

ALEKSANDER PIWEK
Tytuły kościoła pocysterskiego w Oliwie

ROMUALD PIEKARSKI
Uwagi polemiczne o poznaniu obrazowym
w nawiązaniu do opozycji
idola oraz *ikony* Jean-Luc Mariona

LUDWIK KOSTRO
On Undecidable Existential Sentences Used
Often in the Description of the Human
embryo-fetal Development and their Political
and Doctrinal Implications



PÓŁROCZNIK ❖ R. 32 / 2019 / t. 56

Universitas Gedanensis, t. 56

Redaktor Naczelny
Jan Grzanka

Z-ca redaktora naczelnego
Kryścina Bembenek

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

Korektor języka angielskiego
Teresa Ossowska

Projekt okładki
Jerzy Wołodźko

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

Druk
Poligrafia Redemptorystów
ul. Wysoka 1
33-170 Tuchów

Nakład 120 egzemplarzy
ISSN 1230-0132

SPIS TREŚCI

ALEKSANDER PIWEK

Tytuły kościoła pocysterskiego w Oliwie 5
Titles of the Cistercian Church in Gdansk Oliwa

ROMUALD PIEKARSKI

Uwagi polemiczne o poznaniu obrazowym w nawiązaniu do opozycji
idola oraz ikony Jean-Luc Mariona 23
*Polemic Remarks about Image Cognition in Reference to the Opposition
Idol and the Icon of Jean-Luc Marion*

Ludwik Kostro

On Undecidable Existential Sentences Used Often in the Descriptions
of the Human embryo-fetal Development and their Political and Doctrinal
Implications 47
*O nierozstrzygających zdaniach egzystencjalnych często używanych
w opisach rozwoju zarodka i płodu ludzkiego oraz ich implikacjach
politycznych i doktrynalnych*

HIERONIM CHOJNACKI

W aurze chrześcijańskiej refleksji poety o wierze człowieka u kresu życia.
Antyrytualizm i tajemnica *Drugiej Przestrzeni* (2002) Czesława Miłosza..... 65
*In the Aura of Christian Reflection of Czesław Miłosz about Faith towards
the End of Man's Life. Anti-ritualism and the Secret of 'The Second Space'
(2002)*

JÓZEF MAJEWSKI

Таблоидный образ католической церкви в польской прессе мнений
xxi века 81
*Tabloidowy obraz Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w wybranych tygo-
dnikach w latach 2008–2014*

NATASZA MAJEWSKA

„że niby: lat siedemnaście, że niby: jestem szczęśliwa”.
Zuzanna Ginczanka – już nie dziewczynka, ale czy kobieta? 97
„supposedly: seventeen years old, supposedly: i'm happy”.
Teenager Zuzanna Ginczanka – no more a Girl but already a Woman?

RECENZJE

IWONA KRUPECKA

Od biologii do etyki w porządku doczesności

[Recenzja pracy: Antonio Damasio, *Dziwny porządek rzeczy*.

Życie, uczucia i tworzenie kultury, przeł. A. Jankowski,

Poznań: REBIS 2018] 111

ALEKSANDER PIWEK
POLITECHNIKA GDAŃSKA

TYTUŁY KOŚCIOŁA POCYSTERSKIEGO W OLIWIE TITLES OF THE CISTERCIAN CHURCH IN GDANSK OLIWA

Słowa kluczowe: tytuł kościoła, kościół pocysterski, Oliwa

Keywords: Church's title, cistercian church, Gdansk Oliwa

Abstrakt: Kościół pocysterski w Oliwie obecnie ma trzy tytuły: Trójcy Świętej, Najświętszej Panny Marii i św. Bernarda. Z dokonanych badań wynika, że zestaw ten nie jest pierwotny, lecz powstał z biegiem czasu. Na najstarszego patrona, jeszcze małej kaplicy z pocz. XIII wieku, wybrano NPMarię. Kolejny, św. Bernard został dodany po zakończeniu prac w 3 ćw. XIII wieku. Powstał wtedy pierwszy w pełni ukończony oliwski kościół. Ostatniego patrona – Trójcę Świętą – wybrano, jak należy przypuszczać, przed 1342 rokiem (Jej święto ustanowiono 1334), a w kościele nastąpiły znaczące zmiany: prezbiterium wydłużono i założono obejście powiększając tym samym część wschodnią kościoła o połowę dotychczasowej powierzchni. Pewność dość wczesnego powstania tego ostatniego wezwania dostarcza dopiero zapis w kronice zakonnej dokonany w 1594 roku. Analiza trzech tytułów kościoła oliwskiego pozwala przyjąć ich jako dodatkowe źródło do chronologii przemian architektonicznych.

Abstract: The historic Cistercian church in Oliwa is dedicated to the Holy Trinity, Holy Virgin Mary, and Saint Bernard. The research results show that this set is not original, but has been created over time. Holy Virgin Mary was established as the oldest patron at the time when there was only a small chapel at the beginning of the 13th century. The next one was Saint Bernard, added after the completion of works in the third quarter of the 13th century, when the first fully completed church was built. The last patron, the Holy Trinity, was chosen, as presumed, before the year 1342 (its feast was established in year 1334), and there were significant changes in the church: the presbytery was enlarged and the ambit was created, thus enlarging the eastern part of the church by a half. The certainty of the early creation of this last title is provided only by the record in the religious chronicle of 1594. The analysis of the three titles of the Oliwa

church allows them to be accepted as an additional source for the chronology of architectural transformations.

Wstęp

W wierze chrześcijańskiej, od późnej starożytności, budynki przeznaczone do odprawiania liturgii miały swoje tytuły. Nadawano je niezależnie od tego czy były to kaplice, kościoły parafialne czy też katedry. Ustanowienie patrona dotyczyło także kościołów zakonnych. Jak dawniej tak i obecnie mogły nim zostać: Trójca Przenajświętsza, Osoby Boskie, tajemnice lub tytuły Chrystusa, tytuły NPMarii, święci aniołowie oraz święci ujęci w Martyrologium Rzymskim lub w jego dodatku¹. Niekiedy uwzględniano jeszcze miejsca święte, pojęcia religijne itp. Nadanie tytułu następuje podczas poświęcenia. Uroczystość ta polega na wyłączeniu danego budynku z użytku świeckiego i oddaniu celom kultowym². Spośród obrzędów sprawowanych wówczas przez biskupa można wymienić m.in.: pokropienie wnętrza kościoła oraz ołtarza, namaszczenie ścian, złożenie relikwii w ołtarzu, celebrację mszy świętej³. Jak można z tego wnosić kościół pod względem architektonicznym powinien mieć przynajmniej prezbiterium z ołtarzem. Na obszarze wspólnoty zakonnej opatowi przysługują niektóre uprawnienia liturgiczne zastrzeżone dla biskupa. Może on podczas liturgii używać atrybutów biskupa: infuły i pastorału; a w przypadku szczególnym poświęcić kościół.

Historyczna świątynia cysterska w Oliwie jest pod względem ilości tytułów wyjątkowa. Zawiera trzech patronów: Trójcę Świętą, Najświętszą Pannę Marię i św. Bernarda⁴. Spośród wszystkich polskich kościołów białych mnichów, a nawet diecezjalnych, należy ona do nielicznej grupy mającej aż tylu świętych patronów. Nasuwa się przypuszczenie, że oliwski zestaw może nie być pierwotnym, lecz powstałym z biegiem czasu. Aby mogło to nastąpić musiały zaistnieć odpowiednie przyczyny. W celu ich poznania przeanalizowano: historię architektury kościoła wraz z dotychczasowym

¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011, kanon 1218, s. 907.

² *Encyklopedia Katolicka*, t. 16, Lublin 2012, szp. 97.

³ Tamże, szp. 98.

⁴ L. Jażdżewski, *Przeszłość obecnych obszarów archidiecezji gdańskiej*, t. I: *Średniowiecze*, Pelplin 2014, s. 197 za patronów dawnego kościoła podał: NMP i św. Bernarda, natomiast Trójcę Świętą skojarzył z obecną katedrą. Jest to uproszczenie spopularyzowane zwłaszcza w XX wieku.

datowaniem, dokumenty piśmienne, dzieła sztuki zachowane w Oliwie, a przede wszystkim dzieje Kościoła Zachodniego.

1. Tytuł pierwotny

Z historii architektury oliwskiego kościoła pocysterskiego wiadomo, że pierwsza trwała budowla powstała na początku XIII wieku⁵. Zdołano wówczas wznieść jedynie oratorium ze wschodnią apsydą, przyległą do niego od południa klatkę schodową i mały wschodni aneks (il. 1). Ten niewielki obiekt nie był dziełem ukończonym gdyż przewidziany był od razu do rozbudowy. Założenie finalne miało zawierać jeszcze transept, przynajmniej dwie kaplice i jedną nawę⁶. Ponieważ ten zakres programowy mógł być osiągnięty dopiero po upływie znacznego czasu, już w oratorium zakonnicy musieli sprawować liturgię. Aby było to możliwe, tuż po jego wzniesieniu zostało poświęcone. W najstarszych dokumentach Oliwy zgromadzonych w *Fontes Olivenses*⁷ nie wymienia się tytułu oratorium ani wzniesionego następnie kościoła zakonnego. Czasami użyto jedynie nazwę miejscowości, w której został zbudowany lub określenia „klasztor” bądź szerzej – „klasztor oliwski”⁸. Dla informacji mających być kojarzonych z świątynią oliwską sformułowania te, rozumiane ogólnikowo, niewątpliwie wystarczyły. W przypadkach opisów doznanych zniszczeń bądź spalenia jakich doświadczał kościół zakonny, zbędne było dokładniejsze jego określenie, ponieważ w Oliwie w tym czasie był jedynym obiektem sakralnym.

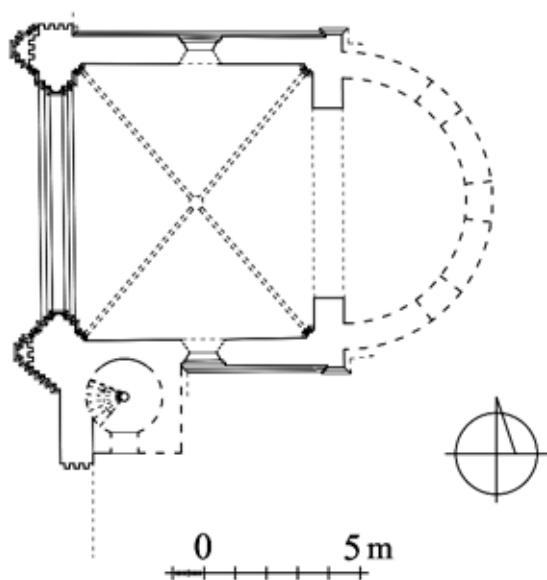
Jedną z przesłanek do ustalenia, który z dotychczasowych tytułów kościoła oliwskiego, jest pierwotnym i odnosi się do oratorium, jest analiza wezwań świątyń cysterskich w Polsce wzniesionych na początku XIII wieku, w tym szczególnie macierzy Oliwy – Kołbacza położonego koło Szczecina. W ówczesnych 12 fundacji zakonnych we wszystkich za patronkę świątyń wybrano Najświętszą Pannę Marię. Jest to zrozumiałe, gdyż cystersi czcili Ją szczególnie. Najsłynniejszym adoratorem był bardzo wpływo-

⁵ A. Piwek, *Architektura kościoła pocysterskiego w Oliwie od XII do XX wieku. Świątynia zakonna białych mnichów*, Pelplin 2006, s. 58.

⁶ Tamże, s. 64–66.

⁷ *Fontes Olivenses*, wyd. W. Kętrzyński, w: *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki Dziejowe Polski*, t. VI, Kraków 1893. Zamieszczono tam: *Tabulae fundatorum et benefactorum* oraz *Chronica Olivensis (Annales Olivenses i Epitaphium domini Dithardi abbatis Olivensis)*.

⁸ *Fontes Olivenses...*, dz. cyt., s. 358, 373.



Il. 1. Oratorium cysterskie w Oliwie, pocz. XIII wieku.

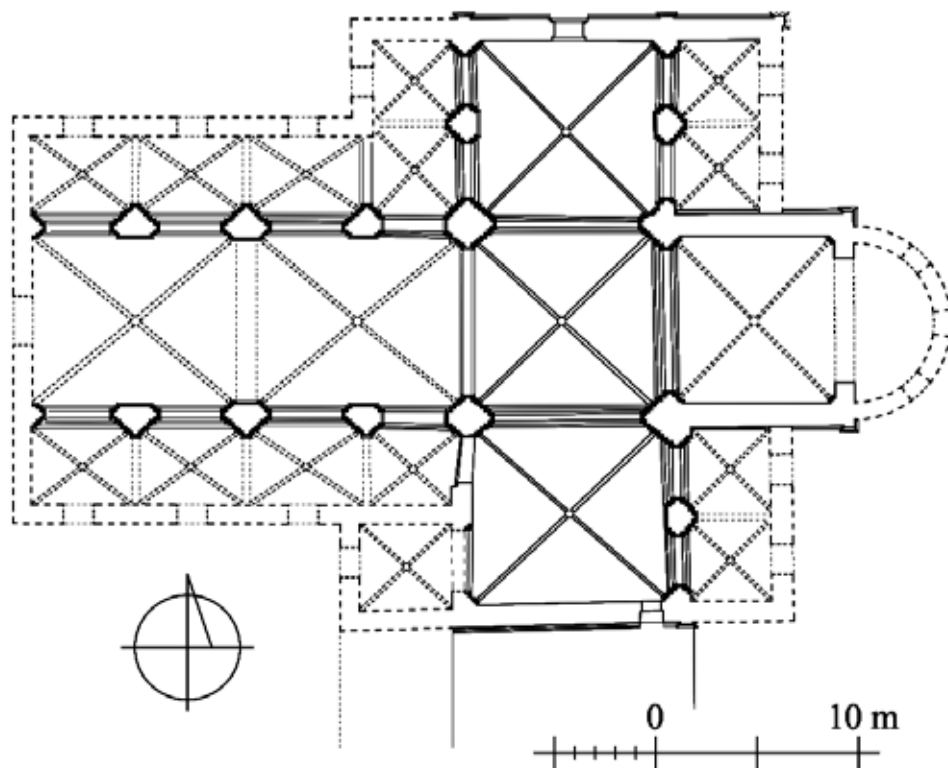
wy cysterski opat Bernard z Clairvaux (1090–1153), późniejszy święty. Jest zatem dość pewne, że pierwsze założenie oliwskie miało wezwanie także maryjne. Za mało prawdopodobne należy uznać, aby już wówczas miało ono jeszcze kolejne – św. Bernarda. Poza wyjątkami, które w tym przypadku nie wystąpiły, wybiera się tylko jedno wezwanie. Do dziś ta zasada jest stosowana⁹. Do tego kanonizacja cysterskiego opata odbyła się w 1174 roku.

Sprowadzonym do Oliwy cystersom książę nadał dokument fundacyjny w 1188 (1178). Niewątpliwie już wówczas zakonnicy musieli wznieść małą drewnianą, kapliczkę i stopniowo przystąpić do budowy trwałej z materiałów ceramicznych. Ta prowizoryczna kapliczka, niewątpliwie musiała mieć już swojego patrona, którego następnie przeniesiono na oratorium. Ułynęło zatem zbyt mało czasu aby zakonnicy mogli zdecydować się na dodanie kolejnego patrona. Wybór tylko Marii zdają się potwierdzać dwa dokumenty. Jednym z nich jest fragment tytułu, jaki nadano w XVI wieku zebranym w *Fontes Olivenses* historycznym materiałom: *Annalium primae monasterii B.M. de Oliva...*¹⁰ ujawniający maryjne wezwanie opactwa oliwskiego. Jest ono wymienione jako jedyne. Drugim przekazem jest treść malowidła powstałego w latach 1583–1584 na ścianie północnej prezbiterium¹¹. W rzędzie namalowanych tam fundatorów i dobroczyńców klasztoru znalazło się przedstawienie Matki Bożej z Dzieciątkiem i klęczącego księcia Subisława. Nieobecność

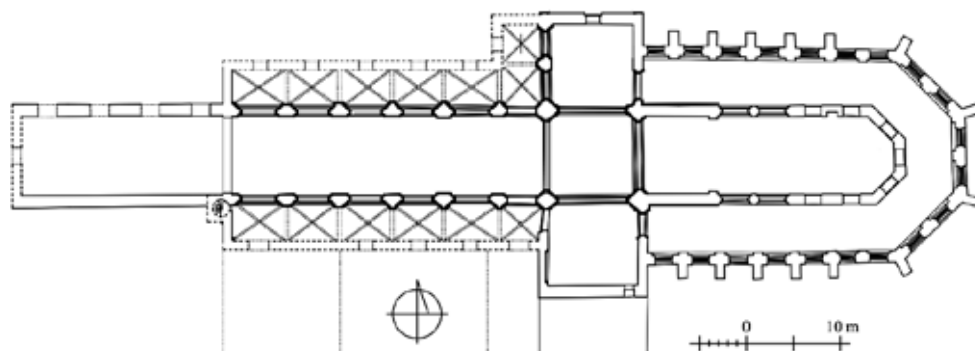
⁹ *Kodeks prawa...*, dz. cyt., kanon 1218, s. 907. Chociaż dopuszczalne są wyjątki, ale do przypadku oliwskiego nie mają one zastosowania.

¹⁰ *Fontes Olivenses...*, dz. cyt., s. 257.

¹¹ E. Marxen-Wolska, *Konserwacja malowideł ściennych w prezbiterium katedry w Oliwie*, „Ochrona Zabytków” 1964, r. 17, nr 1(64), s. 47–54.



Il. 2. Pierwszy ukończony kościół cysterski w Oliwie, po 1245–3 ćw. XIII wieku.



Il. 3. Kościół cysterski w Oliwie po znacznej rozbudowie prezbiterium i założeniu obejścia wzorowanych na gotyckich (pocz. XIV wieku) oraz dodaniu kaplicy zachodniej (lata 50. XIV wieku).

w tej scenie św. Bernarda jak i Trójcy Świętej wskazuje jednoznacznie na pierwszego opiekuna opactwa powstałego z fundacji księcia, i jak należy sądzić, pierwszego patrona oratorium.

2. Tytuł drugi

Jeszcze w trakcie realizacji pierwszej koncepcji architektonicznej na opactwo spadło kilka nieszczęść. W 1224–1226 zostało napadnięte przez pogańskich Prusów, którzy wymordowali przebywających tam cystersów. Następny najazd nastąpił w 1234–1236. Zakonnicy wzmocnieni ekonomicznie dobrze prowadzoną gospodarką, darowiznami możliwych, także pomocą udzieloną przez ludność, przystąpili zapewne przed 1242 rokiem do zmiany pierwotnego planu¹². Jednakże i ten czas nie był spokojny, ponieważ opactwo doznało zniszczeń tym razem ze strony chrześcijan. Kierując się politycznymi względami Krzyżacy najechali na Oliwę w: 1243, 1247 i 1252 roku pałac zabudowania klasztorne. Zapewne musiała by ona długo podnosić się z doznanych zniszczeń gdyby nie kolejne znaczące wsparcia opiekunów. Wzniesione partie zaczęto upodabniać do nowej, bardziej rozwiniętej koncepcji architektonicznej. Jej propagatorem był św. Bernard, jeden ze współtwórców sukcesów religijno-gospodarczo-politycznych całego zakonu. Zgodnie z wysuniętymi przez niego uwagami kościół zakonny powinien mieć w części wschodniej prosto zamknięte prezbiterium z przyległymi doń podobnymi, lecz mniejszymi kaplicami, zaś w zachodniej – trzy nawy pozbawione od frontu wież. Ten bernardyński schemat w Oliwie, z uwagi na wzniesione już partie, został nieco zmodernizowany. Bez zmian pozostawiono dotychczasowe prezbiterium z apsydą, ale przy nim dostawiono teraz dwie kaplice bliźnie (il. 2). Dotychczasowy transept zachowano z uwzględnieniem nowego planu założenia, natomiast koncepcję przyległej do niego od zachodu jednej nawy zarzucono na rzecz trójnawowości. W ten sposób w pełni zrealizowany został pierwszy kościół cysterski o trwałej elewacji zachodniej. Został on ukończony w 3 ćw. XIII wieku¹³. Niewątpliwie wówczas, bądź niedługo potem, musiało nastąpić poświęcenie nowo wzniesionej świątyni. Z bulli papieża Honoriusza III wystawionej

¹² A. Piwek, *Architektura kościoła...*, dz. cyt., s. 69–70.

¹³ Na ten czas wskazuje się zakończenie budowy oliwskiego kościoła zakonnego, A. Piwek, *Architektura kościoła...*, dz. cyt., s. 75–81.

dla cystersów oliwskich w 1226 roku (potwierdzonej następnie przez Innocentego IV w 1245 roku¹⁴) wiadomo, że uzyskali zgodę, aby w niektórych sytuacjach ich opat mógł wykonywać pewne czynności zastrzeżone dla biskupa. Starania mnichów, oprócz usprawnienia życia zakonnego, wynikały także z chęci częściowego uniezależnienia się od biskupa rezydującego we Włocławku. Okazją wykorzystania postanowień papieskich było poświęcenie ukończonego kościoła zakonnego, którego jak należy sądzić, dokonał już opat oliwski. Widoczny wpływ św. Bernarda na architekturę wzniesioną w czasie rozszerzania przez władze zakonu jego kultu są dowodem włączenia się w te działania także mnichów oliwskich. Spostrzeżenia te wskazują, że niewątpliwie wówczas postanowiono dołączyć do dotychczasowego patrona także drugiego – właśnie Białego Opata¹⁵. Zapewne nie bez znaczenia było i to, że Oliwa w strukturze zakonnej podlegała Kołbaczowi, a ten duńskiemu założeniu w Esröm, uzależnionego od Clairvaux w Burgundii. To ostatnie założenie było jednym z pięciu pierwszych filii klasztoru w Cîteaux, będącego kolebką zakonu. Opactwo w Clairvaux należało do szczególnie ważnych dla cystersów gdyż jego założycielem (1115), a także pierwszym opatem, był właśnie Bernard. Oliwa prawdopodobnie wówczas posiadała jego relikwie. Ten domysł wynika z dwóch przesłanek. Pierwszą jest wybór drugiego tytułu kościoła noszący imię właśnie tego opata (to zaś wiązało się z posiadaniem odpowiednich relikwii), zaś drugą – wiadomość zawarta w annałach cysterskich o podjęciu przez cystersów w końcu XVI wieku starań nabycia nowych relikwii, w tym szczątków św. Bernarda, a następnie przywiezienie ich z Francji w sierpniu 1601 roku przez przeora oliwskiego Filipa Adlera¹⁶. Skoro postanowiono je przywieść to raczej z uwagi na wcześniejszą utratę aniżeli dążność do tego, aby akurat teraz posiadać jego relikwie tak ważne dla opactwa. Znaczne zniszczenia w kościele odnotowano jedynie w 1577 roku, podczas najazdu i spalenia opactwa przez oddziały gdańskie, więc od tego czasu należy liczyć oczekiwanie na ponowienie świętych szczątków, istotnych z uwagi na drugiego patrona.

¹⁴ *Pommersches Urkundenbuch*, t. I, Stettin 1868, nr 87.

¹⁵ D.A. Dekański, L. Wetesko, hasło *Oliwa*, w: *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. II: *Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*, red. A.M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań 1999, s. 268 wśród patronów wymieniają tylko dwóch pierwszych bez odniesienia do konkretnego czasu. W szczegółowym opisie współczesnego kościoła podają natomiast tylko pierwszego, co należy uważać za skrót anachroniczny, tamże, s. 276.

¹⁶ *Fontes XX. Annales monasterii olivensis ord. cist.*, t. 1, wyd. P. Czaplewski, Toruń 1916, s. 125.

3. Tytuł trzeci

Możliwość nadania trzeciego tytułu wystąpiły dwukrotnie w średniowieczu i raz w nowożytności. Lata średniowiecznego dobrobytu opactwa oliwskiego sprawiły, że bernardyńska świątynia jeszcze w okresie gotyckim, okazała się za mała. Od 4 ćw. XIII wieku była kilkakrotnie rozbudowywana w części wschodniej oraz zachodniej o nowe partie. W tym czasie w życiu Kościoła nie wydarzyło się nic na tyle ważnego, aby cystersi chcieli powiększyć dotychczasowe tytuły oliwskiego kościoła, a i zakres dokonanych zmian budowlanych nie był znaczny. Taka możliwość zaszła w następnym stuleciu. Na początku XIV wieku, pod wpływem ówczesnych osiągnięć, postanowili przyjąć kolejną koncepcję przestrzenną dla swojego kościoła. Jej realizację, wykorzystującą gotycką konstrukcję, zakonnicy rozpoczęli, od wzniesienia, między początkiem a końcem 2 ćw. XIV wieku, wydłużonego prezbiterium z obejściem¹⁷, a później budowy od zachodu wydłużonej kaplicy (il.3). Musiano w tym czasie zburzyć dotychczasowy gotycki ołtarz główny i w nowym prezbiterium ustawić kolejny i dokonać poświęcenia.

Następne znaczące działanie zrealizowano w 1386 roku¹⁸. Polegało ono na wydłużeniu korpusu nawowego i zamknięciu ścianą z dwiema kłatkami schodowymi. Niewątpliwie wówczas także poświęcono wzniesione przestrzenie. Ostatecznie zakonnicy uzyskali nowoczesną świątynię o nowoczesnym wystroju architektonicznym. Wydarzenia te skłaniają do przeanalizowania możliwości nadania kościołowi oliwskiemu trzeciego tytułu w XIV wieku. Według zachowanych w świątyni dzieł z tego czasu – napisów na ścianach – w których wymienione są nowe ołtarze i ich wezwania¹⁹ nie ma wśród nich odniesień do wezwania kościoła. W średniowiecznych dokumentach oliwskich nadal stosowane były uogólnienia: „*monasterium Olivense*”²⁰. Można by stąd wnosić, że i w tym czasie porzeczono na dotychczasowych dwóch tytułach. Jednakże użyte określenia stosowano nawet później, kiedy już na pewno musiał funkcjonować istniejący dotąd zestaw trzech tytułów. Nie są one zatem źródłem jednoznacznym. Na to, że jednak w okresie gotyckim nastąpił dobór ostatniego tytułu wydają się wskazywać ustalenia Kościoła

¹⁷ A. Piwek, *Architektura kościoła...*, dz. cyt., s. 92.

¹⁸ Tamże, s. 105–107.

¹⁹ Tenże, *Wystroje artystyczne kościoła pocysterskiego w Oliwie*, Gdańsk 2013, s. 45.

²⁰ *Fontes Olivenses...*, dz. cyt., s. 358.



Il. 4. Dawny ołtarz główny kościoła cysterskiego w Oliwie poświęcony w 1694 roku: A – widok ogólny, B – część główna z przedstawieniem Trójcy Świętej, C – rzeźba NPMarii z Dzieciątkiem, D – rzeźba św. Bernarda z kolumną.







Zachodniego. Osiedli w Awinionie papież Jan XXII (1316–1334) w ostatnim roku pontyfikatu wprowadził do kultu religijnego ustanowione przez siebie święto Trójcy Przenajświętszej. Stało się ono popularne dopiero za jego następcy, Benedykta XII (1334–1342), ponieważ Jan XXII krótko po tej decyzji zmarł. W dodatku Benedykt XII pochodził z zakonu cysterskiego. Dążył do przywrócenia przestrzegania przez zakony przyjętych reguł oraz do podniesienia wykształcenia mnichów. Dotyczyło to głównie cystersów, franciszkanów, benedyktynów i kanoników regularnych św. Augustyna. Cele papieża musiały być zapewne dobrze przyjęte przez cystersów oliwskich. Podjęta odnowa życia zakonnego połączona z nowym świętem i nowymi rozwiązaniami architektonicznymi niewątpliwie były wystarczającym powodem do nadanie ich kościołowi trzeciego tytułu – Trójcy Świętej. Czas, kiedy mogło to nastąpić, wiąże się bardziej z okresem działalności papieża Benedykta XII aniżeli z późniejszym o około pół wieku niespokojnym pontyfikatem Urbana VI (1378–1389), za którego rozpoczęła się wielka schizma w Kościele. To zaś jednoznacznie wskazuje na okres budowy gotyckiego prezbiterium, który z tego powodu powinien być zakończony przed 1342 rokiem.

W okresie nowożytnym okazją do dodania trzeciego tytułu były następstwa spalenia opactwa przez oddziały gdańskie w 1577 roku. Kościół doznał wtedy dużych szkód i zapewne profanacji przez protestancki oddział. Nowożytnie poświęcenie kościoła nastąpiło po zakończeniu zasadniczych prac naprawczych kościoła trwających do 1594 roku²¹. Na powstałym wówczas i zachowanym dotąd wystroju wnętrza: epitafiach, nowych ołtarzach oraz stallach znalazły się jedynie skrótowe informacje o piastowanej funkcji fundatora „AO” (*Abbas Olivae* – opat oliwski). Część wiedzy dostarczają natomiast annały klasztoru oliwskiego spisane przez przeora Filipa Adlera w latach 1549–1617 i 1621. Tam, pod rokiem 1594 dnia 14 sierpnia wspomina on o konsekracji kościoła przez biskupa włocławskiego Hieronima Rozrażewskiego²². Wraz z tą wiadomością zamieszcza jeszcze jedną – wówczas też został poświęcony większy (główny) ołtarz oliwski²³: Trójcy Świętej,

²¹ W tym roku nawę główną, jako ostatnią przestrzeń kościoła, przekryto sklepieniami, J. T. Frazik, *Sklepienia gotyckie w Prusach, na Pomorzu Gdańskim i w ziemi chełmińskiej*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki” 1985, t. XXX, z. 1, s. 23.

²² *Fontes XX...*, dz. cyt., s. 72.

²³ Obecnie za ołtarz uważa się stałą część dolną, natomiast górną – ruchomą nazywa się nastawą. Jednakże w dawnych dokumentach takiego rozróżnienia nie wprowadzono. Dla uproszczenia i spójności starych tekstów z nowymi ustaleniami za ołtarz w tym artykule nadal będzie się

Błogosławionej Najświętszej Panny Marii i św. Bernarda²⁴ umieszczony we wschodniej partii prezbiterium. Artysta umieścił tych patronów w części centralnej całej kompozycji (il. 4). Pośrodku, największe pole pierwszej kondygnacji wypełniła scena z Trójcą Świętą, powyżej niej – mniejsza – rzeźba NPMarii z Dzieciątkiem, a ponad nią – nieduża rzeźba klęczącego św. Bernarda trzymającego kolumnę. Z informacji zamieszczonej w annałach nie wynika, aby jednocześnie wezwania te należało odnieść także do kościoła²⁵. Niemniej takie przypuszczenie można odnieść, ale już z innego powodu. Powstały ołtarz główny zachował się do dnia dzisiejszego i od 1688 roku znajduje się przy wschodniej ścianie północnej części transeptu. O tym, że istnieje możliwość dopiero teraz powstania trzeciego wezwania kościoła można by wnosić z głównej sceny ołtarza jak i z pierwszej mszy świętej, jaka została przy nim odprawiona ku czci jedynie Trójcy Świętej²⁶. W świetle wcześniejszych rozważań są to jednak przekazy, które można zinterpretować jeszcze inaczej. Wstawiony późnorenesansowy ołtarz mógł zawierać nie nowe, lecz używane od dawna wezwania, jedynie teraz wykorzystane w ołtarzu. Nadanie zaś scenie Trójcy Świętej większego znaczenia, na które złożyły się lokalizacja i jej wymiary, było zapewne pochodną zaznaczenia Jej hierarchii wśród pozostałych patronów. Wytłumaczeniem w celebrowanej mszy świętej adoracji Trójcy Świętej mogła być upływająca kilka tygodni wcześniej rocznica upływu 260 lat wprowadzenia do liturgii Kościoła święta Trójcy Świętej.

Za porzuceniem przyjęcia nowożytnego wyboru trzeciego patrona na rzecz średniowiecznego skłania uznanie, jakie doznawało w gotyckim Gdańsku. Wyraziło się ono w tytule kościoła franciszkańskiego, którego prezbiterium zostało ukończony ok. 1480–1495²⁷, a więc ponad 100 lat przed budową późnorenesansowego ołtarza oliwskiego. Wśród dzieł rzeźbiarskich wyobrażenie Trójcy Świętej znalazło się w ołtarzu głównym gdańskiego kościoła NPMarii w scenie koronacji Marii, wykonanym w 1511–1517 przez Mistrza Michała z Augsburga i jego warsztat²⁸. Jest jeszcze jedna okoliczność,

uważało także nastawę.

²⁴ *Fontes XX...*, dz. cyt., s. 72.

²⁵ Wezwanie to w kronice odnosi się do ołtarza, a nie do kościoła jak sądziła A. Witkowska, *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999, s.67.

²⁶ *Fontes XX...*, dz. cyt., s. 161.

²⁷ *Architektura gotycka w Polsce*, red. T. Mroczko, M. Arszczyński, t. II: *Katalog zabytków*, red. A. Włodarek, Warszawa 1995, s. 79.

²⁸ *Katalog Zabytków Sztuki. Miasto Gdańsk*, cz. 1. *Główne Miasto. Tekst*, red. B. Roll, I. Strzelecka,

bodaj najważniejsza. W dziejach Kościoła Zachodniego nie wystąpiła w 1594 roku, ani też w najbliższym czasie, żadna przesłanka, która by motywowała wybór nowego tytułu.

O trwałym podkreśleniu przez zakonników związku ich kościoła z trzema patronami świadczy treść obrazu stanowiącego część tablic fundatorów i dobrodziejów opactwa zawieszonych na północnej ścianie prezbiterium w miejscu malowidła ściennego o podobnej treści. Stworzony przez Hermana Hana w 1613 roku²⁹ zespół przedstawia (ponownie jak wcześniejszy na malowidle ściennym z lat 1583–84) klęczącego przed Matką Bożą z Dzieciątkiem fundatora opactwa w obecności Trójcy Świętej oraz św. Bernarda. Kolejne powtórzenie tych trzech patronów nastąpiło w nowym ołtarzu, który ustawiono w latach 1688–1693 w miejscu poprzedniego. Ich przedstawienie znalazło się na umieszczonym między kolumnami obrazie Andrzeja Stecha ukończonym w 1686 roku³⁰.

