

TOM XLIV

2016

ZESZYT 4

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIwersYTET JagIELLOŃSKI
KRAKÓW 2016**

KOMITET NAUKOWY

Maria M. Baranowska, Marek Drwięga, Włodzimierz Galewicz,
Sebastian T. Kołodziejczyk, Andrzej Półtawski, Władysław Stróżewski,
Beata Szymańska, Jerzy Szymura, Adam Węgrzecki, Jan Woleński

KOMITET REDAKCYJNY

Władysław Stróżewski (redaktor naczelny),
Maria Małgorzata Baranowska (sekretarz redakcji),

Adres Redakcji: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: Kwartfil@iphils.uj.edu.pl

Redaktor Wydawnictwa: Małgorzata Płazowska

Skład i łamanie: Zbigniew Białko

Wydawnictwo i dystrybucja: Polska Akademia Umiejętności
ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl
www.pau.krakow.pl

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2016

Printed in Poland

Druk:

Nakład 300 egz.
Ark. wyd. 12,20; ark. druk. 13,00

TREŚĆ ZESZYTU 4 TOMU XLIV

Artykuły

Jan Kielbasa, <i>Czy wolna wola jest dowolna? Kontrowersje wokół wolnego osądu (liberum iudicium) i wolnego wyboru (liberum arbitrium) na gruncie myśli średniowiecznej</i>	5
Marek Drwięga, <i>Czy troska o duszę może być pojęciem użytecznym dla współczesnej filozofii?</i>	33
Sebastian T. Kołodziejczyk, <i>Poza pojęciem: szkic o percepcji utworu muzycznego i jego konceptualizacji</i>	51
Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Monadologia – teoria absolutna</i>	67
Katarzyna Kornacka-Sareło, <i>Hebrajska metafizyka. Związek żydowskiej myśli mistycznej z ontologią zachodnioeuropejską</i>	81
Karol Wilczyński, <i>Ciała niebieskie, opatrność Boga i wolność człowieka. Al-Kindī o zdeterminowaniu woli</i>	103
Artur Przybysławski, <i>Podstawy teorii wnioskowania buddyjskiej epistemologii Tybetu</i>	121
Aneta Maja Bładyniec-Sośnierz, <i>Powstanie świata według brahman</i>	141
Natalia Anna Michna, <i>Czy zmierzch stał się zapowiedzią brzasku? O profetycznej wizji Europy w ujęciu José Ortegi y Gasseta</i>	163
Małgorzata Jantos, <i>Historia twarzy (od starożytności po czasy transplantacji)</i>	175

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Witold Płotka, <i>Seminarium naukowe Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego o fenomenologii współczesnej w roku akademickim 2015/2016</i>	199
Noty o autorach	203
Spis treści tomu XLIV	205

ISSUE 4 VOLUME XLIV

Articles

Jan Kielbasa, <i>Is Free Will Arbitrary? The Controversies around Free Judgement (Liberum Iudicium) and Free Choice (Liberum Arbitrium) within Medieval Thought</i>	5
Marek Drwięga, <i>May the Concept of the Care of the Soul be Useful for Contemporary Philosophy?</i>	33
Sebastian T. Kołodziejczyk, <i>Beyond Concepts. A Sketch on the Perception of Music and Its Conceptualization</i>	51
Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Monadology – an Absolute Theory</i>	67
Katarzyna Kornacka-Sareło, <i>Metaphysics of the Hebrews. Connections Between Jewish Mystical Thought and the Ancient Ontology of the Western World</i>	81
Karol Wilczyński, <i>Heavenly Bodies, God's Providence and Human Freedom. Al-Kindī on the Determination of Will</i>	103
Artur Przybysławski, <i>Foundations of a Theory of Inferene in the Buddhist Epistemology of Tibet</i>	121
Aneta Maja Bładyniec-Sośnierz, <i>The Creation of the World According to the Brāhmanas</i>	141
Natalia Anna Michna, <i>Has the Twilight Become a Harbinger of Dawn? About José Ortega y Gasset's Prophetic Vision of Europe</i>	163
Małgorzata Jantos, <i>History of the Human Face (from Antiquity until the Time of Transplants)</i>	175

Reports – Reviews – Discussions

Witold Płotka, <i>Proceedings of the Seminar of the Polish Phenomenological Society on Contemporary Phenomenology in the 2015/2016 Academic Year</i>	199
Author biographies	203
Table of Contents of Volume XLIV	205

ARTYKUŁY

JAN KIEŁBASA

(Kraków)

CZY WOLNA WOLA JEST DOWOLNA? KONTROWERSJE WOKÓŁ WOLNEGO OSĄDU (*LIBERUM IUDICIUM*) I WOLNEGO WYBORU (*LIBERUM ARBITRIUM*) NA GRUNCIE MYŚLI ŚREDNIOWIECZNEJ

Zgodnie z tytułem tekstu przedmiotem namysłu czynimy pytanie o wolną wolę, a raczej całą serię takich pytań. Interesują nas one szczególnie w pewnym historycznym kontekście, to jest w takiej postaci, w takim sformułowaniu, jakie zyskały w trzynastowiecznych dyskusjach toczonych na gruncie ówczesnej antropologii i etyki, a zarazem głęboko osadzonych w klasycznej metafizyce, w jej problematyce i terminologii. Pytając o wolność woli, pytano bowiem wtedy o wolność człowieka, o jej właściwy – główny albo wręcz wyłączny – podmiot, o właściwą jej przyczynę, odróżnianą od zwykłego jej warunku lub pewnej do niej sposobności, o pierwszorzędne lub wtórne pola jej zastosowań. Tego rodzaju pytania formułowano zarówno w ogólnym kontekście struktury władz ludzkiej duszy (w tym takich kwestii jak odróżnienie władz poznawczych i pożądawczych, relacje między oboma typami władz, relacje w ramach władz jednego typu etc.), jak i w bardziej szczegółowym kontekście ewentualnego prymatu woli nad rozumem (bądź na odwrót), czy to pod względem substancjalnej lub funkcjonalnej doskonałości, czy pod względem typu i zasięgu przyczynowego oddziaływania („uruchamiania”, „poruszania”), czy pod względem przedmiotowego odniesienia, czy wreszcie pod względem władczych prerogatyw. Od tych kontekstów niepodobna abstrahować, podejmując refleksję nad średniowiecznymi kontrowersjami wokół

wolnej woli. Dla naszej próby rozumienia treści, kierunku i przebiegu trzynastowiecznych dyskusji na ten temat sporą wagę ma również ustalenie i uporządkowanie znaczeń kluczowych pojęć używanych w tej dyskusji – takich jak *liberum arbitrium*, *liberum iudicium*, *voluntas (velle simpliciter)*, *electio (velle per electionem)*, *consilium*, *deliberatio*, *libertas*, *necessitas*, *coactio* etc. Układ tych pojęć, ich wzajemne usytuowanie i odnoszenie się do siebie, przypisywane im znaczenia i rewizje tych znaczeń, terminologiczne preferencje i ich ewolucja – to wszystko również rzuca światło na problematykę ówczesnych sporów oraz poszczególne zajmowane w nich stanowiska i będzie cenną pomocą w proponowanej tu analizie wspomnianego historycznego zjawiska.

Spróbujmy zatem zrekonstruować tę serię pytań, która pojawia się czy to w samym centrum, czy to w tle trzynastowiecznych dyskusji na temat wolnej woli, by na podstawie takiej rekonstrukcji zaproponować pewną interpretację ówczesnego stanu świadomości co do samego przedmiotu tych dyskusji. Zaczniemy od pytań o właściwy podmiot ludzkiej wolności: co w człowieku jest wolne, jaka władza duszy rozumnej jest podmiotem wolności: rozum czy wola? A jeśli rozum, to spekulatywny czy praktyczny? A jeśli w swej funkcji spekulatywnej, to jako zdolność ujmowania i pojmowania pierwszych zasad myślenia (*intellectus*) czy jako zdolność sylogistycznego wyprowadzania wniosków z tychże zasad i innych przesłanek (*ratio*)? A jeśli w funkcji praktycznej, to ze względu na dyspozycję i akt namysłu (*consilium*) czy ze względu na dyspozycję i akt osądu (*iudicium*)? A jeśli wola, to jako prosta zdolność chcenia albo pragnienia czegoś (*appetitus*, *voluntas*) czy jako zdolność preferowania, decydowania i wyboru (*arbitrium*, *electio*)? Jeśli w odniesieniu do trzynastowiecznych koncepcji antropologicznych stawiamy tego rodzaju pytania – pytania, których treść i sposób sformułowania niedwuznacznie sugerują istnienie alternatywnych na nie odpowiedzi – to wyraźnie dajemy do zrozumienia, że w tej epoce problematyczne stało się naturalne związanie wolności z racjonalnością, dotąd niemal aksjomatyczne i definicyjne tak w filozofii starożytnej, jak w myśli Ojców Kościoła. Tym samym przestała być czymś oczywistym wspólnota obu władz – wspólnota genetyczna, funkcjonalna i teleologiczna, a nade wszystko podmiotowa, rozumiana jako ich przynależność do tego samego, całościowo pojmowanego umysłowego aspektu natury ludzkiej, do tej samej sfery racjonalności w człowieku. Oczywiście w tradycji filozoficznej pojęciowo odróżniano poszczególne elementy życia umysłowego człowieka, twierdząc

jednak, że myślano o nich łącznie, a nie o każdej z osobna i niezależnie od siebie, przedstawiano je sobie w zgodnej koniunkcji i kooperacji, a nie we wzajemnej rywalizacji i w opozycji do siebie. Tak rzecz się ma zarówno w przypadku Arystotelesowskiej dystynkcji intelektu biernego i czynnego (*nous pathetikos* – *nous poietikos*), jak i w przypadku Augustyńskiej triady pamięć – inteligencja – wola (*memoria* – *intelligentia* – *voluntas*), ikonicznie odwzorowującej trynitarną naturę Boga. Tymczasem pojawienie się w trzynastowiecznej scholastyce pytania o to, co jest źródłem i podmiotem wolności w człowieku, a co nim nie jest (bo albo zupełnie pozostaje poza jej zasięgiem, albo tylko wtórnym i w pewnym stopniu w niej uczestniczy), niechybnie dowodzi tego, że niegdysiejsza pojęciowa *distinctio* staje się już realną *separatio*. Tym samym wydaje się, że o rozumie i woli myśli się tak, jak gdyby jedno mogło być bez drugiego albo nawet przeciw drugiemu. Ich autonomizacja i polaryzacja prowadzą do stopniowego skryształizowania się dwóch opozycyjnych nurtów w ramach średniowiecznej antropologii i etyki, umownie nazywanych intelektualizmem i woluntaryzmem.

Oczywiście chodzi tu o pewne klasyfikacyjne modele – typy idealne – jako że każdy z tych nurtów występował w rozmaitych historycznych postaciach, a myśliciele do nich przypisywani w zróżnicowany sposób – tak pod względem merytorycznej argumentacji, jak pod względem stopnia radykalizmu – realizowali założenia własnej koncepcji i odnosili się do koncepcji alternatywnej. Faktycznie mamy zatem do czynienia z bardziej radykalnymi bądź bardziej umiarkowanymi wersjami woluntaryzmu bądź intelektualizmu: w realiach drugiej połowy XIII wieku radykalnymi intelektualistami na gruncie antropologii mogliby być Gotfryd z Fontaines i Siger z Brabancji, a za radykalnych woluntarystów mogliby uchodzić Henryk z Gandawy i Piotr Olivi; umiarkowaną wersję obu nurtów reprezentowałoby odpowiednio św. Tomasz z Akwinu (dla intelektualizmu) i św. Bonawentura czy Walter z Brugii (dla woluntaryzmu). Trzeba również pamiętać o tym, że w konkretnych przypadkach trudno czasem o jednoznaczną klasyfikację, zważywszy, z jednej strony, na wspólne reprezentantom obu nurtów filozoficzne i religijne dziedzictwo (a tym samym wspólnotę inspiracji, punktów odniesienia, autorytetów etc.), z drugiej strony, na ewolucję poglądów tego samego autora (przypadek Idziego Rzymianina, a do pewnego stopnia także Tomasza z Akwinu i Henryka z Gandawy). Jednak dla jasności wywodu pominiemy na razie te zastrzeżenia, by w miarę czytelny był podstawowy podział na antropologiczny intelek-

tualizm i woluntaryzm, który skryształizował się pod koniec XIII wieku¹. Tą samą pobudką się kierując, koncentruję swoją uwagę na dwóch myślicielach reprezentatywnych dla obu nurtów, to jest na Gotfrydzie z Fontaines i Henryku z Gandawy, okazjonalnie tylko odnosząc się do innych uczestników trzynastowiecznych kontrowersji. Na przykładzie tych dwóch znaczących postaci, uznawanych czy to za intelektualnie wiodące, czy za najbardziej radykalne w swoich środowiskach², zamierzam pokazać najbardziej sporne wątki w ówczesnej dyskusji o wolnej woli, ujawniające we względnie klarowny sposób różnice między

¹ Większość współczesnych badaczy traktuje ten podział jako historycznie i heurystycznie uprawniony, nawet jeśli niektórzy z nich akcentują umowność obu głównych sztyldów (np. ujmując nazwy „intelektualizm” i „woluntaryzm” w cudzysłów) i płynność granic między opisanymi za ich pomocą stanowiskami, albo zgłaszając zastrzeżenia do tradycyjnego przypisania poszczególnych średniowiecznych myślicieli do któregoś ze wspomnianych nurtów. Najdalej bodaj w kwestionowaniu prawomocności i walorów eksplikacyjnych tej typologii posunął się Robert Pasnau, który w tekście poświęconym koncepcji wolności Piotra Olivi dyskusję na temat intelektualizmu bądź woluntaryzmu średniowiecznych teorii antropologicznych uznał za jałową i retoryczną, jako że – jego zdaniem – opozycja między nimi wcale nie była tak dramatyczna, jak niekiedy się wydaje, a tacy autorzy jak Tomasz z Akwinu i Piotr Olivi – zazwyczaj klasyfikowani jako reprezentanci dość odległych od siebie stanowisk (odpowiednio: umiarkowanego intelektualizmu i radykalnego woluntaryzmu) – w kluczowych kwestiach nie różnili się tak bardzo od siebie: „Aquinas and Olivi agree that the intellect does not move the will as an efficient cause [...]. So Olivi and Aquinas agree that the will needs the intellect, and they essentially agree on what the intellect is needed for”. W związku z takim rozpoznaniem faktycznego stanu rzeczy Pasnau nie bez ironii stwierdza, że wystąpienia domniemanych średniowiecznych woluntarystów przeciw stanowisku Tomasza z Akwinu, rzekomo w obronie niedocenianej przez niego woli, przypominają czysto deklaratywne, by nie rzec rytualne, wystąpienia współczesnych polityków np. w obronie symboli narodowych czy wartości rodzinnych. Por. R. Pasnau, *Olivi on Human Freedom* [w:] A. Boureau, S. Piron (red.), *Pierre de Jean Olivi (1248–1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1999, s. 19–20.

² Taką pozycję przyznaje wspomnianym myślicielom np. Peter Eardley, nazywając Henryka z Gandawy „the preeminent voluntarist of the period”, a Gotfryda z Fontaines „the leading intellectualist”. Por. P. Eardley, *Gilles of Rome's Theory of Will*, Centre for Medieval Studies, University of Toronto 2001, s. 12–13. Raymond Macken o Gotfrydzie mówi: „un intellectualiste assez prononcé”, i przyznaje, że po obu stronach mamy niewątpliwie do czynienia z poglądami skrajnymi: „L'extrémisme est sans doute des deux côtés”. Por. R. Macken, *La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 42, 1975, s. 34–35. Macken przywołuje również – co prawda nie bez zastrzeżeń – opinię innego badacza, Antonia San Cristobal-Sebastiana, na temat Henryka: „le volontariste le plus prononcé” („el maximo voluntarista de la epoca”), por. tamże, s. 39.

konfrontowanymi tu stanowiskami. Zamierzam jednak pokazać także pewne subtelności prezentowanych w tym sporze stanowisk, pewne kompromisowe formuły, pozwalające na podanie w wątpliwość zwyczajowego, jednostronnego odczytania poglądów Gotfryda i Henryka. Warto w związku z tym przyrzeć się również kontekstowi polemicznemu tych poglądów, to znaczy temu, jak każda ze stron odczytywała i reinterpretowała (czasem rzetelnie i dokładnie, nawet z pewną dozą życzliwości, a czasem niezbyt precyzyjnie i w sposób tendencyjny) stanowisko strony przeciwnej – jej motyw i argumenty.

Jedni sytuują zatem wolność w obszarze czynności rozumu, bo to rozum praktyczny w aktach namysłu ma do czynienia z tym, co może być tak lub inaczej, to on rozpatruje – rozpoznaje i porównuje – różne możliwości, szacuje ich wartość i prawdopodobieństwo. Jego werdykty – wolny osąd – przekładają się na dyrektywy dla woli, która swą wolność ma jedynie, by tak rzec, „przez użyczenie”, to znaczy czerpie ją z wolnego namysłu i wolnego osądu rozumu, a sama dysponuje jedynie wolnością wykonawczą. Inni widzą w wolności atrybut jednoznacznie i wyłącznie związany z wolą, bo zwrócenie się pragnieniem ku czemuś, decyzja, czy czegoś pragnąć, czy nie, czy realizować jakieś pragnienie, czy nie, wybór tego, co upragnione, i sposobu realizacji tego pragnienia, wreszcie uruchomienie „mocy wykonawczych”, to ostatecznie jej domena, do tego stopnia, że pozostaje ona suwerenna w swoich wyborach i decyzjach także względem wyników namysłu i osądu rozumu: może się nimi kierować, może nawet powinna się nimi kierować, ale nie musi; jest wobec rozumu wolna także w tym sensie, że może czegoś pragnąć, czegoś chcieć i coś wybierać, nie oglądając się na rozum, a nawet wbrew niemu.

Każda ze stron wyraża pewne obawy związane ze stanowiskiem przeciwnym: dla zwolenników intelektualizmu na gruncie średnio-wiecznej antropologii i teorii działania wola pragnąca czegoś i coś wybierająca bez konsultacji z rozumem, albo i wbrew jego rozpoznaniom i sądom, byłaby w dość osobliwym, paradoksalnym położeniu – będąc władzą umysłową, zarazem od tej swojej umysłowej natury by się dystansowała, a w każdym razie funkcjonowałaby tak, jak gdyby nie miały dla niej znaczenia werdykty rozumu. Jeśli w tym sensie wola ma być wolna – wolna względem orzeczeń rozumu, by nie rzec: wolna od rozumu, to ta jej wolność – wolność chcenia czegokolwiek, nawet bez rozumnego uzasadnienia – byłaby wolnością irracjonalną, zrywającą naturalny związek z racjonalnością człowieka jako jego istotową charakterystyką. Byłaby to – jakkolwiek dziwnie to brzmi – wolność niegod-

na człowieka, intelektualnie niezdyscyplinowana, kapryśna samowola. Zwolennicy intelektualizmu wyciągają stąd i taki wniosek, że wolność przypisaną wyłącznie woli jako władzy pożądawczej, oderwaną natomiast od przebiegu i wyników pracy rozumu – irracjonalną wolność pragnienia czegokolwiek – można by uznać za niespecyficzną dla człowieka i równie dobrze przyznać nierozumnym zwierzętom, o których w tamtej epoce dość powszechnie sądzono, że wolne jednak nie są, lecz w swoim zachowaniu podlegają jednoznacznej determinacji ze strony postrzeżonego przedmiotu pożądania. Nic zatem dziwnego, że jeden z ówczesnych intelektualistów, Gotfryd z Fontaines, rozważa kwestię źródła i podmiotu wolności człowieka właśnie w kontekście możliwości przyznania wolności także nierozumnym zwierzętom i uznania ich pożądania za wolę³. Oczywiście czyni to po to, by stwierdzić, że takiej możliwości nie ma, że w przypadku natur nierozumnych nie ma mowy ani o woli, ani o wolności, nie dlatego, by nie mogły czegoś pragnąć, ale właśnie dlatego, że są nierozumne. Z tego bowiem powodu bardziej są przedmiotami działania niż jego podmiotami, to znaczy nie tyle same z siebie i umyślnie je podejmują, ile są do niego przez czynniki zewnętrzne popychane; innymi słowy, tak ich pragnienia, jak działania podjęte w celu realizacji tych pragnień nie są właściwie w ich mocy: „*talia magis aguntur quam agant, quia ipsorum actio in eorum potestate non est*”⁴. W tej porównawczej perspektywie dla sprawy wolności podmiotu kluczowa jest zatem aktywność poznawcza rozumu – jego namysł i osąd, bo ostatecznie to od nich, a nie od samej – właściwej woli – zdolności pragnienia tego lub tamtego, zależy podejmowanie wyborów i działań, które są naprawdę własne, z własnej mocy.

Z kolei średniowieczni woluntaryści podnoszą argument, że sprowadzenie kwestii wolności człowieka do wolności myślenia, to jest namysłu i osądu rozumu, za którymi winny iść pragnienia, wybory i decyzje woli, *de facto* czyni wolę czymś z zewnątrz – to znaczy nie przez samą wolę – zdeterminowanym. To intelektualne zdeterminowanie, każące woli pragnąć tego i tylko tego, co rozum rozpoznaje i podsuwa jej jako godne pragnienia (a w sytuacji decyzyjnej – tego, co oszacowane jako *bardziej* godne pragnienia), ta bezwarunkowa uległość woli wobec – niechby nawet wolnych – werdyktów rozumu, czyni ją w istocie bezwolnym narzędziem, czymś w rodzaju organu wykonawczego, i ni-

³ Por. Godefridus de Fontibus, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum VIII, q. 16: „Utrum appetitus bruti sit liber et sic possit dici voluntas”.

⁴ Tamże.

czym więcej. Taka wola pod despotycznymi rządami rozumu byłaby właśnie wolą bezwolną, nie-wolną, a może lepiej powiedzieć: byłaby nie-wolą. Zachodzi tu jeszcze jedna okoliczność, podnoszona choćby w argumentacji jednego z czołowych woluntarystów tej epoki, Henryka z Gandawy: w swoim funkcjonowaniu rozum – przynajmniej rozum spekulatywny, rozpoznający pierwsze zasady i z nich według reguł sylogizmu wnioskujący – podlega żelaznym prawom logiki, konieczności logicznej, która wydaje się kłócić z wolnością, rozumianą jako wolność zrobienia tego lub tamtego, a zatem i pomyślenia tego lub tamtego⁵. Jeśli rozumowanie ma być prowadzone porządnie, to znaczy zgodnie z regułami logiki, nie może przebiegać dowolnie, bez różnicy kierować się w tę czy tamtą stronę, nie przyjmować aksjomatów czy wynikających z przesłanek wniosków, przechodzić do porządku nad ewidentną sprzecznością w argumentacji itp. Rozum w swojej pracy podlega więc konieczności, przynajmniej dopóty, dopóki wykonuje tę pracę rzetelnie i zmierza do prawdziwego poznania, a nie fantazjuje. Skoro tak, to wcale nie jest wolny, lecz zdeterminowany, i jako taki nie może być ostoją ludzkiej wolności. Oczywiście ówczesni zwolennicy intelektualizmu będą przeczyć temu, by logiczna konieczność uznawania pierwszych zasad i wniosków poprawnego rozumowania odbierała rozumowi i jego aktom wolność, powołując się na różnicę między taką koniecznością (*necessitas in assentiendo conclusionibus*) i faktycznym przymusem (*coactio*)⁶.

W drugiej połowie XIII wieku nie tylko w kręgu zwolenników antropologicznego intelektualizmu powtarza się tak zwaną *propositio magistralis*, czyli tezę anonimowego uniwersyteckiego wykładowcy głoszącą, że w obszarze działania woli zło pojawia się tylko wtedy, gdy błąd czy niewiedza pojawiają się w obszarze działania rozumu: „non est malitia in voluntate nisi sit error vel nescientia in ratione”⁷. Innymi

⁵ Por. Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 16, Solutio: „ratio cognitiva in quantum huiusmodi libera non est. Necessario enim movetur simplicibus apprehensis nec est in eius potestate ea non apprehendere, similiter nec connexioni primorum principiorum per se notorum neque connexioni conclusionum non assentire [...] omnis sententia rationis de connexo necessitate syllogistica concludatur”.

⁶ Por. Godefridus de Fontibus, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum VIII, q. 16. Zdaniem Gotfryda wspomniana różnica wystarczy, by obstawać przy tym, że akty rozumu – namysł, rozważanie oraz wnioskowanie na ich podstawie – są w istocie wolne, a nie zdeterminowane i wymuszone: „Constat enim quod consiliari, deliberare et conclusio per deliberationem et consilium sunt actus liberi, non serviles” (tamże).

⁷ Tezę tę powtarza np. Idzi Rzymianin w swoim komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda: por. Aegidius Romanus, *In I Sent.*, d. 17, p.1, principium 1, q. 1; ponad-

słowy, złej woli z konieczności towarzyszą niewiedza i błędne myślenie i wyłącznie stąd wywodzi się jej zło. W interpretacji nieco wzmocnionej (bo odczytującej wspomnianą zależność jako uprzedniość błędu rozumu wobec złej woli i jej przez ten błąd warunkowanie), a także rozszerzonej na całość relacji między rozumem i wolą, można to przedstawić tak: aktywność rozumu, czyli myślenie, poprzedza i warunkuje aktywność woli, czyli chcenie, do tego stopnia, iż kierunek i wartość jej aktywności są pochodnymi aktywności poznawczej rozumu. Trudno się dziwić, że do tej bakalarskiej tezy chętnie odwołują się przede wszystkim ówczesni intelektualiści na gruncie antropologii i etyki, tacy jak jeden z wybitniejszych trzynastowiecznych reprezentantów tego nurtu, wspomniany wcześniej Gotfryd z Fontaines, który zapewnia, że jest ona powszechnie przyjmowana i uznawana za prawdziwą w środowisku uniwersyteckich teologów: „ab omnibus doctoribus in theologia concessum est quod haec propositio est vera et tenenda”⁸. Gdyby rację mieli woluntaryści, a zatem gdyby wola mogła dokonywać dobrych lub złych wyborów niezależnie od jakości uprzedniej pracy rozumu, a tym bardziej gdyby mogła to czynić wbrew jego sądom, *propositio magistralis* nie mogłaby być prawdziwa⁹. Dlatego Gotfryd

to: tamże, d. 47, principium 2, q. 1. Tymczasem w oczach niektórych współczesnych badaczy Idzi wcale nie uchodzi za reprezentanta intelektualizmu, a w swoich *Quaestiones quodlibetales* zdaje się raczej skłaniać ku umiarkowanemu woluntaryzmowi. Zdaniem piszącego te słowa przekonujące argumenty na rzecz takiego odczytania stanowiska Idziego Rzymianina przedstawia np. Peter Eardley w swojej rozprawie doktorskiej. Por. P. Eardley, *Giles of Rome's Theory of the Will*, s. 6, 15, 220–222. Podobny pogląd wyraża również François-Xavier Putallaz, choć – jego zdaniem – stanowisko Idziego można także potraktować jako próbę pogodzenia intelektualizmu Gotfryda z woluntaryzmem Henryka (próbę, dodajmy, nikogo niezadowolającą i generującą polemiki z obu stron). Por. F.-X. Putallaz, *Insolente liberté: controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Cerf-Presses Universitaires, Paris–Fribourg 1995, s. 225–227. Trzeba jednak pamiętać, że są badacze, którzy zaliczają Idziego do grona ówczesnych antropologicznych „intelektualistów” i podtrzymują tradycyjne przekonanie, że Idzi Rzymianin także w tej kwestii jest przede wszystkim uczniem św. Tomasza z Akwinu. Por. B. Kent, *The Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1995, s. 37; J. Korolec, *Free Will and Free Choice* [w:] A. Kenny, N. Kretzmann, J. Pinborg (red.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, CUP, Cambridge 1982, s. 637.

⁸ Godefridus de Fontibus, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum VIII, q. 16.

⁹ Por. tamże: „Haec enim propositio non posset habere veritatem si contra iudicium rationis posset esse electio voluntatis”.

z Fontaines stanowczo twierdzi: „Semper enim electio voluntatis est conformis iudicio rationis deliberantis sive in bonum, sive in malum”, co znaczy, że tak dobry, jak zły wybór woli zawsze zgodny jest z wynikami jakiegoś uprzedniego namysłu i z trafnym lub – odpowiednio – nietrafnym osądem rozumu¹⁰. Co więcej, przy danym ujęciu poznawczym celu i po namyśle nad tym, co winno być chciane ze względu na cel („deliberando de eo quod est volendum propter finem”), przy sformułowanym przez rozum wniosku co do tego przedmiotu chcenia wola nie może tego nie chcieć („facta conclusione et stante tali apprehensione, voluntas non potest illud non velle”). Nie tylko nie może nie chcieć tego, co przez rozum ujęte jest jako stanowiące cel dobro, ale także nie może nie wybrać tego, co na mocy poprawnego sylogizmu wywnioskowane z namysłu nad środkami do niego wiodącymi i ustalone w postaci sądu rozumu¹¹. W opinii Gotfryda niemądre jest twierdzenie („irrationabiliter dicunt aliqui”), że wola wprawdzie może chcieć celu wskazanego przez rozum, ale równocześnie może nie chcieć tego, co na mocy sylogistycznego wnioskowania wskazane zostało jako coś, bez czego niepodobna tego celu osiągnąć; przy dokładniejszym zbadaniu nieprawomocne okazują się też przykłady, które miałyby ilustrować takie twierdzenie (ktoś chce mieć wiedzę, ale nie chce się uczyć, dowiadywać, badać, choć wie, że bez tego wiedzy mieć nie będzie; ktoś inny chce być opatem, ale nie chce być zakonnikiem, choć wie, że bez tego takiej funkcji pełnić nie może, etc.)¹². Skoro tak, to można uznać, że na każdym etapie wola z konieczności postępuje za rozumem, a zatem w swoich wyborach z konieczności stosuje się do jego sądów: „ostendi potest voluntatem necessario sequi rationem”¹³. Inna rzecz, że przynajmniej od roku 1277 – od czasu sławnego dekretu paryskiego biskupa Stefana Tempiera, potępiającego 219 tez filozoficznych – ta mocna wersja tezy intelektualistycznej nie tylko nie może uchodzić za powszechnie akceptowaną w kręgach uniwersyteckich, w tym i pośród

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże: „Si conclusio ergo syllogismi consiliativi [...] bene deducatur, illud conclusum voluntas eliget, isto iudicio stante, non potens illud non eligere”.

¹² Por. tamże. Gotfryd nie zbywa tych przykładów jedynie czysto deklaratywną konstatacją ich nieprawomocności („haec non valent”), ale w dłuższym wywodzie stara się tę nieprawomocność skutecznie wykazać, odwołując się np. do różnicy między chceniem czegoś w sposób bezwzględny, doskonały i skonkretyzowany, z przełożeniem niejako na rzeczywistość („velle simpliciter et perfecte et in particulari et in actu”), i chceniem ogólnikowym, niedoskonałym, niepełnym, stanowiącym raczej tylko zachciankę („velleitas imperfecta et quasi in universali”).

¹³ Por. tamże.

teologów (jak w odniesieniu do wspomnianej wcześniej *propositio magistralis* przekonywał Gotfryd z Fontaines), ale wręcz staje się czymś podejrzanym z punktu widzenia chrześcijańskiej ortodoksji. W każdym razie w edykcie biskupa Tempiera za doktrynalnie błędną i w szczególności niezgodną z antypelagiańskim nauczaniem św. Augustyna uznaje się tezę głoszącą, że jeśli prawy jest rozum, to prawa musi być i wola („Quod si ratio recta, et voluntas recta”)¹⁴.

Gotfryd zaprzecza jednak, by tego rodzaju koniecznościowa zależność od rozumu odbierała woli i jej aktom wolność, jako że nie każda konieczność jest równoznaczna z przymusem, czyli tym, co faktycznie nie daje się z nią uzgodnić. Oprócz konieczności przymusu (*necessitas coactionis*) jest bowiem także konieczność niezmienności (*necessitas immutabilitatis*). Jedną z jej postaci jest konieczność bezwzględna (*necessitas absoluta*), której obowiązywanie nie ma jednak nic wspólnego z przymusem, jako że nie zachodzi wbrew woli podmiotu. Dotyczy to odniesienia woli do celu ostatecznego, tożsamego – w powszechnej opinii, jak sądzi Gotfryd – ze szczęściem (zamiennie: *beatitudo* lub *felicitas*). Otóż ujmując poznawczo szczęście jako cel ostateczny, chce

¹⁴ Teza 166 (według numeracji podanej przez R. Hissette’a) lub 130 (według numeracji podanej przez D. Pichégo). W uzasadnieniu tego biskupiego orzeczenia można przeczytać: „Error, quia [...] secundum hoc ad rectitudinem voluntatis non esset necessaria gratia, sed scientia solum, quod est error Pelagii”. Trudno jednoznacznie ocenić, czy ta interwencja instancji kościelnej miała jakiś znaczący wpływ na stanowiska zajmowane w sporze między woluntaryzmem a intelektualizmem. J. Korolec twierdzi co prawda, że to właśnie wskutek orzeczeń biskupa Tempiera dokonana się pewna reorientacja poglądów i postaw uczestników sporu, tak iż pod koniec XIII wieku i na początku wieku XIV zdecydowaną przewagę zdobyli woluntaryści, a intelektualiści byli w odrocie. Za nim tę tezę powtarza Martin W.F. Stone. Por. J. Korolec, *Free Will and Free Choice*, s. 637; M.W.F. Stone, *Moral Psychology after 1277. Did the Parisian Condemnation Make a Difference to Philosophical Discussions on Human Agency?* [w:] J.A. Aertsen, K. Emery Jr, A. Speer (red.) *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (After the condemnation of 1277)*, *Miscellanea mediaevalia*, t. 28, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2001, s. 796. Jednak inni badacze, np. F.-X. Putallaz, nie dostrzegają tego rodzaju jednoznacznej zależności, tj. dominacji woluntaryzmu jako bezpośredniego i wyraźnego skutku interwencji biskupa paryskiego, powołując się przy tym na fakt, że intelektualizm antropologiczny był jawnie propagowany jeszcze dłużej po roku 1277, a i Gotfryd z Fontaines sporo później wciąż toczył swoje polemiki z woluntaryzmem Henryka z Gandawy. Por. F.-X. Putallaz, *Insolente liberté...*, s. 25–26. Ostrożnie można jednak przyjąć, że edykt biskupa Tempiera sprzyjał raczej zwolennikom woluntaryzmu.

szczęścia jako czegoś, co jest dobre samo w sobie. Podobnie ujmując poznawczo środki do tego celu wiodące, chcę ich jako tego, co przynajmniej przyporządkowane jest do szczęścia jako dobra samego w sobie. Jednego i drugiego chcę zawsze (*immutabiliter*), a więc poniekąd w sposób konieczny, na mocy konieczności bezwzględnej (*ex necessitate absoluta*), a zarazem sam dla siebie jestem przyczyną tego konkretnego chcenia („*talis volitionis sum mihi causa*”). Dlatego takie chcenie – przy całej jego konieczności – jest zarazem godne pochwały i moralnie zasługujące: pragnąc szczęścia, „*laudabiliter volo, meritorie volo*”¹⁵. Konieczność nie sprzeciwia się tu wolności („*necessitas non repugnat libertati*”), zaś wola chce celu ostatecznego w sposób konieczny, a jednak wolny („*voluntas vult finem ultimum de necessitate et tamen libere*”)¹⁶. Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, Gotfryd zapewnia nas, że nasze pragnienie szczęścia jest konieczne, a zarazem wolne, to znaczy niewymuszone, własnowolne, źródłowo nasze własne.

Nawet zresztą tam, gdzie nie chodzi o cel ostateczny, chciany z konieczności bezwzględnej, nasza wola może chcieć czegoś w sposób konieczny, a zarazem niewymuszony. Gotfryd nazywa taką konieczność warunkową (*necessitas condicionata*) albo koniecznością ze względu na założony cel (*necessitas ex suppositione finis*), bo działa ona na mocy odniesienia do jakiegoś rozpoznanego celu, innego jednak niż cel ostateczny. Dlatego twierdzi, że wtedy, gdy rozum wskazał już, co powinno być chciane i pożądanе – czy to jako pewien cel, czy tylko jako coś przyporządkowanego do tego celu – wcale nie trzeba domagać się wykluczenia tej postaci konieczności, aby zachowana została wolność woli. W szczególności nie trzeba się domagać tego, by wola mogła nie chcieć i nie wybierać takiego wskazanego przez rozum dobra jako swego celu, a nawet by mogła wybrać coś doń przeciwnego, by dowieść swej wolności¹⁷. Z pozycji pewnego swych racji zwolennika intelektualizmu Gotfryd stwierdza, że tego rodzaju wybór nie byłby zresztą możliwy: w każdym akcie woli zawsze jest bowiem jakaś postać ko-

¹⁵ Por. Godefridus de Fontibus, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum VIII, q. 16.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże: „*Ad servandam libertatem voluntatis postquam ratio dictavit aliquid esse volendum vel appetendum, et hoc vel simpliciter vel propter se ut finem aliquem, vel in ordine ad aliud, ut id quod est ad finem, non oportet ponere quod sic omnimoda necessitas excludatur, quod voluntas possit tale quid non velle vel non eligere, immo etiam oppositum eligere possit*”.

nieczności: jeśli nie bezwzględna, to warunkowa¹⁸. W proponowanym tu ujęciu wolność woli nie wymaga zatem – jako swego niezbędnego warunku – zachowania zasady równości alternatywnych możliwości. Trudno o lepszą ilustrację intelektualistycznej tezy, że wola jest wolna, ale nie dowolna, jeśli ta dowolność miałaby oznaczać arbitralny stosunek do orzeczeń rozumu w kwestii możliwego przedmiotu pragnienia i wyboru.

Jednak Gotfryd miarkuje nieco swój intelektualizm już choćby wtedy, gdy z aprobatą cytuje Bernarda z Clairvaux – wybitnego reformatora życia zakonnego i mistyka z XII wieku, cieszącego się w swojej epoce wyjątkowym autorytetem – głoszącego, że rozum dany jest woli, aby ją pouczać, a nie po to, by ją paraliżować i niszczyć („ratio data est voluntati ut instruat illum, non ut destruat”)¹⁹. A niszczyłyby ją wtedy, gdyby narzucał jej taką konieczność, iż z jej powodu wola w mniejszym stopniu dokonywałaby wolnego wyboru, czy to przyzwalając na zło, czy zwracając się w stronę dobra²⁰. Gotfryd akceptuje ten pogląd, choć – jak wcześniej to pokazano – przyjmuje stanowiska kompatybilistyczne, uznające, że działający podmiot może podlegać pewnym postaciom konieczności, zachowując równocześnie wolność woli. Bernard z Clairvaux natomiast stanowczo twierdzi, że wola nie może podlegać jakiegokolwiek konieczności, lub choćby z jakąś jej postacią współistnieć, bo konieczność i wolność woli nawzajem się wykluczają („porro ubi necessitas est, libertas non est”)²¹. Radykalną wymowę stanowiska cysterskiego opata Gotfryd stara się nieco osłabić, przedstawiając taką jego interpretację, zgodnie z którą ze słów Bernarda miałyby wynikać tylko to, że nie do pogodzenia z wolną wolą jest wyłącznie taka konieczność, która w ludzkim działaniu całkowicie by wykluczała moment dobrowolnego, z własnej inicjatywy samej woli udzielanego, przyzwolenia na to działanie²².

