogiem trzeciej generacji a jego syn Jahwe, który przejął jego funkcję był przez to bogiem czwartej generacji. Monoteizacja tego ostatniego dokonała się w VII wieku przed Chrystusem, co podkreśla także Benedykt XVI. Pomimo tej monoteizacji w dalszym ciągu nie posiadał on cech Absolutu. Według księgi Mądrości nie stwarzał on z niczego, ale z materii. Jego absolutyzacja dokona się dopiero na przełomie er, gdy w chrześcijaństwie powstanie w pełni i rozwinię się doktryna o stworzeniu z niczego. Wcześniej dokona się jego panontyzacja, ale tylko w księdze Syracha, gdzie czytamy: „On sam jest wszystkim”.

11. Panontyzacja i absolutyzacja Boga Hebrajczyków

Panontyzacja, czyli uznanie, że Bóg jest Wszystkim, (że jest Wszechbytem) miała miejsce w Księdze Syracha: „Wiele powiemy i na pewno nie nastarczylibyśmy, i kres słów. Wszystkim jest On sam. Chwaląc, gdzie silni będziemy. On sam, bowiem wielki przy wszystkich dziełach Jego” (Syr. 43. 27–28) /jest to tłumaczenie dosłownie naukowe oddające tekst oryginalny grecki³⁹/. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia: „Wiele moglibyśmy mówić, ale do końca byśmy nie doszli, zakończeniem zaś mów niech będzie: „On jest wszystkim!” Aby Go wystawiać, gdzie się znajdziemy? Jest On bowiem większy niż wszystkie Jego dzieła. (Syr 43. 27–28).

Zatem On jako Wszystko jest większy niż to, co jest Jego dziełem. On obejmuje sobą Wszystko, jest Wszystkim. Do tego tekstu odwoływał się Mikołaj z Kuzy, wprowadzając swój panontyczny Absolut.

Pierwsza Absolutyzacja Boga ST miała dokonać się, zdaniem niektórych, w literaturze apokryficznej między-testamentalnej, gdy pojawia się w niej doktryna o stworzeniu z niczego w księdze Henocha w tzw. Henochu Słowiańskim: „To wszystko, co widziałeś Henochu...to wszystko, co ukształtowałem z nicości do bytu i zniewidzialnego do widzialnego” (Hen Słow 1, 24)⁴⁰.

Skoro stwarza z nicości istnieje jako Absolut przed stworzeniem. Są jednakże kłopoty, co do daty powstania tej księgi. Może pochodzi już okresu, gdy w chrześcijaństwie utrwaliła się doktryna o stworzeniu z niczego. Niektórzy datują ją nawet na rok około 1000 po Chr. Stąd nie mamy pewności, że absolutyzacja Boga ST dokonała się w okresie między-testamentalnym.

³⁹ *Księgi Greckie*, przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych, przekład Michał Wojciechowski, Warszawa 2008 s. 674–675.

⁴⁰ *Apokryfy Starego Testamentu*, przeł. A. Kondracki et al., opr. i wst. ks. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 204.

Podsumowanie

Na zakończenie artykułu zaryzykujemy następujące podsumowujące twierdzenia.

(1) Od czasów, od których ludzkość wynalazła i zaczęła używać pisma, ujawniło się, że dla teje ludzkości bytem całkowicie niezależnym, całkowicie samowystarczalnymi bezkresnym był wtedy bezmiar wód, który zawierał w sobie, w sposób nieuporządkowany i chaotyczny, wszystko. (Dzisiaj użylibyśmy może określenia w sposób potencjalny). A zatem Absolutem była zawierająca w sobie wszystko „zupa kosmiczna”. Natomiast Bóg Najwyższy, (który też w niektórych ujęciach wyłonił się z bezmiaru wód) personifikacja sił porządku wprowadzał ład w zupie kosmicznej i walczył z personifikacją sił „beźładu” smokiem wodnym w Biblii zwany Lewiatanem.. Ten model Absolutu przetrwał do przełomu er. Jeszcze w ostatniej chronologicznie księdze Nowego Testamentu II liście Piotra czytamy „Na słowo Pańskie niebo i ziemia z wody i przez wodę powstały” 2P 3,5.⁴¹ Wspomniane są tu słowa zaklęcia białej magii „niech się stanie” z I rozdziału Księgi Rodzaju.

(2) Drugi etap to etap Absolutu teistycznego. Utwierdza się on w pierwszych wiekach chrześcijaństwa gdy rozwijana jest doktryna o stworzeniu z niczego. Jeden Bóg trójosobowy powołuje wszystko do istnienia z niczego. Koncepcja Absolutu teistycznego kwitnie szczególnie w średniowieczu. Jednakże tworzenie z niczego złągodzone zostaje przez św. Tomasza z Akwinu, który podkreśla, że Bóg stwarza przez użyczenie uczestnictwa w swoim istnieniu. Ta idea tomistyczna uwypuklana jest u nas na KUL-u⁴².

Obecny etap to etap Absolutu panontycznego, monistycznego, holistycznego naturalistycznego, transpersonalnego, który szerzy się z przyspieszeniem w społeczeństwach krajów zachodnich. W USA dominuje on w świecie elity intelektualnej. Wśród ogółu ludzi uznawany jest tradycyjny Absolut teistyczny i propagowana jest idea Inteligentnego Projektanta i anty-ewolucjonizm. Natomiast w krajach zachodnich starego kontynentu Absolut Naturalistyczny uznawany jest nie tylko przez elity intelektualne, ale również z przyspieszeniem przez społeczeństwo nie zaliczane do elit. Przez to 1/3 ludzkości stała się bezwyznaniowa. W tle jednak ukazuje się teizm wojujący orientacji islamskiej. Co przyniesie przyszłość? Dalszy wzrost uznania Absolutu naturalistycznego? Czy zwycięstwo teizmu wojującego?

⁴¹ W tłumaczeniu ks. prof. Eugeniusza Dąbrowskiego.

⁴² Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972.

The present-day stage of evolution of the human conceptions of the Absolute and its impact on the worldwide intellectual elite

Abstract: The purpose of this paper is to show the main attributes of the Maxi-Being with which we deal in the present day conceptions of the Absolute. The Maxi-Being is conceived as transpersonal, monistic, holistic, naturalistic, neutral etc. Modern Science looks for a theory of everything that embraces the whole realm of being. It dreams of a M-theory (Master-, Maxi-, Mother-, Mystery-, Theory). Until now it is only a introductory design. In the paper there is also a retrospect into past. There will be shown the evolution of the conceptions of the Absolute. The impact of the present-day conception on the intellectual elite will be also indicated.

Keywords: Absolute, Nicholas of Cusa, theory of everything, Absolute's attributes, monistic, holistic, naturalistic and neutral Absolute.

Bibliografia

- Apokryfy Starego Testamentu*, przeł. A. Kondracki et al., opr. i wst. ks. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Bibel Lexikon*, red. H. Haag, Leipzig 1970.
- de Duve Ch., *Ultimate Reality*, Youtube
- Dworkin R., *Religion without God*, Harvard University Press, 2013,
- Ganoczy A., *Nauka o stworzeniu* [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999
- Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Brescia 1988
- Kostro L., *Ewolucja podstawowych pojęć światopoglądowych*, Gdańsk 2000
- Kostro L., *Filozofia jako sztuka Życia* [w:] *Między filozofią a przyrodoznawstwem*, red. M. Gajewska, B. Lange, O. Nawrot, Gdańsk 2006
- Kostro L., *Kocham więc w pełni jestem*, „Kolokwia Bielańskie” 2007 nr 1
- Kozłowski W., *O dowodach istnienia Boga*, Warszawa 1963,
- Księgi Greckie*, Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych, przekład Michał Wojciechowski, Warszawa 2008
- Läpple A., *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1983.
- Malherbe M., *Religie ludzkości*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Malherbe M., *Les religions de l'humanité*, Paris 2004 .

- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.
- Nicolas of Cusa, *De dato patrisluminum*, [za:] J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, Lublin 2002.
- Nicolas of Cusa, *De docta ignorantia*, [za:] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3, tłum. Warszawa 2004.
- Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, [za:] F. Copleston, *History of Philosophy*, Vol. 3, Part II, New York 1963.
- Otto R., *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968.
- Patai R. *The Hebrew Goddess*, Detroit 1998.
- Popper K., *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. Kraków 1996.
- Praktyczny słownik biblijny*, red. Grabner-Haider A., przekł. i opr. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1999.
- Słownik wiedzy biblijnej*, przeł. A. Karpowicz et al., red. Metzger B., Coogan D., Warszawa 1997.
- Synowiecki A., *Mikołaja z Kuzy spotkanie z Absolutem*, „Studia Gdańskie” 1983, t. V. Ubaldo N., *Filozofia*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2006.
- Vogt M., *Historia filozofii dla wszystkich*, tłum. Warszawa 2004, *Wstęp do Starego Testamentu*, red. ks. S. Łach, Poznań 1973.
- Zarys encyklopedyczny religii*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1992.
- Zdybicka Z.J., *Partycypacja bytu*, Lublin 1972.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja*, Lublin 2002.

Nota o Autorze:

Kostro Ludwik – prof. tyt. dr hab. ur. 1934, Gdańsk; stud. (1963–1970) w Rzymie: filozofia – Univ. Gregoriański, fizyka – Uniw. „Sapienza” dr z filoz. fizyki (1970) – srebr. medal uczelni, dr hab. n. hum. o eterze Einsteina – UAM (1995) – nagroda Rektora UG i za wyd. ang. nagr. Ministr. Eduk. Nar., prof. tyt. n. hum. (2005), specjalność – filoz. przyr. i n. przyr., bioetyka, antrop. kultur., kosmologia, hobby – biblist. nauk., zatrud. – n. akad. UG (1975–2003) – Ośrod. Alliance Française przy UG (1975–1985), Instyt. Fiz. Dośw. (1980–1993), Inst. Filoz. i Socjol. (1993–2006), stanowiska – kierow. Ośr. All. Fran., dyrek. Inst. Filoz. i Socj., kierow. Zakł Logiki, Metod. i Filoz. Nauki. Od 2004 na pełn. etacie na stan. prof. zw. w Ateneum Szkole Wyższej – prow. zajęć. z filoz. i antrop. kultur.; odznaczenia – Palmy Akademickie (1988) przyz. przez Republ. Francuską za kier. Ośr. All. Franc., i za współpr. w dziedz. fizyki z Inst. H. Poincare, złoty krzyż zasług przyznany przez Prez. R.P., kom. międzn. od 1988 człon. kom. red. międzn. czasop. *Physics Essays* (Ottawa, Kanada); od 1988 człon. kom. nauk. międzyn. konfer. organ. przez *British Society for Philosophy of Science*, w latach 1988–2003 człon. Zarząd. Europ. Tow. Fizycz. w grupie historii fizyki. Autor 93 prac naukowych, w tym 5 książek.

JÓZEF MAJEWSKI (GDAŃSK)

BACH TEOLOG?

Abstrakt: W literaturze muzykologicznej trwa spór o to, czy Jana Sebastiana Bacha można uważać za teologa. Autor przekonuje, że istnieją nie tylko muzyczne, lecz także pozamuzyczne racje za tym, że kantor z Lipska – jako muzyk – w wyjątkowy sposób interesował się teologią luterańską swoich czasów i był z nią dobrze obeznany, przede wszystkim zaś rozumiał muzykę i swoją twórczość na sposób teologiczny, czyli w duchu koncepcji muzyki Marcina Lutra, ojca Reformacji. Artykuł skupia się na racjach pozamuzycznych.

Słowa kluczowe: muzyka baroku, teologia luterańska, muzyka instrumentalna, symbolika liczbową, muzyka metafizyczna, koncepcja muzyki Marcina Lutra

Wprowadzenie

W 2000 roku na okładce szacownego pisma „Logia. A Journal of Lutheran Theology” wielkimi literami napisano: *Bach theolog*. Redaktorzy tego medium jednak nie byli pierwszymi, którzy włączyli autora *Die Kunst der Fuge* w poczet przedstawicieli *sacra scientia*. Za pierwszego można już chyba uznać Philippa Spittę, jego dziewiętnastowiecznego biografa. Na początku XX w. teologiczne dokonania kantora z Lipska słauił Albert Schweitzer, teolog luterański i organista, a w latach osiemdziesiątych tego samego stulecia książkę z racjami za Bachem teologiem opublikował Jaroslav Pelikan, wybitny historyk chrześcijaństwa: *Jan Sebastian Bach wśród teologów*. Mniej więcej w tym samym czasie – w roku 1976 – w Niemczech grupa badaczy/badaczek utworzyła (dziś już nieistniejące) Międzynarodowe Stowarzyszenie Bachowskich Badań Teologicznych (Internationale Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung), na czele z Renate Steiger i Walterem Blankenburgiem, które publikowało liczne studia poświęcone teologicznym dokonaniom Jana Sebastiana. Do tej bachowsko-teologicznej tradycji nawiązał później Robin A. Leaver, muzykolog bardzo dobrze obeznany ze sprawami teologii czasów baroku, nazywając go „teologicznym muzykiem i muzycznym teologiem”. Podobnie teologiem – „teologiem luterańskim” – nazwał lipskiego kantora Christoph Wolff w monumentalnej biografii *Jan Sebastian Bach. Muzyk i uczyony...*¹

¹ „Logia. A Journal of Lutheran Theology” 2000, nr 3; A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza,

Tymczasem w 2004 r. Hans-Joachim Schulze, autor studium *Johann Sebastian Bach: Leben und Werk in Dokumenten*, przestrzegał przed jałową wśród badaczy, bo pozbawioną naukowego rygoru tendencją wynoszenia Bacha na szczyty rozlicznych dziedzin ludzkiego ducha i uznawania go za teologa, nawet matematyka, filozofa, fizyka itd., „kogoś w rodzaju skrzyżowania Leonarda, Newtona, Leibniza, Goethego i Einsteina, a nawet [...] [kogoś] kto ich przewyższa”². Bardziej lub mniej krytycznie czy sceptycznie tradycję o Janie Sebastianie jako teologu oceniają tacy badacze jak David Schulenberg, Paul Brainard, Peter Williams, Malcolm Boyd, Hans Heinrich Eggebrecht czy Joyce L. Irwin³. Eggebrecht, wybitny niemiecki muzykolog i znawca twórczości autora *Mszy h-moll*, już w 1988 r. przestrzegał: „Komponowanie było dla Bacha wiedzą – ale nie teologii muzycznej, lecz kompozycji... Komponowanie było dla Bacha pasją – nie pasją głoszenia kazań lub wyrażenia pobożności (może jego własnej – w każdym razie nie wiemy o tym nic), lecz tworzenia wysokiej muzyki”⁴.

Niepokój co do teologiczno-religijnych wykładni muzyki Bacha klarownie wyraził M. Boyd: „Problem związany z takimi tendencjami badawczymi polega na tym, jak daleko można się w nich posunąć. Niektórzy komentatorzy w muzyce kantora z Lipska widzą takie bogactwo teologicznych symboli, że nawet w trzygłosowych inwencjach można widzieć wyraz osobistej wiary kompozytora w Chrystusowe ukrzyżowanie i odkupienie. Problem w tym, że w taki sposób nie mogła tego doświadczać publiczność samego Bacha czy jego kościelna kongregacja i można pytać, czy komponując kantaty i *Pasje*, miał on na uwadze jakiś inny cel oprócz tego, żeby sprawić, by konkretny tekst stał się możliwie najbardziej efektywny (i afektywny) oraz by stworzyć skończone dzieło artystyczne. Jeśli w rezultacie wyszło na to,

Kraków 1987; J. Pelikan, *Jan Sebastian Bach wśród teologów*, przeł. E. Sojka, Katowice 2017. Por. C. Stapert, *Bach as Theologian: a Review Article*, „Reformed Journal” 1987, nr 37, s. 19–27; R.A. Leaver, *Johann Sebastian Bach: Theological Musician and Musical Theologian*, „Bach” 2000, nr 1, s. 17–33; Ch. Wolff, *Jan Sebastian Bach. Muzyk i uczonec*, przeł. B. Świdarska, Warszawa 2011, s. 399.

² H.-J. Schulze, *Bach at the Turn of the Twenty-First Century*, [w:] A. Leahy, Yo Tomita (red.), *Bach Studies From Dublin: selected papers presented at the ninth biennial conference on Baroque music, held at Trinity College Dublin from 12th to 16th July 2000*, Dublin 2004, s. 248.

³ Zob. D. Schulenberg, „Musical Allegory” *Reconsidered: Representation and Imagination in the Baroque*, „Journal of Musicology” 1995, nr 12, s. 203–239; P. Brainard, *Bach as Theologian?*, [w:] P. Brainard (ed.), *Reflections on the Sacred: A Musicological Perspective*, New Haven 1994, s. 1–7; P. Williams, *Some Fashionable Uses to Which Bach Is Put: Sui Generis*, „The Musical Times” 2000, nr 1871, vol. 141, s. 8, 10, 12–15; *Idem*, *Bach: A Musical Biography*, Cambridge 2016, s. 559–566; M. Boyd, *Bach*, Oxford 2000, s. 228–245; H.H. Eggebrecht, *Sinnbildlichkeit in Text und Musik bei Johann Sebastian Bach*, „Musik und Kirche” 1988, nr 58, s. 176–184; J.L. Irwin, *Neither Voice nor Heart Alone: German Lutheran Theology of Music in the Age of the Baroque*, New York 1993, s. 141–152.

⁴ H.H. Eggebrecht, *Sinnbildlichkeit in Text und Musik bei Johann Sebastian Bach*, *op. cit.*, s. 186–184, cyt. za: K. Korpanty, *Teksty religijnych kantat. Jana Sebastiana Bacha i źródła ich inspiracji. Religijna poezja kantatowa Picandra*, „Młoda Muzykologia” 2008, nr 1, s. 65–66.

iz Jan Sebastian skomponował więcej muzyki sakralnej niż jakikolwiek inny z jego współczesnych, to stało się tak dlatego, że był on większym i bardziej uzdolnionym muzykiem, a nie dlatego, iż wierzył głębiej niż inni”⁵.

Można więc uważać Jana Sebastiana za teologa czy nie?

Bach, to oczywiste, nie był zawodowym teologiem, nie pisał teologicznych traktatów, nie parał się teologią w klasycznym rozumieniu tego słowa – jako *fides quae-rens intellectum* („wiera poszukująca zrozumienia”), na wzór Augustyna z Hippo-ny, Tomasza z Akwinu, Filipa Melanchtona czy Marcina Lutra. Niemniej jednak niewątpliwe jest też, że muzyka Jana Sebastiana, zarówno wokalnie-instrumentalna, jak i instrumentalna, kryje w sobie znaczenia teologiczne, które są – jak ujął to Jeremy Begbie, muzykolog z Duke University – „wynikiem nie tylko technicznej muzycznej biegłości, rzadko spotykanej w muzyce Zachodu, ale także nadzwyczajnej wrażliwej chrześcijańskiej inteligencji, zakorzenionej w Piśmie Świętym, związanej z tradycją luterańską i karmionej regularnym uczestnictwem w liturgii. [...] jego twórczość dowodzi, iż potrafił zgłębiać najbardziej wymagające kwestie teologiczne z niezwykłą przenikliwością [...]”⁶.

O teologicznych wymiarach utworów Bacha powstało już wiele opracowań i chociaż części z nich niewątpliwie można zarzucić *myślenie życzeniowe, metodologiczne nadużycia czy teologiczne rozpasanie*⁷, to jednak powstały także liczne studia z głębokimi teologicznymi analizami muzyki Jan Sebastiana⁸.

⁵ M. Boyd, *Bach, op. cit.*, s. 232–233. Pasjonującą debatę, która w XX w. rozgorzała wokół pytania o Bacha teologa, prezentuje Richard J. Plantinga [w:] *The Integration of Music and Theology in the Vocal Compositions of J. S. Bach*, [w:] J. S. Begbie, S. R. Guthrie (red.), *Resonant Witness: Conversations Between Music and Theology*, Grand Rapids – Cambridge 2011, s. 215–220.

⁶ J. Begbie, *Resounding Truth: Christian Wisdom in the World of Music*, Grand Rapids 2007, s. 122.

⁷ Trzeba zgodzić się ze stwierdzeniem Filipa Presseisena, że np. „Wyniki badań poszczególnych naukowców [z Internationale Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung] nie były [...] konfrontowane z innymi członkami grupy, nie przyjęto również jasnych kryteriów oraz metod badawczych, przez co wiele fenomenów występujących w muzyce Bacha uzyskało różny w zależności od punktu widzenia danego naukowca sposób interpretacji. W ten sposób niektóre publikacje przyczyniły się w ogólnej opinii świata muzykologicznego do utrwalenia wizji tego rodzaju badań jako spekulacji oraz niepodpartej nauką szarlatanerii, która jest w stanie udowodnić wszystko” (*Próba przybliżenia zagadnienia symboliki liczb w muzyce Johanna Sebastiana Bacha w kontekście historycznym oraz badań Christophera Bosserta i grupy Bach-Societät*, „Pro Musica Sacra” 2015, nr 13, s. 131–132). Jako przykład autor tej oceny przytacza „absurdalny wywód” pióra Keesa van Houtena i Marinusa Kasbergena (*Bach en het getal*, Zutphen 1985), którzy łączą datę śmierci Bacha z symboliką różokrzyżowców jak też poświęcają specjalny rozdział symbolice liczby... 23869, czyli liczby dni życia kantora z Lipska liczne znaczenie łącznej liczbie dni przeżytych przez Bacha.

⁸ Zob. np. M. Marissen, *Bach and God*, New York 2016; E. Chafe, *Tears into Wine: J. S. Bach's Cantata 21 in its Musical and Theological Contexts*, Oxford – New York 2015; E. Chafe, *J. S. Bach's Johannine Theology: The St. John Passion and the Cantatas for Spring 1725*, Oxford 2014; *Philosophical and Theological Background of 'The Art of Fugue'*, Lanham – Toronto 2013; A. Leahy, *J. S. Bach's 'Leipzig' Chorale Preludes: Music, Text, Theology*, Lanham – Toronto

Ale istnieją nie tylko muzyczne, same w sobie zasadnicze, lecz także pozamuzyczne racje za tym, że lipski kantor – jako muzyk – w wyjątkowy sposób interesował się teologią i był z nią dobrze obeznany, przede wszystkim zaś pojmował muzykę i swoją twórczość w sposób teologiczny. Prezentacji i analizie tych właśnie racji poświęcam niniejsze rozważania.

Biblioteka teologiczna

Kantor z Lipska nie zrobił kariery teologicznej, nie uzyskał teologicznej profesury – i w ogóle brakowało mu wykształcenia uniwersyteckiego, ale wiara i teologia zajmowały go do żywego, o czym świadczy nie tylko – jak przekonują badacze⁹ – jego muzyka, lecz także lista zasobów jego prywatnej teologicznej biblioteki, sporządzona w 1750 r., tuż po jego śmierci, a zawierająca 52 tytuły w 81 woluminach, *folio*, *quarto* i *octavo*¹⁰. Jak na owe czasy to naprawdę sporo, szczególnie że chodzi tu o bibliotekę prywatną. A przecież rację ma Ch. Wolff, twierdząc, że teologiczna biblioteka Bacha „była w rzeczywistości większa, niż na to wskazuje owa lista”, i że musiała ona obejmować również dzieła „autorów innych niż siedemnastowieczni i starsi, [...] szczególnie [...] młodszych lipskich teologów [...]. Na liście zdają się dominować zalegające półki cegły – przeważnie staromodne dzieła teologiczne, pozostałe po tym, jak spadkobiercy zdążyli już wybrać i podzielić między siebie książki bardziej dla nich użyteczne”¹¹. Jak na tamte czasy – teologiczna kolekcja Jana Sebastiana miała wielkie rozmiary i przypominała „dużo bardziej bibliotekę pastora niż muzyka”¹².

Bach zatem miał pod ręką przede wszystkim *Biblię Calova*, trzypięciotomowy

2011; R. Leaver, „*Concio et cantio*”. *Kontrapunkt teologii i muzyki w tradycji luteranńskiej od Praetoriusa do Bacha*, przeł. S. Zabieglńska, W. Bońkowski, „Muzyka” 2007, nr 4, s. 5–24; D. Zager (ed.), *Music and Theology. Essays in Honor of Robin A. Leaver*, The Scarecrow Press, Lanham – Maryland – Toronto – Plymouth 2007; A. Clement, *Der dritte Teil Clavierübung von Johann Sebastian Bach: Musik – Text – Theologie*, Middleburg 1999.

⁹ Zob. np.: M. Marissen, *Bach and God*, New York 2016; E. Chafe, *Tears into Wine: J. S. Bach's Cantata 21 in its Musical and Theological Contexts*, Oxford – New York 2015; E. Chafe, *J. S. Bach's Johannine Theology: The St. John Passion and the Cantatas for Spring 1725*, Oxford 2014; Z. Gönch, *Bach's Testament. On the Philosophical and Theological Background of 'The Art of Fugue'*, Lanham – Toronto 2013; A. Leahy, *J. S. Bach's 'Leipzig' Chorale Preludes: Music, Text, Theology*, Lanham – Toronto 2011; R. Leaver, „*Concio et cantio*”. *Kontrapunkt teologii i muzyki w tradycji luteranńskiej od Praetoriusa do Bacha*, przeł. S. Zabieglńska, W. Bońkowski, „Muzyka” 2007, nr 4, s. 5–24; D. Zager (ed.), *Music and Theology. Essays in Honor of Robin A. Leaver*, The Scarecrow Press, Lanham – Maryland – Toronto – Plymouth 2007; A. Clement, *Der dritte Teil Clavierübung von Johann Sebastian Bach: Musik – Text – Theologie*, Middleburg 1999.

¹⁰ Zob. R. A. Leaver, *Bachs theologische Bibliothek / Bach's Theological Library. Eine kritische Bibliografie / A Critical Bibliography. Mit einem Beitrag von Christoph Trautmann / With an Essay by Christoph Trautmann*, Stuttgart 1983; *Idem*, *Bach und die Lutherschriften seiner Bibliothek*, „Bach Jahrbuch” 1975, nr 61, s. 124–132.

¹¹ Ch. Wolff, *Johann Sebastian Bach*, *op. cit.*, s. 393.

¹² R. Leaver, *Johann Sebastian Bach: Theological Musician and Musical Theologian*, *op. cit.*, s. 32.

niemiecki przekład Pisma Świętego z komentarzem Marcina Lutra, skompilowanym w XVII w. przez cenionego w tamtych czasach teologa luterańskiego Abrahama Calova, który teksty ojca Reformacji uzupełnił o swoje uwagi¹³. Miał Bach w swej bibliotece i inne komentarze do Biblii, tomy kazań, studia na temat Soboru Trydenckiego (XVI w.), *Konfesji augsburskiej*, Ostatniej Wieczerzy, chrztu, a i pisma pobożnościowe, w tym np. podręczniki *ars moriendi*. Posiadał dwie różne edycje dzieł ojca Reformacji, dodatkowy tom jego komentarzy do Księgi Psalmów, dwie edycje *Postylli* (egzegetyczny komentarz do Biblii) i kopię *Rozmów przy stole*, gdzie mógł znaleźć wiele wypowiedzi reformatora dotyczących związku między teologią i muzyką.

Poza dziełami Lutra, trzeba wymienić prace takich ważnych wówczas autorów jak Martin Chemnitz, jeden z najwybitniejszych teologów Reformacji XVI w. (*Opera* oraz *Examen decretorum Concilii Tridentini*), wielki dominikański mistyk i teolog Jan Tauler (*Kazania*), Erdmann Neumeister, pastor, poeta i hymnolog (*Tisch des Hern* i *Lehre von der Heiligen Tauffe*), Johann Olearius (wielotomowy komentarz do Pisma Świętego *Biblischer Erklärung* oraz *Hauptschlüssel*, August Pfeiffer (*Apostolische Christen-Schuke*), Johann Arnd, Heinrich Müller i inni.

Robin A. Leaver, przekonując do tezy o teologicznej biegłości Jana Sebastiana, do argumentu z teologicznej biblioteki dodaje argument z faktu, że w jego czasach luterańscy kantorzy byli nie tylko muzykami, ale także z założenia nauczycielami religii w przykościelnych szkołach. „W większości szkół łacińskich od kantora i innych nauczycieli oczekiwano szczegółowej znajomości treści podstawowych ksiąg teologicznych używanych w szkołach”¹⁴. Muzyk musiał znać katechetyczne pytania i odpowiedzi, ponieważ domagano się od niego nauczania *Małego katechizmu* Lutra. Pokolenia kompozytorów luterańskich tworzyły muzykę katechizmową, czego najwybitniejszym przykładem są preludia chorałowe Jana Sebastiana na temat hymnów w dwóch – *Dużym* i *Małym* – *Katechizmach* ojca Reformacji w *Clavierübung III* z 1738 r.

Ponieważ kantorzy Kościoła luterańskiego pełnili funkcję szkolnych nauczycieli, dlatego przed objęciem swoich obowiązków musieli zdać *viva voce* egzamin teologiczny oraz, podobnie jak osoby duchowne, pisemnie zaakceptować doktrynę zdefiniowaną i rozwiniętą w *Księdze Zgody* (*Liber concordiae* 1580), antologii doktrynalnych luterańskich pism wyznaniowych. Obowiązek oficjalnego udowodnienia posiadania odpowiedniej wiedzy z teologii musiał wypełnić również Jan Sebastian,

¹³ Zob. *idem*, J. S. *Bach and Scripture: Glosses from the Calov Bible Commentary*, St. Louis 1986.

¹⁴ *Idem*, *Johann Sebastian Bach, op. cit.*, s. 22.

co stało się 7 lub 8 maja 1721 r. i nie było czystą formalnością. Christoph Wolff pisze: „[...] Bach został poddany gruntownemu, przeprowadzonemu po łacinie egzaminowi, sprawdzającemu jego kompetencje teologiczne. Wyznaczony przez elektorski konsystorz w Dreźnie egzaminator, siedemdziesięcioletni doktor Johann Schmid – profesor teologii na Uniwersytecie Lipskim, niezwykle surowy i znany z oblewania kandydatów na kantorat i inne stanowiska dydaktyczne, stwierdził w oświadczeniu wystawionym po łacinie i niemiecku, że «Pan Jo. Sebastian Bach odpowiedział na przedłożone przeze mnie pytania w ten sposób, iż uważam go za zdatnego na urząd kantora w Szkole świętego Tomasza». Dokument został natychmiast wysłany do Drezna po podpisaniu go przez doktora Salomona Deylinga (był on od roku 1721 kościelnym nadintendentem w Lipsku i jednocześnie profesorem teologii na Uniwersytecie), który uczestniczył w egzaminie jako dodatkowy sędzia. Deyling przedstawił kandydaturę Bacha władzom zwierzchnim z prośbą o zatwierdzenie i ratyfikację nominacji»¹⁵.

Muzyka metafizyczno-teologiczna

Jan Sebastian kolejne wtajemniczenie o charakterze teologicznym przechodził w korespondencyjnym Towarzystwie Wiedzy Muzycznej (*Societät der musicalischen Wissenschaften*), założonym w 1738 r. przez swego ucznia i przyjaciela Lorenza Ch. Mizlera. Temu szacownemu gremium teoretyków i praktyków muzyki¹⁶ bliska była pitagorejska, matematyczna, liczbowo-symboliczna, ale także teologiczno-metafizyczna koncepcja muzyki rozwijana w luteranizmie. Sam Bach wstąpił do Towarzystwa dziewięć lat później, ale jego działalnością interesował się od początku i utrzymywał rozliczne kontakty z jego członkami¹⁷.

Dla teoretycznej i praktycznej działalności Towarzystwa fundamentalne znaczenie miały głównie dwie idee pitagorejskie. Po pierwsze – że liczby są fundamentem wszystkiego, co istnieje, zarówno rzeczy duchowych, jak i materialnych, a tym samym w muzyce kluczową rolę odgrywa wiedza matematyczna¹⁸. Johann G. Walther

¹⁵ Ch. Wolff, *Johann Sebastian Bach, op. cit.*, s. 296–297.

¹⁶ Członkami Towarzystwa byli m.in. Heinrich Bokemeyer (zm. 1751 r.), Gottfried Heinrich Stölzel (zm. 1749), Georg Heinrich Bümler (zm. 1745 r.), Georg Philipp Telemann (zm. 1767 r.), *Georg Friedrich* Händel (zm. 1759 r.; członek honorowy).

¹⁷ M. E. Bonds, *Absolute Music: the History of an Idea*, Cambridge 2014, s. 90–98; A. Milka, „Искусство фуги” *И. С. Баха: к реконструкции и интерпретации*, Санкт-Петербург 2009, s. 29–35.

¹⁸ Przeciwno wiązaniu Bacha z muzyką „matematyczną” cytuje się list jego syna Philippa Emanuela do Johanna Nikolausa Forkela z 13 stycznia 1775 r.: „In composition he started his pupils right in with was practical, and omitted all the dry species of counterpoint that are given in Fux and others (mit Hinweglassung aller der trocken Arten

(zm. 1748), ważny dla Towarzystwa teoretyk, ale też krewny i przyjaciel Bacha, pisał: „Muzyka jest niebiańsko-filozoficzną nauką opierającą się na matematyce, składającą się z dźwięku, tak długo jak sam dźwięk wytwarza dobrą i artystyczną Harmonię lub zgodę. [...] Nawet ślepi poganie dostrzegają te jakości w Harmonii... O ileż zatem więcej my, chrześcijanie, winniśmy posługiwać się tym szlachetnym dziełem Boga we właściwy sposób, aby Bóg miał upodobanie w dziele rąk swoich; albowiem muzyka nie tylko pokazuje człowiekowi jego własny obraz (to znaczy: że człowiek ma harmonijne proporcje), ale także konfrontuje Boga z Jego własną boską mądrością, w której On doznaje radości”¹⁹.

Według drugiej z pitagorejskich idei istotnych dla Towarzystwa „rzeczywiste znaczenie Słowa Bożego jest zakryte przed niewtajemniczonymi, a kluczem do jego zrozumienia jest język symboliczny”²⁰.

Członkom Towarzystwa bliska była także luterkańska teologiczno-metafizyczna koncepcja muzyki. Do jej filarów na przełomie XVII i XVIII w. należał Andreas Werckmeister, który miał – jak podkreśla Leaver – wielkie znaczenie dla Bacha niemal w każdym okresie jego twórczego życia²¹. Według Erica Chafe’a z Brandeis University, muzyka w wizji luterkańskiej tamtego okresu była czymś w rodzaju „ukrytej teologii”: „[...] Werckmeister interpretuje szeregi harmoniczne – począwszy od unisono, poprzez podstawowe konsonanse, trójdźwięki, skale diatoniczne, a skończywszy na początkach chromatyki – jako analogiczne do okresów historii zbawienia, od zamierzchłej przeszłości po chrześcijańskie oczekiwanie świata, który ma nadejść; «ukryty» Bóg Stwórca (unisono), dwie natury Chrystusa (wielkie i małe tercje), Trójca Święta (trójdźwięk durowy), «nastrojone» dźwięki w oktawie *clarino* jako zwierciadło obecnego życia chrześcijańskiego i zapowiedzi życia

von Contrapuncten, wie sie in Fluxen und andrem stehen)” (*The New Bach Reader: A Life of Johann Sebastian Bach in Letters and Documents*, edited by H. T. David, A. Mendel, revised and enlarged by Ch. Wolff, New York 1998, s. 399. Argument ten – w odniesieniu do lat trzydziestych XVIII w. – odpira Anatolij Miłka: „This description quite matches Bach’s principles as they were prior to the mid-1730s, when Emanuel left his paternal home, never to return. Therefore he was probably unaware of the changes in Bach’s views during the late 1730s and thereafter, when Bach recommended Mizler to translate Johann Joseph Fux’s treatise from Latin into German in order to make it more accessible to music students. Further, Bach probably copied Angele Berardi’s *Documenti armonici* (1687), which by that time became a bibliographic rarity. He also explored the technique of strict style counterpoint by copying stile antico works, especially Giovanni Palestrina” (A. Miłka, *Rethinking J. S. Bach’s „The Art of Fugue”*, translated by M. Ritzarev, edited E. Sheinberg, London–New York 2017, s. 246. Por. Th. Christensen, *Bach among the Theorists*, „Bach Perspectives” 1998, nr 3; M. Marissen [ed.], *Creative Responses to Bach from Mozart to Hindemith*, s. 23–46).

¹⁹ Cyt. za: R. Tatlow, *Bach’s Numbers: Compositional Proportion and Significance*, Cambridge 2015, s. 374–375. Na temat teorii Walthera zob.: K. Korpanty, *Johann Gottfried Walther i jego podręcznik kompozycji „Praecepta der musicalischen Composition”. Autorskie opracowanie czy mechaniczna kompilacja treści?*, „Muzyka” 2015, nr 2, s. 3–24.

²⁰ A. Miłka, *Rethinking J. S. Bach’s „The Art of Fugue”*, *op. cit.*, s. 11.

²¹ R. A. Leaver, „*Concio et cantio*”..., *op. cit.*, s. 13. O teorii Werckmeistera zob.: K. Korpanty, *Znaczenie ładu liczbowego oraz muzyka jako dar Boży w świetle traktatów Andreasa Werckmeistera*, „Muzyka” 2016, nr 3, s. 97–114.

przyszłego, a nawet skala temperowana jako «pocziwa moralność charakteryzująca ludzką niedoskonałość i brak pełni w doczesnym życiu» – wszystkie tonalne materiały muzyczne zawierają korelaty teologiczne²².

Towarzyszka teologii

Luterańska teologiczno-metafizyczna wizja muzyki była bliska pojmowaniu jej przez Jana Sebastiana, o czym przekonują np. nieliczne zachowane świadectwa pisane, które wyszły spod jego ręki. Gro z nich umieścił na kartach *Biblii Calova*, a był – jak wiele na to wskazuje – sumiennym i uważnym czytelnikiem tego wydania Pisma Świętego i komentarzy do niego, albowiem, jak ustalił Christoph Trautmann: „1. Bach zapisywał tam osobiste otwarte uwagi. 2. Uzupelniał brakujące teksty biblijne. 3. Rozwijał lub komentował komentarze. 4. Poprawiał typograficzne błędy w tekście Biblii i komentarza. Ponadto umieszczał wiele notabene i podkreślał teksty zarówno Pisma Świętego, jak i komentarza albo zaznaczał je na marginesie atramentem, czasami koloru czerwonego, czasami czarnego²³.”

Bachowe marginesowe uwagi „notabene” odnoszą się także do tych tekstów biblijnych, w których mowa o muzyce i służbie Bożej (liturgia)²⁴. Np. w wypadku Pierwszej Księgi Kronik (28,21), w wersecie, który traktuje o roli króla Dawida w organizacji liturgii, lipski kanor zanotował: „NB. Wspaniały dowód, że [...] muzyka ma pełnomocnictwo Ducha Bożego”. Do fragmentu rozdziału dwudziestego piątego tej samej Księgi, gdzie znajduje się lista członków rodzin muzyków odpowiedzialnych za liturgię Izraela, „którzy prorokowali dźwiękiem harf, cytr i cymbałów (25,1 i 7) – Bach napisał: „NB. Ten rozdział jest prawdziwym fundamentem dla wszelkiej muzyki kościelnej, która jest miła Bogu etc.”

W drugiej Księdze Kronik uwagę Jana Sebastiana przykuły słowa, które znajdują się w części zatytułowanej przez Abrahama Calova *Jak chwala Pana objawia się wraz z piękną muzyką*: „Kiedy wyszli kapłani z Miejsca Świętego – gdyż wszyscy znajdujący się [tam] kapłani oczyścili się, nie przestrzegając podziału na zmiany – wszyscy lewici śpiewający: Asaf, Heman, Jedutun, ich synowie

²² E. Chafe, *Allegorical Music: The „Symbolism” of Tonal Language in the Bach Canons*, „The Journal of Musicology” 1984, nr 4, s. 357–358. M.L. Hendrickson, *Musica Christi: A Lutheran Aesthetic*, New York – Berlin–Oxford 2005; K. Korpanty, *Zagadnienie tekstu słownego i jego muzyczna interpretacja w ujęciu niemieckich teoretyków muzyki epoki baroku*, „Muzyka” 2012, nr 1, s. 53–71.

²³ C. Trautmann, *J. S. Bach: New Light on His Faith*, „Concordia Theological Monthly” 1971, nr 42, s. 2.

²⁴ G. Herz, *Towards a New Image of Bach*, „BACH” 1970, nr 4, s. 9–27 (część I) i 1971, nr 1, s. 7–28 (część II); R. A. Leaver, *Bach and the Bible*, <https://www.christianhistoryinstitute.org/magazine/article/bach-and-the-bible/> (data dostępu: 13.08.2016).

i bracia, ubrani w bisior, stali na wschód od ołtarza [grając] na cymbałach, harfach i cytrach, a z nimi stu dwudziestu kapłanów, grających na trąbach – kiedy tak zgodnie, jak jeden, trąbili i śpiewali, tak iż słysząc było tylko jeden głos wysławiający majestat Pana, kiedy podnieśli głos wysoko przy wtórze trąb, cymbałów i instrumentów muzycznych przy wychwalaniu Pana, że jest dobry i że na wieki Jego łaskawość, świątynia napełniła się obłokiem chwały Pańskiej, tak iż nie mogli kapłani tam pozostać i pełnić swej służby z powodu tego obłoku, bo chwała Pańska wypełniła świątynię Bożą (5,11–14). Bach w tym fragmencie podkreślił dwa ostatnie słowa, a na marginesie zanotował: „NB. W pobożnej muzyce Bóg jest zawsze obecny w swojej łasce”. John Butt, komentując komentarze Jana Sebastiana, szczególnie o „muzycznej” obecności Boga, notuje: „Mamy tutaj najściślejsze odniesienie do muzyki jako medium, przez które Bóg staje się immanentny, jest to stwierdzenie, które dla pietystów byłoby heretyckie, a być może także co nieco niepokojące dla wielu myślicieli ortodoksyjnych [luteranizmu], ponieważ zakłada ono, że muzykę traktuje się na równi z Pismem Świętym, które oficjalnie jest jedynym prawdziwym objawieniem Bóstwa transcendentnego”²⁵.

W podobnym duchu uwagi Bacha pojmuje Christoph Wolff: „Muzyka wywołała pojawienie się chwały Bożej pod postacią obłoku, który świadczył o obecności Boga. Bach przejął hebrajski pogląd, że obecność niewidzialnego można wywołać zjawiskiem fizycznym – dźwiękiem muzyki – ale dla niego, jako teologa luterskiego, metafizyczna obecność łaski Bożej zastępowała widzialny dowód w postaci fizycznie istniejącego obłoku. Mimo to obecność Bożej łaski była dla niego nie mniej wyraźna niż realny dźwięk muzyki, który ją wywoływał – jeśli tylko był «pobożny», to znaczy skierowany ku jednemu obiektowi. [...] Przynajmniej w kompozycjach Bacha [...] mogą być realizacją trudnego zadania znalezienia na własny użytek argumentu za istnieniem Boga. To być może stanowiło ostateczny cel jego nauki muzycznej”²⁶.

Teologiczne znaczenie można przypisać także podpisom, które w formie skróconej Bach często umieszczał pod swoimi utworami, czy to sakralnymi, czy świeckimi: S.D.G. – *Soli Deo Gloria* – „Bogu Jedynemu Chwała”, czy J.J. – *Jesu juva* – „Jezu, pomóż!”. Albert Schweitzer pisał, że „nie są [one] czczą formułką, lecz wyznaniem przenikającym całą jego twórczość. [...] Sztuka jest dla niego religią. [...] Religia należy u Bacha do definicji sztuki w ogóle. Wszelka wielka sztuka, również świecka,

²⁵ J. Butt, *Bach's Metaphysics of Music*, [w:] J. Butt (ed.), *The Companion to Bach*, Cambridge 2003, s. 55.

²⁶ Ch. Wolff, *Johann Sebastian Bach, op. cit.*, s. 339

jest dla niego w zasadzie religijna²⁷. Kompozytor słowa *Soli Deo gloria* umieszczał nie tylko pod dziełami sakralnymi, ale także pod utworami świeckimi, jak ten, który napisał w związku z uzyskaniem profesury prawa przez niejakiego dr. Korttego (BWV 207), lub kantaty skomponowane z okazji urodzin księcia Friedricha Christiana (BWV 213) czy Marii Józefy, królowej Polski i żony króla polskiego i elektora saskiego Augusta III²⁸. Znamienne, że muzykę tej ostatniej kantaty Bach prawie w całości wykorzystał w czysto sakralnym arcydziele *Oratorium na Boże Narodzenie*.