Jak z powyższych rozważań wynika, wpływ na wybór tytułu kościoła miał przede wszystkim ustanowiony przez Kościół kult danego patrona i chęci jego rozpowszechniania przez miejscowe zgromadzenie religijne, następnie zmiany w architekturze (stanowiące często pretekst) oraz fundatorzy.

4. Tytuły używane w XX i XXI wieku

W ostatnich trzech stuleciach ostatnie wezwanie – Trójcy Świętej – stało się najczęściej wymieniane jako wystarczające do dokonania odniesień względem oliwskiego kościoła. Po kasacie opactwa w 1831 roku zakonnicy opuścili swój kościół, który zamieniono na parafialny. W prowadzonej od 1904 do 1945 roku kronice parafii w języku niemieckim na jego określenie używano słowa „kościół” bez podania wezwań³¹ bądź zaznaczano – „kościół byłego opactwa cysterskiego w Oliwie”³² czy też – „katedra”³³. Od 1945 roku kronika była kontynuowana w języku polskim, a kościół opisywano jako

Warszawa 2006, s. 85–86.

²⁹ J.S. Pasierb, *Malarz gdański Herman Han*, Warszawa 1974, s. 20.

³⁰ Z. Iwicki, *Oliwa wczoraj i dziś. Przewodnik po zabytkach katedry i byłego klasztoru*, Gdańsk 2001, s. 132.

³¹ *Kronika parafii (katedralnej) w Oliwie (1904–1945)* Gdańsk 1999, s. 14, 17.

³² Tamże, s. 31.

³³ Tamże, s. 35.

„Katedra Oliwska”³⁴, w innych zapisach: „katedra Oliwska”³⁵, „katedra”³⁶, „kościół parafialny”³⁷, „Bazylika Oliwska”³⁸. Tylko jeden raz wspomina się święto tytularne katedry – Trójcy Przenajświętszej³⁹. Od 1976 roku wymieniany był tytuł honorowy kościoła, jaki otrzymał on 8 lipca tego roku z nadania papieża Pawła VI – „*Basilica minorum*”⁴⁰. Czasami też stosowano tytuł „Bazylika Katedralna”⁴¹. Było to o tyle zrozumiałe, że wszystkie zgromadzone tam wiadomości dotyczyły głównie tego samego kościoła. W przypadku wspomniania kaplic oliwskich lub innych kościołów Gdańska, ich wezwania były już zaznaczone przez podanie odpowiedniego patrona⁴².

Wraz z powstaniem diecezji gdańskiej, na podstawie dokumentu wystawionego 30 kwietnia 1925 roku przez papieża Piusa XI, oliwska świątynia została uznana za katedrę pierwszego gdańskiego biskupa Edwarda O’Rourke. W wydanej bulli patron dotychczasowego kościoła parafialnego powiązany został tylko z Trójcą Świętą. To skrócone wezwanie, bez dodatkowych wyjaśnień, wymieniane było w roczniku statystycznym archidiecezji gdańskiej⁴³, przewodnikach⁴⁴, w opracowaniach naukowych⁴⁵, a nawet w tekście umieszczonym na kamiennej tablicy osadzonej w południowej części oliwskiego transeptu w 1986 roku. Ostatnio zostało ono użyte w „Encyklopedii Gdańska” wydanej w 2012 roku⁴⁶ i w *Bedekerze Oliwskim* z 2018 roku⁴⁷.

³⁴ *Kronika Oliwska od 1945 do 1979 roku*, Pelplin 2016, s. 109.

³⁵ Tamże, s. 131.

³⁶ Tamże, s. 25, 26.

³⁷ Tamże, s. 8.

³⁸ Tamże, s. 133 – było to w 1977 roku, ponieważ wcześniej 8 lipca 1976 otrzymała tytuł „Bazyliki Mniejszej” – tamże, s. 131–132.

³⁹ Tamże, s. 11.

⁴⁰ Tamże, s. 131–132. Nazwa ta związana jest z przyznawaną godnością wyróżniającym się świątyniom w diecezji.

⁴¹ Tamże, s. 136, 137, 141.

⁴² *Kronika parafii...* dz. cyt., s. 28, 40 – wspomina się wezwanie kościoła św. Józefa w Gdańsku, a na s. 41 – bazylikę św. Mikołaja w Gdańsku, kościół św. Brygidy – s. 46, kościół św. Jakub (w Oliwie) – s. 49 itd. W kontynuacji tej *Kroniki* po II wojnie światowej już jako *Kronika Oliwska...* dz. cyt., także wspomina się wezwania innych kościołów np.: św. Piotra i Pawła w Jelitkowie – s. 18, św. Jakuba w Oliwie – s. 18, NMP w Gdańsku – s. 102, św. Stanisława we Wrzeszczu – s. 104.

⁴³ *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej*, Gdańsk-Pelplin 2011, s. 412.

⁴⁴ S. Bogdanowicz, *Katedra w Oliwie*, Piechowice 1995, s. 14.

⁴⁵ F. Mamuszka, J. Stankiewicz, *Oliwa. Dzieje i zabytki*, Gdańsk 1959, s. 24.

⁴⁶ A(dam) K(romer), hasło: *Kościół (archikatedra) Trójcy Świętej*, w: *Encyklopedia Gdańska*, Gdańsk 2012, s. 527.

⁴⁷ Z. Iwicki, *Bedeker Oliwski. Oliva antiqua et praesens*, cz. II: *Zabytki*, Pelplin 2018, s. 114, 116.

Po II wojnie światowej wezwanie kościoła oliwskiego zostało skomplikowanie w wyniku nowo powstającej historii cystersów. Otóż po wielu latach nieobecności wrócili oni do Oliwy w 1945 roku. Z uwagi na zaszczości (kościół zakonny stał się katedrą, klasztor - miejscem osadzenia Seminarium Duchownego, a kościół św. Jakuba – pogrzebowym) zakonnikom przyznany został dawny ewangelicki kościół Pojednania, wzniesiony w latach 1913-1920. Mnisi, zgodnie ze swoim upodobaniem Panny Marii zmienili jego dotychczasowe wezwanie na Matki Bożej Królowej Korony Polskiej. Powrócono tym samym do pierwszego patrona nadanego jeszcze romańskiemu oratorium, ale ze współczesną modyfikacją.

Analiza okoliczności powstawania wezwań oliwskiego kościoła pocysterskiego wniosła do jego historii kilka ciekawych spostrzeżeń. Okazało się, że stanowią one ciekawy materiał badawczy warty szerszego aniżeli dotąd zainteresowania. Wynikające z nich wiadomości mogą stanowić podstawę do prześledzenia dziejów także innych kościołów (nie tylko zakonu cysterskiego) i do znalezienia motywów wyboru ich wezwań.

Bibliografia

A(dam) K(romer), hasło „*Kościół (archikatedra) Trójcy Świętej*”, w: *Encyklopedia Gdańska*, wyd. Fundacja Gdańska, Gdańsk 2012.

Architektura gotycką w Polsce, red. T. Mroczko, M. Arsyński, t. II: *Katalog zabytków*, red. A. Włodarek, wyd. Inst. Szt. PAN, Warszawa 1995.

Bogdanowicz S., *Katedra w Oliwie*, wyd. Laumann Polska, Piechowice 1995.

Dekański D.A., Wetesko L., hasło „*Oliwa*”, w: *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t.II: *Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*, red. A.M. Wyrwa, Strzelczyk J., Kaczmarek K., Wyd. Poznańskie, Poznań 1999.

Encyklopedia Katolicka, t.16, Tow. Nauk. KUL J.P.II, Lublin 2012.

Fontes XX. Annales monasterii olivensis ord. cist., t.1, wyd. P. Czaplewski, Toruń 1916.

Fontes Olivenses, wyd. W. Kętrzyński, w: *Monumenta Poloniae Historica. Pomniki Dziejowe Polski*, t.VI, wyd. Tow. Nauk. w Toruniu, Kraków 1893.

Frazik J.T., *Skłepienia gotyckie w Prusach, na Pomorzu Gdańskim i w ziemi chełmińskiej*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki” 1985, t. XXX, z. 1.

Iwicki., *Bedeker Oliwski. Oliva antiqua et praesens*, cz. II: *Zabytki*, wyd. Bernardinum, Gdańsk 2018.

Iwicki Z., *Oliwa wczoraj i dziś. Przewodnik po zabytkach katedry i byłego klasztoru*, wyd. Bernardinum, Gdańsk 2001.

- Jażdżewski L., *Przeszłość obecnych obszarów archidiecezji gdańskiej*, t. I: *Średniowiecze*, wyd. Bernardinum, Pelplin 2014.
- Katalog Zabytków Sztuki. Miasto Gdańsk*, cz.1. *Główne Miasto. Tekst*, red. B. Roll, I. Strzelecka, wyd. Inst. Szt. PAN Warszawa 2006.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, wyd. Wolters Kluwer Polska, Kraków 2011.
- Kronika Oliwska od 1945 do 1979 roku*, wyd. Bernardinum, Pelplin 2016.
- Kronika parafii (katedralnej) w Oliwie (1904–1945)*, wyd. Oficyna Czac, Gdańsk 1999.
- Mamuszka F., Stankiewicz J., *Oliwa. Dzieje i zabytki*, Wyd. Morskie, Gdańsk 1959.
- Marxen-Wolska E., *Konserwacja malowideł ściennych w prezbiterium katedry w Oliwie*, „Ochrona Zabytków” 1964, r. 17, nr 1 (64).
- Pasierb J.S., *Malarz gdański Herman Han*, wyd. PWN, Warszawa 1974.
- Piwek A., *Architektura kościoła pocysterskiego w Oliwie od XII do XX wieku. Świątynia zakonna białych mnichów*, wyd. Bernardinum, Pelplin 2006.
- Piwek A., *Wystroje artystyczne kościoła pocysterskiego w Oliwie*, wyd. Wydz. Arch. PG, Gdańsk 2013.
- Pommersches Urkundenbuch*, t. I, wyd. R. Klempin, Stettin 1868.
- Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej*, wyd. Bernardinum, Gdańsk-Pelplin 2011.
- Witkowska A., *Titulusecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, wyd. Inst. Wyd. Pax, Warszawa 1999.

Nota o Autorze

Aleksander Piwek – prof. dr hab. inż. arch., Politechnika Gdańska, Wydział Architektury, Katedra Historii, Teorii Architektury i Konserwacji Zabytków. Zajmuje się historią i badaniami architektury Pomorza ze szczególnym uwzględnieniem działalności budowlanej zakonu cysterskiego w Oliwie. Jest związany także z działalnością konserwatorsko-architektoniczną. Ostatnie najważniejsze prace: *Urbanistyka i architektura dawnego garnizonu w Gdańsku Strzyży* (w:) *Od Czarnych Huzarów do Niebieskich Beretów*, Gdańsk 2018, *Przypadki zapóźnień w gdańskiej architekturze sakralnej* (w:) *Florilegium historicum amicorum munera*, Gdańsk 2016, *Wystroje artystyczne kościoła pocysterskiego w Oliwie*, Gdańsk 2013, *Architektura kościoła pocysterskiego w Oliwie od XII do XX wieku. Świątynia zakonna białych mnichów*, Pelplin 2006, *Brama Wyżynna w Gdańsku. Badania architektoniczne* (2004).

ROMUALD PIEKARSKI
UNIWERSYTET GDAŃSKI

**UWAGI POLEMICZNE O POZNANIU OBRAZOWYM
W NAWIĄZANIU DO OPOZYCJI *IDOLA*
ORAZ *IKONY* JEAN-LUC MARIONA^{1*}**
*POLEMIC REMARKS ABOUT IMAGE COGNITION IN
REFERENCE TO THE OPPOSITION *IDOL* AND THE
ICON OF JEAN-LUC MARION*

Słowa kluczowe: poznanie obrazowe, Jean-Luc Marion, ikona, idol, idolatria, absolut

Keywords: image cognition, Jean-Luc Marion, icon, idol, idolatry, absolut

Abstrakt: W artykule podejmujemy próbę krytycznej analizy Marionowskiego przeciwstawienia: idol a ikona, szukając odpowiedzi na pytanie o charakter obrazowego poznania Absolutu. Nasza polemika z pewnymi aspektami koncepcji Mariona nawiązuje do tradycji hermeneutycznej. Zasadniczo stawiamy pewien opór takiemu przekształceniu i poszerzeniu pojęcia idola, które czyni z idolatrii zjawisko nieomal powszechne i nieuniknione.

Abstract: In the article, we attempt to critically analyze Marion's opposition: idol and icon, seeking an answer to the question about the nature of image cognition of the Absolute. Our polemics with some aspects of Marion's concept refers to the hermeneutic tradition. Basically, we resist such a transformation and widening of the concept of idol, which makes idolatry an almost universal and inevitable phenomenon.

¹ * Artykuł we wcześniejszej postaci został wygłoszony na konferencji *Co i jak poznajemy przez obrazy?* – edycja trzecia, Lublin–Kazimierz Dolny, 12–14 października 2016.

„Nic w naturze nie jest nieczyste samo w sobie, lecz zepsuty duch demona lub człowieka może ją zbrukać. Jeżeli ... człowiek odrzuca swoje powołanie do humanizowania świata, to staje się jego niewolnikiem, zagłębia się w rzeczywistość pojmowaną zmysłowo, której bóstwa sam tworzy. Bałwochwalstwo jest dewiacją normy, wypaczeniem wzajemnych stosunków i hierarchii wartości. Wprowadza ono do natury nieistnienie, czynnik kłamliwy i oszukańczy”².

„Biblia uwalnia od wszelkiego kompleksu winy wobec tego, co zmysłowe. Upadek następuje w anielskim świecie czystych duchów, a więc zło nie pochodzi od materii, lecz to duch ją profanuje, czyniąc z niej swoich idoli; grzech cielesny jest zasadniczo grzechem ducha przeciwko ciału”³.

Inspirujące przybliżenie zagadnienia idolatrii znajdujemy w samej Biblii, gdzie czytamy: „Człowiek, który narąbał drewna, część z niego bierze na ogrzewanie, część na rozpalenie ognia do pieczenia chleba, na koniec z reszty wykonuje boga, przed którym pada na twarz, tworzy rzeźbę, przed którą wybijają pokłony (...) i modli się mówiąc: «Ratuj mnie, boś ty bogiem moim!»”⁴. Marek Jędraszewski komentuje ten fragment, pisząc, iż „bałwochwalstwo potrafi tak dogłębnie zawładnąć umysłem i sercem człowieka, że nie może on ocalić swej duszy i powiedzieć: «Czyż nie jest fałszem to, co trzymam w ręku?»”⁵.

Dla wstępnego uporządkowania naszego własnego wywodu, przyjmijmy, że *idol* to korelat czyjś (wyznawcy) stanu świadomości, ale stanu raczej bardzo niedoskonałego, wyzutego z prawdy i odległego od dobra, jeśli (wręcz) niebędącego jego zaprzeczeniem. Takie określenie nie wydaje się arbitralne, gdyż np. w języku polskim terminy *idol* i *idolatria* mają wydźwięk negatywny i kojarzą się z pewnym rodzajem oszustwa czy iluzji. Rozważając różne formy bałwochwalstwa, mamy do czynienia raczej z jakimś „kultem zastępczym” oraz podstawieniem *czegoś gorszego* (jakiejś namiastki) w miejsce właściwego⁶. To znaczenie występuje również u Mariona, aczkolwiek

² P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2003, s. 99.

³ Tamże, s. 93.

⁴ Iz 44, 15. W innym miejscu czytamy: „Ich bożki to srebro i złoto, /robota rąk ludzkich, / mają usta, ale nie mówią; / oczy mają, ale nie widzą. /Mają uszy, ale nie słyszą; / nozdrza mają, ale nie czują zapachu./ Mają ręce, lecz nie dotkają; / nogi mają, ale nie chodzą; / gardłem swoim nie wydają głosu./ Do nich są podobni ci, którzy je robią, / i każdy, który im ufa” (Ps 115, 2-8, *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1991, /s. 29/).

⁵ M. Jędraszewski, *Ikona i twarz Drugiego Jean-Luc Mariona i Emmanuela Lévinasa drogi ku Nieskończonemu*, „Filozofia Dialogu” 2003, T. 1. Zob. też. Iz 44, 20b., dz. cyt., s. 30.

⁶ Oczywiście z perspektywy ateistycznej lub agnostycznej albo żaden kult nie jest uzasadniony albo pozycje idola przypisuje się np. Narodowi, Państwu, Ludzkości, Prawu stanowionemu czy Demokracji i Powszechnym Prawom człowieka.

powiada on, iż „idol niczego nie udaje” i nie pociąga za sobą oszustwa. Przy takim postawieniu sprawy, jego wywody stają się nieco zagmatwane, a zatem w swych wynikach problematyczne. Wcześniej, w swej książce *Idol i dystans*, Marion przyznawał, iż jego opozycyjna para: *ikona/idol* pozostawała „bez wystarczającego opisu”⁷. W późniejszej pracy⁸ francuski myśliciel tę opozycję – na pewnej płaszczyźnie – wyostrza, zarazem łagodząc swoją ocenę idola i idolatrii. Marion z tytułowej opozycji obu pojęć czyni szczególny użytek, przydając im znaczenia metaforycznego, które ma porządkować możliwe formy doświadczenia sacrum⁹ i poznania Absolutu.

W niniejszym artykule podejmuję próbę krytycznej analizy Marionowskiego przeciwstawienia: *idol* a *ikona*, poszukując odpowiedzi na pytanie o charakter obrazowego poznania Absolutu. Moja polemika z pewnymi aspektami koncepcji Mariona posiłkuje się m. in. własnymi poszukiwaniami w zakresie interpretacji czy rozumienia ikon (prawosławnych), jak i związanymi z tym lekturami. Zasadniczo stawiam pewien opór takiemu przekształceniu i poszerzeniu pojęcia idola, które czyni z idolatrii zjawisko nieomal powszechne i nieuniknione.

Uwagi wstępne

Zagadnienie odrębności znaczenia poznania za pośrednictwem obrazów ma rodowód starożytny i jest uwikłane w niekończące się dyskusje teologiczne, dotyczące oceny przedstawiania Boga i/lub boskości¹⁰. Sporne oceny artystycznych przedstawień Boga to zagadnienie opisywane w rozległej literaturze przedmiotu. W naszych czasach żadna ze stron sporu nie ogranicza się do prostych odpowiedzi i nie poprzestaje na argumentacji doraźnej. Obrońcy świętych przedstawień obecnie muszą czerpać ze sztuki

⁷ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 9.

⁸ Tenże, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.

⁹ Marion nie posługuje się tymi kategoriami, zatem my tutaj interpretujemy rzeczy po swojemu.

¹⁰ Jak pisał Władysław Podrazik: „Wszelkie naśladownictwo [było] dla Platona, wytwarzaniem idolów, niepotrzebnym zdwojeniem, pozorem pozoru, próbą imitacji z góry skazaną na artystyczną porażkę. Kiedy w Bizancjum doszło do ostrego, dogmatycznego sporu ikonoklastami i czcicielami ikon, przeciwstawienie *eikon-eidolon* nabrało ponownie ważnego znaczenia (...) Na skutek złej wykładni dokonanych przez papieskich legatów [na Zachodzie], postanowienia Soboru Nicejskiego II zostały przez Rzym uznane za próbę uprawomocnienia «czci obrazów», czyli idolatrię”. http://www.sztukpuk.art.pl/assets/recenzje/podrazik/podrazik_04ikona-idol.htm [dostęp: 2016-09-17]

hermeneutycznej, gdyż naiwna recepcja nie może już nikogo zadawałać¹¹. Po stronie współczesnych ikonoklastów spotyka się również wierzących, którzy wprawdzie odczuwają moc oddziaływania obrazów¹², a jednak uważają usiłowania obrazowania Boga za niemożliwe i naganne lub wręcz złowrogie. Wykazują gotowość do ponoszenia ryzyka ich niszczenia, nawet wbrew obowiązującemu prawu. Spór ikonoklastów i ikonodulów odżywa na nowo, przybierając nową formę.

Zacznijmy jednak od początku. Można sądzić, że zdolność ewokowania – przez pewnego rodzaju obrazowe przedstawienia – rzeczywistości trudno uchwytniej pojęciowo, nie daje się wyczerpująco opisać przy pomocy rzeczowej opozycji ikony oraz idola¹³. Niemniej to przeciwstawienie stanowi dobry punkt wyjścia dla przemyślenia na nowo takich kwestii jak granice poznania pojęciowego oraz niezastąpione znaczenie medium obrazu, w tym także obrazowania artystycznego.

Ograniczenia zdolności wyrażania językowego, a nie tylko pojęciowego, to zagadnienie szerokie i złożone. Owa niezdolność może mieć charakter względny lub bezwzględny: Niemoc ekspresji bywa przejściowa, lokalna, a bywa i zupełna czy nieprzekraczalna. Ze swej strony, stawiam Marionowi zarzut ulegania względnie przypadkowym wpływom, które rzecz samą, tj. kwestię poznania Absolutu, poznania poza (czysto-) pojęciowego nieco zaciemniają. A jest to tym bardziej istotne, że poruszamy się tu w sferze pogranicza teologii filozoficznej, filozofii religii czy filozofii religijnej¹⁴. Ta ostatnia, jak wiadomo, zakłada, że podmiot filozofujący ma jakiś udział we wierze, a więc i w doświadczeniu sacrum¹⁵. W przypadku Mariona tzw.

¹¹ Zob. na ten temat M. Barasch, *Icon. Studies in the History of an Idea*, New York-London 1995, s. 2.

¹² Dotykamy tutaj kolejnych kwestii, takich jak oblicza sacrum jako mocy, a nawet i przemocy. Zob. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993, rozdział I.1.

¹³ Choć trzeba przyznać, że Marion bierze pod uwagę szersze *spectrum* tzw. fenomenów nasycanych... Zob. W. Starzyński, *Wstęp*, w: J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. XVIII.

¹⁴ Por. ks. Ł. Koszałka, *Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona*, „Studia Gdańskie” 2014, Tom XXXIV, s. 201.

¹⁵ Czymś osobnym jest zagadnienie relacji sacrum do religii czy religijności, a także religii i sztuki. Bynajmniej nie są to pojęcia synonimiczne i rozumienie sacrum różnicuje się w zależności od kontekstu. Pisał o tym np. Jean-Luc Nancy (w: *The Ground of the Image*, New York 2005, s. 1 i nstp.) Nancy podkreślał, iż w religii mamy do czynienia z sacrum oswojonym, więziotwórczym, podczas gdy sacrum „nieoswojone” posiada inne właściwości i odrębny sposób oddziaływania. Być może, w kontekście sacrum w sztuce, przydatne byłoby odwołanie się do znaczenia jakości metafizycznych, o których pisał kiedyś Roman Ingarden (zob. R. Piekarski, *Wymiar*

„zwrot teologiczny” dokonać się miał śladem „fenomenologii nieobecnego” M. Heideggera¹⁶.

Warto zauważyć, iż kluczowa opozycja między ikoną a idolem, nakładana jest niekiedy¹⁷, na przeciwstawienie „sztuki chrześcijańskiej sztuce (neo-)pogańskiej”, co umożliwia posługiwanie się tą opozycją w dyskusji nad procesami sekularyzacji w kulturze współczesnej. Zarówno idol, jak ikona implikują pewnego rodzaju obrazowe przedstawienia obrazowe, a więc zmysłowo (w pewnym zakresie) uchwytnie. Sedno ich przeciwstawności mieści się wszakże w sferze implikowanych czy ewokowanych znaczeń oraz procesów myślowych, które owe przedstawienia zapoczątkowują... Marion przywołuje – w tym duchu – myśl św. Atanazego twierdząc, iż w przypadku ikony „semantyka teologiczna zawsze górowała nad znaczeniem estetycznym, które na niej jedynie się opiera jak to pokazał *a contrario* ikonoklazm”¹⁸. Do relacji między obrazem a pojęciem nawiążemy w ostatniej części tego artykułu, skłaniając się do przekonania, że nierzadko pojęcia powstają i zaczynają być zrozumiałe dopiero dzięki mocy ewokacyjnej obrazu w jego szerszym znaczeniu¹⁹.

Teologiczny spór ikonoklastów z ikonodulami jako istotny kontekst

Święty Paweł o Chrystusie powiada: „«On jest obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1, 15). A sam Chrystus powiada do Filipa: «Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca» (J 14, 9). Ojciec staje się widzialny w Synu, ponieważ «Boga nikt nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, (o Nim) pouczył» (1,18).”²⁰

metafizyczny sztuki, w: Tegoż, *Problem wartości poznawczych literackiego i filmowego dzieła sztuki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1993, 104–121.

¹⁶ K. Tarnowski – jak wiadomo – nazwał tego francuskiego filozofa hermeneutycznego, zaszczytnym mianem „fenomenologa miłości większej niż bycie”. Zob. K. Tarnowski: *Jean-Luc Marion, «Fenomenolog miłości większej niż bycie»*, w: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 9.

¹⁷ Co Marion gani.

¹⁸ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 9.

¹⁹ Mam tu na myśli również obrazy poetyckie, muzyczne, a nie tylko malarskie. Por. J.-L. Nancy, *The Ground of the Image*, dz. cyt., s. 4, a także artykuł Joanny Cieślik-Klauza, *Cisza w muzyce filmowej*, w: *Piękno zespolicz ze sobą. Korespondencja sztuk*, red. K. Klauza, J. Cieślik-Klauza, Białystok 2015, s. 249).

²⁰ Ch. Schönborn OP, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 2001, s. 15.

Ikonokłaści argumentowali, iż „nie można malować obrazu Chrystusa, bo to by się równało opisywaniu i wyrażaniu boskości”²¹, co sami uważali za niemożliwe. Na co **ikonodule** odpowiadali: „Jeśli Słowo rzeczywiście stało się ciałem i zamieszkało między nami (J 1, 14), jest w konsekwencji «opisywalne» i wyrażalne; przedwieczne Słowo Boga można ująć w obrazie”²².

W sporze o ikony, prowadzonym w VIII i IX wieku chodziło o kwestię (nie-) możliwości wyrażania i uobecniania Boskich rzeczywistości za pośrednictwem ludzkiej sztuki artystycznej. Teologia chrześcijańska przesłanki dla przedstawiania tychże rzeczywistości znajdowała w (teologii) Trójcy Świętej. Doskonały obraz Boga-Stwórcy istnieć ma w Synu – „Przedwiecznym Słowie”. Teologia Trójcy została rozwinięta już w IV wieku. Sprawą kluczową była tam kwestia „doskonałego obrazu Ojca” i zagadnienie, czy „ludzkie oblicze może być doskonałym obrazem Boga”. Pochodną tego rodzaju rozważań jest pytanie o „święte obrazy” i kwestia możliwości artystycznego wyrażania Tajemnicy, która co do zasady jest niewyrażalna²³.

Jak dowiadujemy się u Schönborna, Bóg Ariusza jest *Bogiem jedynym, Dobrym, Mądrym ... i samotnym*, i nie ma On nikogo podobnego sobie czy równego w chwale; jest On Monadą i Praprzyczyną wszystkiego, „istnieje również przed wszystkim – nawet przed Synem” (PG²⁴, 708C; por. 709A). Zgodnie z tą logiką rozumowania, „Syn może być Jego obrazem tylko w radykalnie od Niego różnej zniszczalności swego człowieczeństwa. Pomiędzy Bogiem i wszystkim, co Nim nie jest, istnieje nieprzekraczalna przepaść, absolutna różnica oddzielająca Niestworzonego od stworzeń”; substancja Ojca jest „nieskończenie bardziej chwalebna niż druga (to jest Syna)”²⁵. „Bóg nie może zrodzić Syna równie wiekuistego i współistotnego, gdyż oznaczałoby to przyjęcie w Nim dwóch równie odwiecznych Zasad i podzielenie Boskiej «monady»”²⁶. Ariusz nie pojmuje „rodzenia jako czysto duchowego”: „zanim Syn został zrodzony (...) nie istniał”, zaś Bóg „zaczął być Ojcem dopiero wtedy, gdy zrodził Syna”; stąd „imię «Ojciec» nie może oznaczać odwiecznej właściwości Boga i podobnie imię «Syn» nie ujawnia

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 16.

²⁴ J.P. Migne (wyd.) *Patrologiae ursus completus. Series graeca*, Paryż 1857–1866 (cyt. za Schönborn, *Ikona Chrystusa*, dz. cyt., s. 17).

²⁵ Tamże, 705D-708A.

²⁶ Tamże, s. 17–18.

odwiecznej relacji, lecz oznacza tylko przymiot stworzenia, któremu Bóg udzielił przybranego synostwa”²⁷. Ariusz wnioskował dalej o „obcości między Ojcem a Synem (...) W kwestii wyrażalności Boga wniosek jest następujący: «Syn może być obrazem Boga tylko w ograniczonym zakresie swej własnej stworzoności»”²⁸, albowiem „Ten, który ma początek i źródło, nie może doskonale wyrażać Tego, który nie ma początku” (PG 26, 708C). Ponadto kwestionuje on możliwość poznania Ojca, nawet przez jego Syna. Zatem Syn nie może być doskonałym objawieniem Ojca i może „objawiać tylko to, czym jest: stworzenie. Bóg Ariusza pozostaje zamknięty w swej nieprzeniknionej samotności, nie ma możności przekazania Synowi pełni swego życia. W trosce o transcendencję Boga Ariusz czyni jedyne i najwyższego Boga więźniem Jego własnej wielkości”²⁹. Oddziela Boga od świata. Tak rozumiany Bóg posiada swą chwałę w panowaniu. Lecz takie widzenie i ujęcie „niszczy autentyczną transcendencję «Boga i Ojca naszego Pana Jezusa Chrystusa», przecząc możliwości oddawania (czy udzielania swej transcendencji „Synowi i Duchowi Świętemu”). U Ariusza – powiada Schönborn – mamy „nazbyt małostkowe pojmowanie Boga; jest to [bowiem] Bóg, który zazdrośnie strzeże swojej boskości i boi się utracić to, co posiada”³⁰.

Mnie, niestety, ta sceptyczna perspektywa Ariusza przedstawia się dość wiarygodnie, gdyż transcendencja Boga, to wszak zarazem Jego nieuchwytność, niedosiężność, bez których byłby nie dość transcendentny, nie mówiąc już nic o wszechmocy. Będąc w jakiejś choćby tylko swej części bytem w czasie i przestrzeni, wystawiałby się na oddziaływanie ze strony innych bytów czasoprzestrzennych czy cielesnych... A to osłabiałoby jego boskość i transcendencję właśnie. Atoli, wedle Schönborna – arianizm niszczy wraz z chrześcijańską wizją Boga również i godność stworzeń jako stworzonych bezpośrednio przez Boga. Pośrednictwo Słowa także oddala tu Stwórcę od stworzeń. Schönborn wyciąga stąd ważny wniosek dla kwestii malowania ikon: „Jeżeli stworzenie nie wskazuje bezpośrednio na Stwórcę, to sztuka nie może przedstawiać niestworzonej rzeczywistości Boskiej; [i dalej] jeśli Syn nie jest doskonałym obrazem i objawieniem Ojca [to] zostaje zakwestionowana (...) sama możliwość istnienia sztuki chrześcijańskiej”, która

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 18.

²⁹ Tamże, s. 19.

³⁰ Tamże, (709B), s. 19.

wszak musi się opierać „na zasadzie mówiącej, że Chrystus jest «obrazem niewidzialnego Boga»”.³¹ Ów teologiczny spór o rolę obrazów jest wielce pouczający i tworzy kontekst dla naszego tytułowego zagadnienia, lecz musimy go tutaj porzucić.

Ikona a Idol – polskie komentarze Podrazika, Idziak, Starzyńskiego i Markowskiego³²

Ikona, inaczej niż idol stanowi (a podobnie jak symbole³³) ogniwo pośrednie, pewnego rodzaju medium, które ma charakter znakowy, a w kontekście doświadczenia sacrum odgrywa rolę wyjątkową. To, co uchwytnie zmysłowo i pośrednio ujmowane intelektualnie stanowi rodzaj wehikułu, czy po części „jakby przezroczystego medium”. Poszerza ono i modyfikuje nasze nawykowe³⁴ spostrzeganie (oraz rozumienie), po to, aby umożliwić jakieś wyobrażenie boskości, choćby w trybie teologii negatywnej określającej, „jaki Bóg nie jest i być nie może”... Przez to medium (w pewien sposób) „przeświecać” może coś zmysłami nieprzenikalnego i nie do końca intelektualnie pojmowanego. Jeśli w sporze ikonoklastów z ikonodulami, opowiemy się po stronie drugich³⁵, możemy skłaniać się do wniosku, iż do przejawiania się boskości może dochodzić jedynie przy (pewnym, choćby ograniczonym) wsparciu widzialności. Różne rodzaje widzialności umożliwiają różne rozumienia samej boskości³⁶. Idol (*Eidolon*, inaczej niż ikona) dla odmiany poddaje się bezpośredniemu uchwyceniu i wypełnia swymi uwidocznionymi treściami ludzką percepcję. Gdy dochodzi do tego element podziwu i fascy-

³¹ Tamże, s. 20.

³² Władysław Podrazik, „Ikona i idol”, w: http://www.sztukpuk.art.pl/assets/recenzje/podrazik/podrazik_04ikona-idol.htm [dostęp: 07 paź 16]; Urszula Idziak, „Idol i ikona”, w: „Logos i Ethos” 2/2004 (17); Michał Paweł Markowski, „Rozmowa o bałwochwalstwie”, w: [tegoż] *Pragnienie i bałwochwalstwo*, wyd. Znak 2004; Wojciech Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyconego w „Będąc danym”* J.-L. Mariona, „Logos i Ethos” 2004, nr 2, s. 18-44. Por. tegoż: http://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/1446/1/Idea_2009_21_Starzynski.pdf

³³ Podobnie jak metafora czy alegoria (por. Por. J.-L. Nancy, *The Ground of the Image*, dz. cyt., s. 11).

³⁴ Zdroworozsądkowe.

³⁵ A autor niniejszych słów to czyni.