¹⁸ Por. tamże: „In omni actu voluntatis semper aliqua necessitas invenitur vel absoluta, vel ex suppositione”.

¹⁹ Tamże. Por. Bernardus Clarevalensis, *De gratia et libero arbitrio*, II, 4.

²⁰ Por. Bernardus Clarevalensis, *De gratia et libero arbitrio*, II, 4: „Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volveret, sive in malum consentiens appetitui aut nequam spiritui [...] sive ad bonum gratiam sequens”. Gotfryd z Fontaines niemal dosłownie włącza ten cytat do swojej argumentacji.

²¹ Tamże, II, 5.

²² Por. Godefridus de Fontibus, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum VIII, q. 16: „videre possumus quod non excludit necessitatem omnimodam, sed illam quae consensum spontaneum propriae voluntatis excluderet”.

Niezależnie od tej interpretacyjnej ekwilibrystyki, już sam fakt, że Gotfryd stara się uzgodnić swoje wywody z poglądami Bernarda z Clairvaux, uchodzącego za jednego z prekursorów i patronów trzynastowiecznego woluntaryzmu, może świadczyć o jego gotowości do niuansowania własnego stanowiska i poszukiwania formuły kompromisowej, odbiegającej nieco od „twardego” antropologicznego intelektualizmu. W jeszcze większym stopniu do takiego wniosku skłania inne twierdzenie Gotfryda, głoszące, że istnieje zawsze jakaś zasadnicza zgodność między poruszeniem woli i sądem rozumu, jakies formalne ich zespolenie, i nie ma między nimi tak wielkiego przeciwieństwa, jak niektórzy zdają się zakładać („semper est uniformitas et conformitas in motu voluntatis et iudicio rationis, et non talis contrarietas qualem quidam ponere videntur”)²³. Ta zasadnicza zgodność obu władz dotyczy przede wszystkim tych ludzkich działań, które podejmowane są po namyśle i z własnego postanowienia („qui ex deliberatione procedunt”): do ich przeprowadzenia bowiem żadna z tych władz z osobna nie wystarcza²⁴. A jeśli ktoś pyta, która z tych dwóch władz jest bardziej wolna („quae istarum sit liberior”), Gotfryd odpowiada tak: jak jedna jest wolna w odniesieniu do swoich aktów, tak druga jest wolna w odniesieniu do swoich („sicut una est libera respectu suorum actuum, ita est alia etiam libera respectu suorum”)²⁵. I jak wola w sposób wolny wybiera to, co jest wskazane osądem rozumu, tak intelekt w sposób wolny osądza to, co ujął poznawczo i nad czym się namyślał²⁶. Wobec tego żadna z tych dwóch władz nie jest bardziej wolna niż druga („potest dici quod una non est liberior alia”)²⁷.

Jaki stąd wniosek? Owszem, jak przystało na zwolennika intelektualizmu, Gotfryd przeczy temu, co niedwuznacznie sugeruje choćby taki woluntarysta, jak Henryk z Gandawy: wola nie może przymusić intelektu ani go samodzielnie i wystarczająco pobudzić do wykonania pewnego działania, podobnie jak nie może go samowładnie od jakiegoś działania odciągnąć („voluntas non potest intellectum impellere vel movere ad exercitium alicuius actus, nec etiam retrahere ab aliquo”)²⁸,

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże: „nulla istarum per se sufficit ad aliquem talem actum et in quolibet tali actu est conformitas inter ipsas”.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże: „sicut voluntas libere eligit quod iudicatum est intellectu, ita etiam intellectus libere iudicat de eo de quo deliberavit et de eo quod apprehendit”.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże.

chyba że sam intelekt – w sobie właściwy sposób (*ad modum et formam intellectus*) – ujmie coś poznawczo i na podstawie tego ujęcia osądzi, że warto podjąć jakieś działanie lub się z niego wycofać. Z drugiej jednak strony w koncyliacyjnym duchu niemal godzi się na równość obu władz – może ze wskazaniem na niewielką przewagę rozumu, jego prymat „w ostatniej instancji” – skoro twierdzi, że ani sama wola nie jest wystarczającą zasadą jakiegokolwiek ludzkiego działania, ani nie jest nią sam intelekt; taką zasadą może być jedynie wola, która dostosowuje się do intelektu, działa z nim w zgodzie, na podstawie jego ustaleń, jego niejako mocą („*voluntas sola nullius actus humani est principium, nec etiam intellectus solus, sed voluntas in virtute intellectus cui conformatur*”)²⁹. Tak, można uznać, że to wciąż jeszcze antropologiczny intelektualizm, ale w wersji wyraźnie bardziej kompromisowej niż to zdawały się zapowiadać wcześniejsze fragmenty tego wywodu.

Polemikę ze stanowiskiem intelektualistycznym – zarówno w jego radykalnej, jak i słabszej wersji – podjął Henryk z Gandawy, który uchodzi za zdecydowanego zwolennika antropologicznego i etyczne woluntaryzmu. *Prima facie* jego stanowisko wydaje się prostą odwrotnością wcześniej prezentowanej radykalnej wersji intelektualizmu: o ile ta ostatnia wolę czyniła praktycznie bezwonną wobec rozumu, całą wolność sprowadzając do wolności rozumowego namysłu i osądu, o tyle Henryk całą wolność zdaje się powierzać woli, a funkcjonowanie rozumu – jak wcześniej widzieliśmy – ściśle podporządkowuje regułom logicznej konieczności³⁰. Można nawet odnieść wrażenie, że Henryk

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. s. 5–6 tego tekstu (na podstawie: Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 16, Solutio). Rzeczą dyskusyjną jest, czy praca rozumu jest do tego stopnia zdeterminowana, że we wszelkich swoich wnioskowaniach podlega on konieczności, tzn. jest poniekąd przymuszony – choćby przez sam mechanizm sylogistycznej konstrukcji – do uznawania takich, a nie innych wniosków. Gdyby tak było, trudno byłoby wytłumaczyć fenomen błędu poznawczego czy twierdzenia fałszywego. Bardziej wyważone stanowisko zajmował w tej sprawie np. Tomasz z Akwinu, który uważał, że taki determinizm nie zachodzi w przypadku argumentów, które – choć poprawne – nie wiążą się w sposób konieczny z pierwszymi zasadami myślenia (np. zdania przygodne). Rozum może je myśleć, albo i nie; może je przyjmować, albo i nie. A nawet gdyby jakieś twierdzenia obiektywne i konieczne z takich pierwszych zasad wynikały, to subiektywnie – w myśleniu konkretnego osobnika – nie muszą być z konieczności przyjmowane, jeśli on sam tego wynikania nie dostrzega czy nie rozumie, dopóki dowodem nie zostanie o tym przekonany (por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 82, a. 2 c). W każdym razie w przypadku umiarkowanie intelektualistycznego stanowiska Tomasza z Akwinu mamy do czynienia ze swoistą analogią intelektu i woli: każda z tych

z Gandawy wpisuje się w zero-jedynkową logikę swoich oponentów: jeśli intelekt jest wolny, to wola musi być zdeterminowana; jeśli wola jest wolna, to wtedy zdeterminowany musi być intelekt. Skoro jednak jego stanowisko ma wyraźnie polemiczny kontekst³¹, przyjrzyjmy się najpierw temu, jak Henryk z Gandawy referuje i interpretuje stanowisko opozycyjne oraz argumenty, które zdają się za nim przemawiać.

W jednej z kwestii kwodlibetalnych, zastanawiając się nad tym, czy wola może wybrać mniejsze dobro, gdy intelekt przedstawił jej zarówno dobro większe, jak i mniejsze³², Henryk stwierdza, że są tacy, którzy wykluczają taką możliwość („propositis maiori et minori bono, non potest voluntas eligere minus”)³³. Do takiego wniosku skłania ich analiza fenomenu wyboru, rozumianego jako pewien osąd, pewne rozstrzygnięcie odnoszące się do konkretnych działań, jakie należy podjąć (*iudicium circa particularia operanda*). Ich zdaniem w przypadku człowieka taki osąd opiera się nie na naturalnym instynkcie (*non ex naturali instinctu*), jak w przypadku nierozumnych zwierząt, lecz na pewnym porównaniu i wnioskowaniu, które może kierować się w różne strony, to jest doprowadzić do różnych rozstrzygnięć (*ex collatione quadam quae potest in diversa ferri*)³⁴. Wobec tego człowiek dokonuje wolnego wyboru, podejmuje wolną decyzję głównie – jeśli nie wyłącznie – dlatego, że stosownie do orzeczeń wnioskującego rozumu w swoim działaniu może skłonić się w różne strony („in illa diversa secundum rationis determinationem inclinari”). W takim ujęciu sama wola nie mogłaby odstępować od tego i zwrócić się przeciw temu, co wywnio-

władz dopuszcza w swoim funkcjonowaniu jakąś postać konieczności, ale żadna z nich nie podlega ścisłemu determinizmowi: jak wola może chcieć czegoś z konieczności, ale nie wszystko, czego chce, musi być chciane z konieczności, tak i intelekt może coś myśleć z konieczności, ale nie wszystko, co myśli, myśli z konieczności (por. tamże; por. także *Summa theologiae* I II-ae, q. 10, a. 2, ad 2, ad 3).

³¹ Niektórzy badacze wskazują na to, że polemiczny kontekst poglądów Henryka z Gandawy zmieniał się w czasie: po okresie, w którym głównymi adresatami jego polemik byli najprawdopodobniej Tomasz z Akwinu i Siger z Brabancji, przyszedł czas na polemiki, których ostrze zwrócone było głównie w stronę Gotfryda z Fontaines, ale także Idziego Rzymianina i Waltera z Brugii. Stosownie do tego, jak zmieniali się główni adresaci polemik Henryka, ewolucji podlegała również jego własna koncepcja. Por. F.-X. Putallaz, *Insolente liberté...*, s. 177–178. Por. także R. Macken, *La volonté humaine...*, s. 33–34.

³² Por. Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 16: „Utrum propositis ab intellectu maiori bono et minori, possit voluntas eligere minus bonum”.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże.

skowane – ustalone i orzeczone – zostało przez rozum („voluntas ipsa non possit se divertere ab eo quod intellectu et ratione iudicatum est”)³⁵. O ile od rozumu wymaga się namysłu prowadzącego do rozstrzygnięcia, co winno być preferowane, o tyle od woli wymaga się jedynie tego, by przyjęła to, co ustalone zostało przez namysł, by przyzwoliła na to już właściwie dokonane rozstrzygnięcie³⁶. Skoro wola nie mogłaby się sprzeciwić werdyktowi rozumu („voluntas non possit obviare”), na przykład nie pragnąc i nie dążąc do tego, co rozum jej przedstawił jako preferowalne („non appetendo id quod ratio praetulit”)³⁷, to intelekt zdaje się jednoznacznie determinować wolę nie tylko przez to, że rozpoznaje dobra godne pożądania, ale także przez to, że dokonuje ich oszacowania i porównania, określając ich miejsce w hierarchii dóbr, a tym samym i w porządku preferowania. To dokonane przez rozum oszacowanie i porównanie byłoby rozstrzygające dla dokonywanych przez wolę wyborów: skoro bowiem intelekt przedstawia woli rozmaite dobra nie w sposób czysto opisowy i neutralny, ale właśnie porównawczo i wartościująco – jako większe i mniejsze, a więc ze wskazaniem ich wysokości i tym samym preferowalności, czy też stopnia pożądalności (to jest jako bardziej lub mniej godne pożądania), to – zgodnie z referowanym tu stanowiskiem – ta intelektualna preferencja musiałaby determinować wolę do wyboru tego, co rozpoznane i przedstawione jako dobro większe. Krótko mówiąc, co intelekt uzna za lepsze, to z konieczności chciane i wybierane jest przez wolę³⁸. Cała moc i waga wolnego wyboru jest zatem po stronie rozumu, w żadnym zaś razie nie przysługuje woli („sit tota vis liberi arbitrii penes rationem et nihil ex parte voluntatis”); ściślej: nie przysługuje jej jako takiej, a jeśli nawet wola nim dysponuje, to tylko o tyle, o ile w swych aktach zależna jest od rozumu³⁹. Wolność człowieka urzeczywistnia się przede wszystkim i w rozstrzygający sposób w wolności namysłu i osądu, to jest jako *liberum iudicium*. Tak stanowisko swoich oponentów rozumie i przedstawia Henryk z Gandawy. Ta intelektualistyczna wykładnia fe-

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże: „ex parte intellectus requiritur consilium per quod diiudicatur quid sit alteri referendum [...] ex parte voluntatis requiritur quod acceptetur id quod consilio iudicatum est”.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże: „collatione et deliberatione habita [...] sententia consilii apud intellectum firmata [...] tunc necesse est voluntatem sequi per appetitum id quod melius iudicatum est consilio rationis”.

³⁹ Por. tamże: „nisi quatenus voluntas a ratione dependet”.

nomenu wolnego wyboru prowadzi zatem do wniosku, że skoro zgodnie z osądem rozumu przedstawia się woli jedno dobro jako większe, a inne dobro jako mniejsze, to wola nie może jakimś uprzednim – przekornym czy po prostu niezależnym – wyborem wybrać dobro mniejsze, lecz z konieczności musi opowiedzieć się za dobrem większym, i tylko na takim przyzwalającym opowiedzeniu się za werdyktem rozumu, na przychyleniu się do niego, polega jej wybór⁴⁰. A zatem *de facto* wola nie ma władzy nad tym, co wybiera, nie może czynić dowolnego użytku ze zdolności wolnego wyboru. W tym sensie intelektualizm antropologiczny jawił się Henrykowi jako pewna postać determinizmu.

W polemice z takim stanowiskiem Henryk z Gandawy odwołuje się do argumentów wskazujących na nieakceptowalne – z jego punktu widzenia – konsekwencje tego stanowiska. Intelektualizm antropologiczny – redukując wolność człowieka do wolności namysłu i osądu – znosiłby mianowicie kluczową różnicę między wolą jako pożądaniem rozumnym a pożądaniem zmysłowym, jako że nie więcej byłoby w niej wolności niż w funkcjonowaniu tego ostatniego („*nihil plus libertatis est in voluntate humana – distincta contra intellectum – quam in appetitu brutali*”)⁴¹. Jak bowiem pożądanie zmysłowe może pragnąć różnych rzeczy, ale tylko dlatego, że zmysły mogą przedstawiać zwierzęciu rozmaite obiekty jako dające przyjemność (*delectabilia*), tak wola mogłaby pragnąć różnych rzeczy z tego jedynie powodu, że rozum różne rzeczy może ocenić i jej przedstawić jako dobra godne pożądania (*appetenda*). Ponadto jeśli zgodnie z intelektualizmem antropologicznym cały sens, całą istotną treść wolnego wyboru upatruje się w pracy rozumu, w aktach poznania⁴², to w duchu Sokratejskiego intelektualizmu etycznego (a wbrew krytycznemu wobec niego stanowisku Arystotelesa) również cały etyczny wymiar ludzkiego życia należałoby zredukować do wiedzy. W efekcie nie tyle wolę należałoby skłaniać do czynienia tego, co poznane (*ad agendum cognita*), ile rozum należałoby skłaniać do poznania tego, co winno być czynione (*ad cognoscendum agenda*). Cnoty etyczne polegałyby bowiem na wiedzy, byłyby *virtutes in cognitione* albo nawet *virtutes scientiae*⁴³. Tymczasem, jak wiadomo, takiemu pogładowi sprzeciwiał się Arystoteles, którego stanowisko – przy-

⁴⁰ Por. tamże: „*propositis maiori bono et minori iuxta iudicium rationis, non posset voluntas praeeligere minus bonum sed necesse haberet eligere maius bonum*”.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże: „*tota ratio liberi arbitrii ex parte cognitionis ponenda est*”.

⁴³ Por. tamże.

najmniej deklaratywnie – starają się naśladować oponenti Henryka⁴⁴. Kolejny argument przeciw intelektualizmowi wskazuje na niepożądane konsekwencje całkowitego zdeterminowania woli przez intelekt w porządku celowościowym. Otóż gdyby pragnienie celu ostatecznego i dążenie do niego całkowicie zależało od werdyktów rozumu, to rozum, który popadł w błąd w odniesieniu do niego, to znaczy orzekł, że ów cel nie jest godny pożądania, skutecznie skłoniłby wolę do tego, by owym celem wzgardziła i go odrzuciła, choć z natury winna się ku temu celowi skłaniać, do niego dążyć i znajdować w nim zaspokojenie⁴⁵. Błąd w myśleniu bezpośrednio i nieuchronnie przekładałby się zatem na zły wybór woli, co w odniesieniu do celu ostatecznego miałyby katastrofalne konsekwencje dla eschatologicznych perspektyw człowieka. Ale też wola za ten zły wybór nie ponosiłaby żadnej odpowiedzialności, jeśli także wtedy, gdy czyni źle, z konieczności postępuje za werdyktem rozumu („si illum sequitur voluntas de necessitate, non peccat in agendo male”)⁴⁶. Byłaby zatem wola całkowicie bezgrzeszna („omnino impeccabilis”), gdyby wszelkie jej domniemane winy miały ostatecznie swe źródło w błędzie rozumu. A taki wniosek jawnie podważałby jedną z kluczowych nauk św. Augustyna, wedle której grzeszymy aktem woli, tak iż albo pierwszą przyczyną grzechu jest wola, albo – co byłoby nie do pomyślenia w ramach chrześcijańskiego paradygmatu – w ogóle jesteśmy bezgrzeszni⁴⁷.

Dopiero po wykazaniu, jak negatywne następstwa miałyby intelektualistyczna wykładnia fenomenu wyboru, Henryk z Gandawy formułuje swoją jawnie woluntarystyczną tezę, zgodnie z którą wolność wyboru – dzięki której człowiek bezpośrednio może zgadzać się na to, co proponuje rozum, lub to odrzucać – głównie i zasadniczo jest po

⁴⁴ Por. tamże: „cui in hoc contrariatur Aristoteles cuius sententiam se credunt imitari ponentes dictam opinionem”. Postawiony przez Gandawczyka zarzut niekonsekwencji w stosunku do dziedzictwa Arystotelesowskiego można potraktować jako argument *ad hominem* wobec tych zwolenników intelektualizmu, którzy szczególnie często powoływali się na swoją wierność wobec myśli Arystotelesa. Głównym adresatem tego zarzutu mógł być zapewne Siger z Brabancji, ale do pewnego stopnia mógł on również być skierowany przeciw Tomaszowi z Akwinu.

⁴⁵ Por. tamże: „si ratio errans posset iudicare de fine ne esset appetendus, necesse esset voluntatem finem ultimum detestari quantum est de se, in quo naturaliter habet quiescere et eidem assentire”.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże: „aut ergo voluntas est prima causa peccati, aut peccatum nullum est”. Pierwotne źródło: Augustinus, *De libero arbitrio*, III, 17, 49.

stronie woli (*principaliter est ex parte voluntatis*)⁴⁸. Rozwijając tę myśl, twierdzi, że ponad przysługującą rozumowi wolnością osądu czy też rozsądzania trzeba postawić właściwą woli wolność wybierania: „super libertatem arbitrandi in ratione oportet ponere libertatem eligendi in voluntate”⁴⁹. Wolność zasadniczo i głównie jest zatem po stronie woli, tak iż jeśli zechce, z własnego wyboru będzie działać zgodnie z osądem rozumu albo wbrew niemu, kierując się własnym pożądaniami⁵⁰.

Jedną z przesłanek dla takiego wniosku jest analiza samej natury woli i prostych aktów chcenia: otóż aby wola w ogóle czegoś chciała, aby chciała po prostu (*ad volendum simpliciter*), nie potrzebuje osądu rozumu i nie musi się do niego stosować; w tym zakresie rozum nie może zrobić nic więcej poza tym, że przedstawia woli to, co może być przedmiotem chcenia⁵¹. Wola natomiast w powyższym, ogólnym sensie pozostaje wolą także wtedy, gdy jej pragnienie jest niezgodne z wynikami namysłu albo wręcz pojawia się i jest realizowane bez namysłu⁵². Warto zwrócić uwagę na ten ostatni element Henrykowej analizy: elementarna aktywność woli – rozumiana jako zwykłe, proste chcenie – nie zależy nie tylko od treści, kierunku i wyników namysłu (skoro może być wbrew namysłowi – *contra consilium*), ale także od samego faktu

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. tamże: „libertas principaliter est ex parte voluntatis, ut si velit, agat per electionem sequendo iudicium rationis vel contra ipsum, sequendo proprium appetitum”. Dla wsparcia swego stanowiska Henryk z Gandawy powołuje się m.in. na argumentację św. Augustyna (*z De civitate Dei i De libero arbitrio*), przede wszystkim jednak za wiążące uznaje zdanie św. Bernarda z Clairvaux (*auctoritas Bernardi*), które kładzie nacisk na pewną ambiwalencję w relacjach między wolą a rozumem i niezależność jej aktów od jego werdyktów. Z jednej strony, wola może korzystać z rozumu jako władzy służebnej, z drugiej jednak strony, może to czynić w sposób niezgodny z osądem samego rozumu, a więc niejako wbrew niemu (*per ipsam contra ipsam*). Por. tamże, in contrarium: „Bernardus qui dicit [...]: Voluntas facit secundum rationem et facit contra rationem quia facit per ministerium et contra iudicium rationis”. Tekst źródłowy, sparafrazowany przez Henryka: Bernardus Clarevalensis, *De gratia et libero arbitrio*, II, 3. Niektórzy współcześni badacze dowodzą, że dla uczestników trzynastowiecznych sporów o wolność wyboru – zwłaszcza dla ówczesnych antropologicznych woluntarystów – najważniejszą inspiracją i pierwszorzędnym autorytetem jest raczej właśnie Bernard z Clairvaux, a nie św. Augustyn. Por. B. Kent, *Virtues of the Will*, s. 111–113.

⁵¹ Por. Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 16, Solutio: „nihil faciat ratio nisi proponat volibilia”.

⁵² Por. tamże: „est tamen voluntas simpliciter, etsi sit desiderium contra consilium vel sine consilio”.

namysłu (skoro może się dokonywać i bez namysłu – *sine consilio*). Trudno o bardziej jawną manifestację woluntaryzmu. Nawet jednak w odniesieniu do tego, co chciane jest po namyśle, a więc ze znajomością tego, co orzeka rozum, wola nie wybiera pod rygorem jakiegokolwiek konieczności⁵³, przynajmniej wtedy, gdy rozum proponuje jej takie dobro, które nie jest celem ostatecznym, albo takie, którego koniecznego związku z owym celem podmiot nie dostrzega, to znaczy nie dostrzega, że bez tego dobra nie może osiągnąć celu ostatecznego.

Inną przesłanką woluntarystycznej tezy Henryka z Gandawy jest argument wyjaśniający niezależność aktów woli względem aktów rozumu przez odwołanie się do samego mechanizmu uruchamiania czy też „pobudzania” woli. Tłumacząc, na czym polega fenomen uruchamiania bądź pobudzania czegoś, Henryk rozróżnia dwa jego sensy („aliquid dicitur movere dupliciter”), mianowicie pobudzanie na sposób czynnika sprawczego i wprost skłaniającego do działania („per modum agentis et impellentis ad opus”) oraz pobudzanie w znaczeniu metaforycznym („metaphorice”) ⁵⁴. W pierwszy sposób – bardziej zasługujący na miano pobudzania⁵⁵ – to raczej wola pobudza i uruchamia aktywność rozumu („hoc modo voluntas movet ipsam rationem”), a nie na odwrót. Natomiast pobudzanie czy uruchamianie czegoś w znaczeniu metaforycznym polegałoby na przykład na wskazywaniu i proponowaniu jakiegoś celu, do którego należałoby dążyć⁵⁶. W ten sposób rozum praktyczny może pobudzać wolę, a raczej nie tyle samą wolę, ile jej podmiot – tego, kto czegoś chce, czegoś pragnie („volentem, non proprie ipsam voluntatem”) ⁵⁷. W gruncie rzeczy to nie rozum bezpośrednio pobudza wolę do działania, ale czyni to przedmiot poznany jako dobro: właśnie przez to, że w akcie poznania ukazuje się jako dobro, metaforycznie pobudza podmiot woli do jego pożądanego⁵⁸.

⁵³ Por. tamże: „voluntas nulla necessitate eligit etiam quod ratio sententiat”.

⁵⁴ Por. tamże, q. 14, ad argumenta, ad 2.

⁵⁵ Por. tamże: „hoc est verius movere”.

⁵⁶ Por. tamże: „finem in quem movendum est proponendo et ostendendo”.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tamże: „neque adhuc proprie ratio movet, sed ipsum obiectum movens per se rationem ad cognoscendum et per hoc se ostendendo tamquam bonum, metaphorice movet volentem ad appetendum. Bonum enim cognitum movet volentem, non ipsa ratio cognoscens voluntatem”. Por. także: tamże, q. 17, Solutio. Bonnie Kent twierdzi, że pośród trzynastowiecznych woluntarystów Henryk z Gandawy jest tym, kto najwyraźniej i całkowicie jednoznacznie pobudzanie czy też poruszanie woli przez przedmiot poznany cel uznaje za pobudzanie jedynie metaforyczne. Dlatego w jego

Dodatkowym i ważnym uzasadnieniem woluntarystycznego stanowiska Henryka z Gandawy, przede wszystkim w woli sytuującego ludzką wolność, jest twierdzenie, że dla etyczności człowieka rozum nie jest czynnikiem decydującym: nie jest ani podmiotem dyspozycji etycznych, ani ich przyczyną. Rozumowanie dostarcza jedynie sposobności do wyborów i decyzji podejmowanych przez wolę⁵⁹. Rolą rozumu jest zatem bycie jednym z warunków wolnego wyboru i dostarczanie do niego okazji (w szczególności – jak zobaczymy – sposobności do właściwego, dobrego wyboru), ale za samo dokonanie etycznie znaczącego – dobrego lub złego – wyboru ostatecznie odpowiada nie rozum, a wola. Dzięki pracy rozumu wola zyskuje pewną sposobność do pragnienia i wybierania czegoś, ale praca rozumu ani nie jest właściwą przyczyną tych aktów, ani nie narzuca woli żadnej konieczności w ich zakresie⁶⁰. Co więcej, wola wystarczy do tego, by skłonić samą siebie („per se ipsam”) – już bez zewnętrznych względem niej „podpowiedzi”, podsuwających pewne sposobności – do pragnienia i wybierania czegoś, skoro zgodnie z Augustyńską sentencją nic nie jest bardziej w mocy człowieka niż sama wola⁶¹. Wówczas wyłącznie w samej sobie znajduje i sposobność, i przyczynę chcenia⁶². I dopiero w zależności od tego, ku czemu się sama skłania, jej wybory zyskują znaczenie etyczne. Wola skłania samą siebie do dobra ze względu na swoją naturalną wolność („ratione suae libertatis naturalis”), która bierze się stąd, że jest dobrym dziełem Boga („bona creatura Dei”). Sama wola – tylko i wyłącznie ona sama – skłania także siebie do zła, a to z racji swej równie naturalnej ułomności („ratione naturalis defectibilitatis”); jako stworzona z nicości, wystawiona jest bowiem na wiele niedostatków

ujęciu przyczynowość celowa nie dorównuje przyczynowości sprawczej czy przyczynowości formalnej w zakresie determinującego wpływu na działania woli i tym samym nie pozbawia jej wolności. Por. B. Kent, *Virtues of the Will*, s. 136.

⁵⁹ Por. Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 16, Solutio: „Virtutes et malitiae morales non tantum non sunt in ratione cognitiva ut in subiecto, sed nec ut in causa et principio, sed solum sicut in occasione”.

⁶⁰ Por. tamże: „sumendo occasionem, sed non causam aut necessitatem ullam, ab alio, ut a ratione”. Zdaniem Henryka także namiętność dostarcza woli jedynie pewnej sposobności do pragnienia i wyboru (z reguły wbrew orzeczeniu rozumu) i tylko w tym sensie wpływa na jej akty, natomiast ich nie determinuje w sposób konieczny – por. tamże.

⁶¹ Por. tamże: „nihil tam in nostra potestate est quam ipsa voluntas”. Źródło: Augustinus, *De libero arbitrio*, III, 3, 7.

⁶² Por. tamże: „sumendo causam et occasionem a se ipsa solum”.

i może popaść w nicość, czy to wskutek zepsucia natury, czy to wskutek winy moralnej⁶³.

Stąd woluntarystyczna konkluzja na gruncie etyki: właśnie jako taka ułomna zasada („ex tali principio defectivo”) wola sama z siebie – na mocy własnego, odrębnego wyboru – może wybrać zło („praeeligere malum”) wtedy, gdy rozum przedstawia jej i dobro, i zło („malo et bono proposito”), choć wybiera to zło zawsze pod postacią jakiegoś pozornego dobra („sub ratione alicuius apparentis boni”), bo tylko pod postacią dobra może w ogóle coś wybierać i w ogóle czegoś chcieć. I tak samo gdy rozum przedstawia jej dobro większe i dobro mniejsze („maiori et minori bono proposito”), wola może wybrać mniejsze dobro („praeeligere minus bonum”), zaś w sytuacji, w której rozum przedstawia jej dwa równe dobra („aequalibus bonis propositis”), wola arbitralnie, bez żadnej racji, może jedno z nich przedłożyć nad drugie („alterum praeferre”). Wybierając jedno spośród dwóch równych dóbr albo przedkładając dobro mniejsze nad dobro większe bądź dobro relatywne i doraźne (*bonum ut nunc*) nad dobro bezwzględne (*bonum simpliciter*), sama wola jest dla siebie przyczyną („sola voluntas sibi in hoc causa est”), nawet jeśli niekiedy sposobność do takich wyborów zyskuje dzięki orzeczeniu rozumu („sumit occasionem a sententia rationis”) bądź wskutek jakiegoś uczuciowego popędu (*ex tractu passionis*)⁶⁴. Tę zasadniczą samowładność czy też samosprawczość woli i jedynie okazjonalność, warunkowy wpływ, odnoszących się do jej działania orzeczeń rozumu potwierdzają także zapisy z innych kwestii kwodlibetalnych Henryka, dotyczących na przykład fenomenu błędnego sumienia⁶⁵ czy aktu nakazywania⁶⁶. Niektóre z nich są wyraźnie późniejsze niż te pochodzące z pierwszego zbioru kwestii kwodlibetalnych (i stanowiące podstawowy materiał źródłowy dla niniejszych wywodów), co dowodzi, że w tej akurat sprawie stanowisko Henryka było dość konsekwentne, mimo ewolucji jego poglądów w innych szczegółowych kwestiach.

Wsparciem dla woluntarystycznej interpretacji wolności człowieka jest niewątpliwie teza o prymacie woli względem rozumu w porządku

⁶³ Por. tamże: „potest deficere et in nihilum naturae quod est corruptio, et in nihilum culpa quod est malum et peccatum”.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Por. tamże, q. 17: „Utrum deordinatio voluntatis causetur a deordinatione rationis vel e converso”.

⁶⁶ Por. *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum IX, q. 6: „Utrum imperare sit actus voluntatis, an rationis sive intellectus”.

władz ludzkiej duszy. W kontekście pytania o wolność spór o to, która z tych władz jest „wyższa” („*utrum voluntas sit potentia superior intellectu vel e converso*”)⁶⁷, przestaje być sporem czysto akademickim, sporem o hipotetyczny prestiż, jako że jego rozstrzygnięcie pociąga za sobą pewne konsekwencje nie tylko dla myślenia o relacjach między rozumem a wolą, ale także dla rozumienia i usytuowania ludzkiej wolności. Otóż Henryk z Gandawy jednoznacznie rozstrzyga ten spór w duchu woluntaryzmu: wola góruje nad intelektem i jest władzą od niego wyższą („*voluntas praeminet intellectu et est altior potentia illo*”), a intelekt – ogólnie rzecz biorąc – jest jej podległy („*omnino sub voluntate continetur*”)⁶⁸. Bowiem to właśnie wola pobudza i skłania do działania rozum, i kieruje nim, podobnie jak to czyni względem wszystkich innych władz duszy (a także członków ciała). Henryk twierdzi, że z tego tytułu wola jest najwyższą mocą czy też władzą w całej domenie – dosłownie „w całym królestwie” – ludzkiej duszy, i tym samym już z tej ogólnej racji przewyższa rozum: „*voluntas superior vis est in toto regno animae, et ita ipso intellectu*”⁶⁹.

Do tej samej konkluzji dochodzi Henryk również za pomocą szczegółowej argumentacji, zgodnie z którą o wyższości woli nad intelektem przesądza jej przewaga w zakresie trzech parametrów, które są dostępne ludzkiemu poznaniu i pozwalają pośrednio poznać, ocenić i porównać same władze opisywane i dookreślane przez te parametry. Chodzi mianowicie o wyższość woli pod względem jej podstawowej dyspozycji, aktu tej dyspozycji i pierwszego przedmiotu tego aktu: „*omnino habitus, actus et obiectum voluntatis praeminet actui, habitui et obiecto intellectus*”⁷⁰. W istocie cała argumentacja na rzecz ogólnego prymatu woli względem rozumu opiera się na porównaniu obu władz ludzkiej duszy pod kątem ich odniesienia do Boga rozumianego tu jako pierwszy przedmiot obu władz (*primum bonum* bądź *primum verum*). Otóż wolę wyróżnia to, że ujmuje swój pierwszy przedmiot, czyli Boga, jako dobro w znaczeniu ogólnym i bezwzględnym (*bonum simpliciter*) – takie, które jest celem w znaczeniu bezwzględnym, i to celem ostatecznym („*habet rationem finis simpliciter et ultimi finis*”)⁷¹. Natomiast intelekt jako władza poznawcza również odnosi się do Boga jako swego pierwszego przedmiotu, ale ujmuje go jako prawdę, czyli pewne

⁶⁷ Por. *Quodlibetum* I, q. 14.

⁶⁸ Por. tamże, *Solutio*.

⁶⁹ Por. tamże.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. tamże.

dobro szczegółowe, dobro dla intelektu jako władzy poznawczej („habet rationem boni alicuius, ut intellectus”); wobec tego przedmiot intelektu – prawda – jako dobro zakresowo ograniczone, jest tylko celem podrzędnym, przyporządkowanym do innego, ogólnego i ostatecznego celu („finis sub fine et ordinatum ad aliud ut ad ultimum finem”)⁷². Co za tym idzie, poznawanie czy też nabywanie wiedzy („scire sive cognoscere”), jako akt intelektu odnoszący się do takiego przedmiotu („respectu sui primi obiecti”), jest aktem mniej doskonałym niż chcenie czy też kochanie („velle sive diligere”), jako akt woli odnoszący się do pierwszego dobra jako właściwego mu przedmiotu⁷³. I odpowiednio, podstawowa trwała dyspozycja intelektu – dyspozycja do poznawania prawdy, czyli mądrość (*sapientia*), nie dorównuje tej trwałej dyspozycji woli, jaką jest miłość (*habitus caritatis*)⁷⁴. To potrójne porównanie (dyspozycja – akt – przedmiot) skłania Henryka do wniosku, iż skoro w odniesieniu do jednego szczególnego przypadku, to jest w odniesieniu do swego pierwszego przedmiotu („respectu sui primi obiecti”), wola jest władzą wyższą niż rozum, to jest władzą wyższą ogólnie i po prostu i właśnie jej należy się pierwszeństwo w konfrontacji z rozumem.

Gdyby jednak ktoś obstawał przy tym, że mimo wszystko to rozum ma pierwszeństwo względem woli, bo zdaje się nią kierować, skoro uprzednie względem jej aktów akty poznania i osądy rozumu niejako ją naprowadzają na możliwe przedmioty pragnienia⁷⁵, to Henryk i na to miał stosowną odpowiedź. Rozróżniał mianowicie dwa sensy kierowania czy też prowadzenia: na mocy władzy (*auctoritate*) i z racji pełnionej służby (*ministerialiter*) i proponował, by relację między wolą a rozumem potraktować jako analogiczną do relacji między panem a sługą. W tym pierwszym zatem sensie – na mocy władzy przysługującej temu, co wyższe – to wola kieruje intelektem, jak pan kieruje sługą. Natomiast w drugim sensie – i tylko w tym sensie, to jest służebnie, z pozycji tego, co niższe i podporządkowane – rozum może pokierować wolą, może ją poprowadzić, jak sługa prowadzi pana, gdy nocą niesie przed nim zapaloną pochodnię, by w ciemnościach panu nie stała się

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. tamże: „multo perfectior ergo et altior est operatio voluntatis quam intellectus, quanto melior est amor et dilectio Dei quam cognitio eius”.

⁷⁴ Por. tamże: „praeminet habitus caritatis omni habitu sapientiali et cognitivo”.

⁷⁵ Por. tamże, arg. 5: „dirigens superius est eo quod dirigitur et iudicium rationis dirigit voluntatem”.

krzywda⁷⁶. Dlatego jak pan w każdej chwili może odwołać sługę, tak wola, kiedy zechce, może zwolnić rozum z pełnienia jego służebnych funkcji, to jest poznawania, które ma ją naprowadzić na właściwe jej przedmioty⁷⁷. Na tej podstawie Henryk z Gandawy podtrzymuje swoją woluntarystyczną tezę o primacie woli względem rozumu, bo to wola nakazuje rozumowi, aby badał, wnioskował, namyślał się, kiedy ona tego chce i w odniesieniu do tych rzeczy, których chce; intelekt w taki sposób niczego woli nie może nakazać.

Wcześniej próbowano tu pokazać, że antropologiczny intelektualizm Gotfryda z Fontaines – choć uchodzi za jego radykalną wersję – dopuszcza jednak pewne kompromisy. Dla równowagi wypada stwierdzić, że również Henryk z Gandawy nie zawsze jest takim skrajnym woluntarystą, jak mogłoby się zdawać i jak się go niekiedy przedstawia, skoro na przykład gotów jest przyznać, że wola jest wolą w sensie ścisłym i właściwym – wolą wybierającą (*appetitus electivus*), a nie prostym chceniem (*velle simpliciter*) – gdy poprzedzona jest osądem rozumu⁷⁸. Chcieć można i bez namysłu, ale chcieć czegoś z wyboru bez uprzedniego namysłu, a więc bez pewnej pracy rozumu, się nie da. A zatem po to, by wola mogła czegoś chcieć na mocy wyboru („ad volendum per electionem”), konieczne jest to, by jej działanie poprze-

⁷⁶ Por. tamże, ad argumenta, ad 5: „est dirigens auctoritate, sicut dominus servum [...] sic voluntas dirigit intellectum; vel ministerialiter sicut servus dominum, praefendo lucernam de nocte ne dominus offendant; tale dirigens est inferius et sic intellectus dirigit voluntatem”.

⁷⁷ Por. tamże: „a dirigendo et intelligendo potest ipsum voluntas retrahere quando vult, sicut dominus servum”.