Nowe stworzenie

W rozwoju muzycznym Bacha trudno przecenić rolę stanowiska samego Marcina Lutra, który położył fundamenty pod muzykę Kościoła luterańskiego²⁹. Reformator był bardzo wrażliwy na muzykę i jej miejsce w życiu religijnym, nauczał, że jest ona „darem Boga, nie zaś ludzi” (*donum Dei non hominum est*), uważał ją za „najznamienitszy dar Boga” (*donum Dei excellentissimum*)³⁰. W słynnych *Rozmowach przy stole* tłumaczył, że „muzyka jest jednym z najszlachetniejszych i najbardziej chwalebnych darów Boga, który Szatan ma w ogromnej wrogości. [...] Jest jedną z najszlachetniejszych sztuk, dźwięki przydają żywota tekstowi. [...] Muzyka to szlachetny dar Boży i towarzysza teologii (*Musica est insigne donum Dei et theologiae proxima*)”³¹. A w innym miejscu notował: „Stąd też nie bez przyczyny Ojcowie i Prorocy niczego innego nie chcieli tak ściśle wiązać ze Słowem Bożym jak Muzykę”³².

Muzyka, jako łaska darmo dana od Boga, w oczach ojca Reformacji utożsamiała się z istotą Ewangelii³³, która przecież jest wyłącznie łaską darmo daną – *sola gratia*, wszak „tylko dzięki łasce” dostępujemy zbawienia, jak głosi jedna z fundamentalnych dla Reformacji zasad Marcina Lutra: „Wszyscy zgrzeszyli i usprawiedliwieni bywają darmo, bez uczynków, czyli własnych zasług, z łaski Jego [Chrystusa], przez odkupienie, które jest w Jezusie Chrystusie, we krwi Jego [...]”³⁴.

²⁷ A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach, op. cit.*, s. 123–124.

²⁸ R. A. Leaver, *The Mature Vocal Works and Their Theological and Liturgical Context*, [w:] J. Butt (ed.), *The Companion to Bach*, Cambridge 2003, s. 91.

²⁹ M. E. Anttila, *Luther's Theology of Music. Spiritual Beauty and Pleasure*, Berlin–Boston 2013.

³⁰ Cyt. za: *ibidem*, s. 70.

³¹ *Luther's Table Talk*, extracts selected by Dr. [James] Macaulay, [London 1883], s. 106–107.

³² R. A. Leaver, *Luther's Liturgical Music. Principles and Implications*, Grand Rapids 2007, s. 317.

³³ Zob. tenże, „*Concio et cantio*”, art. cyt., s. 9.

³⁴ M. Luter, *Artykuły szmalkaldzkie*, [w:] *Wybrane Księgi symboliczne Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Przekład z języka łacińskiego, przekładu dokonali, objaśnieniami opatrzyli ks. bp dr A. Wantuła, ks. prof. dr W. Niemczyk*, Warszawa 1989, s. 355.

Wpływ koncepcji Lutera na Jana Sebastiana dochodzi do głosu w kolejnej z nielicznych pisanych jego wypowiedzi, w których można dostrzec teologiczny aspekt osobowości Bacha jako muzyka. W 1738 r. napisał on niewielki podręcznik do basso continuo³⁵. Znalazło się tam także miejsce na zdefiniowanie celu wszelkiej muzyki: „Der General Bass ist das vollkommste Fundament der Music welcher mit beyden Händen gespielet wird dergestalt das die lincke Hand die vorgeschriebenen Noten spielet die rechte aber Con- und Dissonantien darzu greift damit dieses eine wohlklingende Harmonie gebe zur Ehre Gottes und zulässiger Ergötzung des Gemüths und soll wie aller Music, also auch des General Basses Finis und End Ursache anders nicht, als nur zu Gottes Ehre und Recreation des Gemüths seyn. Wo dieses nicht in Acht genommen wird da ists keine eigentliche Music sondern ein Teufflisches Geplerr und Geleyer”³⁶. / „Bas generalny [...] jest najdoskonalszym fundamentem muzyki, grać go zaś obydwoma rękami należy w taki sposób, że lewa ręka gra wyznaczone nuty, prawa natomiast dobiera odpowiednie konsonanse i dysonanse, tak aby powstała pięknie brzmiąca harmonia na chwałę Bożą i godziwe uweselenie ducha – *Finis* zaś i ostateczna przyczyna – jako wszelkiej muzyki, tak i basu generalnego – polegać ma jedynie na chwale Bożej i rekreacji ducha. Tam, gdzie się tego nie przestrzega, nie ma żadnej muzyki, lecz tylko diabelskie beczenie i dudlenie”³⁷.

Bachowa „definicja” celu muzyki jest wyraźnym echem „muzycznej” teologii ojca Reformacji i teologicznej jej wizji w luteranizmie tamtych czasów. To w nich

³⁵ Wśród badaczy trwa debata na temat autentyczności Bachowego autorstwa tego dokumentu. Jej przebieg przedstawia Thomas Braatz [w:] *The Problematical Origins of the "Generalbasslehre of 1738"*, <http://www.bach-cantatas.com/Articles/GBLehre.pdf> (data dostępu: 8.01.2016). Angielski przekład tego dokumentu – zob. P. L. Poulin, *J. S. Bach's Precepts and Principles for Playing the Thorough-Bass or Accompanying in Four Parts, Leipzig, 1738: Translation with Facsimile, Introduction, and Explanatory Notes*, Oxford 1994. Znaczące, że dokument ten znajduje się w *The Bach Reader. A Life of Johann Sebastian Bach in Letters and Documents*, edited by H. T. David, A. Mendel London 1966, s. 392–398, ale już nie zmieścił się [w:] *The New Bach Reader*, dz. cyt. Na s. X wstępu tego wydania Ch. Wolff pisze: „Deletions: A very few documents of questionable value have been dropped, as has 'The Precepts and Principles... for Playing a Thorough Bass' (which is available in an annotated facsimile edition, prepared by Pamela Poulin, 1994). [...]”. Tymczasem jednak dwa lata później ten sam muzykolog dokument ten „przywrócił do łask” w swojej biografii *Jan Sebastian Bach. Muzyk i uczonec*: „Carl August Thieme, który przez dziesięć lat studiował u Bacha w Szkole świętego Tomasza, [...] pod dyktando kantora spisał jego [...] *Zasady i pryncypia grania generalbasu albo akompaniamentu czterogłosowego [...] dla jego studentów muzyki* [...]”. Bach definiuje w nich bas jako «najdoskonalszą podstawę muzyki» (s. 367).

³⁶ Cyt. za: Ph. Spitta, *Johann Sebastian Bach*, <http://www.zeno.org/Musik/M/Spitta,+Philipp/Johann+Sebastian+Bach/Zweiter+Band/Anhang+A+und+B/Anhang+B/12> (data dostępu: 8.01.2016).

³⁷ Cyt. za: A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach*, dz. cyt., s. 124. John Butt, który jest zdania, że autorstwo podręcznika *The Precepts and Principles...* przypisuje się Bachowi „stosunkowo bezpiecznie” („relatively securely”), zauważa, że ta „definicja” celu wszelkiej muzyki jest parafrazą słów Friedricha Erharda Niedta, niemieckiego teoretyka, z jego traktatu o *basso continuo*, powstałym w 1700 r., i dodaje, że w Niemczech do pierwszych lat XVIII stulecia cel muzyki zwykle pojmowano w takim samym duchu jak kantor z Lipska. Do tego ton wypowiedzi Jana Sebastiana przywodzi na myśl popularną wówczas, a nawiązującą do poglądu Pitagorasa, teorię o dobrze skomponowanej muzyce jako harmonii naturalnej. Wniosek: „Bach presumably held the view of traditional music theory that music per se is of sacred value” (*Bach's Metaphysics of Music, op. cit.*, s. 52–53).

należy widzieć klucz do właściwego zrozumienia słów Jana Sebastiana. A klucz ten także konsekwentnie rozumieć tę definicję w perspektywie teologicznej, co trzeba tu z mocą podkreślić, bo – jak się zdaje – istnieje uzasadnione niebezpieczeństwo, że współczesny czytelnik, nieobeznany z kontekstem tamtych czasów, gotów pojąć je opacznie, nazbyt „rekreacyjnie”.

Przyłożenie do definicji Bacha klucza teologicznego oznacza, że teologicznie należy odczytywać takie jej fragmenty jak „diabelskie beczenie i dudlenie” – *ein Teufliches Geplerr und Geleyer*, „uweseleniu ducha” – *zulässiger Ergötzung des Gemüths*, „rekreacja ducha” – *Rekreation des Gemüths*.

W słowach o „diabelskim beczeniu i dudleniu” chodzi nie tylko o estetyczną metaforę brzydkiej muzyki, dysharmonii, chaosu, niezgody, a zatem muzyki pod względem estetycznym „diabelskiej” (niemiecki „Diabeł” – *Teufel* – etymologicznie pochodzi od greckiego czasownika *diaballo* – „poróżniać”, „wprowadzać niezgodę”³⁸), lecz także i przede wszystkim o ontyczno-teologiczne i etyczne wskazanie na rzeczywiste działanie Złego, „osobowej” Dysharmonii, Chaosu i Niezgody, Diabła, tego, który – wedle wcześniej cytowanych słów Lutera – jest wielkim wrogiem muzyki i harmonii³⁹. W liście do kompozytora Ludwiga Senfla z 1530 roku ojciec Reformacji pisał: „Albowiem wiadomo, że także muzyka jest wstrętą i nie do zniesienia dla demonów. Zaprawdę jasno sędzę i bez wahania twierdzę, że poza teologią nie ma innej sztuki, którą można by postawić na równi z muzyką, albowiem poza teologią wyłącznie ona sama udziela tego, co na innej drodze jedynie teologia może dać, mianowicie spokój i radosnego ducha (*ipsa sola post theologiam id praestet, quod alioqui sola theologia praestat, scilicet quietem at animum laetum*). Jaskrawym tego dowodem jest fakt, że Diabeł, twórca smutnych

³⁸ Zob. F. Kluge, *An Etymological Dictionary of German Language*, przeł. J. F. Davis, London 1891, s. 362, <https://archive.org/stream/etymologicaldict00kluguoft#page/362/mode/2up> (data dostępu: 10.01.2016 r.).

³⁹ W życiu i nauczaniu Lutera, jak też w luteranizmie czasów Bacha, Diabeł nie był niewinną metaforą, zmyśloną pedagogiczną zjawą do straszenia dzieci czy zdemitologizowaną figurą należącą do przestarzałej i nieaktualnej już warstwy starożytnych źródeł wiary, ale realnością nad wyraz rzeczywistą, konkretną, dotykającą, a do tego wszędobylską i potężną, odwodzącą od Boga i zbawienia, kuszącą do grzechu i czyhającą na upadki ludzi, szczególnie tam, gdzie kwitła wiara. Ojciec Reformacji pisał: „Chrześcijanin musi wiedzieć, że siedzi pośród diabłów i że diabły są mu bliżej niż jego kapelusze lub koszula, a nawet bliżej od własnej jego skóry, że diabeł jest wokół nas i że zawsze się o niego ocieramy” (cyt. za: A. J. Skowronek [w:] *Aniolowie są wśród nas. Fascynacje – dociekania – wierzenia*, Warszawa 2001, s. 90 [tu na stronach 90–95 prezentacja demonologii protestanckiej]). Charakterystyczne jednak, że Luter, głosząc taką demonologię, „nie chce szerzyć strachu, lecz wzmocnić siłę oporu wierzących. Diabeł jest wszechobecny jak Chrystus, działa i reaguje na wszystko, co «pachnie» Chrystusem i wiarą. Tu dokonuje się radykalne odwrócenie średniowiecznego wyobrażenia diabła, gdzie Zły tylko odsłania to, jak nieodłączne są grzech i świat. Luter twierdzi coś zupełnie innego: pochłonięte pracą życie w świecie nie przyciąga diabła. Wróg nie jest daleko właśnie od tych miejsc, w których obecny jest Chrystus [...]” (H.A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a Diabłem*, przeł. E. Adamiak, Gdańsk 1996, s. 78). Ojciec Reformacji miał wiele do powiedzenia o Szatanie w *Rozmowach przy stole*, tych samych, w których wyłożył podstawy wzniosłej koncepcji muzyki jako kazania, teologii i obrony przed złem i Złym.

trosk i niespokojnych zmartwień, pierzcha na dźwięk muzyki prawie tak samo jak na słowo teologii⁴⁰.

W kontekście tej wypowiedzi Lutera jaśniejsze stają się słowa Bacha o „uweseleniu ducha” – *zulässiger Ergötzung des Gemüths*. Chodzi tu zarówno o zwykłą zmysłową przyjemność doznawania muzycznego piękna, jak i o radość duchową, która wyrasta z Dobrej, Radosnej Nowiny Jezusa Chrystusa i której źródłem jest odkupienie dokonane na krzyżu – jak ujął to Luter w przedmowie do *Śpiewnika Bapsta* z 1545 roku: „Bóg bowiem pocieszył nasze serca i umysły przez umiłowanego Syna, którego dał nam dla zbawienia nas od grzechu, śmierci i zła. Kto szczerze w to wierzy, nie może milczeć. Musi o tym radośnie i ochoczo śpiewać [...], by także inni usłyszeli i przyłączyli się. Kto zaś nie pragnie o tym mówić i śpiewać dowodzi, że nie wierzy i nie [przynależy] do nowego, radosnego Testamentu”. Podobnie w traktacie *O ostatnich słowach Dawida*: „Wiara bowiem nie pozostaje w bezruchu ani nie zapowiada spoczynku; wrywa się do działania, przemawia i głosi [...] obietnicę łaski Bożej, by inni ludzie powstali i przyłączyli się do niej. Tak w wielkiej swej radości [Dawid] komponował piękne i słodkie psalmy i wspaniale je intonował, śpiewał radosne pieśni na chwałę i dziękczynienie Boga oraz służył swym towarzyszom zachętą i nauczaniem⁴¹”.

Teologiczną treścią wypełniona jest również Bachowa „rekreacja ducha” – *Rekreation des Gemüths* – słychać w niej i zwykły odpoczynek (łacińskie *recreatio*, od którego pochodzi niemieckie *Rekreation* – „odpoczynek”, „wytchnienie”)⁴², i przede wszystkim zbawczą odnowę stworzenia: *recreatio* to przecież także „stworzenie od nowa” (*re* – „ponownie” + *creatio* – „stworzenie”), odnowa zepsutego stworzenia, uzdrowienie, wybawienie ludzi, stworzeń, od grzechu, śmierci i zła.

⁴⁰ Cyt. za: R. A. Leaver, *Luther's Liturgical Music*, *op. cit.*, s. 93.

⁴¹ Cyt. za: R. A. Leaver, „*Concio et cantio*”, *op. cit.*, s. 9.

⁴² Bettina Varwig pisze: „Bach's participation in this Leipzig culture of entertainment, with his Collegium musicum performances at Zimmermann's coffee house, is a well-known if sometimes sidelined aspect of his career. The title pages to his four volumes of *Clavier-Übung*, each bearing the inscription 'zur Gemüths-Ergötzung,' closely echo some of the *Zeitvertreib* publications listed above, and the *Wohltemperiertes Clavier* was explicitly dedicated 'zum besonderen *Zeitvertreib*' (a special way of passing the time). elsewhere, Bach famously borrowed a formulation by Friedrich erhard Niedt to describe the figured bass – the 'most complete foundation of music' – as intended 'for the honor of god and the permissible delight of the spirit' (zulässige Ergötzung des Gemüths), revealing that the idea of music as a means of sanctioned recreation formed the foundation of all his musical endeavors, whether sacred or secular. In a theological context, this concept of recreation was closely tied to the believer's prime task of praising god, since the 'renewed energies of the mind' could be used 'all the more vigorously for the honor of god'. Already in the preceding century, music making had been considered a more worthy recreational activity than card games or gambling, as evident in Martin geier's funeral sermon for Heinrich Schütz (1672): 'when others, in current parlance, relieved their boredom by seeking out board games, cards and other such enter-tainments, [the biblical King] David... always contented himself with sacred songs and edifying music.' Telemann, too, in a secular cantata of 1723, famously called music 'the noblest of pastimes'” (*Metaphors of Time and Modernity in Bach*, „The Journal of Musicology” 2012, nr 2, s. 173–174).

Z *Rekreation* prześwituje głoszone przez świętego Pawła „nowe stworzenie”, dzieło Boga: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem [w Wulgacie⁴³, łacińskiej wersji Pisma Świętego: *nova creatura*]. To, co dawne, minęło, a oto stało się nowe” (2 Kor 5,17; por. Gal 6,15)⁴⁴. „Odnowienie (*Rekreation*) – wyjaśniał Bachowe słowa Oskar Söhngen – mianowicie oznacza nowe stworzenie, powrót do pierwotnej definicji stworzenia. Z kolei pojęcie «serca» (*Gemüths*) miało wówczas [w czasach Bacha] szersze znaczenie niż dzisiaj, kiedy pojmujemy je jako uczuciową stronę psychicznego życia człowieka. W tamtych czasach serce pojmowano jako «pełnię mocy psychicznych i impulsy zmysłowe» (*die Gesamtheit der seelischen Kräfte und Sinnesregungen*) i stosowano wymiennie (*im Wechsel*) z tym pojęciem «serca», które oznaczało prawdziwe osobowe centrum istot ludzkich (*Personzentrum des Menschen*). «Odnowienie serca» na najgłębszym poziomie znaczyło naprawę (*Zurechtbringen*) całej osoby⁴⁵.

Zakończenie

Christoph Wolff, mając na uwadze związek muzyki i teologii w twórczości Jana Sebastiana Bacha, stwierdził: „[...] teologia i muzyka były [dla lipskiego kantora] jako dziedziny nauki dwiema stronami tego samego medalu: poszukiwaniem Boskiego objawienia albo dążeniem do Boga⁴⁶. Co znamienne, za doskonałe wcielenie tego związku uznał czysto instrumentalny utwór Bacha, a do tego uchodzący za, powiedzielibyśmy, czysto świecki – kanon enigmatyczny *Trias harmonica* BWV 1072, na osiem głosów i dwa chóry, który kryje w sobie trójdźwięk C-dur. Trójdźwięk zwykły i jednocześnie niezwykły, bo przecież jest to akustycznie najczystszy z wszystkich akordów, wyrażający najdoskonalsze naturalne brzmienie. Wolff w błyskotliwej, a przekonującej wykładni tego kanonu dostrzegł muzyczny

⁴³ *Clementine Vulgate*, <http://vulsearch.sourceforge.net/html/2Cor.html> (data dostępu: 10.01.2016).

⁴⁴ Zob. J. Kozyra, *Nowe stworzenie – „kaine ktisis”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1978, nr 11, s. 13–40. Por. E. M. Humphrey, *New Creation*, [w:] K. J. Vanhoozer, C. G. Bartholomew, D.J. Treier, N.T. Wright (red.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids 2005, s. 536–537.

⁴⁵ O. Söhngen, *Die Musik im Raum der Schöpfung*, „Theologie der Musik”, Kassel 1967, s. 272–273, cyt. za: M.L. Hendrickson, *Musica Christi: A Lutheran Aesthetic*, New York – Berlin – Oxford 2005, s. 121. W *Rekreation* do głosu dochodzi – bliska tradycji muzycznej luteranizmu – tradycja patrystyczna i teologów średniowiecza, „dla których muzyka była nie tylko estetyczną formą rozrywki, ale przede wszystkim wyrazem kosmicznej *harmonia mundi* znajdującej swe odzwierciedlenie w duchowości osoby ludzkiej. Muzyka, dzięki której odnaleźć można źródło wewnętrznej odnowy (*recreatio*), prowadzi człowieka ku kontemplacji (*contemplatio*), czyli do postawy zachwyty nad tajemnicą Boga. Takie pojmowanie muzyki wskazuje wyraźnie na jej wymiar teologiczny – jako *via pulchritudinis*, czyli drogi wiodącej do Boga” (J. Bramorski, *Od „recreatio” do „contemplatio”*, „Forum Teologiczne” 2013, nr 14, s. 35. Zob. T. Schwanda, *Soul Recreation: The Contemplative-Mystical Piety of Puritanism*, Eugene 2012).

⁴⁶ Ch. Wolff, *Jan Sebastian Bach, op. cit.*, s. 393.

wyraz misterium Bożego Objawienia, tak jak ukazuje go chrześcijański „dogmat o Trójcy Świętej”⁴⁷. Właśnie tak – w sensie trynitarnym – pojmowano triady durowe, a szczególnie triadę C-dur, w tradycji luterańskiej muzyki teologiczno-metafizycznej. Johannes Lippius (zm. 1612 r.), wielce zasłużony dla rozwoju tej koncepcji muzyki, pisał: „Harmoniczna, naturalna i prosta triada jest prawdziwym i trójjedynodźwięcznym korzeniem wszystkich najdoskonalszych i najpełniejszych współbrzmień, które mogą istnieć na tym świecie. [...] Triada ta jest obrazem wielkiej tajemnicy, boskiej i jedynie godnej adoracji Trój-jedności [...]”⁴⁸. A Joachim Burmeister (zm. 1629), inny wybitny niemiecki teoretyk muzyki, w taki właśnie – triadyczny – sposób widział narodziny muzyki:

Że z jednego bóstwa triady wywodziś swój początek,
któż by zaprzeczył, o, boska muzyko?
Odbijasz tajemnicę Świętej Trójcy
jak życiodajna triada czcisz liczbę nieparzystą⁴⁹.

Z kolei Andreas Werckmeister pisał: „*Trias harmonica* przedstawia piękny obraz [...] Trójcy Świętej”⁵⁰.

Jan Sebastian „pisał” z pomocą narzędzi właściwych muzyce autentyczną teologię, wręcz – trudno nie zgodzić się z Wolffem – dogmatykę chrześcijańską. I był/ jest w tym dziele do szpiku kości chrześcijaninem, i to wyznawcą Chrystusa bardzo określonej tradycji, bo luterańskiej, którego język muzyczny jakimś cudem, pozostając „zaściankowym” językiem niemieckiego luteranizmu XVIII w., zda się najbardziej uniwersalnym językiem muzycznym, jakim dysponuje świat Zachodu⁵¹.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 398.

⁴⁸ J. Lippius, *Synopsis of New Music (Synopsis Musicae Novae)*, przeł. B. V. Rivera, Colorado Springs 1977, s. 41.

⁴⁹ Cyt. za: R. A. Leaver, „*Concio et cantio*”, art. cyt., s. 11.

⁵⁰ Cyt. za: R. Tatlow, *Bach's Numbers: Compositional Proportion and Significance*, Cambridge 2015, s. 370. „Pojęcie *trias harmonica* pojawia się już w traktacie Zarlina zatytułowanym *Istitutioni harmoniche* z 1558 roku, jednak jego przeniesienie na grunt teologii dokonali niemieccy teoretycy muzyki” (K. Medňanský, *Znaczenie liczb w kantacie Jana Sebastiana Bacha „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit” („Actus tragicus”) BWV 106*, „Wartości w Muzyce” 2014, t. VI, s. 104).

⁵¹ Zob. G. Picht, *O wymiarach uniwersalności Jana Sebastiana Bacha*, [w:] *Odwaga utopii*, wybrał K. Maurin; wstępem opatrzył B. Suchodolski, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1981, s. 389–306.

Bach: a theologian?

Abstract: Musicological literature is in dispute regarding whether Johann Sebastian Bach can be considered a theologian. The author states that there are not only musical but also non-musical arguments in favour of the thesis that the cantor from Leipzig – as a musician – was remarkably interested in Lutheran theology of his time and very familiar with it, and that, above all, he understood music and his own works in a theological manner, i.e. in the spirit of the view of music of Martin Luther, the father of Reformation. The article focuses on the non-musical arguments.

Keywords: baroque music, Lutheran Theology, instrumental music, number symbolism, metaphysical music, Martin Luther's view on music

Bibliografia

- Anttila M. E., *Luther's Theology of Music. Spiritual Beauty and Pleasure*, Berlin–Boston 2013.
- Begbie J., *Resounding Truth: Christian Wisdom in the World of Music*, Grand Rapids 2007.
- Bonds M. E., *Absolute Music: the History of an Idea*, Cambridge 2014.
- Boyd M., *Bach*, Oxford 2000.
- Braatz T. *The Problematical Origins of the "Generalbaßlehre of 1738"*, <http://www.bach-cantatas.com/Articles/GBLehre.pdf> (data dostępu: 8.01.2016).
- Brainard P., *Bach as Theologian?*, [w:] P. Brainard (ed.), *Reflections on the Sacred: A Musicological Perspective*, New Haven 1994.
- Bramorski J., *Od „recreatio” do „contemplatio”*, „Forum Teologiczne” 2013, nr 14.
- Butt J., *Bach's Metaphysics of Music*, [w:] J. Butt (ed.), *The Companion to Bach*, Cambridge 2003.
- Chafe E., *Allegorical Music: The „Symbolism” of Tonal Language in the Bach Canons*, „The Journal of Musicology” 1984, nr 4.
- Chafe E., *J. S. Bach's Johannine Theology: The St. John Passion and the Cantatas for Spring 1725*, Oxford 2014.
- Chafe E., *Tears into Wine: J. S. Bach's Cantata 21 in its Musical and Theological Contexts*, Oxford–New York 2015.
- Christensen Th., *Bach among the Theorists*, „Bach Perspectives” 1998, nr 3: M. Marissen (ed.), *Creative Responses to Bach from Mozart to Hindemith*, s. 23–46.

- Clement A., *Der dritte Teil Clavierübung von Johann Sebastian Bach: Musik – Text – Theologie*, Middleburg 1999.
- Clementine Vulgate*, <http://vulsearch.sourceforge.net/html/2Cor.html> (data dostępu: 10.01.2016).
- Eggebrecht H. H., *Sinnbildlichkeit in Text und Musik bei Johann Sebastian Bach*, „Musik und Kirche” 1988, nr 58.
- Gönch Z., *Bach’s Testament. On the Philosophical and Theological Background of ‘The Art of Fugue’*, translated by P. Laki, E. Mészáros, Lanham – Toronto 2013.
- Hendrickson M. L., *Musica Christi: A Lutheran Aesthetic*, New York – Berlin – Oxford 2005.
- Herz G., *Towards a New Image of Bach*, „BACH” 1970, nr 4 (część I) i 1971, nr 1 (część II).
- Irwin J. L., *Neither Voice nor Heart Alone: German Lutheran Theology of Music in the Age of the Baroque*, New York 1993.
- Kluge F., *An Etymological Dictionary of German Language*, translated by J. F. Davis, London 1891, <https://archive.org/stream/etymologicaldict00kluguoft#page/362/mode/2up> (data dostępu: 10.01.2016).
- Korpanty K., *Johann Gottfried Walther i jego podręcznik kompozycji „Praecepta der musicalischen Composition”*. Autorskie opracowanie czy mechaniczna kompilacja treści?, „Muzyka” 2015, nr 2.
- Korpanty K., *Teksty religijnych kantat. Jana Sebastiana Bacha i źródła ich inspiracji. Religijna poezja kantatowa Picandra*, „Młoda Muzykologia” 2008, nr 1.
- Korpanty K., *Zagadnienie tekstu słownego i jego muzyczna interpretacja w ujęciu niemieckich teoretyków muzyki epoki baroku*, „Muzyka” 2012, nr 1.
- Korpanty K., *Znaczenie ładu liczbowego oraz muzyka jako dar Boży w świetle traktatów Andreasa Werckmeistersa*, „Muzyka” 2016, nr 3.
- Kozyra J., *Nowe stworzenie – „kaine ktisis”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1978, nr 11.
- Leahy A., *J. S. Bach’s ‘Leipzig’ Chorale Preludes: Music, Text, Theology*, Lanham – Toronto 2011.
- Leaver R. A., *„Concio et cantio”. Kontrapunkt teologii i muzyki w tradycji luterańskiej od Praetoriusa do Bacha*, przeł. S. Zabiegińska, W. Bońkowski, „Muzyka” 2007, nr 4, s. 5–24.
- Leaver R. A., *Bach und die Lutherschriften seiner Bibliothek*, „Bach Jahrbuch” 1975, nr 61.
- Leaver R. A., *Bachs theologische Bibliothek / Bach’s Theological Library. Eine kritische Bibliografie / A Critical Bibliography. Mit einen Beitrag von Christoph Trautmann / With an Essay by Christoph Trautmann*, Stuttgart 1983.

- Leaver R. A., *Johann Sebastian Bach: Theological Musician and Musical Theologian*, „Bach” 2000, nr 1.
- Leaver R. A., *Luther's Liturgical Music. Principles and Implications*, Grand Rapids 2007.
- Lippius J., *Synopsis of New Music (Synopsis Musicae Novae)*, translated by B. V. Rivera, Colorado Springs 1977.
- Luter M., *Artykuły szmalkaldzkie*, [w:] *Wybrane Księgi symboliczne Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Przekład z języka łacińskiego, przekładu dokonali, objaśnieniami opatrzyli ks. bp dr A. Wantuła, ks. prof. dr W. Niemczyk*, Warszawa 1989, s. 352–381.
- Luther's Table Talk*, extracts selected by Dr. [James] Macaulay, [London 1883].
- Marissen M., *Bach and God*, New York 2016.
- Medňanský K., *Znaczenie liczb w kantacie Jana Sebastiana Bacha „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit” („Actus tragicus”) BWV 106*, „Wartości w Muzyce” 2014, t. VI.
- Miłka A., „Искусство фуги” И. С. Баха: к реконструкции и интерпретации, Санкт-Петербург 2009.
- Miłka A., *Rethinking J. S. Bach's „The Art of Fugue”*, translated by M. Ritzarev, edited E. Sheinberg, London–New York 2017.
- Oberman H. A., *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a Diabłem*, przeł. E. Adamiak, Gdańsk 1996.
- Pelikan J., *Jan Sebastian Bach wśród teologów*, przeł. E. Sojka, Katowice 2017.
- Picht G., *O wymiarach uniwersalności Jana Sebastiana Bacha*, [w:] *Odwaga utopii*, wybrał K. Maurin; wstępem opatrzył B. Suchodolski, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1981, s. 389–306.
- Plantinga R. J., *The Integration of Music and Theology in the Vocal Compositions of J.S. Bach*, [w:] J. S. Begbie, S. R. Guthrie (red.), *Resonant Witness: Conversations Between Music and Theology*, Grand Rapids – Cambridge 2011.
- Presseisen F., *Próba przybliżenia zagadnienia symboliki liczb w muzyce Johanna Sebastiana Bacha w kontekście historycznym oraz badań Christopha Bosserta i grupy Bach-Societät*, „Pro Musica Sacra” 2015, nr 13.
- Schulenberg D., „Musical Allegory” Reconsidered: Representation and Imagination in the Baroque, „Journal of Musicology” 1995, nr 12.
- Schulze H.-J., *Bach at the Turn of the Twenty-First Century*, [w:] A. Leahy, Yo Tomita (red.), *Bach Studies From Dublin: selected papers presented at the ninth biennial conference on Baroque music, held at Trinity College Dublin from 12th to 16th July 2000*, Dublin 2004.
- Schweitzer A., *Jan Sebastian Bach*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Kraków 1987.

- Skowronek A. J., *Aniołowie są wśród nas. Fascynacje – dociekania – wierzenia*, Warszawa 2001.
- Spitta Ph., *Johann Sebastian Bach*, <http://www.zeno.org/Musik/M/Spitta,+Philipp/Johann+Sebastian+Bach/Zweiter+Band/Anhang+A+und+B/Anhang+B/12> (data dostępu: 8.01.2016).
- Stapert C., *Bach as Theologian: a Review Article*, „Reformed Journal” 1987, nr 37.
- Tatlow R., *Bach's Numbers: Compositional Proportion and Significance*, Cambridge 2015.
- The Bach Reader. A Life of Johann Sebastian Bach in Letters and Documents*, edited by H. T. David, A. Mendel, London 1966.
- The New Bach Reader: A Life of Johann Sebastian Bach in Letters and Documents*, edited by H. T. David, A. Mendel, revised and enlarged by Ch. Wolff, New York 1998.
- Trautmann C., *J. S. Bach: New Light on His Faith*, „Concordia Theological Monthly” 1971, nr 42.
- Varwig B. *Metaphors of Time and Modernity in Bach*, „The Journal of Musicology” 2012, nr 2.
- Williams P., *Bach: A Musical Biography*, Cambridge 2016.
- Williams P., *Some Fashionable Uses to Which Bach Is Put: Sui Generis*, „The Musical Times” 2000, nr 1871, vol. 141, s. 8, 10.
- Wolff Ch., *Jan Sebastian Bach. Muzyk i uczoney*, przeł. B. Świdorska, Warszawa 2011.
- Zager D. (ed.), *Music and Theology. Essays in Honor of Robin A. Leaver*, Lanham – Toronto 2007.

Nota o Autorze:

Józef Majewski – dr hab., profesor Uniwersytetu Gdańskiego, teolog, antropolog mediów, kierownik Zakładu Dziennikarstwa i Mediów, członek Komitetu Naukowego Instytutu Analiz Społecznych i Dialogu „Laboratorium Więzi”, członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Więź”, stały współpracownik miesięcznika „Więź” i „Tygodnika Powszechnego”, publicysta, dziennikarz, tłumacz, redaktor. Publikował na łamach takich czasopism jak: „Bliza”, „Diagonali”, „Herder Korrespondenz”, „Kontakt”, „Littera Antiqua”, „Przegląd Powszechny”, „Salvatoris Mater”, „Sensus Historiae”, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, „Studia Paedagogica Ignatiana”, „Twórczość”, „W drodze”, „Więź”, „Znak”, „Życie Duchowe”. Autor, współautor, tłumacz ponad 40 książek, w tym *Miłość ukrzyżowana. Nad teologią*

cierpienia Jana Pawła II (1997; autor), „*Błogosławić mnie będą*”. *Nowotestamentalny obraz Matki Pana według katolicko-luterańskiego dialogu w USA* (1997; autor), *Puste piekło? Wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich* (2000, współautor, redaktor prowadzący), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku* (trzy tomy, 2003–2006, współautor, redaktor prowadzący), *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku* (2004; autor), *Teologia na rozdrożach* (2005; autor), *Media – biznes – kultura* (2009, współautor, redaktor), *Religia – media – mitologia* (2010; autor), *Papież Franciszek. Sługa nowego świata* (2013, współautor); *Tabu Polaków* (e-book, 2013; współautor), *Humanistyka w czasach pop* (e-book, 2014; współautor), *Fuga przemijania. Słowo o eschatologii Jarosława Iwaszkiewicza* (2014; autor), *Dilemmas of the Catholic Church in Poland* (2015, współautor), *Kościół. Komunikacja. Wizerunek* (2016, współautor), *Liturgia – muzyka – język. O współczesnej komunikacji Kościoła* (2017, współautor). Redaktor prowadzący i współautor podręcznika akademickiego *Dogmatyka* (sześć tomów, 2005–2007). Z Magdaleną Borowiec złożył do druku studium *Kanony śmierci. Słowo o chrystologii „Wariacji goldbergowskich” Jana Sebastiana Bacha*. Mieszka w Gdańsku.

O MODLITWACH SØRENA KIERKEGAARDA

Abstrakt: Artykuł dotyczy prawie stu modlitw Sørensa Kierkegaarda zebranych z opublikowanych prac i prywatnych artykułów w Chicago w 1956 r. i opublikowanych w polskim tłumaczeniu J.A. Prokopski (2007). Myśląc o wprowadzeniu do literackiej analizy samych tekstów, staram się odkryć najważniejsze kwestie w treści wybranych modłów Kierkegaarda, których głównym problemem było stanie się chrześcijaninem. Dziękując się moimi spostrzeżeniami i wnioskami o tym, jak wypełnić luki znaczeniem i treścią jego modłów, zachęcam do rozwinięcia krytyki tego tematu w Polsce.

Słowa kluczowe: modlitwa, chrześcijaństwo, Bóg, jednostka, analiza literacka

Modlitwa nie zmienia postanowień Boga,
ale zmienia tego, kto się modli.

1. Wstęp

W odkrywaniu sensów dzieł duńskiego filozofa w Polsce teksty jego modlitw¹ nie należą do pierwszoplanowych obiektów badań, krytycznych analiz i interpretacji. Antologia 99 starannie skomponowanych, a potem ułożonych tematycznie przez angielskojęzycznego edytora modlitewnych fragmentów dzieł znanego filozofa, Perry D. LeFevre'a z Uniwersytetu w Chicago, była w 1956 roku pionierską próbę upowszechnienia mniej znanego obszaru religijnej myśli Duńczyka. Jej autor zamieścił w niej obszerną interpretację życia i myśli Kierkegaarda, w której ostatni rozdział poświęcił na omówienie zaniedbanego tematu – praktycznej strony pobożności Duńczyka, to znaczy na ukazanie go jako „człowieka modlitwy” (178). Gdy w 2007 roku ukazało się tłumaczenie dzieła na język polski wykonane przez J. A. Prokopskiego, powstała „głośna” zachęta do zainicjowania badań, które obejmą modlitwy jako najbardziej konfesyjną i osobistą część odpowiedzi na najważniejsze pytanie całej twórczości Duńczyka: „jak stać się chrześcijaninem, jak realizować własną egzystencję” (Przedmowa, s. 15).

Moja wypowiedź została pomyślana jako zaproszenie do dyskusji o tej formie ekspresji, jaką jest modlitwa inteligentnego człowieka religijnego, a to znaczy

¹ S. Kierkegaard, *Modlitwy. Nowa interpretacja jego życia i myśli*, oprac. P.D. LeFevre, tłum. J.A. Prokopski, Kęty 2007 (wyd. ang. *The Prayers of Kierkegaard. New Interpretation of His Life and Thought*, Chicago 1956). Wszystkie cytaty, opatrzone numerem strony w nawiasie, pochodzą z tego wydania.

– podmiotu Kierkegaarda. Przedmiotem literaturoznawczych analiz i interpretacji czynię zawartość ideową i formę udostępnionych polszczyźnie przekładów modlitewnych wypowiedzi, których adresatami są Osoby Trójcy Świętej: Ojciec, Syn i Duch Święty. Wysilek ich rozumienia i zrozumienia pod kątem głównego założenia, jak być chrześcijaninem w modlitwie – oto ambitny długomyślny cel poszukiwań.

Temat modlitwy – gatunku i formy konfesyjnej jest porywający i wielowątkowy. Każdy śmiałek, który wyrusza na jego podbój, od razu odkrywa, że wdziera się w nieprzebrany tłum i ogromny zbiór wypowiedzi pretendujących do miana eksperckich w różnorodnych zakresach, odcieniach, wariantach i stopniach ważności precyzowania problematyki religijnego kultu². Taką jest moja próba zmierzenia się z wielkością różnorodnej tradycji rozumienia Kierkegaardowskiej filozofii człowieka, ale i autorytetu duńskiego autora, dla którego ważne i do dziś aktualne stało się uznanie niesamodzielności, niewystarczalności ludzkiego indywiduum w poszukiwaniu sensu istnienia. A wraz z nim – zmierzenie się z racjonalnie obudowanym pragnieniem dopełnienia własnej egzystencji i duchowości przede wszystkim o więź z chrześcijańskim Bogiem za pomocą słowa. Za pomocą mowy odnoszącej się do Biblii³ i interpretującej jej fragmenty, które człowieka inspirują do wysiłku odpowiedzi na głos Boga, do poszukiwania formy i stylu formułowania pryncypialnych spraw egzystencji.

2. Charakterystyka kompedium

Powszechna Encyklopedia Filozofii definiuje modlitwę jako „kontakt myślowo-słowny osoby ludzkiej z Bogiem, jako zasadniczą formę życia religijnego”⁴. Uzasadnieniem wagi modlitwy w chrześcijaństwie jest „przeżywanie przygodności ludzkiego istnienia oraz poszukiwanie oparcia w Bogu”, utrzymywanie więzi osoby ludzkiej z osobą Boga jak Stwórcą, Celem i Wzorem⁵. Jeśli idzie o stronę formy, autor hasła,

² Wymienię kilka odkrytych we własnej podręcznej bibliotece: B. Hybels, L. Neff, *Zbyt zajęci, by się modlić*, tłum. E. Mistachowicz, Kraków 2005; M. A. Krąpiec, *Modlitwa*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2006, t. 7, s. 309–312; G. Lohfink, *Modlitwa moją ojczyzną*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2011; O. M. Meschler, *Trzy podstawy życia duchowego*, Kraków 1927; E.A. Nilsen, *Bøn gör svar (Modlitwa daje odpowiedź)*, tłum. G. Strandberg, Stockholm 1966; M. Orsatti, *Sztuka modlenia się. W szkole Nowego Testamentu*, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2008; W. Stinissen, *Słowo jest blisko ciebie. O duchowym czytaniu Biblii*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2001; B. Welte, *Modlitwa jako mowa*, tłum. G. Sowiński, „Znak” 1995, nr 12, s. 18–32.

³ Zabiegu identyfikacji owych odniesień nie może pominąć całościowe opracowanie modlitw Kierkegaarda.

⁴ *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2006, t.7, s. 309. Definicję tą traktuję jako wstępne robocze rozpoznanie o wysokim stopniu ogólności.

⁵ *Ibidem*, s. 309, 310.

Mieczysław Krąpiec, dokonał podziału modlitw na kategorie: błagalną, dziękczynną, uwielbienia. Nie zajmował się jednak problemem „jak”, to znaczy – gatunkowym czy szerzej – literackim aspektem tego typu ludzkich wypowiedzi.

Modlitwy Kierkegaarda spełniają te ogólne ustalenia, które nie uwzględniają – powtórzmy – problematyki formy. Dla badań literaturoznawczych przede mnie uprawianych równie istotne, co rozpoznanie idei utworu, pozostaje sprawa stylu ich artykulacji. Wiemy, że modlitwy nie były pisane z intencją z intencją stworzenia osobnej antologii; wchodzi w skład większych dzieł jako ich fragmenty. Wyśiłek pierwszego ich odkrywcy, układacza i interpretatora, Perry’ego D. LeFevre’a, wyraźnie to ujawnił. Dlatego postrzeganie ich opublikowanego zbioru jak całości autonomicznej oraz kompozycję według kryterium tematycznego trzeba uznać za wtórne, nieautorskie. To jednak, jak się wydaje, nie powinno zniechęcać do wysiłku odczytania i porządkowania zawartości, znaczeń szczegółowych i ogólnego sensu, czyli wymowy wszystkich pojedynczych wypowiedzi. Przeciwnie, warto autonomizującym się cytatami modlitw uważnie się przyglądać, a jednocześnie stale pamiętać, że zaproponowana przez wydawcę kolejność tekstów może wpływać na ustalenia dotyczące rozkładu akcentów ideowych, bo ich określoną konfigurację sugeruje. Jednakże ogólny horyzont idei pozostanie niezniekształcony. Warto pamiętać, że antologia zwróciła uwagę na formalne właściwości tekstów, gdy nadała im status odrębności i pewien stopień autonomii.

3. Okiem literaturoznawcy

Skupiam uwagę na samych tekstach, zgodnie z metodycznie uprawianą od lat pięćdziesięciu dyscypliną naukową, jaką jest wiedza o literaturze, czyli mówiąc w nawiązaniu do teorii komunikowania – wiedza o analizie, rozumieniu i interpretacji cudzych tekstów. Z pokładów tej wiedzy czerpię podpowiedź o możliwości odczytania utworu literackiego czy filozoficznego (wszak SK łączył zainteresowanie dla filozofii i literatury) na miarę możliwości interpretatora, kiedy interpretacja na miarę analizowanego autora go przerasta. Mam nadzieję, że ta deklarowana przeze mnie rezygnacja ze spojrzenia na modlitwy na miarę Sorena Kierkegaarda, licznych kontekstów jego dzieła (od biograficznego po teologiczny) ma charakter przejściowy, liczę bowiem na wsparcie dyskutantów i weryfikatorów moich rozpoznań. Szczególnie liczę na te głosy, które mogą się okazać przeciwieństwem rozpoznań filozofów czy teologów, uczymy się przecież z różnorodności idei jako gwaranta rozwoju, podczas gdy bezrefleksyjna jednomyślność usypia i tamuje poznanie prawdy.

Rezygnacja dotyczy także pytań duszpasterskich i misjonarskich: co znaczy – modlić się, jak się modlić w ogóle, jaki ideał modlitwy jest najlepszy w dzisiejszych czasach, czy i w jakiej mierze można modlić się słowami Kierkegaarda, jakie są horyzonty (np. kontemplacyjne) modlitwy itp. Nie zamierzam naśladować poradników opartych na idei pomocy dydaktycznej i doskonalenia etycznego. W centrum uwagi chcę postawić sam podmiot Kierkegaarda, jego punkt i pole widzenia, portret antropologiczny i jego wizerunek Boga, rozumienie przez niego własnej pozycji, sposób artykułowania podstawy wobec Boga i detali odnoszących się do relacji Bóg – jednostka ludzka. Towarzyszy temu wszystkiemu styl wypowiedzi, który jest pozbawiony spontaniczności, zatem przemyślany, zrjonalizowany, porządkujący i uporządkowany nawet wtedy, gdy dotyka spraw niewyraźnych, czyli granic komunikowalności (interpretacji). Pozbawiony został świadomie i programowo wątków wspólnotowych, nastawionych na integrowanie i jednoczenie społeczności wyznawców chrześcijaństwa w określonej, konkretnej parafii czy diecezji.