³⁶ To „sposób widzenia decyduje o tym, co może być widoczne, albo raczej, przynajmniej w sensie negatywnym, decyduje o tym, co z boskości w żadnych okolicznościach nie może być dostrzeżone” (J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 29).

nacji (choćby czysto estetycznej) mamy do czynienia z „kultem idola” i być może z bałwochwalstwem (a więc z wiarą zafalszowaną).

Marion pisał, że „[i]dol zatrzymuje spojrzenie. Spojrzenie przestaje przenikać widzialność rzeczy, zatrzymuje się na pełnej zwodniczej kolorystyki powierzchni przedmiotów”. Idol idzie w parze z osobliwym uwewnętrznieniem (czy immanencją), „zasłania niewidzialne tym lepiej, im większą odznacza się widocznością. W ten sposób idol jako zasłona na niewidzialnym, staje się czymś oślepiająco widzialnym, i odbijając spojrzenie odsyła je samemu sobie”. A czyni to w taki sposób, iż uwidoczniiona treść „oślepia patrzącego z upodobaniem”, wiodąc go (w skrajnych przypadkach) do stanu oszołomienia. W tym kontekście Marion stwierdza³⁷, iż „w idolu ludzkie spojrzenie *doświadcza boskości* na najniższym poziomie (...) Doświadczenie idola jako boskości na miarę człowieka, może być [wprawdzie] utrwalone przez sztukę. Jednakże tego typu zapis boskości przy pomocy środków plastycznych jest *pochwyceniem boskiego blasku na jego najniższym poziomie*, a zatem stanowi zafalszowanie”³⁸.

Polski artysta i myśliciel Władysław Podrazik – idąc w ślady Mariona – utrzymuje, że bałwochwalca zachwycając się swym idolem ani „nie oszukuje ani nie jest oszukiwany”. W tym zakresie można jednak mieć inne zdanie. Mnie np. wydaje się, że idol raczej zawsze stanowi *podstawienie czegoś za coś*, i tym samym zawiera *element symulacji* – „zajmując nienależne sobie miejsce”, przewidziane dla kultu i najwyższego uznania czy podziwu albo wręcz modlitewnego uwielbienia wobec boskości.

³⁷ Co mym zdaniem jest już dość sporne. Sporne jest, czy jest to rzeczywiście doświadczenie boskości, a nie jedynie jej fałszywych wyobrażeń. Sprawa ta ma duże znaczenie, gdyż pośrednio dotyka kwestii prawdziwości odmiennych wierzeń religijnych, tzn. tego, czy prawdziwą może być tylko jedna religia, czy cząstkowe prawdy wnoszą – powiedzmy – wszystkie tzw. religie wysokie, czy światowe. Zob. dyskusję Toynbee’a oraz Ikeda: „Religijne koncepcje ostatecznej rzeczywistości”, w: A. Toynbee, D. Ikeda, *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1999, s. 271–289.

³⁸ Z tym ostatnim stwierdzeniem się zgadzamy, ale należy zaznaczyć, że idol „świeci blaskiem zapożyczonym i nie-własnym”, a dzieje się tak za sprawą nieudanego naśladownictwa autentycznej sztuki, przedstawiającej sacrum. Można dyskutować, czy idolatria, podobnie jak kicz, są czymś na tyle rozpowszechnionym, że „stanowią normę dla siebie” i nie powinny być porównywane ani z dziełami sztuki wysokiej, ani z religijnością wysokiej próby. Kolejna kontrowersja dotyczyłaby (nie-)możliwości pośredniczenia w doświadczeniu sacrum przez ludową twórczość, czy utwory kiczowate, przez obrazy pełne dysharmonii lub estetycznie brzydkie.

Ikona, eikon wyjściowo oznaczałaby/implikowałoby podobieństwo czy analogię, tak że *to, co widzialne odsyłałoby do tego, co nieuchwytnie zmysłami*, zachęcając tym samym do wykraczania poza to, co bezpośrednio przedstawiane, przechodząc od oglądu do medytacji i (być może³⁹) do nad-etetycznego zachwyty. „W ikonie – czytamy u Mariona – widzialne nie przeciwstawia się niewidzialnemu. [Sama ikona] pogłębia *widzialność niewidzialnej intencji*. Miarą ikony jest głębia jej powierzchni. To dzięki niej, ikona łączy widzialne z niewidzialnym”. Marion stwierdza dalej, że *określając idola jako odbłask wyprowadzony z jakiegoś pierwowzoru, do którego powraca, zakładamy jakąś estetykę*; Natomiast ikona, którą „definiujemy jako źródło bez pierwowzoru – źródło, które jest samo nieskończone (...) wypływa z całej nieskończonej [swej] głębi”⁴⁰, wykraczając poza wszelką estetykę. W tym znaczeniu, dla Mariona, namalowana na drewnie ikona, choć namalowana ręką człowieka, przybywa do nas, jakby, z innego świata. Nie należy jej *ogłądać*, lecz *kontemplować*. Czytamy dalej, że „ikona jest odwrotnością idola. Ikona wzywa do wyrzeczenia się wszelkiego postrzegania. Nagrodą za to wyrzeczenie jest odsłanianie się ikony. Stąd też, dosłowne zasłanianie i odsłanianie świętych obrazów w ołtarzach jest zapewne powtórzeniem wezwania pochodzącego od ikony do wyrzeczenia się wszelkiej widzialności”⁴¹.

„Idol i ikona – zaznacza Podrazik⁴² – pojawiają się we wczesnych dziełach J.L. Mariona w książkach, które były bliższe teologii niż filozofii sprzed okresu fenomenologii donacji”, a „teologiczny spór ikonoklastów z ikonofilami, konflikt między idolem a ikoną przedstawia Marion jako spotkanie dwóch różnych sposobów widzenia”⁴³. Wedle niego, „[i]kona oraz idol ukazują [nie byty a raczej] sposób bycia bytów”⁴⁴. I w jednym, i w drugim wypadku mamy mieć do czynienia z „odsyłaniem do czegoś poza sobą samym”⁴⁵. Dzieło artystyczne – czytamy dalej – jedynie „czyniąc znak, ma wartość *signum*”. „[W]idzialność [tego, co ikona przedstawia] nie zamyka się w sobie, lecz odsyła spojrzenie ku niewidzialnemu. Ikona i idol mają się

³⁹ Żeby wyrazić to w innej terminologii.

⁴⁰ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 44.

⁴¹ Tamże, s. 44–45.

⁴² W. Podrazik, *Ikona i idol*, dz. cyt.

⁴³ U. Idziak-Smoczyńska, *Idol i ikona: estetyczne aspekty fenomenologii Jeana-Luca Mariona*, „Logos i Ethos 2004, nr 2 (17), s. 47.

⁴⁴ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 27–28.

⁴⁵ U. Idziak-Smoczyńska, *Idol i ikona*, dz. cyt., s. 47.

różnić jedynie «metodą czynienia znaku», za pośrednictwem tego, co w nich widzialne»⁴⁶. I to „nasze [czyli „subiektywne” widzów] spojrzenie” miałyby rozstrzygać, czy dany obraz jest ikoną czy idolem. Idziak – rozumując w ten sposób – podkreśla subiektywny wymiar różnicy między idolem a ikoną. Moim zdaniem, nie jest to jednak całkiem przekonujące... Podmiotowy wymiar jest zawsze już obecny, lecz nie musi bez reszty przesądzać o charakterze i statusie rzeczony różnicy⁴⁷.

Idola cechuje swoisty blask, który wszakże ma pochodzić od „pragnącego spojrzenia”. Idziak podsuwa ilustrację z dziejów Izraela, gdy to Mojżesz⁴⁸ napotyka oślepiające posągi idoli, odlanych z kosztowności, jakie zebrał jego lud, podczas jego nieobecności. Nie do pomyślenia ma być istnienie bożków, bez „nas” jako „wiernych bałwochwalców”, bez naszego (na pragnieniu się wznoszącego) sposobu oglądania. Relacja między idolem a spoglądającym nań tworzy (jakoby) zamknięty krąg. Nie ma tu miejsca na inne sfery, inne, zewnętrzne znaczenia, dostępne np. poprzez symbole. Autorka pisze o „zastygającym spojrzeniu, zaspokojonym widzeniem idola”. Rzec chyba można, że owo idolatryczne oglądanie „wyładowuje się” w percepcji; najpierw zapewne przyciąga, by później „przepelnąć się czy wypełnić się tym, co dostępne zmysłom”... Tego rodzaju sposób patrzenia, oślepiony czy obarczony tym, co je przywabia i przyciąga, może „spocząć” na „świętych kosztownościach, na kolosalnych posągach bóstw, czy ozdobnym sklepieniu świątyni”⁴⁹.

Marion zaznaczał, iż idol jest korelatem oglądającego (z podziwem czy urzeczeniem) podmiotu, i że pochodzi on „z naszej miary”; w takim sensie (wznoszona przy udziale oglądających) świątynia, sprowadza boskość „do naszej potrzeby kultu”; a zatem bez tej potrzeby (czy idolatrycznej dążności) idol by nie powstawał. Marion nazywa idola „fenomenem nasyconym”,

⁴⁶ Zmysłowo uchwytne lub uchwytne przy udziale zmysłów...

⁴⁷ Można sądzić, że idole są konsekwencją grzechu bałwochwaltwa. Jednakże *idol idolowi nierówny*. W przypadku człowieka szczerze szukającego Prawdy istnienie idoli wynika (prawdopodobnie) z nieświadomości i pokładania nadziei w czym innym niż sam Bóg. Odwołując się do wiedzy mistyków, konieczne byłoby pewnego rodzaju „oczyszczenie oczu serca”, żeby doszło do jego oświecenia, a następnie zjednoczenia z Bogiem. Tę uwagę zawdzięczam Radkowi Piekarskiemu.

⁴⁸ „Wszelkiemu pojęciu utworzonemu dla próby dotarcia do i objęcia boskiej natury udaje się jedynie nadać kształt pewnemu idolowi Boga, a nie poznać Go” (Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, II, PB 44, 337b). Przytaczam tu motto z książki Mariona, *Idol i dystans*, dz. cyt.

⁴⁹ U. Idziak-Smoczyńska, *Idol i ikona*, dz. cyt., s. 49.

m. in. dlatego, że ten poraża oglądającego swoją intensywnością. „Choć stworzony przez nas (...) sprawia wrażenie będącego ponad nasze miary. Jest to paradoks doświadczenia twórcy”⁵⁰. Utkany z pragnienia – być może – i twórcy i odbiorców, idol filtruje, wypełnia „swą widzialnością” (czy swym widziadłem) i doświadcza (tzn. chyba: poddaje próbie) siebie i tego, który pożądliwie nań spogląda⁵¹.

Nieco zaskakujące jest powiązanie (przez Idziak) owej idolatrycznej percepcji i twórczości z religijnością antycznych Greków, którzy jakoby „dążyli do tego, co było dla nich pięknem – do widzialności samej”. Przedstawianie przez nich swoich bogów, budowanie dla nich świątyni, miałyby być zrozumiałe w kontekście, mającego cechy kultu „idolatrycznego pragnienia”⁵². W mej ocenie ma tu miejsce nieco przesadna metaforyzacja, sprowadzająca rozgraniczenie idola i ikony do „*intencji* spojrzenia”... (Heideggerowskich) sposobów bycia bytu itd. Zgodzimy się natomiast z Marionem, gdy ten przestrzega, iż często myśląc, że spotykamy Boga, mamy przed sobą, powolne nam bożki, czy idola spełniającego nasze oczekiwania...⁵³

W ikonie, zwraca uwagę Idziak, pominięte jest „prawo perspektywy”, gdyż mamy do czynienia z uwidacznianiem z kilku różnych punktów widzenia⁵⁴. „Ponad prawa optyki wyniesione są prawa przedstawienia, te

⁵⁰ Tamże, s. 50.

⁵¹ Ciekawe jest wydobycie aspektu czasowego tego rodzaju malarskich doświadczeń: „Impresjonizm – czytamy – uwiecznia coś, co z natury jest przelotnym wrażeniem – z istoty jest chwilą... Utrwalenie chwili to wyrwanie jej z ciągu czasu i uniemożliwienie jej wszelkich relacji z chwilą *przed* i chwilą *po*.” Mamy tu odcięcie od retencji oraz protekcji, a istotą tego rodzaju postępowania jest „bycie poza wszelkimi relacjami”. „Obraz (...) skupia całą widzialność w sobie (...) «Redukując widzialne do jego atonicznej kwintesencji, zawierając w swoim kadrze szaleńczą energię widzialności, obraz redukuje to, co się daje, do tego, co się ukazuje – dokonuje tego w obrębie kategorii idola»” (Idziak, *Idol i ikona*, dz. cyt., s. 54) Samo pokazanie się, manifestacja idola stanowić ma więc zamkniętą w sobie całość, a jego ukazanie się oznacza finał tego doświadczenia.

⁵² U. Idziak-Smoczyńska, *Idol i ikona*, dz. cyt., s. 55.

⁵³ Por. tamże, s. 58.

⁵⁴ Ikona nie jest w podobny (do idola) sposób zależna od spojrzenia, czyli uczuciowo pobudzanego pragnienia czy pożądania... „Ikona spojrzenie pobudza, lecz zeń się nie rodzi. W niej, to, co uwidocznione, skupia na sobie wzrok i «przytrzymuje spojrzenie», by «stopniowo nasycić się niewidzialnym». Poprzez tego rodzaju proces, stopniowo „niewidzialne przyjmuje [pewną] postać”, tak, iż „widzialne odsyła do niewidzialnego”, choć nie staje się ono tym samym widoczne, w samej ikonie. W tym wypadku intencjonalnie skierowane spoglądanie nie konstytuuje nic ani nie przedstawia swego korelatu. Niemniej, inne zapewne spoglądanie („niezastygające w oczekującym spojrzeniu”) „pozwala niewidzialnemu przyjmować widzialną postać”. Nie mamy więc, i tym razem, do czynienia z zagarniającym spoglądaniem, opatrywanym naszym odmierzaniem, etykietowanym naszymi nazwami. Stając przed ikoną „jakby twarzą w twarz”,

natomiast dyktowane są przez teologię”⁵⁵. Zatem mamy do czynienia ze „światem przemienionym”, po paruzji, z „nowym niebem i ziemią”. Przez swoje uczestnictwo, wedle sugestii J. Nowosielskiego, udziela się nam dostęp do „ziemskiego raj”, „stajemy się częścią czegoś, czego nieogarniany. To spojrzenie „uczestniczące” przeciwstawia się spoglądaniu „oglądajacemu”... Ikona „budzi respekt” i to „jej spojrzenie spoczywa na nas”, tak że my – widzowie – „nie zamykając oczu”, „odpowiadamy spojrzeniem na spojrzenie”, tak, zarazem, że „stajemy w prawdzie”; Stając „w jej blasku” i tak obcując z ikoną, „pozwalamy nawet się osądzać”, pozwalamy się „widzieć przez postacie świętych”. „Nie my nadajemy blasku [ikonie] jak odlanemu złotemu cielcowi, ale ona nam, jeżeli stoimy w jej blasku”⁵⁶.

Ikona ma „moc uobecniania”, „przemawia” niczym Lévinasowska „twarz Innego”. Marion przywoływał ewangeliczną opowieść o bogatym młodzieńcu, który dopytywał się Pana o to, „jak osiągnąć życie wieczne”⁵⁷. Ulegając idolatrycznemu widzeniu młodzieniec ów nie był gotowy wszystkiego się pozbyć, rozdać ubogim i troszczyć się tylko o „skarb w niebie”. W zapytaniu Jezusa zawarte było wezwanie, które porównywane jest tu do „wezwania ze strony tajemnicy ikony”. Na przykładzie interpretacji Nawrócenia świętego Pawła, autorstwa Caravaggia, Marion sugeruje, że stając wobec ikonicznego obrazu sami „czujemy się prześwieceni tym nagłym światłem”, poprzez które widz (albo czytelnik) sam dopiero lepiej widzi siebie i wówczas „szukając źródło światła (...) otwieramy się na niewidzialność”⁵⁸.

Wypracowanie przez Mariona – w ramach nowej fenomenologii – koncepcji tzw. fenomenu nasyczonego, wraz z jego opisem i kategoryzacją wzbudza szacunek i zasługuje na uważne odczytywanie. Niemniej można sądzić, że to cenne osiągnięcie zostało uzyskane w obrębie perspektyw założeń po-kartezjańskich, subiektywno-obiektywizujących „post-metafizycznych” Kanta, Nietzschego i Heideggera, co do pewnego stopnia – w moich oczach – obciąża to podejście i je ogranicza. Skądinąd błyskotliwe eseistyczne wywody Mariona mają więc chyba pewną wadę: przyjmuje on – bez wystarczające-

stopniowo nasycamy się niewidzialnym. Ów fenomen, powiada Marion, udziela się nam tylko o tyle, o ile „umiemy go przyjmować”, o ile „poddajemy się jej prawom” (U. Idziak-Smoczyńska, *Idol i ikona*, dz. cyt., s. 57–58).

⁵⁵ U. Idziak-Smoczyńska, *Idol i ikona*, dz. cyt., s. 59.

⁵⁶ Tamże, s. 60.

⁵⁷ Mk 10, 17–22.

⁵⁸ U. Idziak-Smoczyńska, *Idol i ikona*, dz. cyt., s. 63.

go uzasadnienia – rozstrzygnięcia nowoczesnych filozofów na niekorzyść tradycji klasycznej, ulegając intelektualnym modom i subiektywistycznym narracjom, post-modernistycznym i post-metafizycznym trendom. Mimo to jego analizy są pobudzające, oryginalne i pomysłowe. Gdy spojrzeć na nie z perspektywy krytycznej wobec idola i idolatrii, to można – niemniej jednak – dojść do wniosku, że jego myślenie wpada w łożysko tzw. *postsekularyzmu*, który nieco dogmatycznie głosi wyższość *nowego* nad *starym*, *nowoczesnego* nad *dawnym*, post-kantowskiego *bycia* Heideggera nad rzekomym tomistycznym *myśleniem uprzedmiotawiającym*. Te konteksty pokazuje w swych publikacjach polski tłumacz Mariona – Wojciech Starzyński.

Marion podejmuje wyjściowe pytanie Husserla i fenomenologii, pytając, co naprawdę jest nam dane? Jakie fenomeny nam się ukazują? Jak je opisywać i przyswajać? Od Husserla, przechodzi on do perspektywizmu post-nietzscheańskiego Heideggera, z ich horyzontalnością ujawniania się danych; dalej mamy przyswojenie hermeneutycznej założeniowości poznania i doświadczenia; wreszcie dochodzimy, wraz z badaniami Mariona do fenomenów granicznych: „niewyraźalnych, niewypowiedzanych i niepodlegających uprzedmiotowieniu”⁵⁹. Dochodzimy zatem do fenomenologicznej teologii, doświadczenia sacrum, objawienia i Boskiej donacji, słowem do kwestii poznania i wyrażania Absolutu czy Boga. Ostatni rodzaj fenomenu nasyconego to fenomen objawienia...⁶⁰

Marion zmuszony jest przekroczyć dotychczasowe usiłowania ograniczonego scjentyistycznego opisu fenomenu religijnego – z jednej strony, a z drugiej – subiektywnego opisu przeżyć, nie do końca wyrażalnych, komunikowalnych i przekazywalnych. Udaje mu się pokonać rozmaite przeszkody, płynące z określonych założeń fenomenologii po-Kantowskiej i po-Husserlowskiej. Chodzi o zwężone rozumienie fenomenów i fenomenalności, czyli tego, co faktycznie dane w (zmieniającym swe znaczenie) doświadczeniu. Ma tu miejsce odsunięcie na bok „odpornej, ontoteologicznej struktury”, która (pomimo swej skończoności) wyznaczała warunki możliwości uznawania czegoś za dane, i nadawała wszelkim (uprzedmiotowianym) fenomenom „charakteru korelatów podmiotowości transcendentalnej”. Tak dochodzi do zrewidowania Husserlowskiej „zasady wszelkich zasad” i odwrócenia

⁵⁹ Por. W. Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyconego*, dz. cyt., s. 19.

⁶⁰ Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, op. cit., s. 284.

fundacjonizmu podmiotowego i przejścia do uznawania „rzeczy samych”, tj. fenomenów takich, jakie się nam udzielają, stając się „danymi naszej świadomości”. W ten sposób rozpoznane zostaje ograniczenie naszego ujmowania zjawisk, stojące w zależności od pojęć (założeń, czy przed-sądów), które zapośredniczają nasze widzenie i rozumienie. Marion uznaje za własną ową zasadę hermeneutyczną, która mówi, że każdorazowo jakiś horyzont, „uprzedza” i „dopowiada”, to, co ma się ukazywać⁶¹. Powraca kwestia korelacji treści doświadczanych oraz powiązanej z nimi znaczenia. Jeśli *Badania logiczne* Husserla nacechowane były „logiką niedostatku”, to można pytać, czy nowa konceptualizacja znaczeniowej pełni, w istocie osiąga cel „intuicyjnej pełni”.

Poświęćmy chwilę uwagi pojęciu fenomenowi nasyconemu, gdyż ma on tutaj podstawowe znaczenie. Otóż wedle Mariona, „fenomen nasycony” nie podlega ukierunkowanemu widzeniu, które mogłoby z dystansu wypatrzyć, dojrzeć i ogarnąć. Ma on charakter raczej (w pewnym sensie) „pasywny”, sama „synteza ma miejsce bez pełnego poznania przedmiotu, a zatem (...) w ten sposób [fenomen] uwalnia się od przedmiotowości”⁶². „Fenomeny nasycone” wystawiają na próbę nasze zdolności percepcyjne. Mogą oślepić, przytłaczać czy nawet porażać np. swym blaskiem. Niekiedy docierają do naszej świadomości dopiero w pewnego rodzaju zaślepieniu, oszołomieniu, w *ciemności egzystencjalnej nocy*, w mroku destruktywnych (nawet niekiedy) przeżyć. Udzielają się i dają się pomyśleć, (dopiero) przy zmysłowym niedowidzeniu lub oślepieniu. Fenomen nasycony „wprowadza nieciągłość w naszym pojmowaniu”, czyniąc zeń „wydarzenie”. Takie „wydarzenie”, pozostaje nieprzewidywalne i w pewnym sensie nieprzyswajalne. Zarysowana tu terminologia zdaje się dostarczać języka, umożliwiającego pewien sugestywny opis doświadczenia sacrum. Ludzie, którzy (jak święty Paweł) doznają takich przeżyć⁶³ odczuwają potrzebę mówienia o tym, co im się przydarzyło, choć jest to tak niesamowite, że właściwie w pełni niewyrażalne. Z takiej to perspektywy wyłania się *fenomen fenomenów*, czyli objawienie; fenomen absolutny stosownie do „nasylenia swej świetlnej treści uwalnia się od jakichkolwiek zależności względem horyzontu, stając się fenomenem

⁶¹ W. Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyconego*, dz. cyt., s. 21.

⁶² Cyt. za: tamże, s. 33.

⁶³ Jak te w drodze do Damaszku.

w pełni bezwarunkowym”⁶⁴. Jako taki wzbudza w podmiocie pewne „pomieszenie zwyczajnych władz poznawczych”, ich wewnętrzną dyskordynację, niedopasowanie. Mamy to na względzie fenomen nie tylko uprzedmiotowieniu się niepoddający, lecz nie do niemożliwy do uprzedmiotowienia.

Idol

Blask emitowany przez Idola blokuje czy „powstrzymuje intencjonalność” (odbiorcy i jego aktów), wytwarzając „efekt lustra”, które odbija kształty emitowane przez Odbiorcę (i w jednej osobie zarazem Nadawcę). Idolem może być obraz albo dzieło sztuki. W przypadku idolatrycznego obrazu „intuicja przekracza (...) pojęcie lub pojęcia wysunięte do jej uchwycenia; w przeciwieństwie do przedmiotu technicznego czy produktu nigdy nie wystarczy raz obejrzeć, by prawdziwie widzieć”; pojedyncze spojrzenie nie uchwytuje tu treści, ta treść pozostaje w pewnym sensie nieuchwytna, wymyka się, zawierając w sobie coś ukrytego. Idol udziela się w szczególny sposób, wzywając do ponawianego przychodzenia i oglądania; sam nawykowy sposób widzenia tu nie wystarcza, kolejne ujęcia nie dopełniają postrzeganego czy doświadczanego obrazu, nie kompletują wiedzy o nim”⁶⁵. Doświadczając spotkania z Idolem stawiamy czoło jego oślepiającemu blaskowi; Idol „wywołuje solipsyzm”, a więc zrywa z intersubiektywnością, separując obiekt i patrzącego od otoczenia; „Idol ukazuje się «przybywając do mnie», wzywa mnie i wyzywa, radykalnie mnie zawłaszczając”. „Dalsze spojrzenia, których nie przestaję kierować na idola, ustalają tyle niewidzialnych luster mnie samego, a zatem (...) go konceptualizują (...) Idol mnie wyznacza – wyznacza ślad miejsca, w którym stoję – ponieważ w nim intuicji zawsze brakuje pojęcia”⁶⁶.

⁶⁴ Stając się Tillichowskim *Nieuwarunkowanym* (zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 29–39). Por. W. Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyconego*, dz. cyt., s. 35.

⁶⁵ W. Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyconego...*, dz. cyt., s. 13.

⁶⁶ Słowami Derridy: Idol „nie daje poczucia zadowolenia ani nie nasycy...” – W. Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyconego*, dz. cyt., przypis nr 6, s. 13.

Ikona

„Sztuka ikony nie jest sztuką autonomiczną, jest ona włączona w misterium liturgiczne i jaśnieje sakramentalną obecnością. Przyswaja sobie pewną abstrakcję; można rzec – swoistą transfigurację. W swojej kompozycyjnej wolności dowolnie dysponuje elementami tego świata w ich pełnym podporządkowaniu temu, co duchowe... Światło służy ikonie jako materia barwiąca, zjawisko samo przez się rozjaśniające, co czyni niepotrzebnym jakiegokolwiek źródło światła, tak jak w niebieskim Mieście z Apokalipsy”⁶⁷.

„Symbol to most łączący dwa brzegi: widzialne i niewidzialne, ziemskie i niebieskie, empiryczne i idealne, i wzajemnie je przenoszący jedno w drugie.”⁶⁸

„niewidzialne, nawet, gdy jest [w pewien sposób – uzupełnia] obecne w ikonie, pozostaje niewidzialne, (...) dlatego, że chodzi o uczynienie widzialnym niewidzialnego jako takiego – jako niedostępnego spojrzeniu twarzą w twarz”⁶⁹.

Modalność nieoglądalności egzemplifikowana jest w ikonie (oraz twarzy). Mówiąc językiem Lévinasa: „Twarzy się nie ogląda, gdy zanim taki zamiar by się udał, ona już mnie ogarnia swym obciążającym spojrzeniem. Tym samym podmiotowość zostaje istotnie zmodyfikowana do bycia świadkiem odbioru siebie jako oglądanego przez nieosiągalną ikonę...”⁷⁰.

Ikona jest fenomenem nasyconym nieoglądanym i niesprowadzalnym, uwalniającym się od wszelkich odniesień względem Ja, a zatem w względem kategorii modalności; ikona nie dostarcza żadnego widowiska, nie poddaje się ogarniającemu spojrzeniu i nie podlega oglądającemu, lecz – według Mariona – dominuje⁷¹ w pewien sposób nad tym, którego ma przed sobą; ikona wykazuje sama pewną inicjatywę; nie występuje tu nadmiar, a nasycenie jest „ubogie w swym przepływie”, poprzez anamorfozę przekształca percepcję odbiorcy; „spojrzenie w ikonie do mnie przybywające nie dostarcza widowiska, ani żadnej określonej intuicji”, w owym „spojrzeniu z naprzeciwka, nie ma nic do oglądania; Podobnie jak w przypadku napotykania twarzy,

⁶⁷ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 82.

⁶⁸ Tamże, s. 78–79.

⁶⁹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 40; por. ks. Łukasz Koszałka, *Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona*, „Studia Gdańskie” 2014, tom XXXIV, s. 218.

⁷⁰ W. Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyconego*, dz. cyt., s. 37.

⁷¹ Termin dominacja wzbudza tu istotne wątpliwości, gdyż implikuje on przemoc i narzucanie się, które „nigdy nie są cechą Boga”; „Bóg w sobie nieskończenie podnosi duszę i czyni ją Sobie równą, jednak najpierw musi ją unizić we wszystkim w czym opiera się na czym innym niż On, jednak nie ma w tym nic z przemocą, a jest delikatność zaproszenia”; „Jezus zawsze mówi «jeśli chcesz» nigdy „musisz” (uwaga Radka Piekarskiego).

ikona (czy Inny w ikonie) stanowi pewne brzemie, a zarazem uniemożliwia uprzedmiotowienie; w obliczu ikony ja przeobraża się w świadka”, dowiadując się „o sobie z tego, co spojrzenie Innego mówi mi w ciszy”⁷².

Prezentację polskich komentarzy do dzieła Mariona, kończymy przytoczeniem kilku uwag M. P. Markowskiego. Pisał on, iż idol „zmusza do estetycznej kontemplacji, ikona zaś porywa ku Bogu (...) pragnie byśmy się z nim utożsamili, chce zawładnąć naszym życiem. Ikona odwrotnie: jest progiem między naszym światem a światem nieznanym, granicą, której nie sposób przekroczyć, choć której także nie sposób nie przekraczać (...). Gdyby nie dystans rozpostarty między mną a Bogiem, dystans, którego przedstawieniem jest ikona, nie byłoby mnie, ani Boga, nie byłoby różnicy, której nie da się zniwelować. Gdy nie ma różnicy panuje *To Samo* – Lévinasa – a w świecie *Tego Samego* Bóg nikomu nie jest do niczego potrzebny. Co więcej nie jest już potrzebny drugi człowiek. Bałwochwalstwo rodzi się w momencie, w którym nie tylko Bóg, ale także (...) człowiek zostaje pochwycony w szczelną sieć naszych pragnień, potrzeb i tęsknot. Mówi się, że drugiemu człowiekowi należy pozostawić wolną przestrzeń. To samo trzeba powiedzieć o Bogu: dystans, który nas ma od Niego dzielić, należy nie zmniejszać, ale powiększać. Tylko wtedy unikniemy groźby bałwochwalstwa...”⁷³ Markowski najwyraźniej, nie podąża za Marionem tak daleko, żeby przeczyć ułomności idolatrii. Jednocześnie jednak jakby wspierał zamysł interpretacyjny Mariona, przez fakt, że podkreśla jej powszechność. W ten sposób udaje mu się uzyskać rodzaj zrównoważenia, widocznego w zakończeniu książki: „Jak powiadają teologowie negatywni wszystkich czasów, każda próba stworzenia pojęcia zdolnego uchwycić boską naturę kończy się wyszykowaniem idola Boga, który z Bogiem nie ma nic wspólnego. Z drugiej jednak strony nie można o Bogu milczeć, gdyż jak słusznie powiedział kiedyś Marion «nie wystarcza zamilknąć, by uniknąć idolatrii». Cóż więc począć, gdy milczenie i mowa na równi ocierają się o bałwochwalstwo? Szukać języka, w którym nieprzekraczalny dystans między nami a Bogiem nie rozerwie Przymierza, którego nie my jesteśmy pomysłodawcami. Językiem tym prawdopodobnie jest modlitwa, w której słowa nie wpisują Boga w horyzont naszego poznania, lecz – to znów

⁷² Por. J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, Warszawa 2007, s. 283.

⁷³ J.P. Markowski, *Rozmowa o bałwochwalstwie*, dz. cyt., s. 171.

Marion – wpisują nas w niepoznawalny horyzont samego Boga (...) Idolatria jest wyrazem naszego zakorzenienia się w naszym życiu i dlatego nie sposób jej z naszego życia usunąć”; „ograniczone tylko do tego, co obecne, nasze życie stałoby się jałowe i trudne do zniesienia”⁷⁴.

Próba oceny koncepcji Mariona

Marion – będąc zadłużony w terminologii i sposobie myślenia m. in. Heideggera i dialogików – nierzadko niepotrzebnie komplikuje zwyczajny sposób wypowiedzania się i argumentacji. Wiedzie to do przesadnej metaforyzacji wielu niełatwych zagadnień. Nastawienie się na wypracowanie własnego języka, jest zrozumiałe, lecz przy tak mocnym obciążeniu hipoteką post-heideggeryzmu czy pastiszowych nawiązań do Lévinasa, przy wszystkich inspiracjach biblijnych, przynosi raczej zróżnicowane wyniki, nierówne pod względem wartości. Być może tak wypada to pisarstwo tylko w przekładach. Lecz w każdym razie w języku polskim, i w polskiej filozofii (także fenomenologicznej) mamy własne dokonania i dostępną⁷⁵ niemałą pracę analityczną, która dostarcza – w pewnym zakresie – alternatywy dla Marionowskiego ujmowania poznania (czy doświadczenia) sacrum przez sztukę i za pośrednictwem obrazów. Samo rozgraniczenie idola oraz ikony, choć pod pewnymi względami finezyjne, pod innymi wydaje się niepotrzebnie zawile i wręcz nawet niekonsekwentne.

Ujęcie Stróżewskiego i Schelera – jako alternatywa

Władysław Stróżewski w odczycie „O możliwości sacrum w sztuce”⁷⁶, zaproponował klasyfikację i terminologię, pozwalającym opisać konkretyzację *numinotyczną*, stanowiącą korelat finalnego przeżycia sacrum w sztuce, co przywołuję tutaj w związku z figurą ikony, reprezentującej ewentualne możliwości wyrażania Absolutu. Wskazane tam relacje między wartościami estetycznymi oraz jakościami związanymi z sacrum dostarczają aparatury pojęciowej, dającej możliwości alternatywnej charakterystyki tych zagadnień,

⁷⁴ J.P. Markowski, Rozmowa o bałwochwalstwie, dz. cyt., s. 173-174.

⁷⁵ Dającą się przyswoić.

⁷⁶ W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 23–38.

o jakich pisał Marion. Zakres treściowy tych publikacji wprawdzie się nie pokrywa, lecz w istotnym stopniu zachodzą one na siebie.