⁷⁸ Por. Quodlibetum I, q. 16, Solutio. Jeszcze wyraźniej sprawę uprzedniości poznania rozumowego względem aktów woli – i to wszelkich aktów woli, nie tylko samego wyboru – stawia Henryk w kwestii 15 z tego samego pierwszego zbioru kwestii kwodlibetalnych: „voluntatis actionem necessario praecedit cognitio intellectus sine qua praevia nihil potest velle, unde in amentibus in quibus est corruptio intellectus, nullus est appetitus voluntatis, sed solum sensibilis brutalis”, por. tamże, q. 15, Solutio. Cytowany tekst może wydawać się podwójnie kłopotliwy: po pierwsze, z punktu widzenia analizowanego powyżej rozróżnienia *velle simpliciter* i *velle per electionem*, jako że zaciera różnicę między tymi dwoma typami aktów woli. Po drugie, z punktu widzenia „czystości” woluntarystycznej doktryny, jako że wyraźnie przypomina niektóre tezy intelektualistów antropologicznych i zapewne mógłby się pod nim podpisać Tomasz z Akwinu, a może nawet i Gotfryd z Fontaines. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że i w tym przypadku Henryk mówi o aktywności poznawczej rozumu nie jako o przyczynie, jednoznacznie determinującej akty woli, ale jedynie jako o koniecznym warunku wstępnym dla takich aktów, które co do swej treści i swego kierunku zdają się zachowywać swoją autonomię.

dzone zostało orzeczeniem czy też osądem rozumu („necesse est praecedere rationis sententiam”), gdyż inaczej wola nie byłaby pożądanym wybierającym („voluntatis appetitus non esset electivus”) ani nie byłaby pożądanym rozumnym („nec proprie est rationalis”), ani nawet nie byłaby wolą w sensie ścisłym („nec proprie voluntas”). Co więcej, warunkiem dokonania wyboru moralnie dodatniego („virtuosa electio”) jest preferowanie tego, co w wyniku namysłu rozum ocenił jako lepsze („illud praeferre libere quod per consilium rationis iudicatum est esse melius”) ⁷⁹. Można to uznać za subtelne ustępstwo Henryka na rzecz intelektualizmu. Ale jest to ustępstwo cokolwiek skromne: wprawdzie wynika z niego, co wola powinna wybrać, jeśli jej wybór z etycznego punktu widzenia ma być optymalny, ale nie wynika wcale, by wola po prostu musiała preferować to, co po namyśle rozum podsuwa jej jako najlepsze („non quod simpliciter oporteat illud praeferre”) ⁸⁰. W mocy pozostaje wciąż teza Henryka, zgodnie z którą ani wyniki tego uprzedniego namysłu, ani sam rozumowy osąd nie determinują jednoznacznie wyborów woli, nie czynią jej bezwolnym narzędziem wykonywania werdyktów intelektu. Wola ma władzę nad swymi wyborami, a zatem może się „zbuntować”, może chcieć czegoś wbrew namysłowi i to właśnie wybierać. A jeśli wybiera zgodnie z osądem rozumu, to jest wybiera to, co rozum przedstawia jej jako lepsze, to czyni to także w sposób wolny (*libere*), własną mocą (*a se ipsa*) i na własny rachunek ⁸¹. Dlatego mimo wspomnianych subtelnych ustępstw na rzecz intelektualizmu Gandawczyk gotów jest twierdzić, że co do zasady wolność wyboru ostatecznie jest po stronie samej woli, a w żadnym razie nie po stronie rozumu („ipsa in sola voluntate est et nullo modo in ratione”); temu ostatniemu można przyznać wolność jedynie wtórnie, mianowicie

⁷⁹ Por. tamże.

⁸⁰ F.-X. Putallaz widzi wręcz w tym stanowisku Henryka kolejną wersję jego anty-intelektualizmu. W interpretacji szwajcarskiego mediewisty chodziłoby tu o wskazanie, że antropologiczni intelektualści pewną etyczną powinność nieprawomocnie utożsamiają z faktem, tzn. z realnym funkcjonowaniem woli, które obejmuje także inne możliwości niż to etyczne wymaganie. Por. F.-X. Putallaz, *Insolente liberté...*, s. 204.

⁸¹ Tę swoistą dialektykę warunkowania i niezależności Henryk z Gandawy całościowo ujmuje tak: „Quod bonum apprehensum determinat voluntatem ad volendum tamquam id sine quo nihil potest velle, indubitanter verum est [...]. Quod etiam iudicium rationis circa aliquid determinatum magis astringat voluntatem ad volendum quam bonum simpliciter apprehensum, similiter verum est. [...] Sed quod iudicium rationis sic determinat voluntatem, ut omnino aliud non possit velle quam determinatum ab ipsa, et quod illud non possit non velle, hoc omnino est inconueniens”, Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibetum I, q. 17, Solutio.

o tyle, o ile wola w sposób wolny może go pobudzić do swobodnego badania różnych możliwości⁸².

Intelektualizm antropologiczny w wersji Gotfryda z Fontaines w woluntaryzmie Henryka z Gandawy dostrzega niebezpieczeństwo zniwelowania tego, co stanowi o specyfice woli w całej dziedzinie pragnień, to znaczy jej racjonalnego charakteru. Wobec takiego zagrożenia wolność wyboru (*liberum arbitrium*) winna być zatem tym silniej związana z rozumową wolnością namysłu i osądu (*liberum iudicium*), a nawet winna być od niej uzależniona, by pozostać atrybutem woli jako specyficznemu ludzkiej, racjonalnej władzy pragnienia. Z tego punktu widzenia odseparowanie wolności od aktywności poznawczej umysłu, nadanie jej całkowicie autonomicznego statusu w ramach aktywności woli, oznaczałoby w praktyce skazanie się albo na determinizm właściwy pragnieniom zwierzęcym, niepoddanym prawom racjonalności, albo na całkowitą anarchiczność spontanicznych aktów woli – chęci i zachęci nie z namysłu i postanowienia – również niepoddanych kontroli rozumu. W tym ostatnim przypadku wolna wola rzeczywiście byłaby dowolna, ale Gotfryd z Fontaines z pewnością zgłosiłby wątpliwość, czy jest wciąż wolna w sensie ścisłym, to jest we właściwy, specyficznemu ludzki sposób.

Z kolei woluntaryzm antropologiczny Henryka z Gandawy twar- do obstawałby przy zagwarantowaniu należnych praw samej woli jako władzy inicjowania działań wszystkich innych władz człowieka, w tym rozumu, a przy tym zdolnej samodzielnie inicjować również własne działanie. Podjętą przez Gotfryda z Fontaines próbę przesunięcia jej podstawowego atrybutu – wolności – do obszaru aktywności samego rozumu, a tym samym potraktowania wolnej woli jako wolnej drugorzędnie, w sposób pochodny i zależny, Henryk uznałby zapewne za uzurpację rozumu, który – sam poddany żelaznym prawom logiki i ze względu na swą receptywność zdeterminowany przez poznawane przez siebie treści – usiłowałby ten determinizm przenieść na działania woli, czyniąc ją *de facto* wolą niewolną.

W średniowiecznej antropologii gdzieś między tymi biegunami wyznaczonymi przez wzajemną krytykę obu wspomnianych nurtów, między Scyllą woli dowolnej i Charybdą woli niewolnej, szukać musiała sobie miejsca – swojego właściwego statusu, uzasadnienia i obszaru zastosowań – wolna wola człowieka. I wciąż musi sobie tego miejsca

⁸² Por. tamże, q. 16, Solutio: „nisi quatenus libere movetur ad diversa investiganda voluntate”.

szukać: postulowana i kwestionowana, konstruowana i dekonstruowana, przede wszystkim jednak – teraz nie inaczej niż w wieku XIII – doświadczana. Doświadczana także w tym sensie, że poddawana próbie, wystawiana na niebezpieczeństwo, niepewny los, zużycie, zwątpienie i rezygnację, tak iż zawsze w mocy pozostaje pytanie z tamtej epoki: „quomodo salvari potest libertas voluntatis?”. W jaki sposób można zachować, uratować, ocalić, wolność woli?

IS FREE WILL ARBITRARY? THE CONTROVERSIES
AROUND FREE JUDGEMENT (*LIBERUM IUDICIUM*) AND FREE
CHOICE (*LIBERUM ARBITRIUM*) WITHIN MEDIEVAL THOUGHT

Summary

In this paper the author considers some of the major anthropological issues, such as the conditions, causes, dimensions, and the appropriate subject and domain of application of human freedom, and tries to make explicit and to explain these issues in the context of the historical controversy between the antagonistic positions which gradually matured in the late 13th century and can be defined as anthropological voluntarism and anthropological intellectualism. Presenting the different phases of this controversy and the different versions – both radical and moderate – of the opposing positions, the author focuses his comparative and critical analysis on the main claims and arguments of the leading representatives of the voluntarist and intellectualist currents of this time – Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines. The aim of his inquiries is to discover and explain both the causes of the very real, irreducible discordances between their positions regarding the sources, essence, and justifications of human freedom (free judgement of reason versus free choice of the will) and – eventually – the moments of their relative agreement.

Jan Kielbasa

MAREK DRWIĘGA

(Kraków)

CZY „TROSKA O DUSZĘ” MOŻE BYĆ POJĘCIEM UŻYTECZNYM DLA WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII?

WSTĘP

Pytanie postawione w tytule artykułu chciałbym rozważyć w kontekście twórczości dwudziestowiecznego filozofa czeskiego Jana Patočki. Na początku trzeba przypomnieć, że wydawcy dzieł Patočki po jego śmierci postanowili opublikować bogatą, choć w większości nieznaną, spuściznę czeskiego myśliciela, za życia ukazało się bowiem niewiele książek jego autorstwa. Obecnie z zaplanowanych 25 tomów światło dzienne ujrzała już większość. Co warte zauważenia, pierwsze trzy prace, otwierające całą edycję, zatytułowane zostały: *Péče o duši*¹, czyli „troska o duszę”. Nie może to jednak dziwić, gdyż tytułowa troska o duszę była niezwykle ważnym pojęciem dla czeskiego filozofa. Wydobył on ją z tekstów starożytnych autorów i uczynił przedmiotem szczególnej analizy. Pojęcie to posiada tak duże znaczenie, ponieważ

¹ J. Patočka, *Péče o duši*, t. 1: *Sebrané spisy Jana Patočki*, Stati z let 1929–1952, Nevydané texty z 50. let. Vydávají Ivan Chvatík a Pavel Kouba, Archiv Jana Patočky, OIKOYMENH, Praha 1996.

Péče o duši, t. 2: *Sebrané spisy Jana Patočki*, Stati z let 1970–1977. Nevydané texty a přednášky ze 70. let. Vydávají Ivan Chvatík a Pavel Kouba, Archiv Jana Patočky, OIKOYMENH, Praha 1999.

Péče o duši, t. 3: *Sebrané spisy Jana Patočki*, Kacířské eseje o filosofii dějin, Varianty a přípravné práce z let 1973–1977, Dodatky k *Péči o duši* I a II, Vydávají Ivan Chvatík a Pavel Kouba, OIKOYMENH, Praha 2002. Szczególnie drugi tom dzieł Patočki zawiera liczne fragmenty, gdzie znaleźć można dużo analiz samego pojęcia troski o duszę. Dlatego też zgromadzone tam teksty stanowią będą główny punkt odniesienia dla moich analiz.

odnosi się do tego elementu tradycji, który w jego mniemaniu ukształtował europejskiego człowieka, czy może lepiej – szeroko ujęty sposób pojmowania człowieka w tradycji Zachodu.

Jak to się stało, zapytajmy, że żyjący w XX wieku myśliciel dostrzegł nagle konieczność przypomnienia genealogii dalekich korzeni człowieczeństwa i podkreślenia znaczenia troski o duszę? Jaki związek ma troska o duszę przede wszystkim z pojęciem wolności? Próbując odpowiedzieć na powyższe i blisko z nimi związane pytania, należy pamiętać, że w myśleniu czeskiego filozofa istotną rolę odgrywała historia. Sięgając do niej, starał się on zarysować genealogię współczesnych zjawisk. Nie bez znaczenia będzie także fakt, że Patočka dokonał tego w trudnych czasach panowania totalitaryzmu komunistycznego. Z tej perspektywy fenomen troski o duszę nie jest tylko czymś historycznym, jego działanie sięga czasów współczesnych. Można więc powiedzieć, że dokonując analizy tekstów Platona, Arystotelesa czy Demokryta, Patočka nie tylko kieruje nas w stronę doświadczenia naszych własnych korzeni, ale także dostarcza nam narzędzia do analizy naszych współczesnych doświadczeń. Taka właśnie rola przypada pojęciu troski o duszę (*péče o duši*). Co godne podkreślenia, w czasach panowania ideologii totalitarnej, w epoce dominacji technologii i przewagi myślenia pragmatycznego czeski filozof przywołuje stare pojęcie *epimeleia tes psyches*, które leży u podstaw myślenia o człowieku w kulturze Zachodu. Co więcej, można nawet zasadnie bronić tezy, że troska o duszę i bezpośrednio z nią związane pojęcia wolności oraz kształtowania się, formowania człowieczeństwa jako pewnej praktyki stanowią wciąż aktualny składnik tradycji, do której winniśmy się odwoływać; zawierają bowiem z całą pewnością wiele elementów o dużym znaczeniu dla myślenia o tym, kim jest człowiek. Taką właśnie perspektywę będę starał się pokazać i bronić w tym tekście. Najpierw scharakteryzuję główne rysy troski o duszę, a następnie przedstawię trzy obszary, z którymi troska o duszę jest bezpośrednio związana.

GŁÓWNE RYSY TROSKI O DUSZĘ

Patočka, jak już sugerowałem, przyjmuje historyczny punkt widzenia i wydobywa główne rysy troski o duszę, czyniąc je przedmiotem, jeśli można tak powiedzieć, aktualizującej analizy. Czym wobec tego, zapytajmy, jest troska o duszę i jaką przyjmuje postać? Przede wszystkim trzeba przypomnieć, że teza, za którą się opowiada czeski filozof, mówi, że starożytni greccy filozofowie, w szczególności Pla-

ton i Demokryt, stworzyli fundamenty europejskiego świata². Było tak, ponieważ starali się uchwycić w rzeczywistości ujmowanej historycznie – czyli posiadającej swoje dzieje, którymi rządzą wzloty i upadki, wzrost i rozpad – coś, co stanowiłoby trwałą podstawę, pewien stały punkt oparcia. Kluczem do tego stała się właśnie troska o duszę. Została ona szczegółowo przeanalizowana przez Patočkę, a wyróżnione miejsce w tej analizie przypada Platonowi. Wybór Platona nie może dziwić. W jego tekstach znajdujemy pojęcie *epimeleia tes psyches*, które jest rozwijane i umieszczane w wielu kontekstach. Ale nie umniejsza to bynajmniej roli, jaką odegrał inny wielki filozof grecki, Arystoteles. Patočka postrzega twórczość Stagiryty, który wszakże nie posługiwał się bezpośrednio tym pojęciem, jako przedłużenie i przetworzenie wątków Platońskiej troski o duszę.

Czeski myśliciel odnajduje zatem troskę o duszę u Platona i czyni ją centralnym tematem Platońskiej filozofii. Z tej perspektywy to nie teoria idei, form, wiecznych wzorów dla rzeczy, nie analiza idealnego państwa, ani też problem dobra w znaczeniu metafizycznym, lecz właśnie troska o duszę stanowi centrum filozofii Platona. Jest tak, gdyż skupia ona w sobie wszystkie ważne wątki filozoficzne. Zatem całą filozofię Platona można zinterpretować poprzez pryzmat centralnego pojęcia, jakim jest troska o duszę. Dlaczego posiada ona takie znaczenie? Najpierw trzeba zauważyć, że troska o duszę, *epimeleia tes psyches*, jest zdaniem Patočki: „otwarcie bytu samej duszy, możemy ją zrozumieć, pojąć jej istotę, zobaczyć ją, kiedy się o nią troszczymy”³. A zatem tylko troszcząc się o duszę, możemy ją dostrzec, zrozumieć i uchwycić jej istotę – nie jest ona czymś zewnętrznym wobec samej troski, stanowi jej integralną część. Nie chodzi jednak tylko o samo poznanie i uchwycenie duszy, która, jak wiemy, jest czymś niewidzialnym. Poznanie duszy odgrywa tutaj oczywiście ważną rolę, ale nie można się ograniczać tylko do niego. Idzie także o to, że dzięki trosce o duszę

dusza staje się tym, czym może być: jedną, pozbawioną sprzeczności, wykluczającą wszelką możliwość ujawniania się pary przeciwieństw, a z tego powodu będącą

² W tekście *Evropa a doba poevropská* czeski filozof wprost traktuje Platona i Demokryta jako założycieli europejskiego świata. Por. J. Patočka, *Evropa a doba poevropská* [w:] tegoż, *Péče o duši*, t. 2, s. 80 i n. U obydwu greckich myślicieli jednym z centralnych punktów analiz jest problem duszy ludzkiej. Patočka traktuje ich także jako założycieli metafizyki. Por. J. Patočka, *Démokritos a Platón jako zakladatelé metafiziky* [w:] tegoż, *Péče o duši*, t. 2, s. 356 i n.

³ J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, s. 126.

w stałym kontakcie z czymś, co trwa, co jest pewne. Na tym, co jest pewne, musi się opierać wszystko⁴.

Troszcząc się o duszę, odkrywamy możliwości, a wraz z nimi wymiar związany z wyborem, z praktyką wolności. Wynika z tego, że kształt, postać, jaką uzyska dusza, nie jest czymś koniecznym i z góry zdeterminowanym. Dusza nie musi przybrać jednej określonej postaci. Raczej można powiedzieć, że spośród istniejących możliwości preferowany jest pewien kierunek, dzięki którego obieraniu dusza staje się jednolita, pozbawiona sprzeczności oraz łączy się z czymś, co jest stałe i trwa. Zatem oprócz odkrycia wolności wyboru możliwości, jakie stoją przed troszczącym się o duszę, dostrzegamy wyraźnie także formatywny charakter troski o duszę, to jest fakt, że podlega ona formowaniu, kształtowaniu. Te dwa kluczowe elementy troski, czyli odkrycie wolności wyboru możliwości oraz zdolność formowania, a więc ciągłego przekształcania siebie samego, idą ze sobą w parze.

Jedną z cech troski o duszę jest to, że skupia się ona na tym, co wewnętrzne. Duszy nie kształtuje się bowiem w celu osiągnięcia jakiegokolwiek zewnętrznego sukcesu, na przykład po to, by uzyskać zaszczyty lub honory w państwie. Jest to wewnętrzne formowanie, kształtowanie duszy dla niej samej. Formuje się ona w coś, co jest jednością, staje się odporna na wstrząsy i w tym sensie można powiedzieć, że ona jest. Istnieje, ponieważ zajmuje się myśleniem, to właśnie myślenie wskazuje na istnienie duszy. Oprócz tego jest to myślenie dokładne, precyzyjne i posiadające granice, a zatem kiedy dusza człowieka troszczy się o siebie samą, uzyskuje określoną formę, wyraźną postać, w odróżnieniu od duszy człowieka, który oddaje się namiętnościom, przyjemnościom oraz przykrościom, które idą w parze z przyjemnościami. Ta druga dusza rozmywa się w nieokreśloności właściwej dla przyjemności i przykrości. Nieokreśloność wynika z tego, że przyjemności i przykrości nie mają granicy, nie posiadają formy. Na przykład w przypadku przyjemności człowiek chce ich coraz więcej, co dobrze ilustrują słowa Kaliklesa w rozmowie z Sokratesem w dialogu *Gorgiasz*. Z kolei troska o duszę posiada pewną stałą postać: „jedność, trwałość i dokładną formę”⁵. Czy może, precyzyjniej całą rzecz ujmując, należałoby stwierdzić, że troszcząc się o siebie, dusza dąży do uzyskania stałości, pewności i jest to – dodatkowo uściśli Patočka –

⁴ J. Patočka, *Platón a Evropa* [w:] tegoż, *Péče o duši*, t. 2, s. 224.

⁵ J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, s. 127.

dążenie do wcielenia tego, co wieczne, w czas i własne bycie, staranie się jednocześnie o utrzymywanie stałości/pewności w zawieruchach czasu [„pevně stát ve vichřici času”], stałości we wszystkich niebezpieczeństwach, jakie to ze sobą niesie, stałości, kiedy troska o duszę wystawia człowieka na niebezpieczeństwa⁶.

Troska o duszę to „pragnienie bycia w jedności z samym sobą” („chtít být sám se sebou v jednotě”), co oznacza, że – jak to wyraźnie podkreśla Patočka – „człowiek początkowo nie jest w jedności z samym sobą, uzyskuje to jedynie poprzez pracę, która trwa całe życie”⁷.

Istotnym elementem troski o duszę jest zatem dążenie do nadania duszy określonej formy, ukształtowania jej. Chodzi o to, by była ona jednością i posiadała trwałość. Aby to uzyskać, należy wcielać w naszą czasową egzystencję to, co wieczne. Jest to oczywiście proces przybliżania się do wzoru, ciągle dążenie raczej niż coś, co można jednorazowo osiągnąć. Wreszcie czeski filozof bardzo często podkreśla ten aspekt troski o duszę, który można by określić mianem obronnego. Innymi słowy, troska o duszę stanowi tutaj ochronę wobec burzliwych wydarzeń i niebezpieczeństw. Przy czym nie są to tylko wydarzenia historyczne, takie jak wojny czy przewroty ustrojowe, lecz także te doświadczenia związane z samym życiem, które przynoszą oprócz wzlotu, rozwoju i radości również upadek, regres i smutek. Troska o duszę pozwala w takich przypadkach przeciwstawić się im lub pomaga znosić te bolesne i przykre dla człowieka doświadczenia. Ale trzeba tu dodać jeszcze jeden wyróżniony przez Patočkę element związany z troską o duszę. Jej praktykowanie samo może wystawiać człowieka na niebezpieczeństwa, co widać wyraźnie na przykładzie Sokratesa. Wówczas to odpowiednio uformowana dusza pozwala mężnie znosić oskarżenia i zarzuty oraz innego rodzaju niedogodności, niekiedy bardzo poważne, łącznie z wystawianiem się na ryzyko śmierci. Doświadczył tego notabene sam Patočka, szczególnie w ostatnich latach swojego życia, kiedy był przedmiotem zainteresowania czechosłowackich służb bezpieczeństwa.

W formie dygresji warto zauważyć, że tradycja troski o duszę odegrała i nadal, jak się wydaje, odgrywa istotną rolę w formowaniu sposobu rozumienia człowieka w tradycji Zachodu. Co warte podkreślenia, to dziedzictwo utrzymało się pomimo licznych katastrof, a to dlatego, że, jak sądził Patočka, tradycja europejska, Europa „wywodzi się

⁶ J. Patočka, *Platón a Evropa*, s. 225.

⁷ Tamże, s. 322.

z troski o duszę, z *tes psyches epimeleisthai*”⁸. Nie można jednak nie dostrzec faktu, że podlegała ona szczególnej transformacji, to znaczy troska o duszę dawno temu, niestety, przemieniła się w troskę o dominację nad światem i to właśnie, zdaniem czeskiego filozofa, zawierało w sobie zalążek upadku, który przeżywa Europa. Nie jest to zresztą jedyny powód tego, że chociaż, nawet nie uświadamiając sobie tego w pełni, ciągle jeszcze żyjemy w świecie ukształtowanym przez troskę o siebie, odeszliśmy od jej praktykowania. Drugi z powodów, na który Patočka zwraca szczególną uwagę, łączy się z właściwym dla współczesnych czasów przywiązywaniem nadmiernego znaczenia do obiektywności wiedzy oraz przerostem związanym z jej praktycznym zastosowaniem⁹. Ma to jednak taki skutek, że zapomina się o drugim, istotniejszym aspekcie troski o duszę, który polega na formowaniu, kształtowaniu samego siebie. Rzecz ciekawa, że do podobnych wniosków i całkiem niezależnie doszedł inny współczesny myśliciel, Michel Foucault. Badając historyczne pojęcie troski o siebie (*epimeleia heautou*), blisko związane z troską o duszę i kluczowe z jego perspektywy dla formowania się podmiotowości, zwrócił on uwagę na znaczenie tzw. momentu kartezjańskiego, charakterystycznego dla nowożytnego i współczesnego myślenia o człowieku. Czym jest moment kartezjański? Otóż łączy się on z nadaniem uprzywilejowanej roli w myśleniu o podmiocie poznaniu i zepchnięciem na dalszy plan lub całkowitym wyeliminowaniem innego aspektu, praktycznego, który odnosi się do przekształcania przy pomocy różnych praktyk i technik samego podmiotu¹⁰. Innymi słowy, w czasach nowożytnych i współczesnych uczyniono uprzywilejowanym w konstytucji podmiotu aspekt poznawczy, zaś zupełnie zapomniano o równie ważnym elemencie, który polega na oddziaływaniu na podmiot przy pomocy różnych praktyk.

⁸ Tamże, s. 227.

⁹ Tamże, s. 235.

¹⁰ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*, red. F. Ewald, A. Fontana, F. Gros, Hautes Etudes, Gallimard–Le Seuil, Paris 2001, s. 19. Foucault ujmuje troskę o siebie jako relację siebie do siebie, w której istotną rolę odgrywają z jednej strony wiedza, z drugiej praktyki, poprzez które uzyskujemy prawdę o sobie. W procesie tym podlegamy systematycznym przekształceniom. Moment kartezjański oznacza zredukowanie konstytucji podmiotu do wiedzy z pominięciem duchowości, a więc technik i praktyk, które są istotne dla zdobycia prawdy o sobie samym. Oczywiście wiedza i praktyki wokół siebie posiadają także aspekt formatywny – dokonując praktyk na sobie samych, formujemy naszą podmiotowość.

Te praktyki troski o siebie, dodajmy, są zresztą bezpośrednio związane z doświadczeniem wolności. Z tej perspektywy, troszcząc się o siebie i formując własną podmiotowość, uwzględniamy dwa równie ważne momenty tego procesu: wiedzę o sobie oraz związane z nimi praktyki, które nas przekształcają.

Wracając w tym kontekście do głównego wątku analizy, można z pewnością powiedzieć, że troska o duszę w interpretacji Patočki ogni-skuje się zarówno na aspekcie poznawczym, jak i na formatywnym. Myślenie, niezbędny składnik troski o duszę u Platona, jest „pozytywnym organem [...] dobra oraz doskonalenia duszy”¹¹. Jak wiemy, troska o duszę daje dostęp do natury samej duszy, pozwala uchwycić jej istotę. Czyniąc to, uświadamiamy sobie, że dusza jest w centrum filozofii w ogóle. Dlatego też czeski myśliciel może powiedzieć, że doktryna Platona krąży wokół pojęć duszy i troski o duszę. Sama troska o duszę rozwija się wraz z krytycznym, kwestionującym myśleniem. Ma ono formę dialogu, w którym najczęściej uczestniczą dwie osoby, ale może także mieć miejsce wewnątrz samej duszy, gdzie odbywa się rozmowa duszy z sobą samą. Tu dostrzec można formatywny aspekt troski o duszę. Jest tak, ponieważ w myśleniu dusza odkrywając swoją niewiedzę – Sokratejskie „to wiem, że nic nie wiem” – eksperymentuje z własnym byciem, wystawia się na zakwestionowanie. W tym procesie dusza poddaje się wyraźnemu kryterium tego, czym jest własne bycie. Jak łatwo się domyśleć, tym kryterium są: jedność, stałość i precyzja („co je jednotné, stálé a přesné”). Zatem dusza, eksperymentując, uzyskuje jedność oraz stałość i jednocześnie uświadamia sobie, że ani codzienne życie w obrębie państwa, ani zwyczajowe zachowania wobec ludzi i rzeczy nie mogą wpływać na to kryterium. W konsekwencji tworzy się rozdzwitek między tym, co stanowi jedność, stałość i jest precyzyjnie określone, a tym, co potoczne, naturalne i naiwne, a więc nieokreślone, niedokładne, zmienne i pełne sprzeczności.

Troszcząc się o duszę, odkrywamy tę dwoistość: z jednej strony ideał jedności, z drugiej to, co Platon określa terminem *doxa*. Ważne jest, że odkrycie zarówno jednej, jak i drugiej możliwości ma podstawowe znaczenie dla duszy, która jest w ruchu, sama siebie porusza. Człowiek staje bowiem przed fundamentalnym wyborem. Albo będzie to dusza uformowana w obszarze *doxa*, a więc dusza z relacji, które ma codziennie z rzeczami i innymi, a tym samym dusza nieokreślona, bez konturów, bez jasno określonych granic, albo też dusza związana z re-

¹¹ J. Patočka, *Platón a Evropa*, s. 229.

fleksją, ciągłym kwestionowaniem, która pozostaje w kontakcie z tym, co wyraźnie określone, jasne i precyzyjne. „Dusza, która troszczy się o siebie – powie Patočka – jest zatem w ruchu biegnącym od nieokreślonej bezpośredniości do refleksji, która określa i nadaje granice”¹². Ruch duszy to ruch egzystencji ludzkiej, wolnej, poddanej refleksji, w której nadaje ona kształt sobie samej. Ma on jednak szczególne znaczenie – nie jest to mechaniczne podleganie sile lub siłom, które działają na duszę, lecz raczej dążenie, w którym przeciwstawiając się temu, co nieokreślone i niejasne, dusza przyjmuje określoną formę, wyraźną postać, krótko mówiąc, kształtuje siebie w tym ruchu. Troska o duszę to ciągła praca, w której unika się jakiejś definitywnej fiksacji i zmierza do przodu w ciągłym, krytycznym badaniu. Jest to zatem rodzaj praktyki, zawierający także w sobie pewien ideał, którym się żywi.

TRZY OBSZARY TROSKI O DUSZĘ

Patočka wyróżnia w Platonijskiej koncepcji troski o duszę trzy elementy, które mają wpływ na formowanie się duszy. Ujmując całą rzecz jeszcze inaczej, można powiedzieć, że kształtowanie siebie samego w trosce o duszę przejawia się na trzy sposoby, z których każdy jest bliski temu, co najbardziej własne, najbliższe temu, kim jesteśmy. Pierwszy element, najbardziej odległy od tego, co stanowi rdzeń nas samych, a jednak mający na to wpływ, czeski myśliciel proponuje nazwać modalnością onto-kosmologiczną filozofii lub projektem onto-kosmologicznym¹³. Jest to więc obszar rozważań ontologicznych dotyczących natury świata jako takiego. Drugi odnosi się do życia we wspólnocie politycznej i konfliktu dwóch sposobów życia, tutaj przykładem będzie Sokrates, który przeciwstawił się panującym w *polis* przekonaniom. Wreszcie trzeci, najbardziej wewnętrzny element oznacza troskę o duszę w relacji do życia wewnętrznego. Nacisk kładzie się tu na relację do ciała oraz problem śmierci i nieśmiertelności. Troska o duszę rozwija się w tych trzech wyszczególnionych przez czeskiego myśliciela obszarach. Obejmują one zatem ontologię świata, koncepcję życia we wspólnocie oraz stosunek do siebie samego jako istoty czasowej i śmiertelnej. Zajmijmy się nimi po kolei.

¹² Tamże, s. 231/232.

¹³ Por. J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, s. 129–131.

1. DUSZA WOBEC ŚWIATA IDEI

Pierwszy łączy się z Platonskim sposobem ujmowania świata, dokładniej z ontologią idei oraz rolą, jaką odgrywa w niej matematyka. Przyjmuje się, że schemat bytowy ugruntowany na ideach-liczbach, inspirowany po części pitagorejskim myśleniem, stanowi u Platona fundament rozumienia świata. Czeski myśliciel w swojej interpretacji zwraca uwagę na nie tylko to, co wydaje się oczywiste, a mianowicie, że dziedzina matematyki granicząca z ideami to ważny obszar refleksji, ale również na to, że matematyka jest przede wszystkim dziedziną właściwą duszy. Jest tak, ponieważ aktywność duszy, czyli myślenie, ma za przedmiot to, co stanowi dziedzinę matematyki, a więc na przykład liczby lub figury geometryczne. Myślenie pokazuje się nam, jest ono obecne w myślach. Jest to ważne, gdyż, jak wiadomo, dusza ze swej istoty jest niewidzialna, natomiast może przejawiać się w swoich aktywnościach, a pośród nich do najważniejszych należy myślenie. Myślenie to odkrywa coś, co jest niewidzialne, rządzone prawami i trwałe, a nawet więcej, jakiś wyższy byt. Tutaj pojawia się ważny wątek.

Otóż zdaniem Patočka Platona, rozumując w powyższy sposób, ulega tradycji filozofii swoich czasów, która pojmuje jako istniejące to, co jest obecne i trwałe.

Z tego powodu – zauważa czeski filozof – refleksja Platona staje się czymś innym niż zwykłą refleksją, staje się ona nauką o *bycie absolutnym*, nauką, którą nazywamy *metafizyką*, nauką jednocześnie o *ukazywaniu się* [*zjevování*] i *bycie*. Tym z kolei, co ujawnia się nam, jest jakiś byt inny, wyższy etc. Ideał filozoficzny *życia w prawdzie* przybiera tutaj postać *ideału metafizycznego*¹⁴.

Oczywiście trzeba pamiętać, że nie wszyscy godzili się z takim rozwiązaniem. Na przykład Arystoteles akceptuje rozważania dotyczące bytów matematycznych, ponieważ możemy oddzielić to, co dotyczy matematyki, nie popełniając błędu. Innymi słowy, dziedzina tego, co związane z matematyką, pozostaje bez zmian bez względu na to, czy istnieje realnie, bytowo, czy też nie. Natomiast idee, na przykład idea człowieka, idea żywego bytu podniesiona do rangi bytu niezmiennego i niewidzialnego, nie mogą już uchodzić za prawdziwe według Stagiryty. Jak wiemy, ten spór będzie ożywiał myśl przez wiele stuleci.

Trzeba też wyraźnie powiedzieć, że sam Patočka jest sceptyczny wobec ontologii Platona i podchodzi w sposób krytyczny do teorii idei

¹⁴ J. Patočka, *Platón a Evropa*, s. 241.

pojmowanych jako stałe, nieruchome i hierarchizujące wzorce rzeczywistości. Akcentuje on raczej negatywny aspekt platonizmu, stąd zresztą nazwa stanowiska, jakie zajmuje („negatywny platonizm”). Stanowisko to wyodrębnia i podkreśla pewien aspekt w doktrynie Platona, który łączy się ze zdolnością transcendowania rzeczywistości empirycznej i zmysłowo dostępnej, kładzie zatem nacisk na umiejętność wykraczania poza zmysłowo dostępną rzeczywistość. Ta zdolność transcendowania nie jest jednakże ostatecznie osadzona i ugruntowana w mocnej bytowo ontologii idei, a więc przyjmującej nieruchome istnienie osobnych, wyższych i doskonalszych bytów. Jest to raczej „żywa siła transcendencji, która nie ma podstawy przedmiotowej”¹⁵.

Troska o duszę u Platona jest w centrum projektu ontologiczno-kosmicznego. Zajmuje tu miejsce pośrednie między czymś, co jest fundamentem wszelkiego bycia, a więc światem idei, a bytem słabszym, bytem rzeczy świata, stanowiącym odbicie tego pierwszego. Czym jest tutaj dusza? Jest bytem pośrednim, który, jak zauważa czeski filozof,

umożliwia relację między tym, co wieczne, i tym, co przez całą swoją naturę i całym swym bytem jest bliskie nicości [*blížké ku nicotě*], bliskie temu, by tak rzec, co nie egzystuje. Dusza jest tym, co się rusza [*tím pohyblivým*], tym, co się rusza w sensie prawomocności i zorientowania na to, co wyższe¹⁶.

Można by dodać, że tutaj w trosce o duszę ujawnia się także ważna cecha wolności, która, z jednej strony, łączy się z odkryciem tego, co wieczne, i tym samym wskazaniem kierunku, a więc tego, czego dusza winna się trzymać w ruchu wiodącym ku górze; z drugiej strony, jest ciągle zagrożona, gdyż troszczącemu się o duszę człowiekowi towarzyszy ciągle niebezpieczeństwo, jeśli można tak powiedzieć, straty swej prawdziwej istoty, które polega na porzuceniu drogi wiodącej ku górze. Ruch ku górze to ruch ku prawdzie i temu, co stałe i wieczne, dusza kształtuje w nim siebie samą, przybliżając się jednocześnie do wzorca tego, co określone, jasne i pewne. Jednakże to, który kierunek dusza wybierze, odnosi się do tej zasadniczej właściwości duszy, która polega na dokonaniu wyboru. Jest ona bowiem wolna

¹⁵ J. Patočka, *Negativní platonismus. O vzniku, problematice, zániku metafyziky a otázce, zda filosofie může žít i po ní*, Oikomene, Praha 2007, wydanie polskie: *Negatywny platonizm. O genezie, problematyce i zaniku metafizyki oraz pytaniu, czy filozofia może istnieć bez niej*, przeł. M. Borys, „Kwartalnik Filozoficzny” 43, 2015, z. 4, s. 175.

¹⁶ J. Patočka, *Platón a Evropa*, s. 245.

i skierować się może tam, gdzie sama wybierze. W tym ujęciu dusza zostaje umieszczona w całości bytu i jest ruchem; można ją pojąć tylko w tym ruchu. Troska o duszę nie jest niczym innym jak właśnie owym ruchem, ruchem, w którym ujawniają się dwie podstawowe możliwości, a więc także podstawowy wybór: albo ruch ku górze, w którym dusza kształtuje sama siebie, lub ruch w przeciwnym kierunku, ruch ku nieokreśloności.

2. DUSZA I SPRAWIEDLIWIE ZORGANIZOWANA WSPÓLNOTA

Drugi obszar troski o duszę odnosi się do życia w obrębie wspólnoty. Dokładniej chodzi tu o pytanie, w jaki sposób zorganizować życie w obrębie wspólnoty tak, by mógł w niej żyć troszczący się o duszę i mówiący prawdę filozof. Patočka interpretuje zatem teksty Platona dotyczące organizacji państwa w odniesieniu do postaci Sokratesa, którego śmierć stawia pod znakiem zapytania sposób funkcjonowania wspólnoty politycznej. Podstawą rozważań jest więc konflikt dwóch sposobów życia – z jednej strony, troszczącego się o duszę i mówiącego prawdę Sokratesa, z drugiej, zajętej swoimi codziennymi sprawami większości ludzi. Jednym z kluczowych elementów dyskusji jest pytanie o sprawiedliwość, które bezpośrednio łączy zagadnienia polityczne i problematykę troski o duszę. Chodzi o takie przekonanie, zgodnie z którym sprawiedliwość jest czymś, co czyni możliwym wspólną egzystencję ludzi w ogóle, a jednocześnie czymś, co istnieje zarówno w indywidualnej duszy, jak i w projekcji tejże indywidualnej duszy na życie społeczne. Tym samym sprawiedliwość stanowi oś i fundament życia publicznego.

Jak wiemy, w czasach Platona demokracja po upadku rządu trzydziestu przeistoczyła się w tyranie większości. Taka sytuacja prowadziła do konfliktu z filozofem, który odwoływał się do sprawiedliwości. Czym ona jest? Otóż Sokrates dostrzega w sprawiedliwości, czy po prostu w *arete*, cnotcie, pewną relację. W pierwszym rzędzie jest to relacja wewnętrzna w samym człowieku, relacja różnych elementów, z których składa się ludzka *psyche*.