Warto zapytać, jakie treści, pytania i odpowiedzi kryją się w modlitwach duńskiego filozofa i teologa. Albo inaczej, na jakie pytania są odpowiedzią, jakie są rezultaty indywidualnych poszukiwań prawdy o Bogu i człowieku melancholijnego „odludka Północy” (127)

3.1. Adresat modlitw

Moja próba artykulacji tego, co najważniejsze w modlitewnych tekstach Duńczyka, idzie za tokiem myślowym zasugerowanym przez pierwszego ich wydawcę, który zachowuje i utrwała polskie tłumaczenie Jerzego Prokopskiego. Wśród dziewięćdziesięciu dziewięciu modlitw opublikowanych jako osobne całości aż 67 stanowią modlitwy do Boga Ojca, po nich następuje zbiór 19 wypowiedzi zwróconych do Boga Syna, Jezusa Chrystusa, 5 modlitw do Boga Ducha Świętego, wreszcie – 8 modlitw na rozmaite okazje, tekstów, które – poza jednym skierowanym do Chrystusa – można by przszeregować do pierwszej grupy. Próba uchwycenia całości wydaje się bez analiz cząstkowych niemożliwa na tym etapie wstępnych rozpoznań niemożliwa, dlatego zogniskowanie obserwacji na wybranych tekstach staje się czynnością najbardziej sensowną. Stanowią one szczegółowe elementy domnianego horyzontu ideowego, z jakim mamy tutaj do czynienia.

Pierwszą wyrazistą cechą modlitw autora *Pochwały Abrahama* jest piękno i precyzja wysłowienia. Są skomponowane według schematu: inwokacja i apostrofa („Ojcze, który jesteś w niebie”), definiowanie przymiotów Boga, akty

uwielbienia, prośba, błaganie. Mają one formę mowy przemyślanej, wyrafinowanej myślowo i odsłaniającej kwestie dalekie od emocjonalnego przeżywania wiary, czułościowości religijnej czy dewocyjnej. To przemyślenia człowieka o rozwiniętej zdolności do artykułowania spraw niełatwych z natury, do których należy wiara w osobowego Boga Ojca, który jest naturalnym centrum chrześcijaństwa. To zapis przemów człowieka o ponadprzeciętnych kompetencjach językowych, wykorzystujący najbardziej wyrafinowane formy ekspresji literackiej i sztuki retorycznej.

Lektura tekstów od samego początku kieruje uwagę odbiorcy ku relacji najważniejszej dla modlącego się podmiotu, ku relacji Bóg – człowiek. Teksty poszczególne ujawniają zarysy sytuacji modlącego: nie poprzez opis otoczenia, lecz w samym sposobie zwracania się do Boga jako Ojca, co zakłada myślenie oratora o sobie jako synu. W ten sposób buduje aurę intymnego kontaktu, bliskiej więzi, ale to skracanie dystansu oparte jest na wierze w nieskończoną bliskość Boga wobec indywiduum, czego nie da się powiedzieć o postawie człowieka wobec Boga. Uderza fakt, iż podmiot przemawiający stale, z rozmysłem, z powagą, niejako programowo wyraża stan jakościowej dysproporcji, istotowego ogromnego dystansu człowieka wobec Boga. Towarzyszy temu wyrażana jasno świadomość „własnej małości” (22) i słabości, po drugiej stronie zaś – świadomość wielkości i potęgi Ideału, którego człowiek nie ma możliwości naśladować.

3.2. Patos w modlitwie

Mamy tu do czynienia z podejściem idealistycznym, racjonalistycznym a zarazem swoiście realistycznym. Modlitwa oznaczona numerem trzecim i nagłówkiem *Tys jest niepojętym* to potwierdza. Zaczyna się od konstatacji ludzkiej niemożności poznania „wspaniałości”, łaskawości i miłosierdzia Boga. Do tego dochodzi niemożność zrozumienia przyczyn tego głównego „dobrodziejstwa”, jakim jest tajemnica zesłania Syna – Zbawcy, a także – bezradność co do sposobu podziękowania. Towarzyszy temu stałe zdziwienie z powodu kierunku (zbawienie, a nie osąd) i rangi – by tak rzec – bezinteresownej pomocy (Bóg szuka tego, który pobłądził). Uświadomienie i wysłowanie tych niemożności, w tym – niezrozumienia miłości i współczucia Ojca przez „upokorzoną zdolność rozróżnienia, którą posiadał nasz ścisły umysł” (24), jak mówi modlący się intelektualista Kierkegaarda, prowadzi do patetycznej cody. Na tle „niepojętego miłosierdzia” Boga ludzkie miłosierdzie jawi się jemu nie tylko jako przygodne, ale i nietrwałe, co jeszcze bardziej rozgrzewa do ucieczki wyrafinowanego

retorycznie mówcę w podszyte uczuciem kasandrycznych zdania o słabości „skamieniałego ludzkiego umysłu”, „podstępnej ziemskiej mądrości”, o „obojętnej myśli uśpionej wiary”, o „nieszczęsnej niepamięci oziębłego serca”. W ten sposób potwierdza on sam swój pogląd, aby w zakończeniu sformułować – w imieniu „tych wszystkich, którzy w Ciebie wierzą” (24) – dramatyczną modlitewną prośbę o zdolność zrozumienia tego, co niepojęte z natury, oraz o wybawienie od zła.

Prośba o zrozumienie niepojętych działań Boga-Ojca i prośba o wybawienie od zła – to jedyne prośby, jakie się tutaj pojawiają. Jak się wydaje, w innych modlitwach dominuje to samo nastawienie i ten sam antropologiczny wymiar aktu modlenia się i języka, który chce być otwarty na Boga i przemieszczanie się ja, woli i wolności jednostki w stronę własnego milczenia. Definiowanie nadprzyrodzonych przymiotów Boga, ich pochwała, idzie w parze z podkreśleniem nierówności statusu i zdolności pojmowania spraw odnoszących się do większości aspektów wiary, miłości, nadziei, znaczeń szczegółowych i ogólnego sensu istnienia. W tej sytuacji najbardziej naturalne pozostają pokorne prośby o pomoc nie tylko o „zdolność zrozumienia”, ale i błogosławieństwo, które przemieni „duchowo”, jak byśmy mogli dzisiaj powiedzieć.

3.3. Dyskredytacja pobożnościowa?

Uderza jednak stałe dyskredytowanie człowieka, podkreślanie jego ograniczeń, niedającej się okiełznać grzeszności, niedoskonałości, braku możliwości odwzajemniania się Boga za dary, które otrzymuje. Tak jest słowem w modlitwie 5 *Twoje Słowo* (26), w której dar Słowa, bezinteresowny dar Boga, jest okazją do zestawienia z interesownością człowieka i z jego nieudolnością w odwzajemnianiu się za Boską cierpliwość w objaśnianiu „człowiekowi owego Słowa, tak, aby mógł właściwie je pojąć” (26). Podobnie ma się rzecz z realizacją reguły wzajemności zbliżania się do Boga, który „z większą niż ludzka, z zaiste boską cierpliwością przygarnia go takim, jakim został stworzony i pomaga mu, kiedy walczy on o to, by postępował w zgodzie ze słowem” (26). I tutaj także widać pogląd o brak niesymetryczności synergii: modlące się indywiduum pozostaje wykonawcą niż inicjatorem działań z racji swej podrzędnej pozycji i cech przyrodzonych.

Te i podobne zdania, a jest ich niemało w modlitwach Kierkegaarda, naprowadzają na ważny trop myślowego zabiegu pomniejszania pozycji, działań, intencji, kondycji człowieka – istoty oddalonej od Ideału we wszystkich zakresach: słowa, miłości, moralności, sposobu myślenia, zdolności poznawczych, postawy, działania.

Nie prowadzi to jednak do smutku, rozpaczy, lęku z powodu grzeszności czy braku wolnej woli, tak jak jest to u Lutra, ale do stanu wyznawanej otwarcie radości z powodu obecności Boga Miłości, jego darów i dobrodziejstw, z powodu „wzorca” ofiarnej miłości, który stanowi dla chrześcijanina wsparcie i pozytywny punkt odniesienia. Wyrazem tego, o czym powiedziałem, jest modlitwa 6 Panie, Tyś Bogiem Miłości (27), 7 O nieskończona Miłości (28), 8 Ty pokochałeś nas pierwszy (29), 9 Ty, który pierwszy nas pokochałeś (30) – wszystkie przeniknięte żarliwą wiarą, pogodnym nastawieniem i zadowoleniem oratora za to, że może zwracać się ku Bogu, który wyprzedza intencje, zamysły, myśli, czyny swoim istnieniem i miłością, otacza człowieka opieką.

3.4. Pozytywne emocje

Na początku drogi badawczej ukierunkowanej na modlitwach Sorena Kierkegarda do Boga Ojca warto zatrzymać się ponadto na tekście o wielkim ładunku pozytywnych myśli i emocji, czyli na modlitwie dziesiątej *Ty słyszysz nasz głos* (31). Jego radosny ton, styl i zawartość treściowa przypominają modlitwy uwielbienia, takie jak *Pieśń słoneczna* albo pochwała stworzeń św. Franciszka. A zakończenie to połączenie postawy Hioba i definicji chrześcijańskiej radykalnej postawy z Kazania na Górze, czyli mówiąc najkrócej – pointa, wniosek, morał, iż człowiecza pochwała Boga, okazywanie Mu miłości i wdzięczności ma najgłębszy sens, gdy do życia wdziera się cierpienie, choroba, śmierć, rozpacz. Na pewno można ją nazwać „modlitwa radości” (197) i iluminacji, samowiedzy. Dziś znacznie lepiej potrafimy zrozumieć tę prawdę, że modlitwa nie zmienia Boga, ale może zmienić oratora, bo otwiera drogę do samopoznania, a potem – do bycia dla Boga. We wspomnianej przed chwilą modlitwie, która jest misternie i logicznie skonstruowaną przemową perswazyjną, taka orientacja myślowa otrzymała kompozycję opartą na zasadzie czterech skontrastowanych ze sobą części. Pierwsza stanowi pochwałę „potężnego królestwa bez granic” (31) i nieograniczonej zdolności ogarniania kosmosu, „bezkresnej przestrzeni” i żywiołów w nieistniejących. Druga stwierdza z podziwem zdolność Pan stworzenia do słyszenia „zarówno głosu każdego stworzenia, jak i pojedynczego człowieka” (31): jest to właściwie rozbudowany pean, zwłaszcza na cześć nieskończonej boskiej zdolności słyszenia, dostrzegania, rozpoznania, zrozumienia „najbardziej nieszczęśliwego, opuszczonego i osamotnionego człowieka” (31), pamiętania o nim, udzielania mu pomocy, słowem – miłości i mądrości Boga. W trzeciej części pojawia się pochwała podziękowania, jakie składa człowiek szczęśliwy, to znaczy świadomy otrzymanych

„dobrych i doskonałych darów” (31). Natomiast w czwartej, w pryncypialnej konkluzji pojawia się – kontrapunktowo do poprzedniej – laudacja obrazująca dziękczynienia wyrażane w sytuacji, „gdy życie staje się ponura historią”, gdy serce jest udęcone a dusza pogrążona w ciemności”, a zatem w sytuacji nieszczęścia i cierpienia.

Ten ostatni fragment jest ważny, ponieważ uzmysławia jedną z najtrudniejszych kwestii chrześcijaństwa: związek miłości, samopoznania i poznania z cierpieniem. Droga do bycia chrześcijaninem nie oznacza idylli dobrego samopoczucia. Dążenie do przyjaźni z Bogiem, poszukiwanie pomocy, pocieszenia, przebaczenia grzechów, ocalenia w modlitwie w tym ujęciu odbywa się z udziałem bojaźni, drżenia, niepokoju, bólu, cierpienia, pokus. (16 s. 37), ale najważniejsza pozostaje „przerwa”, czyli moment odwagi, skruchy, samooskarżenia grzesznika, prośby o pomoc, wytrwałość, stałe dziękczynienie, zaufanie, wierność, szczególnie wówczas, gdy człowiek „stąpa po niewłaściwej drodze”(68). I odwrotnie, nie ma innej drogi na przeminę serca (68), na bliskość, na odczucie obecności i miłości bożej niż bezpośredni zwrot ku wiecznej dobroci, która „wszystko daje za darmo” (80).

3.5. Oczekiwanie

Na zakończenie jeszcze dwie sprawy do dalszego rozważenia. Pierwsza dotyczy rekonstrukcji oczekiwań modlącego się podmiotu Kierkegaarda podczas modlitwy. W modlitwie oznaczonej numerem 4 Tyś jest niezmienny (25) po prośbie o błogosławieństwo Boga Ojca następuje zdanie o odmianie modlącego, a ma on polegać, że „przyłgnie do Twojej niezmiennej woli” i do „Tego, który jest niezmienny”. W innych tekstach motyw zbliżenia, zjednoczenia łączy się z prośbami o korektę różnych ludzkich ułomności i nieudolności, w tym szczególnie – zdolności poznawczych i zachowań nieetycznych (interesowność, zapominanie, nieposłuszeństwo, brak zaufania, miłości, uleganie pokusom). Wśród możliwych pytań powstaje pytanie, jaki jest zakres tych oczekiwań człowieka wobec Boga i jaki jest ich hierarchiczny porządek. Poszukiwanie zapewne może doprowadzić do nieszablonowych rozwiązań, co wiąże się z równie intrygującym zagadnieniem religijnego języka, z jakim mamy tutaj do czynienia, czyli „języka, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej”⁶. Nie można usunąć z pola widzenia skomplikowanej relacji modlitwa milczenia i modlitwa mowy⁷.

⁶ J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*, *Znak* 1995 nr 12, s. 5.

⁷ B. Welte, *Modlitwa jako mowa*, tłum. G. Sowiński, „*Znak*” 1995 nr 12, s. 18.

4. Konkluzja

Podsumowując cząstkowe analizy, trzeba powiedzieć, że warto badać styl modlitewnych wypowiedzi i zauważyć, iż język modlitw Sorena Kierkegaarda, daleki od szablonów i wzorców chrześcijańskich, pozostaje bliski wyrafinowanym przykładom literackim. Modlitwy stały się przecież inspiracją dla Samuela Barbera, który stworzył kantatę zatytułowaną „Prayers of Kierkegaard” (1942–1954).

Wydaje się, że wrażliwość na to, co pojedyncze, osobne, a niechęć do tego, co instytucjonalno-kościelne, dała o sobie znać również w tak z natury intymnej i odpornej na wpływy sferze, jaką jest sytuacja „człowieka modlitwy” (178–200). Dbałość o precyzję wypowiedzenia czyni z Duńczyka sztukmistrza słowa, słowa adekwatnego dla monologów istoty stworzonej z Bogiem – niezmiennym, niepojętym, bezinteresownym, cierpliwym i miłującym Ojcem. Kolejny syntetyczny sąd dotyczy antyinstytucjonalnego wymiaru modlitw autora *Bojaźni i drżenia*. Buduje on osobisty i nacechowany intelektualną finezją poziom komunikowania się z chrześcijańskim Bogiem Miłości; antykościelny, antyliturgiczny rys jego sugeruje tendencję do izolacji z tym, co w kulcie religijnym ma charakter zbiorowy. Sprawa, że można by tutaj mówić o przebywaniu w indywidualnej świątyni, co staje się fundamentem ważniejszym niż kategoryczne i wykluczające zdania w rodzaju: bez kościoła nie ma zbawienia⁸. Sprawa nie jest taka prosta, autor Albo-Albo często stosuje formę pluralis majestatis. Jeśli znaczenia tej formy nie zbadamy, grozi nam triumfalizm interpretacyjny.

Świątynia, o której myślę, a może lepiej – kaplica stanowi przestrzeń chrześcijańskiego ideału Kierkegaarda, dla którego najważniejszymi cechami wiary są – wsparte rozumem i studiami Biblii – akty intymnego wznoszenia się ku, co irracjonalne i słabo dostępne wysiłkom jednostki. Dzięki ich opublikowaniu i upowszechnieniu życie duchowe czytelników, ich religijne doświadczenie, zwłaszcza chrześcijan, w opinii powszechnej często redukowane do sfery prywatnej, ma szansę dynamicznego rozwoju.

⁸ Tę formułę zaczerpnąłem z książki Bernarda Sesboüè. Poza kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne (tłum. A. Kuryś, Poznań 2007). Ma ona swoją historię i wieloznaczne treści, co jednak pozostawiam w tym miejsce jako kwestię w odniesieniu do Kierkegaarda otwartą i wymagającą dalszych badań.

On Søren Kierkegaard's prayers

Abstract: The article deals with nearly one hundred of Søren Kierkegaard's prayers gathered from published works and private papers in Chicago in 1956, and published in a Polish translation by J.A. Prokopski (2007). Thought as an introduction to the literary analysis of texts itself I try to find out the most important issues in the content of selected prayers by Kierkegaard whose central problem was that of becoming a Christian. Sharing my insights and conclusions about how to fill the gaps with the meaning and substance of his prayers I will encourage to develop a criticism of the subject in Poland.

Keywords: pray, christianity, God, individual, criticism

Bibliografia

- Hybels B., Neff L., *Zbyt zajęci, by się modlić*, tłum. E. Mistachowicz, Kraków 2005.
- Kierkegaard S., *Modlitwy. Nowa interpretacja jego życia i myśli*, oprac. P.D. LeFevre, tłum. z ang. J.A. Prokopski, Kęty 2007.
- Kierkegaard S., *O lutrze, luteranizmie i protestantyzmie*, tłum. A. Szwed, „Znak” 1992 nr 7.
- Kłoczowski J.A., *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 1995 nr 12.
- Krąpiec M.A., *Modlitwa*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin 2006.
- Lohfink G., *Modlitwa moją ojczyzną*, tłum. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2011.
- Meschler O.M., *Trzy podstawy życia duchowego*, Kraków 1927.
- Nilsen E.A., *Bön gör svar (Modlitwa daje odpowiedź)*, tłum. G. Strandberg, Stockholm 1966.
- Orsatti M., *Sztuka modlenia się. W szkole Nowego Testamentu*, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2008.
- Sesboüè B., *Poza kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007.
- Stinissen W., *Słowo jest blisko ciebie. O duchowym czytaniu Biblii*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2001.
- Welte B., *Modlitwa jako mowa*, tłum. G. Sowiński, „Znak” 1995 nr 12.
- Wojak T., *Ewangelik – katolik*, Warszawa 1981.

Nota o Autorze:

Hieronim Chojnacki – dr hab., tytuł doktora nauk hum. uzyskał w 1980 w Instytucie Badań Literackich PAN w Warszawie na podstawie rozprawy *Polska „poezja Północy”*, tytuł doktora habilitowanego na podstawie rozprawy pt. *Marzenia o Italii. Motywy włoskie w poezji szwedzkiej XIX i XX wieku. Rozprawa i antologia wierszy*, Gdańsk 2000. Wyd. UG. Jego główne zainteresowania mają charakter interdyscyplinarny i koncentrują się wokół współczesnej hermeneutyki, teorii i historii literatury, metodologii badań literackich i powinowactwach literatury z historią (historią idei), etyką, filozofią, religią, pedagogiką, translatoryką. Najważniejszym polem analitycznym jest literatura szwedzka i duńska.

PYTAJĄC O PODMIOT – RICOEUROWSKA „LEKTURA HEIDEGGERA”

Abstrakt: Celem artykułu jest przedstawienie Ricoeurowskiej „lektury Heideggera”, która jest przykładem jednego z licznych filozoficznych dialogów prowadzonych przez francuskiego filozofa. Analiza tego filozoficznego dialogu umożliwia wypuklenie sposobu, w jaki Ricoeur filozofuje, posługując się metodą „drogi okrężnej” (*détour*). Ricoeurowska „lektura Heideggera” skupia się na problematyce podmiotowości – francuski filozof odnosi się do koncepcji *Dasein*, aby rozwinąć własną perspektywę antropologiczną. Ricoeurowskie myślenie o człowieku opiera się na pewnych przesłankach charakterystycznych dla humanizmu, prowadząc do wskazania zarówno twórczych możliwości, jak i ograniczeń człowieka. Autor *Symboliki zła* formułuje koncepcję hermeneutyki siebie, wskazując na dialektykę między sobością i innością.

Słowa kluczowe: Paul Ricoeur, Martin Heidegger, hermeneutyka siebie, *Dasein*, podmiotowość, antropologia filozoficzna, humanizm

Wprowadzenie

Jeden z istotniejszych głosów we współczesnej filozofii – koncentrującej się m.in. na zagadnieniu podmiotowości – wypowiada Paul Ricoeur. Ten francuski filozof w swej twórczości nawiązuje do różnych tradycji filozoficznych¹, posługując się swoistą metodą „drogi okrężnej” (*détour*), polegającej na konfrontowaniu odmiennych perspektyw filozoficznych i wypracowywaniu własnego stanowiska. Ta konfrontacja okazuje się być często twórczym dialogiem, wszakże – nieco modyfikując znaną frazę z Ricoeurowskiej *Symboliki zła* – można stwierdzić, że to, co filozoficzne różne, czy nawet wyzywające, „daje do myślenia”.

Jednym z partnerów filozoficznych dialogów prowadzonych przez autora *O sobie samym jako innym* jest Martin Heidegger, którego rozstrzygnięcia filozoficzne

¹ Najważniejsze filozoficzne inspiracje Ricoeura – na co on sam wskazuje wielokrotnie – stanowią: tradycja filozofii refleksyjnej (z wyróżnioną postacią J. Naberta), fenomenologia Husserlowska oraz filozofia hermeneutyczna, zob. np. R. Ricoeur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty 2005, s. 10–29; P. Ricoeur, *De l'interprétation*, [w:] Idem, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, s. 29–36. Szersze omówienie owych inspiracji, zob. np. M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998, s. 26–39; D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston 1971, s. 3–20.

stanowią dla Ricoeura istotny punkt odniesienia w zakresie krytyki tradycji filozofii świadomości. Jego stanowisko umożliwia – jak twierdzi Ricoeur – „destrukcję *cogito*” jako pierwszej prawdy filozofii. Francuski autor wskazuje na konieczność przekroczenia „epistemologicznego progę” w mówieniu o podmiocie, uważając, że siła ontologii Heideggera polega na stworzeniu perspektywy rozwoju „hermeneutyki istnienia”, opierającej się na krytyce *cogito*, rozumianym jako zasada epistemologiczna.

Celem niniejszych rozważań jest ukazanie specyfiki i znaczenia Ricoeurowskiej „lektury Heideggera” jako odgrywającej istotną rolę w kształtowaniu się poglądów samego Ricoeura oraz określenie charakterystycznych elementów rozwijanej przez francuskiego autora perspektywy antropologicznej, której istotnym elementem – w kontekście dialogu z Heideggerem – jest właśnie ponowne zapytanie o podmiot². Ów podmiot – co wyraźnie widać w pracy *O sobie samym jako innym* – ujmowany jest przez Ricoeura w ramach swoistej dialektyki między sobością i innością. Ponowne zapytanie o podmiot prowadzi jednocześnie francuskiego autora do odnotowania swoistej przebrzmiałości samego sporu o podmiotowość oraz do wskazania, że różne filozofie podmiotu można utożsamiać z „filozofiami *Cogito*”³. Z tego też względu Ricoeur proponuje przyjęcie odmiennej perspektywy filozoficznej, rozwijającej refleksję antropologiczną w postaci projektu „hermeneutyki siebie” (*herméneutique de soi*), dla którego istotnym punktem odniesienia jest właśnie „lektura Heideggera”. Lektura ta, jak pokażę, umożliwia także Ricoeurowi wypracowanie takiego modelu „służby myśleniu” (służby będącej zadaniem filozofa w ogóle), którego ważnym elementem jest dawanie filozoficznego świadectwa.

Implikacje rozważań Heideggera w kontekście problemu podmiotu

Ricoeur – sytuując się w gronie komentatorów twórczości Heideggera – *explicito* odnosi się do początkowych fragmentów z *Bycia i czasu*, ukazujących jeden z wiodących wątków Heideggerowskiej twórczości, czyli „kwestię bycia”. O konieczności postawienia zasadniczego pytania o bycie Heidegger pisze następująco: „Pytanie to [o bycie – K.B.] popadło dziś w zapomnienie, chociaż przywrócenie »metafizyki« do łask nasza epoka poczytuje sobie za postępek. [...] Pytanie o sens bycia winno

² Różne ujęcia zapytywania o podmiot we współczesnej filozofii – w kontekście tła, na którym można sytuować filozofię Ricoeura – omawia Adriana Warmbier w rozdziale pt. *Spór o podmiot w filozofii* będącym częścią pracy *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Kraków 2018, s. 10–67.

³ Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, wstęp M. Kowalska, Warszawa 2005, s. 10–11.

zostać *postawione*. Jeśli jest ono jakimś lub wręcz *głównym* (*eine oder gar d i e*) pytaniem fundamentalnym, to takie zapytywanie wymaga odpowiedniej przejrzystości. Dlatego trzeba krótko rozważyć, co w ogóle wchodzi w skład pytania, by dzięki temu uwidocznic pytanie o bycie jako *wyróżnione*⁴. Takie ujęcie „kwestii bycia” – pytanie o sens bycia pojawia się w formie pytania – prowadzi do konstatacji, która jest szczególnie istotna w kontekście problemu podmiotu. Pojawienie się pytania o sens bycia wymaga bowiem odniesienia się do tego, który pyta. Za pytaniem tym stoi zatem nie wszechwiedzące *cogito*, lecz *cogito* wątpliwe – Heideggerowskie *Dasein* zapytuje o bycie, odnosząc się do samego siebie.

Jednak ta konstatacja należy jeszcze do poziomu epistemologicznego, gdzie dochodzi już, jak zauważa Ricoeur, do negacji prymatu jaźni, która sama się ustanawia i potwierdza jako *cogito*, lecz nie docenia się jeszcze wagi struktury samego pytania i tego, „co nim włada”. Przekroczenie podmiotowości traktowanej epistemologicznie może się dokonać przy uwzględnieniu statusu tego, który zapytuje oraz wskazaniu na istnienie możliwości konstytuowania się autentycznego *ego* poprzez owo zapytywanie. Ten moment jest kluczowy dla określenia kierunku, w jakim można rozwijać odpowiedź na „pytanie o podmiot”, dlatego też autor *Symboliki zła* stwierdza: „[...] odkrywamy możliwość nowej filozofii *ego*, w tym sensie, iż *ego* autentyczne konstytuuje się w samym pytaniu. Przez *ego* autentyczne nie należy rozumieć jakiejś podmiotowości epistemologicznej, lecz tego właśnie, który zapytuje. To *ego* nie jest już punktem centralnym, ponieważ pytanie o bycie i znaczenie bycia są właśnie tym zapomnianym ośrodkiem, który filozofia powinna odzyskać. Toteż w konstytucji *ego* trzeba rozważyć zarazem niepamięć pytania jako pytania, oraz narodziny *ego* jako tego, który zapytuje”⁵.

Dla Ricoeura taka perspektywa ujmowania podmiotu jest istotna, bowiem wiąże się w sposób zasadniczy z koniecznością wskazania na tego, który zapytuje o bycie jako takie – na podmiot pytający. W tym sensie podmiot uwikłany w pytanie o bycie jest jednocześnie podmiotem odnoszącym się do siebie, który istnieje jako „zadanie”. Nie może on więc być określony jako kartezjańskie *subiectum*, czyli jako pierwszy i rzeczywisty fundament. Ricoeur wskazuje, że dokonana przez Heideggera destrukcja *cogito* związana jest z potraktowaniem tradycji metafizycznej jako opartej na relacji między podmiotem i przedmiotem, w której, co wypukła Heidegger, świat stał się dla człowieka obrazem (*Bild*). Autor *Konfliktu interpretacji* – odnosząc się do Heideggerowskiego *Czasu swiatioobrazu* – będzie wskazywał,

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 3–7.

⁵ P. Ricoeur, *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. E. Bieńkowska, „Znak” 1974, nr 240 (6), s. 781–782.

iz opozycja podmiotu i przedmiotu nie ma charakteru źródłowego, ponieważ nastawienie poznawcze jest wtórne w stosunku do ontologicznej sytuacji podmiotu i jego bycia-w-świecie. Potraktowanie bytu jako „przedstawienia” (*Vorstellung*) – wątek charakterystyczny dla Heideggerowskiej krytyki metafizyki oraz myślenia o nauce i technice – jest korelatem, jak twierdzi Ricoeur, wyłonienia się człowieka jako podmiotu. W tym zakresie ów podmiot reprezentując określoną tradycję metafizyczną (zakładającą zewnętrzną bytu – byt jako to, co obiektywne, czym można rozporządzać), traci swoją przynależność do bycia, na co zwraca uwagę autor *Bycia i czasu*.

Stąd właśnie wynika konieczność przeprowadzenia swoistej destrukcji *cogito* oraz przywrócenia prymatu pytaniu o bycie, co staje się udziałem Heideggera. Destrukcji *cogito* dokonuje także Ricoeur, odchodząc jednak od Heideggerowskiej „analizy fundamentalnej jestestwa”, zaprezentowanej w *Byciu i czasie*. Ponowne podjęcie problemu podmiotu nie polega bowiem dla Ricoeura na wypracowaniu kolejnej filozofii *cogito*, tylko na wyznaczeniu szerszej perspektywy antropologicznej, rozwijanej, o czym była już mowa, w postaci projektu „hermeneutyki siebie”.

O interpretacji – ku hermeneutyce siebie

Według autora *Dróg rozpoznania* ponowne podjęcie problematyki związanej z podmiotowością musi uwzględnić relację odnoszenia się podmiotu do siebie samego. Na tym właśnie polega waga Heideggerowskich rozstrzygnięć, iż wskazują one na relację podmiotu do pytania o bycie jako relację odniesienia do siebie samego. Odniesienie to nie jest jednak bezpośrednie, podmiot pozostaje dla siebie pytaniem i dlatego wymaga ono – na co Ricoeur będzie zwracał uwagę wielokrotnie – „odsłaniającej interpretacji”. Ujmowanie podmiotu musi zatem przekroczyć opis fenomenologiczny i skierować się ku wykorzystaniu narzędzi hermeneutycznych, Ricoeur pisze o tym następująco: „Ponieważ to, co najbliższe sobie ontycznie, jest najbardziej oddalone w płaszczyźnie ontologicznej, formuła »ja jestem« staje się tematem hermeneutyki, a nie tylko intuitywnego opisu. (...) W tym miejscu jaśniej niż gdziekolwiek okazuje się, że fenomenologia jest hermeneutyką, właśnie dlatego, że nigdzie indziej bliskość właściwa porządkowi ontycznemu nie jest tak zwodnicza”⁶.

⁶ Ibidem, s. 786. Na temat konieczności przewyższenia fenomenologii ku hermeneutyce w odniesieniu do stanowiska Ricoeura – w kontekście innego z ważnych dialogów filozoficznych prowadzonych przez francuskiego autora, czyli dialogu z Husserlem – pisałam w artykule: *Ricoeur wobec fenomenologii Husserla – ku fenomenologii hermeneutycznej*, „Fenomenologia” 2014, nr 12, s. 117–132. Zob. też: A. Siemianowski, *Hermeneutyka a fenomenologia*, [w:] *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, red. H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz, Kraków 2006, s. 95–103.

Ricoeurowska analiza *Bycia i czasu* prowadzi zatem do wskazania, że podmiot jako byt przytomny, czyli odnoszący się do siebie, jest pozornie bliski samemu sobie (porządek ontyczny), jednak ową bliskość może uzyskać dopiero wtedy, gdy zwróci się ku pytaniu, kim jest jako bycie-w-świecie (porządek ontologiczny). Pytanie o to, kim jest byt przytomny, rozwijane jest u Heideggera przy szczególnym uwzględnieniu perspektywy ludzkiej skończoności, bycia ku śmierci (*Sein zum Tode*)⁷. Przejście do tej perspektywy, będącej jednym z elementów składających się na Heideggerowską „analizę fundamentalną jestestwa”, jest jednak obarczone swoistym błędem, który można określić jako błąd redukcjonizmu. Według Ricoeura stanowisko wyrażone w *Byciu i czasie* jest egzemplifikacją ugruntowania hermeneutyki w fenomenologii. O ile ugruntowanie to jest konieczne (formułę „ja jestem” należy przecież rozwinąć jako temat hermeneutyczny, wykraczający poza poziom ujęcia fenomenologicznego), o tyle stanowisko Heideggera – jako nacechowane pewnym redukcjonizmem – jest ugruntowaniem będącym dla Ricoeura „drogą krótką”. Jest to „droga ontologii rozumienia”, w stosunku do której autor *Symboliki zła* formułuje następujący zarzut: „Nazywam taką ontologię rozumienia »drogą krótką«, ponieważ zrywając z rozważaniami nad metodą przenosi się ona od razu na płaszczyznę ontologii bytu skończonego, by odnaleźć tam rozumienie już nie jako sposób poznania, lecz jako sposób bycia. (...) Problem hermeneutyczny staje się pewną prowincją analityki tego właśnie bytu, owego *Dasein*, który egzystuje poprzez rozumienie”⁸.

Stanowisko Heideggera – posługując się „skokiem” w ontologię bytu skończonego – nie pozwala zatem, zdaniem Ricoeura, na rozwinięcie pytania o podmiotowe warunki rozumienia, wszakże naczelnym problemem autora *Bycia i czasu* jest kwestia określenia bytu, którego bycie polega na rozumieniu – to analityka *Dasein* stanowi jeden z rudymentów Heideggerowskiej filozofii. Ricoeur nie traktuje jednak tego ujęcia jako alternatywy dla formułowanej przez siebie „drogi długiej”, którą proponuje podążać, określając ją mianem epistemologii interpretacji. Przyznaje, że – podobnie jak Heidegger – dąży do osadzenia refleksji na poziomie ontologicznym, zauważając jednocześnie, że aby to uczynić, należy ustosunkować się do kwestii metody, jaką można się w tym celu posłużyć. Ricoeur wskazuje zatem, że niemożliwe jest stworzenie ontologii bezpośredniej, odnosząc się „drogi krótkiej”

⁷ Heideggerowskie ujęcie śmierci jako najbardziej własnej możliwości *Dasein* omawia szczegółowo K. Michalski w pracy *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 146–159.

⁸ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, [w:] Idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, opr. S. Cichowicz, tłum. K. Tarnowski, Warszawa 1975, s. 130–131.

Heideggera. Taka ontologia bezpośrednia jest obarczona pewnym uchybieniem metodologicznym – zakłada bowiem możliwość wyrwania się z hermeneutycznego koła interpretacji, której teorię sama ta ontologia projektuje.

Rozwiązaniem tej problematycznej kwestii jest wskazanie na wyjątkowy status samej interpretacji, która jest dla Ricoeura procesem zapośredniczonego rozumienia – poprzez rozumienie znaków nabywamy rozumienie siebie. Ten potencjał interpretacji – jako praktyki hermeneutycznej – pozwala francuskiemu filozofowi powołać się na możliwość stworzenia ontologii, jaką określa mianem *rozbitej*, bo zapośredniczonej, która odkrywa sposób bycia polegający na byciu interpretowanym: „(...) podmiot, który interpretuje siebie interpretując znaki, to nie jest już *cogito*; to byt egzystujący, który odkrywa dzięki egzegezie swego życia, że jest już ustanowiony w życiu, nim jeszcze sam się ustanowi i należy do siebie. Przez to hermeneutyka odkrywałaby taki sposób istnienia, który od początku do końca polegałby na byciu-interpretowanym. Tylko refleksja, obalając samą siebie jako refleksję, może obnażyć ontologiczne korzenie rozumienia. Ale nie przestaje się to dokonywać w obrębie mowy i dzięki ruchowi refleksji⁹”. Ricoeur wskazuje zatem na nierozzerwalny związek między egzystencją i hermeneutyką, między rozumieniem znaków a rozumieniem siebie, postulując konieczność przebycia „drogi długiej” – w ten sposób ugruntowanie hermeneutyki w fenomenologii stwarza nową perspektywę zapytywania o podmiot, który, jak uznaje francuski autor, może się rozumieć w obliczu tekstów.

Powyższa charakterystyka procesu interpretacji łączy się ze sposobem, w jaki Ricoeur rozumie to, czym jest tekst. Twierdzi, że tekst jest wypowiedaniem doświadczenia bycia-w-świecie, zaś czytanie stanowi formę interpretowania tego doświadczenia. Dla autora *Pamięci, historii, zapomnienia* momentem kulminacyjnym lektury jest przyswojenie (*appropriation*), które można traktować jako specyficzną odpowiedź czytelnika, który rozpoznaje się wobec tekstu. Rozpoznanie to nie ma charakteru psychologicznego, nie jest związane w aktem wczuwania się w intencje autora tekstu, lecz odnosi się do relacji pojmowania świata przekazanego przez tekst, Ricoeur pisze: „Jeśli prawdą jest, że interpretacja dotyczy zasadniczo zdolności dzieła do odsłaniania świata, to relacja czytelnika do tekstu jest zasadniczo jego relacją do tego rodzaju świata, jaki przedstawia tekst. (...). Ogólnie możemy powiedzieć, że przyswojenia nie należy już rozumieć w duchu filozofii podmiotu, to jest jako konstytucji, do której klucz ma podmiot. Rozumieć – nie znaczy dokonywać

⁹ Ibidem, s. 136.

projekcji siebie w tekst, lecz uzyskać poszerzenie jaźni dzięki obcowaniu z proponowanymi światami, stanowiącymi prawdziwy obiekt interpretacji¹⁰.

Stwierdzając, że interpretujący nie ustala znaczenia tekstu poprzez projekcję siebie w tekst, Ricoeur jednocześnie wskazuje, iż moment przyswojenia nie jest związany z „narcyzmem czytelnika”, czyli pragnieniem odnalezienia siebie w tekście. Przyswojenie wpisane w proces interpretacji wymaga, aby czytający uznał „niezależność tekstu” oraz pozwolił „ponieść ku temu, do czego tekst odnosi”. W ten sposób, jak twierdzi francuski autor, „*ego* uwalnia siebie od siebie”¹¹. Warto więc podkreślić – w kontekście rozwijanej przez Ricoeura problematyki podmiotowości – że swoiste wyrzeczenie się siebie, będące podstawowym momentem przyswojenia tekstu, stanowi niejako potwierdzenie wskazanej wcześniej „nieprzejrzystości” podmiotu, uwypuklając jednocześnie konieczność przebycia „drogi długiej”, zapośredniczonej właśnie przez proces interpretacji. W tym sensie ów proces interpretacji staje się dla Ricoeura ważną częścią „krytyki złudzeń podmiotu”, krytyki, która dąży do „wywłaszczenia narcystycznego *ego*”, stanowiąc jednocześnie rozwinięcie strategii osławiania własnej inności w tym zakresie, w jakim tekst stwarza czytelnikowi możliwość zapoznania się z różnymi sposobami bycia-w-świecie. Dlatego też Ricoeur uznaje, że: „Jedynie taka interpretacja, która idzie za wezwaniem tekstu, za jego »strzałką« znaczenia, i stara się »myśleć w zgodzie z nim«, powołuje do życia nowe rozumienie siebie. (...) To dzięki tekstowi i jego uniwersalnej mocy odsłaniania *ego* uzyskuje siebie”¹². Dostęp podmiotu do samego siebie jest zatem zapośredniczony przez proces interpretacji, która okazuje się być dla Ricoeura drogą do samorozumienia – jest to rozumienie siebie w obliczu tekstu. Uznanie tego zapośredniczenia w postaci procesu interpretacji – jako kluczowego kroku w kontekście ponownego zapytania o podmiot – stanowi konsekwencję Ricoeurowskiego dialogu z koncepcją *Dasein* Heideggera.

Jaka antropologia filozoficzna?

Uwzględniając konieczność przebycia „drogi długiej”, którą zarysował Ricoeur w kontekście dialogu z Heideggerem, można stwierdzić, że proponowana przez francuskiego autora koncepcja hermeneutyki siebie wyrasta na gruncie wypracowania ontologii zapośredniczonej. Hermeneutyka siebie – jako próba stworzenia

¹⁰ P. Ricoeur, *Przyswojenie*, [w:] Idem, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff, Warszawa 1989, s. 272–273.

¹¹ Zob. Ibidem, s. 286.

¹² Ibidem, s. 287–288.

takiej ontologii – przedstawiona została przez Ricoeura w dziesiątym z badań zawartych w pracy *O sobie samym jako innym*. Sam tytuł tego dzieła wyraźnie wskazuje, iż bycie sobą, które filozof sytuuje w centrum swojego filozoficznego namysłu, zakłada inność w stopniu „głęboko wewnętrznym”¹³. Badania Ricoeura mają status ontologicznych, choć – jak podkreśla francuski autor – nadano im charakter poszukiwawczy. Przejawia się to w określonym sposobie, w jaki Ricoeur ujmuje ludzką podmiotowość, skupiając się na wyróżnionych przestrzeniach ludzkiej egzystencji: językowej, działania, opowiadania i odpowiedzialności. Można zatem stwierdzić, iż mimo pewnej przebrzmiałości sporu o *cogito*, którą Ricoeur odnotował, filozoficzne zadanie polegające na udzieleniu odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?” pozostaje aktualne. Widać to wyraźnie właśnie w rozwijanej przez filozofa w *O sobie samym jako innym* propozycji hermeneutyki siebie, która określa człowieka jako tego, który mówi, działa, jest podmiotem opowiadania oraz podmiotem moralnym. Wyróżnienie tych czterech wymiarów pozwala zauważyć, iż Ricoeurowi zależy na stworzeniu możliwie pełnego obrazu antropologicznego, który uwzględni relację człowieka do tego, co inne (dialektyka sobości i inności)¹⁴. Celem Ricoeurowskich badań jest zatem, jak sam stwierdza, po pierwsze – zaznaczenie pierwszeństwa zapośredniczenia refleksyjnego („odsłaniająca interpretacja”) przed bezpośrednim ustanowieniem się podmiotu, co widoczne już było w kontekście omówionego dialogu z Heideggerem, po drugie – wyróżnienie dwóch głównych znaczeń tożsamości: w sensie *idem* oraz w sensie *ipse* oraz po trzecie – wskazanie na dialektykę między byciem sobą a innością¹⁵.

Biorąc pod uwagę Ricoeurowską koncepcję hermeneutyki siebie, można dostrzec, że autor *Dróg rozpoznania* nie zgadza się z tymi koncepcjami we współczesnej filozofii, które w różnych formach ogłaszają „śmierć człowieka” – bezzasadność kontynuowania dyskursu związanego z człowieczeństwem jest dla Ricoeura wątpliwa. Francuski filozof – odwołując się na przykład do rozważań Michela Foucaulta – będzie wskazywał, iż idea mówiąca o tym, że człowiek jest niedawnym wymysłem,

¹³ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, op. cit., s. 9.

¹⁴ W tym kontekście Grażyna Lubowicka zauważa, że koncepcja Ricoeura jest nader istotna w francuskiej filozofii ze względu na podjęcie przez francuskiego filozofa zadania rekonstrukcji *cogito*, ze szczególnym uwzględnieniem różnych wymiarów kategorii inności, zob. G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wrocław 2000, s. 19. Na temat problematyki podmiotowości w filozofii Ricoeura, także w kontekście odniesień do stanowiska Heideggera – zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003, s. 214–291.

¹⁵ Szczegółowe omówienie tych celów – w kontekście Ricoeurowskiej hermeneutyki siebie i koncepcji tożsamości narracyjnej – zob. M. Drwięga, *Tożsamość narracyjna. Podmiot i tożsamość w filozofii Paula Ricoeura*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2016, nr 17(2), s. 13–25.

jest po prostu zmyślona¹⁶. Taki punkt widzenia umożliwia Ricoeurowi rozwinięcie określonej perspektywy filozoficznej, której podstawowy rys ma charakter antropologiczny. Pisze na ten temat Elżbieta Wolicka, określając stanowisko francuskiego filozofa mianem „hermeneutycznego projektu antropologii”: „Ricoeura nieodmiennie pociągają kwestie, które można zaliczyć do szeroko pojętej, filozoficznej antropologii; orientacja antropologiczna towarzyszy wszystkim jego, nieraz bardzo szczegółowym i drobiazgowym dociekaniom poświęconym kulturze, historii, analizie tekstu, wypowiedzi językowych, symbolu i metod stosowanych w humanistyce”¹⁷.