Jedną rzeczą jest pojawienie się fenomenu sacrum w sztuce (np. w sztuce ikon), a inną to, na co ów fenomen wskazuje i do czego dalej odsyła. Struktura obrazu może odwzorowywać rozmaite rodzaje rzeczywistości czy sposoby bycia różnych rzeczy przed-istniejących: ich wyglądy, całe sytuacje czy zdarzenia. Mogą to np. być żywoty świętych, elementy historii świętej czerpane z Ewangelii itp. Tak uzyskiwane „sytuacje modelowe” tworzą odpowiedniki, „odbicia” czy „powtórzenia”. Jak w tych przypadkach dochodzi do przejawiania się fenomenu sacrum? Możliwości jest wiele: przez „przedstawione sytuacje wyraz psychiczny przedstawionej postaci, jej zachowania się, gesty itp.”⁷⁷ Odwzorowanie może dotyczyć rozciągania się w przestrzeni albo procesów rozgrywających się w czasie. Nośnikiem czy wehikułem fenomenu sacrum może być (rytualne) „powtórzenie” świętych zdarzeń czy aktów np. cierpienia oznaczającego ofiarę.

Bardzo ważny jest wymiar wykraczania, transcendencji, tj. współsprawczość jakości sacrum przez pewnego rodzaju „nadrzeczywistość”, reprezentowaną przez idee lub źródło świętości tj. Boga. Poprzez pewnego rodzaju wyjątkowe przeżycia nad-estetyczne, możemy mieć pewien udział w takich rzeczach jak: dająca do myślenia *Pustka ogołocenia*, doświadczenie archetypów będące wyrazem intensyfikacji w przeżywaniu wyższych rzeczywistości. Poruszamy się wówczas w wymiarze symboli, idei czy jakości idealnych. „Wielkie dzieła sztuki rzadko kiedy poprzestają na samych sobie. Z reguły wywołują czy wskazują na jakieś «więcej», które je przekracza i które poprzez nie objawia się w postaci czystszej, niż to może się dokonać w ograniczonej rzeczywistości samego dzieła, zawsze napiętnowanej brakiem”⁷⁸. Chodzi tu o partycypację w ucieleśnionych sensach idei; chodzi o przechodzenie „od sensu zawartego w dziele do idei tego sensu (...), od ucieleśnionej w dziele wartości do wartości idealnej, w której wartość urzeczywistniona partycypuje. Zrozumienie dzieła sztuki dokonuje się tedy w strukturze, która je przekracza, ale która nie należy do rzeczywistości społecznej (...), lecz do świata czystych idei”⁷⁹.

⁷⁷ Tamże, s. 29.

⁷⁸ Tamże, s. 32.

⁷⁹ Tamże.

Spięcia dramatyczne, jakie przedstawia i ewokuje w odbiorcach sacrum w sztuce, wywołuje w nich silne przeżycia *numinotyczne*, np. naprzemiennie doświadczane momenty bojaźni oraz fascynacji, umniejszenia i wywyższenia czy podniosłości, tworząc swoiste *misterium tremendum*⁸⁰. Sacrum, także to doświadczane za pośrednictwem obcowania ze sztuką, w odróżnieniu od przeżywania samego piękna, „jest bardziej odległe, transcendentne, wzniosłe niż wszelka estetyczna [tylko] wzniosłość (...) Występuje tu aura tajemniczości i nie ogranicza się to jedynie do dzieł o treści religijnej”. Stróżewski wypowiada się także, bezpośrednio, na temat ikon. Widzi w ikonie i przeżyciach z nią związanych, pewnego rodzaju *sakrament*, partycypację w fenomenie sacrum, pewną teofanię, objawienie się świętości Boga samego albo Jego świętych. Nawiązując do teologii ikon, zwraca również uwagę, że na właściwe przeżywanie tego „sakramentu” składa się wiele warunków, m. in. przynależenie do swojego środowiska, jakim jest wspólnota kościoła. Rygorystycznie rozumiał to L. Uspienski „Studiując ikonę – powiadał – musimy sobie ciągle uświadamiać, że święty obraz jest integralnie włączony w pewną harmonijną syntezę, w organiczną całość, którą formuje kult prawosławny; poza nim (...) treść obrazu i jego sens nie mogą być zrozumiałe”⁸¹.

Mając na względzie ewokowanie przez niektóre dzieła sztuki jakości wartości transcendentnych, Max Scheler pisał, „że zarówno metafizyka, jak i sztuka zwracać się muszą ku sferze istot i idei, której przykładowym wcieleniem jedynie jest przypadkowa rzeczywistość świata zewnętrznego i wewnętrznego”⁸². Scheler wykracza w tym względzie poza pojęcie prawdy *adekwacji*, zbliżając się do prawdy jako *aletheia*, czyli manifestacji czy odsłaniania się⁸³. „Stając w obliczu arcydzieł czujemy, że obcujemy nie tylko z nimi, lecz ze światem, który nam uobecniają. Nie jest to świat fikcji, nawet jeśli fikcja jest drogą jego ukazania. To, co jest zarazem w niej i poza nią, jest «mocniejsze» od niej i od nas”⁸⁴. Obcowanie z sacrum za pośrednictwem

⁸⁰ Tamże, s. 33.

⁸¹ Cyt. za Stróżewskim, *W kręgu wartości*, wyd. Znak, Kraków 1992, s. 37. To ostatnie stwierdzenie jest nieco problematyczne, gdyż swoisty renesans ikony w XX wieku dokonał się w Kościele zachodnim, a w każdym razie po części poza liturgią prawosławia.

⁸² M. Scheler, „Metafizyka i sztuka”, tłum. S. Czerniak, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 2, s. 56.

⁸³ *Czy wychodzenia na jaw*, używając terminów Heideggera. Por. mój esej „Sztuka mierząca wysoko, czyli Władysława Stróżewskiego zarys koncepcji wartościowania nadestetycznego”, „Zeszyty Naukowe – Filozofia i Socjologia, Uniwersytet Gdański”, Gdańsk 1992.

⁸⁴ Tamże, s. 53.

świętych obrazów ma swoisty charakter. Wywołany przez obcowanie z ikoną (czy sacrum uobecnianym przez sztukę obrazową), „błysk najgłębszej prawdy o nas samych” sprawia, że „czujemy się oczyszczeni z tego, co nieistotne, nieważne, a co aż dotąd budziło w nas niepokój”; przeżywając więc swoiste *katharsis* oczyszczamy się „z trwogi przed nicością”, a doznawszy przemiany, stajemy się prawdziwi, lepiej sobie samym znani, bardziej autentyczni⁸⁵.

Zakończenie

W powyższych uwagach wyręczamy się konceptami Schelera i Stróżewskiego. Nie dochodzimy więc do całkiem samodzielnych wniosków. Zatem, mimo sygnalizowanych wątpliwości, kończymy apologią tego, co francuski fenomenolog „daje nam do myślenia”: Marion ożywia i uwspółcześnia dawne teologiczne i filozoficzne spory o obrazoburstwo i rolę rozmaitych rodzajów obrazów, znakomicie przygotowuje nas i uzbraja w rozgraniczenia pojęciowe potrzebne do rozpoznawania współczesnych i dawniejszych form idolatrii, tj. kultów zastępczych i związanych z nimi form przedstawiania w sztuce i w życiu. Godną uwagi intencją Mariona jest, aby pomyśleć (nie tylko to, co trudne do objęcia myślą, ale i) to, co właściwie niepojmowalne, pomyśleć granice myśli, wyrazić (co w pełni) Niewyraźalne. Warto wciąż pytać: czy to w ogóle jest możliwe!

Bibliografia

Barasch M., *Icon. Studies in the History of an Idea*, New York University Press, New York-London 1995.

Biblia Tysiąclecia, wyd. Pallottinum, Poznań 1991.

Cieślik-Klauza J., *Cisza w muzyce filmowej*, w: K. Klauza, J. Cieślik-Klauza, *Piękno zespolić ze sobą. Korespondencja sztuk*, wyd. Muzyczne Polihymnia, Białystok 2015.

Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa ?

Girard R., *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Wydawnictwo BRAMA - Książnica Włóczęgów i Uczonych, Poznań 1993.

Idziak-Smoczyńska U., *Idol i ikona: estetyczne aspekty fenomenologii Jeana-Luca Mariona*, „Logos i Ethos” 2004, nr 2 (17).

Jędraszewski M., *Ikona i twarz Drugiego Jean-Luc Marion i Emmanuela Lévinasa*

⁸⁵ Tamże, s. 55.

- drogi ku Nieskończonemu*, „Filozofia Dialogu” 2003, T. 1.
- Koszałka Ł., *Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona*, „Studia Gdańskie” 2014, Tom XXXIV.
- Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2007.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, wyd. Znak, Kraków 1996.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, wyd. WAM, Kraków 2016.
- Markowski M.P., *Rozmowa o bałwochwalstwie*, w: M.P. Markowski, *Pragnienie i bałwochwalstwo: felietony metafizyczne*, wyd. Znak, Kraków 2004.
- Nancy J.-L., *The Ground of the Image*, Fordham University Press, New York 2005.
- Piekarski R., *Sztuka mierząca wysoko, czyli Władysława Stróżewskiego zarys koncepcji wartościowania nadestetycznego*, „Zeszyty Naukowe – Filozofia i Socjologia, Uniwersytet Gdański”, Gdańsk 1992.
- Piekarski R., *Wymiar metafizyczny sztuki*, w: R. Piekarski, *Problem wartości poznawczych literackiego i filmowego dzieła sztuki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1993.
- Scheler M., *Metafizyka i sztuka*, tłum. S. Czerniak, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 2.
- Schönborn Ch. OP, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona OP, wyd. W drodze, Poznań 2001.
- Starzyński, W., *Systematyka fenomenu nasyconego w „Będąc danym” J.-L. Mariona*, „Logos i Ethos” 2004, nr 2.
- Starzyński W., *Wstęp*, w: J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2007.
- Stróżewski W., *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, wyd. Znak, Kraków 1989.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, wyd. Znak, Kraków 1992.
- Tarnowski K., *Jean-Luc Marion, «Fenomenolog miłości większej niż bycie»*, w: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, wyd. Znak, Kraków 1996.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, wyd. Znak, Kraków 1994.
- Toynbee A., Ikeda D., *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*, tłum. A. Chmielewski, wyd. PWN, Warszawa 1999.
- J.P. Migne (wyd.) *Patrologiae ursus completus. Series graeca*, Paryż 1857-1866 (cyt. za Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona OP, wyd. W drodze, Poznań 2001.).

Źródła internetowe

- Władysław Podrazik, „Ikona i idol”, w: http://www.sztukpuk.art.pl/assets/recenzje/podrazik/podrazik_04ikona-idol.htm [dostęp: 07 paź 16];
http://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/1446/1/Idea_2009_21_Starzynski.pdf

Nota o Autorze

Romuald Piekarski – dr hab., profesor Uniwersytetu Gdańskiego, pracuje w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG, Przewodniczący Zarządu Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zainteresowania badawcze: metafizyka cywilizacji, filozofia polityki, filozofia religii, metafizyka, etyka polityczna. Autor ponad siedemdziesięciu publikacji, w tym czterech książek: *Problem wartości poznawczych literackiego i filmowego dzieła sztuki*, wyd. UG, Gdańsk 1993; *Wokół prawdy i interpretacji dzieła literackiego*, w: *Zagadnienia estetyki współczesnej. Sztuka – wartości – poznanie* [wspólnie z P. Kawieckim]; wyd. UG, Gdańsk 1994; *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, wyd. UG, Gdańsk 2007; *Maquiawelizm, patologia ducha, sacrum i polityka. Eseje z filozofii politycznej*, Spółdzielczy Instytut Naukowy, Sopot 2016. Redaktor prac zbiorowych, członek Rady Naukowej półrocznika „Civitas”, członek International Society for MacIntyrean Enquiry. Publikował w miesięczniku „Znak”, kwartalniku „Pieniądze i Więź”, „Prawo i Więź”, „Pro Fide, Rege et Lege”, „Arce”, „Arcanach”, „Christianitas”, „Obywatelu”, toruńskim piśmie „Dialogi Polityczne”. Otrzymał kilka wyróżnień i nagród: Medal Komisji Edukacji Narodowej za szczególne zasługi dla oświaty i wychowania, Medal srebrny za długoletnią służbę oraz na wniosek Instytutu Pamięci Narodowej Odznaczenie Krzyżem Wolności i Solidarności decyzją Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 27 listopada 2013 roku.

LUDWIK KOSTRO

ATENEUM – SZKOŁA WYŻSZA W GDAŃSKU,
PROF. EMERITUS UNIWERSYTETU GDAŃSKIEGO

ON UNDECIDABLE EXISTENTIAL SENTENCES USED OFTEN IN THE DESCRIPTIONS OF THE HUMAN EMBRYO-FETAL DEVELOPMENT AND THEIR POLITICAL AND DOCTRINAL IMPLICATIONS

O NIEROZSTRZYGAJĄCYCH ZDANIACH
EGZYSTENCJALNYCH CZĘSTO UŻYWANYCH
W OPISACH ROZWOJU ZARODKA I PŁODU
LUDZKIEGO ORAZ ICH IMPLIKACJACH
POLITYCZNYCH I DOKTRYNALNYCH

Keywords: formal and existential undecidable propositions, undecidable existential sentences, decisive and indecisive events, formal and existential completeness and incompleteness, chance and lack of chance, probabilistic and real conceived children, spontaneous and artificial abortion, natural eugenics

Słowa kluczowe: formalne i egzystencjalne nierozstrzygalne zdania, nierozstrzygalne zdania egzystencjalne, decydujące i nierozstrzygające wydarzenia, formalna i egzystencjalna kompletność i niekompletność, szansa i brak szansy, dzieci probabilistyczne i rzeczywiście poczęte, spontaniczna i sztuczna aborcja, naturalna eugenika

Abstract: K. Gödel in his paper (Gödel 1931, 173-198) has shown that in formalized and axiomatic systems, especially in mathematics, there are formally undecidable propositions. Their truth or falsity are not provable in the framework of the considered system and therefore the system must be recognized as incomplete. It can be also shown that in narrations of all scientific theories there are undecidable propositions. But there is a fundamental difference between the so-called Gödel's propositions and the propositions called in this paper *undecidable existential sentences*... Gödel's propositions are formally undecidable, instead the *undecidable existential sentences* are undecidable because of existential reasons. They are not provable until existentially decisive events happen. This kind of undecidability will be shown, using examples taken from the scientific narrations describing the embryo-fetal development of human beings. The stages of the existential

embryo – fetal development of human beings are accompanied with packets of potential states that can become real or not along the evolution of the pregnancy. These states are often opposite and even contradictory. In the paper there will be shown the potential states (and their probabilities) that are contained in packets connected with concrete stages of the development. The successive stages finish with a reduction of a concrete packet and with appearance of a new packet. But before every reduction each statement that: “this or other state is already real” is fully undecidable. The chance that a concrete potential state will be realized can be predicted only with probability. We can never be sur to which potential state the packet will be reduced. Since every state has its own probability to become real and among them there is also the probability to become a human person the parliaments can introduce a law protecting human embryos and fetus against artificial abortion from formation of a zygote until the birth to give chance to the birth of a child. But when the chance to become a human being disappears the abortion must be done to save e.g. the mother. For example, in the case when the embryo became transformed into an empty gestational sac. Other similar cases will be examined in this paper. In each stage of pregnancy there is the possibility of a spontaneous abortion. It was proven that the frequency of such abortions reaches to 66 % of gestations. So we are dealing with a natural eugenics. The Nature takes care of the quality of life. Can we do the same when the Nature is not able to succeed?

Abstrakt: Artykuł K. Gödela (Gödel 1931, 173–198) wykazał, że w systemach sformalizowanych i aksjomatycznych, zwłaszcza w matematyce, istnieją formalnie nierozstrzygalne twierdzenia. Ich prawda lub fałsz nie są możliwe do udowodnienia w ramach rozważanego systemu, a zatem system musi być uznany za niekompletny. Można to również wykazać, że w narracjach wszystkich teorii naukowych istnieją nierozstrzygalne zdania. Istnieje jednak zasadnicza różnica między tak zwanymi twierdzeniami Gödla a twierdzeniami zwanymi w tym artykule nierozstrzygalnymi zdaniami egzystencjalnymi ... Zdania Gödela są formalnie nierozstrzygalne, zamiast tego nierozstrzygalne zdania egzystencjalne są nierozstrzygalne z przyczyn egzystencjalnych. Nie da się ich udowodnić, dopóki nie wydarzy się rozstrzygalne zdarzenie. Tego rodzaju niemożność rozstrzygnięcia zostanie wykazana na przykładach zaczerpniętych z naukowych narracji opisujących rozwój embrionalny i płodowy człowieka. Etapom egzystencjalnego rozwoju embrionalno-płodowego człowieka towarzyszą paczki potencjalnych stanów, które mogą stać się rzeczywiste lub nie wraz z ewolucją ciąży. Stany te są często przeciwne, a nawet sprzeczne. W pracy zostaną przedstawione potencjalne stany (i ich prawdopodobieństwa) zawarte w pakietach związanych z konkretnymi etapami rozwoju. Kolejne etapy kończą się zmniejszeniem pakietu stanów potencjalnych i pojawieniem się nowego pakietu. Ale przed każdą redukcją

każde stwierdzenie, że „ten lub inny stan jest już rzeczywisty” jest całkowicie nierozstrzygalne. Szansę, że konkretny stan potencjalny zostanie zrealizowany, można przewidzieć tylko z prawdopodobieństwem. Nigdy nie możemy być pewni, do którego potencjalnego stanu pakiet zostanie zredukowany. Ponieważ każdy stan ma swoje własne prawdopodobieństwo, że stanie się realne, a wśród nich istnieje również prawdopodobieństwo zostania człowiekiem. Parlamenti mogą wprowadzić prawo chroniące ludzkie zarodki i płód przed sztuczną aborcją przed utworzeniem zygoty przed porodem, aby dać szansę na poród dziecka. Ale kiedy znika szansa zostania człowiekiem, aborcja musi zostać wykonana, aby uratować np matkę. Na przykład w przypadku, gdy zarodek przekształcił się w pusty pęcherzyk ciążyowy. Inne podobne przypadki zostaną przeanalizowane w tym artykule. Na każdym etapie ciąży istnieje możliwość spontanicznej aborcji. Udowodniono, że częstotliwość takich aborcji sięga 66% ciąży. Mamy więc do czynienia z naturalną eugeniką. Natura dba o jakość życia. Czy możemy zrobić to samo, gdy Natura nie jest w stanie odnieść sukcesu?

Let's begin this paper with one of the most general statements of modern science, especially of Quantum Physics: "Each real being in the surrounding us physical universe, including human beings as well, carries with itself a packet of possibilities, of potential states that can become actualized often in a fully random way, however, always with a certain probability". In the case of growing human beings the possibilities can be also actualized thanks to human decisions. According to Quantum Physics each physical entity can be considered as a quantum object with which a packet of potential states is connected. Some physicists (e.g. Amit Goswami 2008) call the packets *soft objectivity* and the objects *hard objectivity*. With respect to the *hard objectivity* must be used the logics which do not admit contradictions. To the *soft objectivity* have to be used para-consistent logics because in the packets of potential states there are possible: opposite and even contradictory states. Concrete examples will be given later. Let's mention here only the greatest Quantum Object, the Whole Reality as such that carries with it-self the greatest Potential of possibilities, the greatest Packet of potential states i.e. the Mega-verse the set of all possible universes that can be opposite to each other. Note that potential states become actualized by means of reductions of their packets accompanied with appearance of new packets after the reduction. What provokes a reduction of a packet? In our Laboratories an Observer/Experimenter who performs measurements. In the Nature natural events

that emerge from it because of natural processes (e.g. collisions, physical interactions and in living beings: e.g. aberrations of chromosomes resulting from chaotic motions of a very great number of elementary ingredients in the process of formation of gens etc.). How does react Nature because of the mentioned provocations? The Polish physicist Czeslaw Bialobrzewski in his interpretation of quantum physics, indicates that atoms, molecules and other microsystems react like living organisms. They take care of saving their integrity and take care of their quality of existence. Therefore he introduced to his interpretation of quantum physics the notion of “organic constitutionality” (Bialobrzewski 1984). The tendencies to save their integrity and to take care of the quality of their existences are inscribed in the Nature. Note that every reduction of a packet is a physical event that has a decisive nature for a real being, for a quantum object which belongs to the hard objectivity. When such an event happens then we can express an decidable existential sentence that states the existence of an empirical fact (“there is...”). Otherwise our existential sentences are undecidable and we are allowed only to express probabilistic sentences. I am going to show the undecidability using as example the human embryo-fetal development because in the descriptions of this development the decisive existential sentences are used often in an unjust way. So this paper will concern the *undecidable existential sentences* (like e.g.) *there is a conceived child* or *there is not a conceived child* used often, in an illicit way, because of doctrinal or political reasons. This unjust frequent practice in statements and descriptions of the existential events in the successive stages of the human embryo–fetal development will be submitted to criticism. In these descriptions the categories of *existential completeness* and *incompleteness* and *existential chance* and *lack of chance* will be also used.

Let's note also that when the considered *undecidable sentences* are pronounced, before the decisive existential natural events will happen, there is ever a danger of falling into falseness. We have to be aware equally that natural randomness is inscribed in the existential events of the embryo-fetal prenatal human c.v.'s . The prenatal lives are never purely deterministic processes. They are often marked by randomness. Therefore many random events (e.g. spontaneous abortions) are very frequent. Let's begin with concrete examples of such naturally random events.

1. Undecidable sentences in the stage of morula and formation of blastula

When after the process of fertilization that lasts about 24 hours we have in front of us a human zygote or afterwards a human morula then we are not allowed to state neither that *there is already a conceived child* nor that *there is not yet a conceived child*. Why? Because both of them are undecidable. Using a metaphoric expression we can state that the Nature has not yet decided by means of existential decisive events whether we will deal with an *embryonic* or an *un-embryonic gestation*. In such a case the existential “decision” will be taken in the evolution of the morula at the end of the first week of pregnancy. From 28% to 40% of human morulae transform into *empty gestation sacs*. This statistical data can be proved empirically by means of USG check-ups beginning from the 6th week of pregnancy. The author advice to the reader to look for the USG pictures in the internet to be able to understand better what means and clearer imagine how looks an *empty gestation sac*¹ The probability of an un-embryonic gestation reaches sometimes $2/5$. As we can see we are dealing with an *un-embryonic gestation* when in a formed blastula there does not appear the embryoblast i.e. the inner cell mass that constitutes the embryonic stuff of future child or children. When the blastula is formed as empty the chance to become a child totally disappear. The Nature “has decided” that in this pregnancy a child will not be conceived. The formed blastula in this case is characterized by an existential incompleteness. We are dealing with the lack of the embryoblast. However, it happens also with the probability beginning from $3/5$ that in the gestational sac there will appear a developing embryoblast. Note that when the inner cell mass appears then we deal with an existentially complete blastula that has the embryonic stuff to form a future child or children. But, we have add that in such a case again we cannot state either the *child is already conceived* or the *child is not yet conceived* because both statements are undecidable. Why? Because the Nature has not yet “decided” whether the gestation will be a *single* or a *multiple monozygotic pregnancy* of second kind (the second kind and also other possibilities will be considered later).

¹ The author advises, every time when he writes in his paper “see in internet e.g. USG check-ups, pictures e.g. of inseparable siamese sisters and brothers etc” to look for an internet search engine and see that what can be find concerning the investigated subject.

The second kind of multiple gestation appears because the inner cell mass can randomly divide into two or more parts. 75% of multiple monozygotic gestations appear in this stage of embryonic development. The 25% of the first kind of the monozygotic multiple gestations begin to develop in the stage of morula formation when the morula (composed of identical zygote-like toti-potential cells) divides into two or more parts (i.e. for instance into twins or quadruples that will have own gestation sacs, Many examples of USG check-ups of such multiple gestations can be find in internet. In the second kind of multiple gestations the fetus have not own gestations sacs but between them appear only a amniotic membrane. Using USG check-ups we can state also with which kind of multiple gestation we are dealing and examine and calculate their frequency.

First set of conclusions: When we have in front of us a zygote and forwards a morula we cannot use the following decidable existential sentences: there is an empty blastula, there is a multiple gestation (of first kind) like we cannot state that there is an one and only conceived child, because the decisive events have not yet happen. We can only use probabilistic sentences e.g. there is a probabilistic chance with probability that reaches sometimes $2/5$ that the zygote will transform into empty blastula without the embryoblast and there is a probabilistic chance with probability that begins with $3/5$ probability that the zygote will transform into a complete blastula with the inner cell mass that constitutes the stuff of the probable future child or children.

2. Undecidable sentences in the stage of a gastrula

The next stage of the embryonic development is the formation of a gastrula with its embryonic disc that constitutes the formative stuff of the future child or twins. When we have in front of us a gastrula we again cannot state: that there is an already one and only conceived child because in 1% of gastrulae their embryonic disc can divide into two parts and in the future we will deal with twins (i.e. with twins of third kinds). Therefore such statement and its opposite remain undecidable until the decisive event: division or not division of the disc will happen. What is an embryonic disc and how can it divide in two parts can be seen in internet. Note also that a part of every gastrula will among other elements develop also into one or two umbilical

cords /navel strings/ which are necessary but not parts of the future child or children.

Second set of conclusions. Having a gastrula in front of us we cannot state that the gastrula is already a conceived child like we cannot state e.g. that it is already an anencephalic and with absence of cranium fetus because the decisive events did not yet happen. There is still a packet of possibilities that can be actualized in the future with certain probability. 1% of monozygotic twins originates from gastrulae and there is the probability 1/1000 that the embryo (here in the considered case the gastrula) will become an anencephalic and with absence of cranium fetus in the next states of development. There exist still the probabilistic chances that the gastrula will become twins, anencephalic (brain-less) and with absence of cranium (skull-less) fetus etc..

3. Undecidable sentences connected with the formation of human chimeras

In the first days of pregnancy, there are still other reasons for the undecidability of existential sentences. For example, because of the possibility of formation of the human chimeras. Two (or even three) embryos can fuse together and grow into one future human individual. Until such a possibility becomes actual and the fusion can happen with some probability we cannot state that the two (or even three) embryos are already two or three conceived children because they can still fuse together and lose their own individuality for (in favor of) the individuality of the child that will be formed of them. There are three kinds of human chimeras that can appear in the first days of pregnancy (Connor 2011, chapter 5).

The first one takes place when during the process of fertilization and formation of the zygote a second sperm cell fertilizes one of the two polar bodies or even a third sperm cell fertilizes the second one. In such cases the future human chimera will have two or even three genotypes. Such fertilizations are very rare and therefore also because of other reasons the first kind of chimera are very rare.

The second kind of chimera happens when two human morulae (not monozygotic) shifting in the same tubal fuse together when shifting in the

straits of the tubal. Such a chimera has two genotypes and is more frequent than the presented above.

The third kind of chimera is the most frequent. It happens when two complete blastulae (i.e. with embryoblast) settle in a close neighborhood in the uterus (womb). Then can happen that one of the embryoblasts shift to the second blastula (leaving its own because of blood moving activity of the womb) and fuse together with the embryoblast of the second. Also this kind has two files (threads) of DNA. Note that the second blastula transforms into empty gestation sac that is most frequently spontaneously aborted or creates problems like other kinds of empty sacs.

What can happen with a future child who will be formed from a chimerical embryo with two genotypes? It depends on the random distribution of the cells with the two different files of DNA. For example such a future individual will have two different blood groups or eyes with two different colors or an eye with two colors. What happens when the chimerical embryo was formed of two embryos with different sex (XX and XY)? In majority of cases (99,99%) the chimera will be a male, but it can happen that a real hermaphrodite will be formed with a symmetric or asymmetric distribution of cells of two different genotypes. In internet there can be find pictures of real human hermaphrodite. On our Earth there live now about 300 real hermaphrodites (Bartel 1999, 158)

Third set of conclusions. As we could see during the first week of gestation and during the beginning of the second, we cannot state that the human embryos are already conceived children because they can fuse together and give beginning of a future child with its own unique individuality. The real possibility of human chimeras proves that the embryos that fused were not only before the fusion really conceived children but they even were not explicitly potential children. If they were univocally potential children then when they fused they should lose also their explicitly potential individualities for (in favor of) the individuality of the child that will be formed of them. When two or three embryos fuse then a new individuality begins to develop and becomes in the future a human being for itself, that does not admit to appear the individualities of the component embryos. The two or three embryos become components (with their genotypes), of the resulting

chimerical child with its own individuality. So we cannot say that two or three embryos were univocally potential children before the fusion. They had not univocally potential individualities. When the chimera originates then all chances of become two or three children disappear. The chimerization causes that the component embryos become human beings for themselves, but they will enter in the composed unity. They will not become children but they enter as components of another child that will have its own identity although their DNA files with their genotypes will form the chimera. We can only talk about a multi-vocally potentialities that entered because the univocally potentiality was a component of the packet of possibilities opposites and even contradictories.

More general conclusion. Equivocal chances of an embryo to become an empty gestation sac, a one child or multi children or a component of a chimera etc. exist already from the fertilization and therefore the lawgiver in several countries preserve this chance. We must be aware however that in such situation all other possibilities of the packet are equally protected. Protecting the embryo we protect also the whole packet of possibilities. However we have to restrain us to call the precise embryo (from the name) conceived child like also from the other names like empty blastula, chimera, twins etc. The terminology must be clear and decidable, The necessity of a clear denomination was stressed out during the history by philosophers, leaders of religions etc. Let's quote here e.g. Confucius:

When Confucius' disciples asked him: *What will you do first?* He answered to them: *It is necessary to correct the names.* And he added: *When the names are not correct then the language is not in accordance with the truths about things. If the language is not in accordance with the truths about things and affaires it cannot conduct to success. When the affaires cannot be conducted to success then the features of things and their importance cannot be expressed. When the features of things and their importance cannot be expressed then penalties cannot be correctly proclaimed. When the penalties cannot be correctly proclaimed then people do not know what to do. They do not know how to use hands and legs.* (Confucius 1971, 263)

The human embryo is often called: an innocent conceived child or a human person with all rights, or a human individuum. Are these names,

is this terminology correct? Are these denominations *in accordance with the truths about things and affaires*. When we buy chicken eggs we do not ask: *Give me please 10 innocent conceived chicks or chicken*. Are the fecunded eggs really already innocent conceived nestlings or chickens. In fact they are only fecunded eggs composed of whites, yolks and eggssells. There is only a probabilistic chance that they will become first nestlings and later chicken. When they are already in our frigos such chances are practically zero. In presenting the details I use textbooks of embriology among others also the handbook of embriology used in the Catholic Clinic Gemelli in Rome that is in presenting the scientific data correct (Moore 1997)

Let's be aware that fertilized human eggs having their genotypes (XY) or (XX) cannot be called conceived boys or conceived girls. Why? Because the male or female embryos are not yet boys or girls (even univocally potential) because it can happen that they will enter as component of future human chimeras. There is only a probabilistic chance greater or less that some of them will become really single boys or single girls like there is also a probability, sometimes very small, that they will enter as components of a real hermaphrodite. We must postpone all our decisive statements until the decisive key events will happen. The author is convinced that it is illicit to call a fertilized human egg "a conceived human single boy or single girl" like it is illicit to call them "a male or female empty chorionic sac" or "unancephalic and acranic male or female fetus" because there are not yet neither real conceived boys and girls nor empty sacs nor anencephalic fetus. It is also illicit to state that there is spontaneous abortion of a conceived child when an empty chorionic sac was spontaneously aborted. We have to use correct and precise denominations. So in embryology there are not allowed denominations that are ideologically influenced because of doctrinal or political reasons. Let's repeat: human zygotes, morulae, blastulae, gastrulae, precoc fetus are not yet conceived children. There is, however, always a probabilistic chance that they will become a human being. It is sur that 1/3 of them will succeed to become human beings.

4. Undecidable sentences because of the incompleteness of the fetus: the case of an anencephalic fetus with the lack of cranium

Undecidability of an existential sentence can have its source also in cases of the existential in-completeness of the somatic and in consequence also of its psychic components. Example, it can happen between the 28 and 30 day of pregnancy that in the development of the neural system, when we deal with a failure of the anterior neuropore closure of the neural tube that then will appear the anencephaly with the absence of cranium. When we have in front of us, thanks to USG check-ups, an anencephalic fetus deprived of cranium can we state in such a case: there is already a conceived child? Such a fetus has not the decisive somatic completeness. Can a fetus without the main parts of brain and cranium be called a human being? Such a fetus is by Nature predestinated to dead. It is not able to develop in a somatically and psychically complete child. How looks an anencephalic fetus with the absence of cranium in the womb and also when it is born can be find in internet.

Note still that even when the anterior neuropore of the neural tube becomes closed and the brain begins to develop then it can happen because of random events that in the brain the bioelectrical activity will not begin and therefore the brain will begin to atrophy (*atrophia ex inactivitate*) and completely does not appear. Can we state that such a fetus became a conceived child? The answer is No. It did not become a child. The beginning of conception is the appearance of the bioelectrical activity of the brain. It is needed for the future psychic life.

5. The fundamental decisive event in the human embryo-fetal development

The needed for the future psychic life bioelectrical activity normally appears, step by step, between the 6th and 10th week of gestation. When the bioelectrical activity begins in the brain during its formation then we can already state that a single human being begins to develop. Then we can in a decisive way say a human child is conceived and step by step will become a human personal being. The number of investigators in the domain of

human embryo-fetal evolution and also in the domain of philosophy and theology of medicine that stress out the expressed statement increases. Let's quote three randomly chosen examples. For instance Doctors Barbara and Jack Willke propose to consider a human fetus as human being at least when in the brain of the fetus the bioelectric activity begins, According to them this activity is indicated by science by means of empirical research done with EEG, They write in their book, that it happens about the 8th week of gestation. (Willke B. J. 1991) Of the same opinion are: the English Jesuit Father John Mahoney (Mahoney 1984, 65) and the German theologian Bernhard Hāring (Hāring 1972). In his book *Bioethics and Belief* Mahoney states:

If, it is argued, brain death is death of the human person, however much cellular activity may survive it, then similarly the onset of brain life must be life of the human person, however much cellular activity may have preceded it. And this consideration is seen as confirmation of the more general argument that for personal human life to be present there is first need of a characteristically human biological substratum, which can only be the development of the cerebral cortex during the period of about twenty five to forty days into pregnancy. (Mahoney 1984, 65)

6. Siamese sisters and brothers and existential decisions

When a division of an embryo into twins happens some days after two weeks of gestation (1% of monozygotic twins, the fourth kind of twins) then there is the danger of an incomplete partition and we will deal with Siamese twins. Some of them can be separated after their births by means of a surgical intervention others not, Today by means of USG we can empirically show that some Siamese twins are inseparably bounded. In internet there are USG pictures showing the facts.