Dusza – podkreśla czeski filozof – tworzy relację ze wszystkim, co jest, zarówno z tym, co zmysłowe, jak i z tym, co ponad nim. Dusza jest, ponieważ jest zdolna do troski o samą siebie, zdolna podnieść się z upadku i nadać sobie postać pewną, określi-

loną i precyzyjną, jest zdolna utrzymywać relację ze wszystkimi swymi składnikami. A sprawiedliwość jest zbudowaniem takich właśnie relacji¹⁷.

Widać tu bardzo wyraźny związek między troską o duszę a życiem w obrębie wspólnoty. Jednym i drugim rządzi ta sama zasada, zasada sprawiedliwości. Ale o ile w porządku troski o duszę chodzi o umieszczenie według zasady sprawiedliwości części pożądaniowej, gniewnej i rozumnej w ten sposób, by tworzyły harmonijny porządek i każda robiła to, co do niej należy, o tyle w przypadku życia we wspólnocie politycznej sprawiedliwe ułożenie oznacza podział na trzy klasy społeczne i odpowiednie ich współistnienie. W konsekwencji idzie o stworzenie analogii między tym, co tworzy stałą i pewną relację między składnikami duszy, a tym, co stanowi składowe życia w państwie. Na tym też, w interpretacji czeskiego myśliciela, polega problem państwa Platona: jest to „problem państwa, które zostaje założone na *autorytacie duchowym* [*duchovní autoritě*] połączonym ze sprawiedliwością jako *arete*”¹⁸.

W jaki sposób troska o duszę wchodzi w obręb życia publicznego, życia politycznego? Zdaniem Patočki odpowiedź na tak postawione pytanie tkwi w sposobie, w jaki Platon widzi procesy i zdarzenia historyczne, które mogą stać się przedmiotem refleksji filozofa. Ten sposób widzenia ujawnia związek procesów historycznych z przeznaczeniem człowieka i duszą ludzką w ogóle.

Upadek wspólnoty – zauważa czeski myśliciel – reprezentuje los Sokratesa. Proces Sokratesa jest kryterium, które czyni oczywistą niezdolność państwa do opierania się na tradycji. Uznając się za tradycyjne, jest ono zdominowane przez ukryte tyrańskie skłonności. Wspólnota tej epoki nie jest już również zdolna do dokonywania syntezy, dzięki której miasto [Ateny] stało się w przeszłości sławne, syntezy autorytetu i wolności¹⁹.

Z powyższego można wyciągnąć wniosek, że podstawą projektu filozofii politycznej jest problem wspólnoty, w której nie ginie filozof. Projekt ten krąży wokół problematyki duszy i troski o duszę. Można nawet śmiało utrzymywać, że kwestie związane z państwem są pretekstem do rozważań dotyczących duszy. A ponieważ, jak wiemy, dusza jest niewidzialna i nie możemy jej poznać w taki sposób, w jaki na przykład poznajemy rzeczy, czyli bezpośrednio, to Platon umieszcza problematykę życia politycznego w obrębie państwa jako

¹⁷ Tamże, s. 243.

¹⁸ Tamże, s. 244.

¹⁹ Tamże, s. 245.

projekcję problematyki duszy, czyli w obrębie rozważań nad sprawiedliwością jako cnotą duszy. Innymi słowy, związek między państwem a duszą polega na tym, że państwo ujawnia nam obraz duszy, czyni ją widzialną i pozwala formować, nadawać jej kształt według porządkującej czy harmonizującej zasady, którą jest sprawiedliwość.

Model państwa umożliwia nie tylko zobaczenie duszy i zdanie sobie sprawy, czym ona jest, lecz także dostrzeżenie w niej wielkich napięć, aporii i przeciwstawnych tendencji. Tutaj, podobnie jak w przypadku rozważań ontologicznych, wyodrębnić można zasadniczo dwie przeciwstawne tendencje. Z jednej strony, istnieje tendencja związana z pożądaniową częścią duszy, która kieruje się w dół i zawsze nienasycona „chce więcej”; z drugiej strony, występuje tendencja związana z rozumną częścią duszy, która zmierza w innym kierunku, ku górze. Środkową częścią jest część gniewna. W tej drodze ku górze, którą obiera dusza, chodzi jednocześnie o formowanie samej duszy i na tym polega ten istotny aspekt troski o nią. Jednakże problem troski o duszę jest jednocześnie problemem wspólnoty. Przy czym nie chodzi tu tylko o genezę najlepszego państwa, chodzi także o wszystkie inne formy państwa, które wyjaśnia się w relacji do troski o duszę.

Musi istnieć – twierdzi Patočka – relacja korespondencji między doskonałym państwem [...] a stanem duszy tych, którzy uczestniczą w jego konstytucji. Istnieje także korelacja między upadłymi formami państwa a stanem ludzkiej myśli²⁰.

Myślenie o wspólnocie ukazuje zatem duszę jako strukturę złożoną z kilku elementów, które współistnieją w pewnym napięciu. Strukturę tę musimy wypracować, czy lepiej zorganizować, w ten sposób, by dusza uzyskała najwyższy z możliwych sposobów bycia. Dusza krąży między ideami i światem cielesnym, formując się poprzez troskę o samą siebie. Gdyby nie troszczyła się o siebie, to oddając się pragnieniom i namiętnościom bez granic, przybierałaby postać rozproszoną i nieokreśloną. Nieokreśloność jest tu elementem negatywnym, zmniejszającym sposób bycia duszy. Jego przeciwieństwem związanym z troską o duszę jest dążenie do jedności, jej intensyfikacja, która nadaje duszy solidną i trwałą postać. Struktura państwa, będąc projekcją duszy, winna przyjąć jednolitą i solidną postać zorganizowaną według zasady sprawiedliwości, która rządzi także układem elementów w samej duszy.

²⁰ Tamże, s. 258.

3. TROSKA O DUSZĘ I RELACJA Z SAMYM SOBĄ

Trzeci aspekt problematyki troski o duszę jest najbardziej, jeśli można tak powiedzieć, intymny. Dusza wchodzi w samą siebie i koncentruje się na tym, co jednostkowe, indywidualne, najbardziej własne. Wyróżnić tutaj można kilka elementów: relację człowieka z samym sobą, relację duszy wobec jej bytu czasowego i wiecznego, jej relację z ciałem, z cielesną egzystencją, oraz relację wobec śmierci, która nieuchronnie czeka wszystkich. A zatem czas, wieczność, cielesność i śmiertelność odgrywają kluczową rolę w tym najbardziej intymnym aspekcie analizy troski o duszę. Co ciekawe, w tej grupie zagadnień Patočka szczególnie podkreśla znacznie problematyki śmierci i nieśmiertelności. Jego zdaniem Platon przedstawia problem nieśmiertelności duszy w zupełnie nowy sposób, w tym sensie, że – jak nieco tajemniczo twierdzi czeski myśliciel – „dusza, o którą chodzi, nie przeżywa dla drugiego, ale «dla siebie», ale «jak» przeżywa? – to o właśnie stanowi pytanie”²¹. Innymi słowy, Platon chce pokazać, że dusza, a więc specyficzny ruch naszego rozumienia bycia, dusza, źródło wszelkiego ruchu i życia, „z istoty żyje” („je podstatně živá”) i nie może zginąć. Należy dodać, że zdaniem czeskiego filozofa argumenty Platona, przedstawione na przykład w *Fedonie* czy w innych dialogach, nie są przekonujące. Odrzucając Platońskie próby udowodnienia nieśmiertelności duszy, czeski myśliciel zwraca uwagę na fakt śmiertelności człowieka i jednocześnie stara się zinterpretować kondycję ludzką w sposób pozytywny, jeśli można tak powiedzieć, nie wbrew śmiertelności, ale wraz z nią, czy może lepiej – właśnie w odniesieniu do niej. Wywód Patočki przyjmuje następującą postać: jeśli człowiek jest bytem, w którym dokonuje się fundamentalny proces ukazywania się (*proces zjevování*), czyli jest tym, komu świat się pokazuje, i przez to może sięgnąć aż do podstawy samego świata w sobie, to ten moment oznacza, że człowiek jest czymś więcej niż wszystkie realności świata („člověk jest mnohem víc nežli všecy skutečnosti světa”), jest on czymś więcej niż świat materialny. Jeśli tym „czymś więcej w człowieku” jest ukazywanie się bytu, do którego należy bycie, jeśli zatem człowiek jest „siedliskiem bycia”, miejscem ukazywania się bycia (*místem bytí*), a bycie jest w istotowej relacji do naszej ludzkiej skończoności, to czy – pyta Patočka – „nie jest ono połączone ze skończonością naszego życia, nie tylko w sposób negatywny, ale również pozytywny?”²².

²¹ Tamże, s. 269.

²² Tamże, s. 270.

Na czym jednak, można zapytać, polegałaby wspomniana pozytywność? Przede wszystkim raz jeszcze trzeba zauważyć, że zdaniem autora *Negatywnego platonizmu* nasze życie, podczas całego jego trwania, jest ciągle w stanie kryzysu, ciągle musimy decydować: tak lub nie, jesteśmy w dwoistości tego, co się pojawia. Krótko mówiąc, podczas całego naszego życia raczej nie posiadamy jasnej i pełnej wiedzy o wielu rzeczach, a w szczególności o tym, co dotyczy nas samych. Wynika z tego, że poszukiwanie wiedzy o tym, co dobre, i tym, co złe, co jest prawdą, a co nią nie jest, jest pracą, która nigdy się nie kończy. To ciągły ruch. W tym poszukiwaniu i towarzyszącym mu wahaniom, w naszej egzystencji, wewnątrz tej alternatywy dostrzec jednak można po pierwsze, że jesteśmy wolnymi bytami (*jsme svobodní*), właśnie dlatego, że stajemy ciągle przed alternatywą: dobro–zło, prawda–nieprawda, że musimy rozstrzygać, który człon tej alternatywy wybrać; wolność ujawnia się w tych wyborach i towarzyszących im wahaniami i niepewności; a po drugie, jeśli

ta wolność dzieje się w takim byciu, jakim jest człowiek [„tato svoboda se odbývá v takové bytosti jako je člověk”], czyli w byciu, który jest skończony i wie o swojej skończoności oraz musi się do niej odnieść [„se musí vyrovnávat”]²³,

to z tego faktu można wyciągnąć wniosek o pozytywnym znaczeniu relacji między skończonością i życiem człowieka. A czym wobec tego z tej perspektywy jest sama śmierć? Jest ona – powie Patočka – „realnością tej nie-realności”. Innymi słowy, dopóki żyjemy, żyjemy zawsze „twarzą w twarz” z tą najbardziej fundamentalną sytuacją, zaś w momencie śmierci kończy się nasza wolność i ze świata rzeczy „przechodzimy w samo bycie”.

W tym kontekście przypomnijmy raz jeszcze, że Patočka traktuje rozważania Platona dotyczące nieśmiertelności duszy jako fantastyczne spekulacje i nie poświęca im wiele czasu, jest bowiem wobec nich sceptyczny²⁴. Natomiast skupia się na mitach Platónskich. W nich zaś zwraca szczególną uwagę na coś, co jest związane z wolnością, a dokładniej z tym aspektem wolności, który został przed momentem przywołany i odwołuje się do aktu wyboru. Wiemy, że wielkie mity Platónskie traktują albo o życiu prenatalnym, albo o życiu pośmiertnym. Mity mówiące o życiu prenatalnym, o życiu przed życiem, są zdaniem

²³ Tamże, s. 270.

²⁴ Por. J. Patočka, *Původ a smysl myšlensky nesmrtnosti u Platóna* [w:] tegoż, *Pěče o duši*, t. 2, s. 380.

czeskiego filozofa ważniejsze. Jest tak, ponieważ w egzystencji prenatalnej ma miejsce właśnie wybór, wybór całej późniejszej egzystencji, o czym traktuje Platon na przykład w micie Era w X księdze *Państwa*, choć nie tylko w tym tekście jest mowa o wyborze. „Tam się odbywa – podkreśla czeski myśliciel – fundamentalny akt wolności, za sprawą którego człowiek staje się bytem żyjącym ciągle w alternatywie dobrego i złego, prawdy i fałszu”²⁵. W tych mitach, w ich atmosferze, na przykład takiej, jaką przedstawia tym razem dialog *Fedon*, mówiący o ostatnich chwilach życia Sokratesa, filozof winien definitywnie dokończyć proces troski o duszę. Polega ona zaś na ciągłym dialogu duszy z nią samą oraz z innymi. Czego powinien dotyczyć dialog w ostatnim dniu życia? Powinien skupić się na relacji, jaka istnieje między duszą, byciem i wolnością. „Z tego powodu – powie Patočka – mówi się o nieśmiertelności duszy. Tutaj kończy się cały cykl troski o duszę”²⁶. Dostrzegamy zatem, że kwestia troski o duszę to troska aż po ostatni moment życia człowieka. Czeski filozof we wszystkich swych interpretacjach troski o duszę wydaje się konsekwentny, gdyż zarówno w obszarze badań ontologicznych, jak i w związku z problematyką życia we wspólnocie, oraz w odniesieniu do siebie samego, wszędzie tam podkreśla znaczenie wolności. W rezultacie we wszystkich tych obszarach troski o duszę wolność okazuje się zajmować centralne miejsce. Rzuca to ciekawe światło zarówno na sposób ujęcia i interpretacji poglądów Platona, jak i na poglądy samego Patočki. Trzeba także przypomnieć, że Patočka w analizie troski o duszę nie ograniczał się wyłącznie do Platona, choć, jak to starałem się pokazać, w jego filozofii Platon odegrał główną rolę jako myśliciel, który położył fundamenty pod sposób pojmowania człowieczeństwa w tradycji europejskiej. Patočka dalsze losy filozofii starożytnej interpretował jako nawiązanie i przetworzenie głównych wątków troski o duszę. Dotyczy to szczególnie Arystotelesa²⁷, który nie posługuje się wprawdzie pojęciem troski o duszę, ale którego poglądy można zinterpretować jako kontynuację i przekształcenie tego pojęcia.

²⁵ J. Patočka, *Platón a Evropa*, s. 270/271.

²⁶ Tamże, s. 271.

²⁷ Por. szczególnie rozdział 10: *Platón a Evropa*, w którym Patočka dokładnie analizuje przekształcenia Platońskich wątków u Arystotelesa. Skupia się on na trzech Platońskich tematach, które zostają kolejno przekształcone w: systematyczną ontologię, doktrynę polityczną i doktrynę o indywidualnym przeznaczeniu duszy. Por. J. Patočka, *Platón a Evropa*, s. 314 i n.

UWAGI KOŃCOWE

Z interpretacji Platońskiego pojęcia troski o duszę da się wydobyć kilka elementów własnego stanowiska Patočki. Myślę, że pojawiają się one całkiem wyraźnie. Czeski filozof bowiem nie tylko przeanalizował to pojęcie w tekstach starożytnych myślicieli, szczególnie Platona, ale także nadał mu znaczenie, czy może raczej odczytał znaczenie, które pozostaje do dnia dzisiejszego aktualne i do którego on sam nawiązuje. Więcej, interpretował je, posługując się własnymi pojęciami. Łączy ono kilka zasadniczych elementów. Na plan pierwszy wysuwa się, jak sądzę, określenie człowieka jako skończonego ruchu egzystencji. Skończoność i śmiertelność zostają bezpośrednio odniesione do wolności, która staje się tematem przewodnim w interpretacji troski o duszę. Myślę, że właśnie przyjęcia pojęcia wolności w jego wieloznaczności i zastosowania go do interpretacji poglądów Platona potraktować można jako oryginalny i niezwykle twórczy wątek filozofii Patočki. Pojęcie wolności jawi się tutaj w całej swojej bogatej polisemii. Występuje bowiem w różnych kontekstach i nabiera różnych znaczeń: raz jest to wolność jako możliwość wyboru drogi, jaka stoi przed duszą, czy ogólniej przed człowiekiem, innym razem jest to już wolność jako ruch tejże duszy. Jeszcze w innej postaci odnajdujemy wolność, kiedy staje się ona zdolnością formowania, kształtowania samego siebie po to, by dążyć do jak najlepszej postaci. Wreszcie jest wolność postrzegana jako zdolność harmonizacji władz, która pozwala, by władze przybrały określoną, widzialną postać. Postać, która wychodzi poza indywidualny kontekst i dotyczy także pytania o współ-egzystencję, o sposób bycia z innymi ludźmi. Wszystkie te i inne wątki pozwalają zobaczyć Patočkę jako filozofa, który analizując starożytne pojęcie troski o duszę, zwraca się do nas i naszego świata.

MAY THE CONCEPT OF THE CARE OF THE SOUL BE USEFUL FOR CONTEMPORARY PHILOSOPHY?

Summary

In the text “May the Concept of the Care of the Soul be Useful for Contemporary Philosophy?” the author would like to draw the readers’ attention to the philosophy of Jan Patočka. The Czech philosopher tried to interpret the Greek concept of *epimeleia tes psyches* and to make it relevant again. It is a matter of fact that in his analyses Patočka showed clearly how the care of the soul is fundamental for the understanding of man in general.

Following Patočka's train of thought, the author tries to demonstrate how this phenomenon is still important for us today, and thus focuses on three aspects of the care of the soul: ontological, political, and personal. In fact, these three aspects are interwoven. In other words, the conception of the world, the life of and in a society, and the form of an individual soul or existence are all necessary elements of the care of the soul.

Marek Drwięga

SEBASTIAN T. KOŁODZIEJCZYK

(Kraków)

POZA POJĘCIEM: SZKIC O PERCEPCJI UTWORU MUZYCZNEGO I JEJ KONCEPTUALIZACJI

WSTĘP

Dla postronnego obserwatora zaskoczeniem może być fakt, iż pytanie o rolę muzyki w życiu człowieka towarzyszy refleksji filozoficznej od początków jej istnienia. Dość powiedzieć, że dwie najważniejsze postaci greckiej filozofii – Platon i Arystoteles – skupiają na tym zagadnieniu uwagę i jednocześnie wysuwają propozycje, wedle których muzyka w pierwszej kolejności ma charakter wychowawczo-formacyjny. Postawienie tego rodzaju zadania przed muzyką musi angażować co najmniej trzy składowe, których omówienie rozsądziłoby ramy niniejszego artykułu, a dodatkowo zmusiłoby do szukania wielorakich relacji i powiązań, które nie są ani oczywiste, ani tym bardziej łatwe do uchwycenia. Owe trzy składowe – podaję je, by zarysować skalę trudności – to, po pierwsze, *dzieło muzyczne* jako pewien posiadający właściwą sobie charakterystykę obiekt (tutaj niezbędne byłoby zastanowienie się nad ontologią dzieła muzycznego, relacją do jego konkretyzacji czy też nad statusem egzemplarzy dzieł, rozumianych np. jako wykonania)¹. Po drugie, jest to *proces twórczy*, a zatem skomplikowany układ czynności, za sprawą których powstaje dzieło muzyczne, zarówno w wymiarze abstrakcyjnym (jako obiekt – jak powiada fenomenologia – intencjonalny), jak i konkretnym (gdzie ma miejsce jego wykonanie). Te dwa procesy twórcze – kompozytora i, powiedzmy, waltornisty czy też całej orkiestry – nie są tożsame: odwołują się bowiem do innych

¹ R. Ingarden, *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*, PWM, Kraków 1973.

pokładów treści, operują na odmiennych intencjach, a wreszcie urzeczywistniają inne cele i wartości². Po trzecie – i to jest element, któremu chciałbym poświęcić ten tekst – niezbędne byłoby rozważenie *treści percepcji dzieła muzycznego*, a więc tego aspektu, który wydaje się należeć do sfery prywatnej, intymnej, niedostępnej dla postronnych uczestników wydarzenia muzycznego, na przykład koncertu. Treść percepcji utworu muzycznego, do czego będę się starał przekonać, ma szczególny charakter i to właśnie dzięki temu charakterowi pokładane w muzyce nadzieje mogą się spełnić. Najogólniej mówiąc, treść percepcji muzyki wymyka się pojęciom. Jest to cecha szczególna, gdyż z perspektywy podmiotu obcującego ze światem dźwięków niezwykle trudno jest o satysfakcjonujący, rzetelny, przekonujący i obiektywny opis treści tego rodzaju doświadczeń. Myliłby się jednak ten, kto widziałby w tym defekt. To właśnie ta cecha powoduje, że muzyka odgrywa tak istotną, rzekłbym: centralną, rolę w życiu człowieka. Mimo że treść percepcji dzieła muzycznego wymyka się pojęciom, czy też, jak zasygnalizowałem w tytule, jest poza pojęciem, ta sama treść staje się bramą do innego świata. Nie jest to świat obiektów fizycznych, namacalnych, dostępnych zmysłowo. Nie jest to świat konkretów, egzemplarzy czy faktów. Nie jest to też świat doznań, subiektywnych stanów czy prywatnych opinii. Jest to świat wartości, dla których dzieło muzyczne jest wehikułem i kodem, a treść percepcji utworu muzycznego sposobem ich detekcji i podstawą ich przyswajania, przeżywania i utrwalania.

Jak łatwo dostrzec, rozważenie treści percepcji staje się sprawą pilną. W tym kontekście warto dodać, że treść doświadczeń percepcyjnych w szerokim, nie tylko muzycznym sensie pozostaje swego rodzaju tajemnicą. Jak powiedziałem, należy ona do sfery prywatnej, o której z wielkim trudem udaje nam się mówić, a jak już mówimy, zastrzegamy się najczęściej, że jest to wynik naszych odczuć, impresji czy wrażeń. Jednakowoż panuje między nami względna zgoda co do tego, że w obrębie doświadczeń związanych z muzyką, słuchanie kompozytorów klasycznych, takich jak Bach, Mozart czy Brahms, wnosi w nasze życie szereg treści o niebagatelnym znaczeniu. I, co ważne, nie jest to kwestia osobnicza czy indywidualna, ale właściwie dotyczy każdego z nas. Treść percepcji jest zatem tajemnicą, ale jej doniosłość dla naszego życia jest niekwestionowalna. Tym samym, być może ten osąd jest nieco na wyrost, ale pozwolę sobie go wygłosić, to, co su-

² W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, PWM, Kraków 1983.

biektywne i prywatne, właśnie tajemnicze, staje się w jakiś bliżej niewytłumaczalny sposób częścią tego, co obiektywne, wspólne i *jakoś* uchwytnie.

Biorąc pod uwagę to, co napisałem wyżej, jedno z zasadniczych pytań może brzmieć: Jeśli przyjąć, że percepcja muzyki jest jednym z wariantów percepcji dźwięku, a więc czegoś najbardziej fundamentalnego w aktywności poznawczej człowieka, zrozumienie natury tejże treści winno zaprowadzić nas do zrozumienia, jaka jest natura treści percepcji utworu muzycznego. Chciałbym od razu zastrzec, że pytania o subiektywną charakterystykę treści percepcyjnych czy też biologiczne podstawy modalności zmysłowych związanych z percepcją dźwięków są oczywiście interesujące dla filozofa, ale nie stanowią wystarczającego wyjaśnienia dla naszego centralnego problemu, który ujmuję w postaci tezy: „treść doświadczeń percepcyjnych związanych z muzyką uchyla się pojęciom”. Skutkiem tego zjawiska jest przeniesienie w sferę wartości, a dzięki temu możliwa jest realizacja celów, o których piszą między innymi wspomniani Platon i Arystoteles.

Proponuję następujący porządek przedstawienia swojego stanowiska. Najpierw pozwolę sobie omówić pewien spór dotyczący wychowania przez muzykę, który da się wyczytać w debacie między Platonem i Arystotelesem. Chciałbym zwrócić tu uwagę na dwa aspekty. Pierwszy związany jest z wielowymiarowym charakterem treści percepcji muzyki, drugi zaś odsyła nas wprost do świata wartości. W drugiej części przedstawię pokrótce jeden ze współczesnych sporów w obrębie angloamerykańskiej filozofii umysłu, który dotyczy pytania o to, jaka jest natura treści percepcji w ogóle: pojęciowa (konceptualna) czy niepojęciowa (niekonceptualna). Ma to niebagatelne znaczenie. Okazuje się bowiem, że większość argumentów formułowanych jest z perspektywy badań nad percepcją wizualną (*visual perception*) i, przynajmniej w pewnym zakresie, ignoruje się inne modalności zmysłowe. Rzecz w tym, że badania nad treścią percepcji dźwięków (*auditory perception*) w sposób jednoznaczny przechylają szalę w tej dyskusji. Tak zwani antykonceptualiści (zwolennicy tezy, że treść percepcji jest niepojęciowa) zyskują oręż, dzięki któremu głoszona przez nich teza wybrzmiewa z nową siłą. W trzeciej części skupię się na dwóch wątkach. Pierwszy związany jest z następującym pytaniem: jeśli treść percepcji utworu muzycznego nie ma natury pojęciowej, to jaką rolę pełni w systemie poznawczym człowieka? Odpowiedź, którą zarysowuję, jest złożona. Wskazuję bowiem na to, że są co najmniej trzy funkcje, jakie tego rodzaju treść może pełnić. Pierwszą nazywam „ewokacyjną”. Najkrócej

mówiąc, treść percepcji wywołuje (poniekąd przyczynowo) stosowne stany afektywne: emocjonalne czy uczuciowe. Drugą funkcję nazywam „detekcyjną”. Polega ona na wychyceniu za pomocą układów treści doświadczeń pewnych określonych struktur aksjologicznych, które stanowią podstawę do realizowania trzeciej funkcji, nazywanej przeze mnie „ewaluacyjną”. Funkcja ewaluacyjna to zaawansowana czynność podmiotu polegająca na wyodrębnieniu, systematyzacji i waloryzacji dostępnych za pomocą treści percepcji obiektów i stanów rzeczy.

MIĘDZY APOLLINEM A MARSJASZEM

W monumentalnym dziele *Paideia. Formowanie człowieka greckiego* Werner Jaeger pisze:

Poezja i muzyka stanowią wedle pojęć greckich parę nierozdzielną, stąd też to samo słowo (*musike*) oznacza po grecku zarówno jedną, jak drugą. Dlatego też, określiwszy zasady regulujące twórczość poetycką pod względem treści i formy, Platon przechodzi do muzyki w naszym dzisiejszym, węższym rozumieniu tego słowa. W takim zresztą specjalnym wypadku jak poezja liryczna sztuka tonów i sztuka słowa zlewały się właściwie w jedną całość wyższego rzędu. Ale skoro zarówno treść, jak forma poezji zostały określone na przykładach zaczerpniętych przede wszystkim z dziedziny epiki i dramatu, nie ma już potrzeby specjalnego omawiania liryki jako poezji, ponieważ do niej odnosić się będą te same zasady co do dwu pozostałych gatunków. Tym bardziej jednak na osobne rozważenie zasługują tonacje czy harmonie same w sobie, w oderwaniu od słowa. Z nimi zaś pozostaje w związku drugi, niejęzykowy element wchodzący zarówno w skład śpiewanej poezji, jak muzyki tanecznej – a mianowicie rytm. Jako najwyższe prawo określające współdziałanie owej trójcy: *logosu*, harmonii i rytmu, ustala Platon zasadę, że tony i takty mają być podporządkowane słowu [*logos*]. [...] Słowo bowiem jest bezpośrednim wyrazem ducha, a duch powinien przewodzić³.

Wypowiedź Jaegera ma dwojakie znaczenie. Z jednej strony, wyraźnie wskazuje na to, że muzyka (resp. poezja) jest domeną *logosu*. Pozwolę sobie przyjąć mniej nominalistyczną interpretację i zamiast wyrażenia „słowo” używać zwrotu „sens”. Chodzi zatem o to, że muzyka jest domeną sensu, a więc czegoś, co w sposób ostateczny determinuje wszelkie działanie i myślenie. Drugie znaczenie jest bardziej problematyczne. Na podstawie przytoczonych słów niektórzy mogliby wnosić, że teza o tym, iż muzyka jest domeną *logosu*, jest sprzeczna z naszą wyjściową tezą głoszącą, że treść percepcji utworu muzycznego jest niepojęciowa (wymyka się pojęciom). Taka konkluzja jest jednak

³ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 796.

dalece przedwczesna. Jaeger wskazuje bowiem na to, że muzyka zawiera elementy zarówno „logiczne”, jak i „pozallogiczne”. Do tych drugich należy na przykład rytm. W kontekście rozważanej przeze mnie kwestii można byłoby powiedzieć tak: treść percepcji dzieła muzycznego musi zatem także zawierać elementy „pozallogiczne” (czyli właśnie pozapojęciowe). Jeszcze lepiej będzie to widać, gdy przyjrzymy się niektórym pomysłom Platona i Arystotelesa na zagospodarowanie muzyki jako narzędzia wychowawczego.

Jak powszechnie wiadomo, Platońskie *Państwo* jest rozległą analizą warunków możliwości najbardziej efektywnego etycznie i politycznie funkcjonowania *polis*. Formułowane przez niektórych krytyków, między innymi Karla Poppera⁴, argumenty, iż Platonowi chodzi o rzeczywistość totalitarną, faktycznie wydają się wzmacniane niektórymi uwagami samego Platona na temat roli takich fenomenów aktywności ludzkiej, jakimi są na przykład poezja czy muzyka. Zobaczmy zatem, co Platon mówi o muzyce, lecz nie po to, by skupiać się na kwestiach politycznych, ale by wyodrębnić elementy interesujące nas z uwagi na główny tok wyводу:

– Więc teraz zostawałoby jeszcze powiedzieć coś o sposobie śpiewania i pieśniach?

– Oczywiście.

– A czy nie potrafiłyby już każdy i sam znaleźć, co nam wypadnie powiedzieć o tych rzeczach, jakie one być powinny, jeśli mamy zostać w zgodzie z tym, co się poprzednio mówiło?

A Glaukon się uśmiechnął i powiada: – W takim razie ja, Sokratesie, gotówem się znaleźć poza tymi „wszystkimi”. W tej chwili nie jestem w stanie wywnioskować, co właściwie powinniśmy mówić, tylko się domyślam po trochu.

– Ale w każdym razie jesteś w stanie powiedzieć, że pieśń składa się z treści słów, z harmonii i z rytmu.

– Tak – powiada. – To tak.

– Więc jeśli mowa o treści słów, to pieśń niczym nie różni się od myśli nieśpiewanych, o tyle, że jej słowa powinny się trzymać tych samych wzorów, któreśmy przed chwilą podali i w ten sam sposób?

– Prawda – mówi.

– A harmonia i rytm powinny iść za treścią słów.

– Jakżeby nie?

– A mówiliśmy, że zawodzeń i lamentów w treści słów wcale nie potrzeba.

– No, nie.

– A które to harmonie są płacziwe? Powiedz mi. Ty przecież jesteś muzykalny.

– Miksolidyjska – powiada – i syntonolidyjska, i jakieś w tym rodzaju.

⁴ Por. K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie. Tom 1: Urok Platona*, przeł. H. Krahelska i W. Jedlicki, WN PWN, Warszawa 2007.

– Prawda – powiedziałem – że te należy usunąć. Bo nie przydają się nawet kobietom, które mają być jak się należy, a cóż dopiero mężczyznom.

– Tak jest.

– A prawda, że stan upojenia to rzecz najmniej stosowna dla strażnika – i miękkość, i lenistwo.

– Jakżeby nie?

– A które tonacje są miękkie i pijackie?

– Jońska – powiada – i lidyjska; te się też nazywają obniżone.

– Więc te, mój kochany, przydadzą ci się na coś w zastosowaniu do ludzi wojskowych?

– Nigdy – powiada. – Więc gotowe ci zostać tylko dorycka i frygijska.

[...]

– Więc my, przyjacielu, nic nowego nie robimy – mówię – kiedy rozsądzamy dawny spór i przyznajemy pierwszeństwo Apollonowi i muzycznym narzędziom Apollona przed Marsjaszem i jego instrumentami.

[...]

– Ale, na psa – dodałem – nie zauważyliśmy, żeśmy znowu oczyścili miasto, które nam niedawno zaczęło puchnąć od zbytku. Takeśmy mówili.

– To rozważa z naszej strony – powiada⁵.

Ten obszerny cytat wiele mówi o sposobie rozumienia muzyki przez Platona i, szerzej, Greków. Warto zauważyć, że co najmniej dwie wymienione przeze mnie na wstępie płaszczyzny (utwór muzyczny jako obiekt *sui generis* oraz treść doświadczenia muzyki) zlewają się w wypowiedzi naszych bohaterów: Sokratesa i Glaukona w jedno. Znacznie ważniejsze jest wszelako to, że odnosząc się do treści doświadczenia muzyki, Platon zdaje się oscylować między dwiema tezami. Pierwsza z nich głosiłaby, że doświadczenie muzyki w istocie swojej ma charakter niepojęciowy, mimo że może istnieć płaszczyzna (poetycka), która jest rozumiana jako konceptualna. Niemniej ta płaszczyzna zostaje na swój sposób zmarginalizowana, to znaczy nie odgrywa głównej roli. Znacznie ważniejsze są elementy niekonceptualne, gdyż one – i tu jest kluczowa kwestia – poruszają te wymiary ludzkiego ducha, które konceptualnie są trudno dostępne. Nie bez przyczyny pytanie, które pojawia się w tym wywodzie, dotyczy strażników/żołnierzy jako strategicznej części struktury państwa. Sokrates wskazuje na to, że skłonny jest zaakceptować tylko te rodzaje harmonii i rytmu, dzięki których doświadczeniu wzmocnione zostaną męstwo, odwaga, poczucie siły, pewności i inne cnoty, związane z zadaniami stojącymi przed strażnikami. I tutaj wkracza na scenę druga teza. Platonowi chodzi o to, by za pomocą stosownej muzyki wywoływać odpowiednie stany po stronie

⁵ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, kilka wydań, 398c–399c.

jej odbiorców. Stany te zaś interpretowane są w kategoriach afektywno-charakterologicznych. Więcej nawet, stany te przekładają się wręcz wprost na aretyczną (dotyczącą cnoty) strukturę osoby, przyczyniają się bowiem jeśli nie do wykształcenia, to na pewno do wywołania lub/i utrwalenia swego rodzaju postaw. Poprzez doświadczenie muzyki następuje zatem formowanie tych elementów struktury osoby, które odpowiadają, w najogólniejszym sensie, za zajmowanie postaw związanych ze sprawnościami i wartościami.

Jeszcze wyraźniej mówi o tym Arystoteles w *Polityce*. Odwołanie do Arystotelesa jest istotne, gdyż pojawia się swego rodzaju kontrowersja lub napięcie będące skutkiem dwóch konkurujących ze sobą modeli doświadczeń muzyki. Pierwszy model każe widzieć doświadczenie muzyczne w szerszej perspektywie związanej z przyjemnością, wypoczynkiem i relaksem. Drugi model zaś interpretuje doświadczenie muzyczne w kategoriach etycznych i umieszcza je na planie kształcenia cnót. Oto co Arystoteles ma na ten temat do powiedzenia:

Pierwsze pytanie brzmi: czy muzyka powinna stanowić przedmiot nauczania, czy nie, i któremu z trzech możliwych celów może służyć: wychowaniu, rozrywce czy szlachetnemu spędzaniu wolnego czasu? Jest rzeczą słuszną odnieść ją do wszystkich trzech, ponieważ ze wszystkimi zdaje się łączyć. [...] Należy jednak zapytać [w odniesieniu do dwóch pierwszych celów – S.T.K.], czy nie jest to rzeczą uboczną (muzyka z natury swej jest zbyt cenna, by się do tej korzyści ograniczać) i czy nie należy nie ograniczać się do tej pospolitej przyjemności, którą wszyscy odczuwają (w muzyce bowiem tkwi przyjemność przyrodzona i dlatego każdy wiek i każdy charakter tak chętnie ją uprawia), a natomiast baczyc, czy muzyka nie oddziałuje również na charakter i na duszę. Byłoby to niewątpliwe, jeśliśmy pod jej wpływem kształcili się pod względem moralnym. [...] Jest wielkie podobieństwo co do prawdziwej natury między rytmem i melodiami a gniewem i łagodnością, męstwem i rozważą, i ich wszystkimi przeciwieństwami oraz innymi uczuciami etycznymi. Dowodzą tego fakty: słuchamy takich melodii i nastrój duszy naszej ulega zmianie. [...] Dołącza się do tego fakt, że w innych przedmiotach zmysłowego odczuwania, tak np. w tym, co można odczuć dotykiem lub smakiem, nie ma żadnego podobieństwa do zjawisk etycznych, natomiast jest go nieco w tym, co się wzrokiem spostrzega⁶.

Wypowiedź Arystotelesa jest, w oczywisty sposób, bardziej usystematyzowana, a w konsekwencji zawiera kilka wyraźnych tez i przesłanek, które mają te tezy gwarantować. Z naszego punktu widzenia najważniejsze wydają się trzy tezy: 1. Treść doświadczenia muzycznego może być rozważana w oderwaniu od jej funkcji wychowawczo-for-

⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1339b–1340b, przeł. L. Piotrowicz, WN PWN, Warszawa 2004.

macyjnej – wówczas rozpatruje się muzykę w horyzoncie wypoczynku, relaksu i przyjemności; 2. Treść doświadczenia muzycznego może być ujmowana z perspektywy wpływu na struktury osobowości, zarówno w aspekcie psychologicznym, jak i etycznym; 3. Treść doświadczenia muzycznego w sensie fundamentalnym zawiera elementy, które łączą ją z postawami etycznymi (w odróżnieniu od treści doświadczeń innych typów). Szczególnie druga i trzecia teza odgrywają ważką rolę w moim rozumowaniu.

W odróżnieniu od Platona Arystoteles skłania się ku wizji treści doświadczenia muzycznego jako integralnie związanego z życiem etycznym. I to na dwa sposoby. Po pierwsze, poprzez oddziaływanie – muzyka, a w rezultacie także treść doświadczenia muzycznego, wywołują i konserwują stosowne postawy etyczne. Po drugie, poprzez ugruntowanie – w treści doświadczenia muzycznego znajdują się elementy, które pozwalają ugruntować i uzasadnić stosowne postawy etyczne. Nie może zatem dziwić niby mimochodem rzucona uwaga, na którą pozwala sobie Arystoteles, gdy pisze „muzyka z natury swej jest zbyt cenna, by się do [...] korzyści ograniczać”. W podsumowaniu tej części chciałbym zwrócić uwagę na to, że komponent etyczny, a więc to, co związane jest z życiem moralnym, wiąże się, w koncepcji Arystotelesa, z elementami niepojęciowymi (niezawierającymi się wprost w logosie), mianowicie rytmem i melodią. Jest to dla nas szczególnie istotna informacja, gdyż wskazuje na to, że treść doświadczenia muzycznego z natury swojej będzie zawierać elementy niepojęciowe, a jednocześnie przeprowadzać nas jako odbiorców tychże treści do dziedziny wartości, postaw, cnót, zachowań i działań moralnych. Jak się wydaje, jest to niezwykle interesująca koncepcja aksjologicznych źródeł, do których dostęp zapośredniczany jest w doświadczeniach *sui generis*, między innymi w percepcji utworu muzycznego (czy po prostu muzyki).