Uwypuklając antropologiczny wymiar filozofii Ricoeura, należy się zastanowić nad jego specyfiką. Wydaje się, że filozofowanie o człowieku, które rozwija autor *Symboliki zła*, wiąże się przede wszystkim z przyjęciem pewnych założeń towarzyszących myśleniu w duchu humanistycznym, co widoczne jest już we wcześniej filozofii Ricoeura. W tym zakresie istotnym punktem odniesienia jest tekst filozofa pt. *Que signifie „humanisme”? (Co to znaczy „humanizm”?)* z 1956 roku, skupiający się na człowieku jako tym, kto może realizować działania twórcze i krytyczne. Te działania są wyrazem humanistycznego przekonania o możliwości kształtowania siebie¹⁸. Jednak samo to przekonanie nie oznacza naiwnej optymistycznej wiary w człowieka i ludzkość. Ricoeur ujmuje bowiem humanizm jako filozofię granic, filozofię skończoności, filozofię zdającą sprawę z ograniczeń, jakim człowiek i ludzkość podlegają, pisze: „Postrzegam humanizm (...) jako filozofię granic. Nie wiemy wszystkiego; nie wiemy ostatecznie, jak wyrażają się praca i mowa, polityka i kultura, planowanie polityczne i twórczość estetyczna; od czasu do czasu odkrywamy ograniczoną dialektykę, którą staraliśmy się ekstrapolować, ale sens całościowy umyka nam”¹⁹. Ricoeur będzie konsekwentnie podkreślał ograniczone możliwości ludzkiego poznawania i działania, wskazując, że człowiek jest „tylko człowiekiem”. Myślenie o człowieku w duchu humanizmu winno skupiać się na owym „tylko”,

¹⁶ Zob. P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwiega, Warszawa 2003, s. 116–117. Na temat filozoficznych odniesień między stanowiskiem Ricoeura i Foucaulta – zob. P. Gamez, *Ricoeur and Foucault. Between Ontology and Critique*, „Études Ricoeuriennes” 2013, vol. 4, no. 2, s. 90–107.

¹⁷ E. Wolicka, *Homo narrator. Hermeneutyczny projekt antropologii Paula Ricoeura*, [w:] Eadem, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997, s. 243. O możliwości potraktowania filozofii Ricoeura jako antropologii filozoficznej zob. też: J. Michel, J. Porée, *Présentation*, [w:] P. Ricoeur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris 2013, s. 7–18; szerzej na temat refleksji antropologicznej w filozofii hermeneutycznej w ogóle – zob. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 299–349.

¹⁸ Stanowisko Ricoeura – uwypuklając motywy możliwości kształtowania siebie – koresponduje z ujęciem myślenia humanistycznego, które proponuje Tzvetan Todorov w ramach charakterystyki humanizmu jako poglądu wskazującego, że „człowiek jest punktem wyjścia i celem wszelkich ludzkich poczynań”, zob. T. Todorov, *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, tłum. H. Abramowicz, J.M. Kłoczowski, Warszawa 2003, s. 13.

¹⁹ P. Ricoeur, *Que signifie „humanisme”?*, „Comprendre. Revue de la Société européenne de culture” 1956, nr 15, s. 92.

zabezpieczając niejako refleksję filozoficzną przez naiwnym, bezwarunkowym wywyższeniem człowieka.

Ricoeur, jak już wskazywałam, traktuje humanizm w określony sposób, czyli jako filozofię skończoności, co prowadzi do podkreślenia przez niego faktu ludzkiej śmiertelności. Śmierć – jako granica ostateczna – stanowi nieodłączny element opisu antropologicznego. W tym zakresie jego stanowisko konstryuuje się – po raz kolejny – w dialogu z myśleniem Heideggera. Koncepcja „bycia ku śmierci” staje się dla Ricoeura swoistym kontrapunktem, pozwalając mu na uwypuklenie innego niż śmierć faktu – fenomenu narodzin. Dlatego będzie podkreślał za Hannah Arendt – że „ludzie, chociaż muszą umrzeć, nie rodzą się, by umrzeć, ale by rozpocząć” oraz za Spinozą – że „mądrość jest rozmyślanie nie o śmierci, lecz o życiu”²⁰. Jego refleksje antropologiczne, rozwijane w duchu myślenia humanistycznego, można więc syntetycznie ująć w formule, która pojawiła się w tytule jednej z jego prac – *vivant jusqu'à la mort* („żyć aż do śmierci”).

Formuła ta koresponduje z przypisaniem przez Ricoeura wyróżnionej funkcji refleksji. To właśnie refleksja, nie będąc intuicją, lecz wykorzystując potencjał hermeneutycznego procesu interpretacji, jest określonym zadaniem – polegającym na „ustanowieniu samego siebie”, Ricoeur pisze o tym następująco: „Możemy teraz uzupełnić nasze negatywne twierdzenie – refleksja nie jest intuicją – twierdzeniem pozytywnym: refleksja jest przyswajaniem sobie naszego wysiłku istnienia i naszego pragnienia bycia poprzez dzieła, świadczące o tym wysiłku i pragnieniu (...)”²¹. Refleksja zatem – traktowana jako swoiste jądro filozofowania – będąc „przyswajaniem sobie naszego wysiłku istnienia i naszego pragnienia bycia”, jest pewnym podmiotowym wyzwaniem, którego realizacja wymaga aplikacji pewnych narzędzi interpretacyjnych. Stąd też charakterystyczne dla Ricoeurowskiego namysłu antropologicznego jest humanistyczne myślenie o podmiocie jako swoistym zadaniu – „stawanie się sobą” wymaga podjęcia „drogi długiej”, drogi zapośredniczonej przez akty interpretacji. Autor *Symboliki zła* – znowu pozostając w dialogu z Heideggerem i jego ujęciem humanizmu²² – nie poszukuje zatem istoty człowieka, lecz konsekwentnie przybliża różne oblicza sobości, badając w ramach hermeneutyki siebie sposoby przejawiania się „bycia sobą” – w mówieniu, działaniu, relacjach etycznych

²⁰ Zob. Idem, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2007, s. 475–476, 646.

²¹ Idem, *Hermeneutyka symboli a refleksja symboliczna – II*, [w:] Idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. J. Skoczylas, op. cit., s. 66.

²² Zob. M. Heidegger, *List o humanizmie*, [w:] Idem, *Znaki drogi*, tłum. J. Tischner, Warszawa 1999, s. 271–312. Na temat Heideggerowskiego rozumienia humanizmu, zob. M. Kruszelnicki, *Inspiracje Heideggerowskie we współczesnym antyhumanizmie*, „Forum Oświatowe. Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu” 2008, nr specjalny, s. 51–63.

z innymi. Jego „hermeneutyka siebie” – co zostaje podkreślone w *O sobie samym jako innym*, ma się ostatecznie konstituować poprzez dystansowanie się wobec skrajnych ujęć podmiotowości – między *cogito* wywyższonym (Kartezjusz) i *cogito* upokorzonym (Fryderyk Nietzsche).

„Służba myśleniu”

Zarówno w przypadku Heideggera, jak i Ricoeura filozofowanie można określić jako pewien egzystencjalny wybór, któremu filozof winien sprostać. Takim egzystencjalnym wyborem filozofa – jak się wydaje – jest „służba myśleniu”. Takie przekonanie wyraża Heidegger, wskazując na konieczność podjęcia autentycznego wysiłku myślenia: „Okazując zainteresowanie filozofią, nie dowodzi się jeszcze gotowości do myślenia. (...) Lecz nawet fakt, że przez całe lata zajmujemy się rozprawami i pismami wielkich myślicieli, nie gwarantuje nam, że myślimy ani nawet że gotowi jesteśmy uczyć się myśleć. Przeciwnie: zajmowanie się filozofią może nas nawet najuporczywiej łudzić pozorami, że myślimy, bo przecież nieustannie »filozofujemy«. (...) *Najbardziej poważne w naszym niepewnym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy*”²³. Konstatacja Heideggera jest niewątpliwie bliska przekonaniom Ricoeura, choć każdy z tych filozofów odmiennie rozumie ową „służbę myśleniu”.

Dla Heideggera „służba myśleniu” wyraża się w przywróceniu prymatu pytaniu o bycie. Jest związana z koniecznością przeprowadzenia „analizy fundamentalnej jestestwa”, prowadząc ostatecznie do określenia człowieka jako „pasterza bycia”. Dla Ricoeura „służba myśleniu” zakłada konieczność pewnego „współmyślenia”, które odnosi się do różnych wymiarów, ale przede wszystkim jest „współmyśleniem” z innymi uczestnikami dziejowego filozoficznego dialogu, który podejmuje się po to, by twórczo ożywić własne myślenie. W tym kontekście warto jednocześnie zaznaczyć, że Ricoeurowska „służba myśleniu” zakłada uwzględnienie wszystkiego, co sytuuje się na splocie „krytyki i przekonania” i co – w przypadku francuskiej filozofii – oznacza także prowadzenie pewnej wewnętrznej wojny, którą można określić jako poszukiwanie rozejmu między wiarą a rozumem²⁴. Dlatego też Ricoeur postuluje zachowanie „czujności krytycznej” w stosunku do przyjmowanych w ramach filozofowania założeń i przedzałożeń, co łączy jego stanowisko z Gadamerowskim sposobem filozofowania. Pielęgnowanie tej „czujności krytycznej” przekłada się na wymagania dotyczące uprawiania filozofii – filozof nie może

²³ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, s. 12–13.

²⁴ Zob. P. Ricoeur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, op. cit., s. 9–11.

być zwolniony z obowiązku wyjaśniania przyjmowanych przez siebie przesłanek, ujawniania inspiracji i motywacji – oczywiście na tyle, na ile jest to możliwe. Z drugiej jednak strony, francuski autor podkreśla, iż takie zdawanie sprawy z własnych intelektualnych uwarunkowań nie może prowadzić do totalizacji, która jawi mu się jako pokusa rozumu. Według Ricoeura bowiem, bogactwo znaczenia i nadobfitość sensu „rzeczywistości ludzkiej” przekracza, czy nawet wyprzedza, możliwości hermeneutycznej interpretacji. Dlatego też perspektywa antropologiczna, którą kreśli, ma charakter otwarty, niepełny i fragmentaryczny.

Praktykowana przez francuskiego autora uczciwość intelektualna związana jest z koniecznością przedstawiania nie tylko własnych inspiracji i „przejrzystej” części przekonań, ale także pewnych motywacji, które nie dają się do końca wypowiedzieć – Ricoeur pisze: „Pod nazwą motywacji zostawiam miejsce dla nieprzeniknionej części przekonań, nieograniczającej się do uczuć, emocji i namiętności, krótko mówiąc – jest to strona irracjonalna przeciwstawiona stronie racjonalnej mojego dowodzenia; zawiera ona wszystko to, co umieszczam pod nazwą dziedzictwa, urodzenia i kultury”²⁵. Dlatego „służba myśleniu” – rozumiana jako samodzielność formułowania sądów i gotowość do rewidowania własnego myślenia – nie może pozostać aktywnością wyłącznie teoretyczną, jej weryfikacją jest szeroko pojęta sfera *praxis*, do której przynależy sam filozofujący. Francuski autor wskazuje, że podjęcie refleksji filozoficznej, spełniającej wymogi rzetelnego myślenia, wiąże się osobistym zaangażowaniem, z koniecznością dokonywania wyborów o charakterze intelektualnym, ale też etycznym. Ricoeur, podobnie jak Gabriel Marcel, odwołuje się do kategorii świadectwa i uważa, że współczesna filozofia, znajdując się w krytycznym dla siebie okresie, wymaga osobistego zaangażowania filozofa, który nie tylko dokonuje owych wyborów, ale winien także dawać tym wyborom świadectwo.

Postawa filozoficznego dawania świadectwa związana jest równocześnie z wspomnianą wcześniej otwartością na dialog, bez którego dawanie świadectwa byłoby zamknięciem się, ustanowieniem monadycznej przestrzeni, która nie pozwala na wybrzmienie głosu innego. Dlatego jedną z filozoficznych intencji Ricoeura jest wskazanie, że wybór między filozofią wiedzy absolutnej, która nie pozostawia miejsca na inność a filozofią świadectwa, która istnieje dzięki dialogowi, jest fundamentalnym wyborem, jakiego dokonać musi filozofujący. Kategoria świadectwa pojawia się także w kontekście Ricoeurowskich uwag dotyczących poświadczenia, filozof pisze: „Tym samym zbliża się ono [poświadczenie – K.B.] do świadectwa, jak

²⁵ Idem, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008, s. 101.

przypomina o tym etymologia, w tej mierze, w jakiej wierzy się właśnie w słowo świadka. (...) Potwierdza się tu pokrewieństwo między poświadczeniem a świadectwem: nie ma świadka «prawdziwego» bez «fałszywego». Ale nie ma innego sposobu przeciw fałszywemu świadectwu niż inne, bardziej wiarygodne świadectwo; i nie ma innego sposobu przeciw podejrzeniu niż poświadczenie bardziej *godne zawierzenia*²⁶. Godne zawierzenia świadectwo – jako rodzaj „uwierzytelnienia bez gwarancji” – może przekonać, ale nie musi; filozof „służąc myśleniu”, nie może przecież być nauczycielem dogmatycznym, nie może pozostawać poza dialogiem, który kształtuje jego własne myślenie, wszakże myślenie jest także „współmyśleniem”, twórczą partycypacją w tradycji. Siła oddziaływania tych, którzy „służą myśleniu” tkwi zatem w możliwości dawania wiarygodnego świadectwa na rzecz wyborów, których dokonują.

Zakończenie

Ricoeurowskie myślenie o człowieku można potraktować – odwołując się do kategorii omówionych w poprzedniej części artykułu – jako wyraz pewnego filozoficznego wyboru, któremu francuski myśliciel daje świadectwo. Jest to wybór określonego sposobu ujmowania człowieka, który powstaje jako efekt podjęcia „drogi okrężnej” – drogi filozoficznych dialogów, zbliżeń i konfrontacji. Taka metoda filozofowania pozwala myśleć o człowieku poza kategoriami substancjalistycznymi i traktować go jako swoiste zadanie polegające na „ustanowieniu samego siebie”. Zadanie to realizuje się drogą zapośredniczoną – poprzez wykorzystanie pewnych narzędzi hermeneutycznych, choć – biorąc pod uwagę Ricoeurowską hermeneutykę siebie – nie może być ono wykonane w pełni, w tym sensie, że nie dochodzi się do wskazania istoty człowieka, lecz przyjmuje się jedynie możliwość fragmentarycznego oglądu różnych wymiarów „rzeczywistości ludzkiej”.

Tworząc „hermeneutyczny projekt antropologii” Ricoeur z jednej strony docenia wagę Heideggerowskich rozstrzygnięć filozoficznych, ponieważ wskazują one na relację podmiotu do pytania o bycie jako relację odniesienia do siebie samego. Z drugiej zaś strony „lektura Heideggera” skłania go wypracowania stanowiska antropologicznego w postaci „hermeneutyki siebie”, prezentującej odmienny sposób ujmowania ludzkiej egzystencji. Ricoeur odnosi się do pism Heideggera wielokrotnie, przede wszystkim właśnie w zakresie ponownego zapytania o podmiotowość (skupiając się jednocześnie na hermeneutycznym rozwinięciu fenomenologii), ale także

²⁶ Idem, *O sobie samym jako innym*, op. cit., s. 38–40.

w kontekście analiz poświęconych człowiekowi jako istocie skończonej (zagadnienie śmierci) oraz rozważań dotyczących sumienia rozumianego jako przejaw „inności we mnie”. Można więc z pełnym przekonaniem stwierdzić, że „lektura Heideggera” jest dla Ricoeura pouczająca – filozofia autora *Bycia i czasu* „daje do myślenia”.

Asking about the subject – Ricoeurian “Heidegger’s reading”

Abstract: The aim of the article is to present Ricoeurian “Heidegger’s reading”, which is an example of one of the numerous philosophical dialogues conducted by the French philosopher. The analysis of this philosophical dialogue allows to emphasize the way of Ricoeurian philosophizing by using the “detour” method. “Heidegger reading” focuses on the issues of subjectivity – the French philosopher refers to the Heideggerian *Dasein* to develop his own anthropological perspective. Ricoeurian thinking about the human condition is based on some premises characteristic for humanism – it leads to the indication of both creative possibilities and limitations of human being. The author of *The Symbolism of evil* formulates the idea of ‘hermeneutics of the self’ and points the dialectic between the self and otherness.

Keywords: Paul Ricoeur, Martin Heidegger, hermeneutics of the self, *Dasein*, subjectivity, philosophical anthropology, humanism

Bibliografia

- Bembenek K., *Ricoeur wobec fenomenologii Husserla – ku fenomenologii hermeneutycznej*, „Fenomenologia” 2014, nr 12.
- Drwięga M., *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998 .
- Drwięga M., *Tożsamość narracyjna. Podmiot i tożsamość w filozofii Paula Ricoeura*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2016, nr 17(2).
- Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012.
- Gamez Patrick, *Ricoeur and Foucault. Between Ontology and Critique*, „Études Ricoeuriennes” 2013, vol. 4, no. 2.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, [w:] Heidegger M., *Znaki drogi*, tłum. J. Tischner, Warszawa 1999.
- Ihde D., *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston 1971.
- Kruszelnicki M., *Inspiracje Heideggerowskie we współczesnym antyhumanizmie*, „Forum Oświatowe. Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu” 2008, nr specjalny.
- Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003.

- Lubowicka G., *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wrocław 2000.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Michel J., Porée J., *Présentation*, [w:] Ricoeur P., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris 2013.
- Ricoeur P., *De l'interprétation*, [w:] Ricoeur P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, [w:] Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. K. Tarnowski, opr. S. Cichowicz, Warszawa 1975.
- Ricoeur P., *Heidegger i problem podmiotu*, tłum. E. Bieńkowska, „Znak” 1974, nr 240 (6).
- Ricoeur P., *Hermeneutyka symboli a refleksja symboliczna – II*, [w:] Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. J. Skoczyła, opr. S. Cichowicz, Warszawa 1975.
- Ricoeur P., *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, wstęp M. Kowalska, Warszawa 2005.
- Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2007.
- Ricoeur P., *Przyswojenie*, [w:] Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Que signifie „humanisme”?*, „Comprendre. Revue de la Société européenne de culture” 1956, nr 15.
- Ricoeur P., *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty 2005.
- Ricoeur P., *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008.
- Siemianowski A., *Hermeneutyka a fenomenologia*, [w:] *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, red. H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz, Kraków 2006.
- Todorov T., *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, tłum. H. Abramowicz, J.M. Kłoczowski, Warszawa 2003.
- Warmbier A., *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Kraków 2018.
- Wolicka E., *Homo narrator. Hermeneutyczny projekt antropologii Paula Ricoeura*, [w:] Wolicka E., *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wiecznej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997.

Nota o Autorce

Krystyna Bembenek – mgr filozofii, asystent w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej, Średniowiecznej i Nowożytnej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Publikowała m.in. w „Fenomenologii”, „Filo-Sofiji”, „Rocznikach Filozoficznych”. Zainteresowania badawcze: historia, status i problemy filozofii hermeneutycznej, zagadnienie podmiotowości, dydaktyka filozofii i etyki. Jest członkinią Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz *L'Association Paul Ricoeur*.

Adres: krystyna.bembenek@ug.edu.pl

EDYTA PUCHALSKA (GDAŃSK)

SAMUEL BECKETT: LESS ACHROMATIC THAN IT IS COMMONLY ASSUMED

Abstract: Achromatic tints – black, white as well as grayish are invariably linked with the name of Beckett. The author is a master of using so called “mute” colours while writing about existential issues such as birth, life and death. He creates three-dimensional literary chiaroscuro which proves his interest in paintings of Old Masters. At the same time Beckett denies the definition of “mute” colours. In his literary outcome they speak a lot. But Beckett plays are not as monochromatic as one may think. In my article I have suggested that Beckett’s *Waiting for Godot* contains a range of other tints which are also meaningful and add a lot to the final imagery of this drama. While mentioning colours such as red, pink, brown, green or blue, the author erases monochromatic image of his play. Also modern staging of *Waiting for Godot* by a Brazilian director Camargo is colourful, which breaks the monochromatic stereotype linked with Beckett. I support my point of view with a wide cultural background and biographical details so as to substantiate the use of colours and their symbolic meanings.

Keywords: black, chiaroscuro, colour, drama, Godot, imagery, monochromatic, Pozzo, white

Traditionally Samuel Beckett’s literary outcome is perceived in black-white categories. “Black and white there are two inseparable elements of literary work of Samuel Beckett” as James Knowlson claims in *Light and Darkness in the Theatre of Samuel Beckett*¹. The author, regarded as an intellectual playwright, with a status of philosopher, used black and white tints (so called achromatic) so as to stress the importance of human existence. We may say that for him human life was a journey from birth (white extreme) to death (black extreme). One may find a similar juxtaposition of colours in Gnosticism (Manichaeism), which was of much interest to Beckett². As it is described in Oxford English Dictionary, Manichaeism is: “A dualistic religious system with Christian, Gnostic, and pagan elements, founded in Persia in the 3rd century by Manes (*circa* 216–*circa* 276) and based on a supposed primeval conflict between light and darkness. It was

¹ J. Knowlson, *Light and Darkness in the Theatre of Samuel Beckett*, London 1972, p. 143.

² *Ibidem*, p. 144.

widespread in the Roman Empire and in Asia, and survived in eastern Turkestan (Xinjiang) until the 13th century”³. As this quotation illustrates, in Manichaeism good comes from light and evil from black, and these two contradictory powers are in constant struggle. One can read in Michael Pastoureau *Black. The History of a Color*: “God separated the light from the darkness”. If we are to believe the first verses of *Genesis* darkness preceded light”⁴

Arguably, a similar juxtaposition participates in constructing Beckett’s literary outcome. Beckett was interested in painting, especially in painting of so called Old Masters. As James Knowlson observes in his *Images of Beckett*: “He could spend as long as an hour in front of a single painting, surveying it, savouring its forms and its colours, reading it, absorbing it in its most intricate details”⁵ – writes James Knowlson in his *Images of Beckett*. Also reading Beckett’s diaries it is possible to draw a conclusion about Beckett’s interest in paintings: “He explicitly understood that paintings were readable texts, which both transmitted and absorbed an entire array of interpretative possibilities. The diaries bear witness to Beckett’s dialogue with paintings and painters, often couched in terms of exploration or analytical challenge”⁶ – one can read in *Samuel Beckett’s German Diaries 1936–1937* by Mark Nixon who also confirms what Knowlson wrote about Beckett’s interest in paintings of Old Masters.

The sources of Beckett’s achromatic inspirations

Simplifying Beckett’s point of view, the colouristic map of human existence equals birth with white, death with black and what is the transition from the first to the latter used to be grey – just waiting for...Godot?. But human life and death are not one dimensional and Beckett as a word master uses colours in a way similar to a painter. Since the painter uses a palette of colours to create a three-dimensional picture – Beckett creates literary chiaroscuro. The application of this technique by Leonardo da Vinci is exemplary: “Leonardo introduces a new feature: he paints a broader range of luminance than he really sees. Such skillful use of light and dark paints to define three-dimensional shape became known as *chiaroscuro*, a style

³ *Manichaeism*, English Oxford Living Dictionaries, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/Manichaeism>. 30.10.2017.

⁴ M. Pastoureau, *Black. The History of a Color*, Princeton 2009, p. 20.

⁵ J. Knowlson, *Images of Beckett*, Cambridge 2003, p. 58.

⁶ M. Nixon, *Samuel Beckett’s German Diaries 1936–1937*, London 2011, p. 145.

of shading that dominates tone (brightness) more than color”⁷. Beckett’s prevailing interest in painting had its reflection in the author’s literary works, for example in the most famous Beckett’s play *Waiting for Godot*. The author is regarded by many literary critics as a contemporary master of constructing his images by using the colours of black and white as well as grey. It seems that with these monochromatic shades Beckett creates an effect of chiaroscuro on which other tints are placed in the form of colour-patches. These colour-patches can make the reader suppose that despite frequent approach to Beckett’s plays within the categories of black and white, his literary outcome is less achromatic than it is commonly assumed. It would be too risky to say that Beckett’s plays are full of colours but they also are not absolutely achromatic. In *Waiting for Godot* the reader can additionally observe the use of chromatic tints such as red, blue, brown, pink or green.

The colours (black and white as well as grey as a symbol of transition) are prevailing in *Waiting for Godot*. By using them, Beckett creates his literary pictures full of chiaroscuro. As James Knowlson states: “Both, light as well as darkness – in other words using names of dominant tints – white and black with shades of grey as well as visions and blindness (even if it will be only temporary closing of eyes or curtain) there are inseparable elements of Beckett’s literary output”⁸. Beckett’s plays used to be called “minimalistic” (some of them are more than others). One can suspect that limiting himself mostly to achromatic hues is one of Beckett’s tools leading to this literary minimalism. When a reader takes into account the main topic of plays by Beckett, he/she realizes that in this case “less means more”⁹. For such an intellectual author as Beckett, the serious topics such as birth, death and life themselves could be expressed only in achromatic colours. They are used by Beckett in two different ways – as a binary opposition (i.e. black vs white) or as a gradation (i.e. slow proceeding from white to black). Whereas the former tendency may be illustrated by *Happy Days*, the process of gradation is clearly visible in *Waiting for Godot*. In this case the protagonists are waiting for a potential coming of Godot, which is reflected by their experiencing a day turning into night via twilight. This transitional twilight is reflected by the mid-grey colour. Light in *Waiting for Godot* comes from natural sources – the sun and the moon—but on the stage its equivalent is artificial stage lightening. As Wiśniewski states in his *Kształt literacki dramatu*

⁷ Leonardo da Vinci’s *Chiaroscuro*, in: ‘ColourVision&Art’, <http://www.webexhibits.org/colorart/vinci.html>.24.09.2017.

⁸ J. Knowlson, *Light and Darkness*...p. 139.

⁹ *Ibidem*, p. 9.

Samuela Becketta: “The most typical example of the play binding the stage lightening with the sun and the moon is undoubtedly *Waiting for Godot*”¹⁰ and then continues: “In both acts of *Waiting for Godot* the intensity of light divides the composition identically into two parts – the evening and the night [...] the evening/awaiting and falling night/preparation for going away [...] the lightening changes in both acts only in the moments when grey colour of the evening and darkness of the night are separated”¹¹ (trans. E.P). In this case the night (and so the black-colour) is endowed with rather negative connotations: disappointment (Godot has not come), the cold, emptiness and hopelessness. The protagonists need to look for a shelter. As we are learning one of them even got bitten during the night. At this point in the play Vladimir and Estragon are left with three options – to go away, to hang themselves up on the tree or to prolongate waiting with a hope that Godot will finally come. Black colour seems to be not only outside (night) but also in the protagonist’s soul. As Estragon says to Pozzo at one point in Act I “that everything seems black to Vladimir today”¹². Twilight and gradation of grey colour towards the night reminds us of the monotony of our life as well as of the cycle of day and night. But there is another comparison which can come upon us while reading this play. Night like a hidden tiger or cat is creeping in the twilight so as to overtake us at a less expected moment. Beckett expresses it in such a way: “but behind this veil of gentleness and peace night is charging and will burst upon us pop! Like that! Just when we least expect it”¹³. Grey and black are here harbingers of something unknown which is lurking and can bring unpleasant events. “The following twilight darkness/night takes on a negative value and the passage of time becomes directed negatively. The description of twilight turns into the description of regress” – suggests Wiśniewski in *Kształt literacki dramatu Samuela Becketta*¹⁴(trans. E.P).

One can put forward the question whether Beckett’s likings of emanating with black, gray and darkness in his plays and prose is due to one of Old Masters Leonardo da Vinci who “had inclination to regard light and shade as the primary visual phenomena, and stimulated his development of techniques in drawing and painting to exemplify this truth. Recent commentators have underlined Leonardo’s view of the dynamic power of darkness, superior even to light” – as it is possible to read

¹⁰ T. Wiśniewski, *Kształt literacki dramatu Samuela Becketta*, Kraków 2006, p. 22.

¹¹ *Ibidem*, p. 22.

¹² S. Beckett, *Waiting for Godot*, London 2006, p. 43.

¹³ *Ibidem*, p. 44.

¹⁴ T. Wiśniewski, *Kształt literacki...*, p. 38.

in John Gage's *Colour and Meaning*¹⁵. For Leonardo "shadow is of greater power than light [...] light can never chase away all the shadows of bodies [...] shadow stood between light and darkness and it could either be infinitely dark or have an infinite degree of absence of darkness" – writes Gage about Leonardo's palette and ideas¹⁶. A Japanese author Jun'ichirō Tanizaki also writes about the power of shadow in his book *In Praise of Shadows*¹⁷.

Black and white colours have always been problematic for colorists and painters. Firstly, through the history of painting these two tints were often placed outside of the triad of three primary colours (red, yellow and blue) even if they were still regarded as colours. Secondly, "white and black remained for both Eastern and Western churches the most important points of the colour-scale" – one can read in Gage's first colour compendium *Colour and Culture*¹⁸. Instead, in the Greco-Roman world "black and white were primary colours, from which the intermediate red, saffron-yellow, green and golden-yellow derived. The colours were linked to the elements, white to dryness and black to humidity; the eye itself contained black and white, and hence all the colours, within it"¹⁹. The same source informs us, for example, that Duke of Ferrara (the fifteenth-century Italy) regarded black as a colour of "melancholy and prudence" and "was the equivalent of diamond and some of the best black clothes were as expensive as scarlet"²⁰.

This historical knowledge about colours and painting provides important contexts for our understanding of why Beckett chose black, white and grey as dominant colouristic factors in his plays. This is because birth and death, day and night are both cyclical sets, and shades of grey link extreme points of each pair. Grey is like waiting for death, which may be perhaps best illustrated by waiting for Godot who never comes even if waiting alone gives hope. One of the most famous quotations from *Waiting for Godot* is that of Pozzo speaking. According to him it is evident that human life may be divided into three phases: night (darkness), light, night (darkness). Pozzo expresses this idea in the following way: "They give birth astride of a grave, the light gleams an instant, then it's night once more"²¹. As these words suggest that before birth there was darkness, then came light in form of birth and

¹⁵ J. Gage, *Colour and Meaning*, London 1999, p. 45.

¹⁶ *Ibidem*, p. 135.

¹⁷ J. Tanizaki, *In Praise of Shadows...*

¹⁸ J. Gage, *Colour and Culture*, London 1993, p. 60.

¹⁹ *Ibidem*, p. 64.

²⁰ *Ibidem*, p. 84.

²¹ S. Beckett, *Waiting for...*, p. 133.

after a short moment of life there will be night again. According to Gage, Beckett's concept resembles the following observation of Aristotle "after gazing at the sun colours are produced in the eye even after it is closed, the sequence beginning with white and ending with black"²².

Beckett was fascinated not only with painting but also with cinema and photography, which are supposed to have been the source of black – white images in his plays. As James Knowlson suggests in *Images of Beckett*: "Beckett's interests in the striking effects that could be achieved in black-and-white photography and cinema. Rudolf Arnheim essay on film in 1936, may, incidentally, have been partly responsible for his faithfulness to black and white"²³. Arnheim writing about Josef von Sternberg's silent movie *The Docks of New York* claims that "the primitive but always effective symbolism of Light versus Darkness, white purity versus black evil, the opposition between gloom and radiance, is inexhaustible"²⁴. This quotation appears in Knowlson's *Images of Beckett* so as to prove manichaeistic sources of Beckett's work.

Colour as a suggestion of direction

As previously mentioned, colours can also suggest movements. There is one good example of this in *Waiting for Godot*, where the name of Vladimir seems to suggest "the ruler of the world" in Slavic languages²⁵. In Knowlson's *Images of Beckett* the reader finds the following passage: "Vladimir is light, he is oriented towards the sky. He belongs to the tree"²⁶. He is contrasted with Estragon who often sits on the stone. Instead, Vladimir often looks towards the sky. "There are directorial choices what might be called an elemental or cosmological set of contrasts: earth-sky, mineral-vegetable, material-immaterial" writes Knowlson²⁷. It means that what is vertical tends up to the sky, towards light; what is horizontal, pursues earthly factors like stones, ground, finally death and darkness. These two directions – the vertical and horizontal—intersect creating a cruciform pattern. This pattern appears in more than one play by Beckett but in *Waiting for Godot* it acquires a special meaning.

²² J. Gage, *Colour and Culture*, London 1993 p. 27.

²³ J. Knowlson, *Images of Beckett*, Cambridge 2003, p. 120.

²⁴ *Ibidem*, p. 120.

²⁵ Derived from the Slavic element vladeti "rule" combined with meru "great, famous". The second element has also been associated with miru meaning "peace, world". https://www.google.pl/?gws_rd=ssl. 08.09. 2018.

²⁶ J. Knowlson, *Images of Beckett*, Cambridge 2003, p. 121.

²⁷ *Ibidem*, p. 138.

The protagonists Estragon and Vladimir are frequently placed on both sides of the tree resembling the cross with two thieves and absent Christ.

It may seem to be a too far going conclusion that Godot resembles absent Christ. As we know, in the play Godot never arrives but maybe he will come in other play called life, so that one's human task is to wait. The waiting protagonists are like tigers in the cage or trapped birds beating powerlessly their wings. Man is always imprisoned here on the earth and is dependent on and tied to others or to himself, imprisoned in himself. Light opens the perspective and gives hope. When explaining the meaning of light in Greco-Roman world Gage states: "Light and life were cognate concepts; to be alive was to see the light of the sun [...] Zeus, the chief of gods, was the personification of the sky, as the source of brightness and of day"²⁸ – Gage explains the meaning of light in Greco-Roman world. As Alhanzen, an optician and colourist of the Middle Ages, suggested: "stronger colour tends to overtake the weaker"²⁹ so timelight/life/white becomes overtaken by black/death with the passing of time. The same concept seems to be conveyed in Beckett's statement "one day we were born, one day we will die"³⁰. Antoni Libera in his discussion with Janusz Pyda describes this problem as follows: "the figure seen sharper from one side, in the spot light, arriving from the darkness and leaving into the darkness [...] this is the portrait of the bearer, the representative of the species who comes from nothingness, materializes in individual being, spends within the life – night and then leaves where it was before so that to moon about wilderness"³¹ (trans. E. P). Pyda calls this name of Beckett's image of human existence by Libera "the gist of anthropology". According to Libera, Beckett "rejects theodicy and eschatological hope of salvation. In a nutshell: Hiob – yes. The cross – yes. The pain, the fear, the abandonment – yes. Instead the consolation – no. The salvation and luminosity – no"³². The question is if this is why Godot does not come and light tends to be overtaken by twilight and night – Beckett seems to provide no answer in this matter.

When summarizing Beckett's literary outcome in his special broadcast on BBC in 1990 devoted to the Irish playwright Harold Pinter stated: "He is the most courageous, remorseless writer going, and the more he grinds my nose into the shit, the more I'm grateful to him. He's not fucking me about, he's not leading me up any garden, he's not slipping me a wink, he's not flogging me a remedy or

²⁸ J. Gage, *Colour and Culture*, London 1993, p. 26.

²⁹ *Ibidem*, p. 64.

³⁰ S. Beckett, *Waiting for Godot*, London 2006, p. 133.

³¹ A. Libera; J. Pyda, *Jesteście na Ziemi, na to rady nie ma! Dialogi o teatrze Samuela Becketta*, Kraków 2015, p. 303.

³² *Ibidem*, p. 22.

a path or a revelation or a basin full of breadcrumbs. He's not selling me anything I want to buy, he doesn't give a bollock whether I buy or not—he hasn't got his hand over his heart. Well, I'll buy his goods hook, line, and sinker, because he leaves no stone unturned and no maggot lonely. He brings forth a body of beauty; his work is beautiful"³³.

It is possible to understand that Pinter was thankful to Beckett for deprivation of life illusions. Life does not have too many colours – the only ones you know and experience are white, black and – between them—grey. “All colours were thus seen to partake of grey: grey was the key to the tonal coherence of the pictorial composition” – concludes Gage³⁴. Grey symbolizes transition in case of *Waiting for Godot* and transition is also a part of this literary compositional unit. The other colours which appear in the play finally sink into grey. Eugene Ionesco summarized the use of light, darkness and shadow in such a way: “the light adds the intensity and the shadow stresses brightness of the light”³⁵ (trans. E.P.).

The pale light of the moon

The moon has a special meaning in *Waiting for Godot*. In the fictional world the moon is the source of pale light. In his stage directions Beckett writes: “The moon rises at back, mounts in the sky, stands still, shedding a pale light on the scene”³⁶, also Estragon “*gets up and goes towards Vladimir, a boot in each hand. He puts them down at edge of stage, straightens and contemplates the moon*”³⁷. The moon which “stands still, shedding a pale light” is evident personification. The “pale light” and contemplation introduce melancholy which accompanies the waiting. It also suggests a kind of sadness and even hopelessness. Knowlson reveals the secret standing behind this contemplation of the moon in Beckett's play. One day, when he was standing in the National galerie in Berlin with a friend, a theatre scholar, Ruby Cohn, in front of Caspar David Friedrich's painting, *Man and Woman Observing the Moon* he commented memorably: “You know, that is the source of *Waiting for Godot*. The painting he had in mind was, in fact, the very similar *Zwei Meanner betrachten den Mond (Two Men Observing the Moon)* from

³³ *A Stain on Silence*, A Blog by Colm O'Shea, <http://www.bbook.com/film/harold-pinter-samuel-beckett/>. 08.09.2018.

³⁴ J. Gage, *Colour and Culture*, p. 129.

³⁵ M. Kałuża, P. Mróz, *Motyw nonsensu i absurdu w awangardzie teatralnej lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych*, *Estetyka i Krytyka*, 9/10(2/2005–1/2006), p. 12.

³⁶ S. Beckett, *Waiting for...*, p. 64.

³⁷ *Ibidem*, p.64

Dresden Gemälde galerie, which he saw during his artistic pilgrimage to Germany in 1937. Friedrich's painting lay behind the way in which, when he directed the play himself at the Schiller Theatre in Berlin, Beckett imagined the scene at the end of both acts in which the two tramps, standing by a skeletal tree, were silhouetted against the moonlit sky³⁸.

The moon resembling the ant's egg creates here a binary opposition: the microcosm against the macrocosm. Vladimir and Estragon glazing at the moon are in fact mesmerized by its pale light because light has always had a special meaning for the human race. According to Gage: "Hence baptism was often celebrated at night and, especially at the time of the Easter vigil which stressed the theme of Resurrection, baptistries were lit by lamps; the mosaic, which as at Naples and Albenga on the Italian Riviera sometimes have representations of starry skies in their vaults, became especially significant"³⁹. Natural sources of light such as the sun, the moon and stars—were very often used by people celebrating their rituals. The moon in *Waiting for Godot* makes Vladimir's and Estragon's waiting more evident and gives it nearly a sacral value.

The pale blue of the sea and Divine Light

The pale light of the moon is not the only pale colour which appears in the play. Estragon says: "I remember the maps of the Holy Land. Coloured they were. Very pretty. The Dead Sea was pale blue. The very look of it made me thirsty. That's where we'll go. I used to say, that's where we'll go for honeymoon. We'll swim. We'll be happy"⁴⁰. Pale blue is here the part of the associative chain: /coloured-pretty-pale blue-happy-poet/ whereas "Holy Land" and "the Dead Sea pale blue" are contrasted. The maps of the Holy Land were coloured and alive for living creatures. One may conclude that the pale blue Dead Sea makes Estragon thirsty for a peaceful, quiet, spiritual existence as Estragon adds that this "pale blue" sea will be a prospect for a honeymoon and happiness. Vladimir replays for such heavenly prospect: "You should have been a poet"⁴¹ – which can be understood in an apologetic or ironic sense. But the other option is more probable; what surrounds both protagonists does not provide too much optimism. Rather than dwelling upon the

³⁸ J. Knowlson, *Images of Beckett*, Cambridge 2003, p. 53.

³⁹ J. Gage, *Colour and Culture*, p. 45.

⁴⁰ S. Beckett, *Waiting for...*, p. 9.

⁴¹ *Ibidem*.

perspective of the pale blue honeymoon they look for releasing the tension of waiting in what is closer and approachable: the falling night. Even if the night brings nothing optimistic, both of them are waiting for it. Following Vladimir's question "Will night never come?"⁴² all protagonists look at the sky in anticipation.

Blue colour itself has a long history and variable significance in painting. As Gage notices in *Colour and Culture*: "Although blue had been an important colour throughout the Middle Ages, it does not seem to have formed part of set of 'basic' colours: we have seen that green was far more usual in such sets. In the sixteenth century, when Titian showed a particular liking for blue, the view that it was essential to the basic set began to gain ground and, by a curious linguistic error, to be incorporated into the context of Pliny's four-colour system"⁴³. When inspecting closer Byzantine churches there arises a very important question about the exact colour of the Divine Light: "If light and colour were distinct, albeit related phenomena, what was the colour of light, and more specifically of Divine Light. Some years ago Patrik Reutersward addressed this question in a playful essay and concluded that it was either red or blue"⁴⁴ – continues Gage. "Further inspection of mosaics at Daphni and crypts at Hosios showed that the figure of Christ shaded light which was mixture of blue, white and silver, the same colours were mostly used regarding Christ's robes. The light itself was again very important in painting because colours, for example, were seen to be the more beautiful the more light they incorporated"⁴⁵—in fact these words conclude Gage's reading of Ciceronian and Augustinian definitions of light and colour proportion. While the value of blue colour was quite high regarding the person of Christ it was rather of minor value when it symbolized St. Mary. When describing Goethe's colouristic discoveries regarding painting, Gage sates: "blue was a 'negation' showed why the colour was especially emblematic of Mary's humility"⁴⁶. About concepts of the colour blue writes also Michael Pastoureau in his book *Niebieski. Historia koloru (Blue. The History of a Color)*.⁴⁷

The German poet was very interested in colours and their significance also in painting. Blue colour brings many contradictions – ultramarine (a shade of blue) was a very expensive colour for the use of painters, blue clothes were "of very minor

⁴² *Ibidem*, pp. 36, 42.

⁴³ J. Gage, *Colour and Culture*, p. 35.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁴⁷ M. Pastoureau, *Niebieski. Historia koloru*, trans.M.Ochab, Warszawa 2013.

importance, hardly worth to be mentioned in Tuscany⁴⁸ in 14th century. Instead, a Jewish writer Joseph Flavius, when depicting a curtain, claimed that “the curtain was emblematic of the universe, with the colours symbolizing the four elements: scarlet fire, white linen earth (because it was a vegetable fiber), blue air and purple water (because it was derived from a shellfish)⁴⁹. Back to pale blue Dead Sea of Beckett’s it is possible to take the perspective of pale blue heavenly light as a base of further reflections. Anyway, the colour compendium by Gage shows historical and cultural relativity regarding the significance and values of colours.

The red colour of inferno and distinctive chains

Blue is not the only primary colour which we may find in *Waiting for Godot*. When talking about memories, Vladimir mentions “picking grapes”⁵⁰, which creates an evident reference to biblical vineyards and grapes. They are usually green, yellow or red. Estragon seems not to remember anything that Vladimir is telling about: “It’s possible. I didn’t notice anything”⁵¹; then Vladimir supplies a more detailed description of the place where those grapes were picked: “But down there everything is red!”⁵². Here the reader obtains the associative chain that may be summarized as follows: /memories-grapes-everything is red/. The direction and colour —“down-red”—suggest localization of inferno. Michael Pastoureau writes about red as a symbol of inferno in *Red. The History of a Color* in chapter *In the Flames of Hell*⁵³. According to Gage: “Democritus also spoke of four (hapla) colours: white which was a function of smoothness, black which was a function of roughness, red which related to heat”⁵⁴. As from love to hatred the distance is sometimes not too long the same rule probably is bound with historical symbolism and meanings of colours so Gage explains also that: “Red, as a colour of light was an important element of the interiors of Roman religious buildings”⁵⁵.

Red in painters’ palettes was an ingredient of purple: “Democritus had referred to the purple which was a mixture of white, black and red: red in the largest

48 J. Gage, *Colour and Meaning...*, p. 131.

49 *Ibidem*, p.130.

50 S. Beckett, *Waiting for...*, p. 21.

51 *Ibidem*, p. 32.

52 *Ibidem*, p. 44.