What existential decisions have we to take in such cases? How have we resolve morally the problem? Life of inseparable Siamese is often unbearable. In many cases it becomes horrible and intolerable (see examples in internet) Let's ask some question regarding the shown in internet USG pictures. Have we to tolerate the situation and permit them to be born? But who entitles us to do it? Or are we really authorized to condemn, to predestinate them to such unbearable life? Or are we allowed to permit abortion to save them from the future terrible life? Can the parents take free existential decision

and ask an abortion or permission to be gotten them? These are ethical questions asked more and more frequently by the human communities. And they must be answered with taking into account the results of the evolving especially medical sciences.

7. Is there a natural, providential eugenics and euthanasia?

Many researches are done to establish the frequency of spontaneous abortion. On the basis of many collected empirical data, presented also in the cited in this paper textbooks (e.g. Moore 1997, 36,50; Michalkiewicz 1970, 146) we can already dare the seriously empirically founded probabilistic presumption that 2/3 of human embryos, included also fetus, are spontaneously aborted and similarly we can dare the probabilistic presumption that only 1/3 of human embryos and fetus become complete human beings. As example can serve the handbook of the clinically oriented embryology used in Gemelli Clinic in Rome. We find in this textbook the calculations showing the great frequency of spontaneous abortions before the implantation of the embryos into the womb:

It has been calculated that from 1/3 to 1/2 of zygotes do never become either blastocystae or become implanted. (Moore 1997, 50).

Why the number of the spontaneous abortions is so great? Answering this question we can dare the methodic presumption that the Nature (and for believers the Creator) has care of the quality of life and therefore there is a natural (a providential) eugenics and euthanasia. Let's add that in order to take care of the quality of life e.g. in the organisms of women there are mechanisms that defend against the fecundation by abnormal sperma. How many abnormal sperma there are is shown also in internet.

When after the abortion e.g. of the empty gestation sacs they are examined we can state in the majority of cases the chromosome aberrations, In the formations of gens billion of billions components (elementary particles, molecules, chemical ingredients etc.) participate. And we have also to take into account the micro quantum jumps and micro quantum tunnelings that can be harmful for gens Therefore there is always easy possibilities of totally random erroneous compositions of the gens that are the carriers of human genom. Although the Nature has care of the quality of life among the born

children from 2 to 3% are begotten with defects. Let me finish this section with a question: can we help the Nature in order to have care of the quality of life and sometimes provoke abortion in cases in which we discover the anomalies by means of USG?

8. A new return to a centuries old tradition

Among the catholic theologians we observe nowadays a tendency to return to the centuries old traditional belief in a prepersonal stage in the human embryo – fetal development. (E.g. Mahoney 1984, Häring 1972). Let's first remind the centuries old tradition? From the early Christianity until 1854 in the Catholic Church there dominated an almost common opinion that in the embryo-fetal development we have to distinguish a pre-personal stage that finishes about two (or even three) months of gestation i.e. that finishes when the fetus, (as they maintained), is formed. They made a distinction between the unformed and formed fetus. How such an opinion evolved and became common? The ancient Hebrew believed (some of them believe it still today (Lodeserto 1996, 33) that only a born child, when it begins to breathe, becomes a human being. Because in such a way a new born receives the breath of life, the divine breath, the soul "nefesh". Therefore an abortion was not punished with death penalty, The law "you shall give life for life" was not applied in the case of committed abortion (See Ex 21,22-25). But when the Hebrew Bible was translated into Greek in the so-called *Septuaginta* under the impact of Greek philosophy in the text Ex 21,22-25 was inserted the statement: "If the fetus was formed you shall give life for life". The Early Christianity that did not know Hebrew used the Greek translation of *Septuaginta* and in such a way the opinion that only "When the fetus is formed one has to give life for life" divulged among them. Since the III century and fully since the IV century the early Christianity took over the belief in a spiritual immortal soul from the orphic religion transmitted to it by the neo-platonic Greek philosophy, In such a way since the IV century the formed fetus began to be considered as having an immortal soul infused, after two months after the fecundation, into the body by God the Creator The Bible the so-called Old and New Testament does not know the dualistic belief body/soul. The biblical anthropology is monistic. Man is considered

as a psycho-physic unity that is totally mortal. Immortality was considered as a result of resurrection.

The belief in the duality of a mortal body and immortal soul and in the retarded ensoulment became common in the IV century and lasted to the middle of the XIX century. Therefore in the future *Corpus Iuris Canonici* we find the following juridical sentences.

(1) *Non est homicida, qui abortum procurat, antequam anima corpori fit infusa*

/One is not a homicide when one provokes abortion before the soul is infused into the body/

(2) *Qui dat causam abortioni, homicida est, si conceptum erat vivicatum animal rationale:*

alias secus.

/Who causes abortion is a homicide if the conceived was an animated rational animal: in the opposite circumstances it is not the case/.

Taken from (Noonan 1967, 1968,) in which more details can be find: As we can see, in such a case the moral qualification of an artificial abortion before the appearance of the bioelectrical activity in the brain of the fetus cannot be “homicide” or “infanticide”. So when there are serious reasons an abortion can be admitted and even has to be admitted e.g. in the case of an anencephalic pregnancy.

Final Conclusions

1. When the fecundation of a human egg begins and the process of the human embryo – fetal development continues and therefore successively a zygote, a morula, a blastula a gastrula and a fetus with a closed neuro-tube appears, but, because of some random events, the bioelectrical activity will not appear, we cannot affirm that a real child is conceived. We can pronounce an affirmative existential sentence only when bio-electrical activity begins and continues step by step to develop because in such a case there are already all features of a single human being. It is already indivisible, cannot fuse together with other human being is from all other beings distinguishable and has the basis for psychic life.

2. Before the appearance of the bioelectrical activity of the brain, during the whole embryo-fetal development from fecundation to roughly about the 10th week of pregnancy, we can neither affirm nor deny that the embryo or fetus is becoming a real conceived child because there is only a probabilistic chance to become a child or children or a part of a human chimera or not become a child, children or part a human chimera. So we can instead of existential sentences pronounce only probabilistic sentences that indicate opposite chances with different probabilities.

3. Since there is a chance with a 1/3 probability that an fertilized human egg will become a complete human being therefore in order to save the chance parliaments can introduce a law to protect the human embryos and fetus against the artificial abortion from the beginning of the embryo-fetal process until the birth to protect the chance to become a human being. But, during the whole pregnancy, we have to examine the fetal development to see if there happen events that can destroy the chance. When we state that the chance has been destroyed (by often random events) then the artificial abortion can be done and even has to be ordered to save the mother.

3. We must be aware ,however, that protecting the mentioned above chance we create also chance with probability 2/3 that an embryo or fetus will be aborted spontaneously or we will be obligated to made an artificial abortion when the gestation is unembryonic, when the pregnancy is anencephalic and in similar cases in order to save the mother.

4. The lawgiver has to formulate *expressis verbis* the permission to do an artificial abortion of empty gestation sac, of anencephalic fetus, also in the case when bio-electric begins to atrophy (*atrophia ex inactivitate*) and completely does not appear in a formed brain and in the cases in which there is a danger that both the mother and child will die (principle of what is “possibile” – Håring 1972).

5. When artificial abortion is done before the appearance of the bioelectrical activity of the brain the moral qualification “infanticide” or “homicide” has not to be applied like it was stated e.g. until 1854 in Corpus Iuris Canonici in the Catholic Church.

6. The physical and biological reality is composed of events. This events are existentially decisive but note that also decisive real events show weather

an axiomatic and formalized system is compatible or not compatible with reality to which it was applied.

Bibliografia

- Bartel H., *Embriologia dla studentów, podręcznik*, Wyd. II, PZWL Warszawa 1999.
- Bialobrzeski Cz., *Podstawy poznawcze fizyki świata Atomowego*, wyd. PWN, Warszawa 1984.
- Confucius, *Confucian Analecta, the Great Learning*, 1971.
- Goswami A., *God is not dead! What Quantum Physics tell us about our origin and how we should live*, Hampton Roads Publishing Company, Charrotesville VA 2008.
- Gödel K., *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems* (German original: Kurt Gödel, *Über formal unentscheidbaren Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, "Monatshefte für Mathematik und Physik" 1931, n. 38, p. 173–198).
- Häring B., *Etica Medica*, Edizioni Pauline, Roma 1972.
- Keith L. Moore, *Lo sviluppo dell'uomo. Embriologia a orientamento clinic*, Casa Editrice Ambrosiana, Milano 1997 (original: *The Developing Human. Clinically Oriented Embryology*. W.B. Saunders Company, Philadelphia).
- Lodeserto A.R. & Scalise M.L., *La vita epopee del coraggio* Schena Editore, Fasano di Brindisi 1996.
- Mahoney J., *Bio-ethics and Belief, Religion and Medicine in Dialogue*, Sheed & Wards, London 1984.
- Michałkiewicz W. (red.), *Polożnictwo*, PZWL, Warszawa 1970.
- Noonan John T., Jr (1967) *Abortion and the Catholic Church. A Summary History* (http://scholarship.jaw.nd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1125&context=nd_naturalaw_forum)
- Noonan J.T. Jr., *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Enlarged Edition 1986.
- Tobias E.S, Connor J.M., Ferguson-Smith M.A., *Essential Medical Genetics*, 6th edition, Blackway Scientific Publications, Oxford 2011.
- Willke B.and J., *Abortion. Questions & Answers* (polish edition: *Aborcja. Pytania & Odpowiedzi*, Stella Maris Gdańsk 1991).

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 Francaise 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 94 prac naukowych, w tym 6 książek.

HIERONIM CHOJNACKI

ATENEUM – SZKOŁA WYŻSZA W GDAŃSKU

**W AURZE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ REFLEKSJI
POETY O WIERZE CZŁOWIEKA U KRESU ŻYCIA.
ANTYRYTUALIZM I TAJEMNICA DRUGIEJ**

PRZESTRZENI (2002)

CZESŁAWA MIŁOSZA

**IN THE AURA OF CHRISTIAN REFLECTION OF
CZESŁAW MIŁOSZ ABOUT FAITH TOWARDS THE
END OF MAN'S LIFE. ANTI-RITUALISM AND THE
SECRET OF *THE SECOND SPACE* (2002)**

Słowa kluczowe: refleksja, chrześcijaństwo, Bóg, jednostka, sceptycyzm, analiza literacka

Keywords: reflection, Christianity, God, individual, scepticism, criticism

Abstrakt: Celem artykułu jest interpretacja tekstów z tomiku „Druga Przestrzeń” (2002) Czesława Miłosza, czyli wyrafinowanych poetyckich rozważań o wielu duchowych i teologicznych aspektach w ostatnim okresie życia jednostki. Autor koncentruje uwagę na drugiej części tego dzieła, zatytułowanej „Książdz Seweryn”, która ukazuje portret sceptyka i niedowiarka. Pełni on rolę oponenta wobec skostniałych schematów chrześcijańskiej wiary; przedstawia niekonwencjonalne odpowiedzi w odniesieniu do podstawowego pytania chrześcijańskiej teodycei: dlaczego kochający Bóg zezwala na istnienie zła. Liryczny bohater Miłosza nie potrafi zaakceptować ortodoksyjnych interpretacji i próbuje wysłowić swój własny punkt widzenia na wiele kwestii religijnych. Manifestuje ciemną tonację uczuciową, wyznaje antykościelną, niemal manichejską wersję chrześcijaństwa, w której najważniejsze pozostaje ukierunkowanie na własne duchowe doświadczenie jednostki, przyzwolenie na ekspresję sceptycyzmu i bezradności wobec metafizycznego wymiaru ludzkiej egzystencji.

Abstract: The article aims to investigate Czesław Miłosz's work “Druga przestrzeń” (2002) as a poetic story about sophisticated debate on many spiritual

and theological aspects of an individual in the last period of his/her life. This is studied particularly in second part of the volume called "Priest Sewerin" and presents him as a non-believer. In fact, he is an opponent of the conventions of Christian faith and that is why he asks strange questions concerning God, a valid question of moral relativists and believers: how a loving God can allow *evil to exist*? The Miłosz's lyric hero is not able to accept Catholic orthodox official interpretations and tries to create his own point of view on selected religious problems. He tends to manifest rather dark version of Christianity which is both antidogmatic and anti-institutionalized, and entirely focuses on individual oriented allowance for expression of agnostic approach to secrets of existence. He has demonstrated courage in challenging the Catholic Church theological authorities and he often dramatizes his spiritual situation showing how defenceless he is against metaphysical dimension of existence.

Świat wiary i wartości z nią związanych staje się dzisiaj przedmiotem sporu. Wtedy dość często dochodzi do głosu postawa: lepiej sporu unikać, niż w niego wchodzić. Ale unikanie sporu za wszelką cenę jest tak naprawdę ucieczką od przekazu wiary.¹

„Religia przestała być dla mnie narodowym obrzędem. Mój kryzys religijny w szkole pozbawił mnie bezpieczeństwa wiary „Polaaków-katolików” i zmusił do poszukiwań, czyli do refleksji nad dwoma mileniami chrześcijaństwa. W tych poszukiwaniach wpływ Oskara Miłosza był znaczny, ale nie wyłączny.²

Najważniejszym zadaniem artykułu jest interpretacja tekstów o tematyce religijnej, wchodzących w skład tomiku *Druga Przestrzeń* (2002) Czesława Miłosza, najwybitniejszego współczesnego polskiego poety, nie zaś spojrzenie na teksty poprzez konkretną wykładnię teologiczną³ czy poszukiwanie kontekstów zawartych w licznych aluzjach literackich. Do trzymania się blisko tekstu, do uważnego i nawracającego wsłuchiwanie się w jego przewód myślowy zachęca czytelnika idiomatyczny styl i refleksyjno-filozoficzny ton poezji, z jaką mamy tutaj do czynienia. Mam na myśli precyzję wysłowienia, językowe nowatorstwo, zaskakująca syntetyczność i oryginalność formułowanie trudnych problemów i przemyśleń na temat Boga, wiary, człowieka i poezji.

¹ Bp G. Ryś, *Kościół czeka zmiana wrażliwości*, „Tygodnik Powszechny” 2014, nr 41 z 14.10.

² Teksty cytuję według wydania: Cz. Miłosz, *Wiersze*, tom 5 *Dzieł zebranych*, Kraków 2009, s. 167–274.

Cytat pochodzi z podsumowania ideowego całego tomiku: cz. IV *Czeladnik*, VIII s. 264.

³ J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Lublin 1996.

Trzeba zaznaczyć na początku, że próba zakreslenia granic pola badawczego, jakim jest religijny wymiar poetyckiego świata Czesława Miłosza, to zadanie przekraczające pojemność jednego artykułu. Moje zadanie traktuję skromnie jako zapis cząstkowych obserwacji i spostrzeżeń z pewnymi ogólniejszymi sugestiami interpretacyjnymi, które są świadectwem odczytania *in statu nascendi* bez śladowej ambicji wyczerpania tematu.

Na początek uwaga niby oczywista, ale wielce skomplikowana – zakorzenienie analizowanej poezji w tematyce chrześcijaństwa o bardzo wyraźnych rysach nieortodoksyjnych. Ciąży na niej piętno stale obecnych osobistych, prywatnych doświadczeń i niestereotypowych pytań na tematy, które prowokacyjnie oddalone są od sądów katechizmowo, dogmatycznie czy teologicznie poprawnych. Pojawiają się w niej sceptycyzm, skłonność do opowiadania się po stronie „prywatnej religii” i do manifestowania niechęci wobec „religii obrzędu” (243), przewaga racjonalnego wnikania w tajemnice wiary nad szukaniem intymnego kontaktu z Bogiem, śladowa obecność wątków chrystocentrycznych. Uderza rozwinięty i wyrazisty dyskurs dotyczący zła, który tworzy „ciemną tonację i skłonność do szczególnej, niemal manichejskiej, odmiany chrześcijaństwa”, bo z taką mamy tutaj do czynienia.

Świadectwem owej skłonności są szczególnie dwa wiersze: *Żeby wreszcie* (241) z „Drugiej przestrzeni” oraz *Sanctificetur* z Wierszy ostatnich (332). W pierwszym mamy ogólne opowiedzenie się po stronie doktryny manichejskiej (gnozy chrześcijańskiej) z jej poglądem o dominacji zła w świecie doczesnym. Z kolei *Sanctificetur*, wiersz nawiązujący do modlitwy Ojciec nasz (*sanctificetur nomen tuum* – niech się święci imię Twoje), w sposób niezwykle zwięzły i dobitny przedstawia gnostyckie wyjaśnienie powodów przewagi zła nad dobrem (Bóg istnieje na zewnątrz ludzkiego świata, nad którym oddał władzę Szatanowi: zło, śmierć, cierpienie, przemijanie to jego dzieło; ludzkie serce pozostaje oazą Boga w świecie opanowanym przez zło. Stąd u Miłosza oskarżenia Boga o istnienie zła, o niedotrzymanie obietnicy paruzji, stąd podkreślanie poczucia własnej winy (poczucie grzeszności i winy wiąże się z kolorytem duchowości wpajanej poecie w latach młodości), ciemnej strony istnienia i myślenia człowieka zmagającego się z „głosem Nicości” (321), marnością, pustką, złudzeń, kłamstwa, obłudy Kościoła, prawdy głoszonej przez świętych i proroków... Z drugiej strony wiarygodnie brzmią słowa lirycznego podmiotu, że, „swoje słowa układał

przeciw śmierci/I żadnym swoim rytmem nie słauił nicości” (*Orfeusz i Eurydyka*, 2002, s. 272).

Niezgoda na przyjęte bezkrytycznie przez wierzących chrześcijan poglądy występuje w późnej poezji Miłosza z odautorską świadomością rangi poetyckiej misji, co stanowi bardzo dodatkowe wyzwanie do przemyślenia na nowo niektórych kwestii religijnych. A ponad tym wszystkim góruje w lirycznych wyznaniach poczucie misji przełamywania barier tkwiących polskiej, zbiorowej, ludowej, kościelnej tradycji religijnej. Należy zauważyć również stałe manifestowanie przez poetycki podmiot mówiący prawa do swobodnej ekspresji jednostkowych doświadczeń w tak delikatnej sferze, jaką jest religijność poety i jego poglądy na źródła sztuki.

Skarga Zbigniewa Herberta

W eseju *Duszycka* (1973) Zbigniew Herbert wyraził cierpką opinię o brakującym wymiarze współczesnej kultury:

„Jednym z grzechów śmiertelnych kultury współczesnej jest to, że małodusznie unika ona konfrontacji z wartościami najwyższymi. A także aroganckie przeświadczenie, że możemy obyć się bez wzorów (zarówno estetycznych, jak i moralnych)...Dlatego właśnie odrzucamy pomoc tradycji, brniemy w naszą samotność, grzebiemy w ciemnych zakamarkach opuszczonej duszyczki”⁴.

Twórczość Czesława Miłosza trudno uznać za potwierdzenie tych przekonań. Poeta programowo podejmować sprawy dla egzystencji i dla polskości najważniejsze, a zmaganie się z wertykalnym wymiarem życia uważał za najistotniejszy element własnego doświadczenia i refleksji. Literaturze, a szczególnie poezji wyznaczał doniosłe zadanie artykulacji czy tematyzacji idei religijnych i postulował tworzenie obrazów zaangażowania w relację z Bogiem na najwyższym poziomie artystycznym i intelektualnym. Co więcej, jak romantycy, uważał, że tylko poezja potrafi zbliżyć się do tajemnicy istnienia⁵.

⁴ Z. Herbert, *Labirynt nad morzem*, Warszawa 2000, s. 69.

⁵ L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, przeł., posł. i przyp. opatrzył J.A. Pokropski. Wstępem poprzedził Czesław Miłosz, Kęty 2003, s. 9. Opinia Miłosza dotyczy osobistej tragedii Szestowa: „był nim brak talentu, żeby zostać poetą, tj. zbliżyć się do tajemnicy istnienia inaczej niż za pomocą samych pojęć” (s. 9).

Wysiłek werbalizacji doświadczenia religijnego

Banalnie zabrzmia obserwacja, że ludzie religijni, w tym katolicy, niechętnie dzielą się swymi osobistymi doświadczeniami, wewnętrznymi radościami czy wątpliwościami i trudnościami w wierze. Brak pogłębionej refleksji i wysiłku ekspresji grozi infantyлизacją życia religijnego, które nie może się rozwijać bez konfrontowania różnych form swobodnego demonstrowania postaw, zachowań, gestów i dialogu czy dyskusji o konfesyjnych pryncypach. Istnieją przeszkody i zagrożenia w uprawianiu religijnej literatury, a ich systematyczna identyfikacja wymaga wysiłku wyjścia poza intuicyjne rozpoznania w rodzaju: przeciwstawienie religii nauce i nauki – religii (separowanie, redukcjonizm), medialne dyskredytacje reprezentantów instytucji kościelnych, pragmatyzacja pojęcia prawdy (jak w retoryce – efekt), katolicko-polski *political correctness*, zrost wyobrażeń religijnych z mitami narodowymi. Widoczny także w Polsce głód „wartości perfekcyjnych”⁶ przejawia się w afirmacji świadectw wiary, modlitwy, codziennej pobożności i refleksji na przykład świętych, takich jak karmelitański święty Jan od Krzyża, czy franciszkański święty – ojciec Pio.

Uwaga ogólna

Zaproszenie do naukowego spojrzenia na szerokie spektrum zagadnień związanych z religijnością Czesława Miłosza i publicznej nad nim dyskusji po upływie piętnastu lat od śmierci autora, jak się wydaje, wcale się nie zdewaluowało. Jest to zachęta do wysiłku zrozumienia, co poeta ma do powiedzenia w sprawach religijnych, a zarazem – do umiejscowienia jego refleksji w interesującym nas tu zakresie na intelektualnej mapie literatury współczesnej, co oznacza rozpoznanie, w jakim stopniu przekazana w poetyckiej postaci myśl Miłosza może stać się pożywką naszego myślenia. Tym bardziej, że mamy do czynienia ze stylem myślenia uporządkowanym, zaplanowanym, stylistycznie dopracowanym, zwięzłym i syntetycznym. Ładu intelektualnego i precyzji wysłowienia nie są w stanie zakłócić wypowiedzi niejednoznaczne, skłonność do krytyki polskiej religijności

⁶ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, w: *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966 (Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. Xviii, z. 1), s. 9–11.

katolickiej, ani aporie, które wynikają z przekonań samego poety: o „erozji wyobraźni religijnej” i potrzebie głębokiej (wertikalnej) i wewnętrznej religijności konkretnych jednostek (a nie tłumu), o potrzebie obrony sacrum. Poeta walczy o akceptację przyzwolenia na wprowadzanie do tematykacji chrześcijaństwa elementów rozsadowych, synkretycznych, nawet wrogich, jak idee Darwina czy gnoza manichejska, myśla Emanuela Swedenborga, Sørena Kierkegaarda, w czym można dostrzec ducha przekory i prowokacji nie tylko artystycznej.

Meandry interpretacji

Czytanie wierszy wchodzących w skład tomiku *Druga Przestrzeń*⁷ (2002) Czesława Miłosza, budzi różne emocje, spostrzeżenia, refleksje, niewątpliwie jednak zwraca uwagę jeden szczególnie rys – niechęć do pośredników w życiu religijnym jednostki (rys antydogmatyczny, antyideologiczny, antykościelny). A jednocześnie widoczny jest rys drugi, który wiarygodnie przedstawił ksiądz J. Szymik, odważnie wykazując organiczną łączność dzieła najwybitniejszego współczesnego polskiego poety z kulturą chrześcijańską. A swoją tezę forsował w momencie, gdy niektórzy katolicy chcieliby pochopnie i mało roztropnie z poety zrezygnować. Szymik jako jeden z niewielu uznał, „jedynie możliwa oryginalność polskiej literatury zależeć będzie od przemyślenia podstawowych kwestii religijnych”⁸ i że rola Miłosza powinna być doceniona.

Bezpośrednią inspiracją do wysiłku poznawczego stał się wydany w 2009 roku tomik, który włączono do piątego tomu *Dzieł zebranych*. Ta skomponowana w sposób przemyślany całość składa się z 72 wierszy, z pięciu części bogatych ideowo i strukturalnie, zróżnicowanych gatunkowo, z najbardziej znanym Traktatem teologicznym cz. III. Pozostałe części to I. Druga przestrzeń – 28, II. Ksiądz Seweryn – 11; III. Traktat teologiczny – 23, IV. Czeladnik – 9, V. Metamorfozy – 1. Wszystko to sprawia, że odkrycie i wysłowienie treści, form, struktury religijności Miłosza staje się niełatwym zadaniem, które wymaga subtelnych narzędzi interpretacyjnych i języka, który nie zagłuszy, ale wydobędzie głos człowieka i poety zaskakującego zmysłowymi

⁷ Teksty cytuję według wydania: Cz. Miłosz, *Wiersze*, tom 5 *Dzieł zebranych*, Kraków 2009, Wyd. Znak, s. 167-274.

⁸ O. Miłosz, *Storage*, przeł. Cz. Miłosz, Kraków 1993, s. 15.

obserwacjami i zdolnością zmiany punktu widzenia czy patrzenia z boku, odwrotnie, nihilizująco. Jerzy Bartmiński mówił o „podmiocie wewnętrznie zdialogizowanym”⁹, i dlatego dodajmy to od siebie – częściej nazywającym to, co dotąd nie było nazwane.

Dominujący wątek zaświatów, czyli „drugiej przestrzeni”

Fakt to zauważalny, że w przedostatnich¹⁰ wierszach Czesława Miłosza dominuje refleksja na tematy związane ze schyłkiem życia, starości, śmierci i przejściem „do wieczności, na granicy świata i zaświatów”. Ten okres życia „pod dziewięćdziesiątkę” odsłania pod piórem poety bogactwo nowych uświadomień i olśnień na temat fenomenu istnienia. Albo odwrotnie – to bogactwo samemu podmiotowi jawi się jako radosna możliwość aktywności duchowej i zapobiega popadnięciu w stan smutku i rezygnacji, biernego oczekiwania na kres. Treść i styl wypowiedzi lirycznych, ich tonacja emocjonalna i zakres ideowy tworzy obraz człowieka twórczego, niezwykle świadomego i próbującego pogodzić się z nadchodzącym finalnym wydarzeniem życia, a do owej próby pogodzenia wielu sprzeczności zostaje przywołane widzenie religijne o proveniencji chrześcijańskiej, a ściślej – wynikającej „z katolickiego wychowania”.

Zwraca uwagę osobisty, często intymny ton przekazu, który jednocześnie nacechowany został pragnieniem weryfikacji istniejących – głównie zbiorowych – wzorców wiary i stereotypowych wyobrażeń pobożności, a niekiedy manifestuje świadomy dystans wobec oficjalnych standardów poprawności teologicznej. Uderza niechęć do bezkrytycznej i bezrefleksyjnej akceptacji narzuconych schematów i wzorców, ale nade wszystko intencja zamanifestowania niezależności i prawa do żywego, zindywidualizowanego sposobu interpretacji wyobrażeń religijnych. W omawianym tomiku również poszukiwał katolicyzmu intelektualnego, zorientowanego na wysoki styl wystawiania nonkonformistycznej postawy. Mamy tu do czynienia z zapisem jednostkowej wizji odnowienia „wiary w drugą przestrzeń” (169). To generalnie obraz myśli, która w finalnej fazie oddała lirycznego bohatera

⁹ Zob. materiały spisanej dyskusji na żywo: http://www.tnn.pl/himow_relacja.php?idhm=1872&f_2h_relacjePage=4

¹⁰ Po tomiku „Druga przestrzeń” znajdziemy w cytowanym tomie 5 poemat *Orfeusz i Eurydyka* (2002), *Wiersze ostatnie* (2006), wreszcie dwa wiersze rozproszone.

od „wcześniejszych żywotów z ich udręką” (170), wchodzi w nowe rozumienie biblijnych treści i obraz człowieka, który żyje potrzebą dzielenia się duchowym doświadczeniem wartości wiary w Boga oraz jego odwrotnością – uświadomieniem sobie i innym skutków niewiary.

Kolejna obserwacja dotyczy zaznaczonej w tytule tomiku skłonności do kształtowania wyobrażeń za pomocą kategorii przestrzennych. Wędrówka ku „drugiej przestrzeni” oznacza zarazem akt opowiedzenia się po owej drugiej stronie, pragnienie zbawienia. Sugeruje ona istnienie „pierwszej przestrzeni”, czyli – mówiąc językiem samego Miłosza – sfery horyzontalno-behawioralnej religijności, idealizującej zewnętrzne nakazy kosztem wewnętrznego doświadczenia, często odrzucającej tradycyjną więź literatury (sztuki) z „tradycyjnym światopoglądem wypracowanego przez wieki chrześcijaństwa”¹¹. Uderza nie tylko osobisty, ale i dramatyczny styl tej wędrówki, w której walka z schematami i nawykowymi przekonaniem prowadzi poetyckie „ja” ku ciemnej stronie wiary i w tym kontekście intrygujące jest wyznanie, że „wiele nieszczęść wynikało z mojej wiary w Boga” (187), co trzeba by czytać – ze skutków akceptacji narzuconych wzorców zachowań religijnych. W każdym razie wyznanie, że wiara stała się źródłem cierpienia to symptomatyczna autointerpretacja dramatycznego procesu uświadomień religijnych. Jak się wydaje, głównym powodem jest niechętny stosunek Miłosza do pewnego nurtu polskiego katolicyzmu, który w jego opinii był „ideologią panującą, wojującą i terroryzującą”¹². Publikując ten generalizujący osąd jednego nurtu i traktując go za synonim całego katolicyzmu, poeta bardzo naraził się wielu środowiskom, podobnie jak swoją niezgodą, wręcz niechęcią do upowszechniania mitu równającego katolicyzm z polskością. To tylko jeden z przykładów nieprawomyślności katolickiej, która – jak wiemy – doczekała się interwencji Papieża Jana Pawła II. To zarazem świadectwo widoczne także w poezji niepospolitego człowieka, który domagał się prawa do polifonicznej, wielogłosowej ekspresji religijnej w ramach wspólnot wyznaniowych czy wielkich społeczności.

¹¹ Cz. Miłosz, *Państwo wyznaniowe?*, „Gazeta Wyborcza” 1991 z 11 maja. Zob. też komentarze Stanisława Obirka, *Czesław Miłosz wobec pokusy demokracji*, „Znak” 2011 nr 679 (grudzień); wyd. online: <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/1871/czeslaw-milosz-wobec-pokusy-teokracji>

¹² Tamże.

Na użytek niniejszego wystąpienia czynię kilka uwag wyłącznie na temat drugiej części, pt. *Ksiądz Seweryn*, części o dużym ładunku agnostycyzmu podmiotu, a ściślej mówiąc – silnej oscylacji między wiarą a zwątpieniem głównego bohatera lirycznego, który bezskutecznie poszukuje konsolacji i pojednania. W związku z wyborem postaci księdza na wyrażiciela religijnego sceptycyzmu wiersz mocniej akcentuje doznanie niezrozumiałości chrześcijańskich tajemnic. To zabieg negacji i odwróconego myślenia – pełen znaczenia i częste zanurzenie poezji w obszarze pojęcia nicości. Dla Miłosza, tak jak dla wielu filozofów współczesnych, negacja rozszerza przedstawienia religijnych problemów jednostki, rozszerza sferę religijności o głębie, jakie kryją się pod powierzchnią pobożności zrytualizowanej, odnawiającej się w codziennych modlitwach czy stereotypowych wyobrażeniach. Akcent pada na „odwagę myślenia” (*10 Przerazenie*, s. 216.) i szczerść księdza wobec siebie, a jego wypowiedzi dają się odczytać jako *porte parole* autora¹³.

Przewód myślowy księdza sceptyka

Co wynika z rekonstrukcji przewodu myślowego kolejnych utworów? Jakie reguły odczytania podsuwają same teksty i ich kolejność? Wymaga to przekładu: z języka poetyckiego na język dyskursu pojęciowego interpretatora. Dopiero wtedy poetycki eksperyment z konstrukcją postaci niewierzącego księdza¹⁴, któremu Miłosz pozwala komentować i oceniać tajemnice metafizyczne i wyrażać nieschematyczne poglądy, odsłania swoje wyrafinowanie oraz intelektualne teologiczne głębie osiągnęte przez sprzeczne działania: kontrastowanie postawy jednostki z bezimienną zbiorowością, zwątpienie i odwagę przekraczania granic myśli i gatunków, przez sięganie po rozmaite zadania niemożliwe do spełnienia, przez kierowanie uwagi czytelnika w stronę pytań egzystencjalnych, metafizycznych, eschatologicznych; ważniejsze staje się nie zmaganie się z prawdami wiary, lecz ze sobą¹⁵.

¹³ O tej bliskości, czyli braku dystansu między podmiotem i autorem u Miłosza trafnie pisze T. Garbol, rozdział *Obecność autora*, w: tegoż, „Chrzest ziemi”. *Sacrum w poezji Zbigniewa Herberta*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006 s. 347 i nn. Zob. też obszerne inspirujące studium Garbola, pt. *Po upadku. O twórczości Czesława Miłosza*, Lublin 2013, ss. 550.

¹⁴ Portretowanie kapłanów zasługuje na uwagę i zostało już w naukowej refleksji zauważone: Z. Zarębianka, *Postaci kapłanów w poezji Czesława Miłosza*, w: *Wtajemniczenia (w) Miłosza*, Kraków 2014, s. 168–176.

¹⁵ Przydatne jest w interpretacji religijnego wymiaru twórczości Czesław Miłosza pojęcie „duchowości”, które dotyczy konkretnej jednostki. Z punktu widzenia psychologii, zwłaszcza

W kolejnych odsłonach – obrazach rodzajowych, nieprzypadkowych wydarzeniach, opisach relacji bohatera poznajemy jego agnostyczną postawę wobec religijnych idei i pytań eschatologicznych. Odsłania się także dialogowy charakter poszczególnych odsłon, do każdej można szukać osobnych aparatów pojęciowych i instrumentariów badawczych czy metodologicznych.