Konkluzja Platona o pierwszeństwie Apollina względem Marsjasa może być wyrażona za pomocą dualizmu Arystotelesa: cnota przed przyjemnością. Treść doświadczenia muzycznego wprowadzie wiąże się z przyjemnością (co wynika z pewnych afektywnych stanów wspólnych również dla relacji z działaniami moralnymi), niemniej znacznie bardziej fundamentalny i doniosły jest jego związek z postawami i cnotami jako schematami postępowania etycznego, które muszą znaleźć swoje ugruntowanie w sferze aksjologicznej. Treść doświadczenia muzycznego uprzystępnia nam tę sferę i pozwala na jej penetrację, zarówno w wymiarze faktycznym (doraźnego działania), jak i kontrfaktycznym,

czyli wtedy, gdy snujemy namysł nad naturą, hierarchią i sposobem obowiązywania wartości.

SPÓR O TREŚĆ NIEPOJĘCIOWĄ

W literaturze nikt nie zgłasza wątpliwości co do tego, że percepcja słuchowa, czy też w naszym konkretnym przypadku percepcja muzyki, jest szczególnym przypadkiem percepcji – rozumianej w szerokim sensie jako pewnego rodzaju doświadczenie. Oznacza to, że wnioski, które pojawiają się przy analizach innych modalności percepcyjnych, mogą być rozszerzone na modalność słuchową. Nim do tego nawiążę wprost, chciałbym wyjść od intuicyjnego uchwycenia tego, czym w istocie swojej jest konceptualizacja, czyli najbardziej ogólnie mówiąc: ujęcie w pojęciach. Jak się wydaje, najlepiej zdefiniować ją jako procedurę, której zastosowanie prowadzi do tego, że treści doświadczenia (rozumianego w możliwie najszerszym sensie) ujmowane są w ramach pozostającego do dyspozycji podmiotu aparatu pojęciowego.

Powyższa definicja ma kilka wymiarów, pośród których można wyróżnić trzy główne możliwe znaczenia *konceptualizacji*:

1. Jako procedury przyporządkowania danym doświadczenia logicznie i treściowo odpowiadających im pojęć.
2. Jako procedury podporządkowywania treści doświadczenia pod odpowiadającą im klasę pojęć.
3. Jako procedury przekształcania treści doświadczenia o pewnym statusie, na przykład fenomenalnym, w treści wyższego rzędu, na przykład o charakterze językowym.

W przypadku punktów 1–2 mowa jest o konceptualizacji w sensie ściśle semantycznym, podczas gdy punkt 3 wprowadza jakiś rodzaj mechanizmu poznawczego.

W odniesieniu do wszystkich wymienionych punktów filozof brytyjski, Christopher Peacocke, w jednym z artykułów z 1992 roku wysunął tezę o tzw. autonomii treści doświadczenia⁷. Powiada ona, że treści doświadczenia mają zupełnie niezależny od funkcji wyższego rzędu status poznawczy. Oznacza to, że mówienie o konceptualizacji może

⁷ Ch. Peacocke, *Scenarios, contents & perception* [w:] T. Crane (red.), *The Contents of Experience*, CUP, Cambridge 1992 oraz tenże, *Non-conceptual content: Kinds, rationales and relations*, „Mind and Language” 9, 1994, s. 419–429, a także dyskusja z tezą o autonomii – J.L. Bermúdeza pt. *Peacocke’s argument against the autonomy of nonconceptual content*, „Mind and Language” 9, 1994, s. 402–418.

de facto przybrać dwojakiego rodzaju kształt. Po pierwsze, można mówić o konceptualizacji w sensie mocnym, czyli takiej, że treść doświadczenia jest po prostu konstytuowana przez pojęcia – niekiedy w literaturze mówi się w takim przypadku o konstytutywnym sensie pojęć. Po drugie, możliwe jest takie ujęcie treści doświadczenia, że są one podatne na konceptualizację, ale nieskonceptualizowane – niektórzy autorzy twierdzą wówczas, że chodzi o posesjonalną koncepcję pojęć i ich relacji do treści doświadczenia.

Teza o autonomii doświadczenia nie jest powszechnie podzielana, mimo że ma stosunkowo wielu zwolenników (i wydaje się rozsądkowa). W nawiązaniu do niej, jak również ustaleń Garetha Evansa⁸, jednego z głównych filozofów angielskich przełomu lat 70. i 80., John McDowell w swoich Wykładach im. Johna Locke'a (wygłaszanych w Uniwersytecie Oksfordzkim) sformułował wariant stanowiska konceptualistycznego⁹. Według niego doświadczenie jest w ścisłym sensie zależne od pojęć. W toku dyskusji wprawdzie złagodził nieco swoje stanowisko, ale ostatecznie obstaje przy tezie, że dane doświadczenia z pewnością są konceptualizowalne, nawet jeśli nie są *de facto* skonceptualizowane.

W istocie rzeczy McDowell proponuje konceptualizm, którego zasadniczym punktem jest przyjęcie, że dane doświadczenia nigdy nie pozostają w relacji radykalnej asymetrii względem aparatu pojęciowego, a w związku z tym mówienie o doświadczeniu ma sens tylko i wyłącznie wtedy, gdy przyjmie się, że taki aparat ma znaczenie konstytutywne dla doświadczenia. Wszelako samo doświadczenie jest niezależne i może spełniać wielorakie funkcje, bez względu na to, czy istnieją procesy wyższego rzędu, czy też nie. Jednocześnie McDowell zdaje się uwzględniać szereg argumentów zwolenników tezy przeciwnej, z których trzy mają znaczenie fundamentalne: 1. argument z życia poznawczego zwierząt; 2. argument z życia poznawczego dzieci; 3. argument z ziarnistości doświadczenia percepcyjnego.

Dwa pierwsze argumenty odwołują się do tezy, wedle której życie poznawcze zwierząt i dzieci jest niekwestionowanym faktem, a przecież zarówno zwierzęta, jak i dzieci nie posiadają zasobów pojęciowych, a przynajmniej nie są to zasoby rozbudowane, wielopłaszczyznowe i zoperacjonalizowane w sposób analogiczny do tego, jaki dominuje

⁸ G. Evans, *The Varieties of Reference*, OUP, Oxford 1982.

⁹ J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1994 (wyd. 2 – 1996), rozdz. 3 oraz tegoż, *The Content of Perceptual Experience*, „Philosophical Quarterly” 44, 1994, s. 190–205.

wśród dojrzałych przedstawicieli gatunku *homo sapiens*. Gdyby teza McDowella miała rację bytu, należałoby albo inaczej ująć to, czym jest treść doświadczenia, albo odmiennie charakteryzować naturę pojęć i ich stosunku do treści percepcji.

Wszelako McDowell mógłby wyjść z twarzą z zarysowanej sytuacji, używając dwóch argumentów. W pierwszym mógłby się odwołać do tezy o prymitywnych strukturach pojęciowych, które pozostają w zasięgu zarówno zwierząt, jak i dzieci. Oznacza to, że treść jest konceptualizowalna (jak sam to ujmuje), choć nie z takim rozmachem jak w przypadku zaawansowanych w tworzeniu i używaniu pojęć dojrzałych przedstawicieli gatunku ludzkiego. A zatem konceptualizacja tak, ale tylko adekwatnie do prymitywnego aparatu pojęciowego. Drugi argument jest bardziej wyrafinowany. McDowell mógłby powiedzieć, że należy odróżnić od siebie sytuacje dostępu do treści od konstytucji treści. Zwierzęta i dzieci mają utrudniony, ograniczony lub zgoła żaden dostęp do treści, natomiast nie przekreśla to możliwości, iż treść ta jest konceptualna. To stanowisko jest niezwykle interesujące, gdyż wskazywałoby na pewną uniwersalność relacji fundowania treści percepcji przez pojęcia. Różnica między ludźmi a zwierzętami nie zasadzałaby się zatem na tym, że treść naszych doświadczeń jest ukonstytuowana pojęciowo, a treść doświadczeń zwierząt nie; chodziłoby natomiast o to, że my posiadamy dostęp do tej treści, potrafimy ją operacjonalizować, waloryzować, oceniać etc., a zwierzęta i dzieci czynią to w bardzo ograniczonym (jeśli w ogóle) zakresie.

Jak się wydaje, najbardziej dewastujący dla McDowella oraz innych zwolenników konceptualizmu jest argument trzeci, głoszący, że treść doświadczenia (percepcji) jest tak bogata (ziarnista), że żadne pojęcia nie są w stanie oddać zniuansowania tejże treści. Podatność na konceptualizację, o której mówi McDowell, jest tutaj silnie ograniczona, gdyż w zasobach pojęciowych nie ma wystarczających środków i narzędzi, by *de facto* treść percepcji skonceptualizować. Wprawdzie sam McDowell broni się poprzez odwołanie do zasobów specjalnego typu – demonstratywów, wyrażeń wskaźnikowych czy indeksykalnych – ale, jak łatwo się zorientować, gdy zamiast „odcień alpejskiego śniegu” mówimy „ten odcień bieli”, tracimy wiele funkcji związanych z naturą aparatu pojęciowego. I tu dochodzimy do miejsca, z którego ponownie możemy rozważyć wyjściowy problem związany z treścią percepcji muzyki (czy dzieła muzycznego). Nim się tym zajmę, chciałbym podkreślić, że w kilku artykułach krytykujących konceptualizm McDowella pojawia się wątek percepcji muzyki

jako przypadku, w ramach którego mowa o konceptualizmie jest nie do utrzymania.

W artykule *Non-Conceptual Content and the Sound of Music*¹⁰ Michael Luntley argumentuje, że doświadczenie muzyki wyraźnie wskazuje, iż nie jesteśmy w stanie występującej w ramach tegoż doświadczenia treści skonceptualizować, ale też nie taka jest rola czy funkcja owej treści. W istocie chodzi o dwa aspekty związane z rozumieniem pojęć. Pierwszy aspekt utożsamiany jest zwykle z deskrypcyjną (opisową) rolą pojęć, drugi zaś z dyskryminacyjną (odróżniającą) funkcją pojęć. Rola opisowa sprowadza się do tego, że stosując pojęcia, dokonujemy zwykle jakiegoś opisu. Gdy mówię na przykład: „Ten stół jest drewniany”, za pomocą pojęcia „drewniany” sprawozdaję zachodzenia jakiegoś stanu rzeczy, a precyzyjnie mówiąc, występowanie pewnej charakterystyki danego obiektu czy stanu rzeczy. Druga rola jest bardziej wyrafinowana. Jeśli powiadam: „Fotele znajdujące się w moim gabinecie mają niebieskie i zielone obicia”, za pomocą pojęć „niebieskie obicia” oraz „zielone obicia” nie tylko charakteryzuję przedmioty, ale też odróżniam fotele z niebieskimi obiciami od tych z zielonymi. Pytanie, które można sformułować na gruncie tak zarysowanej koncepcji pojęć, brzmi następująco: czy w przypadku treści percepcji dźwięków lub po prostu muzyki jesteśmy skłonni angażować pojęcia w sensie czy to opisowym, czy też odróżniającym? Wzmiankowany Luntley twierdzi, że funkcja treści tego rodzaju doświadczeń nie ma nic wspólnego z tak ujmowanymi rolami pojęć, a więc ostatecznie mówienie o konceptualnym charakterze doświadczeń związanych z dźwiękiem mija się z celem. Rzecz w tym, że przywoływany autor nie wskazuje roli treści percepcji dźwięku, przez co trudno uchwycić, dlaczego niekonceptualność tejże treści jest faktem doniosłym zarówno z punktu widzenia działania podmiotu, jak i jego życia poznawczego. Warto w tej sytuacji wrócić do Platona i Arystotelesa i spróbować na nowo postawić kwestię doświadczenia muzyki, formułując ją w nieco innym języku.

TRZY WYMIARY [TREŚCI] DOŚWIADCZENIA

Gdy sprawozdajemy nasze doświadczenie związane z percepcją muzyki, jednymi z najczęściej występujących form wyrazu są takie zdania jak: „Ten fragment *Poloneza As-dur* zawsze robi na mnie wiel-

¹⁰ Artykuł ukazał się w czasopiśmie „Mind and Language” 18 (4), 2003, s. 402–426.

kie wrażenie”, „Czuję silne wzruszenie, gdy słucham fragmentu *Rex tremendae maiestatis* z *Requiem* Mozarta”, „*Symfonia D-dur* Brahmsa jest naprawdę piękna”, „Bach przy muzyce rozrywkowej to szczytu wirtuozerii”. W każdym z tych przypadków w istotny sposób odnosimy się do treści naszych doświadczeń, a jednocześnie w zasadzie w ogóle nie poruszamy się na płaszczyźnie konceptualnej związanej z wymienionymi w poprzedniej części funkcjami pojęć: opisowej czy też odróżniającej (być może ostatnie zdanie ma znamiona użycia pojęć w funkcji odróżniającej, ale, jak za chwilę zobaczymy, tego rodzaju interpretacja jest ugruntowana w funkcji znacznie bardziej fundamentalnej). Zastanówmy się chwilę, jaka jest istotnie treść naszych wypowiedzi; jaką rolę przypisujemy doświadczeniu muzyki. Nie będzie przesady, jeśli na gruncie wyżej wymienionych przypadków wyodrębnimy trzy zasadnicze funkcje, które pełni treść naszych doświadczeń. Pierwszą nazwałbym już ewokacyjną, drugą – detekcyjną, trzecią zaś – ewaluacyjną.

Przez ewokacyjną funkcję treści doświadczenia rozumiem taką sytuację poznawczą (w szerokim sensie) podmiotu, w której za pomocą jednego typu stanów uruchamiane są inne typy. Gdy czytamy opis śmierci Longinusa Podbiپیęty, jeden stan, nasza reprezentacja językowa pewnego stanu rzeczy, wywołuje inny stan, na przykład wzruszenia, współczucia, żalu etc. O podobnej sytuacji możemy mówić w odniesieniu do treści naszej percepcji muzyki. Zawarte w niej elementy składowe powodują różne stany w obrębie szeroko pojętego podmiotu. Stany afektywne czy uczuciowe wydają się zasadnicze, ale można byłoby rozważyć także stany ściśle poznawcze, na przykład skupienia, wyobrażania sobie czegoś etc. Najbardziej prawdopodobną charakterystyką funkcji ewokowania będzie przyczynowanie, ale można byłoby też dopuścić inne typy zależności, na przykład współwystępowanie, korelację czy wynikanie. Ewokowanie nie ma charakteru pojęciowego, to znaczy nie chodzi o to, by zidentyfikować jakąś zależność między pojęciami, na przykład niskich tonów i smutku (jako afektu). Chodzi raczej o to, by od percepcji niskich tonów przejść do odczuwania smutku.

Drugą funkcją, którą można byłoby przypisać treści percepcji muzyki, jest detekcja. Spróbujmy ująć tę możliwość w następujący sposób. Przypuśćmy, że słucham *Requiem* Mozarta. Zostawmy na chwilę towarzyszący temu utworowi tekst i skupmy się na samej muzyce. W usprawiedliwiony sposób możemy powiedzieć, że poprzez treść naszych doświadczeń związanych z tym utworem jesteśmy w stanie wykryć (dokonać detekcji) takie zjawiska jak: strach przed śmiercią,

wolę życia, siłę ducha, który do ostatnich chwil stara się trwać przy życiu, etc. Tego rodzaju zjawiska nie są dostępne w sposób prosty, jak kolor obicia foteli w uniwersyteckiej auli. Trzeba specjalnych i, powiedzmy sobie szczerze, szczególnych typów treści doświadczeń, by możliwe było dotarcie do tego rodzaju zjawisk. Właściwie można byłoby znów odwołać się do opisu śmierci Longinusa Podbięty i powiedzieć, że poprzez treść doświadczenia związanego z tym opisem możliwa jest detekcja analogicznych zjawisk. Nie będzie chyba nadużyciem, jeśli powiem, że każdy, kto pierwszy raz czyta ten fragment z trylogii Henryka Sienkiewicza, odkrywa dla siebie, czym są cierpienie, strach, obawa, przewyciężenie tchórzostwa, męstwo etc. Przypadek detekcyjnej roli treści doświadczenia także wymyka się interpretacji pojęciowej. Treść doświadczenia nie jest pojęciowa, gdyż zależności między treścią doświadczeń a tym, co poprzez nie odkrywamy, nie mają charakteru logicznego. Odkrywając strach poprzez stosowną tonację w fragmentach *Requiem*, stosujemy raczej mechanizm analogii, odwołania do lub przeniesienia z jednego typu doświadczenia na drugie niż mechanizm interpretacji semantycznej czy logicznej.

W trzeciej – najbardziej interesującej funkcji treści doświadczenia muzycznego – można mówić o zjawisku oceny (ewaluacji). Jest to niezwykle doniosła funkcja, którą wiążemy zwykle z bardzo wyrafinowanymi strategiami podmiotu. Rzecz w tym, że życie codzienne, także w sytuacjach, w których zmuszeni jesteśmy stosować oceny, wymaga od nas narzędzi bardzo prostych i skutecznych. Oczywiście dla zachowania i postawy Longinusa Podbięty jako przypadku męstwa i odwagi możemy zbudować stosowne uzasadnienie, ale jednocześnie samo męstwo i odwaga jako fenomeny moralne, które mają charakter obligujący i ocenny, dane są niejako wprost właśnie w ramach naszych doświadczeń. W żaden sposób nie powinno nas zaskakiwać to, w jaki sposób Platon i Arystoteles charakteryzują muzykę. W ich mniemaniu funkcja ewaluacyjna treści doświadczenia utworu muzycznego jest centralna. I to w dwojakim sensie. Po pierwsze, jest centralna, gdyż pozwala uruchomić stosowne mechanizmy moralne. Po drugie dlatego, że buduje równoległe mechanizmy wartościowania. Jeśli ktoś słucha Bacha, wyrabia w sobie nie tylko stosowne cnoty, na przykład cnotę pobożności lub kontemplacji, ale dodatkowo wykształca w sobie mechanizm oceny, w ramach którego pewne treści doświadczeń służą do tego, by w sposób bezpośredni i bez zaawansowanych procedur poznawczych móc ocenić zjawiska, z którymi mamy do czynienia przy doświadczeniach tego samego typu. Mówiąc obrazowo: ktoś, kto obcuje z Bachem,

korzysta z takiego mechanizmu ocenego ugruntowanego w treści doświadczenia tej muzyki, który niechybnie może prowadzić do awersji, gdy w horyzoncie doświadczenia znajdują się, na przykład, utwory muzyki popularnej.

ZAKOŃCZENIE

Teza Luntleya o tym, że treść percepcji utworu muzycznego jest niepojęciowa, pozwoliła na zdiagnozowanie natury treści doświadczeń muzycznych. Hipotezy Platona i Arystotelesa, którzy każą nam wiązać muzykę z formowaniem charakteru i postaw moralnych, mogą być rozumiane w sposób przekonujący i jednocześnie nieangażujący pojęciowo. Ewokacja, detekcja i ewaluacja to zjawiska towarzyszące treściom doświadczeń muzyki. Dzięki tym zjawiskom człowiek uzyskuje – poza kanałem pojęciowym – znakomitą platformę, po której suchą nogą może przejść do fascynującego świata wartości. W tej chwili nie jest istotne, czy te wartości istnieją, ani też jaką mają naturę, znacznie ważniejsze jest to, że istnieją takie typy treści doświadczeń, a wśród nich przede wszystkim doświadczenie muzyki, za sprawą których to przejście dokonuje się bezboleśnie. Fakt ten, jak sądzę, można uznać za jeden z najbardziej doniosłych i jednocześnie zobowiązujących dla twórców. Jak pisze Władysław Stróżewski w eseju *Trzy wymiary dzieła sztuki*:

Sluchając [dzieła muzycznego – S.T.K.] nie mamy możliwości – jak w przypadku obrazu – „przeskakiwania” od fizycznego podłoża do ufundowanego w nim przedmiotu intencjonalnego. [...] Wszystkie tzw. jakości pozadźwiękowe dzieła osadzone są w dźwięku. Od niego zależy całość wykonania [i możemy dodać, że także percepcji – S.T.K.], toteż nic dziwnego, że sposób czy raczej sztuka wydobywania dźwięku jest czymś w rodzaju kamienia probierczego oryginalności i wielkości artysty¹¹.

Innymi słowy: jeśli utwór muzyczny w swoich konkretyzacjach ma przemówić do odbiorcy, zarówno kompozytor, jak i artysta muszą stosowną treść po stronie słuchacza ukonstytuować. A czyniąc to z kunsztem, poza pojęciem, mogą uruchomić mechanizmy, które wprowadzą słuchacza w świat dla niego niedostępny. Świat – dodajmy na koniec – piękny.

¹¹ W. Stróżewski, *Trzy wymiary dzieła sztuki* [w:] tegoż, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002, s. 15–16.

BEYOND CONCEPTS. A SKETCH ON THE PERCEPTION OF MUSIC
AND ITS CONCEPTUALIZATION

Summary

In this short sketchy paper I put forward a question about the nature of the content of music perception. The reconstruction of the debate between the conceptualist camp on the one side and the anticonceptualists on the other shows that it is really hard to interpret the content of music perception in terms of concepts (as broad as it can be). At the same time, the idea of the threefold function of the content of music perception is elaborated on. First, there is the function of evoking – the content of music perception evokes in different ways certain mental states. Second, the function of detection through the content of music perception is taken into account. Last, the third function – that of evaluation – is presented and described.

Sebastian T. Kolodziejczyk

JANUSZ SYTNIK-CZETWERTYŃSKI

(Bydgoszcz)

MONADOLOGIA – TEORIA ABSOLUTNA

UWAGI WSTĘPNE

Teoria Leibniza zasługuje bez mała na miano teorii wszystkiego – i to zarówno tej pisanej z dużej litery, w rozumieniu fizykalnym, która za przyczyną jednego prawa stara się wyjaśnić całość zjawisk natury, jak i tej rozumianej potocznie, czyli obejmującej po prostu wszystko. Odnosi się ona bowiem zarówno do świata ilości, jak i jakości. Ma charakter najgłębszej i najogólniejszej syntezy, obejmującej to, co fizyczne, i to, co metafizyczne, materialne i spirytualistyczne, racjonalne i irracjonalne, fizykalne i psychiczne. Jest to synteza totalna, absolutna.

Istnieje wiele krytycznych opracowań teorii Leibniza. Spośród nich znaczna część odwołuje się do metody analizy, rozumianej dosłownie, jako rozbiór systemu na pojęcia fundamentalne. Taką próbę przeprowadziłem między innymi na łamach mojej książki *Metafizyczne zasady wszechświata*.

Ten sposób badania poglądów jest niezwykle cenny, gdyż przynosi pełną informację o zasadach danego systemu. Co oczywiste, nie odnosi się on jednak do kontekstu ogólnego. Dlatego postanowiłem uzupełnić tę analizę, próbując przedstawić poglądy Leibniza z perspektywy nie poszczególnych pojęć, ale procesu budowy świata.

Publikację tę zdecydowałem się napisać, gdyż po wielu przemyśleniach doszedłem do wniosku, że koncepcja Leibniza jest po prostu prawdziwa. Że miał on rację i – w dużym stopniu – wyjaśnił cały świat.

PARADYGMAT MONADOLOGII

Wydźmy od tego, co w filozofii Leibniza jest najbardziej ogólne i stanowi jej rdzeń. Pytanie jest następujące: czy monadologia jest tylko przeniesieniem atomizmu w sferę jakości, czy też stanowi pewną szczególność, tak różną od innych rodzajów redukcjonizmu, że aż im niepodobną i zasługującą na odrębną uwagę? A pytając dokładnie: czy istnieje coś takiego jak paradygmat monadologiczny?

Przyjmijmy, że redukcjonizm, którego monadologia jest niewątpliwie częścią, sprowadza się do poszukiwania tego, co najprostsze. Paradygmatem obowiązującym w rozważaniach nad naturą materii jest ilość. To jest najbardziej proste, czego jest najmniej, zaś najbardziej doskonale jest to, czego jest najwięcej.

Inaczej rzecz się ma w sferze jakości, gdzie najprostsze jest to, co jednorodne, a najdoskonalsze to, co najbardziej intensywne. Tak więc w sferze materii rzeczą najprostszą jest hipotetyczny atom, cząsteczka tak drobna, że każda próba jej nadwątlenia prowadzi do jej anihilacji. Najdoskonalszy zaś jest cały wszechświat, albowiem wyraża się on w pełni i dotyczy wszystkiego. Z kolei w paradygmacie metafizycznym rzeczą najprostszą są idee, odnoszą się one bowiem wyłącznie do tego, co jest ich treścią, i do niczego więcej. Rzeczą najbardziej doskonałą jest zaś Bóg. Idee są bowiem doskonale jedynie w jednym zakresie (idee złożone, jak idea krzesła, też są idealne jedynie w zakresie krzesła), Bóg – we wszystkich zakresach. Notabene z tego punktu widzenia panteistyczna koncepcja Spinozy, jako próba łączenia tego, co najdoskonalsze materialnie (całej natury), z tym, co najdoskonalsze jakościowo (Bóg), jest ostatecznym kresem i finalnym produktem tej tradycji. Nie ma dalszej drogi.

Paradygmat monadologii jest więc bez wątpienia metafizyczny. Dodajmy, że występuje on w czterech odmianach: nadnaturalnej (pozanaturalnej), irracjonalnej, spirytualistycznej (psychicznej) i idealistycznej. Podstawą mogą więc być byty pozanaturalne (np. środki ciężkości lub punkty o zerowym promieniu i pozbawione masy), nadprzyrodzone, duchowe (umysły) lub idee. W przypadku Leibniza mamy z pewnością monadyzm spirytualistyczny.

TWIERDZENIA MONADOLOGII KLASYCZNEJ

Monadologia jako filozofia traktująca o najprostszych elementach substancji dotyka wszystkich podstawowych pytań filozofii. Oto próba

wyłonienia obiektywnych przesłanek monadyzmu Leibniza, jego praw kluczowych¹:

Teologia

1. Bóg jest Stwórcą substancji świata.
2. Bóg jest bytem koniecznym i najdoskonalszym.

Ontologia

Substancja

3. Substancja nie ma charakteru materialnego.
4. Naturą substancji świata jest działanie.
5. Istnieje jedna substancja świata, która wypełnia kryteria obiektywnej substancji. Pozostałe byty są zjawiskami.
6. Substancja składa się z elementów prostych, które są podstawowym, jednostkowym bytem.

Elementy proste

7. Elementy proste substancji stanowią złożenie części trwale połączonych. Są wielością w jedności. Są indywidualami.
8. Elementy substancji działają celowo.
9. Byty jednostkowe są niezniszczalne i samowystarczalne. Byty jednostkowe nie podlegają wpływowi metafizycznemu.
10. Wszystkie byty jednostkowe różnią się jedynie wewnątrz logicznie. Są identyczne i niezienne zewnątrz, a różne i podlegające ciągłym zmianom wewnątrz.
11. Istnieje hierarchia bytów według stopnia ich doskonałości.
12. Cechy są identyczne bytowo z samą rzeczą.

Metafizyka

13. Świat jest wytworem wielu istniejących obok siebie indywidualów.
14. Układ w świecie jest wypadkową rozkładu sił pomiędzy indywidualami.
15. Istnieje porządek świata, harmonia wszystkich bytów i ich jakości, harmonia następstwa.
16. Świat jest zdeterminowany porządkiem następstw i skutków. Ciąg ten jest ładem w historii świata.

Logika

17. Bytom jednostkowym odpowiadają atomy logiczne, językowe, tak że ów proces odsłania podstawową metafizykę zawartą w języku.

¹ Opracowano na podstawie G.W. Leibniz: *Rozprawa metafizyczna* (1686), *Listy do Arnoulda* (1686, 1687, 1688, 1690), *O zasadach istnienia* (1696), *Zasady natury i łaski oparte na rozumie* (1714). Wyd. pol.: G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna; Zasady natury i łaski oparte na rozumie* [w:] tegoż, *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł., oprac. i wstęp S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969; *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, przeł. S. Cichowicz, J. Kopania, WN PWN, Warszawa 1998; *O zasadach istnienia* [w:] tegoż, *Główne pisma metafizyczne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, Comer, Toruń 1995.

18. Cała prawda o świecie może być wyrażona szeregiem zdań elementarnych (tożsamościowych). Zdania te stanowią najprostszą formę zdań. Rejestrują one fakty atomowe.
19. Fakty atomowe są ostatecznymi składnikami ustaleń dokonanych w wyniku obserwacji naukowej.
20. Prawdziwość innych zdań zawarta jest w prawdziwości zdań elementarnych.

Epistemologia

21. Treści wszelkiego poznania abstrakcyjnego (pojęcia ogólne, pojęcia cech i relacji, prawa nauki) nie mają w rzeczywistości żadnych innych odpowiedników, jak tylko obiekty jednostkowe.
22. Nie istnieją treści poznawcze o charakterze niejednostkowym.
23. Wspólne własności rzeczy są wytworem ludzkich idei i odczuć.

Etyka

24. Wola jest racją dostateczną podjętych działań.
25. Czynienie zgodne z wolą jest wolnością, gdyż wolnością jest możliwość czynienia tego, co najlepsze.

Psychologia

26. Jaźń jest określoną wiązką wrażeń.
27. Spostrzeżenia, emocje, wola i myśli stanowią kombinację wrażeń.
28. Byty rozumne są złożeniem ciała i dusz, które nie mają możliwości bezpośredniego kontaktu ze sobą.

Filozofia przyrody

29. Ciała i dusze różnią się między sobą substancjalnie.
30. Ciała stanowią kompleksy elementów prostych substancji.
31. Dobór elementów do kompleksów ma charakter logiczny.
32. Ciała są nośnikami sił. Interakcje pomiędzy ciałami tłumaczą się zasadami mechaniki.
33. Świat niesubstancjalny podzielny jest w nieskończoność.

Fenomenologia

34. Wiedza naukowa odnosi się jedynie do pojęć (lub świata fenomenologicznego).
35. Istnieje stały związek pomiędzy bodźcami fizycznymi a wrażeniami.
36. Wrażenia są elementami podstawowymi. Każde zjawisko jest indywidualne.

Wszystkie przedstawione tezy mają charakter obiektywny, są – by tak rzec – prawdami świata. Prawdami, które obejmują każdą rzecz istniejącą. Są rdzeniem Leibnizowskiej wizji wszechświata. Nie mają jednak kontekstu procesualnego, dlatego muszą być uzupełnione o zasady współistnienia elementów, a przede wszystkim o wyjaśnienie procesu budowy świata.

Zamysł Leibniza jest tutaj szerszy niż obowiązująca wykładnia monadologiczna. Dokonując analizy pism Leibniza, można wydedukować, że stworzenie świata widział on w następującej kolejności: idee – wiązki idei – Bóg – substancja – materia – zjawiska.

IDEE I ICH WIĄZKI

Koncepcja Leibniza zakłada w zasadzie trójstopniowy podział rzeczywistości: idee – monady – materia, gdzie:

- idee to pewne pierwotne wzorce wszystkiego, co możliwe,
- monady to zrealizowane algorytmy,
- natura, nadbudowująca się nad monadami (a dokładniej: nad relacjami monad), to miejsce realizowania się idei.

Jak to funkcjonuje?

Prawdziwie pierwotne są idee – gotowe wzorce wszystkich możliwych rzeczy. Idee są jednak niesamodzielne, istnieją w wiązkach. Nie istnieje bowiem wyłącznie kształt, a jedynie pełna forma czegoś (np. idea konia). Jest to dość oczywiste. Z tego rozumowania pochodzi zresztą słynne stwierdzenie, że „żyjemy w najlepszym z możliwych światów”.

Niesamodzielne idee są jednostkowymi informacjami, uśpionymi możliwościami, podobnie jak wówczas, gdy w języku potocznym mówimy, że idee mają siłę oddziaływania. Można więc powiedzieć, że pierwotnie istniały pewne jakościowe ramy świata, pogrupowane wedle tego, co może być w świecie realizowane. Były to więc idee kształtów, kolorów, dźwięków, różne natury różnych rzeczy. By jednak móc się realizować, by uruchomić drzemiącą w nich siłę oddziaływania, idee wymagały stosownego podłoża – rzeczywistości.

Idee zaczęły więc łączyć się w wiązki, konstytuując wpierw wiązkę doskonałą – Boży umysł, za którego pośrednictwem stworzony został świat, co dało ideom sposobność do własnego wyrażania. Bóg jest więc pośrednikiem między ideami a światem, ogniwem umożliwiającym ideom ich realizację. Tak powstaje natura².

² Inaczej widział te sprawy Jerzy Perzanowski, który swoją wizję wykładni Leibniza w zakresie budowy świata przedstawił m.in. w swojej książce *Droga prawdy*, przeł. z ang., zredagował i przedmową opatrzył J. Sytnik-Czetwertyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012. W dziele tym czytamy, że formowanie się świata było zależne od wewnętrznego nacechowania monad, bez możliwości wzajemnej wymiany informacji. Tezę tę odrzucam, albowiem – według mnie – analiza tekstów

Nie mogły jednak powstać wyłącznie idee konieczne, czyli tylko te, które realizują się w naturze. Albowiem idee – poprzedzając świat – miały wpływ na morfologię monad i nadbudowującą się nad nimi naturę (notabene można tu doszukać się zarzewia koncepcji emanacji, w kolejności: idee – Bóg – monady – natura), a nie odwrotnie. Tym samym nie mogła powstać tylko pewna część idei, albowiem nic ich nie ograniczało. Istnieją zatem idee wszystkich możliwych kształtów, dźwięków, kolorów itd.

Nie inaczej należy rozważać proces łączenia się idei w wiązki. Te bowiem powstały, zanim wypreparowana została substancja i określone zostały jej prawa (prawdy wieczne). Dlatego musiały powstać wszelkie możliwe wiązki. Natura – jeśli można tak powiedzieć – przyszła na gotowe, gdy wszystko było ukształtowane. Nie ma zaś racji, dla której tak powstały świat miałby się realizować we wszystkich możliwych kombinacjach. Dlatego istnieją wszelkie możliwe wiązki idei, ale ich aktualizację ogranicza natura świata i jego prawa.

Wynika stąd, że do istnienia przejdą jedynie te kombinacje wiązek, które przystają do świata i dla których jego natura jest racją. Kombinacje te staną się monadami. Dlatego świat nie dzieje się we wszelkich możliwych kontekstach, ale w jednym: w tym, w którym istnieje. I w tym sensie jest najdoskonalszym ze wszystkich możliwych światów.

PIERWOTNA WIĄZKA IDEI – BÓG

Bóg jest Stwórcą całej substancji świata. Jest również bytem koniecznym i najdoskonalszym, a zarazem zdolnym do poznania wszystkich idei (nie może nie znać wszystkich idei, gdyż byłby niedoskonały).

Bóg jest również istotą o nieskończonej mocy, uruchamiającą działanie świata. Racja świata jest więc poza nim, albowiem jeśli ciała istniałyby odwiecznie, to i tak nie byłoby jasne, dlaczego są tym, czym są. Ponadto nie można by dowieść ich dynamiki, albowiem w naturze ciał nie ma ruchu, a jedynie zmienność. Nie można by było również wyjaśnić, dlaczego istnieją w tej właśnie, a nie innej przestrzeni.

Dlatego racja świata tkwi w pierwotnych ideach, które – za pośrednictwem Boga – istnieją w świecie jako realne reprezentacje.

Leibniza prowadzi niezawodnie do stwierdzenia, że monady nie mają możliwości wymiany informacji, ale mają możliwość współodczuwania.

Różnica między Bogiem a pozostałymi monadami polega na tym, że w monadach pojawiają się kolejno idee rzeczy, które monada spostrzega, i te, na które oddziałuje³. W Bogu oba te rodzaje idei zjawiają się zaś równocześnie. Bóg naraz poznaje, emanuje z siebie substancje i oddziałuje na nie. Przy czym może postrzegać i działać jedynie zgodnie z prawdami wiecznymi, albowiem w przeciwnym razie emanowałby substancje niezdolne do działania w naturze. Zatem nawet cuda muszą być zgodne z ogólnym porządkiem. Nie mogą zdarzyć się rzeczy niemożliwe dla świata.

STWORZENIE

Leibnizowska koncepcja stworzenia zawiera wątek panteistyczny. Mówi bowiem o istocie oddziałującej na samą siebie, w ramach której różne punkty widzenia swojej rzeczywistości i zachodzące między nimi relacje budują podstawę rzeczywistości świata. Tak rozumiany świat jest – co prawda – strukturalnie różny od Boga, ale z pewnością jest w Bogu (jako wynik działania Bożej istoty na samą siebie).

Przejdźmy do samego procesu. Jest tu kilka pytań:

- po pierwsze: czy stworzenie monad było koniecznością?
- po drugie: czy stworzone monady są tymi, które Bóg musiał stworzyć, czy też Bóg mógł stworzyć inne?
- po trzecie: czy Bóg stworzył wszystkie możliwe monady?
- wreszcie po czwarte: czy Bóg stworzył wszystkie monady jedynie w ramach danego kontekstu (np. celu świata, przewidzianego przez Boga)?

Odpowiedzi:

- ad 1: problem stworzenia można podzielić na trzy etapy: stwarzanie monad, stwarzanie praw i stwarzanie materii. Konieczność powstania monad płynie z definicji substancji. Substancja jest bytem, „który istnieje sam przez się”. Pytanie o konieczność zaistnienia monad jest więc pytaniem o konieczność, bądź jej brak, podania przez Boga racji świata. Nie inaczej rzecz się ma w przypadku praw (prawd wiecznych). Wedle Leibniza ich układ nie mógł być dowolny, a jedynie ten, który powstał. Żyjemy wszak w najlepszym z możliwych światów. Również stworzenie materii jest procesem koniecznym. Albowiem skoro monady są

³ To zdanie i dwa kolejne stanowią parafrazę słów Leibniza z *Rozprawy metafizycznej* [w:] tegoż, *Wyznanie wiary filozofa...*, s. 137–138.

żywe, a wszystko, co żywe, wchodzi w interakcje (bez względu na inspirację czynnikami wewnętrznymi lub zewnętrznymi), to świat materii (jako wynik koniecznych interakcji) nie mógł nie powstać;

- ad 2: Bóg nie mógł stworzyć innych monad, stworzył bowiem wszystkie monady;
- ad 3: Bóg nie mógł nie stworzyć wszystkich monad, gdyż wówczas nie mogłyby objawić swojej doskonałości. Skoro doskonałością jest ilość, to Bóg nie stwarzając wszystkich monad, dałby dowód swej niedoskonałości;
- ad 4: Bóg stworzył wszystkie monady. Kontekst najlepszego z możliwych światów wynika bowiem z układu praw, a nie substancji.

REALIZACJA IDEI

Monady

Świat realny stanowi wytwór substancji, a jego układ jest wypadkową rozkładu sił między cząsteczkami. Każda cząsteczka (monada) jest specyficznym odzwierciedleniem wszechświata. Z racji sieci relacji zachodzących między monadami wszelka zmiana w danej substancji powoduje doznania w pozostałych. Zmieniają się wówczas znamiona, a tym samym działanie samego podmiotu⁴.

Pojęcie monady można próbować wyjaśnić w odniesieniu do kontekstu biologicznego. Zapytajmy: kim jestem? Bez wątpienia każdy z nas jest pewnym algorytmem, którego działania determinuje wewnętrzny smak. W najgłębszych pokładach człowieczeństwa są więc dwa elementy: popędy i estetyka. Popędy mówią: chcę! Chcę i tyle. Estetyka zaś kierkuje, mówi: chcę tego lub tamtego! Wszystkie przejawy ludzkiej działalności, gdy w grę wchodzi władza sądenia, oparte są na wyborach estetycznych. Preferencje smaku fizjologicznego zbiegają się więc z preferencjami estetycznymi. W gruncie rzeczy wybory dotyczące potrzeb podstawowych, jak też wybory polityczne, zmysłowe czy wreszcie religijne, dyktowane są potęgą smaku.