53 M. Pastoureau, *Red. The History of a Color*, Princeton 2017, pp. 98–102.

54 J. Gage, *Colour and Meaning...*, p. 12.

55 *Ibidem*, p. 25.

proportion”⁵⁶. Purple was a colour “of special cult”⁵⁷ in Roman times. It was the colour “reserved to the highest officers”⁵⁸ – it is possible to guess that it is the colour of officers’ clothes and their distinctions. It was not only of great value but also “a particularly durable colour”⁵⁹ called also the “heavenly colour” because “it was a bearer of light”⁶⁰. In some Greek rites red “was widely regarded as the colour of the sun”⁶¹ and “to be alive was to see the light of the sun”⁶². From inferno to the light of the sun and the heavenly colour there is the greatest distance. Accidentally, we come across another binary opposition which is so important in Beckett’s works. In *Happy Days*, for example, the contrast between the darkness of the background and the scorching sunlight in which the main characters appear, there is a perverse binary opposition which shows that sunlight can be a source of pain, not life.

Estragon telling the joke about prostitutes use colour as an element of distinction, a kind of categorization. The joke reads as follows: “An Englishman having drunk a little more than usual proceeds to a brothel. The bawd asks him if he wants a fair one, a dark one or a red-haired one”⁶³. In the opposition to this but also as a kind of link as the Boy and Vladimir try to agree upon the colour of Godot’s beard: “Vladimir: Has he beard, Mr Godot? / Boy: Yes, Sir / Vladimir: Fair one... or black? / Boy: I think it’s white, Sir”⁶⁴. According to Knowlson to this “fair or black” Beckett added “or red” while revising his play for San Quentin production. “This linked Godot with the earlier brothel story of whether the client wanted a blond, a brunette or a redhead. It was characteristic of Beckett that the momentous – Godot on whom all their hopes appeared to rest – should have been linked by analogy to the trivial or, in this case, the scatological”⁶⁵. It means that the distance from Godot’s beard to the brothel is more or less like from inferno to heavenly red or red of the purple hue.

But this is not the end of colourful distinctive fields of associations that are prominent in this play. While talking about their shoes, Vladimir and Estragon cannot make up their minds about their colour: “Estragon: They’re not mine./

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ J. Gage, *Colour and Culture...*, p. 25.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 26.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ S. Beckett, *Waiting for...*, p. 16.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁵ J. Knowlson, *Images of Beckett...*, p. 130.

Vladimir: Not yours! / Estragon: Mine were black. These are brown. / Vladimir: You're sure yours were black?/ Estragon: Well they were a kind of grey. / Vladimir: And these are brown. Show me. / Estragon: Well they're a kind of green"⁶⁶. In this case the colour means ownership or distinction. Additionally, this passage brings in an element of absurd because it does not happen frequently that the person owning shoes does not know their exact colour. Of course they can differ in terms of shade of but not in their primary tints.

The colours of life versus ashes of dead voices

When Estragon and Vladimir talk about "dead voices"⁶⁷, it turns out that whereas for Vladimir: "They make a noise like feathers" for Estragon they should be compared to "leaves" and "ashes"⁶⁸. This brings to memory of a reader or spectator the following colours: green (leaves) and grey (ashes). These two colours establish a binary opposition as green is usually seen as a symbol of life and grey is connected with dead things. Ashes in Beckett's plays have an interesting reference to Edvard Munch, a Norwegian painter, who – among many others -painted a picture entitled "Ashes". In the biography of Munch entitled *Edvard Munch 1863–1944. Images of Life and Death*, Ulrich Bischoff writes about this Munch's painting's content: "The two people appear before us arrested in eloquent gestures – like actors in Japanese Noh plays, or the magic realms in Shakespeare, or Ibsen's dramas of the soul, or (in our own time) Samuel Beckett's compulsive theatrical rituals. What lends Munch's work its modern character, its peculiarly contemporary relevancies, is the difficulty of putting into words the meaning of these people poses. In this, Munch's painting resemble Beckett's plays, which reveal their full meanings only in performance, meanings which defy the attempt to pin them down. The mask-life face of the woman, and the turned-away profile of the man, provide Munch with a means of eluding that psychological-cum-biographical style of critical approach which has remained popular to this day. We may note in conclusion that Beckett has invested the image of ashes, in his plays and in his novels, with considerable metaphysical implication"⁶⁹. In both cases (*Waiting for Godot* and Munch's *Ashes*) ashes bring to mind an image of devastation. Beckett's ashes remind us of "dead

⁶⁶ S. Beckett, *Waiting for...*, p. 103.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ U. Bischoff, *Edvard Munch 1863–1944. Images of Life and Death*, Bonn 1995, p. 44.

voices”, in Munch’s painting, because even if it contains full colours, psychological images are completely grey. It depicts burnt-out love or rather what remained of love – simply ashes. Knowlson brings another comparison which is beyond this thesis but worth mentioning: “*Not I* has, understandably, often been compared with Munch’s painting, *The Scream*, and Beckett’s private diaries supply convincing evidence of the admiration that he had for some of Munch’s work⁷⁰. In *Not I* there is visible only mouth speaking on the stage. It is shaped as an open mouth in mummy horrible face is what seems to hint at Munch’s painting. Art critics claim that, in turn, Munch’s painting in chain was inspired by a Peruvian mummy skull which was possibly seen by the painter at the exposition at Muse’e de Homme in Paris. The color of mummy was close to grey ashes. In such a way the reader can obtain a closed circle: from the Peruvian mummy to the dead voices resembling ashes.

Another motif that is close to ashes is also the bare tree from *Waiting for Godot*. The image of the tree deprived of leaves resembles nothingness. The characters describe the tree in the following way: “Vladimir: Look at it ./ Estragon: I see nothing. / Vladimir: But yesterday evening it was all black and bare. And now it’s covered with leaves. / Estragon: Leaves? / Vladimir: In single night!”⁷¹. Spring usually means green tree leaves. Night falls abruptly but also spring bursts suddenly with green leaves which may develop into the metonymy of life. Life itself appears and disappears suddenly like this light mentioned in the quotation about women who give birth astride on the grave. According to Gage: “Aristotle had seen green as the happy medium between light and dark; in Antiquity it had also been associated with magical virtues of the emerald and other green stones, which were powdered and used as an eye-salve, but now the idea was given a more subjective, a more psychological inflection”⁷². At the same time it is possible to find the statement about the green colour in Gage’s *Colour and Culture*: “We have seen that since yellow and green had rarely been clearly distinguished”⁷³ (258) and that for Mondrian “green, with its indissoluble association with nature, came to be anathema, as it was already to Kandinsky; there are many anecdotes of the Dutch painter’s maneuverings to avoid having to look out of the window at fields or trees”. In the history of painting there are examples of painters who had problems with painting feet or hands. This issue with painting green is not a problematic exception but this

⁷⁰ J. Knowlson, *Images of Beckett*, p. 89.

⁷¹ S. Beckett, *Waiting for...*, p. 101.

⁷² J. Gage, *Colour and Meaning...*, p. 254.

⁷³ *Idem*, *Colour and Culture...*, p. 258.

quotation proves that green was for centuries associated with magical powers of nature. M. Pastoureau places green among others in the orchard (chapter *A place for green: the orchard* from his book *Green. The History of a Color*)⁷⁴.

While waiting for Godot, Vladimir and Estragon try to eat vegetables such as carrots, radishes and turnips. This can be exemplified by the following passage: “Vladimir: It’s a radish. / Estragon: I only like the pink ones, you know that!. / Vladimir: Then you don’t want it? / Estragon: I only like the pink ones!”⁷⁵. Pink is a vivid colour, a sign of life like red or orange carrots or whitish turnips. They are all vegetables which are supposed to maintain life. All these colours together with aforementioned green are symbols of life in Beckett’s play. Among them only red and green are full colours; orange, pink and whitish are mixtures of two different tints. Additionally, the motif of radish, turnip and carrot have a biographical reference. According to Knowlson: “The turnips, radishes and carrots with which Estragon and Vladimir are preoccupied, for example, in *Waiting for Godot* were rare treats to Beckett and Suzanne (Beckett’s partner – przyp. E. Puchalska) in real life as they tramped south to the Vaucluse during the war, after the betrayal of their Resistance cell to the Gestapo; similarly, a pair of boots that might fit or a night’s rest on the way in a barn that the two friends in *Godot* long for must have seemed at the time like luxuries”⁷⁶. All those colours used in Beckett’s play create colourpatches which can be easily spotted while reading the play. Gage writing about achromatic white and black used the words “mute colours” but in the case of Beckett’s plays they really are not mute. They speak more than all those full colours which are described here.

Blindness as denial

The notion of blindness is another interesting aspect of Beckett’s play that is connected with achromatic colours. Beckett’s heroes often close and open their eyes or are totally blind. This can be seen in the following dialogue: “Vladimir: Damn it, can’t you see the man is blind! Pozzo: Don’t question me! The blind have no notion of time. The things of time are hidden from them too”⁷⁷. If a man closes his eyes it could mean that the person does not want to see, just prefers to stay in darkness. Wiśniewski writes: “blindness becomes the specific metaphor of communication.

⁷⁴ M. Pastoureau, *Green. The History of a Color*, Princeton 2014, pp. 58–65.

⁷⁵ S. Beckett, *Waiting for...*, p. 104.

⁷⁶ J. Knowlson, *Images of Beckett*, p. 52.

⁷⁷ S. Beckett, *Waiting for...*, p. 129.

What is “outside” remains unknowable, opaque. Unnameable...As I already mentioned before in *Endgame* the metaphor of blindness is inscribed in different types of space. Hamm is just the blind man but the audience itself is also ‘blind’ and cannot see what remains out of the stage [...] Finally I am namely obliged to mention another kind of ‘blindness’, ‘metaphysical blindness’ of what is outside in general”⁷⁸. It regards the question of God’s existence. The fact that we cannot see Him does not mean yet that He does not exist. Similarly, the fact that Godot did not come does not mean that he will never come, even if his coming could destroy the whole charm of waiting. In his *Godot’s Shadow* Libera explains that as a young boy he wanted to know the exact meaning of this waiting for Godot and he received the following answer: “But what does it mean?” I insist. ‘Who or what, is Godot?’, ‘It’s someone, or something, that isn’t there. Someone who was supposed to come but never came. Something that was supposed to happen but never did, and probably never will’, ‘You mean the end of the world?’, ‘No, no, nothing like that’⁷⁹. So this quotation seems to be telling us that one should just close the eyes and wait.

Gage does not mention blindness but colour-blindness which gives the reader additional incentive for thought: “Infants tend to focus on contour in their process of discovering their environment; colour-blindness often goes undetected for many years because hue-perception is functionally less important than the perception of light and dark values. Late twentieth-century work on the mechanisms of colour-vision suggests that the eye has two independent systems of polychromatic and monochromatic receptors”⁸⁰. It has been scientifically proved that men can distinguish fewer colours than women but it does not mean that a great variety of colours does not exist. Gage claims that according to Simeon of Cologne “white is hidden in blackness” and Albertus Magnus explains that there is “the presence of all colours in potential in white”⁸¹. It seems these theories are physically possible to explain, even using so called common sense, that when one is alive (life/white) it is possible to create all colours of reality in this life but finally all these colours of our life sink into death (black, darkness).

Stereotypical achromatic interpretation of Beckett’s plays is undermined by a Brazilian director Robson Corrêa de Camargo. In his interview with Camargo Wiśniewski tries to look for reasons of his colourful interpretation of *Waiting for Godot*: “We are

⁷⁸ T. Wiśniewski, *Kształt literacki dramatu Samuela Becketta*, p. 146.

⁷⁹ A. Libera, *Godot’s Shadow*, [in:] *A Between*. Almanach for the Year 2013, p. 21.

⁸⁰ J. Gage, *Colour and Culture*, p. 117.

⁸¹ *Ibidem*, p. 140.

accustomed to thinking of Beckett in monochromatic tints. It is not by accident that most of photographs of his performances are black and white. Your performance undermines this concept. Simply put, it is quite colourful... I know what you mean. My *Godot* is saturated with colours for few reasons. Primarily, I see the convergence between *Waiting for Godot* and the paintings by Rene Magritte...It appears to me that traditional ascribing to Beckett juxtapositioning of black and white – so typical of his classic performances – has lost its revolutionary character. There is no longer sense to repeat his raddled imagery because it eliminates all bizarre elements so typical of Beckett's creation. The audience should be upset and deprived of habits, has to be shocked also in the newest stagings"⁸² (trans. E. P.).

The break of colouristic habits

Our conclusion is that Beckett in his time shocked his audience with achromatic tints. Instead, the Brazilian director of our times tries to shock us with colourful interpretation of what the audience got used to seeing as monochromatic in the theatre. The colours themselves are not shocking as they have always been present in our life. However, what is shocking to people is the specific use of colours in a specific place. What breaks up with habits is usually shocking. In Camargo's *Waiting for Godot* the audience had such a colouristically unusual situation: "Inside the white rectangle – and the black circle of the chairs – there is another one, this time black, rectangle. In one corner I have placed a red triangle. In my staging the red triangle ties in the clock and one of its hands, by means of it the colour red is bound with the notion of time. The shades and colours of the costumes have their inspirations, in turn, in the creation of two Russian painters, Malewicz and defragmentarization offered by El Lissitzky's cubism"⁸³ – says Camargo in the interview.

As one can notice introducing red into Camargo's play is not so revolutionary as Beckett himself used gadgets such as a pink radish or an orange carrot in his play and told about a red-haired prostitute or Godot's red beard. In two of Beckett's plays—*Come and Go* and *Quad*—characters wear colourful clothes. In *Come and Go*, Flo, Vi and Ru are dressed in full-lengthcoats which are red, violet and yellow. In *Quad*, which seems more like a pantomime than a drama, four figures wear robes in blue, white, yellow and red. It is possible to say that Beckett himself finally spotted the necessity of introducing more chromatic colours to his plays so as

⁸² T. Wiśniewski, *Twórca niezmiernie tropikalny. Beckett w Brazylii*, Topos, Nr 6 (91) 2006, p. 78.

⁸³ *Ibidem*.

not to be as monochromatic as the audience used to see his literary outcome. Who knows, maybe the plays of Beckett who would live today could present a shocking palette of hues as changeability is a feature associated with artists?

Summarizing, it is worth to stress that achromatic tints as well as chromatic ones have their own value and meaning in Beckett's creation of imagery world and it would be a mistake to state that the former are more important than the latter as they all create the wholeness – colourful patches on chiaroscuro. The achromatic colours symbolize mostly existential issues such as birth, death, life and all the transitional phases of human being in this world. The chromatic hues have their own references to life, growth, inferno, heaven and hell. Sometimes they just mean only the colour of things like for example “pink radish”, “white turnip” or “brown shoes” but even here it is possible to look for broader connotations and figurative sense. Colours may also point to directions (up and down) or feelings (characters being sad or happy). The notion of blindness can be understood as a denial of seeing things outside which, in turn, it can be linked with protagonists state of mind, personalities and ritual or traumatic behaviour. Looking at a Beckett's play – in this case *Waiting for Godot*—it is impossible to avoid the conclusion that literary and pictorial elements are tightly bonded. Especially Beckett's plays are on the borderline of painting and literature. The author visiting art galleries, talking with painters (very often his friends), being interested in black and white photographs took numerous inspirations for his literary work. He also enters philosophical and psychological areas displaying the notion of blindness as a denial of seeing not only colours but the whole reality outside. It seems to be normal that a person denies to observe, to look at what is constantly black or gray and evokes sadness and depression. On the one hand Beckett seems to say that what is important should be depicted in achromatic tints because they are not distracting, they do not draw spectators' attention to themselves but focus it on their meanings. On the other hand, a contemporary Brazilian director such as Camargo shows that the black-white convention of Beckett's should be already broken because habits and regularity kill the attention and imagination of the spectator. My intention is to draw attention to the existence of the multicolour imagery of Beckett's and Camargo's staging of *Waiting for Godot* proves this idea. There is black-white Beckett as well as colourful Beckett (also in *Come and Go*, and *Quad*). There is a Peruvian mummy, Munch's *The Scream* and Beckett's *Not I*. Which one the spectator will choose depends not only on preferences in visual arts (an exhibition, painting, theatrical play or just written drama) but also it depends on individual sensitivity of the recipient of art. The piece of art has to speak to all his senses and it does.

Samuel Beckett: mniej achromatyczny niż się przypuszcza

Abstrakt: Z nazwiskiem Samuela Becketta nieodmiennie wiążą się barwy achromatyczne – czarna, biała oraz przewijająca się szara. Autor po mistrzowsku posługuje się tak zwanymi „wyciszonymi” kolorami, pisząc o sprawach egzystencjalnych takich jak narodziny, życie i śmierć. Tworzy trójwymiarowy, literacki światłocień, który dowodzi zainteresowania twórczością malarską Starych Mistrzów. Jednocześnie Beckett zaprzecza definicji „kolorów wyciszonych”. W jego literackim dorobku mówią one wiele. Jednak że sztuki Becketta nie są tak monochromatyczne jak mogłoby się wydawać. W moim artykule ukazuję, iż dramat Becketta *Czekając na Godota* zawiera szereg innych barw, które są równie znaczące i wnoszą wiele do całościowej jego metaforyki. Używając takich kolorów jak: czerwony, różowy, brązowy, zielony czy niebieski autor niweluje achromatyczny obraz swojej sztuki. Również współczesna inscenizacja *Czekając na Godota* autorstwa brazylijskiego reżysera Camargo jest barwna, co przełamuje monochromatyczny stereotyp związany z Beckettem. Dla poparcia mojego punktu widzenia posługuję się szerokim kontekstem kulturowym oraz detalami biograficznymi, które uzasadniają użycie kolorów oraz ich symboliczne znaczenie.

Słowa kluczowe: biały, czarny, Godot, kolor, Pozzo, szary, światłocień, monochromatyczny, wyciszony

Bibliography

- Beckett Samuel, *Waiting for Godot*, London 2006.
- Bischoff Ulrich, *Edvard Munch 1863–1944. Images of Life and Death*, Bonn 1995.
- Gage John, *Colour and Kulture*, London 1993.
- Gage John, *Colour and Meaning*, London 1999.
- Knowlson James, *Light and Darkness in the Theatre of Samuel Beckett*, London 1972.
- Knowlson James, *Images of Beckett*, Cambridge 2003.
- LiberaAntoni, *Godot's Shadow*, in: *A Between. Almanach for the Year 2013*, Gdańsk 2013.
- Antoni Libera, PydaJanusz, *Jesteściena Ziemi, na to radynie ma! Dialogi o teatrze Samuela Becketta*, Kraków 2015.

- Nixon Mark, *Samuel Beckett's German Diaries 1936–1937*, London 2011.
- Michael Pastoureau, *Black. The History of a Color*, Princeton 2009.
- Michael Pastoureau, *Green. The History of a Color*, Princeton 2014.
- Michael Pastoureau, *Niebieski. Historia koloru*, trans. M. Ochab, Warszawa 2013.
- Michael Pastoureau, *Red. The History of a Color*, Princeton 2017.
- Tanizaki Jun'ichirō, *In Praise of Shadows*, Kraków 2016.
- Wiśniewski Tomasz, *Kształt literackiego dramatu Samuela Becketta*, Kraków 2006.
- Wiśniewski Tomasz, *Twórca niezmiernie tropikalny. Beckett w Brazylii*, in: *Topos* Nr 6(91) 2006.

Web sources:

- A Stain on Silence*, A Blog by Colm O'Shea, <http://www.bbook.com/film/harold-pinter-samuel-beckett/>. 08.09.2018.
- Leonardo da Vinci's Chiaroscuro*, in: 'Colour Vision & Art', <http://www.webexhibits.org/colorart/vinci.html>. 24.09.2017.
- Manichaeism*, English Oxford Living Dictionaries, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/Manichaeism>. 30.10.2017.

Nota o Autorce:

Edyta Puchalska – ur. 1962, III PhD UG, mgr politologii (UMCS Lublin), mgr anglistyki (UG), dziennikarz, edytap6@op.pl

REMEMBERING GRADIVA

Abstract: The article is a polemic with Freud's reading of the novel entitled *Gradiva*. The core of the argumentation is that the figure of the lizard should not be, as Freud postulates, associated with *Gradiva*. Zoe is the only one to be associated with the lizard. The figure of the lizard was the core of argumentation. Freud reads '*Gradiva*' assuming that Zoe as the lizard-catcher takes the position of an analyst, Norbert the 'doctor'. The author proved, that the lizard could only be associated with Zoe, whereas Freud associated it with Norbert. This brings about significant philosophical implications such as a different position of the protagonists in the process of psychoanalytical 'healing'. Thus, the whole process of psychoanalysis in the novel is at stake here.

In Freud's interpretation of the Pompeiian fancy the adequacy of *Gradiva's* and *Zoe's* desire is taken for granted. Or, even stronger, no difference is seen when it comes to *Gradiva* and *Zoe*. In fact, *Zoe's* identity is the *Gradiva's*. Thus, Freud repeated Norbert's act: there is no *Zoe* in here. John Fletcher describes this process in the following way: "For Freud, *Gradiva* translates back into *Zoe* without remainder."¹

Moreover, Freud's assumption that catching-the-lizard game is catching-a- husband game requires the condition of equating Norbert with the figure of lizard. There are no grounds for a gesture like that. In fact, it is the other way round. *Zoe* is the only one who can be associated with the figure of a lizard.

Thus, in Jensen's game of delusions and memory the only one not from a dream is *Zoe*.

Keywords: memory, psychoanalysis, polemic, Freud, dream

*Snowflake to asphodel, the bright white shrinking
To let the ruby vein its way like blood,
The violet opening like an eye, the pearl
Gone like a raindrop. Never twice the same,
Never remembered.*

Conrad Aiken – Preludes for Memnon

The Pompeian fancy starts when Norbert Hanold spots *Gradiva* – the bas-relief. The bas-relief seems so attractive to Hanold that he becomes the owner of its plaster imitation.

¹ J. Fletcher *Gradiva: Freud, Fetishism, and Pompeian Fantasy*, *The Psychoanalytic Quarterly*, 2013, Volume LXXXII, Number 4, p. 978

It's been years since this plaster-cast hung on the wall of his house. The archaeologist found nothing that could be named as great art in a plaster-cast but „he knew only that he had been attracted by something and this effect of the first view remained unchanged since then”². Next comes the process of defining: the association with *Roman walking god* (Mars Gradivus). Can the process be interpreted as a rather one-to-one translation: the figure in exceptional stride-like pose and walking Mars, the figure as Norbert's goddess and the mythical god? Was the very context of war forgotten here? The very process of transforming 'something' into 'the stride' is puzzling. The open question is Norbert's signifying 'gait' as the core of his attraction. 'Lente festinans' is in fact contradictory in itself...

And now comes the dream. In Norbert's dreams Gradiva is a woman. Gradiva – woman dies in Pompeii, on her way to the Temple of Apollo, on the day of Pompeii destruction.

and there she lay, protected by the projecting roof, stretched out on the broad step, as if for sleep, but no longer breathing, apparently stifled by the sulphur fumes. From Vesuvius the red glow flared over her countenance, which, with closed eyes, was exactly like that of a beautiful statue. No fear nor distortion was apparent, but a strange equanimity, calmly submitting to the inevitable, was manifest in her features. Yet they quickly became more indistinct as the wind drove to the place the rain of ashes, which spread over them, first like a gray gauze veil, then extinguished the last glimpse of her face, and soon, like a Northern winter snowfall, buried the whole figure under a smooth cover.³

The similarity between the description of Gradiva's death and the way Pliny captures the burial of Pompeii is striking.

At last the cloud thinned out and dwindled to no more than smoke or fog. Soon there was real daylight. The sun was even shining, though with the lurid glow it has after an eclipse. The sight that met our still terrified eyes was a changed world, buried in ash like snow. (Pliny Letter 6.20)

Pompeian city was buried in ash like snow whereas winter snowfall, buried Gradiva under a smooth cover.

² W. Jensen, *Gradiva. A Pompeian Fancy*, New York 1918, p. 5.

³ *Ibidem*, s. 13.

The Fiorelli process

During excavations in Pompeii in the mid-nineteenth century an Italian archaeologist Giuseppe Fiorelli began to encounter voids in the solidified ash and pumice from the eruption of Mount Vesuvius that had buried the town in A.D. 79. By pouring plaster into the voids and removing the fill around the plaster after it had hardened Fiorelli discovered that the voids were in fact the spaces left by the decomposed bodies of Pompeians killed by the volcano.

(‘Pompeii’s Dead Reimagined’ by Jarrett A. Lobell, an article in *Archeology* – a magazine of the Archaeological Institute of America, volume 64 Number 5, September/October 2011)

But the open question is if the revived Pompeian city is the Pompeii in itself or just – as Derrida in his essay against structuralism said – an emptied ‘city reduced to its skeleton by some catastrophe of nature’ and ‘now only haunted by meaning⁴ and isn’t Zoe as the revived Gradiva a ghost only, now haunted by a meaning. Strange as it may seem, the essay follows this line of thinking to confirm this intuition.

The game: catch me a lizard, draw me a sheep...

“This is only his box. The sheep you asked for is inside.”

I was very surprised to see a light break over the face of my young judge:

“That is exactly the way I wanted it!” – The Little Prince

Lizards are known for the love of sun. They symbolize the dreaming time. The statue of Apollo Sauroktonos sculptured by Praxiteles symbolizes the desire of a lizard to be killed by the bright god and to enter the world of spirits. The statue depicts nude Apollo about to catch a lizard climbing up a tree. Poet Martial writes what follows:

Ad te reptanti, puer insidiose, lacerate

Parce: cupit digitis illa perire tuis

(Traucherous boy, spare the lizard crawling towards you

It wishes to die between your fingers)

⁴ J. Derrida *Writing and Difference*, London–New York, 2005, p. 4.

The lizard is bound to light and that is why its image often occurs on lamps. In this context the string is the etymology of Norbert's name: 'the one who shines'... The act of shining is even more striking when compared to ashes, as the grey one. Grey is the colour with no luminosity in itself. In the novel *Zoe* only once articulated her wish, to which we will come back later:

(...) catch a lizard *Faraglionensis*. Let it go here again, and catch it before his [the father] eyes. Then give him free choice between it and me, and you will have me so surely that I am sorry for you.⁵

In Norbert's dream Gradiva captures a lizard, as he would if he followed Zoe's demand concerning her father. Freud's interpretation of Jensen's novel has its core in the interpretation of the process of lizard catching. It is a rather shallow interpretation. According to Freud, lizard -catching signifies man-catching, catching a husband.

(...) the lizard- catching had come to signify man- catching; and Gradiva's speech meant something like: 'Only let me alone: I know how to win a man just as well as the other girls does.' (...) she [Zoe] was the lizard- catcher's daughter and had acquired her skills from him [father]⁶

And although Freud was probably right that it is a lovers' game, it is a darker, a deeper one. In Freud's interpretation the adequacy of Gradiva's and Zoe's desire is taken for granted. Or, even stronger, no difference is seen when it comes to Gradiva and Zoe. In fact, Zoe's identity is the Gradiva's. Thus Freud repeated Norbert's act: there is no Zoe in here. John Fletcher describes this process in a following way: "For Freud, Gradiva translates back into Zoe without remainder."⁷

Moreover, Freud's assumption to signify catching-the-lizard game to catching-a-husband game requires the condition of signifying Norbet with the figure of a lizard. There are no grounds for a gesture like that. In fact, it is the other way round. Zoe is the only one who can be associated with the figure of a lizard, and what she clearly and achingly articulates:

⁵ W. Jensen *Gradiva. A Pompeian...*, p. 115.

⁶ S. Freud, *Jensen's 'Gradiva' and Other Works*, The Hogarthe Press, London, 1906–1908, p. 75.

⁷ J. Fletcher, *Gradiva: Freud, Fetishism, and Pompeian Fantasy*, The Psychoanalytic Quaterly, Volume LXXXII, Number 4, 2013, p. 978.

Yet, from the reminding words, he did not gather this, but something which, for the first time, he was becoming terribly conscious of; this was apparent in the repetition, “Your father—what will he—?” Miss Zoë, however, interrupted, without any sign of awakened anxiety, “Probably he will do nothing; I am not an indispensable piece in his zoölogical collection; if I were, my heart would probably not have clung to you so unwisely. Besides, from my early years, I have been sure that a woman is of use in the world only when she relieves a man of the trouble of deciding household matters; I generally do this for my father and therefore you can also be rather at ease about your future. Should he, however, by chance, in this case, have an opinion different from mine, we will make it as simple as possible. You go over to Capri for a couple of days; there, with a grass snare—you can practise making them on my little finger—catch a lizard *Faraglionensis*. Let it go here again, and catch it before his eyes. Then give him free choice between it and me, and you will have me so surely that I am sorry for you.”⁸

In a way the lizard cannot be captured, as its desire is to die to live in a dreamlike, spiritual world. And so it did in Norbert’s dream. The voice of the bird recalled the man from the dream as the bird’s beak transfixed the lizard. The transfixion is the lizard’s fulfilment.

Somewhere in the sun Gradiva sat making a trap out of a blade of grass, in order to catch a lizard, and she said, “Please stay quite still—my colleague is right; the method is really good and she has used it with the greatest success.” Norbert Hanold became conscious in his dream that it was actually the most utter madness, and he cast about to free himself from it. He succeeded in this by the aid of an invisible bird, who seemingly uttered a short, merry call, and carried the lizard away in its beak; afterwards everything disappeared.⁹

Norbert’s dream about Gradiva catching lizard and Zoe’s lucid wish to make Norbert the lizard-catcher are intertwined. I would say it is the painfully articulated cry to differentiate: ‘Catch him the lizard so that he can see me’ – screamed Zoe as that what is not chosen can only be rejected if first seen. Although Zoe knows she is the one never to be chosen in her father’s eyes, she also knows, that only in the act of rejection can she become discerned. Only when doomed to be rejected

⁸ W. Jensen *Gradiva. A Pompeian...*, p.115.

⁹ *Ibidem*, p. 82.

could she become the Other in the eyes of the Other. And the echo of her screen is to Norbert as he is blind, unable to make a choice; so – concludes Zoe – ‘you will have me so surely that I am sorry for you’. As never to be seen, never remembered, in the Jensen’s game of dreams, Zoe was the only one real. To use Aiken’s words, she is the one who let the ruby vein its way like blood. Probably from the very beginning of the Zoe- Gradiva game she lucidly knew that all she could get and that what she finally got, was Norbert’s soft and probably tender but never lucid eyes. In her painfully buoyant gait, as if condemned to be invisible, she walked away. As we remember, in Jansen’s Pompeian fancy, Gradiva walked buoyantly when she was about to die covered in Pompeian ashes. The same with Zoe; her buoyant walk on the other side of the street was a response to Norbert’s fancy. It didn’t necessarily mean acceptance. And just a moment before, when compared to another woman, if she had not been stopped, she would have left.

Gradiva *rediviva* Zoë Bertgang, viewed by him with dreamily observing eyes, crossed with her calmly buoyant walk, through the sunlight, over the stepping-stones, to the other side of the street. (the last sentence of the Gradiva book)

I can imagine that the prelude to Jansen’s story is the Little Prince-like scene asking for a lizard. As revealing her wish Zoe asks Norbert for a lizard so that she can become *the lizard not taken*, but due to the rejection she can become discerned. It is a dramatic call for becoming the one that IS for the Other. Whereas Norbert’s wish is the Little Prince-like wish for *Zoe-Gradiva lizard*. This is the kind of lizard that is purely a phantasmatic one.

Norbert’s lizard can never become *the lizard chosen* as it does not undergo the process of differentiation, and simultaneously whatever is chosen is the lizard.

Zoe’s wish is based on her desire to be recognized in the eyes of the Other, to become the Subject for the Other. Norbert’s wish is based on a desire to have the Object of possibility of any identity in itself – Little Prince’s sheep in a box. The phantasmatic wish of Norbert was brilliantly described in Fletcher’s article:

Freud saw Norbert’s delusion as tearing him away from the near reality of his neighbour and true love object, Zoe Bertgang, and so working on the side of forces repression. The discovery scene in Pompeii, however, in which Norbert encounters Gradiva “in the flesh”, reveals his stubborn commitment to that founding fantasy, which had invested and animated the bas-relief; his unconscious pursuit of Gradiva’s

footprint in the ashes of Pompeii expresses his refusal, as Lacan would say, to give up on his desire.¹⁰

Vox et praeterea nihil (It's all voice ye are, and nought else.)
 A man plucked a nightingale and finding almost no meat, said,
 "It's all voice ye are, and nought else." – Pluturach

Gradiva must have been a sculpture from the Vatican Museum. The art- piece is a part of a larger piece of art. The original work is in Chieramonti Museum and depicts three Aglauridis nymps. Gradiva is one of them. Aglauridis nymps produce music through the very act of walking. Nothing is to be heard if there is no air. And if Zoe was seen, was heard, she would probably repeat Derrida's words:

I am the cinder that darkens in the flame
 Nothing that remains to consume fire
 That in amorous conflagration is dispersed"
 that "will be cinder, will remain sentient
 will be dust, but amorous dust"¹¹

Zoe as the invisible air is never remembered though sentient and felt. Just as – using a Derridian metaphor – the heart of the skeleton city. She who rejected the asphodels flowers (the symbol of death) holds a poppy – the symbol of remembrance. And as the Norbert's bed became all covered with poppies, he was dreaming.

It was now an hour until noon and in order to pass it, he went diagonally across the street into the Casa del Fauno, the most extensive and magnificent of all the excavated houses. Like no other, it possessed a double inner court and showed, in the larger one, on the middle of the ground, the empty base on which had stood the famous statue of the dancing faun after which the house had been named. Yet there stirred in Norbert Hanold not the least regret that this work of art, valued highly by science, was no longer here, but, together with the mosaic picture of the Battle of Alexander, had been transferred to the Museo Nazionale in Naples; he possessed no further intention nor desire than to let time move along, and he wandered about aimlessly in this place through the large building. Behind the peristyle opened a wider room, surrounded by

¹⁰ J. Fletcher. *Gradiva: Freud, Fetishism...*, p. 983.

¹¹ J. Derrida, *Writing and Difference*, London– New York, 2005, p. 75.

numerous pillars, planned either as another repetition of the peristyle or as an ornamental garden; so it seemed at present for, like the dining-room of the Casa di Meleagro, it was completely covered with poppy-blooms.¹²

Zoe means “life” in Greek. From early times Hellenized Jews adopted the name Zoe, a translation of the name Eve. Jensen’s fancy resembles the Echo-Narcissus lethal play. Repeating Gradiva’s gestures is the only game plan for Zoe to be heard by the Other. For Lacan this game plan would be the only one possible as the Other is nothing but a phantasm. For Derrida their dialogue is a fundamental one as well.

Coming back to the Fiorelli process: the open question is the ontological status of the void; spaces left by decomposed bodies. In physics a pure void doesn’t exist as there are virtual particle pairs that blink into existence and then annihilate in a timespan too short to observe. In the process of regaining the city the void hardened as the ashes were disseminated. Was then Zoe’s desire sentenced to be doomed just by the very definition?

What Derrida stressed is an element of truth rooted in the paradoxical relation I – Other. If not for the relation, the city would have been nothing but a skeleton. Is then what remains the paradox of Gradiva with no life in her?

The etymology of Norbert’s name comes from Old German ‘north’ (nord) and ‘beraht’ (bright). Norbert is thus the northern light. And the novel ends when Zoe comes to sunlight, on the other side of the street. Who then knows, if she had not left she would never have been remembered...

¹² W. Jensen *Gradiva. A Pompeian ...*, p. 86.

Pamiętając Gradivę

Abstrakt: Artykuł jest polemiką z freudowskim odczytaniem noweli Gradiva. Sedno mojej argumentacji to inne odczytanie figury jaszczurki. W przeciwieństwie do postulatów Freuda to Zoe jest jedyną osobą, którą można utożsamiać z figurą jaszczurki. Freud czyta 'Gradivę' w taki sposób, że to Zoe jako 'łapacz jaszczurek' zajmuje pozycję analityka, 'lekarza' Norberta.

Udowadniam, iż jedynie Zoe może być utożsamiana z figurą jaszczurki, gdzie dla Freuda to Norbert jest tą postacią. Moje odczytanie skutkuje znaczącymi filozoficznymi implikacjami, takimi jak inne odczytanie pozycji protagonisty w procesie psychoanalitycznego 'leczenia'. Stąd, cały proces 'leczenia', cała kuracja psychoanalityczna stoi pod znakiem zapytania.

W interpretacji Freuda odpowiedniość Zoi i Gradivy nie zostaje poddana pod wątpliwość. Czy też mocniej: tożsamość Zoe i Gradivy to jedno. Stąd, Freud powtarza gest Norberta: nie ma Zoe jako takiej. John Fletcher opisuje ów proces w następujący sposób: "For Freud, Gradiva translates back into Zoe without remainder." (Fletcher 2013, 978).¹³ (Dla Freuda Gradiwa tłumaczy się jako Zoe jednodopowiednio. – tłumaczenie autorki).

Co więcej, przypuszczenie Freuda aby oznaczyć grę w łapanie jaszczurki jako grę w łapanie męża wymaga warunku, aby utożsamić Norberta z figurą jaszczurki. Nie ma podstaw dla takiego gestu. W rzeczywistości jest na odwrót. Zoe jest jedyną, którą można utożsamić z figurą jaszczurki.

W Jensenowej grze iluzji, pamiętania i snów jedyną, która nie śni jest Zoe.

Słowa kluczowe: pamięć, psychoanaliza, polemika, Freud, sny

Bibliography

Derrida J., *Writing and Difference*, Routledge, London and New York, 2005.

Freud S., *Jensen's 'Gradiva' and Other Works*, The Hogarth Press, London, 1906–1908.

Bernstein M. *Gradiva Medica: Freud's Model Female Analyst as Lizard-Slayer*, *American Imago* 60/3, 2003.

¹³ Fletcher J. *Gradiva: Freud, Fetishism, and Pompeian Fantasy*, *The Psychoanalytic Quarterly*, 2013, Volume LXXXII, Number 4, p. 978.

Fletcher J., *Gradiva: Freud, Fetishism, and Pompeian Fantasy*, The Psychoanalytic Quarterly, Volume LXXXII, Number 4, 2013.

Jensen W., *Gradiva. A Pompeian Fancy*, Moffat, Yard and Company, New York, 1918.

Nota o Autorce:

Ewa Szumilewicz – jest doktorantką w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Projekt doktorski ‘O paradoksie poznania. Krajobraz poststrukturalny’ bada paradoksalną genezę podmiotu i jego relacji ze światem wraz z pokazaniem, że język nauk przyrodniczych, którego używa jako metafory, opowiada podobną historię. Ewa Szumilewicz jest laureatką stypendium naukowego Ministra Edukacji, jak i wielu innych.

NATASZA MAJEWSKA (GDAŃSK)

KORZENIE ADAMA MICKIEWICZA, SŁOWO O POWIĄZANIACH WIESZCZA ZE ŚWIATEM ŻYDÓW

Abstrakt: Wśród biografów i znawców twórczości Adama Mickiewicza od lat trwa spór o związku Poety ze światem żydowskim. Artykuł prezentuje przegląd stanowisk w ramach tego sporu, uwzględniając najnowsze opracowania. Autor skupia się na czterech kwestiach: żydowskie pochodzenie matki Mickiewicza, Barbary Mickiewiczowej z domu Majewskiej; frankizm żydowskiej żony Poety, Celiny Mickiewiczowej z domu Szymanowskiej; symboliczne znaczenie liczby „czterdzieści i cztery” w jego wielkim dramacie *Dziady*; tworzenie przez Mickiewicza Legionu żydowskiego w Konstantynopolu.

Słowa kluczowe: judaizm, frankizm, chrześcijaństwo, kabała, „z matki obcej”, genealogia rodzinna, Legion żydowski

Wstęp

Jeden z najciekawszych sporów, jakie toczą się wokół Adama Mickiewicza, dotyczy powiązań poety ze światem Żydów i judaizmu, szczególnie zaś interesująca jest kwestia jego żydowskich korzeni. Zagadnienia te budzą kontrowersje od dziesięcioleci, dyskusja na ten temat rozpoczęła się już za życia Mickiewicza, a jednak raczej mało kto, spośród osób niezwiązanych bezpośrednio z mickiewiczologią, zdaje sobie z niej sprawę¹.

Szokują emocje, z jakimi badacze traktują temat żydowskich powiązań Mickiewicza – wzajemnie zarzucają sobie opowiadanie bzdur, rozsiewanie nedorzeczných plotek, oskarżają się nawzajem o kłamstwa czy wręcz antysemityzm. Język części opracowań wymyka się z ram chłodnego stylu naukowego, górę nad rzetelnością bierze wzburzenie. Naukowcy prowadzą ze sobą zaciętą walkę, w której wszystkie chwytły wydają się dozwolone. Spory te są w dużej mierze pokłosiem działalności syna poety, Władysława Mickiewicza, który dbał o to, by „niewygodne” i „niechlubne” wątki z życia wielkiego ojca nie ujrzały światła dziennego lub zostały zapomniane. Całe dorosłe życie poświęcił na budowanie nieskazitelnego ojcowskiego wizerunku, jest to jednak wizerunek pełen nieścisłości i niedopowiedzeń,

¹ Zob. bibliografia w dalszych przypisach.

a co najważniejsze – wyjątkowo stronniczy. Tadeusz Boy-Żeleński pisał: „Bo Władysław Mickiewicz, który przez pół wieku z górą gromadził wszystko co tyczyło się pamięci ojca, był jedynym wydawcą listów Mickiewicza, samowładnym panem mickiewiczowskiego archiwum, pisał o Mickiewiczu dzieła o charakterze biografii, był przez wiele dziesiątków lat regulatorem i faktycznym cenzorem wiedzy o Mickiewiczu. Był nim i przez autorytet swego nazwiska – z czasem i sędziwego wieku – a także w myśl zasady: *beatus qui tenet*. Bo Władysław Mickiewicz zdołał, właśnie dzięki powadze nazwiska i dzięki wytężonej skrzętności w tej mierze, dostać w ręce przeważną ilość dokumentów dotyczących wielkiego ojca. Zdobywał ją na wszelkie sposoby: jedni oddawali mu je chętnie z wiarą, że idą w najlepsze ręce, albo też wypraszał je, wyciskał, terroryzując łagodnie posiadaczy, w potrzebie skupował je”².

W swoich rozważaniach dokonują przeglądu tego, co wybrani autorzy, głównie po II wojnie światowej³ napisali o powiązaniach Adama Mickiewicza ze światem Żydów. Inspirujący okazał się w tym względzie przede wszystkim przegląd badań pióra Krzysztofa A. Makowskiego – *Wątek żydowski w badaniach nad Mickiewiczem*. Autor prezentuje w nim prace opublikowane w kilku językach, jak polski, angielski, hebrajski, jidysz czy francuski⁴. Przywołaną przez niego literaturę uzupełniam o pozycje, które ukazały się już po wydaniu jego opracowania w 1998 roku.

Ze względu na niezmierną obszerność materiału zajmuję się ułamkiem dostępnej nam wiedzy. O niektórych kwestiach mających związek z judaistyczno-żydowskimi korzeniami wieszczą zaledwie wspomnę, o ile ich nie pominę – o wykładach paryskich, Andrzejowi Towiańskiemu i Kole Sprawy Bożej, *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Jankielu... Każda z nich zasługuje na osobną rozprawę.

Sprawa żydowskich korzeni Adama Mickiewicza czy związków jego życia i twórczości z judaizmem w badaniach naukowych poszła i wciąż zdaje się iść, mówiąc w pewnym uproszczeniu, w czterech kierunkach:

- Jedni uczeni całą twórczość i życiorys wieszczą rozpatrują w kategoriach żydowskich, przykładem może być Jadwiga Maurer⁵, w pewnym stopniu ku temu stanowisku zdaje się przechylać Maria Janion⁶.

² T. Żeleński-Boy, *Brązownicy i inne szkice o Mickiewiczu*, Warszawa 1956, s. 320.

³ Na temat sporu o „żydowskiego” Mickiewicza pisał m.in. D. K. Sikorski, *Żydowski Mickiewicz. Mickiewicz czytany przez środowiska polsko-żydowskie w okresie międzywojennym*, [w:] D. K. Sikorski, *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera*, Gdańsk 2011, s. 41–92. Zob. tamtejszą bibliografię.

⁴ K. A. Makowski *Wątek żydowski w badaniach nad Mickiewiczem*, [w:] Z. Trojanowska, Z. Przychodniak (red.) *Księga mickiewiczowska: patronowi uczelni w dwusetną rocznicę urodzin 1798–1998: praca zbiorowa*, Poznań 1998, s. 419–450.

⁵ J. Maurer, „Z matki obcej...”. *Szkice o powiązaniu Mickiewicza ze światem Żydów*, Londyn 1990; wydanie krajowe ukazało się w roku 1996 w Krakowie.

⁶ Zob. M. Janion, *Bohater, spisek śmierci. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009.