Pierwsza odsłona poetyckiej „opowieści” o doświadczeniach duchowych i ideowych Księdza Seweryna pt. *1. Kawki na wieży* przedstawia „kapłana bez wiary”, który modli się codziennie o łaskę zrozumienia obietnicy paruzji „Wybawcy” i „Nauczyciela”, ale z poczuciem rozczarowania, że ta nie została spełniona przez dwa tysiące lat. Przeżywa własną niewiarę i „ciężar liturgicznych szat”, odczuwa także obcość wobec zwyczajnych ludzi, którzy „każą dotykać” własnych cierpień, lęku przed śmiercią i przemijaniem, ale są obojętni wobec „męki Syna Człowieczego na krzyżu”. Skomponowany na zasadzie kontrastu wiersz przeciwstawia tłum wiernych, bezrefleksyjne „marionetki”, tańczące „na skraju nicości”, postawie świadomego swej słabości kapłana-sługi, który skrywa prawdę o stanie swojego ducha, definiując go jako – jedynie i minimalistycznie – „nadzieja nadziei”. Warto zauważyć, iż konfesyjna szczerłość została ujęta w formę lirycznego zmysłowej, obrazowej autotematycznej wypowiedzi podmiotu i nie jest skierowana do szerszego grona adresatów.

W drugim wierszu – odsłonie (*2. Teofil*) przywołany jest w formie przykładu - przypadek gorliwej pobożności nieuleczalnie chorego Teofila i odnawiania się wobec niego „co dzień Boskiej łaskawości, opieki i miłości”; ta sytuacja zostaje zinterpretowana przez księdza w kategoriach „okrucieństwa losu, czy odwiecznego przeznaczenia”, co od razu charakteryzuje go jego sposób myślenia. I tutaj – podobnie jak w pierwszym utworze – odsłania się jasny rys jego świadomości: podmiot przeżywa rozterki etyczne, cierpi, bo chce chorego „uchronić od niewiary”, skrywając swoją własną niewiarę,

psychologicznych aspektów uzależnień, „Duchowość można zdefiniować jako zdolność człowieka do zrozumienia samego siebie” poprzez stawianie sobie fundamentalnych pytań. Rozwój duchowy jest podstawą zmiany w zarządzaniu własnym życiem (ks. Marek Dziewiecki, Choroba alkoholowa a zniewolenie sfery duchowej, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/alkoholowa_duchowa.html). Ciekawą typologię duchowości (autorytarnej i nieautorytarnej) rozwinął Anselm Grün w książce *O duchowości inaczej*, Kraków 2003.

a jednocześnie odczuwa niezrozumiałą dla siebie samego jedność z wierzącymi, których chce „uchronić od niewiary”.

3. *Kasia* to wiersz konfrontujący dwie postawy wobec śmierci „syna Boga” na krzyżu i Tajemnicy Odkupienia. Z jednej strony mamy bezradny racjonalizm księdza, który „nie rozumie, dlaczego tak być musiało”, bo mu „nie odpowiedział nikt na to pytanie”. Z drugiej – postawa niezrozumienia podstawowej prawdy chrześcijaństwa, jaką wyraża mała Kasia – małe dziecko, oznajmiające swą reakcję niechęci do aktu zbawienia, który zaistniał „Za cenę tortur człowieka niewinnego”. A ponadto – zaskakująca jest myśl odwrotna zawarta w pytaniu religijnego ojca: „co wprowadzić na miejsce religii” i odpowiedź w formie pytania retorycznego: „Chyba głupawe partyjne obrzędy, Albo burdami kończone ogniska?” Uwydatnienie niemożności zrozumienia najważniejszego w chrześcijaństwie symbolicznego wydarzenia, jakim była śmierć Chrystusa na krzyżu, zostaje w przewodzie myślowym pretekstem do ewokacji dwóch kontrastowych obrazów: greckich bóstw, którym „filozofowie nie odjęli” „należnej im chwały”, oraz obraz irracjonalności obrzędu przeistoczenia i pokory kapłana. Znajomość elementów europejskiego kodu kulturowego (w tym wypadku tradycji greckiej) umożliwia poecie precyzję wysłowienia prywatnych, niestandardowych, ale niezrozumiałych dla rozumu zagadek religijnych.

W konstrukcji kolejnego wiersza 4. *Jak mogłeś?*, utrzymanego w konwencji z biblijnej *Księgi Hioba*, najważniejszy jest bezpośredni zwrot do Boga-Ojca, skarga i wyrzut jednocześnie. Wyraźna jest też gnostycka treść przemowy, w której pełnemu buntowniczej energii pytanie do Boga o przyczynę stworzenia „takiego świata” towarzyszy skarga, że jest on „obcy ludzkiemu sercu” „bezlitosny”, że „kopulują w nim monstra i śmierć jest niemym strażnikiem czasu”. To echo prób ocalenia wizerunku dobrego Boga poprzez sugestię, iż pozostaje On Bytem poza światem ziemskim, którym rządzi szatan. Dlatego wyznanie niemożności przeniknięcia motywów i dobrej woli Boga łączy się z nieortodoksyjnym wobec chrześcijańskiej idei Wcielenia domniemaniem, że akt stworzenia był wymuszony przez „jakąś przed-kosmiczną katastrofą” i nie był decyzją Stwórcy.

Bohater wyraża niechęć do świata, przywołując najbardziej dramatyczne pytania teodycei, jakim było pytanie o sens stworzenia świata, w którym istnieje zło, czyli w jego języku – „kopulują monstra i śmierć jest niemym

strażnikiem czasu”. Tym samym buduje nieortodoksyjną wobec katolicyzmu opozycję pomiędzy Bogiem Ojcem a Chrystusem. A zarazem – kończy swoją bezpośrednią przemowę do Boga-Ojca modlitwą bezsilnego, prosząc w o modlitewne wsparcie nazwanego peryfrastycznie Chrystusa („Wędrowny Rabbi, który nazwał Ciebie ojcem naszym”). Ton buntu i skargi zdaje się ustępować postawie aluzyjnie tylko przywołanego Boga Chrystusa – „po- hańbionego, rozpaczającego”, „bezbronego człowieka przeciw prawom i bestiom tej ziemi”.

Nazwanie „szaleństwem” aktu ogłoszenia „człowieka broczącego z ran” „Bogiem i władcą wszechświata” łączy się w utworze pt. 5. *Karwelle* z pochwałą gatunku ludzkiego za „sięganie po niemożliwe” i z nobilitacją człowieka do roli centrum kosmosu. Ta prawda zostaje przeciwstawiona swojej ciemnej stronie – używanie przez człowieka krzyża do prowadzenia wojen, ekspansji, szerzenia zła, co stanowi zapomnienie o męce Chrystusa.

Obszar niechęci do instrumentalizacji Boga zostaje w szóstym utworze pt. *Obecność* rozciągnięty na „misterne pałace” teologów i metafizyków, czemu towarzyszy modlitewna prośba o uwolnienie od dręczących świadomości „obrazów bólu” i o światło. To kolejny przykład kontrastowania zjawisk i niemożności pogodzenia sprzecznych fenomenów religijnych.

Do szerokiego obszaru szczerości konfesyjnej „kapłan i spowiednik” dodaje również w wierszu 7. *Dziecko* – „strach i niepewność”, skrywane uczucia, które w jego mniemaniu przynależą do stanu duchownego, przeżywającego swoją izolację i zazdrość z powodu „znajomości świata”, jaką posiadają inni chrześcijanie. Jednocześnie wyznaje, iż odczuwa życie w tłumie jako osobnik niezintegrowany i niechciany pośrednik do rozmów z boskim „Gospodarzem”, mimo że ma świadomość, iż tacy jak on są „Jego głosem, który jest jak głos człowieka”. Liryczny bohater – ksiądz zdaje się przywoływać rozterki wielu księży – pośredników „między ty, co wysoko, i tym, co tutaj nisko”, a mianowicie poczucie obcości w tłumie ludzi im powierzonych z powodu utylitarneho i niechętnego sposobu traktowania pośredników (Byłem im potrzebny tylko w nieszczęściu”; Coraz to buntują się przeciwko nam, Bo chcieliby rozmawiać z samym Gospodarzem”).

Wiersz 8. *Leonia* demaskuje lęk przed potępieniem i cierpieniem po śmierci tytułowej postaci, której wyobrażenia o sprawiedliwości i piekle są potraktowane z dystansem.

Najbardziej nicującym zabiegiem negacji stanowi złożony z trzech pytań wiersz 9. *A jeżeli?*. Tryb przypuszczający wprowadza obraz życia jako snu chrześcijańskiej ludzkości – złudzenia, które zmniejsza odpowiedzialność w drodze „pod ziemię” ku śmierci, skąd „nas podniesie Wieczna Sprawiedliwość”.

10. *Przerażenie* buduje obraz ludzi wierzących powierzchownie, uczestniczących w liturgii nie z wiary, lecz z obawy przed opinią bezbożnych, czyli pod presją. „Odważa myślenia” podsuwa wyobraźni księdza niepokojącą wizję tych ludzi przeniesionych do Oliwnego Ogrodu, w którym modlił się Chrystus przez męką. Jest to krytyczne zaproszenie do osobistego zaangażowania i przeżywania epifanii.

Wreszcie w 11 odsłonie, pt. *Cesarz Konstantyn* najważniejsza wydaje się rekonstrukcja epoki wczesnego chrześcijaństwa, w której „pyszałek i morderca” cesarz Konstantyn zostaje przedstawiony jako „niegodne narzędzie”, nieświadomie działający na rzecz wzmocnienia wiary przyszłych pokoleń ludzi.

Kompozycyjnie i treściowo wydzieloną II część *Drugiej przestrzeni* kończy ważne pytanie skierowane bezpośrednio do czytelnika: „A my, czy wiemy, do czego jesteśmy przeznaczeni?” Ma ono charakter pytania retorycznego i stanowi istotny element misji, jaką Miłosz wyznaczał poezji. Stawia ona pytania antropologicznie najistotniejsze i dotyka spraw najważniejszych, podejmując kwestie metafizyczne, teologiczne, ważne w obszarze duchowości, czyli stylu rozumienia wiary przez konkretną jednostkę, jednocześnie prowokując niebanalnymi ujęciami do myślenia o sprawach ostatecznych¹⁶.

Podsumowanie

Zamykając tę część analiz tomiku *Druga przestrzeń*, po której umieszczony został słynny *Traktat teologiczny*, trzeba stwierdzić, że poeta stawia czytelnikowi nietatwe i nieszablonowe zadania interpretacyjne, a jednocześnie ewokuje obraz człowieka wiary o skomplikowanym umyśle, niespokojnej wyobraźni, która „dramatyzuje” własne duchowe życie, deleguje do obszarów obrazowych czy ideowych bardzo niekiedy oddalonych od posłuszeństwa wobec prawd katechizmowych czy teologiczno-dogmatycznych. Mamy tu do czynienia z koncentracją na jednostkowym doświadczeniu i medy-

¹⁶ L. Szestow, dz. cyt., s. 9.

towaniu i z upodobaniem do przechodzenia na ciemną stronę wiary oraz z dążeniem do oryginalnego, nieszablonowego sposobu wysławiania problemów związanych z chrześcijaństwem i refleksją religijną głównie z punktu widzenia pojedynczego człowieka. Bohater – *porte parole* autora zachowuje się podobnie jak Kierkegaardowski narrator – pseudonim „Bojaźni i drżenia”, Johannes de Silentio, wobec podziwianego „rycerz wiary” – milczącego Abrahama, którego wiarę stara się zrozumieć, ale sam wyznaje, że nie jest do niej zdolny. Wierzy, ale jego wiara nie ma radykalizmu wiary Abrahama, którą opisuje w ciemnych barwach jako odważny skok w ciemność. Wierzy, ale jego wiara nie ma wyraźnego centrum, którym w chrześcijaństwie jest miłość, idea wcielenia i chrystocentryzm, chyba żeby legitymizować nowe centrum, to znaczy uznać w wypadku Czesława Miłosza za centrum jego własne ego (nb. często przeżywające poczucie wyobcowania ze świata, wobec ludzi i wobec siebie samego) i sam proces tworzenia.

Cechy idiomatycznego stylu

Sam sposób mówienia, o którym podmiot części trzeciej *Drugiej przestrzeni* mówi z poczuciem wyjątkowości i dojrzałości („Takiego traktatu młody człowiek nie napisze”), co łączy się dalej z akceptacją poezji jako medium prawdy i wertykalnych wartości, jako medium, które może zaspokoić pragnienia ludzkie dopiero wtedy, gdy odrywa się od „fantasmagorii” ku teologicznym wymiarom życia. A czyni to stosując często – to jest casus Miłosza – poprzez myślenie zaprzeczające¹⁷, odwrócone, kontrastujące i kontrapunktowe. Ma to oczyszczający charakter – ukazywanie człowieka, kultury, języka w nicujący czy nihilizujący sposób przeciwdziała stereotypom myślowym, triumfalizmowi interpretacyjnemu, nieznośnej presji zbiorowości (upolitycznienie katolicyzmu). Prowadzi do ukazywania ważności autentycznie i głęboko wyznawanych i rozumianych przez samodzielną jednostkę prawd wiary, za które bierze ona osobistą odpowiedzialność. Związki z wspólnotą wiary są tu wyraźnie marginalizowane, czego dowodem są satyryczne obrazy horyzontalności doświadczeń religijnych (idealizowania,

¹⁷ Ten temat warto rozwijać w oświetleniu nowszych badań: zob. M. Czerwiński, *Maszyna przecząca. O literaturze jako formie negacji w aspekcie performatywnym*, Warszawa 2014, 228 ss.

tej wspólnoty z jednej, a afirmacja religijności o charakterze jednostkowym, w czym pomaga ciągle zabieg przekładania epifanii na język obrazowania zmysłowego, materialnego, dotykającego i proces rozszerzania wyobraźni poprzez odnowa znaczeń kodu kulturowego. Drobne z pozoru sytuacje urastają w tej dojrzałej poezji nierzadko do wieloznacznych symboli i re-witalizujących olśnień poznawczych.

Uwagi końcowe

I na koniec – uwaga o wątpliwościach, które kierują uwagę odbiorcy na problem wizerunku człowieka religijnego. Wyrażony w analizowanej części człowiek nie potrafi i nie chce być jednoznaczny, zdeklarowany, bezrefleksyjnie czy emocjonalnie lojalny wobec chrześcijańskiego objawienia i zachowań innych ludzi. Stawia docieklive, a zarazem wybiórcze pytania, rejestruje chwile zwątpienia, chce wnikać w misterium chrześcijańskiego cierpienia Chrystusa i ludzkiego przeznaczenia. Odślania dramatyzm egzystencji człowieka, który ma odwagę myśleć na własną modłę, ale nie judzi, nie dokonuje dyskredytujących ocen i nie fundamentalizuje swoich przemyśleń, obrazów, pytań. Nie tamuje ciekawości, bezradności, bezradności wobec tajemnicy i nie powstrzymuje niezrozumienia świadectwami zewnętrznymi autorytetów. Miłoszowy „kapłan i spowiednik” mówi we własnym imieniu, a nie w imieniu zbiorowości chrześcijańskiej. Chociaż w końcowym pytaniu dostrzega jej obecność i wyraża moralną wobec niej wrażliwość, to niemniej ważne staje się domaganie się szacunku (autorytet Goethego przywołany jako najważniejszy argument) dla własnych, indywidualnych osobistych doświadczeń i ich poetyckiej ekspresji, taryfy ulgowej podobnej do tej, jakiej dla artystów, poetów i pisarzy wyraża wizja raju Stefana Chwina: wolność wyboru i artykulacji własnego rozumienia siebie, świata, Boga i ludzi ma mieć tam rangę najwyższej wartości perfekcyjnej.

Bibliografia

- Czerwiński M., *Maszyna przecząca. O literaturze jako formie negacji w aspekcie performatywnym*, wyd. Universitas, Warszawa 2014.
- Elzenberg H., *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, w: *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966 (Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. XVIII, z. 1), s. 9–11.
- Garbol T., „*Chrzest ziemi*”. *Sacrum w poezji Zbigniewa Herberta*, wyd. KUL, Lublin 2006.
- Garbol T., *Po upadku. O twórczości Czesława Miłosza*, wyd. KUL, Lublin 2013.
- Górski K., *Literatura i katolicyzm*, Lublin 2004
- Grün A., *O duchowości inaczej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Herbert Z., *Labirynt nad morzem*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2000.
- Miłosz Cz., *Państwo wyznaniowe?*, „Gazeta Wyborcza” 1991 z 11 maja.
- Miłosz Cz., *Wiersze*, tom 5 *Dzieł zebranych*, wyd. Znak, Kraków 2009, s. 167–274.
- Miłosz O., *Storage*, przeł. Cz. Miłosz, Kraków 1993.
- Obirek S., *Czesław Miłosz wobec pokusy demokracji*, „Znak” 2011, nr 679 (grudzień); wyd. online: <http://www miesiecznik.znak.com.pl/1871/czeslaw-milosz-wobec-pokusy-teokracji>
- Ryś G., *Kościół czeka zmiana wrażliwości*, „Tygodnik Powszechny” 2014, nr 41, z 14.10.
- Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, przeł., posł. i przyp. opatrzył J.A. Pokropski. Wstępem poprzedził Czesław Miłosz, wyd. Antyk, Kęty 2003.
- Szymik J., *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Księgarnia św. Jacka, Lublin 1996.
- Zarębianka Z., *Wtajemniczenia (w) Miłosza*, wyd. Homini, Kraków 2014.

Nota o Autorze

Hieronim Chojnacki – dr hab., prof. nadzw. Ateneum Szkoły Wyższej w Gdańsku – 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, wyd. UG, Gdańsk 2000. 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.

JÓZEF MAJEWSKI
UNIwersytet Gdański

**ТАБЛОИДНОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ РИМСКО-
КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ
В ПОЛЬШЕ В ИЗБРАННЫХ ЕЖЕНЕДЕЛЬНИКАХ
В 2008–2014 ГОДАХ**
THE TABLOID IMAGE OF THE ROMAN CATHOLIC
CHURCH IN POLAND IN SELECTED WEEKLIES
IN 2008–2014
TABLOIDOWY OBRAZ KOŚCIOŁA
RZYMSKOKATOLICKIEGO W POLSCE
W WYBRANYCH TYGODNIKACH
W LATACH 2008–2014

Ключевые слова: журналистика, таблоидный, еженедельник, теория *news values*, Римско-католическая Церковь, Польша

Keywords: journalism, tabloid-like, weekly, content analysis, theory of news values, the Roman Catholic Church, Poland

Kluczowe słowa: dziennikarstwo, tabloidowy, tygodnik, analiza zawartości, teoria *news values*, Kościół rzymskokatolicki, Polska

Резюме: Автор спрашивает, правда ли, что не католические еженедельники в Польше представляют Римско-католическую Церковь в таблоидном формате. С помощью контент анализа и теории *news values*, исследует еженедельники „Wprost” („Wprost”), „Newsweek Польша” („Newsweek Polska”) и „Политика” („Polityka”). Автор согласен с тем, что изображение Римско-католической Церкви в этих газетах является таблоидным, но по-разному. Автор утверждает, что таблоидизация католической Церкви в СМИ является не столько выражением враждебности к ней, сколько результатом феномена таблоидизации журналистски в общем.

Abstract: The author of the article asks whether it is true that authoritative non-Catholic weeklies in Poland present the Roman Catholic Church in a tabloid-like manner. The author, with the help of content analysis and theory of news values, take a close look at three weeklies: “Newsweek Polska”, “Polityka”, and “Wprost”. We can say that the image of the Roman Catholic Church in these

newspapers is tabloid-like, although each of them “paints” this image in a different way. The author proposes a thesis that the tabloidization of the Catholic Church in media is not so much a reflection of hostility towards it, as a consequence of the tabloidization of journalistic media as such.

Abstrakt: Autor artykułu pyta, czy prawdą jest, że niekatolickie tygodniki opinii w Polsce prezentują Kościół rzymskokatolicki w sposób tabloidowy. Z pomocą analizy zawartości oraz teorii *news values* badaniom poddaje tygodniki „Newsweek Polska”, „Polityka” i „Wprost”. Zgadza się, że obraz Kościoła katolickiego w tych gazetach jest tabloidowy, ale w różny sposób. Autor stawia tezę, że tabloidyżacja Kościoła katolickiego w mediach jest nie tyle wyrazem wrogości do niego, ile rezultatem zjawiska tabloidyżowania się dziennikarstwa w ogóle.

Хотя таблоиды появились на переломе XIX и XX века¹, то термин „таблоидизация” прочно укрепился в словаре журналистики и изучения медиа(СМИ) только лишь в восьмидесятые годы прошлого столетия². С самого начала он создает серьезные проблемы с его определением, чему трудно удивляться, если принять за Джостейном Грипсрудом, что „«Таблоидизация» - это таблоидный термин и скорее журналистская мода, чем научное понятие”³. „Таблоидизация” кроет в себе оценку, в сущности негативную, и тем самым исключает научный объективизм. В эффекте некоторые предлагают отказаться от термина „таблоидизация”/„таблоид”, тем более, что он влечет за собой трудности в определении *differentia specifica* между „таблоидной журналистикой” и „популярной журналистикой”. В принципе предполагается, что между ними существует разница, но когда мы приступаем к указанию границы, которая их разделяет, все размывается и становится текучим. Дело осложняется тем, что ученые и работники СМИ, нуждаясь в ясности, в место „таблоидной журналистики” создают новые термины, такие как: „эмси-журналистика”, „желтая пресса”, журналистика, занимающаяся „другими нюсами” либо „нюсзаксовая журналистика”⁴. Однако их также можно обвинить в недостатке научной точности и ясности.

¹ См. Z. Bauer, „*Twój głos w twoim domu*”: *cztery typy tabloidyżacji*, с. 4-5, http://oblicza.konferencja.org/ufiles/File/ksiazka_przedkonferencyjna.pdf (доступ: 3 марта 2016 г.); S. E. Bird, *Tabloid Newspapers*, в: Ch. H. Sterling [ред.], *Encyclopedia of Journalism*, London 2009, с. 1361.

² См. S. E. Bird, *Tabloidization*, в: W. Donsbach (ред.), *The Concise Encyclopedia of Communication*, Oxford 2015, с. 604.

³ J. Gripsrud, *Tabloidization, Popular Journalism, and Democracy*, в: C. Sparks, J. Tulloch (ред.), *Tabloid Tales. Global Debates over Media Standards*, New York – Oxford 2000, с. 285.

⁴ См. B. Franklin, *Newszak and News Media*, London 1997. „Ньюсзак представляет сообщение в виде запроектированного и переработанного для потребления определенного рынка продукта,

Методологические замечания

В этой статье с помощью контент-анализа и теории *news values* я ищу ответ на вопрос, действительно ли и, если да, то в какой степени Римско-католическая Церковь указывается в польском обзоре прессы таблоидным образом, я принимаю, что термин „таблоидизация” всегда служил описанию симптомов этого кризиса журналистики в системе либеральной демократии. Журналистика встречается со все более серьезными трудностями с соблюдением классических стандартов своей профессии, таких как: этический принцип объективизма, истина, отделение комментария от информации или приоритет блага адресата. И хотя часть исследователей справедливо предостерегает перед слишком поспешным осуждением всего явления таблоидизации журналистики и предлагает его оценку с учетом нюансов⁵ и даже видит его положительные аспекты⁶, в этой статье я, вслед за Ежи Бачинским, главным редактором польского лево-либерального еженедельника „Политыка” („Polityka”), принимаю, что таблоидизация журналистики является „болезнью” медиа. К ее классическим симптомам этот журналист относит: „сокращение и упрощение сообщений, подчинение их логике эмоций, а не аргументов, отношение к героям публикаций как к предметам, отказ от расследования истины ради эффекта, подбор тем не в соответствии с критерием значимости, но в связи с обычной привлекательностью. (...) Отсюда берется скандальность, создание сенсаций, всевозможных кон-

который поставляется во все более и более однородных фрагментах, не требующих слишком многого от аудитории”, цит. по: S. Allan, *Kultura newsów*, перев. А. Sokołowska, Kraków 2006, с. 212. Ньюсзак имеет связь с английским *muzak* - термином, определяющим струящуюся в магазинах и салонах продаж фоновую музыку. Этимология *muzak*: *proprietary name for piped music, supposedly a blend of music and Kodak, said to have been coined c. 1922 by Gen. George Squier, who developed the system of background music for workplaces (OnlineEtymology Dictionary, <http://www.etymonline.com/index.php?search=muzak&searchmode=none> (доступ: 4 марта 2016 г.)). *Newszak* по своему смыслу отсылает к одной из характерных особенностей телевизионной таблоидной журналистики: использование музыкального фона в представлении фильма.*

⁵ См. J. Gripsrud, *Tabloidization, Popular Journalism, and Democracy*, op. cit., с. 285.

⁶ Например S. E. Bird пишет: „it is important to consider tabloidization in context. A movement to clearer, more accessible news that speaks more directly to readers does not necessarily equate with a decline in standards. In Mexico, a move toward a more tabloid style has signaled positive forces for social reform and democratic participation, as elite controls on news have loosened. Similar changes are noted in Eastern European nations, where the emergence of more personal, tabloid-like styles go hand in hand with a more open and accessible press. In China, irreverent tabloid media have led the fight against government repression, and the regime has responded by closing some down. Several commentators have pointed out that if done well, 'tabloid' features, such as emphasis on the personal over the institutional, can make news more direct and effective” (*Tabloid Newspapers*, op. cit., с. 1364).

фликтов, манипулирование, явная ложь, отсутствие источников, словесная агрессия”⁷.

Предпочитаемые сегодня журналистским миром так называемые информационные ценности – *news values*, *news criteria* – то есть критерии, которыми сознательно либо неосознанно руководствуются журналисты, признавая именно те, а не иные вопросы и события „достойными” публикации в газете⁸, хорошо характеризуют явление таблоидизации СМИ. Дирдре О’Нейл и Тони Харкуп, не претендуя на исчерпывающее и окончательное определение *news values*, предложили десять таких критериев: 1. Правящая элита (*the power elite*) – события, касающиеся лиц, организаций либо учреждений с полномочиями. 2. Знаменитость (*celebrity*) – истории, относящиеся к знаменитостям. 3. Развлечения (*entertainment*) – забавные события, дающие развлечение, особенно те, которые касаются сферы эротики, секса, шоу-бизнеса. 4. Сюрприз (*surprise*) – события, содержащие элемент неожиданности и/либо контраста. 5. Плохие новости (*bad news*) – события, насыщенные отрицательным зарядом, такие как конфликты или трагедии, *bad news good news*. 6. Хорошие новости (*good news*) – события, насыщенные позитивным зарядом, но связанные с трагедией, болезнью либо злом, от которых человек был освобожден. 7. Величина (*magnitude*) – события с участием больших масс людей либо события с большим потенциалом социального воздействия. 8. Близость (*relevance*) – события, касающиеся вопросов, групп людей либо народов, воспринимаемых как общественно и культурно связанные с читателями/слушателями/зрителями. 9. Продолжение (*follow-up*) – события, касающиеся вопросов, уже представленных в СМИ. 10. Программа СМИ (*newspaper agenda*) – события, гармонирующие с программой конкретного СМИ⁹. Таблоиды добавили бы к этим критериям

⁷ J. Baczyński, *Lud jako wyrocznia i gawiedz*, „Więź” 11-12 (2011) с. 20. Ср. M. Wojdyła, *Wybrane wyznaczniki stylu tabloidowego (na podstawie pierwszych stron gazet)*, „Oblicza Komunikacji” 4 (2011) с. 139-150; M. Conboy, *Tabloid Britain. Constructing a Community through Language*, London – New York 2006, с. 14-45.

⁸ Первопроходцами в исследованиях этой области были скандинавские ученые Johana Galtunga и Mari Holmboe Ruge, *The Structure of Foreign News*, „Journal of Peace Research” 1965, № 1, с. 64-91. См. T. Harcup, D. O’Neill, *What Is News? Galtung and Ruge Revisited*, „Journalism Studies” 2 (2001) с. 261-280; T. Harcup, *The Ethical Journalist*, London 2006, с. 49-66; S. Allan, *Kultura newsów*, op. cit., с. 60-64; P. Brighton, D. Foy, *News Values*, London 2007; M. Conboy, *Tabloid in Britain. Constructing a Community through Language*, New York 2006, с. 15-1; J. Majewski, *Religia, media, mitologia*, Gdańsk 2010, с. 25-30.

⁹ T. Harcup, D. O’Neill, *What Is News?*, ст. цит., с. 278-279.

еще по крайней мере три, характерные для себя: во-первых, *human interest*, то есть будничные сильно эмоциональные истории, которые интересуют и затрагивают обычных людей;¹⁰ во-вторых, мягкие ньюсы – неважные либо маловажные в политической, экономической и социальной жизни события¹¹; в-третьих, слабый интерес к заграничным вопросам¹².

В данной статье я сосредотачиваюсь на содержании не католической социально-политической прессы, учитывая избранные экземпляры следующих еженедельников: умеренно-либерального „Newsweek Польска” („Newsweek Polska”), лево-либеральной „Политыка”, консервативно-либерального „Впрост” („Wprost”)¹³. Я учитываю те номера с 2008, 2010, 2012 и 2014 годов, в которых главной темой, визуально занимающей всю первую сторону обложки, является религиозная проблематика, касающаяся Римско-католической Церкви. Особое внимание я уделяю первой стороне обложки, поскольку полагаю, что в каждой газете она исполняет самую важную, исключительную функцию¹⁴. „Передовицы газет занимают в массовой коммуникации особенное место. Они являются формой пограничного ритуала, позволяющего плавно перейти из одного мира в другой (...). Первым является мир человеческого опыта, мир «аутентичных фактов»; а вторым – мир созданных с помощью СМК «медиальных фактов». В композиционном смысле первые полосы газеты представляют собой полифоничную и многотекстовую структуру. Однако к ней следует подходить как к связному, иначе говоря: воспринимаемому как единое целое сообщению. Этот сложный знак (...) исполняет разнообразные функции. Во-первых, сообщения первых полос инициируют

¹⁰ См. M. Wojdyła, *Tabloidy w badaniach medioznawczych*, „Oblicza Komunikacji” 4 (2011) с. 16-17; M. Conboy, *Tabloid in Britain...*, op. cit., с. 12-13; M. Gołębiowski, *Dzieje Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 2006, с. 200.

¹¹ G. Djupsund, T. Carlson, *Trivial Stories and Fancy Pictures? Tabloidization Tendencies in Finnish and Swedish Regional and National Newspapers 1982-1997*, „Nordicom Review” 1 (1998) с. 102.

¹² S. McLachlan, P. Golding, *Tabloidization in the British Press. A Quantitative Investigation into Changes in British Newspapers, 1952-1997*, в: C. Sparks, J. Tulloch (ред.), *Tabloid Tales. Global Debates over Media Standards*, op. cit., с. 78; M. Wojdyła, *Tabloidy w badaniach medioznawczych*, ст. цит., с. 15.

¹³ Я имею в виду особенно еженедельники, представляющие различные общественно-политические профили, такие как: „Политыка”, „Впрост”, „Newsweek Польска”. Сведения на тему этих газет в: A. Krzywdzińska, *Wizerunek Rosji i Stanów Zjednoczonych w polskich tygodnikach opinii po 1991 roku*, Kraków 2012, с. 45-63.

¹⁴ См. G. Król, T. Król, *Miejsce centralne pierwszych stron „Rzeczpospolitej”, „Trybuny” i „Gazety Wyborczej”*, в: I. Borkowski, A. Woźny (ред.), *W kulturze pierwszych stron*, Wrocław 2005, с. 79. О функции первой страницы в журналистике см.: T. Piekot, *Pierwsza strona gazety jako komunikat*, „Rozprawy Komisji Językowej” 2005, № 31, с. 85-94; G. Kress, Th. van Leuwen, *Front Pages: (The Critical) Analysis of Newspaper Layout*, в: A. Bell, P. Garrett (ред.), *Approaches to the Media Discourse*, Oxford 1998, 186-219.

коммуникацию, поэтому они должны быть настолько привлекательны, чтобы читатель вступил во взаимодействие и не слишком поспешно прервал контакт (убедительная и фатическая функция); во-вторых, информирует о содержании газеты (метатекстовая функция); а в-третьих, является синтетическим высказыванием говорящего о мире (коммуникативная функция)¹⁵.

Первые полосы газеты представляют вопросы и события, которые конкретная редакция в данный момент считает особо важными либо в каком-то смысле исключительными в мире, и, тем самым, содержание передовицы в значительной степени определяет контуры создаваемого с помощью средства массовой информации мира.

„Newsweek Польша”, „Политыка” и „Впрост” принадлежат к числу передовых польских еженедельников мнений и занимают высокие места по тиражу и продаже, а также пользуются признанием среди поляков. Согласно анкете исследовательской группы Ипсос (Ipsos), которая в марте 2004 года опрашивала поляков о том, какие польские еженедельники мнений оказывают наибольшее влияние на формирование их социально-политического мировоззрения, 29 процентов респондентов указало на „Политыка”, 16 процентов – на „Впрост”, а 13 процентов – на „Newsweek Польша”. В возрастной группе от 20 до 24 лет во главе оказался „Newsweek Польша” – 29 процентов, затем „Политыка” – 22 процента и „Впрост” – 21 процентов¹⁶.

Римско-католическая Церковь несомненно является наибольшим религиозным объединением в Польше. В 2014 году в Польше проживало 35,8 миллионов поляков, среди которых почти 33 миллиона признавали себя католиками. Эта Церковь насчитывает 45 епархий, в том числе три епархии восточных обрядов, более 10 тысяч приходов, в том числе более ста приходов восточных обрядов. В польских епархиях проживает 148 епископов, 25 тысяч епархиальных священников, почти 6 тысяч священников-монахов, более 20 тысяч монахинь и около 1 тысячи братьев-монахов. В приходах работает 21 тысяча священнослужителей¹⁷. Не плохо знать, что „в 2012-2014 годах

¹⁵ T. Piekot, *Pierwsza strona gazety jako komunikat*, ст. цит., с. 85.