Jeśli zaś ów smak jest w człowieku w jakiś sposób zapisany, a tak przecież współcześnie sądzimy (wnioskując z DNA o przyszłych preferencjach danego człowieka), to możemy powiedzieć, że monada jest

⁴ Por. G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, s. 154.

właśnie zbiorem takich informacji, estetycznym punktem widzenia świata, z którego nic nie można uszczknąć ani do którego nic nie można dodać.

Wszystkie monady są wzajemnie zgodne, komplementarne, przystają do siebie i dostosowują się do potrzeb innych monad. Jednakże nie są świadome tej komplementarności, jako że wszelkie ich działania płyną z ich własnej istoty. Stąd każda substancja jest inna. Zatem nie ma atomów natury (bo te są nierozróżnialne).

Każda substancja jest skończona, a zatem również skończona – choć nieprawdopodobnie wielka – jest ilość kombinacji⁵. Rzeczy skończone nie mogą zaś istnieć z przypadku. Musi być jakaś ich racja, jakieś przewodzące im Jedno. Racja monad wyraża się w tym, co w nich trwałe, co jest odzwierciedleniem ich wewnętrznego zakodowania: w skłonnościach. Racja jest więc koniecznością metafizyczną, absolutną, płynącą z samej istoty rzeczy (z konstytuującej ją wiązki idei). Substancja może zatem teoretycznie postąpić wbrew swojej istocie, lecz w praktyce uczyni to, co wynika z niej samej. Dlatego „istnieje raczej coś niż nic”. Dlatego Leibniz mógłby powiedzieć, że byt ma przewagę nad niebytem, a możliwość przechodzi do istnienia w sposób konieczny.

WŁASNOŚCI SUBSTANCJI

Podstawową własnością substancji prostych jest działanie. To, co nie posiada wewnętrznej zasady ruchu, jest jedynie postacią substancji – jej przypadłością. Działanie substancji prostych polega na myśleniu, stąd też należy im przypisać charakter duchowy.

Ponieważ monada nie jest w stanie wyjść w działaniu poza swoje ramy, stąd – w pewnym sensie – Leibniz mógł wnioskować, że w algorytmie monady zawarta jest jej cała przyszłość. Życie monad nie polega jednak na odtwarzaniu zakodowanego losu, albowiem ich wnętrza zwierają jedynie inklinacje. Determinują one monady, choć nie determinują konkretnych czynności. Monada mogłaby postąpić inaczej, niż postępuje, choć jej działanie ograniczone jest ramami jej wewnętrznego algorytmu.

Dopiero więc uzupełniwszy definicję monady o rozumowanie algorytmiczne, możemy w pełni powiedzieć, że monada posiada strukturę, lecz nie można wyróżnić w niej żadnej części. Ten sposób rozu-

⁵ G.W. Leibniz, *O samej naturze* [w:] tegoż, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. z fr., łac. i niem. i oprac. nauk. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

mowania dopełni dopiero Kant, głosząc, że monada składa się z części, z których żadna nie może istnieć samodzielnie, niezależnie od innych; podobnie jak umysł, który posiada freudowską strukturę, nie może istnieć bez swoich składników, na przykład bez *ego*.

Części te nie są bowiem elementami odrębnymi, są składowymi organizmu. Nadto żadna z części nie jest prawdziwie przestrzenna. Co więcej, tylko jedność jest zawsze organiczna! Taka jedność nie może być więc punktem matematycznym (jednością materialną), bowiem punkty to krańce rzeczy rozciągłej i jej modyfikacji. Jednostki rzeczywiście zaś to ożywione punkty substancjalne – rzeczywiste atomy substancji.

Dopiero ta analiza pozwala nam powiedzieć, że rozumowanie Leibniza należy dopełnić stwierdzeniem nigdy niewypowiedzianym przez niego, choć – do pewnego stopnia – intelektualnie zawartym w jego rozumowaniu, że monada to wiązka idei posiadających siłę oddziaływania. Siła ta wyznacza zaś ramy działania monad w naturze. Możemy to rozumieć dwojako: z perspektywy fizycznej – jako dążność, z perspektywy psychicznej – jako wolę. Monadę możemy wówczas określić mianem nośnika dążności, który w chwili wypełnienia się treścią nabiera również charakteru siły wolicjonalnej. Monada zatem – jak pisał wprost Leibniz – nie ma okien i nic nie może się doń dostać, jest niezmiennym punktem widzenia świata, jednakże odczuwa i na tej podstawie uzgadnia swoje stany z rzeczywistością.

Monady posiadają więc pewną możliwość zdobywania informacji o rzeczywistości zewnętrznej, choćby jedynie w zakresie zachodzenia bądź niezachodzenia danego zjawiska, bez możliwości określenia jego sensu i sposobu przedstawiania się. Teza ta, według mnie, płynie wprost z rozumowania Leibniza i nie została wypowiedziana jedynie z ograniczonego zainteresowania Leibniza problemami estetyki.

Same monady są więc strukturami trwałymi, wszak odczucia nie zmieniają ich struktury. Dlatego świat monad – czyli świat ustrukturalizowanych wiązek idei – jest konieczny i trwały, zaś świat materialny jest przypadłościowy. Ponadto monady tworzą się wokół pewnego centrum – prawd metafizycznych, którymi są ośrodki monad, świat materialny zaś to jedynie świat prawd fizycznych (przypadkowych i doczesnych).

Z pewnością wszystkie monady są też obiektami jednego rodzaju, acz różnią się między sobą wewnętrznym zaprogramowaniem, sposobem interpretacji świata. Zaprogramowanie to jest niemożliwe do

weryfikacji. Weryfikacji podlegać może jedynie działanie. Podobnie nie jesteśmy w stanie ocenić czyjegoś charakteru bez obserwacji jego zachowań.

Zatem w świecie wszystko jest połączone ze wszystkim i wzajemnie na siebie oddziałuje. Choć oddziaływanie to nie jest obiektywne, nie wywiera wpływu na wnętrze monad. Działanie to jest pobudzane dwojako: wskutek przyczyn celowych (praw dążeń – tak rodzą się w monadach postrzeżenia) oraz wskutek przyczyn sprawczych (praw ruchu). Przyczyny celowe odnoszą się do dusz, przyczyny sprawcze do ciał. Własności dusz i ciał bowiem różnią się, a w wielu aspektach są nawet przeciwne. Dusze są elementami aktywnymi, ciała – biernymi, dusze mają wewnętrzny, jednoznaczny kształt, ciała zaś nie mają kształtu zamkniętego z racji stałego podziału. Dusze są – dosłownie – istotami świata, tym, co w nim trwałe i niezmiennie. Ciała zaś mają charakter zjawiskowy, są efektem relacji zachodzących między monadami.

W pewnym sensie dostrzegał to sam Leibniz, co wynika z jego wykładu w *Specimen dynamicum*, gdzie dokonuje następującego, dość osobliwego podziału sił. Spójrzmy na zestawienie jego myśli w tym zakresie, zwracając uwagę na paralele między sferą metafizyki a fizyki⁶.

METAFIZYKA – przyczyny celowe

– **siła czynna** (moc), przyczyna wewnętrzna, *vis activa*, siła aktywna

* **pierwotna** (entelechia, dusza, forma substancjalna, przyczyna ogólna, *vis agendi*)

* **poходna** (urzeczywistniająca się na różne sposoby, przyczyna szczegółowa)

– **siła martwa** (podstawowa, bezwładności, uwolniona, nie zawiera ruchu, tylko pobudzenie do ruchu, *mortu*)

siła odśrodkowa

siła ciężenia

siła dośrodkowa

siła sprężystości (opór poprzez ruch wewnętrzny)

⁶ Opracowano na podstawie: G.W. Leibniz, *Specimen dynamicum*, cz. 1 i cz. 2, [w:] tegoż, *Pisma z metafizyki natury*, wybór i red. S. Blandzi, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.

- **siła żywa** (z nieskończenie wielu działań siły martwej, siła poruszania)

cała

częściowa (siła bezwzględna)

względna (właściwa częściom, dzięki niej ciała objęte układem mogą na siebie oddziaływać)

kierunkowa (wspólna, dzięki niej sam układ może działać na zewnątrz siebie)

FIZYKA – przyczyny sprawcze

- **siła bierna**, przyczyna zewnętrzna, *vis passiva*

- * **pierwotna** (doznawania, oporu, nieprzenikliwości, przeciwstawienie ruchowi, materia pierwsza)

- * **pochodna** (urzeczywistnia się na różne sposoby, pochodna siła doznawania)

- **dążenie** (usiłowanie)

drgnienie

pęd (zbiór drgnień w przestrzeni)

ruch (ilość drgnień w czasie)

Czytając, wprost widzimy, że Leibniz dostrzegł rzeczywiste analogie między światem ciała a światem ducha, że sfery te łączyła, według niego, nie jedynie synchronizacja, ale wręcz strukturalna analogia. Dziwi ta analogia, albowiem jeśli monady działałyby wyłącznie poprzez zasadę synchronizacji, nie byłaby ona Leibnizowi do niczego potrzebna. Współdziałać synchronicznie, bez możliwości wchodzenia ze sobą w osobisty kontakt, mogą nawet rzeczy zupełnie innego rodzaju, pozbawione jakichkolwiek analogii.

Rdzeń myślenia Leibniza dotyczy więc próby ujednoczenia sfer fizyki i metafizyki, tak by mogły one współdziałać tam, gdzie synchronizacja będzie decydująca dla współistnienia tych elementów w tym samym czasie i tej samej przestrzeni, ale nie bezwzględnie decydująca dla podjęcia przez nie określonych działań. W efekcie działania te będą miały co prawda charakter racjonalny, gdyż współodczuwanie nie

prowadzi do wykraczania przez monady poza swoje naturalne możliwości, ale to nie tylko forma będzie decydować o zakresie podjętych działań.

ZJAWISKA

Również w zakresie epistemologii widać racjonalistyczny charakter myśli Leibniza. Jego zamysł w tym obszarze można sprowadzić do następującego rozumowania.

Istnieją tylko obiekty jednostkowe, które są treścią wszelkiego poznania, również abstrakcyjnego (pojęcia ogólne, pojęcia cech i relacji, prawa nauki). Powszechniki zaś to wyłącznie wytwory ludzkich idei i odczuć.

Substancje jednostkowe, jako wewnętrznie pełne i zawierające w sobie wszystkie możliwości swego istnienia, oddziałują jedynie na same siebie. Myślenie to bowiem nic innego jak postrzeganie siebie. Bierze się to z faktu, że działanie monad zawsze jest najprostsze. Najprostsze poznanie to zaś właśnie poznanie siebie. Przedmiotem poznania monad są więc wrodzone idee. Jaka jednak jest natura tych idei? Wedle niektórych idee są podmiotami kształtującymi nasze myśli. Jednakże idee są stałe, myśli zaś wciąż się aktualizują. Idee też nie są bezpośrednimi przedmiotami naszych myśli ani ich trwałą formą, gdyż idee takie mogłyby istnieć również wówczas, gdy ich nie kontemplujemy. Wówczas jednak powracamy do problemu możliwości istnienia idei, których nie wykorzystujemy, a ku temu brak jest jakiegokolwiek racji⁷.

Z pewnością zaś idee pochodzą z możliwości przedstawiania sobie w duszy jakiejś rzeczy, o której myślimy. Jest to pewna funkcja, dyspozycja duszy do przedstawiania sobie istoty spraw. Funkcja ta polega na, nieokreślonej do końca, umiejętności duszy do przechowywania czegoś, co starożytni nazywali podobiznami. I ta umiejętność oraz owa zawartość treściowa (wiedza o istocie rzeczy) są odwieczne. Dlatego nie da się myśleć o czymś, czego nie ma. Dusza zaś posiada pełną wiedzę o świecie, którą jednak wykorzystuje zgodnie z własnym, szczególnym i charakterystycznym dla siebie punktem widzenia.

PODSUMOWANIE

Filozofia Leibniza jest z pewnością jednym z największych pomników ludzkiego geniuszu. Jego synteza była prawdziwie pełna. Widać tu

⁷ Por. J. Sytnik-Czetwertyński, *Ontologia dynamiczna: koncepcja Kanta-Boškovića*, Wydawnictwo Fall, Kraków 2011, s. 33–36.

nawet próbę korelacji zjawisk fizycznych i psychicznych. Podobnie jak konkretne działania w jednej ze sfer korespondują z jej odpowiednikami w drugiej sferze, tak i sama struktura zjawisk w obu sferach okazuje się wewnętrznie powiązana.

Wynika stąd, że na przykład siła fizyczna musi mieć odpowiednik po stronie psychiki, ba, to ów odpowiednik jest elementem prawdziwie aktywnym, zaś siła fizyczna jedynie przejawem jego oddziaływania w naturze. Cóż jednak wspólnego ma siła woli, w której przypadku „pojęcie” siły jest – jak się zdaje – używane w pewnej przenośni, z siłą fizyczną? Odpowiedzią jest synchronizacja. Siła woli to po prostu pewne, korespondujące ze światem fizyki zjawisko, oparte na mocy. W tym nigdzie przez Leibniza niewypowiedzianym, choć zawartym w sposobie rozumowania sformułowaniu tkwi wielka intuicja uczonego co do dalszego kursu nauki.

Łatwo bowiem zauważyć, że podział sił fizycznych i siły woli jest w filozofii Leibniza analogiczny. Nie jest to fundamentem synchronizmu, ale zdolności do ograniczonej wymiany informacji, polegającej na psychicznym odczuwaniu. Skoro bowiem wszystko dzieje się jednocześnie i w sposób skorelowany, to struktura każdego rodzaju zjawisk nie musi być identyczna. Siła i wola – oto prawdziwa jedność Leibnizowskiej teorii absolutnej, teorii prawdziwie wszystkiego.

MONADODOLOGY – AN ABSOLUTE THEORY

Summary

The text presents an analysis of Leibniz's *Monadology* from the perspective of the process of creation and organization of the world. The main aim of this text is to indicate the parallels between Leibniz's descriptions of the world of physics and of the world of psyche, reflected, among other things, in the parallel segmentation of phenomena, especially of force.

Janusz Sytnik-Czetwertyński

KATARZYNA KORNACKA-SAREŁO
(Gniezno)

**HEBRAJSKA METAFIZYKA.
ZWIĄZEK ŻYDOWSKIEJ
MYŚLI MISTYCZNEJ
Z ONTOLOGIĄ ZACHODNIOEUROPEJSKĄ**

Platon twierdził, że starożytni błogosławieni mężowie byli lepsi od nas i żyli bliżej Boga. Być może to prawda. W każdym razie ten, kto studiował historię filozofii, nie będzie z pewnością utrzymywał, że tysiącletnie wysiłki ludzkiego umysłu przybliżyły nas do ostatecznej prawdy, do wiecznych źródeł bytu. Lecz owa tysiącletnia walka duszy ludzkiej z wieczną tajemnicą, prowadząca donikąd i dlatego przez wielu uważana za bezcelową, może stanowić gwarancję, że notowane przez filozofię niepowodzenia nie onieśmieliły ludzi również w czasach przyszłych¹.

Lew Szestow

WSTĘP

Pierwszy podręcznik historii filozofii, który przetrwał do naszych czasów, napisany przez Diogenesa Laertiosa² w III wieku n.e., zaczyna się od następujących słów:

Powiadają niektórzy, że filozofia narodziła się u ludów barbarzyńskich. Jako dowód przytaczają perskich magów, babilońskich czy asyryjskich Chaldejczyków, indyj-

¹ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 458.

² W kwestii postaci Diogenesa Laertiosa oraz jego dorobku por. K. Leśniak, *Diogenes Laertios i jego dzieło* [w:] tegoż, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, PWN, Warszawa 1988, s. IX–XXI.

szych gymnosofistów oraz celtyckich i galackich semnoteów, o których Arystoteles mówi w piśmie *O magii* i Sotion w XXIII księdze *Sukcesji filozofów*³.

Nieco dalej znajdujemy kolejną ciekawą informację dotyczącą owych tajemniczych myślicieli:

Chaldejczycy zajmowali się astronomią i przepowiadaniem przyszłości, magowie zaś spędzali czas na oddawaniu czci bogom, ofiarach i modłach, uważali bowiem, że tylko ich próśb wysłuchują bogowie. Magowie uprawiają również spekulacje na temat istoty i pochodzenia bogów, których identyfikują z ogniem, ziemią i wodą. Potępiają wznoszenie bogom posągów i przypisywanie im płci męskiej lub żeńskiej. Nauczają też o sprawiedliwości⁴.

Mimo że Laertios dystansuje się od obiegowych opinii, które w swoim tekście przytoczył, i jest zdania, iż pierwszymi filozofami byli Grecy – Anaksymander z Miletu, uczeń Talesa, oraz Pitagoras⁵ – to, jak sądzę, sama również mam prawo zdystansować się od poglądów Laertiosa. Pragnęłabym zatem wskazać w niniejszym tekście na istnienie silnego związku pomiędzy założeniami doktrynalnymi hebrajskiej metafizyki a starożytną ontologią grecko-rzymską, uznawaną powszechnie za wytwór oryginalnie okcydentalny.

Jednakże tak bardzo kluczowe dla filozofii Zachodu zagadnienia jak Anaksymandra z Miletu ἄπειρον („to-co-nieskończone”), będące przasadą bytu oraz istnienia; Platońskie zasady „Jednego” oraz nieokreślonej „Diady”, faktorów przyczynujących każdy jednostkowy byt; Plotyna promieniująca Jednia oraz hipostazy boskości; a także stoickie pojmowanie wszystkiego, co istnieje, jako pneumatycznej inkarnacji absolutnego Logosu – stanowią w rzeczywistości osiągnięcie ontologii, którą można określić właśnie jako metafizykę hebrajską. Jej początki nie są dla nas, niestety, uchwytnie. Prawdopodobnie należy ich szukać w bardzo odległej przeszłości. Jeden ze współczesnych kabalistów żydowskich, filozof i fizyk, Michael Laitman⁶, stawia tezę, iż myśl ta naro-

³ Tamże, s. 3 i n.

⁴ Tamże, s. 8 i n.

⁵ Tamże, s. 14.

⁶ Michael Laitman, urodzony w Witebsku w roku 1946, jest doktorem filozofii, profesorem ontologii i teorii poznania. Jest on również „założycielem i dyrektorem Międzynarodowej Akademii Kabały, Bnei Baruch, oraz Instytutu Badań Kabały imienia J. Aszłaga, organizacji non-profit, zaangażowanej w działalność naukową i edukacyjną w zakresie nauki kabały” (M. Laitman, *Biografia*, <<http://laitman.info.pl/michael-laitman/>> [dostęp: 22.11.2015]).

działa się około pięciu tysięcy lat temu w Mezopotamii⁷. Ostateczny zaś kształt nadać jej mieli, zdaniem Oskara Goldberga⁸, Hebrajczycy, jedno z semickich plemion, którego – na tamtym etapie historii – nie można jeszcze określić jako narodu żydowskiego i które, jak zauważa Manfred Voigts⁹, było ludem „metafizycznie potentnym”, czyli „obdarzonym, w mitycznym znaczeniu, zdolnością metafizyczną”¹⁰. Niezależnie jednak od wątpliwości dotyczących początków hebrajskiej ontologii pozostaje faktem znaczący wpływ, jaki wywarła ona na doktryny najwybitniejszych filozofów starożytnych, zaliczanych do nurtu okcydentalnego. O ile bowiem dość zrozumiała wydaje się obecność w ramach myśli Semity-Fenicjanina, Zenona z Kition, panteistycznej koncepcji pneumy-tchnienia, przenikającego wszelkie byty i nieustannie konstytuującego te byty w istnieniu, o tyle nie została ukazana w sposób dostatecznie jasny, przynajmniej w Polsce, analogia między – chociażby – systemem Platona a założeniami ontologicznymi wypracowanymi przez myślicieli hebrajskich. Wiedza tych mistyków i kabalistów pozostawała bowiem w ukryciu, będąc nauką ściśle ezoteryczną. Najczęściej przekazywano ją ustnie, opierając się na bezpośrednich relacjach mistrz–uczeń¹¹.

⁷ M. Laitman, *Kabała ujawniona*, przeł. A. Wojtaszczyk, Wydawnictwo Studio Emka, Warszawa 2009, s. 25: „Kabała «zadebiutowała» około pięć tysięcy lat temu w Mezopotamii, starożytnym kraju leżącym na terenie obecnego Iraku. Mezopotamia była miejscem, gdzie narodziła się nie tylko kabała, ale wszystkie starożytne nauki oraz mistycyzm. W tamtych czasach ludzie wyznawali wiele doktryn i często stosowali się równocześnie do kilku z nich. Astrologia, wróżbiarstwo, numerologia, magia, czary, zaklęcia, uroki – to wszystko i nie tylko to rozwinęło się i kwitło w Mezopotamii, kulturalnym centrum starożytnego świata”.

⁸ Na temat postaci Oskara Goldberga (1885–1953), urodzonego w Berlinie żydowskiego lekarza, judaisty i filozofa por.: T. Sikora, *Aliud valde – wokół idei hebraizmu Oskara Goldberga* [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, przeł. T. Sikora, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. IX–XCIV. Por. także: E. Benyoetz, *Kto nie wie o Bogu od Boga, ten nie wie o nim niczego. Słowo wstępne* [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. XCV i n.; M. Voigts, *Wstęp* [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. XCVII–CXI.

⁹ M. Voigts, *Wstęp*, s. CVIII.

¹⁰ Tamże, s. CIV.

¹¹ Por. G. Scholem, *Kabbalah*, Meridian Penguin Books, New York 1978, s. 4: „In its form the Kabbalah became to a large extent an esoteric doctrine. Mystical and esoteric elements coexist in Kabbalah in a highly confusing fashion. By its very nature, mysticism is knowledge that cannot be communicated directly, but may be expressed only through symbol and metaphor. Esoteric knowledge, however, in theory can be transmitted, but those who possess it are either forbidden to pass it on or do not wish to do so”.

Paradoksem wydaje się zatem, iż spektakularnej popularyzacji myśli hebrajskiej, a więc bliskowschodniej, dokonali filozofowie określani jako zachodnioeuropejscy. Co więcej, z reguły nie podważa się oryginalności ich sformułowań i nie wspomina o długotrwałej oraz skomplikowanej „odysei mądrości”¹², która, właśnie na zachodzie Europy, odegrała znaczącą rolę również w epoce nowożytnej, choćby za sprawą doktryn stworzonych przez Spinozę i Hegla. Posługując się nowym językiem i nowoczesną terminologią, wyrażali oni sądy, których proveniencja wydaje się semicka. Zresztą również filozofowie współcześni i postmodernistyczni – Emmanuel Lévinas¹³, Daniel Matt¹⁴ czy Richard Lowell Rubenstein¹⁵ – nierzadko *expressis verbis* nawiązują do kabalistycznej ontologii, podkreślając jej niesprzeczność nawet z ustaleniami nauk ścisłych, takich jak astronomia czy fizyka kwantowa¹⁶.

¹² Terminem „odyseja mądrości” posłużył się Peter A. Redpath, tytułując w taki sposób jedną ze swoich książek: P.A. Redpath, *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, przeł. M. Pieczyrak, Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin 2003.

¹³ Por. E. Lévinas, *Catość i Nieskończoność. Eseje o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, WN PWN, Warszawa 1998, s. 113: „Nieskończoność, która nie zamyka się kuliście w samej sobie, ale wycofuje się z ontologicznej przestrzeni, by zostawić miejsce dla bytu oddzielonego, istnieje w sposób boski”.

¹⁴ Por. D.C. Matt, *God and the Big Bang*, Jewish Lights Publishing, Woodstock–Vermont 2013, s. 45: „Like a physicist, the mystic, too, is fascinated by the intimate relation of matter and energy, though the mystical description is composed in a different key. Mystical existence emerges out of *ayin*, the pool of energy. Ultimately, the world is not other than God, for this energy is concealed within all forms of being [...]. We cannot behold the infinite, but its power is displayed through everything that exists. Creation is a form of revelation. The underlying oneness is not apparent, but it is real”.

¹⁵ Por. R.L. Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology, and Contemporary Judaism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1992, s. 303 i n.: „If creation is understood as the self-unfolding of God’s life, so to speak, then the process itself may be a vast cosmic detour originating in the Nothingness of God and ultimately returning to God’s Nothingness. This would appear to be the viewpoint of the Kabbalah of Rabbi Isaac Luria. In Lurianic Kabbalism the Fall is regarded as the catastrophic moment at which God’s Holy *Shekhinah*, his Divine Presence, was exiled from the primordial Divine Ground, the *En-Sof* [...]. God restored to Himself as *En-Sof* would truly be «all in all»”.

¹⁶ Por. np. D.C. Matt, *God and the Big Bang*, s. 42: „As emanation process, as God begins to unfold, the point expands into a circle. Similarly, ever since the big bang, our universe has been expanding in all directions. We know it is still expanding thanks to Edwin Hubble, who measured the speed at which other galaxies are moving away from us. In 1929, Hubble determined that the farther a galaxy is from us, the faster it is moving away”.

Oczywiście, powyższe tezy mogą się wydawać wielu osobom niedorzeczne, ponieważ wśród filozofów europejskich panuje najczęściej przekonanie, iż „przed Grekami” niczego nie było. Pozwolę sobie w tym momencie zacytować słowa Michała Hellera, pochodzące z jego ostatnio opublikowanej książki zatytułowanej *Bóg i geometria*: „[...] studiując filozofię, w ogóle nie trzeba wychodzić poza Greków, bo jeżeli nawet coś było przed nimi, to nie zachowało się do naszych czasów”¹⁷. Tymczasem filozof, który choćby w niewielkim stopniu interesuje się mistycyzmem żydowskim¹⁸, nie jest w stanie nagle „osłepnąć” i nie dostrzegać wyraźnych podobieństw zachodzących pomiędzy myślą żydowskich, wcześniej zaś hebrajskich, mistyków a doktrynami uznanymi za oryginalny dorobek filozofii europejskiej.

W swoim artykule postanowiłam zaprezentować pewne idee ontologiczne tylko wybranych myślicieli, których, jak pozwalałam sobie uważać, zainspirowała – lub *mogła* zainspirować – metafizyka starożytnych Hebrajczyków. Prawdopodobnie zetknęli się oni w Babilonii z pewnymi koncepcjami, które następnie twórczo i spekulatywnie rozwinęli, tworząc własny, rozbudowany system filozoficzny¹⁹. Metafizykę tę – w naprawdę wielkim skrócie – pragnęłabym przedstawić, mając pełną świadomość, że jest ona metafizyką mityczną, podobnie zresztą jak na micie oparty został Platoński idealizm²⁰.

¹⁷ M. Heller, *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 7.

¹⁸ Definicję mistycyzmu żydowskiego przyjmuję za Gerschomem Scholemem, który stwierdza: „Mistyka żydowska w różnorodnych formach stanowi próbę zrozumienia w sposób mistyczny religijnych wartości judaizmu. Skupia się na idei żywego Boga przejawiającego się w aktach stworzenia, objawienia i odkupienia. Posuwa się w tym tak daleko, że w pewnym momencie otwiera się przed nią cały tętniący życiem boskim świat, domena żywego Boga, świat tajemnie obecny i działający we wszystkim, co istnieje”, G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2007, s. 23.

¹⁹ Tezę tę głosił, między innymi, XIX-wieczny badacz Kabały, żydowsko-francuski filozof, Adolphe Franck, który dostrzegł podobieństwo zachodzące pomiędzy pewnymi koncepcjami kabalistycznymi a zaratusztrianizmem. Por. A. Franck, *Związki Kabały z religią Chaldejczyków i Persów*, przeł. I. Grześczak „Kronos” 24 (1), 2013, s. 126–140.

²⁰ Zdaniem Hansa Jonasa mit jest „instrumentem obrazowych, ale wiarygodnych przypuszczeń, który Platon dopuszcza tam, gdzie myśl wychodzi poza granice wiedzy”, H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 34.

POJĘCIE KABAŁY

Zdaniem Marca Alaina Ouaknina, rabina i filozofa z Uniwersytetu Bar Ilan

słowem *kabala* określa się tajemnice żydowskiej tradycji mistycznej [...]. Tradycja ta była początkowo – od czasów Adama, Abrahama, Izaaka, Jakuba i Józefa, aż po Mojżesza – przekazywana ustnie uczniom przez mistrzów, następnie została spisana, skodyfikowana i skomentowana w takich dziełach jak Biblia, Księgi Prorockie i inne, z których najważniejsze powstały na ziemi Izraela, pomiędzy I a IV wiekiem n.e. oraz w Hiszpanii w wiekach XIII–XV²¹.

Ouaknin podkreśla również, iż „najgłębsze korzenie kabały gubią się w zamierzchłej starożytności. Jest bowiem jasne, że w judaizmie – od samych jego narodzin około czterech tysięcy lat temu – zawsze istniał aspekt ezoteryczny”²². Ouaknin nie jest odosobniony w swoim rozumieniu skomplikowanego kompleksu doktryn i mitów określanych jako myśl kabalistyczna bądź też jako żydowska myśl mistyczna. Badaczem, który dużo wcześniej podobnie rozumiał kabałę, był w dwudziestoleciu międzywojennym Oskar Goldberg, autor monumentalnego dzieła zatytułowanego *Rzeczywistość Hebrajczyków*. Goldberg podkreśla, po pierwsze, że „metafizyką Hebrajczyków jako rasy jest kabała”²³, po drugie zaś, wyraża pogląd, iż kabała powstała wcześniej niż Pentateuch, a za jej pierwszych przedstawicieli należy uznać Sema i Ebera²⁴. Istotne jest również, jak sądzę, że nawet inicjator badań nad szeroko pojmowanym mistycyzmem żydowskim, a także adwersarz Goldberga, Gershom Scholem²⁵, prezentujący w swoich dociekaniach naukowych konsekwentne podejście historyczno-literackie, jednoznacznie nie wyklucza orientalnej i „prehistorycznej” genezy myśli kabalistycznej, jakkolwiek nie odnaleziono manuskryptów, które dowo-

²¹ M.A. Ouaknin, *Tajemnice kabały*, przeł. K. i K. Pruscy, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2006, s. 9.

²² Tamże.

²³ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 133.

²⁴ Por. tamże: „Tak zwana kabała jest (w przeciwieństwie do znanego, naiwnego poglądu jakoby «powstała nagle i przypadkowo przed kilkoma stuleciami») w swoich określonych komponentach o wiele starsza niż Pentateuch, który już sam w sobie prezentuje się jako akcja protestacyjna. Jej pierwsi przedstawiciele, Sem i Eber, są zarazem «mocarnymi jednostkami» semickiej i hebrajskiej rasy i – jak mówi tradycja – już w czasach przed Abrahamem zakładali metafizyczne instytuty [...]”.

²⁵ W kwestii biografii oraz myśli Oskara Goldberga, jak również konfliktu między Gershomem Scholemem i Walterem Benjaminem a Oskarem Goldbergem por. T. Sikora, *Aliud valde...*, s. IX–CXI.

dziłyby prawdziwości tej tezy²⁶. Tak więc w swoim tekście pozwałam sobie stosować pojęcie kabały w jej szerszym sensie, co oznacza, że przez „kabałę” lub „myśl kabalistyczną” będę tu rozumiała, podobnie jak Goldberg i Ouaknin, hebrajską i żydowską myśl mistyczną, implikującą bardzo specyficzne postrzeganie bóstwa, człowieka i świata. Podzielam również pogląd Goldberga na temat „ogólnosemickiego pochodzenia”²⁷ kabały. Choć bowiem zdaję sobie sprawę z faktu, iż jednym z najstarszych tekstów literackich w ramach żydowskiej myśli mistycznej jest *Sefer Jecira* (Księga Stworzenia)²⁸, powstała w pierwszych wiekach naszej ery, to właśnie myśl greckich filozofów przekonała mnie o istnieniu wspólnego, orientalnego i przedabrahamicznego źródła, będącego inspiracją zarówno dla semickich (następnie zaś hebrajskich oraz żydowskich) mistyków, jak i dla myślicieli powszechnie uznawanych za twórców filozofii zachodnioeuropejskiej. Jednocześnie zaś nie wykluczam możliwości późniejszych wpływów szeroko pojętej myśli kabalistycznej na filozofię starożytnej Grecji, a także potencjalnego oddziaływania doktryny, na przykład, neoplatońskiej na żydowską mistykę.

Oczywiście zdaję sobie również sprawę, iż poglądy Ouaknina czy Goldberga mogą wydawać się nieprzekonujące: obaj autorzy nie posiadają przecież dowodów „materialnych”, które popierałyby ich hipotezy. Nie odnaleziono bowiem aż do dnia dzisiejszego żadnych tekstów

²⁶ Por. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, Princeton 1987, s. 13: „On the other hand, the problem of the origin of the Kabbalah, and its «prehistoric» beginnings, which takes us back to the Orient, remains in all its complexity. It requires – as we shall see in the next chapter – closer examination; and despite the precision of certain results, we cannot entirely renounce the formulation of hypotheses”.

²⁷ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 140.

²⁸ Por. B. Kos, *Sefer Jecira* [w:] *Polski Słownik Judaistyczny*, Żydowski Instytut Historyczny, <http://www.jhi.pl/psj/Sefer_Jecira> [dostęp: 29.03.2016]: „*Sefer Jecira*: (hebr. Księga Tworzenia [Kreacji, Kształtowania, Stworzenia]) – jedno z podstawowych dzieł nurtu *maase be-reszit*; traktat o stworzeniu świata, napisany w II lub III w. n.e., prawdopodobnie w Aleksandrii. Bóg stworzył świat mocą stwórczą języka, za pomocą dziesięciu sefir i dwudziestu dwóch spółgłosek alfabetu hebrajskiego. Trzy różne litery Tetragramu JHWH tworzą – przez permutację – sześć kierunków trójwymiarowej przestrzeni. Trzy litery-matrice: mem, alef, szin, tworzą trzy prasubstancje – wodę (hebr. *majim*), powietrze (hebr. *awir*) i ogień (hebr. *esz*), układające się w strukturę biegunową; ogień – woda, połączone są elementem mediującym – powietrzem. Moce tych prasubstancji wnikają w trzy plany stworzenia: przestrzenny, czasowy i osobowy, by każdemu z nich nadać triadyczną strukturę; w świecie: ziemia – powietrze – niebiosy; w roku: chłód – nasycenie – gorąco; w człowieku: łono – ciało – głowa”.

kabalistycznych pochodzących z czwartego, trzeciego czy nawet drugiego tysiąclecia p.n.e., a więc z okresu przedabrahamicznego. Z pomocą przyszły mi jednak ustalenia współczesnego asyriologa i archeologa fińskiego, Simo Parpoli. Od wielu lat poszukuje on śladów religii oraz filozofii asyryjskiej, powstałych w Mezopotamii około dwóch i pół tysiąca lat p.n.e. Zdaniem Parpoli, badającego ikonografię oraz inskrypcje odnajdywane między Tygrysem a Eufratem, to właśnie wierzenia i poglądy starożytnych ludów Babilonii stanowią doktrynalną podstawę „żydowskich, chrześcijańskich i orientalnych systemów mistycznych oraz filozoficznych”²⁹.

KOSMOGONICZNE I ONTOLOGICZNE ZAŁOŻENIA DOKTRYNY KABALISTYCZNEJ

A zatem na początku, u tak zwanego zarania dziejów bądź też „przedwiecznie”, istnieć miała jedynie rozumna Nicość, *Ajin*, utożsamiana do pewnego momentu z Nieskończonością, *En-Sof*, czyli dosłownie: z tym, co nieskończone³⁰. Nie istniał wówczas czas. Atemporalne bóstwo wypełniało sobą całą przestrzeń bądź bóstwem była właśnie owa bezładna przestrzeń. Tę „świętą Nieskończoność” – aż do XVI wieku – kabaliści określali jako *Ajin* – „Nic”, ponieważ nie istniało i nie istnieje *nic*, z czym można byłoby ową Nicość porównać. Nicość, w ujęciu kabalistycznym, jest bóstwem nieosobowym, które z powodu jakiejś – nieznaney nam – przyczyny zdecydowało się na wędrówkę „w czasie i przestrzeni”³¹: być może po to, aby przejrzeć się – jak

²⁹ S. Parpola, *The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy*, „Journal of Near Eastern Studies” 42, 1993, nr 3, s. 199.

³⁰ Por. G. Scholem, *Dziesięć ahistorycznych tez o kabale* [w:] tegoż, *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, przeł. M. Zawadowska i A. Lipszyc, Pogranicze, Sejny 2006, s. 376: „Z tej perspektywy, można by też rozważać zdecydowane odrzucenie przez wszystkich kabalistów mniej więcej po roku 1530 identyfikacji *Ejn-Sof* z Nicością (*ajin*). Wydaje się, iż przynajmniej po części stało za tym poczucie, że teza o identyfikacji obu pojęć czemuś zagraża: brakuje jej mianowicie owego dialektycznego momentu w pojęciu stworzenia. Właśnie ów brak dialektyczności sprawia, że teza ta staje się bezbronna wobec panteizmu. Bez transcendencji Nicość zstępuje w Coś. Można by powiedzieć, że wcześniejsi kabaliści, którzy między *Ejn-Sof* i *Ajin* postulowali jedynie różnicę nazwy, nie zaś istoty, w rzeczywistości wymazali tym samym pierwszy akt kosmicznego dramatu. W ten sposób owa teoria identyczności dokonuje panteistycznego zwrotu: stworzenie z Nicości jest jeszcze tylko jedną formułą na oznaczenie tożsamości istoty wszystkich rzeczy z Bogiem”.

³¹ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, s. 34.

w lustrze – w stworzeniu³², a być może dlatego, iż, jak twierdzą niektórzy kabaliści, świat jest objawieniem niepojętej woli Stwórcy³³. W gruncie rzeczy „na początku” nie było nawet chaosu, lecz istniał bezkres świetlistej, emanującej i wibrującej energii: niepodzielny, niedefiniowalny, nieujmowalny, pozbawiony własnej przyczyny. Innymi słowy, na początku egzystowało nieokreślone „będące”, lecz owo będące nie było żadnym konkretnym bytem. Tożsame ze sobą „Coś” i „Nic” istniało jako *Dasein*, nie zaś jako *Das Sein*. W celu umożliwienia powstania stworzenia, to jest mnogości bytów przygodnych i skończonych, musiało pojawić się miejsce – przestrzeń dla tego-co-stwarzane. Nieskończone bóstwo ograniczyło się więc w „swoim centralnym punkcie”³⁴. W taki sposób powstała wewnątrz Nieskończoności pusta przestrzeń, *chalal* bądź *tehiru*, określana także jako puste miejsce, *makom panuj*, w którym mogły zaistnieć światy³⁵. „Nasz świat” jest światem najodleglejszym od Stwórcy: znajduje się w samym centrum pustki, otoczonej przez inne światy i przez ograniczającą się nieustannie Nieskończoność. Jest to przestrzeń *niemal* zupełnie pozbawiona stwarzającego bóstwa³⁶, które z własnej woli dokonało aktu *cimcum* –

³² Por. tamże, s. 37: „Wraz z powstaniem człowieka transcendentja przebudziła się ku samej sobie i ze wstrzymanym oddechem odtąd towarzyszy jego czynowi, pełna nadziei i starań, z radością i ze smutkiem, z zadowoleniem i z rozczarowaniem – a także, jak chciałbym wierzyć, dając mu odczuć swą obecność, choć nie ingerując w dynamikę ziemskiego widowiska: albowiem czy nie mogłoby być tak, że transcendentja, odbijając jego stan, migoczący chwiejnym bilansem ludzkiego czynu, rzuca światło i cień na ludzki pejzaż?”