- Inni, jak Zbigniew Sudolski⁷, zauważają wątek żydowski, nie czynią jednak z niego centrum swoich badań.
- Jeszcze inni – wśród nich Jarosław Rymkiewicz⁸ czy Stanisław Pigoń⁹ – odrzucają pogłoski o żydowskości Mickiewicza.
- Badacze z ostatniej grupy, z niejasnych przyczyn, pomijają niektóre wątki żydowskie z życia czy twórczości poety – tutaj należy wymienić Alinę Witkowską¹⁰.

Na następnych stronach opowiadam o czterech zasadniczych aspektach żydowskiej, można powiedzieć, tajemnicy Adama Mickiewicza: o dwóch kobietach, które odegrały wielką rolę w jego życiu – matce, Barbarze z Majewskich Mickiewiczowej, i żonie, Celinie Mickiewiczowej z domu Szymanowskiej. Następnie zajmuję się tajemnicą słynnej liczby „czterdzieści i cztery” z trzeciej części *Dziadów* oraz ostatnim wielkim przedsięwzięciem Mickiewicza – legionem żydowskim, formowanym przez poetę w Turcji w ostatnim okresie jego życia.

I. „Z matki obcej”...

Myszę, że najlepiej rozpocząć od tej, od której wszystko się zaczyna. Kwestia matki Adama Mickiewicza jest o tyle ciekawa, że o domniemanym żydowskim pochodzeniu Barbary z Majewskich Mickiewiczowej powszechnie mówiono jeszcze za życia poety, a spór o jego żydowskie korzenie, w dosłownym tego słowa znaczeniu, toczy się aż do dzisiaj. Atmosferę dodatkowo podgrzewa fakt, że w tej „wojnie o wieszczą” brali i biorą udział wybitni mickiewiczolodzy, tacy jak Maria Janion, Alina Witkowska, Artur Sandauer, Stanisław Pigoń czy Janusz Odrowąż-Pięniążek. Mimo pojawiających się kolejnych dowodów i rewelacji, kwestia żydowskiego pochodzenia Barbary Majewskiej, a zatem i jej syna, pozostaje nierozstrzygnięta i – powtórzę za Marią Janion, która uznaje „za oczywistość niepokonywalne już dzisiaj trudności w rozstrzygnięciu problemu pochodzenia Mickiewicza”¹¹ oraz za Pigioniem twierdzącym, że „obracamy się w lesie przypuszczeń”¹² – nie wydaje mi się, żeby kiedykolwiek udało się ją rozwiązać.

⁷ Zob. Z. Sudolski, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1995.

⁸ Zob. J. Rymkiewicz, *Kilka szczegółów*, Kraków 1994.

⁹ S. Pigoń, *Sprawa o matkę Mickiewicza*, [w:] *Z epoki Mickiewicza. Studia i szkice*, Lwów 1922, s. 50–64.

¹⁰ Badaczka ta w książce *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1983, milczy o legionach żydowskich formowanych przez Mickiewicza w Turcji.

¹¹ M. Janion, *Tematy żydowskie u Mickiewicza*, [w:] M. Zielińska (red.) *Tajemnice Mickiewicza*, Warszawa 1998, 96. Artykuł jest zapisem wykładu wygłoszonego przez Marię Janion podczas konferencji zorganizowanej przez Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk z okazji dwusetnej rocznicy urodzin Adama Mickiewicza. W 2009 roku ukazał się ponownie w zbiorze tekstów M. Janion *Bobater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie* pod tytułem *Trzy wariacje na temat żydowski u Mickiewicza* i to w tej wersji będę go przywoływać w dalszej części pracy.

¹² S. Pigoń, *Sprawa o matkę Mickiewicza*, op. cit.: 59. Autor pisał: „Jakkolwiek bądź, obracamy się w lesie przypuszczeń.

Na żydowskie pochodzenie Barbary Mickiewiczowej wskazywać miałyby nazwisko panięskie, Majewska. Podobnie jak Kwieciński czy Lipiński, było to popularne nazwisko nadawane przechrztom – pochodziło od nazwy miesiąca, w którym odbywał się chrzest. Mateusz Mieses w książce *Z rodu żydowskiego. Zastużone rodziny polskie krwi niegdyś żydowskiej* pisze: „Musimy jednak uważać za prawdopodobne, że wszędzie, gdzie spotkamy w Polsce nazwisko powyższego typu [od nazw miesięcy – przyp. NM], ma się do czynienia z potomkami jakiegoś nowochrześcijańca”. Wiadomo też, że Barbara pochodziła z Litwy, gdzie w drugiej połowie XVIII wieku ochrzciło się wielu Żydów – przede wszystkim, lecz nie tylko, uczestników ruchu frankistowskiego¹³.

Frankiści, bardzo skrótowo mówiąc, byli wywodzącą się z judaizmu mesjanistyczną sektą skupioną wokół postaci Jakuba Franka, który pociągnął swoich wyznawców do konwersji na katolicyzm¹⁴. Informację na temat frankistowskiego pochodzenia matki poety można znaleźć między innymi w *Encyclopaedia Judaica*, gdzie w haśle poświęconym Mickiewiczowi Jehuda Arie Klausner pisze: „Mickiewicz [...] wrote his great drama *Dziady* [...], in which he drew a picture of the future savior of Poland which has been interpreted as referring to himself. According to the vision of one of the characters, this savior would be »a son of an alien mother; his blood, the blood of ancient heroes; and his name – forty-and-four.« Mickiewicz’s mother, descended from a converted Frankist family, was an »alien» [...]”¹⁵. Dodajmy, że w owym czasie na terenie Księstwa Litewskiego

Pewne jest w całej tej sprawie to, że «legenda żydowska» koło Mickiewicza nie jest ostatecznie zwalona, ale uzasadniona dokumentami też nie jest, że do jej rozwiązania trzeba szukać nowych materiałów” (tamże), ale jednocześnie nieco dalej żydowskie korzenie Mickiewicza uznaje za „plotkę”: „Jest raczej tak, że przeciw powszechnemu rozumieniu, wzniesionemu na mocnym gruncie przeświadczenia – stoi plotka [podkreślenie w tekście – N. M.] na chwiejnej kurzej stopce. Oczywiście trzeba ją zbić dokumentem [...]” (*Ibidem*, s. 59–60).

¹³ M. Mieses, *Z rodu żydowskiego: zastużone rodziny polskie krwi niegdyś żydowskiej*, Warszawa 1991, s. 30–31 (jest to nowe opracowanie publikacji z roku 1938, które w dwóch tomach ukazało się w Wydawnictwie M. Fruchtmanna).

¹⁴ „Frankiści, żydowskie ugrupowanie religijne, założone w połowie XVIII w. przez J. Franka; z czasem nazwa potomków tych, którzy przyjęli z nim chrzest. Frankiści wywodzili się z sabataizmu; uznali Franka za wcielenie mesjańskiej duszy; przyjęli głoszoną przez przywódcę antynomiczną doktrynę, że mesjasz musi udać się na wygnanie, rozumiane jako przyjęcie innej religii (apostazja), dlatego też wzorem swego przywódcy przyjmowali początkowo (1756) islam, z czasem chrzest w Kościele katolickim [...]. Ruch rozwijał się początkowo (od 1755) na Podolu; we Lwowie 1759 duża ich grupa (ok. 2 tys.) przyjęła wraz ze swym przywódcą chrzest. Później centrum ruchu przeniosło się do Warszawy [...]. Od 1786 ośrodkiem frankizmu stał się Offenbach k. Frankfurtu nad Menem, gdzie osiadł Frank. [...] Spośród polskich frankistów [...] część, mimo chrztu i postępującej integracji z otaczającym ją polskim społeczeństwem, jeszcze przez kilka pokoleń zachowała swą synkretyczną judeochrześcijańską doktrynę. Frankiści, którzy pozostali w islamie, założyli z czasem własne ugrupowanie i nazwali siebie abrahamitami” – *Frankiści*, [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2002, t. IV (brak nazwiska autora; korzystałam z wersji elektronicznej). Zob.: J. Doktor, *Frank Jakub Lejbowicz*, http://www.jhi.pl/psj/Frank_Jakub_Lejbowicz (dostęp: 15.06.2018); P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum: Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, przeł. J. Chmielewski, Gdańsk 2014).

¹⁵ „Mickiewicz [...] napisał wielki dramat *Dziady* [...]. W dziele tym odmalował obraz przyszłego wyzwoliciela Polski,

obowiązywał *Statut Litewski*, zgodnie z którym neofitom automatycznie przyznawane było szlachectwo: „[...] jeśliby Żyd który albo Żydówka do wiary chrześcijańskiej przystąpili, tedy każda osoba i potomstwo ich za szlachcica poczytywani być mają”¹⁶ – tymczasem powszechnie wiadomo, że matka poety była szlachcianką. Nie ma jednak żadnych pewnych dokumentów poświadczających tę teorię, w związku z czym na przestrzeni lat mnożyły się, czasem przedziwne, interpretacje różnych danych genealogicznych, mające udowodnić żydowskość (lub nieżydowskość) matki Mickiewicza¹⁷.

Jadwiga Maurer w szkicach o związkach Mickiewicza z Żydami „*Z matki obcej...*”, nie mając wątpliwości co do żydowskiego pochodzenia Barbary Majewskiej, nie widzi konieczności wiązania konwersji jej rodziny na chrześcijaństwo z ruchem frankistowskim. O przodkach Adama Mickiewicza po kądzieli pisze: „Byli sobie dworskimi Żydami w służbie u państwa Uzłowskich. Przekonani, że ich smutny los nigdy się już nie poprawi, przerażeni zaostrzającym się za Sasów ustawodawstwem antyżydowskim, które godziło właśnie w dworskich Żydów, zabraniało im pełnienia nawet skromnych funkcji przy dworach, pozbawiając ich egzystencji, ci biedni wiejscy Żydzi przyjęli chrzest. Może za namową samego pana Uzłowskiego. Bo, że rodzinę Barbary Majewskiej łączyły z Uzłowskimi, u których służyli, jakieś bliższe i stare stosunki poznać z tego, że ojciec Barbary, Mateusz Majewski, był u Uzłowskich na łaskawym chlebie, i że pani Uzłowska, Aniela z Wierzejewskich, była matką chrzestną Adama. Nie zapominajmy też, że wiejscy Żydzi [...] oderwani byli od większości ośrodków żydowskich, nie mieli rabina ani bożnicy i swych współwyznawców widywali rzadko. [...] Może i łatwiej przychodziło im się oderwać od żydostwa. Wersja ta bardziej odpowiadałaby temu, co wiemy o ubogiej rodzinie Majewskich, niż szumne wywody o pochodzeniu od frankistów”¹⁸.

Autorzy odrzucający jakikolwiek genealogiczny związek przodków Adama Mickiewicza z żydostwem wskazują na to, że Majewscy herbu Strykoń, z których najprawdopodobniej wywodziła się matka Adama Mickiewicza, byli starą szlachecką

w którym interpretatorzy widzą samego poetę. Zgodnie z ujęciem jednej z cech tego wyzwoliciela, będzie on «Z matki obcej; krew jego dawne bohaterzy, / A imię jego będzie czterdzieści i cztery». Tą obcą była matka Mickiewicza, pochodząca z nawróconej rodziny frankistów [...]” [przeł. – N. M.] – Y. A. Klausner, *Mickiewicz Adam*, [w:] F. Skolnik (red.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit – Jerozolima 2007, t. XIV, s. 178.

¹⁶ Formułę tę cytuje Tomasz Lenczewski, dodając: „Jednak samo ochrzzczenie nie powodowało automatycznego przejścia do stanu szlacheckiego, lecz było uwarunkowane zgoła innymi czynnikami (język, kultura, majątek, koligacje czy protekcja)” (T. Lenczewski, *Nobilitacje neofitów za Stanisława Augusta*, <http://www.rp.pl/artykul/139640-Nobilitacje-neofitow-za-Stanislaw-Augusta.html> [dostęp: 15.06.2018]).

¹⁷ Zob. T. Jeske-Choiński, *Neofici polscy: materiały historyczne*, Warszawa 1905; J.S. Bystroń, *Nazwiska polskie*, Warszawa 1993; M. Mieses, *op. cit.*

¹⁸ J. Maurer, „*Z matki obcej...*”, *op. cit.*, s. 46–47.

rodziną, zamieszkałą na Litwie od stuleci, o czym przekonuje Janusz Odrowąż-Pieniążek w artykule *A jednak z matki Polki*¹⁹.

Kilkanaście lat temu białoruski historyk Sergiusz Rybczonek w archiwach mińskich odkrył dokumenty, mające poświadczać teorię o polskich – nieżydowskich – korzeniach rodziny Majewskich. Wyniki swoich prac Rybczonek zaprezentował w studium *Przodkowie Adama Mickiewicza po kądzieli*, które w polskim przekładzie ukazało się na łamach „Bloku-Notesu Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza”²⁰. Autorzy tacy jak Janusz Odrowąż-Pieniążek²¹, wieloletni dyrektor warszawskiego Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza, wydawcy „Bloku-Notesu” czy Barbara Wachowicz²², autorka poczytnych biograficznych publikacji o wielkich Polakach, po zapoznaniu się ze wspomnianymi badaniami, nie mają wątpliwości co do nieżydowskiego pochodzenia Barbary mickiewiczowej. Odrowąż-Pieniążek pisze: „Opierając się na odnalezionym przez Sergiusza Rybczonka materiale, ustalamy więc genealogię Adama Mickiewicza po kądzieli: Barbara z Majewskich Mickiewiczowa była córką Mateusza, występującego w aktach jako rotmistrz nowogródzki, żonatego z Anną Orzeszkową, córką wojskiego mielnickiego, zmarłą w Nowogródku 11 IV 1798 r., w wieku lat 60. Mateusz był właścicielem części folwarku Rowiny, który potem odstąpił bratankowi Józefowi. Miał brata Tyburcego [...]. drugiego brata, Alojzego [...]. Ojcem Mateusza był Michał Majewski

¹⁹ J. Odrowąż-Pieniążek, *A jednak z matki Polki*, http://archiwum.rp.pl/arttykul/262575_A_jednak_quot%3BZ_matki_Polkiquot%3B.html (dostęp: 15.06.2018). Co ciekawe, w tym artykule autor wspomina o jeszcze jednej, bardzo ciekawej, koncepcji pochodzenia Barbary Mickiewiczowej. Powołując się na badania białoruskiego historyka Sergiusza Rybczonka, o których więcej mówię w dalszej części pracy, Odrowąż-Pieniążek sugeruje, że matka poety być może rzeczywiście miała „obce” pochodzenie – jednak nie żydowskie, lecz tatarskie (*op. cit.*).

²⁰ S. Rybczonek, *Przodkowie Adama Mickiewicza po kądzieli*, przeł. E. Dąbkowska, „Blok-Notes Muzeum im. Adama Mickiewicza” 1999, nr 12–13, s. 177–187.

²¹ J. Odrowąż-Pieniążek, *Od redaktora*, „Blok-Notes Muzeum im. Adama Mickiewicza” 1999, nr 12–13, s. 187–191.

²² B. Wachowicz, *Matki wielkich Polaków*, „*Serce mojej ojczyzny – mamol!*”, Warszawa 2016: 140–142. Rozdział o matce Adama Mickiewicza nosi tytuł: „*Ostoda i pociecha*”. *Matka Adama Mickiewicza. Barbara z Majewskich Mickiewiczowa, ok. 1767–1820* (s. 132–191). Książka Wachowicz, chociaż nie naukowa, zasługuje na to, by ją tutaj wspomnieć, głównie z powodu jej szczególnego charakteru czy też stylu – swoiście ideologicznego. Po pierwsze – autorka swoje uwagi o nieżydowskim pochodzeniu Barbary Majewskiej organizuje w polemice z Jadwigą Maurer, gorącą zwolenniczką żydowskich korzeni matki Adama Mickiewicza. Maurer (zm. 2012 r.) była profesorem literatury polskiej na Uniwersytecie of Kansas w Lawrence, tymczasem Wachowicz – z jednej strony – ironicznie podważa jej tytuł profesorski, konsekwentnie nazywając ją „panią «profesorem»” (z cudzysłowami!), a – z drugiej strony – w korpusie opracowania (s. 136–142) jak ognia unika jej nazwiska (odnaleźć je można dopiero w bibliografii – s. 626), choć pojawiają się tam tytuł i wydawca książki Maurer, czyli po prostu, jak pisze Wachowicz, „broszurki” (s. 139). Po drugie, Wachowicz nie kryje autentycznej radości, gdy tylko może przywołać rację przeciwko pogładowi „o semickim rodowodzie” Barbary Majewskiej, jakby w takim rodowodzie kryło się coś smutnego czy złego (s. 135 i 140). Po trzecie i w końcu – Wachowicz z pasją wyraża przekonanie, że Stanisław Pigoń nie mógł być antysemitą, ponieważ nie można być antysemitą z tej prostej racji, iż jest się polskim humanistą, harcerzem, legionistą, profesorem najślawniejszych uniwersytetów, wychowawcą i mistrzem wielu pokoleń (s. 139). Cf. M. Janion, *Mickiewicz: nowożytny myśliciel religijny. Z prof. Marią Janion rozmawiają Tomasz Fiałkowski i Marian Stala*, „Apokryf” 1998, nr 14, <http://www.tygodnik.com.pl/apokryf/14/janion.html> (dostęp: 15.06.2018).

[...], trzykrotnie żonaty: z Barbarą Tupalską, 2. z Czerkowską, 3. z Wolską. Matką Mateusza była Barbara Tupalska. Nie jest wykluczone, że Barbara Majewska [matka Adama] otrzymała imię swojej babci [...]; tu przypomnieć warto, że prababką Adama Mickiewicza po mieczu była Marianna z Leszczyńskich Janowa Mickiewiczowa. [...] Dworskich Żydów, Żydów tureckich ani frankistów w tej genealogii nie ma ani śladu”²³.

Barbara Wachowicz nieżydowskiego i czysto polskiego pochodzenia Adama Mickiewicza broni, kierując się genealogicznymi ustaleniami Odrowąż-Pieniążka, dochodząc – w kontekście „pana-tadeuszowego” zajazdu na Litwie – do konkluzji, że Barbara, „Córka Anny z Orzeszków i Mateusza Majewskiego [...] – wychowywana pod bacznym okiem sędziny Anieli Uzłowskiej, wyjdzie w rok po zajeździe dowodzonym przez krewkiego ojcaszka – czyli A. D. 1795 – za imię Pana Mikołaja Mickiewicza, komornika Mińskiego i adwokata Subseliów (czyli sędziów) Powiatu Nowogrodzkiego, Przy-Domku Rymwid, Herbu Poraj”²⁴.

Wypada podkreślić, że sam Sergiusz Rybczonek, do którego badań odwołują się zarówno Odrowąż-Pieniążek, jak i Wachowicz, jest dużo ostrożniejszy w ferowaniu wyroków. Białoruski badacz stwierdza jedynie, że ród Majewskich pozostaje „zagadkowy do dnia dzisiejszego”²⁵, a swoje rozważania wieńczy konkluzją: „Jak widzimy, na razie nie ma w rodowodzie [tychże Majewskich] Barbary Majewskiej. W ogóle Mickiewiczowie, można by rzec, zetknęli się z wymienionymi Majewskimi dwa razy. Po raz pierwszy Mikołaj Mickiewicz jako adwokat potwierdził świadectwo urzędników i obywateli wydane Ignacemu Majewskiemu, co miało miejsce w listopadzie 1801 roku. Sama Barbara była wspomniana w związku z naszymi Majewskimi tylko raz – w styczniu 1805 roku. Przytaczamy kserokopię tego dokumentu na razie bez żadnych komentarzy”²⁶.

O żydowskim pochodzeniu Adama Mickiewicza mówili już jemu współcześni. Na przykład Zygmunt Krasiński w liście do Augusta Cieszyńskiego pisał: „Mickiewicz – to doskonały Żyd. Czy wiesz, że jego matka była Żydówką, która się przechrzciała przed pójściem za ojca jego? Niezawodnie. Stąd w tym człowieku taki zakrój. Kabała, Talmud, Dawid... energia... wszystko razem. Miłość ojczyzny i Wallenrodyzm”²⁷. Z kolei 1844 roku anonimowy krytyk w paryskim „Przeglądzie

²³ J. Odrowąż-Pieniążek, *Od redaktora, op. cit.*, s. 189–191.

²⁴ B. Wachowicz, *Matki wielkich Polaków...*, *op. cit.*, s. 142.

²⁵ S. Rybczonek, *Przodkowie Adama Mickiewicza po kądzieli, op. cit.*, s.177.

²⁶ *Ibidem*, s. 187.

²⁷ M. Gliński, *Mickiewicz – A Imię jego czterdzięci i cztery*, <http://culture.pl/pl/artukul/mickiewicz-a-imie-jego-czterdziesti-i-cztery> (dostęp: 15.06.2018).

politycznym” określił Mickiewicza Azją – co w tamtym czasie jednoznacznie kojarzone było z żydostwem²⁸. Poeta nigdy nie zdementował tych pogłosek.

Również Ksawery hrabia Branicki w opublikowanej w 1879 r. przedmowie do *Elegi* rabina Gabryela Herschel Schossburga pisał: „Adam Mickiewicz, z którym żyłem w wielkiej przyjaźni, powiedział mi kilkakrotnie: Mój ojciec był Mazurem, ma matka zaś nawróconą świeżej daty. Następstwem tego, jestem na poły Lechitą, na poły Izraelitą, z czego jestem dumny”²⁹.

W Polsce świadectwo Branickiego zostało natychmiast skrytykowane jako próba wywołania skandalu, warto jednak pamiętać o tym, że hrabia rzeczywiście przyjaźnił się z poetą, co więcej – to, co skandalem było w Polsce, znamion skandalu nie miało na emigracji, gdzie temat pochodzenia wieszczą był ogólnie znany³⁰.

Mickiewicz nie tylko nigdy nie zaprzeczył, lecz także nigdy nie potwierdził pogłosek o swoim pochodzeniu. Myślę jednak, że sam fakt pojawiania się takich opinii jeszcze za życia poety jest dostatecznym argumentem za tym, że nie powinno się bezrefleksyjnie negować lub zupełnie pomijać kwestii jego pochodzenia. A wątek ten jest bardzo ważny w kontekście zainteresowania Mickiewicza judaizmem, które trwało i rozwijało się przez większość życia poety.

II. ...z żoną obcą

Co do żydowskiego pochodzenia żony poety, Celiny Mickiewiczowej z domu Szymanowskiej, nie ma wątpliwości – przyznają nawet najbardziej zagorzali przeciwnicy powiązań Adama Mickiewicza ze światem Żydów.

Można powiedzieć, że Celina była pełnej krwi frankistką. Jej matka, Maria Szymanowska, była prawnuczką Eliszy Szora z Rohatyna – przywódcy podolskich sabataistów³¹, a później frankistów, nazywanego „apostołem” Jakuba Franka – oraz

²⁸ J. Maurer, „Z matki obcej...” *Szkice...*, op. cit., s. 31.

²⁹ Cyt. za: M. Gliński, *Mickiewicz – a Imię jego czterdzieści i cztery*, op. cit. Mateusz Mieses wyjaśniał: „W mowie potocznej Mickiewicz nazywał nie tylko przynależnych do szczepu mazurskiego, ale ogół Polaków mianem Mazurów, bez względu na pochodzenie” (*Z rodu żydowskiego*, op. cit., s. 176).

³⁰ M. Janion, *Sprawa o Pigoń, [w:] Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, s. 190–192.

³¹ „Sabataizm, sabbatianizm, ruch mesjanistyczny w judaizmie w XVII w.; wyrósł z tendencji mistyczno-kabalistycznych i – nawiązując do idei zbawienia duchowego – rozpowszechnił się wśród Żydów Bliskiego Wschodu (głównie sefardyjskich) i Europy. Twórcą sabataizmu był Szabetaj Cewi, który 1664 ogłosił się Mesjaszem Boga Jakubowego [...], zadaniem mesjasza było wyzwolenie dobra od zła w procesie naprawy (*tikun*) świata. Szabetaj [...] zniósł kilka świąt żydowskich, ustanawiając własne. Po przymusowej konwersji Szabetaja na islam (1666) ruch podzielił się na 2 skrzydła: umiarkowanych i aktywistów. [...] Jego wyznawcy uznali śmierć Szabetaja za ukrycie się mesjasza, mającego przyjść ponownie. Rabini ortodoksyjnego judaizmu odrzucili i potępili Szabetaja [...]. Sabataizm opierał się na surowej ascezie, a jednocześnie głosił radość życia, kładąc nacisk na egzaltację religijną (stany uniesienia i zachwyty), zalecał łączenie się z Bogiem w ekstazie, odrzucał praktyki judaizmu. [...] Małe grupy wyznawców sabataizmu, będących

wnuczką Salomona ben Eliasza, Szłomy z Rohatyna – jednego z współtwórców ruchu frankistowskiego. Po przejściu na katolicyzm Szorowie przyjęli nazwisko Wołowscy – שׂוֹרֵי po hebrajsku znaczy ‘wół’. Jej ojciec, Józef Szymanowski, również pochodził z rodziny frankistowskiej. Maria Janion w tekście *Trzy wariacje na temat żydowski u Mickiewicza* przywołuje Mateusza Miesesa, który „określa rodzoną siostrę Celiny, Helenę Malewską, jako «stuprocentową Żydówkę po mieczu i kądziel»”³².

Do ślubu trzydziestosześcioletniego Adama Mickiewicza z dwudziestodwuletnią Celiną, wówczas już od sześciu lat przez niego niewidzianą, doszło w 1834 roku w nie do końca wyjaśnionych okolicznościach (sam poeta w relacjach skierowanych do różnych osób podaje różne wersje wydarzeń), prawdopodobnie niejako przypadkiem – jakiś czas po śmierci Marii Szymanowskiej³³. Dość, że małżeństwo to wzburzyło paryską opinię publiczną, właśnie ze względu na żydowskie pochodzenie panny młodej. Znow przywołam Zygmunta Krasińskiego, który o żonie poety mówił, że jest „Żydowicą talmudyczną”, „diablicą”, „przechrzcianką i wariatką”, „jest w niej jakby coś ciemnego i złego, coś materialnego i wschodniego, co kusi i wiecznie walczy Zachodu geniusz w Mickiewiczu”³⁴. Żywo interesujący się kwestiami żydowskimi Julian Ursyn-Niemcewicz, nazwany jednak przez Marię Janion „trochę antysemitą”, zapisał słowa pewnego człowieka, przez Alinę Witkowską określonego „anonimowym fraszkopisem”³⁵, powiedziane mu podczas wesela Mickiewiczów:

Cudem rzadkim, niesłychanem
Spotkał się Niemen z Jordanem³⁶.

W 1838 roku, po urodzeniu syna Władysława, żona poety zachorowała. Lekarze orzekli – a małżonkowie zgodzili się z tą diagnozą – że to przypadłość spowodowana uderzeniem pokarmu do głowy. Eustachy Januszkiewicz, który w tym czasie opiekował się Celiną, opisywał, że jej dolegliwości objawiały się utratą świadomości,

konwertytami islamskimi i należących do judaistyczno-muzułmańskiej sekty *dönme*, przetrwały w Turcji do dzisiaj” – *Sabataizm*, [w:] T. Gadacz, B. Milerski, *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2009, t. IX (brak nazwiska autora; korzystam z wersji elektronicznej). Zob. J. Doktor, *Sabataizm*, <http://www.jhi.pl/psj/sabataizm> (dostęp: 15.06.2018).

³² M. Janion, *Trzy wariacje na temat żydowski u Mickiewicza*, [w:] *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009, 199–200. Autorka powołuje się na: M. Mieses, *Polacy – chrześcijanie pochodzenia żydowskiego*, Warszawa 1938, t. II, s. 113.

³³ A. Witkowska, *Tajemnica małżeństwa Mickiewicza*, [w:] Marta Zielińska (red.), *Tajemnice Mickiewicza*, Warszawa 1998, s. 17–19.

³⁴ M. Glišński, *Frank, frankizm i spór o paradygmat polskiej kultury*, <http://culture.pl/pl/artukul/frank-frankizm-i-spor-o-paradygmat-polskiej-kultury#second-menu-11> (dostęp: 15.06.2018).

³⁵ A. Witkowska, *Mickiewiczowa Celina*, [w:] J. Rymkiewicz et. al., *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa 2010, s. 319.

³⁶ M. Janion, *Mickiewicz: nowożytny myśliciel religijny, op. cit.*

atakami agresji, wrzaskami, maniakalnym strojeniem się³⁷ – oraz, zacytuję: „Celina dostała pomieszania zmysłów. Opanowały ją dwie idee: pierwsza, że ona jest powołana wskrziesić Polskę, a druga – zbawić Żydów. Jest więc Matką Boską Częstochowską i jej koronacja odbędzie się w Polsce, a jej Adaś, który nigdy Polski nie zdradził [...] będzie królem polskim”³⁸.

Dostrzegam tutaj niezwykle związki wizji chorej Celiny Mickiewiczowej z koncepcją odkupienia Polski, którą wymyślił jej mąż, a do której jeszcze wrócić w dalszej części.

Poeta bardzo poważnie traktował żydowskie pochodzenie swojej żony. Na przekór opinii publicznej, Adam Mickiewicz nie widział w rodowodzie Celiny nic zdrożnego. Podążając za myślą Marii Janion można nawet powiedzieć, że pochodzenie Celiny mogło mieć dla niego szczególne znaczenie. Mickiewicz podziwiał Żydów za ich niezłomną, żywą duchowość. Uważał, że Żydzi jako jedyni nie zwątpili jeszcze w Opatrzność Bożą. W Celinie uznawał starszeństwo Izraela oraz frankistkę – żydówkę-chrześcijkę, ponieważ nie było dla nikogo tajemnicą, że frankiści po konwersji na katolicyzm nie porzucili wcale judaizmu, lecz na swój sposób łączyli ze sobą te dwie religie³⁹. Mickiewicz uważał, że „ta mesjanistyczno-mistyczna wspólnota Polski i Izraela może tylko przynieść wyzwolenie od ucisku zarówno materialnego, jak i duchowego. Nie widział niczego demonicznego w fakcie, że frankiści będąc chrześcijanami pozostali Żydami”⁴⁰.

Koncepcja połączenia judaizmu z chrześcijaństwem – Żydów z Polakami, – będzie myślą przewodnią mickiewiczowskiej mesjanistycznej idei zbawienia, odrodzenia Polski, która ucieleśniła się w projekcie stworzenia legionu żydowskiego.

III. Czterdzieści i cztery

Na początku tej części rozważań należy przywołać fragment widzenia księdza Piotra z trzeciej części *Dziadów*, który wydaje się być pierwszym skojarzeniem, które przychodzi na myśl, gdy mowa o mesjanizmie Adama Mickiewicza:

Patrz! – ha! – to dziecię uszło – rośnie – to obrońca!
Wskrziesiciel narodu,

³⁷ A. Witkowska, *Mickiewiczowa Celina*, op. cit., s. 319.

³⁸ M. Piechota, J. Lyszczyzna, *Słownik mickiewiczowski*, Katowice 2000, s. 53.

³⁹ M. Janion, *Trzy wariacje na temat żydowski u Mickiewicza*, op. cit., s. 202–206.

⁴⁰ Eadem, *Mickiewicz – nowożytny myśliciel religijny*, op. cit.

Z matki obcej; krew jego dawne bohaterzy,
A imię jego będzie czterdzieści i cztery⁴¹.

To chyba jeden z najbardziej tajemniczych cytatów w twórczości wieszczka, nad którym zastanawiano się już za jego życia. Kto ma być owym wskrzesicielem narodu? Co oznacza liczba czterdzieści cztery? Odpowiedź na te pytania może wiązać się ze sprawą żydowskiego pochodzenia Mickiewicza, na co zwrócił uwagę między innymi Artur Sandauer w artykule *Nie czy, lecz po co „z matki obcej”*⁴².

Sam poeta nigdy nie wyjaśnił, przynajmniej publicznie, co symbolizuje liczna czterdzieści cztery – w rezultacie powstały niezliczone teorie ją tłumaczące. Mickiewicz potrafił rozbudzić wyobraźnię. Oto kilka najciekawszych (czy też może najdziwniejszych) propozycji, wybranych spośród bardzo wielu przywołanych przez Teodora Wierzbowskiego w książce *Z badań nad Mickiewiczem i utworami jego*⁴³:

Pierwszą teorię na temat znaczenia liczby czterdzieści cztery miał wysnuć niejaki rabin Beniamin z Jerozolimy. „Opierając się na kabalistycę talmudyczną⁴⁴, dowodzi, że poeta miał na myśli wyraz «lud», który napisany na sposób łańciski LVD ma dać liczbę czterdzieści cztery, a mianowicie: litera D (zaczynać trzeba po żydowsku od strony prawej ku lewej) = pięćset. LV = pięćdziesiąt pięć; drugą liczbę trzeba odjąć od pierwszej gdyż stoi przed nią; otrzymamy 445; ponieważ zaś według zasad kabalistyki o ile cyfra pięć figuruje w pewnej liczbie trzy razy, to ostatnia z nich skreśla się, więc po tej operacji otrzymamy czterdzieści cztery”. Wierzbowski prezentację tę zakończył uwagą: „Mam to wrażenie, że cała ta historia o rabinie jest niebyt zręczną mistyfikacją”⁴⁵.

⁴¹ A. Mickiewicz, *Dziady. Część III*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziady drezdeńskie (część III)*, oprac. J. Skuczyński, Wrocław 2012, s. 91.

⁴² A. Sandauer, *Nie czy, lecz po co „z matki obcej”*, [w:] *Pomniejsze pisma krytyczne*, Warszawa 1985: 357–358. W polemice z Konradem Górskim, który pochodzenie Barbary z frankistów uznał za „upartą plotkę”, autor zauważa, że przywołany fragment *Dziadów* zawiera „aż dwa argumenty” na rzecz tezy o tym pochodzeniu: pierwszy – «z matki obcej», drugi «czterdzieści i cztery» (ibidem). K. Górski artykuł *Uparta plotka* zamieścił w „Życiu Literackim” 1981, nr 16: 6 i 11. Sandauer ripostował na tych samych łamach w tym samym roku – tekstem *Słonia nie zauważył* (nr 21: 12). Krytykę artykułu Górskiego na tej samej stronie opublikował także Honoriusz Kauza, w tekście „*Rodowód*”. Obu krytykom Górski również na tej samej stronie odpowiedział tekstem *Odpowiedź pp. Sandauerowi i Kauzie*.

⁴³ T. Wierzbowski, *Z badań nad Mickiewiczem i utworami jego*, Warszawa 1916, s. 95–107.

⁴⁴ „Kabała – (hebr. *kabala* = otrzymanie, przyjęcie, przekaz, tradycja, od *kbl* = przyjmować; jid. *kabole*) – mistyczny nurt judaizmu [...]. Od średniowiecza kabała wytycza trzeci, obok rabiniczo-ortodoksyjnego i filozoficznego, nurt duchowości religijnej Żydów. [...] W XVIII w. tu [na terenach Rzeczypospolitej – N. M.] właśnie rozwinęła się fascynująca odmiana kabały, zwana chasydyzmem, dzięki której idee kabały przekształcone i twórczo rozwijane przetrwały do dziś (cf. chasydyzm polski). Tu także wówczas pojawił się inspirowany kabałą ruch mesjański J. Franka” – B. Kos, *Kabała*, <http://www.jhi.pl/psj/kabala> (dostęp: 15.06.2018).

⁴⁵ T. Wierzbowski, *Z badań nad Mickiewiczem...*, op. cit., s. 95.

Piotr Chmielowski, autor dzieła *Historia literatury polskiej*, nie wskazał, kto kryje się za tajemniczą liczbą, ale stwierdził, że „liczba czterdzieści cztery mająca w sobie dwie jednakowe cyfry, wytworzyła się w wyobraźni (poety) pod działaniem analogii z liczbą apokaliptyczną 666; dlaczego zaś ta, nie zaś inna, to zależało od chwilowej asocjacji, która się w uroczystej chwili tworzenia, wśród ciszy nocnej w obcym mieście, w umyśle jego zjawiała, uważać za symboliczną i lubo sam jej wytłumaczyć nie zdołał, postanowił zatrzymać w poemacie, ażeby wskazówki nadziemskiej nie stracić dla tego tylko, że analiza rozumowa wyjaśnić jej sobie nie mogła”. Wierzbowski wyjaśnienie Chmielowskiego uznał za uczone, ale wytknął mu, że „czytelnik tyle wie po przeczytaniu go, ile wiedział przedtem”⁴⁶.

Również Antoni Lange, poeta, krytyk literacki i tłumacz, pod cyfry podłożył litery, korzystając jednak z alfabetu łacińskiego. W efekcie uznał, że pod liczbą czterdzieści cztery ukrywa się pierwszy werset pacierza: „Ojczy nasz któryś jest w niebie”. Logiczne wydało mu się, że „za czasów Mickiewicza było powszechne oczekiwanie Mesjasza, to jest: nowego objawiciela nowej modlitwy Ojczy nasz, – to stanie się prawdopodobne, że liczba czterdzieści cztery może oznaczać tego, który ma nową modlitwę wygłosić, to jest: Chrystusa przyszłości”. Wierzbowski wskazał jednak, że Lange „zapomniał przytem o małym szczególe: w alfabecie łacińskim nie ma ani joty, ani dwóch liter u i v [...]; nadto z łacińskiego alfabetu nie można w żaden sposób wyciągnąć polskiego wersetu, w którym nie brak czysto polskich graficznych znaków ó i ś”⁴⁷.

Z kolei Gabriel Korbut, historyk literatury i biograf, miał – z pomocą obliczeń matematycznych i rachunku różniczkowego – dojść do wniosku, że poeta podczas pisania trzeciej części *Dziadów* na pewno był wyznawcą islamu, ponieważ liczba czterdzieści cztery „jest symbolem jednego ze zdań Koranu: «Dlaczego nie słuchasz głosu mojego, rzekł Pan, dlaczego nie kłaniasz się Adamowi?»”⁴⁸.

Jeżeli zaś chodzi o stanowiska tłumaczące symbolikę liczby „czterdzieści i cztery” w sposób nieco bardziej uzasadniony i wiarygodny, to wypada na początku przywołać koncepcję Władysława Mickiewicza. Syn wieszcz widział w tej liczbie wpływ myśli francuskiego filozofa Louisa-Claude’a de Saint-Martina. Poeta znał twórczość tego myśliciela⁴⁹, u którego liczba cztery, zwana „liczbą czworaką”, miała szczególne teologiczne, soteriologiczne znaczenie. „Jest to liczba symbolizująca

⁴⁶ *Ibidem*, s. 98.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 102.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 103.

⁴⁹ Zob. M. Nowak, „Czterdzieści i cztery”. *Tropem Nieznanego Filozofa*, [w:] A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska (red.), *Mickiewicz mistyczny*, Poznań 2005, s. 112–120.

[u Francuza] nowego, odrodzonego człowieka” – pisał Wiktor Weintraub⁵⁰, Marek Nowak zaś, prezentując myśl de Saint-Martina, wspomniał, że liczba czterdzieści cztery jest „przypisana do człowieka i wyznacza drogę jego wyzwolenia”⁵¹.

Zdaniem Teodora Wierzbowskiego, Władysław Mickiewicz liczbę „czterdzieści i cztery” pojmował w jeszcze inny sposób: „[...] zrobiwszy wycieczkę w dziedzinę mistycznej wartości liczb, przychodzi do wniosku, że czterdzieści cztery może być równoznaczne z [hebrajskimi – N. M.] wyrazami *mad* (przestrzeń) albo *abiel* (ojciec bohatera)”. Syn poety miał również twierdzić, że „poeta miał wiarę w osobistości dzielne i wierzył w przyjście zbawcy-jednostki”⁵². Natomiast w 1913 roku w gazecie „Czas” Mieczysław Świerz ogłosił, spisana prawdopodobnie około 1844 roku, własnoręczną notatkę Seweryna Goszczyńskiego, przyjaciela wieszca, o rozmowie z poetą, w której twierdzi, że Mickiewicz doświadczył niezwykłego natchnienia, przez trzy dni bez przerwy pisał i zdawało mu się, że to on będzie owym zbawcą Polski. Tworzył jednak w uniesieniu, bez rozmysłu, nie zdawał sobie do końca sprawy z tego, co pisze, liczbę 44 również zanotował w przyływie natchnienia i nie potrafił jej przez to wytłumaczyć⁵³.

Warto zwrócić uwagę na to, że znaczna część interpretatorów próbuje odkryć sens liczby czterdzieści cztery odwołując się do kabały, a przede wszystkim gematrii⁵⁴. Jedna z najpopularniejszych teorii, opisana między innymi przez Józefa Kleinera i Artura Sandauera, wskazuje na to, że pod liczbą czterdzieści cztery kryje się imię Adam, które języku hebrajskim zapisuje się jako אָדָם (w piśmie hebrajskim nie notuje się samogłosek). Wartość liter ם (mem) i ך (dalet) to czterdzieści cztery. Pojawia się tylko problem z א (alef), które ma wartość liczbową jeden – uwzględniając ją otrzymamy liczbę czterdzieści pięć⁵⁵. Sandauer, podobnie jak Kleiner, tłumaczy to tym, że Mickiewicz „nie wiedział jednak, że notuje on [język hebrajski – N. M.],

⁵⁰ Tak Saint-Martinowski pojęcie *le nombre quaternaire* tłumaczył Wiktor Weintraub, pisząc: „*Le nombre quaternaire* to po francusku liczba czworaka albo też podzielna przez cztery” (*Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 244).

⁵¹ M. Nowak, „*Czterdzieści i cztery*”..., *op. cit.*, s. 119.

⁵² T. Wierzbowski, *Z badań nad Mickiewiczem*..., *op. cit.*, s. 99.

⁵³ *Ibidem*, s. 107.

⁵⁴ „Gematria [przypuszczalnie od gr. *grámma* ‘litera’, ‘pismo’], w judaizmie jedna z hermeneutycznych zasad stosowana do objaśniania tekstu *Biblii*; gematria wykorzystuje fakt, że literom alfabetu hebrajskiego są przyporządkowane wartości liczbowe; wyjaśnianie znaczenia poszczególnych słów, zwrotów i zdań dokonuje się poprzez odwołanie się do ich wartości liczbowej i porównanie bądź z wartością liczbową, bądź z liczbą liter czy wyrazów w innych zdaniach czy zwrotach, lub też z wartościami liczbowymi występującymi bezpośrednio w tekście *Biblii*, co umożliwia odszukiwanie w niej ukrytych informacji; szczególnie szerokie zastosowanie znalazła gematria w kabale” – *Gematria*, [w:] T. Gadacz, B. Milerski, *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001, t. IV (brak nazwiska autora; korzystam z wersji elektronicznej); zob.: B. Kos, *Gematria*, <http://www.jhi.pl/psj/gematria> (dostęp: 15.06.2018).

⁵⁵ M. Gliński, *Mickiewicz – A Imię jego czterdzieści i cztery*, *op. cit.*

owszem, samogłoski początkowe, że więc imię to pisze się nie »DM«, lecz »ADM« (A – alef = 1). Słowem, pomylił się⁵⁶. Należy jednak zauważyć, że „pomylił się” również Sasndauer – w języku hebrajskim alef nie jest bowiem samogłoską, ale niewymawianą spółgłoską krtaniową⁵⁷.

Nasuwa się pytanie: skąd Adam Mickiewicz mógł znać kabałę? Prawdopodobnie w tajniki tej sztuki w jakimś stopniu wprowadził go jego petersburski mistrz Józef Oleszkiewicz – malarz i mistyk, co, cytując za samym Mickiewiczem z *Dziadów części III Ustęp*: „Bibliją tylko i kabałę bada”⁵⁸. Znane są również relacje potwierdzające znajomość poety z nieznanym z imienia rabinem z okresu zażyłości z rodziną Wereszczaków. Eustachy Januszkiewicz przywołuje słowa Adama Mickiewicza z podróży do Szwajcarii: „Poznałem Michała Wereszczaka i siostrę jego Maryłę. Często odwiedzałem Płużyny, gdzie matka ich [...] A był też w sąsiedztwie i rabin wielce uczony, który do naszego towarzystwa był przyjmowany i od niego wiele rzeczy dotąd mi nieznanych nauczyłem się”⁵⁹. Jadwiga Maurer w książce *Z matki obcej* interpretuje „rzeczy dotąd nieznanne” jako wiedzę kabalistyczną – i może mieć rację⁶⁰.