¹⁶ S. Gadomski, *Media raport – tygodniki opinii – opinie o tygodnikach*, „Brief” 4 (2004), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XB/media_raport.html

¹⁷ *Annuario statisticum Ecclesiae in Polonia*, <http://www.iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/AnnuarioStatisticum2015.pdf> (доступ: 8 марта 2016 г.). Данное исследование включает в себя результаты статистических опросов, проводившихся в 2015 году Институтом Статистики Католической Церкви SAC. Автором исследования является свящ. Войцех Садлонь SAC, опросами занимались Роберт Стенписевич и Мирослава Осытек. Институт Статистики Католической Церкви SAC является первым в Польше центром исследований религиозности,

священники из 12,1 процентов приходов испытывали на себе акты дискриминации, заключающиеся, прежде всего, в оскорбительных комментариях, в 4 процентах приходов к пастырям обращались люди, утверждавшие, что они дискриминировались как католики. Почти в 9 процентах приходов в 2012-2014 годах были отмечены акты осквернения святых мест¹⁸.

Стереотипы, предубеждения, манипуляции

В среде римо-католиков светские польские медиа все чаще обвиняются в создании таблоидного образа Римско-католической Церкви, хотя мы постоянно ожидаем более широких и более глубоких исследований в этой области. В 2013 году по этому делу выступил Мартин Пшецишевский, выдающийся журналист и публицист, управляющий Католическим Информационным Агентством (КАИ) с момента его основания в 1993 году¹⁹: «В последние годы в Польше мы являемся свидетелями всё более деформированного образа Церкви в наиболее влиятельных средствах массовой информации²⁰. Среди основных причин подобного положения вещей автор усматривает процесс таблоизации журналистики: «Место тщательного описания действительности, требующего большой работы, обращения к первоисточникам, сопоставления мнений, заняла легко продаваемая сенсация, в значительной степени базирующаяся на умножении стереотипов. (...) Место тщательного анализа окружающей действительности, так, чтобы читатель слушатель или зритель ее понял, занимает распространение очередных стереотипов. Подобные механизмы особенно опасны для описания церковно-религиозной тематики».

Обвинительные замечания М. Пшецишевского по сути кратко пересказывают книгу, которая появилась в 2012 году под его редакцией: *Kościół. Stereotypy*,

а также пастырской деятельности Церкви. Он основан в 1972 г. Обществом Католического Апостольства (Священники Паллотинцы), сотрудничает с Главным Статистическим Учреждением, а также с Конференцией Епископата Польши.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Об КАИ см.: R. Piasecka, *Katolicka Agencja Informacyjna – pomost między mediami wyznaniowymi a świeckimi*: в: E. Kossewska, J. Adamowski (ред.), *Media wyznaniowe w Polsce 1989-2004*, Warszawa 2004, с. 123-128.

²⁰ Цит. по: jm, *Peł. Przeciszewski: jesteście świadkami zniekształcanego wizerunku Kościoła*, http://system.ekai.pl/kair/?screen=depesza&_scr_depesza_id_depesza=471666&_tw_Depesze-KlientaTable_0__search_plainfulltext=tabloidyzacji (дата доступа: 15 апреля 2015 г.). См. также: этот же, *Obrona wiary i Kościoła poprzez media*, <http://chrystusowcy.pl/~instytutide/wordpress/?p=2057> (доступ: 20 декабря 2015 г.).

uprzedzenia, manipulacje, книжку не научную, а написанную с публицистическим запалом²¹. Ее авторы – журналисты Католического Информационного Агентства – в отдельных главах разоблачают таблоидные стереотипы о Церкви, предубеждения и манипуляцию, распространяемые в польских медиа, также наиболее влиятельных. Книга относит к числу журналистских манипуляций, предубеждений и стереотипов, обвинения в том, что Римско-католическая Церковь является врагом прогресса, свободы и демократии; что Церковь запрещает секс; что среди священников распространена педофилия; что Церковь жадная и богатая; что она забывает о бедных; что вмешивается в политику; что недооценивает женщин; что Церковь антисемитская.

Хотя обвинения авторов *Kościół. Stereotypy, uprzedzenia, manipulacje* и самого М. Пшецишевского местами грешат журналистскими упрощениями, все же трудно не согласиться с тезисом, что в польской светской прессе мнений, мягко говоря, мы часто имеем дело с таблоизацией образа Римско-католической Церкви в Польше. Я не хочу этим сказать, что в этой Церкви нет людей, которые жалуются на свободу и демократию, что в ней не осуждается секс, что среди священников не прячется педофил, что среди иерархов нет таких, кто живёт не по средствам, а также священников, которые забывают о бедных, что духовенство не вмешивается в политику, что среди священников нет женоненавистников или что они не выражают антисемитских взглядов. Случаи такого рода слабостей, ошибок, непоследовательности, грехов или зла конкретных представителей Церкви привлекают внимание журналистов, это не удивительно, однако проблема заключается в том, что часто эти слабости, ошибки, грехи и зло в медиа обобщаются, распространяются на большинство священников и монахов, что переносится на всю иерархию и даже на всю Церковь.

Lingua franca современности

Среди представленных в данном анализе номеров „Newsweek Польша” наиболее представительными для этого еженедельника – с точки зрения содержимого, касающегося Римско-католической Церкви, – оказались передовицы с 2012 года. И здесь я сосредоточиваюсь именно на них. В том же году религиозная проблематика доминировала на девяти обложках „Newsweek Польша”, из которых для анализа подходят семь из них:

²¹ М. Przewciszewski (ред.), *Kościół. Stereotypy, uprzedzenia, manipulacje*, Warszawa–Lublin 2012.

Избранные обложки еженедельника „Newsweek Польска” 2012 года



nr 12

Заголовок: Страшный суд. Дело финансов. Слухи про гомосексуальную мафию. Педофильские скандалы – на польскую Церковь падают очередные удары



nr 21

Заголовок: Иисус Мария²², еврей! Как современная Польша справляется с бесчестием антисемизма



nr 29

Заголовок: Батюшка премьер. Дональд Туск является заложником Церкви и изменяет своим избирателям



nr 31

Заголовок: Папа в рясе. Как Церковь терпит двойную жизнь ксендзов

²² „Иисус, Мария” – характерное для польского языка восклицание, между прочим выражающее испуг, удивление, признание совершенной ошибки. В русском языке этому выражению соответствует восклицание «Боже мой!», но при это теряется важный для авторов обложки аспект принадлежности Иисуса и его матери к еврейскому народу.



nr 32

Заголовок: Ксендз контра католик. Кто, что и как может говорить о грехах польских священников



nr 39

Заголовок: Секс по божьи. Церковь осуждает геев, но терпит гомосексизм



nr 11

Заголовок: Поляк-католик. Сколько зла можно совершить во имя Господа?

Нет необходимости — как может здесь показаться — в более глубоком анализе содержания продемонстрированных обложек, чтобы уловить, какие дела и истории интересовали редакцию „Newsweek Польска” в жизни римско-католической Церкви в 2012 году, как впрочем, хоть с различной интенсивностью, и в 2008, 2010 и 2014 годах: эротические и сексуальные дела клира, деньги и богатство иерархии, конфликты и ссоры, двойная жизнь и осуждения, грехи и антисемитизм. Это постыдные дела и болезненные истории, спорные и сенсационные, скандальные и иконоборческие - дру-

гими словами такие, которые выражают журналистские *new values / news criteria* с таблоидной интенсивностью. Характерно, что речь здесь идёт о делах и историях из жизни и деятельности принципиально только церковной власти, то есть духовных лиц, епископов и священников. Из чего следует, что это события и дела, разыгрывающиеся в пределах институциональной Церкви, которая без какой-либо эlegantности отождествляется с Церковью как таковой. Светские католики, которые составляют более 98 процентов этой Церкви, понимаются в „Newsweek Польска” как незначительный фон.

Журналистское отождествление Церкви исключительно с иерархией, то есть церковными властями, характерно не только для „Newsweek Польска” — эта практика, свойственна журналистике как таковой. Польские медиа, также религиозные (!), не считаются с богословско-религиозным пониманием Церкви, Церквей и религий, то есть с пониманием, наиболее соответствующим им самим, но рассматривают Церковь лишь со стороны небольшой части ее членов, то есть со стороны церковно-религиозной власти. Однако, кажется, это не единственная причина, по какой „Newsweek” на своих „римско-католических” первых страницах занимается исключительно жизнью и деятельностью властей римско-католической Церкви. Здесь также можно увидеть реализацию этим еженедельником критерия „правлящей элиты” (*the power elite*), о котором шла речь выше.

После просмотра первых страниц „Newsweek” может сложиться впечатление, что нет необходимости знакомиться с современной ситуацией римско-католической Церкви в Польше или с лицами и персонажами, которые выступают на этих обложках, и более того — создаётся впечатление — что и вовсе знание польского языка здесь необязательно. Образный таблоидный язык, по-видимому, универсален, это своего рода *lingua franca* наших времен, по крайней мере в европейских культурных кругах.

Конечно, утверждение, что первые „римско-католические” страницы „Newsweek Польска” имеют таблоидный характер, не означает, что конкретные дела и события, которые отражены на обложках этого еженедельника, не были или не являются объективно важными в жизни Римско-католической Церкви, или что эти дела и события не имели места, и что они не были или не являются настоящей угрозой, проблемой и вызовом для этой Церкви. Правильная и эффективная таблоизация заключается именно в том, что она не отрицает важные вещи, наоборот - она ими питается,

если только они бросают какую-то тень, имеют какой-то негативный аспект или таят в себе что-то грешное и плохое, более или менее явно выделяет их из реального историко-культурного контекста, по существу не интересуясь их подлинностью, придает им размеры монстров и эмоциональное, прямо эсхатологическое значение, производящее впечатление, что идет речь о *to be or not to be* людей и учреждений, даже мира, а притом не теряет хорошего самочувствия, в то же время заботливо и внимательно выискивая последующие похожие важные события и дела, годящиеся для обложки.

Представление о римско-католической Церкви, которая попала в избранные номера „Newsweek Польска”, близка к картине, которая появляется на первых полосах „Впрост” и „Политыки”. Также в этих еженедельниках речь идет о „римско-католических” делах и историях в таблоидном стиле, хорошо исполняющем *news criteria*, хотя оба эти еженедельника несомненно не дотягивали до „Newsweek” в визуальном и вербальном уровне агрессивности и иконоборчества. В этом отношении „Newsweek Polska” оказался наиболее таблоидным в этой тройке.

Также знаменательно и то, что „Newsweek” ни разу на первой странице не опубликовал изображения римских пап – в отличие от „Политыки” и „Впрост”. „Политыка” сделала это два раза, в 2014 году: в номерах 7. (Франциск; заголовок: Папа римский отпустил грехи польским епископам. Епископат на ковре у Франциска) и 17. (Иоанн Павел II; заголовок: Теперь святой. Зачем Церкви святые. Победы и поражения Иоанна Павла II. Как попадают в святцы. Что после папы римского осталось в поляках).

«Впрост» на обложке четыре раза поместил изображение римского папы: один раз в 2008 году, в номере 15. (Бенедикт XVI; заголовок: Что с этим Бенедиктом); два раза в 2010 году, в номерах 14. (Иоанн Павел II; заголовок: Думаем о Нем на Пасху. Пятая годовщина смерти Иоанна Павла II) и 34. (Иоанн Павел II; заголовок: Бойтесь! Польское чудо - польский папа римский - Польша 2010); один раз в 2014 году (Франциск, фигура которого представляет здесь фон для отца Тадеуша Рыдзыка, главы консервативного популистского и влиятельного Радио Мария; заголовок: Рыдзык принимает руководство над польской Церковью. Выборы главы епископата. Растут шансы кандидата Радио Мария). Папское изображение этого еженедельника исключительно таблоидное, особенно в номере 14. с 2010 года - редакция „Впрост”, под руководством Томаша Лиса, журналиста-звезды, в заголовке

на обложке высказывается от первого лица множественного числа: мы думаем о Нем на Пасху - это классический элемент стилистики таблоидов, которые таким образом отождествляют себя с читателями, производя впечатление, что они являются его частью и его голосом.

Окончание

Таблоидизация Римско-католической Церкви как иерархической Церкви - насколько я могу судить - не столько выражает враждебность к ней, как считают в некоторых кругах католиков в Польше, сколько, по-видимому, вообще отражает явление таблоидизирования журналистских медиа как таковых. О том, что такое явление действительно имеет место, говорят и убеждают в Польше сами журналисты.

В 2011 году католический журнал „Вензь„ („Więź„) распространил в кругу известных и выдающихся журналистов и публицистов анкету, задавая им вопросы о самых тяжелых ошибках и недостатках медиа в Польше в первом десятилетии XXI века. На вопросы ответили 19 человек. На таблоидизацию журналистики *expressis verbis* указали: Ежи Бачинский из „Политыка“; Катажина Коленда-Залеская, журналистка телевизионных „Фактов“ („Fakty“) TVN и TVN 24; Ярослав Курский, первый заместитель главного редактора „Газета Выборча“ („Gazeta Wyborcza“); Томаш Лис, главный редактор еженедельника „Впрост“; Эмиль Марат, директор Радио PIN; Войцех Мазярский, главный редактор еженедельника „Newsweek Польска“²³.

Представители католических медиа, которые участвовали в анкете журнала „Вензь“ - священник Марек Ганцарчык, главный редактор еженедельника „Госць Недзельны“ („Gość Niedzielny“); Петр Мухарский, главный редактор газеты „Тыгодник Повшечны“ („Tygodnik Powszechny“) и священник Казимеж Сова, директор тематического канала Религия.tv²⁴ - среди журналистских грехов не выделили явно таблоидизации, но один из них, о. Ганцарчык, в какой-то мере указал на эту проблему, но в виде характерного для таблоидов развлечения, «инфотейнмента»: „Вместо того, чтобы давать информацию и

²³ См. К. Kolenda-Zaleska, *Dobrze zdany egzamin*, „Więź“ 2011, № 11-12, с. 31; J. Kurski, *Słowo stało się maczugą*, с. 32; T. Lis, *Miałeś, chamię, złoty róg*, с. 34; E. Marat, *Biały królik na scenie*, с. 35; W. Maziarski, *Nowa dyktatura*, с. 37.

²⁴ См. М. Gancarczyk, *Hamlet w toalecie*, там же, с. 25-26; P. Mucharski, *Niepraktykujący wyznawca debaty*, с. 40; К. Sowa, *Czwarta władza nieomylna*, с. 41.

объяснять мир, медиа все чаще занимаются развлечением адресатов. Еще немного и все станет забавой, пока не лопнут все мыльные пузыри”²⁵. Из тройки руководителей католических медиа только главный редактор „Госць Недзельны” явно каялся, но не в том, что его журнал возможно поддается таблоидизации²⁶. Напрашивается вопрос: на самом ли деле явление таблоидизации обходит стороной журналистские католические медиа? Однако это уже вопрос для следующей статьи.

Józef Majewski

Библиография

Allan S., *Kultura newsów*, перев. А. Sokołowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

Annuario statisticum Ecclesiae in Polonia, <http://www.iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/AnnuarioStatisticum2015.pdf> (доступ: 8 марта 2016 г.).

Baczyński J., *Lud jako wyrocznia i gawiedz*, „Więź” 11-12 (2011) с. 20-21.

Bauer Z., „*Twój głos w twoim domu*”: cztery typy tabloidyacji, http://oblicza.konferencja.org/ufiles/File/ksiazka_przedkonferencyjna.pdf (доступ: 3 марта 2016 г.)

Bird S. E., *Tabloid Newspapers*, в: Ch. H. Sterling [ред.], *Encyclopedia of Journalism*, Sage, London 2009, с. 1361-1365.

Bird S. E., *Tabloidization*, в: W. Donsbach (ред.), *The Concise Encyclopedia of Communication*, Wiley Blackwell, Oxford 2015, с. 604-605.

Brighton P., Foy D., *News Values*, Sage, London 2007.

Conboy M., *Tabloid in Britain. Constructing a Community through Language*, Routledge, New York 2006.

Djupsund G., Carlson T., *Trivial Stories and Fancy Pictures? Tabloidization Tendencies in Finish and Swedish Regional and National Newspapers 1982-1997*, „Nordicom Review” 1 (1998) с. 101-113.

Franklin B., *Newszak and News Media*, London 1997.

Gadomski C., *Media raport – tygodniki opinii – opinie o tygodnikach*, „Brief” 4 (2004), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XB/media_raport.html (доступ: 3 марта 2016 г.).

Galtung J., Ruge M. H., *The Structure of Foreign News*, „Journal of Peace Research” 1 (1965) с. 64-91.

²⁵ М. Gancarczyk, ст. цит., 12.

²⁶ „*Госць Недзельны*, прежде всего, совершает два греха. Мы недостаточно спрашиваем как обстоят дела. Ведь приобретение информации это фундаментальная обязанность работников медиа. Журналист, прежде всего, должен знать, как обстоят дела, и лишь потом размышлять над формой сообщения. Другой грех также возникает из упущения. У Церкви есть лучший «товар», но у нее плохие продавцы. В «Госць» мы недостаточно показываем красивое лицо Церкви. О показе безобразной стороны Церкви заботятся другие» (там же).

- Gancarczyk M., *Hamlet w toalecie*, „Więź” 11-12 (2011) c. 25-26.
- Gołębiowski M., *Dzieje Stanów Zjednoczonych*, PWN, Warszawa 2006.
- Gripsrud J., *Tabloidization, Popular Journalism, and Democracy*, в: C. Sparks, J. Tulloch (ред.), *Tabloid Tales. Global Debates over Media Standards*, Rowman and Littlefield Publishers, New York – Oxford 2000, c. . 285-300.
- Harcup T., O’Neill D., *What Is News? Galtung and Ruge Revisited*, „Journalism Studies” 2 (2001) c. 261-280.
- Harcup T., *The Ethical Journalist*, Sage, London 2006.
- jm, *Red. Przeciszewski: jesteśmy świadkami zniekształcanego wizerunku Kościoła*, http://system.ekai.pl/kair/?screen=depesza&scr_depesza_id_depeszy=471666&tw_DepeszeKlientaTable_0__search_plainfulltext=tabloidyzacji (data dostępu: 15 kwietnia 2015 r.).
- Kolenda-Zaleska K., *Dobrze zdany egzamin*, „Więź” 11-12 (2011) c. 30-32.
- Kress G., Leuwen Th. van, *Front Pages: (The Critical) Analysis of Newspaper Layout*, в: A. Bell, P. Garrett (ред.), *Approaches to the Media Discourse*, Blackwell, Oxford 1998, 186-219.
- Król G., Król T., *Miejsce centralne pierwszych stron „Rzeczpospolitej”, „Trybuny” i „Gazety Wyborczej”*, в: I. Borkowski, A. Woźny (ред.), *W kulturze pierwszych stron*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005, c. 79-86.
- Krzywdzińska A., *Wizerunek Rosji i Stanów Zjednoczonych w polskich tygodnikach opinii po 1991 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Kurski J., *Słowo stało się maczugą*, „Więź” 2011, nr 11-12, s. 32-33.
- Lis T., *Miałeś, chamie, złoty róg*, „Więź” 2011, nr 11-12, s. 33-34.
- Majewski J., *Religia, media, mitologia*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Marat E., *Biały królik na scenie*, „Więź” 2011, nr 11-12, s. 35-36.
- Maziarski W., *Nowa dyktatura*, „Więź” 2011, nr 11-12, s. 36-37.
- McLachlan S., Golding P., *Tabloidization in the British Press. A Quantitative Investigation into Changes in British Newspapers, 1952-1997*, в: C. Sparks, J. Tulloch (ред.), *Tabloid Tales. Global Debates over Media Standards*, Rowman and Littlefield Publishers, New York – Oxford 2000, c. 75-90.
- Mucharski P., *Niepraktykujący wyznawca debaty*, „Więź” 2011, nr 11-12, s. 40.
- Piasecka R., *Katolicka Agencja Informacyjna – pomost między mediami wyznaniowymi a świeckimi*: в: E. Kossewska, J. Adamowski (ред.), *Media wyznaniowe w Polsce 1989-2004*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2004, c. 123-128.
- Piekot T., *Pierwsza strona gazety jako komunikat*, „Rozprawy Komisji Językowej” 31 (2005) c. 85-94.
- Przeciszewski M. (ред.), *Kościół. Stereotypy, uprzedzenia, manipulacje*, Katolicka Agencja Informacyjna, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Warszawa–Lublin 2012.
- Przeciszewski M., *Obrona wiary i Kościoła poprzez media*, <http://chrystusowscy.pl/~instytutide/wordpress/?p=2057> (dostęp: 20 grudnia 2015 r.).
- Rachunek sumienia polskich mediów*, „Więź” 11-12 (2011) c. 18-55.

Sowa K., *Czwarta władza nieomylna*, „Więź” 11-12 (2011) c. 41.

Wojdyła M., *Tabloidy w badaniach medjoznawczych*, „Oblicza Komunikacji” 4 (2011) c. 9-32.

Wojdyła M., *Wybrane wyznaczniki stylu tabloidowego (na podstawie pierwszych stron gazet)*, „Oblicza Komunikacji” 4 (2011) c. 139-150.

Nota o Autorze

Józef Majewski – dr hab., profesor Uniwersytetu Gdańskiego, antropolog mediów, teolog, kierownik Zakładu Dziennikarstwa i Mediów, członek Komitetu Naukowego Instytutu Analiz Społecznych i Dialogu „Laboratorium Więzi”, członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Więź”, stały współpracownik „Tygodnika Powszechnego” i miesięcznika „Znak”, 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”, „Tworczość”, „W drodze”, „Więź”, „Znak”, „Życie Duchowe”. Autor, współautor, tłumacz 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 przelomie 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 24 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), *Wiara w trudnych czasach* (2019; autor). Redaktor prowadzący i współautor podręcznika akademickiego *Dogmatyka* (sześć współautor, 2005-2007). Z Magdaleną Borowiec złożył do druku studium *Kanony śmierci. Słowo o chrystologii „Wariacji goldbergowskich” Jana Sebastiana Bacha*. Mieszka w Gdańsku.

NATASZA MAJEWSKA
UNIwersytet Warszawski

„ŻE NIBY: LAT SIEDEMNAŚCIE, ŻE NIBY:
JESTEM SZCZĘŚLIWA”
ZUZANNA GINCZANKA – JUŻ NIE
DZIEWCZYNIKA, ALE CZY KOBIECIE?
„SUPPOSEDLY: SEVENTEEN YEARS OLD,
SUPPOSEDLY: I’M HAPPY”
TEENAGER ZUZANNA GINCZANKA – NO MORE
A GIRL BUT ALREADY A WOMAN?

Słowa kluczowe: poezja, kobiecość, dojrzewanie, seksualność, ciało, macierzyństwo

Keywords: poetry, femininity, maturation, sexuality, body, maternity

Abstrakt: Autorka interpretuje wiersze młodej Zuzanny Ginczanki (1917–1945), rosyjskojęzycznej Żydówki, która zdecydowała się zostać polską poetką, w perspektywie pytania o jej pojmowanie swojej kobiecości, świadomość własnego ciała, seksualności, dojrzewania i macierzyństwa, uwikłaną w obyczaje, zwyczaje i konwenanse czasów, w których żyła.

Abstract: The author interprets poems by teenager Zuzanna Ginczanka, a Russian-speaking Jewish woman who decided to become a Polish poet, in the perspective of questions about her awareness of her body, sexuality, adolescence, femininity and motherhood, tied up with the customs, habits and conventions of the time in which she lived.

Kiedy spojrzeć na panoramę polskich przedwojennych poetek i poetów, pierwsze rzucają się w oczy znane i lubiane nazwiska: Pawlikowska-Jasnorzewska, Tuwim, Iwaszkiewicz, Świrszczyńska, Słonimski, Czechowicz, Gałczyński...¹ Umyka w tym zestawieniu intrygująca postać niezwyklej

¹ Tytułowy cytat: „że niby: lat siedemnaście, że niby: jestem szczęśliwa” – pochodzi z wiersza Zuzanny Ginczanki *Fizjologia*, w: Z. Ginczanka, *Wiersze zebrane*, opracowanie I. Kiec, Warszawa – Sejny 2014, s. 206.

autorki, przybyłej z Kresów do Warszawy młodej Żydówki, Zuzanny Ginczanki, autorki jednego tomu wierszy *O centaurach* (1936), której należy się miejsce w panteonie najważniejszych twórców międzywojennej Polski. Poezja Sany, jak ją nazywano, wydaje się po tuwimowsku „swojska”, a jednocześnie zaskakuje – przede wszystkim w momencie, w którym czytelnik zda sobie sprawę, jak młodziutka była ta gwiazda warszawskiej poezji, kiedy, z niemałym już dorobkiem, zablęśla na niebie literackiego świata przedwojennej Warszawy. W niniejszych rozważaniach chodzi właśnie o ów niemały dorobek, o wiersze Sany dziewczyny, a może raczej już młodej, młodziutkiej kobiety. To ważna część jej twórczości. Za Izoldą Kiec przyjmuję, że „wczesne, niedoskonałe, nieporadne i dalekie od estetycznej doskonałości próby literackie odślaniają – jak żadne wspomnienia, jak żadne wyczelowane artystycznie, pełne poetyckiej premedytacji dojrzałe dzieła – dramatyczne młodzieńcze wybory, kulisy pierwszych decyzji zarówno estetycznych, jak i egzystencjalnych. Słowa są tu w jakimś sensie przezroczyście, są instrumentem uczuć, narzędziem samopoznania i matrycą służącą porządkowaniu egzystencjalnych projektów przyszłości. Są wyrazem emocji, które z czasem ulegać będą racjonalizacji, kamuflażom, obłudzie konwencji”².

W wierszach młodziutkiej Zuzanny Ginczanki interesują mnie aspekty antropologiczne. Pytam o pojmowanie i przeżywanie młodości przez Sanę dziewczynę, która przeobraża się w kobietę. O te sprawy pytały już inne autorki, jak Agata Araszkiwicz, Izolda Kiec czy Lucyna Marzec³. Ich odpowiedzi układają się w dwa poglądy. Tak ujmuje je sama Marzec: „Mam wrażenie, że młodość w poezji Ginczanki wyraża [...] niechęć wobec przekroczenia progu dorosłości, odrzuca inicjację, wzbrania się przed rozdzielaniem. Odczytuję Ginczankę niejako wbrew rozpoznaniom Izoldy Kiec i Agaty Araszkiwicz, które odnajdywały w jej poezji kobiecość. [...] Utwory [Sany], które autorka *Melancholii Zuzanny Ginczanki*⁴ określa jako «młodzieńc[e] i kobiec[e] gest[y] heroiczne», zgadzając się z lapidarną

² I. Kiec, *Sztubackie trele Zuzanny Gincburżanki*, „Tekstualia” 2013, nr 2, s. 103.

³ Zob. L. Marzec, *Młoda na zawsze*, w: K. Kuczyńska-Koschany, K. Szymańska (red.), *Ginczanka. Na stulecie Poetki*, Kraków 2018, s. 105–117; A. Araszkiwicz, *Tajemnica Ginczanki*, „Czas Kultury” 2014, nr 1, s. 98–111; też, *Dwa wiersze Ginczanki*, <http://nowaorgiamysli.pl/index.php/2017/03/07/dwa-wiersze-ginczanki/> (dostęp: 16.09.2019); I. Kiec, *Sztubackie trele Zuzanny Gincburżanki*, art. cyt.

⁴ A. Araszkiwicz, *Wypowiadam wam moje życie. Melancholia Zuzanny Ginczanki*, Warszawa 2001.

sentencją Jana Śpiewaka, iż «Całe pokolenia niewyżytych kobiet wykrzyczały się w tych wierszach», interpretując jako wyraz nie tyle heroizmu, ile brawury maskującej lęk przed kobiecością⁵. Wydaje się, że młodość w młodzieńczych utworach Ginczanki można widzieć jeszcze inaczej. *Tertium datur*. Oto zarysy tego widzenia.

Piękna Żydówka

Zuzanna Polina Gincburg urodziła się w 1917 roku w Kijowie. Wkrótce jej rodzice przenieśli się do Równego Wołyńskiego, kresowego miasteczka, zamieszkanego przez Żydów, Rosjan, Polaków, Ukraińców, Tatarów i Ormian. W domu Gincburzanki mówiono po rosyjsku, ona jednak interesowała się językiem polskim, którego postanowiła nauczyć się sama⁶. To ten język w Równem był w owym czasie kluczem do wielkiego świata. Pierwsze wiersze pisała już jako trzylatka⁷, a po polsku, mając przynajmniej dziesięć lat. Kiedy przyszło do wyboru gimnazjum, wybrała Gimnazjum Państwowe im. Tadeusza Kościuszki, gdzie na łamach redagowanych przez Czesława Janczarskiego „Ech Szkolnych” publikowała swoje wiersze⁸.

Żywo interesowała się kulturą polską, prenumerowała „Wiadomości Literackie” i „Skamandra”. Nieustannie rozwijała się też jako poetka. Swoje wiersze posyłała Julianowi Tuwimowi, który w 1934 roku namówił siedemnastoletnią Zuzannę do wzięcia udziału w konkursie poetyckim „Wiadomości Literackich”. Jej wiersz *Gramatyka* otrzymał wyróżnienie, co wiązało się z opublikowaniem go, pod pseudonimem Sana, na łamach

⁵ L. Marzec, *Młoda na zawsze*, dz. cyt., s. 106.

⁶ Ginczanka była zafascynowana językiem polskim, zawartą w nim magią. Zaczytywała się w Leśmianie i Słowackim. Łatwo można dostrzec wpływ tych poetów na jej pierwsze utwory. Rzucają się w oczy przede wszystkim leśmianowskie neologizmy: uróżowić, drgnieniochwila, zachwył falośpiewny, lipiło słońce... Nic dziwnego, że to właśnie Leśmian tak olśnił dziewczynkę pielęgnującą i rozwijającą swoją miłość do polszczyzny. Z wierszy Sany aż tryska zauroczenie tym językiem, jego możliwościami i bogactwem. Słowa dobrane są w nich w taki sposób, że można się rozsmakowywać w ich brzmieniu – i nie mam wątpliwości, że Gincburzanka sama rozkoszowała się każdym z nich.

⁷ Informację taką podała matka poetki w liście do Kazimierza Wyki – zob. I. Kiec, *Sztubackie trele Zuzanny Gincburzanki*, „Tekstualia” 2013, nr 2, s. 103. Cały artykuł Kiec traktuje o juvenaliach Zuzanny Ginczanki (s. 101-114).

⁸ I. Kiec, *Zuzanna Ginczanka. Życie i twórczość*, Poznań 1994, s. 36–37.

czasopisma. Był to przełomowy moment w życiu Gincburżanki, publikacja w „Wiadomościach Literackich” oznaczała wtedy „pasowanie na poetkę”⁹.

Poetka w 1935 roku, po ukończeniu gimnazjum, jako Zuzanna Ginczanka, przeprowadziła się do Warszawy, by rozpocząć studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Doskonale odnalazła się w warszawskim świątku artystycznym. Życie towarzyskie artystów toczyło się wtedy m.in. w kawiarniach, a Ginczanka bywała w tych najważniejszych – ze skamandrytami przesiadywała w Ziemiańskiej, w Zodiaku zaś ze środowiskiem skupionym wokół Witolda Gombrowicza. Czynny udział w życiu kawiarnianym był dla niej również ucieczką w bezpieczne miejsce przed coraz bardziej przerażającą rzeczywistością – w drugiej połowie lat 30. na sile przybrały nastroje antysemickie¹⁰. Bliskie relacje łączyły ją z Tuwimem – to dzięki jego pomocy w 1936 roku wydała swój pierwszy – i jedyny – tomik wierszy, *O centaurach*. W tym samym roku jako jedyna kobieta zasiadła w redakcji satyrycznego czasopisma „Szpilki”¹¹.

Atrakcyjna młoda kobieta o niezwyklej, orientalnej urodzie – wzbudzała zainteresowanie, gdziekolwiek się pojawiała. Zauroczeni mężczyźni słali do niej miłosne listy, przyjaciele nazywali Sulamitą, nawiązując do imienia pięknej Oblubienicy z biblijnej Pieśni nad pieśniami¹², Gwiazdą Syjonu, a we wspomnieniach zawsze na pierwszym miejscu podkreślano jej wdzięki¹³. Z jednej strony przedstawiała się jako kobieta, mimo młodego wieku, dojrzała, z klasą, wyzwolona, z drugiej zaś przyjaciele wspominają ją jako dyskretną, dziecinną i cnotliwą, wiążącą włosy w warkocze¹⁴.

Z lektury wypowiedzi przyjaciół młodej Sany wyłania się ona jako nieziemska piękność o pociągających kształtach, w której rozkochane było pół literackiego świątku Warszawy. Uderza (i niepokoi) swoista seksualizacja postaci Ginczanki, która w pierwszej kolejności zda się być „piękną Żydówką”, nie zaś „poetką” – nawet jeśli to miała być poetka piękna lub

⁹ Tamże, s. 37–38, 92–93.

¹⁰ J. Leociak, *Ginczanka*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2015, nr 11, s. 525–528.

¹¹ I. Kiec, *Wstęp*, w: Z. Ginczanka, *Udźwignąć własne szczęście*, wstęp i opracowanie I. Kiec, Poznań 1991, s. 21.

¹² Zob. J. Łobodowski, *Pamięci Sulamity*, Toronto 1986, <http://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/dlibra/docmetadata?id=11008&from=publication> (dostęp: 4.09.2019).

¹³ Zob. wspomnienia np. Ludmiły Sikorskiej, Haliny Cetnarowicz, Marii Stauber w: *Notes Zuzanny Ginczanki*, wybór tekstów i opracowanie J. Mikołajewski, Kraków – Budapeszt 2016, s. 36, 52, 156.

¹⁴ A. Araszkievicz, *Wypowiadam wam swoje życie*, dz. cyt., s. 37–43.

żydowska. Warto w tym kontekście przypomnieć konstatację Jeana-Paula Sartre’a: „Jest w słowach »piękna Żydówka« bardzo określone znaczenie seksualne, zupełnie różne od tego, które zawarte jest w słowach «piękna Rzymianka», «piękna Greczynka» czy też piękna «Amerykanka». Słowa te jak gdyby pachną gwałtem i krwią”¹⁵. Antoni Słonimski, kiedy po raz pierwszy zobaczył młodą poetkę podczas jednej z jej wizyt u Tuwima, wyraził zachwyt nad jej semicką urodą słowami: „Co do niej, nie ma żadnych wątpliwości”¹⁶.