³³ Por. J. Bar-Lew, *Kabala. Pieśń duszy. Wprowadzenie do mistycyzmu żydowskiego*, przeł. J. Białek, S. Pecaric, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2006, s. 45 i n.: „Najpierw pojawiła się wola, Boska wola stworzenia świata. Wola, podobnie jak myśl, jest czymś ukrytym, czymś, co znane jest jedynie temu, w kim jest obecne”.

³⁴ Por. D.C. Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, Harper One, New York 1994, s. 66: „At the beginning of creation, when Ein Sof withdrew its presence all around in every direction, it left a vacuum in the middle, surrounded on all sides by the light of Ein Sof, empty precisely in the medium”.

³⁵ Por. J. Bar-Lew, *Kabala. Pieśń duszy*, s. 172: „Przed *cimcum* nie istniał stan pustki. Wszystko było doskonale wypełnione światłem *Ejn Sof*. Kiedy *Ejn Sof* się wyśfalało, wówczas powstała pusta przestrzeń”.

³⁶ Por. M.A. Ouaknin, *Tajemnice kabaly*, s. 107: „Związek z Innym, Bogiem, Źródłem wszelkiego życia, Światłem światła – jest związkiem transcendentnym, to znaczy, że człowieka dzieli od niego dystans nieskończony i w pewnym sensie nieprzekraczalny. Przeciwstawia ich sobie ukryte, głębokie i niesłabnące napięcie, oddala od siebie i sytuuje na pozycjach wzajemnie negujących. Jest to związek tragiczny. Nieprzekraczalna otchłań, a jednak...”.

aktu autonegacji³⁷. Odeszło, oddaliło się: prawdopodobnie po to, aby ofiarować nam, ludziom, pełną lub niepełną wolność, jako że zdania na ten temat są jednak podzielone.

Proces samoograniczenia się bóstwa trwa nadal, implikując możliwość *creationis perpetuae*. Równoległe do *cimcum* zachodzi proces *acilut*, czyli emanacji bóstwa w kierunku tego, co zostało stworzone i co wciąż jest stwarzane pod postacią bytów skończonych i temporalnych. Pomostem, który łączy to-co-boskie ze światem stwarzanym przez bóstwo, jest dziesięć *sefirot*³⁸. Nie można ich jednak utożsamić ze „świętą Nicością”, ponieważ mają one odmienny status ontyczny. *Sefiry* są jedynie hipostazami oraz emanacjami *Ajin* – Niczego bądź Nicości³⁹. Zarazem konstytuują one ład i przewodzą boską energię, podtrzymując istnienie światów⁴⁰. Niewątpliwie więc hebrajska ontologia kabalistyczna jest doktryną emanacyjną, bardzo zbliżoną do – powszechnie znanej – doktryny Plotyna⁴¹.

³⁷ W kwestii *cimcum* por. np. J. Bar-Lew, *Kabala. Pieśń duszy*, s. 162: „Zwyczajne znaczenie *cimcum* stosuje się do momentu, kiedy Stwórca, niech będzie błogosławiony, ograniczył swoją pełnię i dzięki temu stworzył niedoskonałą rzeczywistość. Przed *cimcum* Stwórca, niech będzie błogosławiony, wypełniał pustkę swoją jednością”.

³⁸ W kwestii dziesięciu *sefirot* por. np. G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Inter esse, Kraków 1991, s. 36. Por. także M.A. Ouaknin, *Tajemnice kabaty*, s. 215–217.

³⁹ Por. D.C. Matt, *The Essential Kabbalah*, s. 66: „The inner power is called Ayin because thought does not grasp it, nor reflection. Concerning this, Job said, «Wisdom comes into being out of ayin»”.

⁴⁰ Koncepcja bóstwa nieskończonego oraz dziesięciu *sefir*, będących emanacjami *Dei absconditi*, pojawiła się już w XIII stuleciu w pismach Azriela ben Salomona z Gerony. Por. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, 372: „We possess a number of writings from Azriel, all kabbalistic in character. In his *Sha'ar ha-Sho'el*, we have a catechism expounding the doctrines of the sefiroth in the form of questions and answers, and in the style of Neoplatonic logic”. Por. także R. Elior, *Azriel ben Salomon of Gerona* [w:] też, *Jewish Mysticism: The Infinite Expression of Freedom*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford–Portland 2007, s. 139.

⁴¹ Por. S. Parpola, *The Assyrian Tree of Life*, s. 191: „When the primordial state of undifferentiated unity [...], in which nothing existed, came to an end, nothingness was replaced by the binary system of oppositions (Lahmu and Lahamu), and the infinite universe (Anšar=Aššur) with its negative counterpart (Kisar). Aššur emanated Heaven (Anu) as his primary manifestation, to mirror his existence to the world. Thus rephrased, the passage comes very close to Kabbalistic and Neoplatonic metaphysics”. Zdaniem Parpoli asyryjskie bóstwo *Aszur* jest odpowiednikiem hebrajskiego *En-Sof Or* („Nieskończonego Światła”), Anu natomiast stanowi pierwszą emanację odpowiadającą sefirze *Keter*. Por. także S. Parpola, *The Mesopotamian Soul of Western Culture*, <http://

ANAKSYMANDER Z MILETU. ΤΟ ἄπειρον JAKO PRAZASADA BYTU

Już u zarania dziejów filozofii greckiej, czyli w VI wieku p.n.e., spotykamy doktryny o proveniencji hebrajskiej. Pierwszą z nich jest „nauka o bezkresie” Anaksymandra z Miletu (610 – ok. 546 p.n.e.). Pojęcie bezkresu, czyli ἄπειρον, stanowi podstawę teorii kosmogonicznej oraz ontologicznej tego przedstawiciela szkoły milezyjskiej, ucznia Talesa. Anaksymander utrzymywał, że początek wszechrzeczy oraz ostateczna ich przyczyna są wieczne i bezkresne, niepodlegające zmianom oraz same w sobie niezniszczalne. Dzisiaj powiedzielibyśmy, że Anaksymander uznawał za prawdziwe prawo zachowania materii⁴². Słowo ἄπειρον, etymologicznie wywodzące się od greckiego ἄ-πέρας, oznacza to, co bezkresne, co jest nieskończenie wielkie i niedefiniowane. Z nieskończonego bezkresu pochodzi wszystko stanowiące byt w znaczeniu węższym, czyli byt rozumiany jako każde konkretne indywiduum. Wszystko więc, co istnieje, pochodzi z bezkresu, a następnie ulega rozpadowi, powracając do bezkresu. Jeden z fragmentów spuścizny Anaksymandra brzmi:

ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον [...] ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὕσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν [...] διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν [...] – zasadą i pierwiastkiem istniejących rzeczy jest *apeiron* [nieokreślone lub nieskończone]. A z czego powstają istniejące rzeczy, w to niszczącej, „zgodnie z koniecznością; płacą bowiem sobie nawzajem karę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem Czasu” [...]⁴³.

www.bethsuryoyo.com/currentevents/simolecture/lecture.html> [dostęp: 27.04.2015]: „A closer analysis of the Kabbalistic tree surprisingly reveals that it is based on Assyrian Model. Each of its divine powers is associated with a mystical number reflecting the rank order of the relevant power in the hierarchical structure of the tree. A similar connection between divine powers and mystical numbers also existed in Assyrian religion. When the divine powers of the Kabbalistic tree (*Sefirot*) are replaced by corresponding Assyrian ones, one obtains a structure exactly corresponding to the three-graded generation hierarchy of the Mesopotamian divine world. The crown of the tree is the god of heaven, Anu; its foundation is the god of the Netherworld, Nerga; in between heaven and earth, connecting them, is the goddess of love, Ishtar”. Cytowany tekst stanowi fragment wykładu wygłoszonego przez Parpolę na Harvard University w dniu 1 listopada 2000 r. Artykuł *The Mesopotamian Soul of Western Culture* został wydrukowany w: „Bulletin of the Canadian Society of Mesopotamian Studies” 35, 2000, s. 29–41. Tekst, który wykorzystano w przypisie, znajduje się na stronie 32.

⁴² Por. S. Rosenberg, *From Anaximander to Lévinas* [w:] R. Jospe (red.), *Paradigms in Jewish Philosophy*, Associated University Presses, London 1997, s. 72.

⁴³ Simplikios, *In Phys.* 24, 13, cyt. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, WN PWN, Warszawa–Poznań 1999, s. 115 i n.

Co więcej, Anaksymander wyrażał pogląd dotyczący istnienia nieskończenie wielu światów generowanych przez *ἄπειρον*⁴⁴, a następnie ulegających destrukcji i przekształceniu w bezkres postrzegany jako życiodajna i jednocześnie śmiertelna siła. Innymi słowy, bóstwo – boska nieskończoność – w myśli Anaksymandra, podobnie jak w doktrynie kabalistycznej, stanowi metafizyczną i biologiczną zasadę generatywną, przyczynującą zarówno istnienie, jak i, mówiąc eufemistycznie, nieistnienie⁴⁵. Anaksymander powielił także kosmologiczny pogląd kabalistów dotyczący przestrzennego usytuowania świata w stosunku do bezkresnego i nieosobowego Absolutu. Diogenes Laertios pisze bowiem, omawiając poglądy milezyjskiego filozofa:

„Za pierwszą zasadę (*ἀρχή*) i element (*στοιχείον*) uważał on to, co nieograniczone (*τὸ ἄπειρον*), nie określając tego ani jako powietrze, ani jako wodę, ani jako coś innego. Twierdził następnie, że zmianom podlegają tylko części, całość zaś jest niezmienna. Że ziemia znajduje się w środku, w miejscu centralnym i ma kształt kuli⁴⁶.”

Anaksymander dokonał, jak się wydaje, translacji terminu *En-Sof*⁴⁷ na język grecki, jak również uznał za prawdziwą doktrynę samoo graniczenia się odwiecznej, boskiej energii w celu uzyskania miejsca, w którym mógł zaistnieć nasz, ziemski świat i „światy paralelne”:

λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους – Uważa, że nie jest to ani woda, ani żaden inny pośród tak zwanych pier-

⁴⁴ Por. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, s. 75.

⁴⁵ Por. tamże, s. 75: „Nie mamy, na przykład, żadnego prawa narzekać, że bóg Anaksymandra nie jest bogiem, do którego można się modlić, lub że spekulacja filozoficzna nie jest prawdziwą religią. Z pewnością nikt nie zaprzeczy, że nie możemy wprost pomyśleć sobie jakiegokolwiek wyższej formy religijności bez idei nieskończoności i wieczności, które Anaksymander wiąże z nowym pojęciem bóstwa”. Chociaż trudno nie zgodzić się z twierdzeniem Jaegera, dotyczącym możliwości wyznawania „religii filozofów”, to podkreślić jednak należy, iż Anaksymander nie był właściwym autorem doktryny „świętej, odwiecznej i boskiej Nieskończoności”.

⁴⁶ D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 77.

⁴⁷ Por. S. Porpoli, *The Assyrian Tree of Life*, s. 208: [...] the name Aššur provides an «etymology» for the name of God of Kabbalah, En Sof [...]. En Sof Or would thus represent a Jewish reinterpretation of the mantra *aš-šur* just discussed, expressing the idea of transcendent God in his essential nature, «Endless Light». Innymi słowy, zdaniem Porpoli, asyryjski bóg Aszur jest identyczny z transcendentnym Bogiem Kabały.

wiastków, lecz jakaś inna, *apeiron*, natura, z której powstają wszystkie nieba i światy w nich⁴⁸.

En-Sof bądź *ἄπειρον* jest bowiem, jak twierdzą żydowscy mistycy, podstawą oraz źródłem istnienia zarówno „wyższych”, jak i „niższych” światów, które nie są niczym innym jak tylko manifestacją boskości. Jednocześnie bytowanie Nieskończoności byłoby niekompletne i niedoskonałe, gdyby nie istniały owe skończone światy nieustannie podtrzymywane w istnieniu przez *En-Sof*, współtworząc z „Tym Czymś” ontyczną totalność⁴⁹.

PITAGORAS. *PYTHAGORAE PHILOSOPHIA*
*DE CABALAEORUM PRAECEPTIS INITIA DUXIT*⁵⁰

Zdaniem Bertranda Russella Pitagoras „był pod względem intelektualnym jednym z najważniejszych ludzi, jacy kiedykolwiek żyli, zarówno gdy chodzi o mądrą, jak i o niemądrą część jego dziedzictwa”⁵¹. Nie wnikając głębiej w myśl Russella i nie zastanawiając się w tym momencie nad mądrą oraz niemądrą częścią dziedzictwa Pitagorasa, mogę stwierdzić, że Pitagoras był po prostu greckim cadykiem. Zjednoczył wokół siebie prężną wspólnotę o charakterze filozoficzno-religijnym, inicjując ruch religijny o charakterze teozoficznym, oparty na założeniach doktrynalnych stworzonych dużo wcześniej przez hebrajskich mistyków. Był on tym myślicielem, który miał stwierdzić, że podstawą, prazasadą wszelkiego bytu, czyli *arche panton*, jest liczba. Utrzymywał bowiem, że „wszystkie rzeczy są liczbami”⁵². A zatem – by posłużyć się współczesną terminologią – Pitagoras uważał, iż status ontyczny każdego bytu jest określany przez liczbę bądź liczbę⁵³.

W tym momencie ponownie przychodzi mi do głowy żydowska myśl kabalistyczna. Zgodnie z wypracowaną przezeń doktryną każdy

⁴⁸ Simplikios, *In Phys.* 24, 13, cyt. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 115 i n.

⁴⁹ Por. R. Elior, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, State University of New York, Albany 1993, s. 61 i n.

⁵⁰ J. Reuchlin, *Ars cabalistica*, Hagenaue, 1530 [VD16 R 1236], <<http://daten.digitallesammlungen.de/~db/0002/bsb00029411/images/index.html?id=00029411&groeser=&fip=qrszyttsxsewqeyasdasxs&no=19&seite=21>>, s. 11 [dostęp: 10.09.2015].

⁵¹ B. Russell, *Dzieje zachodniej filozofii*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubińska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 51.

⁵² Por. tamże, s. 56.

⁵³ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 111–117.

byt, który istniał, istnieje albo zaistnieje, pierwotnie był, jest lub będzie słowem składającym się z liter posiadających w języku hebrajskim wartość numeryczną⁵⁴. Inaczej mówiąc, każda litera, a tym samym każdy wyraz hebrajski mogą zostać wyrażone jako liczba. Jeszcze zaś inaczej rzecz ujmując, każdy byt – konkretne indywiduum – stanowi desygnat kodu liczbowego, określającego, na przykład, położenie czasowe i przestrzenne bytu, jego znaczenie, a także jednostkowe właściwości. Takie postrzeganie języka związane jest z poglądem, iż ogół istnienia jest nieustannie generowany przez język wciąż aktywnej Tory, będącej swoistym medium pomiędzy bóstwem a dziełem – wytworem nieustannego aktu stwarzania. Tora łączy zatem nieskończoność ze skończonością, atemporalny świat boski z temporalnymi bytami światów kreacji. Byty te powstają i giną, wyłaniając się „na chwilę” z bezkresnego oceanu potencjalności istnienia. W takim więc ujęciu pierwszą przyczyną bytu jako bytu są właśnie liczby precyzyjnie wyznaczające i ustalające *ordo mundi* lub raczej *ordines mundorum*. Nawiasem mówiąc, Pitagoras uznał także za świętą liczbę dziesięć, posiadającą również istotne znaczenie w myśli hebrajskiej⁵⁵. Zgodnie z przekonaniem kabbalistów istnieje dziesięć *sefirot*, kreacyjnych mocy Boga i manifestacji Stwórcy⁵⁶. Z kolei autor talmudycznego traktatu *Chagiga* podaje, że „przez dziesięć rzeczy świat został stworzony: przez mądrość i przez rozum, przez wiedzę i przez moc, przez poskromienie i przez potęgę, przez sprawiedliwość i przez prawo, przez łaskę i przez miłosierdzie”⁵⁷.

⁵⁴ Por. M.A. Ouaknin, *Tajemnice kabały*, s. 270: „Hebrajski jest «językiem świętym» (*leszon ha-kodesz*), ponieważ litery jego alfabetu mają taką niezwykłą siłę i energię, że stały się pierwotnymi narzędziami Stworzenia [...]. Istnieje tajemnica liter Stworzenia obejmująca zarówno ich kształty, jak znaczenia i wartości liczbowe. Jednym z najistotniejszych zainteresowań kabały jest przenikanie tych tajemnic”.

⁵⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1988, s. 58: „Ponieważ [Pitagorejczycy] liczbę 10 uważali za najdoskonalszą, a znali tylko 5 planet, niebo gwiazd stałych, Słońce, Ziemię i Księżyc, razem 9 sfer, więc postulowali istnienie jeszcze jednej, nie znanej planety i sfery”.

⁵⁶ Por. *Sefer Jecirah*, przeł. M. Prokopowicz, Pico, Warszawa 1994, s. 20: „Dziesięć SEFIROT nie z tego świata. Ich blask jest jak objawienie się błyskawicy. Ich doskonałość nie ma granic. Słowo Jego biegnie w nich, a one spieszą na Jego rozkaz jak burza. A przed Jego Tronem one wszystkie pochylają się”. Por. także M. Idel, *Kabala*, s. 213 i n.: „Liczba dziesięć przewija się także w innych kontekstach związanych z aktem stwórczym Boga – wskazuje to na pojawienie się pewnego wzorca dla boskiego działania kosmogonicznego”.

⁵⁷ *Chagiga 2: 12a* [w:] *Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, przeł. G. Zlatkes, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 117.

Dodać można, iż Pitagoras – jako pierwszy filozof „europejski” – wprowadził także do myśli okcydentalnej hebrajską koncepcję dotyczącą transmigracji dusz, czyli doktrynę *gilgul*, powieloną następnie przez Platona i nazwaną przez niego powszechnie znanym terminem „metempsychoza”.

Zdaniem przywołanego już tutaj Russella Pitagoras był myślicielem wyjątkowym w historii ontologii zachodnioeuropejskiej:

Nie znam nikogo innego, kto miałby tak olbrzymie oddziaływanie w sferze myśli. Mówię tak, ponieważ to, co wydaje się platonizmem, poddane analizie, okazuje się w istocie pitagoreizmem. Cała koncepcja wiecznego świata, który ukazuje się umysłowi, a nie zmysłom, pochodzi od niego. Gdyby nie on, chrześcijanie nie myśleliby o Chrystusie jako o Słowie; gdyby nie on, teologowie nie poszukiwaliby logicznych dowodów na istnienie Boga i nieśmiertelność duszy. Wszystko to tkwi jedynie *implicite* w jego myśli⁵⁸.

Zgadając się do pewnego stopnia z Russellem, pozwalałam sobie postawić chyba jeszcze bardziej śmiałą tezę: sądzę, że gdyby nie zaistniała hebrajska ontologia, nie moglibyśmy poddawać analizom nie tylko myśli Platońskiej, lecz również doktryny Pitagorejskiej, choć oczywiście nie mogę wskazać bezpośrednich źródeł, z których Pitagoras korzystał, ani też okoliczności, w jakich poznał idee hebrajskiej metafizyki.

PLATON I JEGO „DRUGIE ŻEGLOWANIE”

Na istnienie związku między myślą Platońską a ontologią kabalistyczną naprowadziły mnie dwie, w istocie zupełnie odmienne, książki, które zresztą przeczytałam w różnym miejscu i odległym od siebie czasie. Pierwszą z nich był drugi tom *Historii filozofii starożytnej*⁵⁹, autorstwa Giovanniego Realego, drugą natomiast *Rzeczywistość Hebrajczyków* Oskara Goldberga. Według Goldberga kabała jest znacznie starsza niż Pięcioksiąg, który jawi się jako skierowana przeciwko niej, czyli kabale, akcja protestacyjna. Jego zdaniem „Pentateuch zawiera metafizykę ludu hebrajskiego, natomiast metafizyką Hebrajczyków jako rasy jest kabała”⁶⁰.

Giovanni Reale z kolei, pisząc na temat δευτερος πλοϋς, Platońskiego „drugiego żeglowania”, wzmiankowanego przez założyciela

⁵⁸ B. Russell, *Dzieje zachodniej filozofii*, s. 59.

⁵⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004.

⁶⁰ Tamże, s. 133 i n.

Akademii w dialogu *Fedon*⁶¹, zwrócił uwagę na istnienie ezoterycznej nauki założyciela Akademii oraz zrekonstruował Platońską hierarchię rzeczywistości na podstawie pewnych informacji zawartych w *Metafizyce* Arystotelesa, jak również na podstawie samych dialogów Platona. A zatem na szczycie Platońskiej hierarchii rzeczywistości⁶² stoją dwie zasady: zasada „Diady nieokreślonej” oraz zasada „Jednego”, którą można interpretować jako Jednego i Jedynego boga: niematerialnego, bezcielesnego, będącego energią lub mocą. Mówiąc w wielkim skrócie: podczas gdy Diada stanowi bezładny substrat, potencjalność bytu, Jedno jest siłą lub energią stanowiącą właściwą przyczynę sprawczą, warunkującą zaistnienie danego bytu. Jest ona zasadą wyodrębniającą jednostkowy byt z bezładnego, bezkształtnego, beczasowego substratu chaotycznej materii⁶³. Diogenes Laertios tłumaczy ontologiczny postulat Platona jeszcze precyzyjniej:

Platon przyjmował dwa początki wszechrzeczy: boga i materię. Boga nazywa rozumem i przyczyną, materię zaś, z której powstają rzeczy złożone, uważa za bezkształtną i nieograniczoną. Mówi dalej, że gdy materia poruszała się bezładnie, bóg ją w jedno miejsce zgromadził, uważając ład za lepszy od bezładu⁶⁴.

Teraz zaś porównajmy „ezoteryczną” doktrynę Platońską z ontologią hebrajską, przedstawioną przez Oskara Goldberga w *Rzeczywistości Hebrajczyków*.

Wyobraźmy sobie powierzchnię morza i jego bezdenną głębię. Z głębi tej próbują wydostać się na powierzchnię nieskończenie liczne strumienie wód. Nie jest to jednak możliwe, gdyż powierzchnia jest ograniczona, a zatem ograniczona jest zdolność przyjmowania. Skończoność można uważać za powierzchnię nieskończoności. Nieskończenie liczne możliwości prą z niej ku powierzchni, aby się urzeczywistnić [...].

Skończoność, przedstawiona jako powierzchnia nieskończoności, składa się z wielkiej liczby możliwości, którym udało się zrealizować [...]. Prawo przyczynowości służy zachowaniu skończoności. Gdyby bowiem nie zagradzało ono wstępu nieskończenie licznym możliwościom, nastąpiłaby ich erupcja ku powierzchni i dopełnienie się dzieła przebiegu⁶⁵.

A zatem Platon powtórzył *de facto* doktrynę kabalistyczną: „Diada nieokreślona” jest przyczyną materialną bytu, czyli hebrajskim *En-Sof*, „Jedno” natomiast stanowi przyczynującą moc sprawczą, odpowia-

⁶¹ Por. Platon, *Fedon*, 99 c-d [w:] tegoż, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984.

⁶² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 158.

⁶³ Por. tamże, s. 118 i n.

⁶⁴ D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 194.

⁶⁵ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 8.

dającą kabalistycznej „Nicości”, bóstwu nieosobowemu, będącemu energią zdolną przekształcać chaos w kosmos, tworzyć światy, a także powodować ich kres, rozpad oraz, ostatecznie, ich powrót do praźródła istnienia: podobnie zresztą jak ma to miejsce w myśli Anaksymandra z Miletu.

Gdybyśmy jednak rozpatrywali również egzoteryczną naukę Platona, napotykaemy tutaj na istotną aporię, której przyczyną jest znana wszystkim postać Demiurga – boga, rzemieślnika, stwórcy świata. Demiourgos jest niewątpliwie bóstwem osobowym, choć nie posiada on osobowości jak starotestamentowy Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Demiurg ma, zdaniem Platona, tworzyć wszelkie byty fizyczne, wpatrując się w metafizyczne idee. Demiurg łączy także metafizyczny i fizyczny wymiar rzeczywistości, a jednocześnie uznać go można, w porządku ontologicznym, za bezpośrednią przyczynę sprawczą bytu jako bytu. Aporię, o której wspomniałam, trudno jest naprawdę pokonać. Z pewnością nie udało się to Giovanniemu Realemu, który także konstatuje fakt istnienia dwóch bóstw w myśli Platońskiej⁶⁶. Bóstwami tymi są oczywiście nieosobowe Jedno, czyli zasada generatywna wszystkiego, co istnieje, oraz quasi-bóstwo osobowe i z pewnością antropomorficzne – Demiurg.

W tym momencie mogę jedynie postawić pewną hipotezę: jak sądzę, Platon, którego zafascynowała – w bliżej nieznanym mi okolicznościach – myśl hebrajska, połączył dwa nurty doktrynalne obecne w monoteistycznym preiudaizmie. Innymi słowy, w swoim nauczaniu Platon wykorzystał zarówno mitologię Pentateuchu, „który konsekwentnie rozdziela boga i świat”⁶⁷, jak i doktrynę „chaldejskich magów” – semickich mistyków, utożsamiającą ze sobą, przynajmniej do pewnego stopnia, naturę i panteistycznie lub panenteistycznie pojmowane bóstwo. Zresztą również późniejsi mistycy żydowscy, kabaliści i chasydzi przez długie stulecia dążyli do połączenia owych doktryn⁶⁸, chociażby po to, by nie zostać posądzonym o herezję i nie ponieść takich konsekwencji, które stały się udziałem, na przykład, Barucha Spinozy, reprezentującego w ontologii panteizm racjonalistyczny dość zbliżony do doktryny stoickiej, przejawiającej związek z żydowską myślą mistyczną.

⁶⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 358 i n.

⁶⁷ R. Goetschel, *Stosunek Oskara Godlberga do kabały* [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 319.

⁶⁸ Por. G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, s. 18.

SEMITA ZENON ORAZ STOICKA DOKTRYNA „CZEGOŚ”⁶⁹

Jak podaje Giovanni Reale w trzecim tomie *Historii filozofii starożytnej*:

W 312/311 roku przed Chr. przybył z Cypru do Aten młodzieniec rasy semickiej z zamiarem nawiązania bezpośredniego kontaktu ze źródłami wielkiej kultury helleńskiej i całkowitego oddania się filozofii. Był to Zenon, człowiek, który miał założyć bodajże największą ze szkół epoki hellenistycznej⁷⁰.

Zenona można uznać za kolejnego propagatora kabalistycznej myśli hebrajskiej, szczególnie w odniesieniu do założeń ontologicznych, które głosił. Również w ontologii stoickiej istnieją bowiem dwie przyczyny bytu. Są nimi materia – potencjalność oraz rozum (λόγος), który kształtuje materię, czy też raczej pozwala atemporalnej nieskończoności przekształcić się w skończoność, to jest urzeczywistnić się jako temporalny byt skończony. Materia – podobnie jak *En-Sof* – nie ginie, lecz przekształca się, podlega zmianom, nie ma początku ani końca – jest bezkresem i jednocześnie jest pełnią bytu, którą przenika boskie słowo rozumne – λόγος, będące – podobnie jak Platońskie Jedno – ontyczną zasadą generatywną i separującą byty jednostkowe. Jak się zatem wydaje, stoicy zmienili jedynie nomenklaturę, zastępując – wyłącznie na poziomie leksykalnym – nazwę „nieokreślonej Diady” przez pojęcie zasady biernej bytu, τὸ πάσχον, „Jedno” natomiast, τὸ ἐν, określone zostało przez Zenona i jego następców jako zasada czynna, τὸ ποιοῦν:

Wedle stoików we wszechświecie istnieją dwie zasady (ἀρχαί): czynna i bierna (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον). Zasada bierna jest to substancja bezjakościowa – materia, zasada czynna to tkwiący w niej rozum (λόγος) – bóg. On bowiem, będąc wiecznym, z całego zasobu materii tworzy wszystkie rzeczy. Naukę tę głosi Zenon z Kition w rozprawie *O istocie*, Kleantes w rozprawie *O atomach*, Chryzyp w końcu pierwszej

⁶⁹ Por. tamże, s. 34: „[...] tak w swojej świadomości teistyczny filozof, jak Nachmanides z Gerony, w swoich pismach zupełnie się bez *En-sof* obywa. Niemniej w jednym miejscu – tam, gdzie mówi o tym, co stoi ponad wszystkimi emanacjami i sefirami – wspomina jednak w sposób całkowicie nieosobowy o «ukrytym Czymś, co stoi na początku Korony [tzn. pierwszej Sefiry]» i ponad nią. Ukryte Coś – zaiste osobliwe określenie dla ostatecznej podstawy Bóstwa w ustach żydowskiego teozofa, który skądinąd nieustannie mówi o Bogu w osobowych obrazach biblijnego świata wiary!”.

⁷⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, przeł. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 317.

księgi *Fizyki*, Asrchedemos w rozprawie *O elementach*, Poseidonios w drugiej księdze *Fizyki*⁷¹.

I dalej, by posłużyć się tutaj słowami Lucjusza Anneusza Seneki:

Tamten rodzaj ogólny, „byt” [τὸ ὄν], nie ma nic nad sobą; stanowi początek wszystkich rzeczy; wszystko znajduje się w zależności od niego. Stoicy chcą postawić ponad nim inny rodzaj, jeszcze ważniejszy [...]. Pierwszym rodzajem wydaje się niektórym stoikom „coś” [quid]⁷².

W takim właśnie ujęciu bytem – τὸ ὄν – jest, jak się wydaje, kabalistyczne *En-Sof*, będące „początkiem wszystkich rzeczy”. Ponad *En-Sof*, zdaniem kabalistów oraz greckich i rzymskich uczniów Zenona, znajduje się „coś” – τὸ – *quid*, czyli *Ajin* – niedefiniowalna, święta i rozumna Nicomość, generująca i przyczynująca ontyczne stany nieskończonego *En-Sof*, zasady biernej bytu. Oczywiście w dużym uproszczeniu można stwierdzić, iż nie mylą się ci interpretatorzy myśli stoickiej, którzy wnioskuje, że stoicy utożsamiają Boga z naturą – *physis* i z rozumnym słowem – *logos*em, z *pneumą* – boskim tchnieniem przenikającym istniejące, czyli z kabalistycznym *ruach ha-kodesz*, „duchem świętym”, czy też raczej „tchnieniem świętości” albo „bożym natchnieniem”⁷³. Jednakże koncepcji stoickiej zdecydowanie nie można uznać za konsekwentny panteizm, ponieważ boski *logos* i byty stwarzane są przecież od siebie odrębne: „zasady są niestworzone, elementy zaś ulegają zniszczeniu poprzez zaognienie (ἐκπύρωσις). Ponadto zasady są bezcielesne i bezkształtne, elementy zaś mają kształty”⁷⁴.

Podobnie w myśli kabalistycznej bóstwo jest wprawdzie immanentne wobec tego-co-stworzone, przenikając swoją „ognistą” energią bądź „światłem” wszelkie byty jednostkowe, jednak wobec świata jest transcendentne: jest bytem odrębnym od tego, co stworzone, a zatem jest ono samoudzielającą się Transcendencją. Innymi słowy, Bóg jest miejscem świata, ale świat nie jest jego miejscem⁷⁵. Jak przyznają

⁷¹ D. Laertios, VII, 134, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, s. 430 i n. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 365.

⁷² L.A. Seneca, *Epistola*, 58, 12 i 15, cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3.

⁷³ Por. *Sefer Jecira* 10 [w:] *Sefer Jecirah. Klucz Kabały*, s. 21: „Dziesięć sefirot nie z tego świata. Jeden – Duch Boga Żywego. Tron Jego jest ustalony od dawna. Błogosławione i uwielbione niech będzie Jego Imię, Który żyje na wieki wieków. Dźwięk, tchnienie, słowo – to jest Duch święty”.

⁷⁴ D. Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, s. 431.

⁷⁵ *Genesis Rabba* 68, cyt. za: G. Scholem, *Kabbalah*, s. 147 i n., tłum. własne.

sami stoicy, istnieje przecież owo τ – *quid*: coś, czego nie widać, lecz co, w gruncie rzeczy, jest bogiem ponad bogami, bogiem ponad ludźmi, bogiem ponad wszechświatem. Jest jednocześnie „Czymś” i jest Nicością, która – z niewiadomej przyczyny – pozwoliła każdemu z nas przez chwilę zaistnieć jako bytowi konkretnemu, jednostkowemu i skończonemu, zanim nie powrócimy do pramaterii – boskiego źródła istnienia.

Wszystko, co się złączy,
Znowu się rozłączy,
Na kształt pogmatwanych
Na cmentarzach pnączy [...].

Niech cię więc nie zdziwią
Obłoki ni zorze,
Wszystko jest na chwilę
I wszystko jak morze.

Wszystko jest od Boga
I do Boga droga,
Niby Jakubowa
Drabina uboga [...].

Zapomnieni dawno
Wyrośnięm kwiatami,
Bowień Dionizos
Modli się za nami⁷⁶.

Skąd polski poeta, Jarosław Iwaszkiewicz, posiadał wiedzę na temat myśli kabalistycznej i z jakiego powodu połączył w swej „pieśni” postać biblijnego Jakuba z tracko-greckim Dionizosem? – nie jestem obecnie w stanie powiedzieć. Podobnie jak nie mogę z całą pewnością i przekonaniem wyjaśnić, skąd i w jaki sposób wiedzę na temat metafizyki hebrajskiej zaczerpnęli Anaksymander, Pitagoras czy Platon. Przyznaję również, iż niespecjalnie mnie to obecnie zajmuje, w przeciwieństwie do poszukiwania śladów wiedzy, którą niekiedy z zaskoczeniem odkrywam w różnych systemach filozoficznych czy w dziełach literackich, inspirowanych filozofią żydowską, szczególnie zaś szeroko pojętą żydowską myślą mistyczną.

⁷⁶ J. Iwaszkiewicz, *Piosenka dla zmarłej*, <<https://poema.pl/publikacja/139953-piosenka-dla-zmarlej>> [dostęp: 10.09.2015].

UWAGI KOŃCOWE

Oczywiście powyższy tekst stanowi jedynie niewielki i nieznaczny przyczynek do szerszych i bardziej wnikliwych badań na temat związków recepcji myśli hebrajskiej oraz żydowskiej przez filozofów uznawanych za myślicieli zachodnioeuropejskich. Świadomie nie wskazałam tu bowiem na pokrewieństwo widoczne pomiędzy Heraklitemską doktryną „ognia” a kabalistycznym motywem boskiej energii powołującej do istnienia „światy”. Nie wspomniałam także o podobieństwie zachodzącym pomiędzy wizją rzeczywistości totalnej, wypracowaną przez Parmenidesa z Elei, a hebrajską ideą Nicości, która w istocie jest Pełnią i jedynym „Bytem Prawdziwym”. Pomięłam również wątki żydowskie obecne, co oczywiste, w dorobku Filona z Aleksandrii, a także nie omówiłam neoplatońskiej doktryny Plotyna, w której wręcz dominują motywy hebrajskiej mistyki. Zdaję sobie też sprawę z faktu, że hebrajską, później zaś żydowską myśl mistyczną można bez trudu dostrzec nie tylko w dorobku, na przykład, Alaina z Lille, Giovanniego Pico della Mirandoli, Mikołaja z Kuzy, Johanna Reuchlina czy Jakuba Böhmego⁷⁷, lecz także w dziełach autorstwa tak znaczących filozofów jak Spinoza, Schelling lub Hegel. Mam więc nadzieję powrócić jak najszybciej do tej problematyki w sposób bardziej pogłębiony: chciałabym przede wszystkim zwrócić uwagę na to, że filozofia żydowska, a szczególnie heterodoksalne elementy judaizmu kabalistycznego⁷⁸, wywarły dużo większy wpływ na myśl okcydentalną, niż się powszechnie przyjmuje. Gdyby tak nie było, rzymski stoik, Marek Aureliusz, nie mógłby przecież – dosyć optymistycznie zresztą – stwierdzić, że: „Wszystko, co widzisz, wnet przemieni natura, która rządzi wszechświatem, i utworzy co innego z tego tworzywa, a potem znów co innego z tworzywa owych rzeczy, aby się wszechświat ciągle odmładzał”⁷⁹.

⁷⁷ W kwestii tzw. kabały chrześcijańskiej por. np. G. Scholem, *Kabbalah*, s. 196–201. Por. także M. ben Israel, *Kompendium kabały. Zarys kabały chrześcijańskiej*, przeł. P. Chról, „Kronos” 24, 2013, s. 22–42.

⁷⁸ Na temat nurtów heterodoksalnych w judaizmie por. np. R. Patai, *The Hebrew Goddess*, Wayne State University Press, Detroit 1990.

⁷⁹ M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013, s. 60.

METAPHYSICS OF THE HEBREWS. CONNECTIONS BETWEEN JEWISH
MYSTICAL THOUGHT AND THE ANCIENT ONTOLOGY
OF THE WESTERN WORLD

Summary

The aim of the current paper is to reveal that some ideas and ontological concepts present in the thought of the philosophers of ancient Greece and Rome are dependent upon a set of mystical doctrines worked out, firstly, by the Hebrew nomads, and, secondly, by a large group of later Jewish kabbalists. It can be demonstrated that some views of Anaximander of Miletus, Pythagoras, Plato, and the Stoic thinkers are, essentially, just a new stage of life of the cosmogonic and ontological assumptions created by many generations of Hebrew and Jewish mystics. The basis of their views was the conviction concerning the existence of a material cause of beings, which could be identified with an amorphous energy (*En-Sof*), and of a divine efficient cause – a completely indeterminable entity (*Ajin*). Additionally, some other themes present in the thought of the first philosophers of the western world are mentioned in the article, and it is stressed that these very themes are, in fact, a mere translation of some Jewish mystical ideas into Greek terms. Among such concepts are, for example, the Stoic pantheistic rationalism, digital codes, and the holy number ten, perceived in the Pythagorean doctrine to be the primordial source of beings, as well as Plato's ambiguous view on the existence of one God or a godhead – the Creator.

Unfortunately, at present it is not possible to indicate any direct sources used by the philosophers of ancient Greece and Rome. Nevertheless, the analyses of their texts enable one, firstly, to negate the thesis that “there was nothing before the Greeks”, and, secondly, to name the source of their thought as a kind of Hebrew metaphysics, which was born “by the rivers of Babylon” thousands of years ago.