Uzasadniony wydaje się wniosek, że zbawcą narodu prorokowanym przez księdza Piotra miał być sam Mickiewicz – za czym zresztą opowiada się większość badaczy i interpretatorów, na czele z synem poety. Uzupełnieniem koncepcji – nazwijmy ją – żydowskiej jest wytłumaczenie słów „matka obca”. Dla zwolenników teorii o żydowskim pochodzeniu Adama Mickiewicza oczywistym wydaje się, że chodzi tutaj o Barbarę Majewską, pochodzącą z rodziny obcych – Żydów. Czyżby więc to korzenie poety mogły być jednym z czynników determinujących to, że to właśnie on będzie zbawcą Polski?

Ci autorzy jednak, którzy obstają przy nieżydowskim pochodzeniu matki Mickiewicza, między innymi Andrzej Syrokomla-Buĥhak czy Barbara Wachowicz, uważają, że „obcość” „matki obcej” wynika z etymologii imienia Barbara: „(...) imię Barbara pochodzi z greckiego i znaczy – obca”⁶¹.

Tymczasem Teodor Wierzbowski przywołuje jeszcze jedną teorię, którą zasugerował mu przypadek niejakiego Józefa Jerzego Majewskiego, żydowskiego przechrzty

⁵⁶ A. Sandauer, *Nie czy, lecz po co „z matki obcej”*, *op. cit.*, s. 359.

⁵⁷ M. Barcikowska, Z. Borzymińska, *Alef*, <http://www.jhi.pl/psj/alef> (dostęp: 15.06.2018).

⁵⁸ A. Mickiewicz, *Dziadów części III Ustęp*, *op. cit.*, s. 232. Vide: K. Rutkowski, *Mickiewicz i Zohar*, <http://culture.pl/pl/artykul/mickiewicz-i-zohar> (dostęp: 15.06.2018).

⁵⁹ J. Maurer, „*Z matki obcej...*”, *op. cit.*, s. 24

⁶⁰ Eadem: 24–25.

⁶¹ A. Syrokomla-Buĥhak, *Barbara znaczy obca. W odpowiedzi Jadwidze Maurer*, Zielona Góra 1998; B. Wachowicz, *Matki wielkich Polaków...*, *op. cit.*, s. 141.

z XVIII stulecia, który „był neofitą i jako neofita dostał szlachectwo na mocy prawa obowiązującego na Litwie”, był także – jak przypuszcza Wierzbowski – dziadkiem Barbary⁶². Zgodnie z tą teorią, obcość matki Mickiewicza przejawia się w jej nazwisku panińskim, Majewska. Nie jest to nazwisko litewskie, lecz polskie – stąd mieszkający długie lata na Litwie Adam Mickiewicz mógł je potraktować jako nazwisko obce: „Matką poety była Majewska, a więc osoba nosząca nazwisko polskie, a nie litewskie; uznawaną być mogła za polkę, a nie za litwinkę, a więc być niejako krwi obcej. Nie jest to argument, który możnaby lekceważyć albo wyśmiać. Trzeba zwrócić uwagę na to, że poeta pochodzeniu matki przeciwstawia swoje pochodzenie litewskie ze krwi dawnych bohaterów, czyli pochodzenie swoje po mieczu ceni sobie i stawia wyżej, niż pochodzenie po kądzieli; nadto zaś należy również liczyć się z tym litewskim partykularyzmem, który w Mickiewiczu ujawnia się bardzo wyraziście i charakterystycznie; zaciera się on z czasem i znika, wybuchnąwszy w jaskrawy sposób może po raz ostatni w znanej apostrofie: „Litwo! ojczyzno moja...”⁶³.

Wierzbowski wspomina również o możliwym wytłumaczeniu słów „krew jego dawne bohaterzy”, które także wskazywałyoby na to, że poeta sam siebie prorokuje na mesjasza. Autor ten przywołuje cytat z *Pana Tadeusza*, gdzie ród Mickiewiczów przedstawiony jest w taki sposób:

Poraj, krzyknął Mickiewicz, z mitrą w polu złotym,
Herb książęcy, Strykowski gęsto pisze o tym⁶⁴.

Jako „dawnych bohaterów” Wierzbowski wskazuje przodków poety po mieczu – herbem Mickiewiczów był Poraj („w polu czerwonym róża pięciopłatkowa srebrna; klejnot – róża jak na tarczy”⁶⁵), o którym najwcześniejsze wzmianki sięgają średniowiecza (z 1352 r. pochodzi najstarsza zachowana pieczęć). Jan Długosz w *Klejnotach* wywodzi go z Czech, od jednego z braci świętego Wojciecha, Poraja (Poreja). Badacze nie są zgodni co do jego pochodzenia, nie ulega jednak wątpliwości, że jest to herb o bardzo długiej historii, ród Porajów brał udział między innymi w bitwie pod Grunwaldem⁶⁶. Nic dziwnego, że Adam Mickiewicz mógł chcieć w ten sposób podkreślić wieloletnią tradycję rodziny Mickiewiczów⁶⁷.

⁶² T. Wierzbowski, *Z badań nad Mickiewiczem...*, op. cit., s. 20 i 111.

⁶³ *Ibidem*, s. 110–111.

⁶⁴ A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, oprac. K. Górski, Warszawa 1985, s. 112.

⁶⁵ A. Kulikowski, *Poraj*, [w:] *Wielki herbarz rodów polskich*, Warszawa 2005, s. 272.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Jako o ciekawostce warto w tym miejscu wspomnieć o przywołanym przez Tomasza Krzywickiego w książce *Szlakiem*

Utożsamienie Adama Mickiewicza z zapowiadany przez siebie mesjaszem, zbawcą narodu może mieć duże znaczenie, kiedy weźmiemy pod uwagę ukształtowaną potem i rozwijaną do przez poetę do końca życia mesjanistyczną ideę chrześcijańsko-żydowskiego odrodzenia Polski (choć jeszcze raz podkreślam – najpewniej nigdy nie dowiemy się, która teoria o pochodzeniu Mickiewicza jest prawdziwa). Artur Sandauer przedstawia tę rozwiniętą koncepcję, w której to nie sam poeta, tylko Polska miałaby być Chrystusem narodów (przy czym zwraca również uwagę na to, że Mickiewicz identyfikował się z Polską). Cel, do którego dążył wieszcz, Sandauer określa mianem rejudaicacji chrystianizmu. Píše, że „dla Żydów Mesjasz należy do przyszłości, dla chrześcijan do przeszłości (...). Postać Odkupiciela nadchodzącego oznacza zatem nawrót do koncepcji judejskiej. Następuje rejudaicacja chrystianizmu: Polska to nowy Izrael”⁶⁸.

IV. „Wskrzesciel narodu”

Czas przejść do ostatniego zagadnienia – ostatniego dzieła poety, projektu utworzenia legionu żydowskiego.

Wkrótce po śmierci Celiny w marcu 1855 r. Adam Mickiewicz udał się do Turcji. Towarzyszył mu między innymi przyjaciel i sekretarz o korzeniach żydowskich, Armand Lévy. Był to czas, w którym poeta już od dawna nie tworzył, skupił się za to na działaniu praktycznym. Od śmierci żony podkreślał, że „jego rola jest na Wschodzie” – wyjazd do Turcji, zaangażowanej właśnie w wojnę krymską przeciwko Rosji, był wprowadzeniem tych słów w czyn⁶⁹. Andrzej Fabianowski w tekście *Legion żydowski – mistyczny testament Adama Mickiewicza* przywołuje kontekst ostatniej podróży poety: „Do Mickiewicza 31 maja 1855 roku zgłosił się agent polityczny księcia Adama Jerzego Czartoryskiego (...). Zapoznał poetę z antagonizmem, jaki podzielił księcia Adama i generała Władysława Zamoyskiego. Zamoyski – zdaniem księcia – dwulicowo postępował wobec Sadyka paszy, którego z kolei Czartoryski obdarzał w sprawach tureckich pełnym zaufaniem. (...) jeszcze w czerwcu 1855 roku Mickiewicz miał potwierdzić (...), że gdyby tylko miał

Adama Mickiewicza po Nowogródzynie, Wilnie i Kownie: przewodnik zdarzeniu z 1788 roku, kiedy to Mikołajowi Mickiewiczowi, ojcu Adama, „rotmistrz powiatu nowogródzkiego, Janiszewski, zarzucił chłopskie pochodzenie”. Odbył się proces, który Mickiewiczowi udało się wygrać (T. Krzywicki, *Szlakiem Adama Mickiewicza po Nowogródzynie, Wilnie i Kownie: przewodnik*, Pruszków 2006, 15). Jadwiga Maurer we wspomnianym już wcześniej tekście „Z matki obcej...” zarzuca Mikołajowi Mickiewiczowi fałszerstwo dowodów i przekupienie świadków (cf.: J. Maurer, „Z matki obcej...”, *op. cit.*, s. 45).

⁶⁸ A. Sandauer, *Nie czy, lecz po co...*, *op. cit.*, s. 360.

⁶⁹ M. Janion, *Legion żydowski Mickiewicza*, [w:] *Do Europy...*, *op. cit.*, s. 73–75.

fundusze, pojechałby do Turcji z misją pogodzenia Zamoyskiego i Sadyka Paszy, a także w celu dopomożenia rekrutacji Polaków do wojska. (...) Fundusze się znalazły i Mickiewicz wyjechał z ramienia francuskiego ministerstwa oświaty w celu przeprowadzenia badań nad kulturą Słowian południowych⁷⁰.

Z Konstantynopola, do którego dopłynął, wyruszył do obozu wojskowego w Burgas, gdzie przebywał wspomniany wyżej Sadyk Pasza Czajkowiecki, Polak dowodzący pułkiem kozaków otomańskich, który – mógł zostać dowódcą wojskowym – nawrócił się na islam. W Burgas przebywało około dwustu jeńców żydowskich, którzy dobrowolnie zgodzili się walczyć przeciwko Rosji. Tam też – podobno w tym samym momencie, podczas wędrówki wśród żołnierzy – Mickiewicz, Lévy i Sadyk Pasza wpadli na pomysł utworzenia oddziału złożonego z Żydów, który miałby wziąć udział w wojnie przeciwko Rosji i wspomóc sprawę polską⁷¹.

Był to niezwykle poważny projekt – udało się zainteresować nim się wiele bardzo wpływowych w Turcji osób – w tym między innymi naczelnego rabina Turcji. Osobisty wysłannik Rotschilda, Izrael Landau, wynegocjował z Imperium Osmańskim kwestię udzielenia pożyczki wojennej. Żydzi tureccy zaczęli już nawet płacić specjalne podatki na rzecz legionu. Zgodnie z założeniem do oddziału miało wstąpić około tysiąca Żydów tureckich⁷².

Adam Mickiewicz miał już za sobą doświadczenie tworzenia legionu polskiego we Włoszech w 1848 roku. Podczas tego przedsięwzięcia powstał *Skład zasad*, nazywany też „Konstytucją Mickiewicza”. Punkt dziesiąty tego tekstu jest niezwykle ważny dla naszej sprawy: „Izraelowi, bratu starszemu, uszanowanie, braterstwo, pomoc na drodze jego ku dobru wiecznemu i doczesnemu. Równe we wszystkim prawo⁷³. Jak można się domyślić, te słowa budziły sprzeciw. Krytykował je Cyprian Kamil Norwid⁷⁴, a Władysław Mickiewicz, jak pisze Janion, „w swym *Legionie*

⁷⁰ A. Fabianowski, *Legion żydowski – mistyczny testament Adama Mickiewicza*, [w:] „Wiek XIX: rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza”, Rok VIII (L), Warszawa 2015, s. 276–277.

⁷¹ *Ibidem*, s. 277–278.

⁷² *Ibidem*, s. 279–281.

⁷³ A. Mickiewicz, *Trybuna Ludów*, przeł. L. Płoszewski, objaśnienia oprac. A. Mauersberger, Warszawa 1956: 7. Warto zauważyć, że idea Izraela jako starszego brata chrześcijaństwa pojawiła się w wypowiedziach i dokumentach Jana Pawła II – po raz pierwszy 13 kwietnia 1986 roku w synagodze w Rzymie, gdzie powiedział: „[Żydzi] Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi” (*Przemówienie w rzymskiej synagodze, 13 kwietnia 1986 r.*, [w:] *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, opr. ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa 2005: 109). Papież w kolejnych latach wielokrotnie powracał do tego zwrotu, który – jak sugerują niektórzy autorzy – mógł przejąć od Mickiewicza (cf. Z. Nosowski, *Jan Paweł II a starsi bracia w wierze*, <http://wiedz.com.pl/2017/08/01/jan-pawel-ii-a-starsi-bracia-w-wierze/> [dostęp: 15.06.2018]).

⁷⁴ Norwid w liście do Józefa Bohdana Zalewskiego tak pisał o *Składzie zasad*: „Manifest ten w rzeczach Kościoła dąży do najdokładniejszego wyniszczenia dogmatu i rozwolnienia duchowego – a iż tam starszy brat Izrael przeważnie miejsce ma zajmować – tedy w ostatecznym skutku [...] do Synagogi zmierza. Przyznanie starszości Izraelowi jest już

Mickiewicza. Rok 1848 ów drastyczny zwrot podał w wersji już nie wzburzającej czytelnika: «Izraelowi, bratu naszemu...»⁷⁵. Nie ulega jednak wątpliwości, że jest to kolejny dowód na to, jak ważna dla Mickiewicza była sprawa żydowska.

Aby zrozumieć Mickiewiczowską ideę Izraela jako „brata starszego”, należy „sięgnąć do antecedencji towianistycznych, mesjanistycznych. «Najstarsza rodzina duchów nazywa się Izraelem» [...], tłumaczył Mickiewicz w jednym z przemówień w Kole Sprawy Polskiej w roku 1845. «Posłannictwem duchowych przywódców Hebrajczyków było podnieść do poznania jedności i powszechności Boga nie jedną kastę, ale cały naród» [...], tak objaśniał wyższość «ducha objawienia hebrajskiego». Starszeństwo Izraela zasadzało się na tym właśnie, jak i na fakcie, że lud izraelski nigdy nie zwątpił w Opatrzność»⁷⁶.

Celem Mickiewicza nie było w żaden sposób nawrócenie żydowskich legionistów na chrześcijaństwo. Więcej – w szczególny sposób zatroszczył się o ich odrębność religijną: zorganizował w obozie synagogę, zapewnił też wolność wyznania dla wszystkich żołnierzy – każdy mógł świętować swój święty dzień (muzułmanie piątek, Żydzi sobotę, chrześcijanie niedzielę), zakazano nawracania siłą oraz śmiania się z innych religii⁷⁷.

Koncepcja wielokulturowości i wieloreligijności bezpośrednio wiązała się z mickiewiczowską wizją zbawienia Polski. Mickiewicz widział nadzieję na odrodzenie państwa w duchowym połączeniu Izraela i Polski. Połączenie to tłumaczył analogią losów żydowskiego i polskiego: Żydzi przetrwali jako naród, ponieważ po upadku politycznym musieli skupić się na swojej mistyce, żeby osiągnąć wewnętrzną koncentrację – to samo musieli zrobić Polacy po utracie niepodległości, dzięki czemu Polska poznała ducha Izraela. Opatrzność, w którą Żydzi nigdy nie zwątpili, połączyła losy tych dwóch narodów.

W koncepcji poety legion żydowski po wkroczeniu na teren Polski miał pociągnąć za sobą rzesze Żydów, którzy przyłączyliby się do walki o sprawę polską. To poprawiłoby ich wizerunek i w rezultacie doprowadziło do wyzwolenia obu narodów. Co ciekawe, Mickiewicz niepokoił się jednak, że Żydzi po wyzwoleniu będą chcieli wrócić do Palestyny. Tego poeta sobie nie wyobrażał i nie chciał się na to zgodzić⁷⁸.

logicznym stąd wypływem – albowiem Chrystusa czas zwycięża, a starszość Izraela z chronologii jest, z czasu, z krwi etc... – zwrot do Starego Testamentu!” – cyt. za: M. Janion, *Legion żydowski Mickiewicza...*, *op. cit.*, s. 76.

⁷⁵ Eadem: 76–81.

⁷⁶ Eadem: 76 (vide: podrozdział *Starszeństwo Izraela: 75–79*).

⁷⁷ Eadem: 87.

⁷⁸ Eadem: 81–88.

Adam Mickiewicz zmarł nagle 26 listopada 1855 roku, a idea legionu żydowskiego umarła wraz z nim. Zgodnie z jego własną przepowiednią: „jak mnie stanie, to tego nikt i nie zrozumie”⁷⁹ – nikt nie pojął w pełni tej koncepcji. Mimo znacznego stopnia zaawansowania projekt uległ rozpadowi, a później także zapomnieniu, ponieważ ten wątek z życia wieszcza był marginalizowany i deprecjowany już przez Władysława Mickiewicza, a potem przez kolejnych badaczy, również żydowskich⁸⁰.

Zakończenie

Czy Adam Mickiewicz miał genealogiczne korzenie żydowskie – prawdopodobnie nigdy się nie dowiemy. Nie ulega jednak wątpliwości, że sam poeta chętnie czerpał z tradycji żydowskiej i judaizmu, zręcznie przeplatając je z polskością i chrześcijaństwem. Na tej podstawie stworzył jedyną w swoim rodzaju myśl mesjanistyczną.

Koncepcja polsko-żydowskiego wyzwolenia wiąże się z postacią polsko-żydowskiego – a nie tylko polskiego – mesjasza, zbawcy narodu polskiego, która wyłania się z tajemniczego fragmentu trzeciej części *Dziadów*. Wszystko jest tu spójne: oto Adam Mickiewicz jako polsko-żydowski przywódca polsko-żydowskiej unii duchowej, która w konsekwencji miała prowadzić do wyzwolenia Polski i Izraela nie tylko na sposób polityczny, lecz także mistyczny – legion miał być przecież także sposobem na odnowienie ziemi. O żydowskości mickiewiczowskiego mesjanizmu pisał zresztą do Seweryna Goszczyńskiego Józef Bohdan Zaleski jeszcze w 1842 roku: „Mesjanizm Mickiewicza jest inszy, po prostu jest to apoteoza judaizmu”⁸¹.

Mesjanizm Mickiewicza trwale zakorzenił się w polskiej kulturze. W powszechnej świadomości – jak się zdaje – pojmowany jest jednak jedynie w kategoriach polsko-narodowych, wręcz nacjonalistycznych – jakby dla wieszcza mesjanizm miał charakter wyłącznie polski, w znaczeniu: Polska Chrystusem narodów.

⁷⁹ R. Brandstaetter, *Legion żydowski Adama Mickiewicza (dzieje i dokumenty)*, Warszawa 2016: 35 (przedruk książki, która ukazała się w 1932 roku nakładem warszawskiego Wydawnictwa „Menora”). Autor cytuje słowa Sadyka Paszy Czajkowskiego, które usłyszał od Henryka Służalskiego, towiańczyka, paryskiego domownika i współpracownika Mickiewicza (vide: S. Kieniewicz, *Henryk Służalski*, <http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/henryk-sluzalski> [dostęp: 15.06.2018]): „[...] przed śmiercią Adam Mickiewicz żałował, że tego (legionu żydowskiego) nie doprowadził do skutku, powtarzając nieraz: jak mnie nie stanie, to tego nikt i nie zrozumie”.

⁸⁰ M. Janion, *Legion żydowski Mickiewicza*, op. cit., s. 91–96.

⁸¹ cyt. za: A. Sandauer, *Nie czy, lecz po co...*, op. cit.: 360.

The roots of Adam Mickiewicz. A word about the connections of the prophet with the world of Jews

Abstract: Adam Mickiewicz's biographers and experts on his works have for years been disputing the Poet's connections with the Jewish world. The article presents a review of standpoints adopted as a part of the dispute, taking into account the latest literature. The author focuses on four issues: the Jewish origin of Mickiewicz's mother, Barbara Mickiewicz née Majewska; the Frankism of the Poet's Jewish wife, Celina Mickiewicz née Szymanowska; the symbolism of the number "forty four" in Mickiewicz's great drama *Dziady* [*Forefathers' Eve*]; and his creation of the Jewish legion in Constantinople.

Keywords: Judaism, Frankism, Christianity, Cabbala, "a son of an alien mother", family genealogy, the Jewish legion

Bibliografia

Literatura podmiotu

Mickiewicz A., *Trybuna Ludów*, tłum. Leon Płoszewski, (oprac.) Adam Mauersberger. Warszawa: Czytelnik 1956.

Mickiewicz A., *Pan Tadeusz*, (oprac.) Konrad Górski. Warszawa: Czytelnik, 1985.

Mickiewicz A., *Dziady drezdeńskie (część III)*, (oprac.) Janusz Skuczyński. Wrocław: Ossolineum, 2012.

Literatura przedmiotu

Barcikowska M., Borzymińska Z., *Alef*. <http://www.jhi.pl/psj/alef> (dostęp: 15.06.2018).

Boy-Żeleński T., *Brązownicy i inne szkice o Mickiewiczu*, Warszawa 1956.

Brandstaetter R., *Legjon żydowski Adama Mickiewicza (dzieje i dokumenty)*. Zwierzyniec: Obywatelskie Stowarzyszenie „Ostoja”, 2016: 35. Przedruk z Warszawa: Menora, 1932).

Bystroń J.S., *Nazwiska polskie*, Warszawa 1993.

Doktór J., *Frank Jakub Lejbowicz*. http://www.jhi.pl/psj/Frank_Jakub_Lejbowicz (dostęp: 15.06.2018).

Doktór J., *Sabataizm*. <http://www.jhi.pl/psj/sabataizm> (dostęp: 15.06.2018).

- Fabianowski A., *Legion żydowski – mistyczny testament Adama Mickiewicza*. W „Wiek XIX: Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, nr VIII (2015).
- Frankiści*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, tom 4, (red.) Tadeusz Gadacz i Bogusław Milerski (red.). Warszawa 2002 (brak nazwiska autora; korzystam z wersji elektronicznej).
- Gematria*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, tom 4, (red.) Tadeusz Gadacz i Bogusław Milerski, Warszawa 2001 (brak nazwiska autora; korzystam z wersji elektronicznej).
- Gliński M., *Frank, frankizm i spór o paradygmat polskiej kultury*. <http://culture.pl/pl/artykul/frank-frankizm-i-spor-o-paradygmat-polskiej-kultury> (dostęp: 15.06.2018).
- Gliński M., *Mickiewicz – a Imię jego czterdzieści i cztery*. <http://culture.pl/pl/artykul/mickiewicz-a-imie-jego-czterdzieci-i-cztery> (15.06.2018).
- Górski K., „Odpowiedź pp. Sandauerowi i Kauzie” *Życie Literackie*, nr 2 (1981a).
- Górski K., „Uparta plotka” *Życie Literackie*, nr 16 (1981b).
- Fiećko J., „Spór między Mickiewiczem a Krasińskim o miejsce Żydów wśród Polaków” *Pamiętnik Literacki*, nr 2 (2008).
- Jan Paweł II, *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, (opr.) ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa 2005.
- Janion M., *Tematy żydowskie u Mickiewicza*. W *Tajemnice Mickiewicza*, (red.) Marta Zielińska. Warszawa 1998a.
- Janion M., Mickiewicz: nowożytny myśliciel religijny. Z prof. Marią Janion rozmawiają Tomasz Fiałkowski i Marian Stala” *Apokryf*, nr 14 (1998b). <http://www.tygodnik.com.pl/apokryf/14/janion.html> (15.06.2018).
- Janion M., *Legion żydowski Mickiewicza*. W *Do Europy tak, ale razem z naszymi umartłymi*, Warszawa 2000.
- Janion M., *Sprawa o Pigionia*. W *Do Europy tak, ale razem z naszymi umartłymi*, Warszawa 2000.
- Janion M., *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009.
- Jeske-Choiński T., *Neofici polscy: materiały historyczne*, Warszawa 1905.
- Kauza H., „Rodowód” *Życie Literackie*, nr 21 (1981): 12.
- Klausner J.A., *Mickiewicz Adam*, [w:] *Encyclopaedia...*
- Kos B., *Gematria*. <http://www.jhi.pl/psj/gematria> (15.06.2018).
- Kos B., *Kabala*. <http://www.jhi.pl/psj/kabala> (15.06.2018).
- Krzywicki T., *Szlakiem Adama Mickiewicza po Nowogródzczyźnie, Wilnie i Kownie: przewodnik*, Pruszków 2006.
- Kulikowski A., *Wielki herbarz rodów polskich*, Warszawa 2005.

- Lenczewski T., *Nobilitacje neofitów za Stanisława Augusta*. <http://www.rp.pl/arttykul/139640-Nobilitacje-neofitow-za-Stanislaw-Augusta.html> (15.06.2018).
- Lyszczyna J., Piechota M., *Słownik mickiewiczowski*, Katowice 2000.
- Maciejko P., *Wieloplemienny tłum: Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, tłum. J. Chmielewski, Gdańsk 2014.
- Makowski K.A., *Wątek żydowski w badaniach nad Mickiewiczem*. W *Księga mickiewiczowska: patronowi uczelni w dwusetną rocznicę urodzin 1798–1998: praca zbiorowa*, (red.) Zofia Trojanowska, Zbigniew Przychodniak, Poznań 1998.
- Maurer J., „Z matki obcej...” *Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów*, Londyn 1990.
- Mieses M., *Z rodu żydowskiego: zasłużone rodziny polskie krwi niegdyś żydowskiej*, Warszawa 1991.
- Nosowski Z., *Jan Paweł II a starsi bracia w wierze*. <http://wiesz.com.pl/2017/08/01/jan-pawel-ii-a-starsi-bracia-w-wierze> (15.06.2018).
- Nowak M., „Czterdzieści i cztery”. *Tropem Nieznanego Filozofa*. W *Mickiewicz mistyczny*, (red.) Andrzej Fabianowski, Ewa Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2005.
- Odrowąż-Pieniażek J., „Od redaktora” *Blok-Notes Muzeum im. Adama Mickiewicza*, nr 12–13 (1999).
- Odrowąż-Pieniażek J., *A jednak z matki Polki* http://archiwum.rp.pl/arttykul/262575_A_jednak_quot%3BZ_matki_Polkiquot%3B.html (15.06.2018).
- Odrowąż-Pieniażek J., „Sporu o matkę Wieszcza ciąg dalszy” *Blok-Notes Muzeum im. Adama Mickiewicza*, nr 14 (2008).
- Pigoń S., *Sprawa o matkę Mickiewicza*. W *Z epoki Mickiewicza. Studia i szkice*. Lwów 1922.
- Rybczonek S., „Przodkowie Adama Mickiewicza po kądzieli”, tłum. Ewa Dąbkowska *Blok-Notes Muzeum im. Adama Mickiewicza*, nr 12–13 (1999): 177–187.
- Rymkiewicz, J.M., *Kilka szczegółów*, Warszawa 1994.
- Rymkiewicz J.M., et. al. *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa 2010.
- Sabataizm*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, tom 9, (red.) Teodor Gadacz, Bogusław Milerski, Warszawa 2009 (brak nazwiska autora; korzystam z wersji elektronicznej).
- Sikorski D.K., *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera*, Gdańsk 2011.
- Sandauer A., „Słonia nie zauważył” *Życie Literackie*, nr 21 (1981).
- Sandauer A., *Nie czy, lecz po co „z matki obcej”*. W *Pomniejsze pisma krytyczne*. Warszawa 1985.
- Sudolski Z., *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1995.

- Syrokomla-Bułhak A., *Barbara znaczy obca. W odpowiedzi Jadwidze Maurer*, Zielona Góra 1998.
- Weintraub W., *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982.
- Wierzbowski T., *Z badań nad Mickiewiczem i utworami jego*, Warszawa 1916.
- Witkowska A., *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1983.
- Witkowska A., *Tajemnica małżeństwa Mickiewicza. W Tajemnice Mickiewicza*, (red.) Marta Zielińska, Warszawa 1998.

Nota o Autorce:

Natasza Majewska – studiuje na kierunku Historia i Kultura Żydów w Instytucie Historii oraz na kierunku Hebraistyka na Wydziale Orientalistycznym w ramach Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych na Uniwersytecie Warszawskim. Interesuje się językiem hebrajskim oraz relacjami między polską i żydowską kulturą i sztuką, jak też stosunkami islamsko-judaistycznymi. W 2017 r. brała udział w organizacji VII Międzynarodowej Studencko-Doktoranckiej Konferencji Judaistycznej na UW, współtworzonej przez Studenckie Koło Naukowe Judaistów UW, Centrum Badania i Nauczania Dziejów i Kultury Żydów w Polsce im. Mordechaja Anielewicza UW oraz Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN.

RECENZJE

PROF. ZW. DR HAB. HENRYK KOCÓJ

ul. Tysiąclecia 86/18

40-871 Katowice

Recenzja pracy: *Rozważny i romantyczny. W 200. rocznicę śmierci Tadeusza Kościuszki*, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa. Pałac Krzysztofora, Kraków 2017, ss. 303

Jakkolwiek niezbyt dużo prac ukazało się w 2017 roku w 200 rocznicę śmierci Tadeusza Kościuszki, to jednak trafiają się wśród nich pewne cenne i wartościowe publikacje, do których niewątpliwie należy recenzowana książka.

Poprzednio już ukazała się ciekawa praca Janusza Wesołowskiego pt. *Kościuszko bohater dwóch Kontynentów*, Wydawnictwo Biały Kruk, Kraków 2017. Miałem zaszczyt recenzować powyższą pracę w „Arcanach” (nr 141, s. 175–179, maj–czerwiec 2018). Doceniając w pełni wartość tej monografii, zwróciłem jednak uwagę, że w tego typu pracach powinny znaleźć się niezbędne przypisy, a niestety autor nie wykonał tego zadania.

Wśród innych prac należy docenić pracę prof. dr hab. Dariusza Nawrota pt. *Tadeusz Kościuszko, Polski i Amerykański Bohater*. Pracę tę wydało Wydawnictwo m. Kraków 2017. Powyższa praca jest bogato ilustrowana, jednakże wartość jej uległa pewnemu ograniczeniu, gdyż podobnie jak poprzednia nie ma żadnych przypisów. Należy zaznaczyć, że dzieło to między innymi zawiera cenne relacje dyplomatów obcych z okresu powstania, jednak ich opublikowanie nie ma zbyt dużej wartości, gdyż wydawca nie podaje źródeł tych relacji.

Bardzo wartościowa jest również praca Longiny Ordon pt. *Spory o Tadeusza Kościuszkę w polskiej historiografii i literaturze*, Polska Fundacja Kościuszkowska, Warszawa 2017, ss. 423. Również napisałem obszerną recenzję tej książki w piśmie „Niepodległość i Pamięć” (rocznik XXV 2017, nr 4, s. 417–428). Do cennych prac, jakie ukazały się w związku z tą rocznicą, należy także monografia poświęcona wybitnemu historykowi Wacławowi Tokarzowi, pod redakcją Tadeusza Pawła Rutkowskiego i Tomasza Siewierskiego. Praca została wydana przez Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej, Warszawa 2017 ss. 274. Również miałem zaszczyt napisać recenzję z tej pracy, którą opublikowałem w „Wrocławskiej Gazecie Polskiej”, nr 5–6 (286–287), maj–czerwiec 2018, s. 3–5.

Byłoby też wielkim błędem nie wspomnieć o zmarłej niedawno Barbarze Wachowicz, która opublikowała piękną książkę *Tadeusz Kościuszko w Ojczyźnie, Ameryce, Szwajcarii*. Pracę tę wydała Oficyna Wydawnicza RYTM, Warszawa 2017.

W omawianej pracy pt. *Rozważny i Romantyczny. W 200. rocznicę śmierci Tadeusza Kościuszki* znajduje się bardzo wartościowa wybrana bibliografia o Kościuszcze. Wynika z niej, że prawie wszystkie książki poświęcone powstaniu kościuszkowskiemu zostały uwzględnione. Z uznaniem należy się odnieść do Kalendarium Życia i Działalności Tadeusza Kościuszki, s. 213–227. Nie będę wymieniał szczegółowo osiągnięć i zasług większości Autorów tego tomu, ale wspomnę o olbrzymich dokonaniach prof. Mieczysława Rokosza, wybitnego i wieloletniego dyrektora Kopca Kościuszki. Przejdę teraz do omówienia konkretnych uwag, jakie nasunęły mi się podczas czytania tej bardzo cennej książki.

Oczywiście na uwagę zasługuje znakomity artykuł Michała Baczkowskiego *Tadeusz Kościuszko jako wojskowy*. Pragnę polemizować z jego tezą wyrażoną na s. 31 (kolejność stron udało mi się odtworzyć, bo niestety nie ma ich niekiedy w omawianej publikacji). Na wspomnianej stronie Autor pisze: „Przebieg bitwy pod Dubienką jest w świetle sprzecznych relacji i raportów w rzeczywistości trudny do zrekonstruowania, podobnie jak i rola samego Tadeusza Kościuszki”. Niewątpliwie Autor ma dużo racji, ale dla dobra książki lepiej by się stało, gdyby uwzględniony został wartościowy artykuł Jana Dihma, historyka z Wadowic, *Jak to było naprawdę z Kościuszką pod Dubienką*; patrz: Jan Dihm, *Kościuszko nieznan*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Wrocław 1969, s. 40–191. W tym liczącym prawie 150 stron artykule Jan Dihm dokonał wszechstronnej oceny bitwy pod Dubienką. Na str. 190 pisze on między innymi: „Jeśli nawet ponad miarę zasług Kościuszki zaczęła się rodzić już u współczesnych legenda wokół Dubienki, to wyrastała ona nie dla poniżenia ks. Józefa, jak to podsuwa król, czy też z intryg »fakcji puławskiej«. Zrodziła się najpierw z chęci prowadzenia dalszej walki z wrogiem i zdrajcami w 1792 r., a potem rozrastała się czerpiąc soki z nie spełnionych pragnień i marzeń całych pokoleń najgorliwszych patriotów”.

Szkoda, że Autor nie uwzględnił pracy Adama Andrzeja Witusika *Kościuszko pod Dubienką* (Lublin 1992), byłoby również wskazane, aby Autor wykorzystał artykuł Zdzisława Sułka *Bitwa pod Dubienką 18 lipca* drukowany w mało już dzisiaj dostępnej pracy *Powstanie niespełnionych nadziei 1863*, Kraków 1963. Sułek stwierdza: „Bitwa pod Dubienką była największą i najbardziej krwawą bitwą stoczoną podczas wojny 1792 r. Kościuszko dzięki skupieniu swych niewielkich sił na obszarze wybranej i świetnie ufortyfikowanej pozycji zdołał, w czasie pięciogodzinnej zaciętej walki,

powstrzymać pięciokrotnie przeważające korpusy nieprzyjaciela. W tej ciężkiej walce prowadzonej pod nieustannym ogniem bardzo licznej artylerii rosyjskiej dywizja jego, chociaż osłonięta umocnieniami, poniosła znaczne straty: około 900 zabitych i rannych, w tym 91 wziętych do niewoli. Utracono też 3 działa polowe, które podczas odwrotu ugrzęzły w bagnach i 3 działa batalionowe. Straty oddziałów Kachowskiego były daleko większe i wynosiły około 2000 zabitych i rannych, w tym 17 wziętych do niewoli. Bitwa została przegrana, nie była jednak klęską”.

Należałoby także zwrócić uwagę na cenny artykuł Piotra Bańkowskiego *Relacje Tadeusza Kościuszki o kampanii polsko-rosyjskiej 1792 roku* w zbiorowej pracy Teki Archiwalne 9, Warszawa 1963, s. 31–104.

Być może należałoby zwrócić uwagę na cenny artykuł *Pod Dubienką*, „Biesiada Literacka”, Warszawa dnia 4 października 1913, s. 267–269. Na stronie 268 tego wartościowego artykułu czytamy: „Przewaga Rosyan nie pozwoliła trzymać się dłużej osaczonemu Kościuszce. Wielowiejski stawiając do ostatka silny opór zapewnił odwrót lasami do Kuniowa już późną nocą. Zwycięstwo zupełne nie było możliwym, lecz czego tylko umiejętność i męstwo dokazać mógł Kościuszko i Dubienka słuszną mu zjednała sławę”.

Wydaje się, że celowym byłoby również wspomnieć o cennej broszurze Zygmunta Celichowskiego *Tadeusza Kościuszki opis Kampanii r 1792*, Poznań 1917, stron 27.

Prawdopodobnie Autor pisząc o wojskowych osiągnięciach Tadeusza Kościuszki, powinien był zwrócić uwagę na wartościowy artykuł prof. Jana Dąbrowskiego pt. *Kościuszko jako wódz* zamieszczony w „Tygodniku Powszechnym” nr 12, Kraków, niedziela 24 marca 1946 r. Ten znakomity wykładowca, którego miałem zaszczyt słuchać jako student historii na Uniwersytecie Jagiellońskim, stwierdził: „A przecież zarówno w oświadczeniach – jak i w czynach Kościuszki nie ma nuty desperackiej. Owszem, przy całej świadomości ciężkiego położenia wyraźne przeświadczenie, że walka jest do wygrania, że może i powinna doprowadzić do zwycięstwa. To nie jest Chłopicki, który chce się tylko »wybić« z najeźdźcą aby nie skapitulować bez walki, to jest wódz, który wierzy, że jeśli rzuci się na szalę wszystkie siły jakie są do rozporządzenia, można będzie osiągnąć zwycięstwo”.

Wypowiedź tego historyka, w zasadzie świetnego znawcy średniowiecza, jest o tyle ważna, że pisał on doskonale syntezy o pierwszej wojnie światowej i niewątpliwie jako wielki uczonej i patriota potrafił docenić znaczenie Kościuszki jako wodza.

Moim zdaniem, Autor pisząc swój artykuł, powinien bezwzględnie wykorzystać przestarzałą, wydaną w okresie stalinowskim pracę Tadeusza Rawskiego *Sztuka dowódcza Tadeusza Kościuszki*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej,

Warszawa 1953. W tej pracy Rawski bardzo ciekawie scharakteryzował postawę Stanisława Augusta wobec Kościuszki. Na s. 101 czytamy: „Jednym z przykładów tej działalności króla było sformowanie zgodnie z jego życzeniami Rady Zastępczej Tymczasowej, złożonej niemal wyłącznie z oddanych mu ludzi. Zadaniem tej Rady było stworzenie pewnej przeciwwagi w stosunku do Kościuszki i okiełzanie bohaterskiego ludu Warszawy. Analogiczną politykę prowadzi król na odcinku armii. Nasyła do niej takich ludzi jak generał-lejtnant Józef Poniatowski i generał lejtnant Wilhorski. Zadaniem ich było stworzenie obozu królewskiego w wojsku i przeciwstawienie się demokratyzacji armii. Ludzie CI demoralizowali armię, siali niewiarę w zwycięstwo, rozpowszechniali najfantastyczniejsze pogłoski o klęskach. Król przekupywał poszczególnych działaczy powstania, nasyłał im kochanki, niemal wszędzie miał swych szpiegów, którzy donosili mu o każdym kroku Kościuszki, Kołłątaja czy Orłowskiego”.

Na uwagę zasługuje również wnikliwa recenzja Jerzego Koweckiego z tej pracy zamieszczona w „Kwartalniku Historycznym”, rocznik LXII nr 2, Warszawa 1955, s. 214–220. Jerzy Kowecki we wspomnianej recenzji pisze, że Rawski „Omawia zabiegi Kościuszki o stworzenie 300-tysięcznej armii w oparciu o masy ludowe, stosunek poszczególnych warstw i klas do takiego rozwiązania sprawy armii i do powstania, walkę Najwyższego Naczelnika o zorganizowanie zaplecza zaopatrzenia armii powstańczej w broń i żywność.... Nowość sztuki wojennej Najwyższego Naczelnika poległa przede wszystkim na masowym udziale ludu w walce”.

„Kościuszkę przecież uważał za główny cel powstania odzyskanie niepodległości i temu celowi podporządkowywał inne sprawy; kwestie społeczne chciał rozwiązać w drodze reform. W toczącej się pomiędzy umiarkowanymi i „Jakobinami” walce Kościuszkę zajmował stanowisko pośrednie, pragnąc zażegnać wszelkie spory wewnętrzne.... Takie stanowisko Najwyższego Naczelnika wywarło wpływ na dzieje insurekcji i na samą sztukę dowódczą Kościuszki; był on zbyt radykalny dla prawego skrzydła obozu powstania i jednocześnie zbyt zachowawczy dla Jakobinów”.

Wydaje się, że Autor popełnił pewne błędy, oceniając przeddzień wydarzeń związanych z bitwą pod Szczekocinami. Na str. 44 pisze on: „Na czele własnych wojsk ruszył (Kościuszkę) w pościg za rosyjską dywizją gen. Denisowa, która cofała się na zachód w kierunku granicy pruskiej. Marsz sił powstańczych odbywał się niesłychanie wolno, dzięki czemu Rosjanie zyskali czas, by złączyć się z nadchodzącymi wojskami pruskimi pod komendą samego króla Fryderyka Wilhelma III”. Jest faktem znanym, że Autor popełnił tu dość zasadniczy błąd, gdyż pomylił Fryderyka Wilhelma III z Fryderykiem Wilhelmem II. Wiadomo, że Fryderyk Wilhelm II żył

w latach 25 IX 1744 do 16 XI 1797. Natomiast Fryderyk Wilhelm III żył w latach 3.VIII.1770 do 7.VI. 1840. Na pewne usprawiedliwienie tej poważnej pomyłki można także przytoczyć *Wspomnienia Ambrożego Grabowskiego*, wydał je Stanisław Eszreicher, odbito w drukarni „Czasu” w Krakowie 1890, na s. 65 *Wspomnień* czytamy: „W roku 1794 po nieszczęśliwej bitwie pod Szczekocinami, kiedy chytry król pruski Wilhelm III zdradziecko, bo bez wypowiedzenia wojny przybył z armią pruska na plac boju i zajął tył nielicznemu oddziałowi polskiego wojska pod dowództwem naczelnika Tadeusza Kościuszki, zmuszeni byli nasi flankowym pochodem opuścić plac boju, na którym poległa już znaczna liczba polskiego rycerstwa a pomiędzy tymi i dwóch naszych generałów Józef Wodzicki i Grochowski i tym sposobem odłonięto zostało miasto Kraków, ku któremu korpus pruski w pochód się udał”.

Bardzo źle się stało, że Autor wspominając o bitwie pod Szczekocinami, nie wykorzystał znakomitego artykułu Zygmunta Waltera Jankego *Bitwa pod Szczekocinami*, 6 VI 1794 *Studia i Materiały do Historii Wojskowości*, tom VIII część I, Warszawa 1962, s. 151–211. Wiadomo, że Zygmunt Walter Janke napisał o Kościuszcze szereg wartościowych artykułów. Na uwagę zwłaszcza zasługuje artykuł pt. *Kościuszek i jego kosynierzy* zamieszczony w piśmie WTK, „Tygodnik Katolików”, nr 42 16 X 1977, strona 19. W tym cennym artykule czytamy między innymi: „Jakie cechy charakteryzowały formacje kosynierów. Pierwsza: było to wojsko złożone z rekrutów. Druga: wyposażone w broń zastępczą przydatną tylko do walki wręcz. W walce na odległość było bezbronne i bezradne. Trzecia: składało się wyłącznie z chłopów – z czym mógł być związany kompleks niższości. Rekrut włączony we właściwej proporcji do starej formacji nie obniża wiele ich sprawności, a powiększa liczebność i zależnie od nastrojów wcielonych nawet wartość szeregów”.

Również w pracy Tomasza Gąsowskiego *Kościuszek jako polityk* są pewne istotne błędy i niekonsekwencje. Wiadomo, że Adam Próchnik pisząc swój artykuł *Kościuszek jako polityk i wódz* na s. 205 „Przeglądu Współczesnego” z maja 1926 roku, nr 49, napisał: „Kościuszek należy do najbardziej konsekwentnych polityków jakich zna historia. Był niezmiennym w swym maksymalizmie narodowym, głęboko wierzył w siłę wewnętrzną narodu, był stałym w swych przekonaniach republikańskich i demokratycznych, choć inni po 18 Brumaire’a je porzucili, był zawsze wiernym idei wyzwolenia włościan, do której pierwszorzędą przywiązywał wagę.... Więcej niż polityka Kościuszki wywołała wątpliwości jego strategia. Kwestionowano nie tylko jego walory polityka, ale i zdolności wodza”. Na s. 215 znajdujemy następujące stwierdzenie: „Szczekociny od czasów Prądzyńskiego były kozłem ofiarnym krytyki militarnej Kościuszki. Skalkowski naturalnie solidaryzuje się w pełni z zarzutami.