Ginczanka przebywała u babci w Równem, gdy dotarła do niej wieść o wybuchu wojny. Nie wróciła do Warszawy – udała się do Lwowa. Tam nieoczekiwanie wzięła ślub ze starszym o 17 lat Michałem Weinzieherem. Wraz z wkroczeniem do miasta wojsk niemieckich zakończyło się jednak jej „sielskie” życie. O tym, że w domu przy ulicy Jabłonowskich 8a mieszka Żydówka, hitlerowcom doniosła gospodyni kamienicy. Ginczance cudem udało się uciec przed aresztowaniem¹⁷. Zbiegła do Krakowa, gdzie jednak w 1943 roku wraz z przyjaciółką Blumką Fradis wpadła w ręce gestapowców. Obie zostały rozstrzelane pod koniec 1944 roku¹⁸.

„przebiegle wężę nozdrzami”

Tragiczna historia Zuzanny Ginczanki zaczyna się nadspodziewanie pogodnie. Czy może nie nadspodziewanie? Zauroczenie światem i słowem, widoczne w jej wczesnych wierszach, to przecież takie naturalne dla dziewczynki, która życie ma jeszcze przed sobą, a już potrafi się nim cieszyć. Rozkoszowała się światem, jego pięknem i różnorodnością, przede wszystkim zaś przyrodą, co w wierszach przywodzi na myśl „wiosenne” utwory skamandrytów¹⁹.

¹⁵ J. P. Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, przekład i wstęp: J. Lisowski, Łódź 1992, s. 50.

¹⁶ M. Gliński, *Sana, Saneczka, Gina – piękno i pietno Zuzanny Ginczanki*, <https://www.culture.pl/pl/artykul/sana-saneczka-gina-piekno-i-pietno-zuzanny-ginczanki> (dostęp: 13.09.2017).

¹⁷ Świadectwem tych wydarzeń jest opublikowany w czasopiśmie „Odrodzenie” w 1946 roku i opatrzone komentarzem Juliana Przybosa ostatni wiersz poetki: * * * (*Non omnis moriar*), w którym osaczona Ginczanka ironicznie żegna się ze światem, przekazując wszystkie swoje „rzeczy żydowskie” „dzielnej żonie szpicla, donosicielce chyżej, matce folksdojczera” – Zofii Chominowej. Zob. A. Kamieńska, *Testament ironiczny*, w: *Od Leśmiana. Najpiękniejsze wiersze polskie*, Warszawa 1974, s. 216–220.

¹⁸ Z. Ginczanka, *Udźwignąć własne szczęście*, dz. cyt., s. 35.

¹⁹ Nie ma nic dziwnego w tym podobieństwie – jak już wcześniej wspomniałam, to Julian Tuwim był kimś w rodzaju mentora młodej poetki. Po wojnie została zresztą okrzyknięta – za sprawą Adama Ważyka – „Tuwimem w spódnicy” (Zob. K. Koprowska, „Tuwim w spódnicy”? *Poetyka*

Zaskakująco dojrzały jest język młodej Sany, choć do głosu dochodzi w nim jeszcze nieporadność uczącego się dopiero dziecka. Dojrzały jest sposób, w jaki podejmuje w swych wierszach dojrzałe tematy, a jednocześnie można dostrzec w nich dziecięcą naiwność. Podczas lektury czasami trudno uwierzyć, że ma się do czynienia z twórczością zaledwie kilkunastoletniej dziewczynki. Dziewczyny? Czy może młodej kobiety? Pytania te wiszą nad odbiorcą wczesnej poezji Ginczanki i domagają się odpowiedzi. Odnoszę wrażenie, że to, co nastoletnia Zuzanna próbuje w swoich wierszach przekazać, to sprzeciw wobec postrzegania nastolatek jako dziewczynek, które jak dzieci należy traktować z pobłażliwością, nie zwracając uwagi na przemiany, jakie w nich zachodzą.

Młodość i dojrzewanie jest jednym z tematów najczęściej poruszanych przez nastoletnią Ginczankę. Pisała o nich z własnego doświadczenia. Widzi siebie jako pełne przeciwieństw kłębowisko uczuć i doznań, z którymi musi sobie radzić dziewczyna. Jedną z części składowych tego stanu jest poczucie, że cały świat stoi przed nią otworem. Zuzanna, która jakby przemawiała w imieniu całego pokolenia dziewcząt swego czasu, zdaje sobie sprawę ze swojego młodego wieku, „wie, że nic nie wie” o życiu, które ma przed sobą, jest jednak ciekawa, co czas przyniesie, i gotowa zmierzyć się z przyszłością:

cóż wiem o prostych rzeczach prócz obietnicy: później,
 prócz przyrzeczenia sepii w kreślonych węglem kreskach
 i oprócz tego, co opowie mi czyjś uśmiech,
 w którym jest posmak życia, którego ja mam przedsmak –
 zieleni mi się życie soczystym, grubym liściem:
 tyle mam jeszcze poznać – i tyle mam dociekań;
 idę po swoje życie, po swoją rzeczywistość
 za siódmą górę – za siódmą, siódmą rzekę.

(*Poznanie*, 1934²⁰)

Skamandra w twórczości Zuzanny Ginczanki, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne” 2014, nr 1 [numer specjalny 5], s. 79–89; A. Araszkiewicz, *Rozkosz Ginczanki*, w: *Mądrość jak rozkosz. Wiersze wybrane*, wybór i posłowie: A. Araszkiewicz, Warszawa 2017, s. 181). (Nawiasem mówiąc, rozważania na temat postrzegania autorek przez pryzmat autorów to materiał na osobną rozprawę. Dla spokoju sumienia – mam bowiem wrażenie, że sama wpadłam w tę pułapkę – ale i jako *memento* pozwolę sobie jednak przywołać zdanie z książki Krystyny Kłosińskiej *Ciało, pożądanie, ubranie: o wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*: „O twórczości kobiet pisze się biorąc za uniwersalny wzór twórczość męską” [*Ciało, pożądanie, ubranie: o wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999, s. 16]).

²⁰ Z. Ginczanka, *Udźwignąć własne szczęście*, dz. cyt., s. 45.

Jest w tej gotowości na nieznaną ogromny głód wrażeń, potrzeba przełamania schematów, dotknięcia rzeczywistości i poczucia jej każdą komórką swego ciała. Nastoletnia Ginczanka poznaje świat zmysłami:

wielkanocny jak bazi pąk
jedwabisty, jak jedwab –
[...]
rozpoznałam każdy dotykem
w niezgłębionej muszli mych rąk; –
przebiegle węższą nozdrzami
szczęścia zajęczy trop,

(*Zmysty*, 1934²¹)

Głód wrażeń nie daje się zaspokoić, w życiu dorastających dziewcząt panuje nuda – tym bardziej że mówimy tutaj o dorastaniu w prowincjonalnym miasteczku. Życie kobiet w Równem upływało w beczynności, monotonną rzeczywistość ożywiało przesadne dbanie o swój wygląd, bezmyślne kopiowanie „wielkowiejskich” mód (przykładem może być zdobienie zębów brylantami na wzór amerykańskich aktorek)²². By żyć pełnią życia, najlepiej było uciec z Równego – co zrobili rodzice Ginczanki, a potem sama poetka.

„nadziana na pal”

Ograniczeniem dla Sany jest także jej własne ciało. Z jednej strony czuje w każdej jego części tętniącą życiem krew, z drugiej jednak wie, że „przecież jestem nadziana na pal, na własny kręgosłup / (mam w sobie śmierć nieuchronną jak igła krążąca w żyłach)” (*Fizjologia*). Ma świadomość kruchości swego ciała. Tymczasem pragnienie życia ją rozsadza, motyw wzburzonej krwi pojawiać się będzie jeszcze w wielu wierszach poetki. Na pierwszy plan wysuwa się natura biologiczna dorastającej dziewczyny, która zaczyna odkrywać swoją cielesność i seksualność. Znakomitym tego przykładem jest wiersz *W skwar*, napisany przez siedemnastoletnią Ginczankę, w którym młodość uosobiona w bujnych, pięknych ciałach dziewczyn przeciwstawiona jest mądrości proroka, pytającego je – intensywnie doświadczające

²¹ I. Kiec, *Zuzanna Ginczanka*, dz. cyt., s. 267.

²² J. Śpiewak, *Zuzanna. Gawęda tragiczna*, w: *Przyjaźnie i animozje*, Warszawa 1965, s. 194. Zob. A. Araszkiewicz, *Wypowiadam wam swoje życie*, dz. cyt., s. 27.

własnej cielesności – o ich dusze. Dusza musi przegrać tę walkę z ciałem, tryumfującym, nieziemskim, a zarazem tak bardzo ludzkim. Która dziewczyna nie doświadczyła zachwyty swoim zmieniającym się, dojrzewającym, przybierającym kobiece kształty ciałem?

Poczucie dojrzałości seksualnej – czy może raczej dojrzewania seksualnego – można zaobserwować u Ginczanki bardzo wcześnie. Rówieńskie kobiety wcześnie dojrzewają seksualnie, w twórczości Sany dostrzegam jednak paradoks tej sytuacji: z jednej strony seksualność jest namacalna i wszechobecna, z drugiej zaś dorastające dziewczęta zmuszone są tłumić swoje doświadczenie cielesności – nie pozwala im na to wychowanie, wtlaczające je w role grzecznych dziewczynek. Nastolatki, czujące się coraz bardziej kobietami, nie mogą pozwolić sobie na wyrażenie uczuć, które się w nich rodzą. A dorastanie i zmaganie się z tymi uczuciami wcale takie łatwe nie jest. W dojrzewającej Zuzannie, często przemawiającej jako „my” – w imieniu całego pokolenia zniewolonych dziewcząt – rodzi się bunt przeciwko konwenansom, nie tylko zresztą związanym z cielesnością. W wierszu *Spleen* da się usłyszeć echo, czy może zapowiedź, słynnego manifestu *Śmiech meduzy* wybitnej francuskiej filozofki feministycznej Héléne Cixous: „Małe dziewczynki uwięzione w »złe wychowanych« ciałach. Pełne rezerwy, niedostępne nawet same dla siebie, zimne jak gład. Nieczułe. Ale cóż się pod tym kłębi! Na jakie wysiłki muszą się zdobyć strażnicy seksu, zawsze gotowi do akcji, żeby zagrozić drogę nadciągającym niebezpieczeństwom. Siły naprzeciw siebie, w pełnej mobilizacji, bój trwa od wieków, unieruchomiony w martwym punkcie chwiejnej równowagi. [...] Długo błądziły, kręcąc się w kółko po obszernym domu dla lalek, dokąd je zapędzono: tam pobierały wymóźdzające i zabójcze wychowanie”²³:

Stanęłabym i klęłabym psią krwią – cholera jasną,
pod boki bym ujęła się: niech czarci w pysk was trzasną!
Lecz *pardonnez moi messieurs et sous, madame* kochana –
nie zrobię tego, Boże broń, wszak jestem w y c h o w a n a –
Ne sous craignez pas, mademoiselle, cnotliwy kwiat w sukience,
pozwolę sobie, *permettez?* – na mały spleen – nic więcej.

(*Spleen*, 1933²⁴)

²³ H. Cixous, *Śmiech meduzy*, przeł. A. Nasiłowska, konsultacja M. Bieńczyk, „Teksty Drugie” 1993, nr 4–6, s. 149–150. Zob. J. Krajewska, *Spór o literaturę kobietą w Dwudziestoleciu międzywojennym*, Poznań 2014, s. 31.

²⁴ I. Kiec, *Zuzanna Ginczanka*, dz. cyt., s. 211.

Ukoronowaniem tego buntu jest wiersz *Bunt piętnastolatek*, napisany przez szesnastoletnią Ginczankę. Dziewczyna, która czuje, że właśnie z dziecka przeobraziła się w kobietę i doświadcza nowych popędów i pragnień, a przez milczenie nakazane konwenansami nie w pełni radzi sobie z ich opanowaniem, nawołuje do przyznania wszystkim dorastającym dziewczętom prawa głosu w sprawie ich własnej seksualności. Zwraca uwagę na hipokryzję matek, wtlaczających swoje córki w absurdalne gorsety wychowania – jakby nie zdawały sobie sprawy z uczuć, jakie targają ich dziećmi.

My chcemy konstytucji, my chcemy swego prawa,
że wolno nam bez wstydu otwarcie w świat wyznawać
prawdziwość krwistych burz,
że wolno wcielać w słowa odruchy chceń najszczęśliwych,
że wolno nam już wiedzieć, że mamy ciepłe piersi
prócz eterycznych dusz, –
my chcemy konstytucji i praw dla siebie pełnych,
że wolno nam zrozumieć: mężczyzna, to nie eunuch
i wielbić mięśni hart,
że wolno nam już pojąć, jak miłość ludzi wiąże,
że wolno nam nie chować pod stos różowych wstążek
biologicznych – prawd!

(*Bunt piętnastolatek*, 1933²⁵)

„matki rumianych dzieci”

W wierszach Ginczanki na zaspokajaniu popędów i mówieniu o nich się nie kończy. Bardzo wyraźnym akcentem w jej twórczości, w jakimś stopniu świadczącym o jej rzeczywistej dojrzałości, jest też macierzyństwo. W wierszu *Kobieta* szesnastolatka (!) najpierw obnaża przed mężczyzną swoją cielesność, swoje popędy i pragnienie wzbudzania pożądania, po czym wyznaje – zgodnie z biologiczną rzeczywistością – że to wszystko determinowane jest przeznaczeniem kobiety do bycia matką:

²⁵ Tamże, s. 245.

Spotkany przechodni wzrok serce rozsadza jak drożdże
 (blady, dzienny półksiężyc przekleństwa mego strzegł)
 – zrozum, że to jest zew dzieci czerwone rodzic:
 oto jest moja świętość i oto jest mój grzech

(*Kobieta*, 1933²⁶)

Kobiecość w poezji Ginczanki bardzo często łączy się właśnie z macierzyństwem. Poetka przy opisie kobiety używa słownictwa związanego z przyrodą – żyźność, dojrzałość, ziemia, owoce... Wiersz *Żyźność sierpniowa* w całości jest pochwałą macierzyństwa jako istoty kobiecości, przyrównanej właśnie do tytułowej „żyźności sierpniowej”:

– – o blade matki rumianych dzieci, o żyzne, dumne, radosne
 matki,

[...]

W południa słodkie słonecznych zawiej idźcie i świętość
 rodzenia głoście,
 w źdźbła żyta patrzcie z śmiechem pod słońce, jak w chleb
 codzienny letniej radości –
 wolno wam chwalić koniec przekwitań, który się staje
 początkiem stwarzań.

(*Żyźność sierpniowa*, 1933²⁷)

Być może to daleko idące spostrzeżenie, wydaje mi się jednak, że szesnastoletnia poetka zdaje się być gotowa na wyrzeczenie się rozkwitu młodości na rzecz dojrzałej kobiecości – macierzyństwa. Nad podziw dorosła, w niestałej, niełatwej, pełnej popędów i zarazem nudy młodości tęskni do stabilnej, pięknej, dojrzałej kobiecości matki. Wiersz *Dziewictwo*, w którym, starsza już trochę, bo dziewiętnastoletnia, Ginczanka rysuje obraz bujnej dojrzałości natury, gdzie matki – krowy, wilczyce, kozy – wyniesione zostają na wyżyny boskości, kończy się skargą na zamknięcie w roli grzecznych, dobrze wychowanych dziewczynek. Osaczona przez konwenanse dziewczyna nie

²⁶ Z. Ginczanka, *Udźwignąć własne szczęście*, dz. cyt., s. 69.

²⁷ Tamże, s. 60.

chce wyzwolenia dla samego wyzwolenia – odczuwa nienaturalność sytuacji, w której się znajduje, sprzeczność z prawami biologii. Motyw tęsknoty za macierzyństwem jest szczególnie ciekawy w kontekście późniejszego życia Ginczanki – zalotnej gwiazdy przedwojennej Warszawy, odrzucającej kolejnych zalotników...

* * *

Zuzanna Ginczanka w swojej nastoletniej twórczości była „zwyczajną” nastolatką, którą przepełniały „zwyčajne” dla nastolatek uczucia: radość życia i jednocześnie melancholia; poczucie, że cały świat stoi przed nią otworem, a równocześnie świadomość zbyt wielu ograniczeń; głód wrażeń i nowych doświadczeń, a przy tym nuda codzienności; wielka energia dorastającego i zmieniającego się ciała, świadomość jego biologiczności i własnej kobiecości; rodzące się coraz to nowe potrzeby, także seksualne, związane z dojrzewającym ciałem; marzenia, ideały, tęsknoty, także, a może przede wszystkim za macierzyństwem... Osaczona przez konwenanse dziewczyna nie chciała wyzwolenia dla samego wyzwolenia – odczuwała nienaturalność sytuacji, w której się znajduje, sprzeczność z prawami biologii. Motyw tęsknoty za macierzyństwem jest szczególnie ciekawy w kontekście późniejszego, już dorosłego życia Zuzanny Ginczanki – zalotnej gwiazdy przedwojennej Warszawy, tyle że odrzucającej kolejnych zalotników...

Natasza Majewska

Bibliografia

I. Literatura podmiotu

Ginczanka Z., *Mądrość jak rozkosz. Wiersze wybrane*, wybór i posłowie A. Araszkiewicz, Czuły Barbarzyńca Press, Warszawa 2017.

Ginczanka Z., *Udźwignąć własne szczęście*, wstęp i opracowanie I. Kiec, Książnica Włóczęgów i Uczonych „Brama”, Poznań 1991.

Ginczanka Z., *Wiersze zebrane*, opracowanie I. Kiec, Wydawnictwo Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Pogranicze, Sejny – Warszawa 2014.

II. Literatura przedmiotu

Araszkiewicz A., *Dwa wiersze Ginczaneki*, <http://nowaorgiamysli.pl/index.php/2017/03/07/dwa-wiersze-ginczaneki/> (dostęp: 16.09.2019)

Araszkiewicz A., *Rozkosz Ginczaneki*, w: Z. Ginczanka, *Mądrość jak rozkosz. Wiersze wybrane*, wybór i posłowie A. Araszkiewicz, Czuły Barbarzyńca Press, Warszawa 2017, s. 175–198.

Araszkiewicz A., *Tajemnica Ginczaneki*, „Czas Kultury” 2014, nr 1, s. 98–111.

Araszkiewicz A., *Wypowiadam wam swoje życie. Melancholia Zuzanny Ginczaneki*, Fundacja Ośka, Warszawa 2001.

Baranowska A., *Perły i potwory*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

Cixous H., *Śmiech meduzy*, przeł. A. Nasiłowska. konsultacja M. Bieńczyk, „Teksty Drugie” 1993, nr 4–6, s. 147–166.

Gliński M., *Sana, Saneczka, Gina – piękno i pietno Zuzanny Ginczaneki*, <https://www.culture.pl/pl/artykul/sana-saneczka-gina-piekno-i-pietno-zuzanny-ginczaneki> (data dostępu: 13 września 2017).

Kamieńska A., *Testament ironiczny*, w: *Od Leśmiana. Najpiękniejsze wiersze polskie*, Iskry, Warszawa 1974.

Kiec I., *Sztubackie trele Zuzanny Gincburzaneki*, „Tekstualia” 2013, nr 2, s. 101–114, https://tekstualia.pl/files/f7f3aa98/kiec_izolda_sztubackie_trele.pdf (dostęp: 13 września 2017).

Kiec I., *Wstęp*, w: Z. Ginczanka, *Udźwignąć własne szczęście*, wstęp i opracowanie I. Kiec, Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1991, s. 13–36.

Kiec I., *Zuzanna Ginczanka. Życie i twórczość*, Obserwator, Poznań 1994 (Biblioteka „Czasu Kultury”).

Kłosińska K., *Ciało, pożądanie, ubranie: o wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Wydawnictwo eFKA, Kraków 1999.

Krajewska J., *Spór o literaturę kobietą w Dwudziestoleciu międzywojennym*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.

Leociak J., *Ginczanka*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2015, nr 11, s. 525–528

Łobodowski J., *Pamięci Sulamity*, Toronto 1986, <http://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/dlibra/docmetadata?id=11008&from=publication> (dostęp: 4.09.2019).

Marzec L., *Młoda na zawsze*, w: K. Kuczyńska-Koschany, K. Szymańska (red.), *Ginczanka. Na stulecie Poetki*, Pasaże, Kraków 2018, s. 105–117.

Notes Zuzanny Ginczaneki, wybór tekstów i opracowanie J. Mikołajewski, Wydawnictwo Austeria, Kraków – Budapeszt 2016.

Sartre J.-P., *Rozważania o kwestii żydowskiej*, przekład i wstęp: J. Lisowski, Futura Press, Łódź 1992.

Śpiewak J., *Przyjaźnie i animozje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.

Nota o Autorce

Natasza Majewska – absolwentka (licencjat) Historii i Kultury Żydów w Instytucie Historii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Hebraistyki na Wydziale Orientalistycznym w ramach Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych na Uniwersytecie Warszawskim. Obecnie na pierwszym roku studiów magisterskich na kierunku Hebraistyka tej samej uczelni. 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. W 54. numerze „Universitas Gedanensis” opublikowała artykuł *Korzenie Adama Mickiewicza. Słowo o powiązaniach wieszczą ze światem Żydów*.

RECENZJE

IWONA KRUPECKA
UNIWERSYTET GDAŃSKI

Recenzja pracy: Antonio Damasio, *Dziwny porządek rzeczy. Życie, uczucia i tworzenie kultury*, przeł. A. Jankowski, Poznań: REBIS 2018.

OD BIOLOGII DO ETYKI W PORZĄDKU DOCZESNOŚCI

„Obraz człowieka, który usiłuję tu stworzyć, to obraz organizmu, który przychodzi na świat z wrodzonymi mechanizmami umożliwiającymi mu walkę o przetrwanie. Edukacja i przyswajanie kultury dodaje do nich zbiór społecznie akceptowalnych i pożądaných strategii podejmowania decyzji, które z kolei ułatwiają przetrwanie [...]”¹ – tymi słowami Antonio Damasio w *Błądzie Kartezjusza* podsumowywał treści, które stały się przedmiotem jego najnowszej książki. Damasio jest bowiem myślicielem konsekwentnie rozwijającym pewną wizję antropologiczną, której poszczególne składowe są przez niego omawiane w kolejnych publikacjach, a jej swoistym zwieńczeniem może być widok panoramiczny, obejmujący człowieka w jego relacjach do świata natury i do świata kultury zarazem. Owo „zarazem” odgrywa tu chyba kluczową rolę, gdyż w *Dziwnym porządku rzeczy* celem autora jest przerzucenie pomostu między biologiczną i kulturową odsłoną ludzkiej kondycji w ujęciu, które można by określić jako nieredukcjonistyczne i naturalistyczne. Słusznie za mistrza przyjmuje Damasio Spinozę, przywołując (nie po raz pierwszy zresztą) jego ideę *conatusa* (mocy, siły, wyznaczającej esencję bytu indywidualnego woli przetrwania i ekspansji) jako pierwowzór własnej idei homeostazy.

Damasio wielokrotnie podkreśla, iż jego celem nie jest redukcja bogactwa kulturowego życia człowieka do procesów biologicznych, lecz wzbogacenie i urealnienie tego obrazu, który co najmniej od wystąpienia Kartezjusza zdominował europejskie myślenie o relacji umysł-mózg-ciało. To wzbogacenie

¹ A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Poznań: REBIS 2015, s. 147.

dokonuje się zaś poprzez wskazanie zależności i wzajemnych oddziaływań tego, co dzieje się na poziomie umysłu: świadomego doznawania, wyłaniania się subiektywności czy podejmowania decyzji, oraz procesów zachodzących w układzie nerwowym i ciele. Jako jeden z podstawowych badaczy „podmiotu ucieleśnionego” Damasio po raz kolejny buduje spójny i przekonujący obraz takich relacji, zachęcający co najmniej do zrewidowania, jak nie do odrzucenia post-kartezjańskich ujęć rzekomo samowystarczальной jaźni czy „autonomicznej” kultury czystych idei, ale również popularnych od kilkadziesiąt lat prób zredukowania procesów życiowych w ogóle i umysłowych w szczególności do algorytmów². „Potrzebne jest nowe, biologicznie zintegrowane podejście”³. Nie oznacza to, co ważne, próby zredukowania tego, co kulturowe (czy duchowe), do gry czynników czysto biologicznych, lecz właśnie „ucieleśnienie” umysłu poprzez ujawnienie wielorakich związków i oddziaływań na linii umysł-układ nerwowy-ciało: „Struktury i procesy neuronalne i nieneuronalne nie tylko przylegają do siebie, ale tworzą pewną interaktywną ciągłość. [...] Ujmując to prosto, mózg i ciało są składnikami tej samej zupy, umożliwiającej powstanie umysłu”⁴. Innymi słowy, chodzi o uchwycenie człowieka jako integralnej, organicznej jedności. Nie jest w tym, oczywiście, Damasio odosobniony, również w wymiarze historycznym. Czym innym był projekt humanistyczny w wydaniu Leonarda Bruniego, Michela de Montaigne, Francisca Rabelais’ego czy Luisa Vivesa, jak nie odzyskiwaniem „pełni” człowieczeństwa dzięki powiązaniu tego, co racjonalne, z tym, co afektowe, tego, co kulturowe, z osadzeniem w świecie przyrody⁵. To taka – wiedzona ideałem „pełni” – motywacja przyświecała zarówno wczesnonowożytnym piewcom „ucieleśnienia”, jak i współczesnym myślicielom bliskim intelektualnie Damasio: Markowi Johnsonowi, Humberto Maturanie, Francisco Vareli czy (w nieco innym wydaniu) Richardowi Shustermannowi.

² Na temat metafor życia: prądu, maszyny i algorytmu, zob. P. Sibilja, *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica 2010.

³ A. Damasio, *Dziwny porządek rzeczy. Życie, uczucia i tworzenie kultury*, przeł. A. Jankowski, Poznań: REBIS 2018, s. 271.

⁴ Tamże, s. 270.

⁵ Zob. np. przeglądowe omówienie w zasłużenie klasycznym już opracowaniu B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa: PWN 1963.

Podstawową kategorią analityczną jest dla Damasio pojęcie homeostazy, definiowanej nie jako „równowaga”, lecz w sposób bliski raczej *conatusowi* Spinozy czy *autopoiesis* Vareli i Maturany (na które to związki wskazuje sam Damasio). Jak pisze autor: „Od lat definiuję «homeostazę», mówiąc, że odpowiada ona nie stanowi neutralnemu, lecz stanowi, w którym czynności składające się na życie odczuwa się tak, jakby zostały uregulowane w celu osiągnięcia przez organizm dobrostanu. To uczucie dobrostanu leży u podstaw zmierzania ku przyszłości”⁶. Pojęcie homeostazy pozwala Damasio z jednej strony umieścić człowieka pośród istot żywych w ogóle – od bakterii poczynając, których zachowania społeczne są dla autora jednym z „dziwów” porządku życia, a zarazem dowodem, iż uspołecznienie może wyprzedzać umysł (odczuwanie), wymagając przy tym podstawowego reagowania proto-emotywnego. Tak rozpatrywany, człowiek jawi się jako byt zanurzony w procesach życia w ogóle, wyrastający z nich i korzystający, chcąc nie chcąc, z bardzo, bardzo starych wynalazków matki natury, z których najważniejszym jest właśnie homeostaza jako podstawowa reguła, wbudowana w życie, a także reakcje ematywne, umożliwiające działanie i uspołecznienie. Z drugiej strony, Damasio wyraźnie podkreśla, iż rola homeostazy nie kończy się na regulowaniu „czysto” biologicznych procesów życiowych, lecz jest kluczowa również na poziomie życia kulturowego. To bowiem zaczyna się od umysłu „kulturowego”, takiego zatem, który nie tylko posiada doznania (uczucia), informujące go o stanie ciała, nie tylko posiada obraz tego ciała, obrazy świata zewnętrznego, ale też dokonuje przekładów werbalnych, jest świadomy dzięki odczuwaniu i subiektywny dzięki umiejętności scalania obrazów dzięki przyjmowaniu „punktu widzenia” (co odpowiadałoby znanej z tradycji filozoficznej apercepcji). Co ważne: umysł jest ściśle związany z doznawaniem, z cielesnością, ma charakter całkowicie „aposterioryczny”: „Podstawową jednostką umysłu jest obraz, obraz rzeczy lub tego, co ta rzecz robi albo jakie powoduje u ciebie uczucie, obraz tego, co o niej myślisz, albo obrazy słów, które tłumaczą to wszystko”⁷. To dlatego odcinanie umysłu od ciała (w metaforze algorytmicznej) czy od ciała i układu nerwowego (w wersji kartezjańskiej) uznać można za wysoce

⁶ A. Damasio, *Dziwny porządek rzeczy*, dz. cyt., s. 63.

⁷ Tamże, s. 109.

nieuzasadnione, gdyż w podstawowych aktach umysłu, również umysłu kulturowego, wykorzystujemy prastare zasoby życia organicznego w ogóle.

Damasio nie przeczy przy tym, iż ewolucja biologiczna i ewolucja kulturowa są odrębnymi procesami. Tym jednak, co ma je spajać, jest zasada homeostazy: „Przepaść pomiędzy tymi dwoma zbiorami procesów [...] jest tak wielka, że z tego powodu często przegapiamy fakt, że za obiema kryje się ta sama siła przewodnia - homeostaza”⁸. Oznacza to, iż tworząc kulturę kierujemy się dokładnie tą samą zasadą: optymalizacji, co na poziomie biologicznym. Damasio przyjmuje konsekwentną indywidualną perspektywę opisu: to konkretny organizm odczuwa ból albo przyjemność, które są dla niego sygnałami jego własnego dobrostanu (co świetnie znamy choćby z etyk utilitarystycznych albo z klasycznej formuły, iż każdy człowiek dąży do szczęścia). Zrzeszamy się, by było nam lepiej, tworzymy kultury, by było nam lepiej. Co zatem ze złością, żądzą zemsty, zawiścią, nienawiścią? W ujęciu Damasio są jakby „pozostałościami” po wcześniejszych etapach ewolucji organicznej, które trzeba przekroczyć odwołując się właśnie do zasobów umysłowych/duchowych, które wypracowaliśmy jako ludzie na przestrzeni dziejów. Do rozumu. Rolą człowieka jest bowiem zrozumieć, iż drogą osiągnięcia szczęścia jest współpraca, ta zaś dokonywać się może dzięki zaangażowaniu uczuć „pozytywnych” i ujarzmieniu „negatywnych”: „Długoterminowy program edukacji powinien stawiać na pierwszym miejscu naukę zachowań etycznych i ę obywatelskich oraz krzewić klasyczne wartości moralne – uczciwość, uprzejmość, empatię i współczucie, wdzięczność i skromność”⁹.

Ten punkt rozważań Damasio, choć bardzo optymistyczny i humanistyczny (co zasługuje, w moim mniemaniu, na wyróżnienie), jest jednocześnie najsłabszy. Sądzę, iż wynika to z indywidualistycznej perspektywy opisu, którą przyjął, wobec czego wikła się w trudności nieuchronne w każdym tego rodzaju ujęciu. Przekroczenie bariery indywiduum, powołując się na jego korzyści oraz zdolność „rozumowania”, jest cokolwiek ryzykowne, gdyż dowolna jednostka dominująca może dokonać rozumowania odwrotnego: służy mi dominacja, opierająca się na zastraszaniu, ludzie są z natury źli i egoiści, nie muszę się martwić o los ludzkości, gdyż chodzi tylko o moje

⁸ Tamże, s. 183.

⁹ Tamże, s. 255.

dobro (szczęście, dobrostan), a więc nie współpracuję, dopóki naprawdę nie zostanę do tego zmuszony. Wystarczy sięgnąć do Machiavellego czy Hobbesa, by taki obraz świata uzyskać, Nietzsche zaś w obrazowy sposób przedstawił rozdźwięk, jaki pojawia się między moralnością dominujących a moralnością zdominowanych. Myśl Damasio można by w tym punkcie uzupełnić zatem o perspektywę, która w łonie myślenia o „podmiocie ucieleśnionym” została zaproponowana przez Varełę i Maturanę w *El árbol del conocimiento*, dziele „założycielskim” enaktywizmu. Chilijscy badacze również wychodzą od kategorii życia, jednak ich analiza podkreśla rolę interakcji, osadzając doznający organizm w sieci relacji, współdeterminujących jego stan: „Dla każdego organizmu – piszą Maturana i Varela – historia jego interakcji stanowi specyficzną ścieżkę zmian strukturalnych, konstytuującą szczególną historię transformacji pewnej struktury wyjściowej, w której system nerwowy uczestniczy, poszerzając strefę możliwych stanów”¹⁰. Są to interakcje ze środowiskiem, przy czym owym środowiskiem są również wspólnoty ludzkie, do których należymy. Humberto Maturana, rozwijając ów projekt, pisze wprost: „Miłość nie jest rezultatem uspołecznienia, tylko odwrotnie”¹¹. Jeżeli perspektywa indywidualistyczna zostaje zastąpiona interakcjonistyczną, łatwiejsze staje się wywiedzenie „powinien” z „jest”: jeśli nasza egzystencja opiera się na interakcji, wzajemnej trosce i współpracy, jeśli świadczona nam przez innych pomoc jest warunkiem naszego przetrwania, to promowanie edukacji moralnej i „klasycznych” wartości moralnych znajduje solidniejsze podstawy.

Niewątpliwą zasługą Damasio jest wywołanie tych kwestii w sposób przystępny (wręcz popularyzatorski) dla czytelnika, w wartkiej narracji, łączącej doświadczenia neurologa i wiedzę filozoficzną. Lektura na pewno warta polecenia.

¹⁰ H. Maturana, F. Varela, *El árbol del conocimiento*, prefacio de R. Behnke, Santiago de Chile: Editorial Universitaria 2006, p. 84.

¹¹ H. Maturana Romesín, *Transformación en la convivencia*, Santágo de Chile 2014, p. 107. Bardzo blisko tu do feministycznej etyki troski, co potwierdza zresztą figura opieki macierzyńskiej, będąca podstawową dla Maturany formą miłości.