Trzy stawia się Kościuszcze zarzuty za Szczekociny: 1) że za długo zwlekał z wydaniem bitwy, 2) że nie wziął pod uwagę, względnie nie wiedział o zbliżaniu się armii pruskiej i 3) że wobec takich okoliczności nie powinien był w bitwę się wdawać. Pewne sformułowania Autora są mało precyzyjne, zwłaszcza gdzie pisze on na stronie 61: „Otwartą sprawą pozostawał natomiast wybór formy dalszych działań, stosunek do monarchii a także pytanie-w kim upatrywać ewentualnego sojusznika. W grę wchodziła przede wszystkim Francja, ale także rozważano przypadek Austrii”. Słowo przypadek nie jest w pełni zrozumiałe. Na s. 62 jest pewna niezręczność językowa. Tomasz Gąsowski stwierdza, cytując: „Na czas wojny całość władzy państwowej miał kupić w swym ręku dyktator”. Może należało napisać nie „kupić”, lecz „skupić”. Także na tej stronie możemy zanotować następną nieprecyzyjną wypowiedź, cytując „Brzmiała ona zachęcająco, ale wymagała jednak weryfikacji i zdanie do powierzono Kościuszcze, od niedawna honorowemu obywatelowi Republiki”.

Wydaje się, że Autor nie w pełni ma rację, gdy omawia misję Kościuszki do Paryża. Na s. 65 pisze on: „Z końcem kwietnia powrócił zatem do Lipska z niczym. Jego paryską misję, pierwsze zadanie w roli polityka trzeba zatem uznać za nie udaną”. Wydaje się, że Autor nie przeczytał dokładnie książki Wł. M. Kozłowskiego *Misja Kościuszki do Paryża w r. 1793*, Lwów 1899, a także nie uwzględnił artykułu Tadeusza Korzona *Przyczynek do emigrackiej działalności Kościuszki z r. 1793*, „Kwartalnik Historyczny”, rocznik XXVIII, zeszyt 1, Lwów 1904, s. 47–56. Korzon przytacza też pewne dane dotyczące daty wyjazdu Kościuszki z Lipska. Na s. 50 pisze on: „Mimo to skłonny jestem posunąć datę wyjazdu z Lipska ku połowie stycznia nie obstając przy wcześniejszej powziętej z niedość wyraźnych wzmianek w listach Kołłątaja o Mirosławskim, który miał w Warszawie udzielać wiadomości o wyprawie Kościuszki, a sam wyjechał z Lipska 8 stycznia”.

Dla mnie nie jest zrozumiałe, dlaczego Autor pisze nazwisko Thugut raz przez jedno t, a drugi raz przez dwa t. Mianowicie na s. 74 pisze: „by nawiązać kontakt z ministrem Spraw zagranicznych Johannem Franzem Thugutem”, natomiast parę wierszy dalej pisze: „zabiegał także o możliwość doprowadzenia do bezpośredniego spotkania Thugutta z jego insurekcyjnym odpowiednikiem Ignacym Potockim”.

Mam pewne wątpliwości, czy Buchholtz, jak pisze Autor na s. 76, był ambasadorem, czy tak jak pisze Bronisław Dembiński, patrz *Źródła do Dziejów Drugiego i Trzeciego rozbioru Polski*, Lwów 1902, s. 558: „Buchholtz poseł pruski w Warszawie”. Nie podoba mi się także termin obłaskawienia, gdy na s. 76 Autor pisze: „Jeszcze trudniejszym zadaniem było podjęcie inicjatywy dyplomatycznej skierowanej w stronę Prus mimo ich nieskrywanego antypolskiego nastawienia, a także

negatywnych doświadczeń z poprzedniej próby obłaskawienia w dobie Sejmu Wielkiego. Również na s. 78 jest pewna niezręczność językowa: „Chodziło tu oczywiście o fachowe kompetencje członków w dziedzinach, którymi mieli zarządzać, ale jeszcze bardziej istotna może była ich orientacja ideowa”. Powinno być napisane „zarządzać”. Tak samo na tej stronie jest napisane wstanie wojny a powinno być napisane „w stanie”. Także nieprecyzyjnie brzmi zdanie na s. 79 (brak numerów stron ze względu na ilustracje). Również na s. 84 jest napisane „żadną miarą tolerować takie stanu rzeczy”. Oczywiście powinno być „takiego stanu rzeczy”. Także na tej stronie jest napisane „Dzięki temu utrzymana od została przynajmniej formalnie polityczna zawartość insurekcji”. Również na s. 85 czytamy: „Pierwszy oskarżony którego sądzono – biskup Wojciech Skarszewski podkanclerzy wielki koronny i wielki też targowiczanie...” Może zamiast „wielki” też targowiczanie dobrze byłoby napisać: wybitny lub zagorzały. Na s. 89 również nie bardzo precyzyjnie brzmi zdanie: „Docelowo akcja ta winna dostarczyć zgodnie z jego wizją w pierwszej fazie 100, a docelowo 300 tysięcy zbrojnych”. Może słowa „docelowo” należało użyć tylko raz.

W pewnym stopniu niezbyt precyzyjnie brzmi zdanie na s. 89: „Mimo pozytywnych przykładów na czele z Raclawicami, nie udało się w trakcie czasie ośmiu miesięcy powstania stworzyć armii odpowiadającej potrzebom toczonej walki”.

Nie w pełni podoba mi się zdanie na s. 92: „Po trwającej aż pięć miesięcy podróży Naczelnik wraz z towarzyszącym mu Niemcewiczem dotarli do Londynu kończąc tam pierwszy etap podróży”. Może słowo podróży należało zastąpić innym słowem. Także nie w pełni precyzyjnie brzmi zdanie: „Po klęsce i ostatecznych upadku Rzeczypospolitej Kościuszko nie rezygnował”. Może należałoby napisać ostatecznym upadku.

Również wartościowym jest artykuł Piotra Hapanowicza pt. *Kościuszko prywatnie*. Bardzo interesujące są wywody Autora, jakkolwiek trochę sprzeczne, dotyczące postawy religijnej Kościuszki. Mianowicie na s. 130 Autor pisze: „Wszystko wskazuje na to, że przed śmiercią przyjął ostatecznie namaszczenie”, natomiast kilka stron dalej pisze on: „Poza tym przed śmiercią prawdopodobnie przyjął ostatecznie namaszczenie”.

W „Gościu Niedzielnym” z 20 marca 1994 r. w nr 12 ukazał się ciekawy artykuł ks. Kazimierza Panusia pt. *Kto z Bogiem – Bóg z nim* „W dwusetną rocznicę powstania kościuszkowskiego”, s. 1 i 20. W tym artykule znajdujemy następującą konstatację: „Przekazy źródłowe potwierdzają, że Tadeusz Kościuszko był człowiekiem wiary. Zanim złożył przysięgę, wczesnym rankiem wraz z generałem Józefem Wodziekim i innymi oficerami uczestniczył we Mszy Świętej w kościele Kapucynów w Krakowie.

Mszę odprawiono przed statua Matki Bożej w kaplicy loretańskiej. Po nabożeństwie obaj generałowie złożyli swe szable na stopniach ołtarza, a gwardian krakowski o. Tadeusz Krawczyński uroczyście je poświęcił. Religijna postawa Kościuszki zarysowuje się wyraźnie w świetle zachowanej modlitwy własnej z czasów insurekcji. Prosi w niej Boga, aby ustrzegł go od złego, aby mógł czynić dobrze nie tylko dla kraju, ale również krewnym, przyjaciółom, ziomkom, całemu plemienu ludzkiemu”. „Już jako Naczelnik »siły zbrojnej narodowej« zwrócił się o pomoc dla powstania. W odezwie do duchowieństwa ziem polskich wyraził między innymi myśl, że Bóg Wszechmogący jest i będzie pomocą tym, którzy bliźnich swoich ratować, a ich szczęśliwość ogólną umocnić pragną. Bóg upokorzy zuchwalstwo tych, którzy dla swej dumy i ambicji zapominają o jęku i nędzy, o niewoli ludu nieszczęśliwego”.

Wskazaniem byłoby, gdyby Autor wykorzystał wartościowy artykuł Tadeusza Jana Kupczyka *Czy Kościuszko był deistą?* zamieszczony w „Ładzie” nr 29 (150) Warszawa 22 VII 1984 r., s. 4. W artykule tym czytamy: „Pierwszymi przekazicielami wiary byli dlań rodzice...”. „W okresie insurekcji wiara Naczelnika, która się w jego działaniach uwidaczniała była mocno powiązana z wątkiem patriotycznym. Wyrazem tego było przekonanie, iż Bóg jest po stronie powstańców, gdyż oni reprezentują słuszną sprawę. Dla podtrzymania wiary i zapału wśród walczących powstańców, że sprawa, za którą walczą, jest słuszną, kierował swą nadzieję do Boga i od Niego oczekiwał pomocy. Pokładał także nadzieję w modlitwie zanoszonej do Boga w intencji powstania. Naczelnik wielokrotnie dał wyraz, że wierzył w Opatrzność Bożą, która sprzyja uciśnionym narodom i interweniuje w losy ludzkie... Wydaje się, że wiara w Boga miała w życiu Kościuszki znaczenie dość istotne, dopomagała mu w trudnych chwilach do osiągnięciach równowagi psychicznej i duchowej. Także zalecał on synowi państwa Zeltnerów, swojemu wychowankowi, aby nie zaniedbywał codziennej modlitwy porannej...”. Używał takich terminów deistycznych jak „Najwyższa Istota”, „Istność Przedwieczna” itp. Nie wydaje się jednak słusne, aby w oparciu o powyższy argument pochopnie wnioskować że Kościuszko był deistą.

Moim zdaniem Autor pisząc o przekonaniach religijnych Kościuszki, powinien uwzględnić *Wybór źródeł*, który opracował Andrzej Woltanowski pt. *Kościół Katolicki a Powstanie Kościuszkowskie*, zapomniana karta z dziejów insurekcji 1794 r., Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1995, stron 214.

Należy także przytoczyć ważną maksymę Tadeusza Kościuszki „Niech każdy szanuje Boga podług wiary swojej, a nie masz takiej wiary, któraby człowiekowi być wolnym zabraniała (z obozu pod Mokotowem, 5 września 1794 r.”, patrz: *Tadeusza Kościuszki Wskazania Obywatelskie*, wybrał, słowem wstępnym i Kalendarium

Kościuszkowskim opatrzył prof. dr Henryk Mościcki, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik 1946, s.12.

Przykro mi o tym pisać, ale nawet w znakomitym artykule Mieczysława Rokosza *Kopiec Tadeusza Kościuszki w Krakowie – znak wiecznotrwały* są pewne rażące błędy literowe. Na przykład na s. 195 w przypisie jest karkołomny błąd – A. Kałkowski, a powinno być Adam Skalkowski. W artykule tym jest też duża ilość uproszczeń i ogólników, na s. 194 napisano: „Ameryka i rewolucyjna Francja dały mu światopogląd” oraz „Króla nie posłano na gilotynę, ale nie miał nic do powiedzenia”. Na s. 196 jest napisane w przypisie *offentlichen*, a ma być *öffentlichen*. Na s. 204 Autor pisze: „Sypanie Kopca trwało trzy lata, zakończono 24 listopada 1823 r.” Natomiast na s. 284 w *Scenariuszu* (Przestrzeń V – „Pamięć”) jest napisane „25 października 1823 r. oficjalnie zakończono budowę Kopca”. Być może w tym artykule, a także w innych należało w większym stopniu wykorzystać prace Adama Skalkowskiego, znanego profesora Uniwersytetu Poznańskiego. Moim zdaniem powinno się uwzględnić jego artykuł pod tytułem *Schyłek Życia Kościuszki* (W 120 rocznicę śmierci: 15 X 1817 – 15 X 1937, „Kuryer Literacko Naukowy”, dodatek do nr 281 „I.K.C.” z dnia 11 października 1937 r., nr 42, s.1 i 2).

Należy również zwrócić uwagę na ważny artykuł ks. dr Tadeusza Pomiana Krużyńskiego *Jak przeniesiono w roku 1832 zwłoki Tadeusza Kościuszki do dzisiejszego sarkofagu*, patrz: „Kuryer Literacko-Naukowy”, nr 22, dodatek do nr 152 „Ilustrowanego Kuryera Codziennego” z dnia 3 czerwca 1935 r., s. VII i VIII.

Wypadałoby także w pełni docenić artykuł znanego profesora Kazimierza Przybosa pod tytułem *Tadeusz Kościuszko* zamieszczony w *Suplemencie, 200. rocznica Insurekcji Kościuszkowskiej*, Kraków, nr 38, październik 1994, s. 3. Ten znany i ceniony profesor historii napisał (oczywiście wzorując się na pracach Wacława Tokarza): „Wiosną 1794 roku inicjatywę przejęli ludzie pracy do powstania. Według nich powstanie stanowiło próbę wyjścia z sytuacji, w której dalsze kontynuowanie »polityki realnej« było bezcelowe, prowadziło bowiem do nikąd. Dalsze czekanie na kolejny dyktat Rosji byłoby narodową samolikwidacją połączoną z hańbą. Skoro zdawano sobie sprawę, że los Polski jest przesądzony, rodziło się rozpaczliwe przekonanie, że teraz idzie o to, czy likwidacja Rzeczypospolitej dokona się »z dobytciem szabli«, czy bez tego. Słusznie zdecydowano się na »dobycie szabli«... Odpowiedź na pytanie o przyczyny ogromnej sławy Kościuszki jest trudna przede wszystkim dlatego, że bohater ten oprócz swoich zasług wojskowych (i w Stanach Zjednoczonych i w Polsce) ma również wielkie, a kto wie czy nie większe zasługi jakie oddał Polakom w swym życiu pozagrobowym. Był on przez długi okres niewoli

narodowej Polaków symbolem ducha niepodległego, wzorem rycerza i obywatela, który gotów jest zawsze służyć Ojczyźnie i wolności – sprawom tak ważnym dla każdego Polaka”.

Może także należałoby uwzględnić niektóre starsze broszury poświęcone roli znaczeniu Tadeusza Kościuszki, a także pracę Zofii Turskiej *Kościuszko we Francji. Działalność Społeczno-Oświatowa w latach 1798–1815*, Biblioteka „WICI” Nr 8, Nakładem Związku Młodzieży Wiejskiej w 1946, stron 56.

Cenną także jest broszura Wandy Konczyńskiej *Mogiła Kosciuszki*, Kraków 1921, Wydawnictwo Polskiego Tow. Krajoznawczego, stron 32. Należałoby również wspomnieć o pracy W. M. Kozłowskiego *Spadki po Kościuszcze i Jego Testamenty* (na Podstawie Dokumentów Nie-Wydanych z Archiwów Amerykańskich), wydawnictwo I. Zameczka, Dawniej Księgarnia M. Arcta Poznań, plac Wolności 7, stron 38. Warto także zacytować broszurę *Kilka Listów i Testament Tadeusza Kościuszki*, Wydał J. K. G., Kraków 1894. Na uwagę zasługuje też broszura Marii Anackiej-Łyjak *Serce Tadeusza Kościuszki. Dzieje Relikwii Narodowej*, Polska Fundacja Kościuszkowska 1992, stron 27.

Dobrze byłoby też dokładnie omówić pracę pod tytułem *Ma captivité a Saint-Petersbourg en 1794–1795/1796*, Ouvrage inédit de Julien Ursin Niemcewicz, Paris 1843, stron 237.

Jakkolwiek wybrana bibliografia o Tadeuszu Kościuszcze jest bardzo cenna, to jednakże na stronie 237 jest przestarzały zapis artykułu Jacka Schmidta. Warto odnotować, że ostatnio wydał on wartościową pracę w 2013 roku w Gliwicach pod tytułem *Niemiecka Opinia Publiczna wobec Kościuszki oraz Powstania Kościuszkowskiego*, stron 177.

Być może udałoby się prześledzić dawniejsze czasopisma o powstaniu kościuszkowskim, gdzie znaleźć można niezmiernie interesujące i mało dotychczas znane artykuły dotyczące ważnych wydarzeń związanych z 1794 rokiem i z Kościuszką.

Do takich artykułów zaliczyć należy w pierwszym rzędzie „Biesiadę Literacką” nr 6 z 5 lutego 1910, gdzie na stronach 103–107 jest artykuł pod znamionym tytułem *Wychowanie Kościuszki* podpisany anonimowo Kustosz. Dalszy ciąg tego artykułu znajduje się też we wspomnianym piśmie „Biesiada Literacka”, rok 1910, nr 7 s. 129–132.

Niezmiernie istotnym jest także artykuł Profesora Bogusława Leśnodorskiego pod wymownym tytułem *Polak! Kościuszko* zamieszczony w „Polityce” nr 40, Warszawa 7 X 1967 na stronach I i 4–11. Ważny jest także artykuł Jana Pietrzyckiego pt. *W Kościuszkowskiej Solurze* zamieszczony w „Tęczy” z 14 września 1929, zeszyt 37, rok III.

Na uwagę zasługuje również artykuł Włodzimierza Dzwonkowskiego *Kościuszko w Galicji jesienią 1792 r.* zamieszczony w „Tygodniku Ilustrowanym” nr 43 z 27 października 1917, s. 526–527.

Interesujący jest także artykuł Zofii Krzemickiej *Wielki Dzień Krakowa. W 40-tą rocznicę przysięgi Kościuszki na Rynku Krakowskim*, zamieszczony w „Kuryerze Literacko-Naukowym”, dodatek do nr 72 „Ilustrowanego Kuryera Codziennego” z dnia 19 marca 1934 r., strona III.

Nie ulega wątpliwości, że warto także wspomnieć o artykule Profesora dr habilitowanego Jana Pachonńskiego *Czy Insurekcja Kościuszkowska mogła wybuchnąć w 1791 roku*, artykuł zamieszczony w „Dzienniku Polskim” z 14 X 1967 roku, nr 243, s. 3.

Byłoby również korzystne dla przyszłego badacza dziejów Tadeusza Kościuszki by sięgnął on do artykułu *Młode Lata Kościuszki* (Kościuszko a Rousseau) zamieszczonego w „Tygodniu Ilustrowanym” nr 33 z 18 sierpnia 1917 r.

Należy także wykorzystać bardzo patriotyczny artykuł Henryka Mościckiego pt. *Zgon Generała Jasińskiego 1794 rok*, zamieszczony w „Tygodniku Ilustrowanym” nr 37 z 15 września 1917, s. 452 i dalszy ciąg tego artykułu także zamieszczony w „Tygodniku Ilustrowanym” z 22 września 1917, s. 466. Na uwagę zasługuje niewątpliwie recenzja z pracy Kazimierza Bartoszewicza *Dzieje Insurekcji Kościuszkowskiej*, Wiedeń 1909, s. 368, zamieszczona w „Biesiadzie Literackiej” nr 3 z 15 stycznia 1910 roku, a także recenzja z tej książki zamieszczona w kolejnych numerach tego pisma.

Moim zdaniem należałoby w większym stopniu docenić prace Profesora Adama Skałkowskiego, który zazwyczaj występował z ostrą krytyką wszelkich poczynąń Tadeusza Kościuszki. Do tego typu krytycznych omówień zaliczyć należy jego artykuł *Nowa legenda maciejowicka* zamieszczony w „Kuryerze Literacko-Naukowym”, patrz: dodatek do nr 99 „I.K.C.” z dnia 9 kwietnia 1939, nr 15, s. V–VI.

Również ważnym jest artykuł Mieczysława Skałkowskiego pt. *24 marca 1794* zamieszczony w „Kuryerze Literacko-Naukowym” nr 12, dodatek do nr 83 „Ilustrowanego Kuryera Codziennego” z dnia 23 marca 1936 roku, s. 1–2.

Do tego typu wartościowych materiałów należy także zaliczyć artykuł Adama Skałkowskiego pt. *Pamiętnik damy polskiej o Kościuszcze*. Luki w życiorysie T. Kościuszki. Zetknięcie się Naczelnika z hrabiną W. Kwilecką. Pamiętnik Generałowej. Nowe oświetlenie cech charakteru Kościuszki. Patrz „Kuryer Literacko-Naukowy”, dodatek do nr 238 „Ilustrowanego Kuryera Codziennego” z dnia 28 sierpnia 1933, nr 35.

Na uwagę zasługuje także artykuł Henryka Eilego pt. *Die Geschichte bey Krakau* zamieszczony w „Kuryerze Literacko-Naukowym”, dodatek do nr 13 „I.K.C.” z dnia 22 marca 1937 roku.

Moim zdaniem powinno się specjalnie zwrócić uwagę na stosunkowo niedoceniane i zapomniane wartościowe artykuły Mariana Dubieckiego *Ostatnia obrona Wawelu* zamieszczone w kolejnych numerach „Tygodnika Ilustrowanego” nr 37, s. 16 (3) września 1905 roku, s. 670–671 i z „Tygodnika Ilustrowanego” nr 38 z 20 (10) września 1905 roku, s. 695–696, „Tygodnik Ilustrowany” nr 39 30/17 września 1905 roku, s. 715–717.

Również należałoby uwzględnić artykuły wybitnego znawcy powstania 1794 roku Mariana Kukiela, o którym ostatnio ukazała się znakomita praca, patrz *Marian Kukiel*, „Studia Historyczne”, wybór i opracowanie Tomasza Siewierskiego, Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej, Warszawa 2018, stron 387. Na uwagę zasługuje cenny artykuł Kukiela pt. *Kraków Insurekcyjny* zamieszczony w „Tygodniku Ilustrowanym” nr 41 z 12 października 1912, s. 848–849 i w kolejnych numerach tego pisma. Patrz „Tygodnik Ilustrowany” nr 42, 19 października 1925, s. 870–871 i w kolejnym numerze 43 tego pisma.

Wydaje mi się, że celowym byłoby wspomnieć o niezwykle patriotycznym artykule Szymona Askenazego *Głos z Maciejowic* zamieszczonym w „Tygodniku Ilustrowanym” nr 25 z 29 czerwca 1911, s. 382.

Według mojego rozeznania powinno się również sięgnąć do rozproszonych i bardzo wartościowych artykułów Profesora Wacława Tokarza. Przykładowo mam na myśli jego cenny artykuł pt. *Szczęśny Potocki w czasie insurekcji kościuszkowskiej* zamieszczony w „Tygodniku Ilustrowanym” nr 7 z 14 II 1925 roku, strona 126 i dalszy ciąg tego artykułu także w „Tygodniku Ilustrowanym” z 28 II 1925 roku, s. 166. Dokończenie znajduje się także w „Tygodniku Ilustrowanym” nr 9.

Na specjalną uwagę zasługuje także artykuł Kazimierza Bartoszewicza *Plany Bitw Kościuszkowskich* wykonane przez M. Stachowicza. Artykuł zamieszczony w „Tygodniku Ilustrowanym” nr 37 z 11 września 1909 roku, s. 750–751.

Nie bez znaczenia byłoby uwzględnić artykuł Tadeusza Kupczyka *Tadeusz Kościuszko w swoich pismach*, artykuł opublikowany w „Ładzie” nr 15, Warszawa 15 IV 1984, s. 4.

W zasadzie nie powinno się także pominąć wartościowego artykułu znanego Profesora z Lublina Wiesława Śladkowskiego *W 190 rocznicę. Mity i realia racławickiego zwycięstwa*, „Kamena” nr 8, 8–21 kwietnia 1984 roku, s. 1 i 8–9.

Sądzę, że dobrze byłoby wykorzystać artykuł Wacława Sobieskiego pt. *Młode Lata Kościuszki* opublikowany w czasopiśmie „Rok Polski” czerwiec 1917, nr 5 i 6, s. 9–23.

Już wielokrotnie wskazywałem na to, że należy w pełni docenić wszelkie prace Zygmunta Waltera Jankego o powstaniu kościuszkowskim. Wydaje mi się, że

większość jego cennych rozproszonych artykułów powinno się osobno opublikować. Do takich prac należy zwłaszcza jego bardzo rzeczowo napisany artykuł *Organizacja artylerii koronnej w okresie powstania kościuszkowskiego i jej likwidacja* opublikowany w „Studiach i Materiałach do Historii Wojskowości” XXI Warszawa 1978, s. 149–189.

Dobrze byłoby także uwzględnić broszurę Bolesława Marczewskiego *W setną rocznicę 1817 – 1818 – 1820. Tadeusz Kościuszko ostatnie lata życia – Zgon i pogrzeb, Mogiła*. We Lwowie 1917 stron 81.

Można by także zacytować broszurkę Stanisława Miłkowskiego *Jak powstał kopiec Kościuszki w Krakowie*. Rzecz zestawiona z dokumentów dla wiadomości wielbicieli wielkiego bohatera. Wydał Stanisław Cyrankiewicz Drukarnia „Czasu”, w Krakowie, stron 14.

Należałoby także powołać się chociaż raz na broszurę pod tytułem *Pogrzeb Tadeusza Kościuszki w Grobach Królów w Katedrze Krakowskiej*. Rok 1818, dnia 23 czerwca, Kraków 1880, stron 23.

Recenzowana książka niewątpliwie dużo zyskałaby na wartości naukowej, gdyby udało się omówić broszurę Jana Kasprowicza *W setną rocznicę skonu Kościuszki*. Przemówienie wygłoszone na uroczystej Akademii urządzonej wieczorem dnia 14-go października w Teatrze miejskim we Lwowie, Lwów 1918, stron 19.

Jestem głęboko przekonany, że powinna zostać także wykorzystana mało dostępna obecnie broszura Tadeusza Korzona pt. *Przedśmiertna męczarnia i żal pozgonny Narodu*, Wydawnictwo Komitetu Kościuszkowskiego w Warszawie 1917, stron 32.

Należy jednak wspomnieć o kilku drobnych błędach, które niestety znalazły się w końcowych partiach tej cennej książki.

Na s. 262 w przypisie 60 jest błędnie napisane nazwisko Pani doktor Leokadii Posten. Pomyłono w jej nazwisku ostatnią literę L. Postem. Na tej stronie jest napisane, że Madaliński 12 marca rozpoczął marsz w kierunku Krakowa. Wiadomo, że początkowo marsz odbywał się w innym kierunku.

Na s. 269 jest napisane „W przypadku połączenia”. Wiadomo, że ma być „połączenia”.

Na s. 270 jest napisane „4 listopada 1794 wojska rosyjskie pod dowództwem Suworowa zdobyli Pragę”. Powinno być „zdobyły”.

Na s. 274 jest napisane „słynnego człowieka”, raczej napisałbym: sławnego. Na s. 227 jest napisane „Sporządza drugi testament na rzecz córek Petera Josefa i Angeliki Zelterów”. Wiadomo, że powinno być Zeltnerów.

Na zakończenie pragnę zaznaczyć, że recenzowana praca jest jedną z bardziej wartościowych monografii dotyczących całokształtu dokonań Kościuszki.

Z wielkim niesmakiem przeczytałem przed laty artykuł zmarłego ostatnio profesora Janusza Tazbira pomniejszający znaczenie Kościuszki i w pewnym sensie ubliżający naszemu Nobliście, wielce zasłużonemu Władysławowi Reymontowi. W tym artykule pt. *Kościuszko na każdą okazję* zamieszczonym w „Gazecie Wyborczej” nr 70 z 24 marca 1994 r. na s. 10 i 11 czytamy: „Jak już wspominałem sławę Kościuszki upowszechniała w potocznej świadomości poezja, dramat czy powieść historyczna raczej średniego lotu. Darowując sobie utwory Ignacego Kraszewskiego czy Walerego Przyborowskiego wystarczy tu tylko zestawić nudną jak flaki z olejem trylogię Władysława S. Reymonta, poświęconą insurekcji z tryptykiem Henryka Sienkiewicza”.

Wydaje się, że coraz bardziej zbliżamy się i jest do osiągnięcia nawet po śmierci znakomitego znawcy insurekcji kościuszkowskiej Bartłomieja Szyndlera, że powstanie w końcu Dzieło o Kościuszcze i Powstaniu 1794 roku, którego udaną wartościową próbą i w pewnym stopniu zapowiedzią jest omawiana praca. Wiadomo, że przed laty Stefan Bratkowski w artykule *Nie chciany Heros. Kogo dziś obchodzi Tadeusz Kościuszko* zamieszczonym w „Polityce” nr 11 z 12.03.1994 roku na s. 21 stwierdził: „Od czasów pozytywisty Korzona, czyli prawie od stu lat nie mamy porządnej, opartej na badaniach biografii jednego z naszych największych bohaterów Narodowych, jednego z dwóch najślawniejszych, obok Waszyngtona, ludzi swej epoki, epoki sprzed sławy Napoleona”.

PROF. ZW. DR HAB. HENRYK KOCÓJ

ul. Tysiąclecia 86/18
40-871 Katowice

Recenzja pracy: *Wacław Tokarz (1873–1937): z Legionów Polskich na Uniwersytet Warszawski*, red. Tadeusz Paweł Rutkowski, Tomasz Siewierski, Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej, Warszawa 2017, ss. 272.

Nie ulega wątpliwości, że praca pt. *Wacław Tokarz (1873–1937): z Legionów Polskich na Uniwersytet Warszawski*, Warszawa 2017, wydana przez Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej, ze względu na nowatorskie ujęcie i bardzo bogatą bazę źródłową stała się, zwłaszcza w ostatnim czasie, bardzo potrzebną i aktualną, a także zasługuje na wnikliwą ocenę naukową. Wydaje się, że właśnie dzięki tej pracy w pewnym stopniu uczczono 80 rocznicę śmierci Tokarza, która faktycznie skromnie obchodzoną była w maju 2017 roku. Jestem przekonany, że praca ta w pełni zasługuje na drugie wydanie, oczywiście po dokonaniu mało istotnych uzupełnień i usunięciu często powtarzających się błędów literowych wśród prawie wszystkich tekstów autorskich.

Nie będą szczegółowo oceniał wszystkich artykułów tej ważnej książki, ale wydaje mi się, że niektóre są bardzo cenne. Do takich artykułów zaliczyć należy rozprawę Piotra Bilińskiego *Krakowskie lata Wacława Tokarza*. Autor swego źródłowego artykułu na s. 38 z satysfakcją podkreśla, że Tokarz legitymował się znajomością języków nowożytnych, jak francuskiego, niemieckiego, rosyjskiego i angielskiego, co stawiało go w doborowym gronie europejskich uczonych pierwszego gatunku. Kiedy w ubiegłych latach brałem udział w rozmaitych konferencjach międzynarodowych, zwłaszcza w Austrii, Włoszech, Niemczech, Francji czy Szwajcarii, tylko niektórzy uczestnicy znali w takim stopniu języki obce. Wyjątek stanowili profesory Jerzy Topolski i Jan Baszkiewicz, którzy bez trudu posługiwali się perfekcyjnie tymi czterema językami.

Wspomniany Autor stwierdza na s. 44 mówiąc o Tokarzu, że historyk ten mając 39 lat osiągnął prestiżowe stanowisko profesora zwyczajnego i miał w swym dorobku prawie 60 publikacji, w tym trzy duże dzieła książkowe.

Moim zdaniem bardzo ważną i istotną jest bibliografia prac Wacława Tokarza na stronach 240–267, którą sporządził zespół centralnej Biblioteki Wojskowej im. Marszałka Józefa Piłsudskiego. Dużą pracowitością wykazał się zespół opracowujący, złożony z następujących osób: Elżbieta Barańska, Magdalena Masłowska-Szczerba, Irena Sawicka, Lidia Tokarska, Piotr Dobrowolski, Robert Kopacki.

W porównaniu do tego, co uprzednio zrobił Ksawery Świerkowski opracowując bibliografię prac Wacława Tokarza (patrz: *Rozprawy i Szkice. Historia Społeczna i Polityczna*, Tom I, przejrzał i wstępem opatrzył Stanisław Herbst, Warszawa 1959, s. 527–563), powyższe osoby dokonały imponujących i wartościowych poszukiwań, wynajdując rozmaite zapomniane i trudno dostępne artykuły Wacława Tokarza.

Wydaje się, że bardzo cennym jest imponujący artykuł Tomasza Siewierskiego *Warszawscy uczniowie Wacława Tokarza*. W tym niezwykle wartościowym artykule na s. 218 Autor wymienia nazwiska dziewięciu, doktorów wypromowanych przez Wacława Tokarza. Należeli do nich Stanisław Herbst, Henryk Jabłoński, Mieczysław Chojnacki, Józef Kermisz, Stefan Kotarski, Jan Tytus Wegner, Adam Moraczewski, Maksymilian Meloch i Zygmunt Mann.

Bardzo ważne w recenzowanym tomie są fotografie z archiwum Wacława Tokarza w zbiorach Muzeum Niepodległości od s. 230–239, zwłaszcza na uwagę zasługuje zdjęcie z Jego pogrzebu.

Na specjalne uznanie zasługuje również bardzo wartościowy artykuł znanego historyka warszawskiego Janusza Wojtasika pt. *Wacław Tokarz jako badacz powstania 1863–1864*. Autor na s. 148 stawia bardzo istotne pytanie: „Co zadecydowało o zainteresowaniu naukowo-badawczym Wacława Tokarza okresem powstań narodowych XVIII–XIX w.” i udziela na nie cały szereg wyczerpujących i wszechstronnych odpowiedzi.

Niezwykle cenny jest także artykuł Daniela Kipera *Henryk Jabłoński jako uczeń Wacława Tokarza*. Autor na s. 193 w przypisie nr 13 zwraca uwagę na pewne moralne i ogólnoludzkie cechy i poglądy Wacława Tokarza, który bardzo interesował się stanem zdrowia swoich uczniów. Pozwolę sobie zacytować ten istotny przypis nr 13: „Trudno o bardziej wymowny przykład troski Tokarza o swoich uczniów niż pomoc Jabłońskiemu w leczeniu gruźlicy, na którą ten zapadł w trakcie studiów. Profesor wysłał go na swój koszt do Otwocka, gdzie choroba została zaleczona”.

Pewne nowe informacje zawiera także artykuł Jolanty Kolbuszewskiej *Od Tadeusza Korzona do Wacława Tokarza – Przemiany w sposobach uprawiania historii wojskowości*. Autorka na s. 107 przytacza znakomite zdanie Wacława Tokarza, które znalazło wyraz także w Jego pracy *Warszawa przed wybuchem Powstania 17 kwietnia 1794 roku*, Kraków 2011, s. 3. Tokarz wypowiedział się wówczas, na czym polega główne zadanie historii i historyków. Pozwolę sobie przytoczyć w dosłownym brzmieniu to istotne zdanie Wacława Tokarza: „historia składa się nie tylko z rzeczy wielkich, ale i drobnych szczegółów mozaikowych, jej zadaniem jest odtworzyć życie w danej chwili w pełni”.

Moim zdaniem szkoda, że w powyższej bardzo wartościowej pracy stosunkowo mało uwzględniono to, co o Tokarzu napisał Józef Feldman. Historyk ten w podniosły sposób proroczo stwierdził: „Upłynie sporo lat, w ciągu których polska nauka historyczna coraz wyraźniej, coraz boleśniej uświadamiać sobie będzie, kim był dla niej Waclaw Tokarz i jak niezastąpiony wyłom sprawiło jego odejście”. Waclaw Tokarz, *Warszawa przed wybuchem Powstania 17 kwietnia 1794 roku*, Oświęcim 2018, s. 28. Patrz również: *Waclaw Tokarz, Historyk Walk o Niepodległość*, „Wiadomości Literackie” 193J, nr 23.

Na uwagę zasługuje także artykuł Tadeusza Pawła Rutkowskiego *Daleko pada jabłko Rafał Gerber 1909–1981*. Autor nakreślił wszechstronnie i szczegółowo główne losy i działalność jednego z uczniów Tokarza Rafała Gerbera, który w okresie PRL-u zajął stanowisko całkowicie odmienne od swojego Mistrza i bardzo szybko osiągnął karierę naukową na Uniwersytecie Warszawskim.

Jakkolwiek początkowo współpracując z Tokarzem pisał cenne artykuły o powstaniu listopadowym, to w okresie PRL-u dostosował swoje poglądy do poziomu ówczesnych władz.

Niewątpliwie należy także zwrócić uwagę na inne cechy charakteru tego utalentowanego historyka. Jego głęboki patriotyzm, poczucie dumy narodowej, który nie chce w przeszłości widzieć wyłącznie jednego pasma zdrady, podłości i głupoty, ale za wszelką cenę stara się wpoić prawdę nowemu pokoleniu o słuszności podjęcia czynu zbrojnego przez polskich patriotów, którzy walcząc o niepodległość w polskich powstaniach i idąc na Sybir zawsze reprezentowali to, co było najbardziej szlachetne i wzniosłe w polskim narodzie. Niewątpliwie główna zasługa i ważne osiągnięcie Waclawa Tokarza polega na tym, że starał się odtworzyć w sposób jak najbardziej doskonały obraz Polski w stosunkowo krótkim przeciągu czasu, ale stale na podstawie wartościowych, nowo pozyskanych źródeł archiwalnych. Swoim zasadom konsekwentnie był wierny przez całe swoje życie, gdyż przebywając w obcych archiwach starał się odkryć coś nowego i raczej nigdy nie powtarzał tez, które już dawniej odkryli inni uczeni.

Nie ulega wątpliwości, że zawsze wysiłek heurystyczny Tokarza był ogromny i wszechstronny. Uczony ten badał fakty i rejestrował je nadzwyczaj sumiennie i starannie, panował nad przerobionym materiałem po mistrzowsku i posiadał niesłychane wyczulenie poczucia odpowiedzialności za słowo mówione i pisane.

Tego uczonego cechowała olbrzymia energia i pracowitość, niepospolita erudycja, opanowanie ogromnego materiału źródłowego i umiejętność wydobywania z niego istotnie ważnych i potrzebnych dla konstrukcji historycznej faktów.

Uderza Jego dojrzałość sądu w ocenie rozgrywających się wypadków, równomierne nakładanie na tło dziejowe barw ciemnych i jasnych, beznamiętna ocena podczas omawiania najbardziej bolesnych wydarzeń, a zarazem duża bystrość i ostrożność we wnioskowaniu przy równoczesnej ścisłości i niezwyklej szerokości horyzontów.

Przejdę teraz do spraw mało istotnych, ale jednakże w tym tak wartościowym tomie należałoby wyeliminować pewne dość istotne błędy literowe i stylistyczne, co w pewnym sensie podniosłoby rangę tej wartościowej pracy.

Na s. 6 jest napisane „Czytelnik znajdzie tu jedenaście studiów, które można podzielić na trzy grupy”. Oczywiście powinno być: Czytelnik znajdzie tu jedenaście studiów, które można podzielić na trzy grupy.

Na s. 7 jest napisane opus mangum, powinno się unikać tego, ma być: magnum.

Na s. 62 jest napisane „oraz prowadzili politykępolska”, powinno być napisane: prowadzili politykę polską.

Na s. 64 jest napisane „kierowaniem polityka wydawnicza”, powinno być: kierowaniem polityką wydawniczą.

Również na s. 64 jest napisane „kontynuował również publikcję”, powinno być napisane: kierował również publikacją.

Na s. 93 jest napisane „Wacław Tokarz dzielił się swojawiedzą”, powinno być napisane: Tokarz dzielił się swoją wiedzą.

Na s. 103 jest napisane „przełożył się na również na popełnione przez Korzona błędy”, to słowo na (początkowe) nie jest potrzebne.

Na s. 105 jest napisane dużą literą Wyprawa, a raczej powinno być zapisane małą. Również na s. 105 w przypisie 24 jest napisane „Warmii miał utrzymywał się pierwiastek oporu”. Powinno być napisane: warmii miał utrzymywać się pierwiastek oporu.

Na s. 106 jest napisane „iż stworzenie regularnejwojska”, ma być napisane: iż stworzenie regularnego wojska.

Na s. 107 jest napisane Interesowały wydarzenia, powinno być napisane interesowały go.

Na s. 113 jest napisane „polskim czasopiśmie wojskowy”, powinno być napisane: polskim czasopiśmie wojskowym.

Na s. 113 jest napisane „nie mniejszą tęgość okazjęnajczęściej w bitwie”. Ten bełkot należy bezwzględnie usunąć i napisać: nie mniejszą tęgość okazuje najczęściej w bitwie.

Na s. 115 w przypisie nr 18 jest napisane „na wpływem rewolucji lipcowej”, powinno być napisane: nad wpływem rewolucji lipcowej.

Na s. 118 jest napisane „recenzenci w odnosząc się do wątku”, powinno być napisane: recenzenci odnosząc się do wątku.

Na s. 120 jest napisane i 38 szwadronów, ma być napisane: szwadronów.

Na s. 127 jest napisane „zaakceptował tokarzowi”, ma być napisane: zaakceptował Tokarzowi.

Na s.129 jest napisane „do przedwojennych recenzji tokarzowej monografii”. Być może należałoby napisać: do przedwojennych recenzji monografii Tokarza.

Na s. 141 jest napisane „można powiedzie”, a ma być napisane: można powiedzieć.

Na s. 141 w przypisie 11 jest napisane „na negatywną oceną”, a ma być napisane: na negatywną ocenę.

Na s. 144 jest napisane „doświadczonego historyk wojskowego”, a ma być napisane: doświadczonego historyka wojskowego.

Na s. 145 jest napisane „mimo upływu 60 lata”, powinno być: mimo upływu 60 lat.

Na s. 153 jest napisane „analizuje instrukcji”, a powinno być napisane: analizuje instrukcję.

Na s. 166 jest napisane „opracowame kwestionariusza przez Komisję Ankietową zajęła dwa lata”, powinno być napisane: opracowanie kwestionariusza przez Komisję Ankietową zajęło dwa lata.

Na s. 168 jest napisane „mieszka na stałe w mieści uniwersyteckim”, powinno być napisane: mieszka na stałe w mieście uniwersyteckim.

Na s. 173 jest napisane „W 1943 roku Gerber wstąpił Gerber”, to nazwisko nie powinno dwukrotnie występować.

Na s. 176 jest napisane „powalającego na tworzenie oddziałów archiwów”, powinno być napisane: pozwalającego na tworzenie oddziałów.

Na s. 176 jest napisane „Za jego kadencji uchwalono opracowano i uchwalono dekret o archiwach państwowych”. Dwukrotnie napisanie uchwalono nie jest całkowicie uzasadnione.

Na s. 181 jest napisane „Szkolnictwo Królestwo”, a powinno być napisane: Szkolnictwo Królestwa.

Na s. 182 jest napisane „jego mocnego oparcia aparacie władzy”, a powinno być napisane: jego mocnego oparcia w aparacie władzy.

Na s. 184 jest napisane „pojawiła się pomysł”, a ma być napisane: pojawił się pomysł.

Na s. 195 jest napisane „biskupa Skaryszewskiego”, a powinno być napisane: biskupa Skarszewskiego.

Na s. 203 jest napisane „Tokarz nigdy nie pisał syntez”. Nie jestem przekonany, że zdanie to (teza ta) jest w pełni uzasadnione.

Należy zwrócić uwagę na to, że Tokarz napisał doskonałą syntezę Polski w latach 1816–1831, *Polska, jej dzieje i kultura od czasów najdawniejszych do chwili obecnej*, tom III, Warszawa, nakładem Księgarnia Trzaski, Everta i Michalskiego, 1930, s. 93–192.

Na s. 210 jest napisane „Celinę Bobińska”, a powinno być napisane: Celina Bobińska. Na s. 214 jest napisane „Krag Jego uczniów był jednak niezwykle zintegrowany. Środowisko okazało się niezwykle zwarte”. Być może należało zastąpić słowo niezwykle słowem bardzo lub silnie.

Na s. 220 jest napisane „II wojnę światową ocalał jeden z dwóch tomów”, może należało napisać: w czasie II-giej wojny światowej ocalał jeden z dwóch tomów.

Na s. 221 jest napisane „od miłowanego Łowicza”, być może należało napisać: od umiłowanego Łowicza.

Na s. 224 jest napisane „Stanisław August na sejmie ostatni”, a ma być napisane: Stanisław August na sejmie ostatnim”.

Na s. 246 jest napisane „Die Entstehung de polnischen Heeres”, a ma być napisane: Die Entstehung der polnischen Heeres. Zaznaczyć należy, że K. Świerkowski pisząc bibliografię Tokarza, nie popełnił tego błędu. Patrz Bibliografia W. Tokarza, *Rozprawy i Szkice*, Tom I, przejrzał i wstępem opatrzył Stanisław Herbst, Warszawa 1959, s. 538.

Na s. 247 jest napisane „Österreichisch – ungarische Kriegsgeshichte, a powinno być napisane: osterreichisch – ungarische Kriegsgeschite”.

Na s. 249 jest napisane „der Auflosung”, a ma być napisane: Auflosung.

Na s. 251 mam pewne wątpliwości, czy odpowiedź Autora na recenzję T. Korzona, *Warszawa przed wybuchem Powstania 17 kwietnia 1794 roku*, „Kwartalnik Historyczny” 1911, R. 25, s. 604–613 nie powinna być przeniesiona do roku 1911 na stronę 243, gdyż wiąże się z recenzją z pracy Tokarza Warszawa przed wybuchem Powstania 17 kwietnia 1794 roku.