Katarzyna Kornacka-Sareło

KAROL WILCZYŃSKI

(Kraków)

**CIAŁA NIEBIESKIE, OPATRZNOŚĆ
BOGA I WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA.
AL-KINDĪ O ZDETERMINOWANIU WOLI**

Trudno jest zrozumieć filozofię danego autora bez poznania epoki i środowiska, w których żył. Ten badawczy slogan, choć często powtarzany, rzadko znajduje zastosowanie. Szczególnie dotyczy to Filozofa Arabów, al-Kindiego (ok. 800–870), którego spowija aura tajemniczości. Nie da się ukryć, że jego argumenty filozoficzne – oparte często na niepełnej wiedzy przyrodniczej, neoplatońskim mistycyzmie i religijności islamu – są wyjątkowo egzotyczne dla polskiego środowiska filozoficznego. Jest to, jak sądzę, jeden z obszarów historii filozofii, będący dla wielu badaczy „szerokim i burzliwym oceanem”¹, na którego akwen lepiej nie wpyływać.

Z konstatacji tego oczywistego faktu wynikają dwa cele niniejszego artykułu. Po pierwsze, chciałbym zarysować źródła filozoficznej antropologii al-Kindiego. Dla filozofów klasycznych zjawiska wówczas niewytłumaczalne – takie jak pojawienie się komety czy natura promieni słonecznych – stanowiły niewyczerpane źródło filozoficznych rozważań i inspiracji. Po drugie zaś, moim celem jest przedstawienie właściwego argumentu al-Kindiego, którego podobne wersje można znaleźć w kilku jego dziełach. Co ważne, w niniejszym artykule argu-

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A235/B295, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957. Por. także C. Ferrini, *The Land of Truth of the Understanding...*, <<http://www2.units.it/eserfilo/art813/ferrini813.pdf>> [dostęp: 29.05.2015]. Jediną pracą w języku polskim na temat al-Kindiego jest niedawno wydana monografia T. Stefaniuki *Al-Kindī i początki filozofii w świecie islamu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.

ment ten będzie interpretowany jako przejaw stanowiska kompatybilistycznego oraz intelektualistycznego². Z pewnością zaś, niezależnie od zaklasyfikowania poglądów Filozofa Arabów, jego opis woli stanowić wstęp do rozbudowanej antropologii jego intelektualnych następców: al-Fārābiego oraz Ibn Sīny. Ze względu na o wiele większą popularność wśród współczesnych badaczy średniowiecznej filozofii łacińskiej, na końcu drugiej części znajdzie się krótkie omówienie wpływu, jaki mogły mieć rozważania al-Kindiego na dwóch wymienionych filozofów.

*
* *
*

Nie ma wątpliwości, że największy wpływ na filozofię al-Kindiego miał późny, mocno przekształcony neoplatonizm. Jak wskazują liczni badacze³, al-Kindī był rzeczywiście pierwszym myślicielem, który sformułował wiele problemów filozoficznych w języku arabskim – dotychczas zupełnie obcym filozofii. Co ważne, sformułował je na podstawie tłumaczeń dosyć chaotycznie wybranych dzieł greckich, które często przyjęły charakter parafrazy. To wystarczyło jednak, by zapisał się w historii jako jeden z największych filozofów arabskich. Nie ma wątpliwości, że ukształtowanie nowych pojęć, nowego języka dla filozofii było do czasów nowożytnych niespotykanym przedsięwzięciem.

Sukces i wielkość al-Kindiego podkreśla również fakt, że w jego czasach nie było arabskiego Orygenesza czy Augustyna, którzy wprowadziliby dziedzictwo racjonalistycznej i świeckiej filozofii w domenę fundamentalnie religijnej kultury islamu oraz muzułmańskiej teologii⁴. Al-Kindī, wyrażając w arabskim problemy dotyczące bezpośrednio problemu Boga czy moralności, zapoczątkował jednocześnie dzieje filozofii arabskiej (arab. *falsafa*), która odtąd musiała borykać się z prześladowaniami ze strony fanatycznie nastawionych adwer-

² To, jak rozumiane są w niniejszym artykule stanowiska kompatybilizmu i intelektualizmu, opisane zostanie niżej.

³ Por. P. Adamson, *Al-Kindi and the Reception of Greek Philosophy* [w:] P. Adamson, R.C. Taylor (red.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, CUP, Cambridge 2005, s. 32–51; G. Endress, *The Circle of al-Kindi* [w:] G. Endress, R. Kruk (red.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS, Leiden 1997, s. 43–76; G. Strohmaier, *Von Alexandrien nach Bagdad – eine fiktive Schultradition* [w:] J. Wiesner (red.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Walter de Gruyter, New York 1987, t. 2, s. 380–389.

⁴ J. Janssens, *Al-Kindī: The Founder of Philosophical Exegesis of the Qur'ān*, „Journal of Quranic Studies” 9, 2007, s. 2.

sarzy: najczęściej muzułmańskich teologów lub prawników oraz rządzących⁵.

„Idzie jednak nie o to, by być wolnym od błędu, lecz o to, żeby być bogiem” (*Enneady*, I.2.6, przeł. A. Krokiewicz)⁶. Choć to konkretne zdanie ze słynnego traktatu Plotyna nie było znane al-Kindīemu, to wydaje się, że duch tej sentencji stał się podstawowym czynnikiem kształtującym rozważania Filozofa Arabów. W jego dziełach bowiem nie znajdujemy argumentacji budowanej dla niej samej: w większości ma ona na celu względy praktyczne, to jest życie na wyznaczony przez Boga wzór. Na dzieła te składają się liczne listy i poradniki skierowane do współwierznych bądź do bezpośrednich uczniów. Co najważniejsze jednak, al-Kindī znał obszernie fragmenty IV i V *Enneady* (oraz niewielki fragment VI) pod postacią parafrazy sporządzonej w kręgu szkoły bagdadzkiej na przełomie VIII/IX wieku przez syryjskiego (?) badacza⁷. Parafrazę tę, znaną pod tytułem *Teologia*, przypisywano już od jakiegoś czasu (prawdopodobnie od V–VI w.) Arystotelesowi. Co ciekawe, już wtedy próbowano uzgadniać tekst oryginalnie Plotyński z innymi znanymi wówczas dziełami Arystotelesa.

Rozpatrując poglądy Plotyna, należy więc wziąć pod uwagę trzy czynniki kształtujące świadomość al-Kindīego: (1) jego przywiązanie do monoteizmu muzułmańskiego; (2) arystotelizm, to jest czytanie Plotyna (i innych dzieł greckich) poprzez dzieła Arystotelesa; (3) niewielki zakres wiedzy na temat przedarabskich dziejów filozofii w kręgu szkoły bagdadzkiej. Podstawowy fragment *Ennead* dotyczący pojęć związanych z wolą, chceniem⁸, a znany również al-Kindīemu w wersji arabskiej, znajduje się w rozdziale siódmym i ósmym *Enneady* IV. To tam rozważany jest problem woli od strony analizy pragnienia i dążenia. Słownik wykorzystywany w oryginale greckim został zapożyczony przez Plotyna zarówno od arystotelików, jak i od stoików. W przypadku autora *Ennead* to termin *autoexousion* odnosi się przede wszystkim do woli ludzkiej, choć trzeba zaznaczyć, że Plotyn nie zbudował spójnej

⁵ H. Kennedy, *The Court of the Caliphs: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*, Weidenfeld and Nicholson, London 2004.

⁶ Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, WN PWN, Warszawa 2000. Tłumaczenia tekstów są mojego autorstwa, chyba że wskazano inaczej.

⁷ Por. P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Study of the Theology of Aristotle and Related Texts*, Duckworth, London 2002; P. Henry, H.-R. Schwyzer (red.), *Plotini Opera, Tomus II: Enneades IV–V*, Desclée de Brouwer, Paris–Brussels 1959.

⁸ Jest przedmiotem dyskusji, czy w *Enneadach* mamy do czynienia ze świadomym użyciem pojęcia „wola”.

„koncepcji woli”. Co więcej, pojęcie „wola” w *Enneadach* jest związane z trzema różnymi wymiarami: metafizycznym, antropologicznym oraz etycznym. Wymowny w tym kontekście jest poniższy fragment, stanowiący zarazem początek arabskiej parafrazy – *Teologii* Pseudo-Arystotelesa:

Jakże więc, skoro byt umysłowy jest „oddzielny”, wchodzi dusza w ciało? Powody są takie: W umysłowym świecie tylko sam umysł, jako wolny w swoim zasięgu od wszelkich doznań [gr. *apathēs*] i mający jeno myślnie życie [gr. *noētois zōēn*], pozostaje „tam” zawsze, albowiem nie ma w nim pędu [gr. *hormē*] ani dążności [gr. *orexis*], co zaś przybierze dążność, bytując zaraz po owym umyśle, to już występuje niejako dalej z powodu dodanej dążności i dąży do porządkowania według wzorów, jakie ujrzało w umyśle, i jest jakby przez nie zapłodnione i pełne bolesnej żądz [gr. *ōdīnon gennēsai*] porodu i dlatego usiłuje tworzyć oraz tworzy dzieła. [...]

Toteż umysł duszy wszechświata nie podlega żadnym zgoła doznaniom [gr. *empathēs*]. Sama zaś jest bądź w ciele, bądź zewnątrz ciała, gdyż wystąpiła z jestestw pierwszego rzędu i doszła do trzeciorzędnych, do tych na naszym padole, podczas gdy umysł pozostaje umysłem „z dzieła” w miejscu tym samym i za pośrednictwem duszy napęlnia wszystko pięknnością i ozdabia ładem, on nieśmiertelny za pośrednictwem jej, nieśmiertelnej, ponieważ zawsze i sam także będzie „będący” z powodu nieustannego działania.

Plotyn, *Enneada* IV.7.13-8.2, przeł. A. Krokiewicz

Wielu badaczy zastanawiało się, jaki był tak naprawdę cel rozważań Plotyna na temat woli i „dążności” duszy. Niektórzy, na przykład Leroux⁹, uznają, że prawdopodobnie chciał on wykazać, że dusza nie jest entelechią ciała – jak twierdzić mieli arystotelicy. Jednym z argumentów jest choćby fakt, że w *Enneadach* dusza uznana jest za „niewolnicę wątków”, których źródło jest w ciele. Te wątki (gr. *logois*) są związane z pragnieniem, które pojawia się w ludzkiej duszy za pośrednictwem zmysłowego poznania. Ich wybór ostatecznie doprowadza do „walki wewnętrznej” oraz – w razie braku silnej woli – upadku duszy (tamże). Co więcej, Plotyn wprost stwierdza, że „wątki” cielesne wywierają przemoc na duszę i są dla niej przygodne (IV.8.1).

Wola jawi się tutaj jako akt duszy, dzięki któremu może ona „rozważnie” wybrać odrzucenie cielesności (to jest zresztą droga do stawania się bogiem). Aby to uczynić, władzę musi pełnić rozum, a dusza podporządkować się jego „boskim wzorom” (IV.7.13.3): „Jeżeli jednak ktoś nad nimi panuje i panuje sam jeden, to czegóż mu jeszcze będzie potrzeba prócz siebie i własnej woli, innymi zaś słowy – jego własnej

⁹ G. Leroux, *Human freedom in the thought of Plotinus* [w:] L.P. Gerson (red.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, CUP, Cambridge 1996, s. 292–301.

rozwagi, gdyż u takiego kogoś wola jest rozważą [gr. «*tō gar toioutō boulēsis fronēsis*»]” (IV. 4.12). Co ciekawe, w ten sam sposób Plotyn wyjaśniał również problem upadku duszy i jej wznoszenia się w kontekście metafizycznym. Dusza świata nie mogła bowiem inaczej wznościć się w hierarchii bytów, jak tylko poprzez podążanie prawami Umysłu, który jest źródłem każdego bytu (por. VI.8.14). Ciężko jest określić, w którym miejscu Plotyn, mówiąc o woli, chceniu, odnosi się jedynie do metafizyki, a w którym wyłącznie do antropologii, a kiedy ma na myśli oba konteksty. Niezależnie jednak od tego, nie ma wątpliwości, że uznaje on prymat rozumu wśród ludzkich władz intelektualnych.

Plotyn nie przyjmuje możliwości wyboru w znaczeniu, jaki nadał mu Arystoteles, to jest jako mocy do wyboru działania. W kosmologii Plotyna nie ma bowiem miejsca na przypadek, każde działanie jest determinowane z góry, chyba że wiąże się z upadkiem – cielesne i materialne pragnienia jednak również nie są wyborem woli, ale po prostu jej słabością. Jest ona przymuszona swoją własną słabością do wprowadzenia „zmazy przypadku” (por. VI.8.14). Plotyn wprost stwierdza, że upadek duszy jest „dobrowolny, ale bez namysłu” (IV.3.13, por. także 17–18). Z tego też względu w gestii woli pozostaje – co najwyżej – pilnowanie się boskich praw¹⁰. Odpowiedzialność i to, nad czym człowiek może panować, zawiera się w tym, co autor *Ennead* określa jako „cnota”. Z tego też wynika drugi cel Plotyna dotyczący woli. Oprócz odrzucenia hylemorfizmu („entelechizmu”) Arystotelesa, chce on wskazać, gdzie w uniwersalnym emanacjonizmie można znaleźć miejsce na wolność człowieka – na to, co będzie w mocy człowieka.

Jak wspominałem, odpowiedzialność duszy zawiera się jedynie w tym, co dotyczy cnoty. Cnota zaś, wedle Plotyna, jest tym większa, im bardziej dany byt zbliża się do boskiego Jedna. Dotyczy to też oczywiście sfery ludzkiej:

Więc kim jest „mędrzec”? W nim działa część lepsza z pewnością! Z pewnością nie byłby „mędrce”, gdyby miał współdziałającego z sobą tylko dajmona. W nim działa umysł zaiste. Więc albo sam jest dajmonem, albo na wysokości dajmona [...]!

Enneady, III.4.6, przeł. A. Krokiewicz

Tym samym mogłoby się wydawać, że człowiek – decydując się na jakąś ascezę, samodzielne ćwiczenie tej „lepszej części” – może zbliżyć się ku Ideałowi. Nie o to jednak chyba chodzi Plotynowi, zaznacza on bowiem: „Czy więc mędrzec zawsze cel osiąga [być ponad umysłem]?”

¹⁰ J. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, CUP, Cambridge 1967.

Raczej nie zawsze, ponieważ dusza ma to do siebie, że w takich a takich warunkach taka a taka dusza ma ten właśnie żywot i tę właśnie wolę” (tamże, przeł. A. Krokiewicz). Innymi słowy, człowiek z konieczności jest zmieszany z ciałem, z tym, co „lwie” i „pstre” (I.1.7, przeł. A. Krokiewicz) i mimo wysiłków nigdy się z tego nie wyrwie. Wolność człowieka może dotyczyć jedynie tego, co „zbiega się z rozumem”, bo on we właściwym sensie jest człowiekiem (tamże).

W tym miejscu mamy do czynienia z paradoksem – wolność człowieka może realizować się jedynie w świecie zdeterminowanym, w konieczności. Aby rozwiązać ten paradoks, Plotyn wprowadził dwa rodzaje konieczności (VI.8.14.41-42) – „wyższą”, dotyczącą całego procesu emanacji i porządku bytowego, oraz „niższą” (gr. *heimarmene*), zarezerwowaną dla tych bytów, które mają w sobie pierwiastek boskości, dzięki czemu mogą „wznosić się” ku górze oraz, przynajmniej częściowo, odrzucać cielesność. Stąd wynika zatem fakt zarezerwowania wolności tylko dla rozumu, a także odrzucenia przez Plotyna antropologii Arystotelesa, który – jak się wydaje – widziałby przestrzeń dla wolności nie tylko w świecie czystych intelektów. Dusza nie może udoskonalać czegoś, co z konieczności znajduje się na dole i nie może się wznosić. Te wątki zostaną wykorzystane później przez al-Kindiego. Po drodze jednak będą przekształcone przez intelektualnych spadkobierców Plotyna, przede wszystkim Proklosa oraz autora parafrazy *Ennead*, znanego współczesnym badaczom jako Pseudo-Arystoteles lub Plotyn-Arab.

To właśnie Proklos i Jamblich jako kontynuatorzy myśli Plotyna postawili pytanie wynikające z problemu powiązania duszy z ciałem: jeśli dusza grzeszy przez wybór (gr. *prohairesis*), to jak może pozostać czysta? Oczywiście problem ten występuje jedynie na gruncie antropologii Plotyna, który przyjął takie założenie. Rozwiązaniem, które proponuje Proklos, jest uznanie, że dusza na skutek złych wyborów „brudzi się”, upada¹¹. Skutkiem tego jest również ściślejsze powiązanie duszy z ciałem oraz utrata stałego kontaktu z umysłem (gr. *noûs*). Warto dodać, że skutkiem badań nad owym powiązaniem było najprawdopodobniej powstanie filozoficznych „obrzędów”, teurgii Jamblicha, których jednym z celów było przywrócenie „pierwotnego” układu w duszy człowieka¹².

¹¹ Por. J. Rist, *Prohaeresis: Plotinus, Proclus et alii* [w:] *De Jamblique à Proclus*, Entretiens 21, Fondation Hardt, Genève 1975.

¹² Por. J. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Scholars Press, Chico, CA 1985.

Co istotne, problem ten został podjęty w *Elementach teologii* (p. 194–195)¹³ Proklosa, które – podobnie jak *Enneady* Plotyna – zostały przełożone i sparafrazowane przez syryjskiego lub arabskiego tłumacza. Tak też zostały przekazane al-Kindīemu oraz innym badaczom szkoły bagdadzkiej¹⁴. Proklos powracał jednak do tego problemu wielokrotnie, na przykład w *Komentarzu do Timajosa* (np. II.216)¹⁵, gdzie dyskutowana jest relacja między ludzkimi decyzjami i boskim intelektem oraz ludzkimi decyzjami i materią. Badacze wskazują na różne inspiracje: Runia i Share twierdzą, że Proklos odnosił się przede wszystkim do słynnej definicji Arystotelesa z *Etyki Nikomachejskiej* (1113a), która mówi, że: „postanowienie jest dążeniem skierowanym po namyśle ku czemuś, co leży w naszej mocy” (przeł. D. Gromska). Istotnie bowiem problematyka tego, co jest w naszej mocy (gr. *eph' hemin*), rzeczywiście stanowi temat przewodni wielu rozważań Proklosa. Z drugiej strony jednak Rist wskazuje na inspirację stoicką, a dokładniej Epikteta¹⁶. To właśnie stoicy bowiem rozpowszechnili ten problem i samą terminologię. Co więcej, Rist stwierdza również, że Proklos podąża za Epiktetem, a nie Arystotelesem, w traktowaniu *prohairesis* nie jako procesu, działania, ale raczej jako stanu, stałej „struktury propozycyjnej”.

Spór ten przeniósł się na teren filozofii arabskiej, gdzie liczni myśliciele dyskutowali ten problem: czy decyzja, wybór, są działaniem, czy też raczej pewnym stanem, *modusem*¹⁷. Zanim jednak do tego doszło, dyskusja na ten temat rozwijała się nie tylko wśród pogańskich neoplatoników, ale również wśród tych, którzy w Polsce znani są jako Ojcowie Kościoła (m.in. Grzegorz z Nyssy poświęcił problemowi

¹³ Numeracja stron za wydaniem krytycznym dostępnym w: P. Henry, H.-R. Schwyzer (red.), *Plotini Opera*, Desclée de Brouwer, Paris–Brussels 1959.

¹⁴ G. Endress, *The Circle of al-Kindi* [w:] G. Endress, R. Kruk (red.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS, Leiden 1997, s. 43–76.

¹⁵ Por. *Proclus on the Causes of the Cosmos and Its Creation*, red. i przeł. D. Runia, M. Share, CUP, Cambridge 2008, s. 52.

¹⁶ J. Rist, *Prohaeresis: Plotinus, Proclus et alii*.

¹⁷ Problem ten, jak w wielu innych przypadkach, miał oczywiście podłoże religijne. Dotyczył on bowiem kwestii decyzji człowieka o poddaniu się całkowicie woli Allaha, co jest fundamentem muzułmańskiej praktyki religijnej. Jest też jedną z najważniejszych prawd wiary. Odnosi się również do problemu wyższości woli Boga nad wolą ludzką, który składa się na pierwszy dogmat wiary islamu (arab. *imān*). Por. także J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 t., Walter de Gruyter, Berlin–New York 1991–1997.

decyzji wiele tekstów i homilii, problem podejmował też Nemezjusz z Emezy) oraz – co szczególnie ważne z perspektywy filozofii arabskiej – arystotelicy. To właśnie Aleksander z Afrodyzji, którego dzieła były znane wśród autorów *falsafy*, skrytykował stoicką doktrynę w swoim dziele o przeznaczeniu (*De fato*¹⁸), odróżniając to, co dobrowolne (gr. *ekousion*), od tego, co w naszej mocy (gr. *eph' hemin*). Przykłady, które daje Aleksander, są proste: jedzenie ma być dobrowolne, a jednocześnie wykraczać poza to, co w naszej mocy – brak pożywienia doprowadzi wszak do śmierci. Co więcej, Aleksander podkreśla, że to, co racjonalne (wybór), zasadniczo nie miesza się z tym, co ma inną naturę (*De fato*, XIV.13-22¹⁹). Problem ten został podjęty w *Teologii* Pseudo-Arystotelesa, gdzie inna część duszy ludzkiej odpowiada za to, co w naszej mocy (dusza boska), a inna za to, co dobrowolne (dusza roślinna i zwierzęca). Ciało nie odgrywa tu właściwie żadnej roli, nie jest uznane za podmiot:

Człowiek jest tym, co zdefiniował boski Platon [...], mówiąc, że człowiek, który używa ciała i wykonuje swoje funkcje członkami cielesnymi jest niczym, ale tylko duszą używającą najpierw ciała we właściwym [pierwszym] sensie. W tym czasie szlachetna i boska dusza używa ciała w innym sensie, to znaczy poprzez pośrednictwo duszy zwierzęcej (arab. *al-nafs al-haywāniyya*).

Pseudo-Arystoteles, *Teologia*, Mimar X, 72²⁰

Wprowadzony zostaje więc czynnik pośredniczący między ludzką duszą we właściwym sensie (rozumem) a działaniami, które wykonuje. Problem ten pojawił się we wcześniejszych rozdziałach (z jęz. syryjskiego – Mimarach):

Należy dowiedzieć się, czy dusza jest podzielona czy nie [arab. tatajazza 'u], a jeśli tak, to czy jest podzielona w istocie czy akcydentalnie? Podobnie, jeśli nie jest podzielona, to czy dzięki istocie, czy jakimś akcydensom? Uważam, że jest podzielona, ale akcydentalnie, bo wtedy, gdy jest w ciele, przyjmuje podzielenie [wynikające z] cielesności, tak jak podkreśla się, że myśląca część duszy nie jest tożsama ze zwierzęcą albo część zmysłowa nie jest częścią gniewliwą.

To, co mam na myśli, mówiąc „część”, oznacza część ciała, w której znajduje się myśląca władza duszy, i tę część, która zawiera zmysłową władzę oraz władzę gniewliwą. [...] Kiedy mówię, że dusza jest niepodzielona, to mam na myśli ogólny,

¹⁸ Por. *Alexander of Aphrodisias on Fate*, red. R.W. Sharples, Bristol Classical Press, Bristol 1983.

¹⁹ Por. S. Fazzo, H. Wiesner, *Alexander of Aphrodisias in the al-Kindī Circle and in al-Kindī's Cosmology*, „Arabic Sciences and Philosophy” 3, 1993, s. 119–153.

²⁰ Fragmenty z *Ennead* bez kursywy; podobnie jak w przypadku tekstów greckich tłumaczenia dokonał autor tekstu, chyba że zaznaczono inaczej.

tj. istotowy sens, a gdy mówię, że dusza przyjmuje podział, *to mam na myśli* sposób względny, akcydentalny, bo związany z jej połączeniem z ciałem.

Pseudo-Arystoteles, *Teologia*, Mimar II, 58–61, fragmenty z *Ennead* bez kursywy, por. także Arystoteles, *De anima*, 185.2–3.

Co ciekawe, to właśnie w ten sposób al-Kindī, ale też inni syryjscy i arabscy neoplatonicy, będą odczytywać *Enneady* – grzech, upadek, jest w naszej mocy (bo należy do „niższej” konieczności), ale sama dusza go nie wybiera, jest oszukiwana (por. *Enneady*, IV.8.8). We wspomnianym fragmencie *Elementów teologii* Proklosa (p. 194–195), dusza ma chcieć zła, ale to nie ona sama je wybiera – dzieje się to na skutek zmieszania z ciałem. W całość tych rozważań, podobnie jak w *Teologii* Pseudo-Arystotelesa, wmieszane zostaną wątki Platońskie, Arystotelesowskie i Plotyńskie. Będzie to oczywiście działanie całkowicie świadome i celowe ze strony autora parafrazy. Co więcej, na podłożu muzułmańskim²¹ problem woli będzie wiązał się, po pierwsze, z woluntaryzmem, to jest uznaniem woli za władzę psychiczną, która jest najważniejszym czynnikiem ludzkiej duszy, ponieważ decyduje o przynależności religijnej człowieka; po drugie zaś, z typowym dla islamu pojęciem Boga, który zawsze przewyższa wszystko i jest jedynym podmiotem działającym (arab. *fā'il*) we właściwym sensie. Podmiot, który determinuje wszystko, jest Stwórcą wszystkiego: również upadku, zła i grzechu (co również wynika z pierwszego dogmatu islamu²²).

Wychodząc od powyższych rozważań, należy wskazać, że al-Kindī pisząc na temat woli, odwoływał się do bogatego dziedzictwa wieków wcześniejszych. Interpretując znane sobie fragmenty *Ennead* (arab. *Teologię*) czy *Elementów teologii* (arab. *Księgę o dobru najwyższym*) jako dzieła spójne ze znanymi mu tekstami Arystotelesa, próbował opracować własne argumenty na rzecz obrony wolnej woli, zarazem nie odbiegając za daleko od dogmatów muzułmańskich. Podobne próby podjęli zresztą inni przedstawiciele szkoły filozoficznej w Bagdadzie, między innymi Abū Ma'šar Ibn al-Balkhī (787–886, dalej: al-Balkhī), głównie znany jako astrolog i astronom. Wszystko najprawdopodobniej wynikało z faktu przełożenia i parafrazy wymienionych wyżej dzieł greckich

²¹ Należy odróżniać filozofów muzułmańskich od filozofów arabskich – nie wszyscy filozofowie posługujący się językiem arabskim byli muzułmanami. Wielu z nich, szczególnie w okresie klasycznym, było żydami, chrześcijanami, a nawet sabejczykami. Podobnie też nie wszyscy filozofowie muzułmańscy – szczególnie nowożytni – posługiwali się językiem arabskim.

²² Por. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft...*, 6 t.

i rozwoju tzw. ruchu tłumaczeniowego w Kalifacie Abbasydów²³. Badacze są zgodni, że – podobnie zresztą jak w wiekach poprzednich, w zupełnie odmiennych warunkach kulturowych – głównym celem tego ruchu oraz kręgu al-Kindiego było doprowadzenie do syntezy wiedzy greckiej w całościowy, koherentny system²⁴. Załączki tej syntezy można zobaczyć choćby w cytowanych wyżej fragmentach *Teologii*. Takiej syntezie jest również poświęcony cały Mimar (rozdział) III.

*
* *

Trzema najważniejszymi założeniami, które przyjął al-Kindī na podstawie lektury *Teologii* Pseudo-Arystotelesa, były (por. Arystoteles, *De anima*, 413b24-27, Pseudo-Arystoteles, *Teologia* VIII.108, IX.68, X.20):

- (1) akcydentalny charakter podziału duszy;
- (2) podział jest dokonany ze względu na moce, władze duszy (arab. *quwwa*);
- (3) dusza jest ogólnie podzielona na część szlachetną, wzniosłą oraz zwierzęcą.

Ponadto, w jednym z najbardziej wpływowych dzieł – *Traktacie o definicjach* – al-Kindī opisał krótko poszczególne terminy wykorzystane przez siebie w argumentacji, którą określam tutaj jako antywoluntarystyczną i kompatybilistyczną. Z jednej strony bowiem, al-Kindī stał mocno na stanowisku intelektualistycznym: to zawsze rozum decyduje o tym, co należy wybrać, jakie działanie podjąć oraz – co ważne z punktu widzenia islamu – jaka jest moja wiara²⁵. Z drugiej zaś,

²³ Por. H. Kennedy, *The Court of the Caliphs*.

²⁴ G. Strohmaier, *Von Alexandrien nach Bagdad – eine fiktive Schultradition* [w:] J. Wiesner (red.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, New York 1987, t. 2, s. 380–389. Por. P. Hadot, *The Harmony of Plotinus and Aristotle According to Porphyry* [w:] R. Sorabji (red.), *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*, Duckworth, London 1990, s. 125–140.

²⁵ W podobnym kontekście odróżnia się również woluntaryzm psychologiczny (wola jest decydującą władzą ludzkiego umysłu i nic nie ogranicza ostatecznie jej działania wśród innych władz) od woluntaryzmu etycznego (wola decyduje ostatecznie, co jest dobre – to ona dokonuje oceny poprzez wybór, a nie żadna inna władza, np. intelekt). Por. M.W.F. Stone, *Moral psychology before 1277: The will, liberum arbitrium, and moral rectitude in Bonaventure* [w:] Th. Pink, M.W.F. Stone (red.), *The Will and Human Action. From antiquity to the present day*, Routledge, London 2004, s. 99–126; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Pax, Warszawa 1966;

al-Kindī jako astrolog „z zamięłowania” chciał określić, w jakim stopniu nasze wybory i nasze życie są w naszej mocy. W praktyce oznaczało to napisanie przez niego szeregu traktatów poświęconych problemowi wpływu układów gwiazd czy promieni słonecznych na nasze życie²⁶.

Do najważniejszych terminów al-Kindiego związanych z wolą można zaliczyć:

(a) *rawiyya* – wahanie się (arab. *imāla*) między skłonnościami duszy (*Traktat o definicjach*, 168.1);

(b) *al-ihtiyār* – wola (chcenie) poprzedzone namysłem (arab. *rawiyya*) i rozpoznaniem (arab. *tamyīz*, od *mayaza* – „odróżniać”) (tamże, 167.1);

(c) *irāda* (arab. *arada* – „chcieć”) – moc (arab. *quwwa*), przez którą dążymy (arab. *yaqsidu*, od *qasd* – „cel”) do jednej rzeczy, a nie do innej (tamże).

Stąd też stosunkowo często w traktatach al-Kindiego pojawia się pojęcie *quwwa ihtiyār*, które zwykle tłumaczy się jako „wolność”²⁷. Co ważne jednak, Filozof Arabów rozróżnił dwa aspekty owej moc woli: moc do rozpoczynania działania, rozumianą jako stan, oraz moc do wytwarzania działania, rozumianą jako proces. Ten pierwszy aspekt jest zarazem przyznany tylko Bogu, który – jak wspomniałem – jest jedynym podmiotem działającym w sensie właściwym (arab. *fāʿil*). Wytwarzanie działania, jako moc ludzka, wymaga wcześniejszego istnienia łańcucha przyczyn, w który dane działanie może się w pewnym sensie włączyć. Miało to dla al-Kindiego przede wszystkim sens praktyczny:

Jest niemożliwe, aby ktoś zdobył wszystko, czego pragnie, lub by był bezpieczny od utraty wszystkiego, co umiłował, bo ani stabilność, ani stałość nie przynależą do tego świata stawania się i giniecia, w którym obecnie żyjemy. Koniecznie zaś stabilność i stałość istnieją w świecie intelektu, który możemy kontemplować. Jeśli zatem nie chcemy stracić umiłowanych przez nas rzeczy i nie chcemy być rozbici przez próby zdobycia innych rzeczy, to musimy kontemplować świat intelektualny i kształtować własne pojęcia tego, co kochamy, posiadamy i czego chcemy [od tego świata]. [...] A kiedy kontemplujemy przedmioty naszych pragnień, które przynoszą przyjemności w intelekcie w tym stanie stabilności [duszy], możliwe staje się w tym czasie wytworzenie [w duszy] czegoś podobnego do intelektu, co może ochronić nas przed bólami, a my uchwytujemy to, co upragnione, w najlepszy możliwy sposób.

al-Kindī, *Traktat o rozpraszaniu smutków*, I.2-3 oraz II.2

B. Kent, *Virtues of the Will*, Catholic University of America Press, Washington 1995, rozdz. 3: *Voluntarism*.

²⁶ Oczywiście ciała niebieskie miały działać jedynie jako oznaki woli Boga.

²⁷ P. Adamson, P. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī*, OUP, Oxford 2012.

Opracowanie przez Filozofa Arabów tej tematyki miało jednak daleko idące konsekwencje: przede wszystkim postawiło problem intelektu w centrum rozważań antropologicznych późniejszych myślicieli arabskich²⁸. Z drugiej jednak strony intelektualizm stał się jednym z podstawowych założeń filozofii al-Kindiego. Nie ma wątpliwości, że – podobnie jak Plotyn i autor arabskiej parafrazy *Ennead* – wierzył on, że „intelekt jest bliższy naturze” (*O pierwszej filozofii*, II.3). Prawdy zdobyte metodą intelektualną nie tylko są pewniejsze, ale przede wszystkim – oczyszczają duszę, uświęcają ją. Stawiają człowieka bliżej Boga²⁹. Uznanie istnienia *quwwa ihtiyār*, mocy wpływającej z intelektu, było jednak odmienne od greckiego myślenia Plotyna. Nie doprowadziło ono al-Kindiego do odrzucenia świata doczesnego i materii, lecz wręcz przeciwnie – przypisał on duszy rozumnej odpowiedzialność za to, co cielesne w człowieku. Prawdopodobnie zresztą był to efekt wpływu *Teologii*:

Powiadam zatem, że materia intelektu jest nadzwyczajnie wzniosła, bo jest prosta i intelektualna, *choć intelektu są wręcz prostsze niż materia, bo ją w sobie zawierają. Stwierdzam też, że materia duszy również jest nadzwyczajnie wzniosła, ponieważ jest prosta i intelektualna i związana z samą duszą; ale sama dusza jest jeszcze prostsza, bo zawiera w sobie tę materię oraz wytwarza wzniosłe uczucia z pomocą intelektu. Dlatego też jest szlachetniejsza i bardziej uwznioślona niż materia, bo to dusza ją otacza i wytwarza w niej wspaniałe formy.*

Mimar VIII, 109-110, fragmenty z *Ennead* bez kursywy

W tym jednak miejscu al-Kindi powrócił do dawnego pytania Plotyna: gdzie w świecie zdeterminowanym przez uniwersalnego twórcę, Allaha, jest miejsce na wolność? Kontekst argumentu al-Kindiego, który w niniejszym artykule nazywam „kompatybilistycznym” ze względu na jego charakter i problematykę, jest ciekawy z dwóch względów: historycznego, wyżej już po części zarysowanego, oraz filozoficznego, to jest dotyczącego samej warstwy argumentacyjnej – jest to, jak sądzę, jeden z ciekawszych systematycznie problemów poruszonych przez al-Kindiego. Być może dlatego ta problematyka właśnie była tak po-

²⁸ Por. P. Adamson, *Al-Kindi and the Reception of Greek Philosophy*, s. 32–51.

²⁹ Jest to zresztą jedno z powszechnie przyjmowanych w świecie islamu twierdzeń. Do dziś w większości społeczeństw muzułmańskich uznaje się np. osoby niepełnosprawnie intelektualnie za święte z tego względu, że wierzy się, że ich intelekt mieszka już „u góry”, powrócił do Allaha.

pularna również wśród późniejszych autorów arabskiej *falsafy* i chrześcijańskiego średniowiecza.

Al-Kindī nie żył w politycznej próżni, podobnie jak żaden ze znanych nam filozofów. W kręgu filozoficznej szkoły bagdadzkiej kwitła również szkoła oświeconych teologów, znanych dzisiaj jako mutazylici (od arab. *i 'tazala* – „oddzielić się”). Ich cechą dystynktywną było uznanie skrajnego inkompatybilizmu, to jest niemożliwości istnienia wolnej woli w obliczu zdeterminowanego koniecznością świata³⁰. Warto również wskazać, że w ich traktatach często występowała formuła *quwwa ihtiyār*. Filozofowie sprzeciwiali się temu pogładowi, uznając że *quwwa ihtiyār*, czy też *irāda* (chcenie), mogą być realizowane mimo determinacji przez konieczne przyczyny. Z kręgu al-Kindiego wyszły dwa argumenty – jeden sformułowany przez samego Filozofa Arabów, zaś drugi przez wspomnianego już Abū Ma'shara. Ten ostatni w swoim *Wielkim kompendium wiedzy astronomicznej* (arab. *Kitāb al-mudkhal al-kabīr ft 'ilm aḥkām al-nujūm*)³¹ omawia swoją deterministyczną koncepcję ruchu gwiazd, które są właśnie tymi koniecznymi przyczynami. Argument Abū Ma'shara został w pewnej formie powtórzony przez al-Kindiego w jego dziele *O promieniach słonecznych*. Stąd jeden z najważniejszych badaczy filozofii al-Kindiego określił ten argument jako „astrologiczną teodyceę”³².

Zarówno według Abū Ma'shara, jak i al-Kindiego wolne działanie to takie, które jest wyrazem chcenia działającego. Podobnie jak w przypadku Plotyna klucz do zrozumienia argumentacji leży w pojęciu konieczności. Co ciekawe, al-Kindī zdefiniował je za Arystotelesem, uznając, że to, co konieczne (arab. *wājib*), jest tym, co zawsze aktualne w tym, co orzekane; zaś to, co przypadkowe (arab. *mumkin*), jest tym, co czasem jest potencjalne, a czasem aktualne w tym, co orzekane (*O definicjach*, 33ab). Następnie jednak przy opisie „konieczności” (arab. *al-idtirār*, gr. *anangke*) wprowadza – prawdopodobnie za Plotynem – podział na konieczność „naturalną” (arab. *al-tabī'ī*), która dotyczy zmysłów, oraz „wolitywną” (arab. *al-iradī*), która dotyczy inte-

³⁰ Por. P. Adamson, *Al-Kindi and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom*, „Arabic Sciences and Philosophy” 13, 2003, s. 45–77.

³¹ Astronomia (arab. *ilm an nujūm*) była oczywiście rozumiana nieco inaczej, a mianowicie jako badanie tego, co jest przejawem mocy ruchu gwiazd, w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

³² P. Adamson, *Abu Ma'shar, al-Kindi and the Philosophical Defense of Astrology*, „Recherches de philosophie et théologie médiévales” 69, 2002, s. 245–270.

lektu. Ten podział został systematycznie wykorzystany w analizie kwestii ciał niebieskich i ich wpływu na wolność człowieka.

Przed al-Kindī na ten temat wypowiedziała się już święta księga islamu:

Miłosierny Bóg. On nauczył Koranu. On stworzył człowieka i nauczył go zrozumiałej mowy. Słońce i księżyc poruszają się podporządkowując się określönemu [czasowi]. A trawy i drzewa pokornie się mu kłaniają.

Koran 55, 2-7 (przekład własny konsultowany z tłumaczeniem J. Bielawskiego)

Zarówno teologowie mutazyliccy, jak i sam al-Kindī uznawali, że podporządkowanie się „określönemu czasowi” wymaga racjonalnego wyboru (arab. *iḥtiyār*) i że jest to jednocześnie przykład wyboru zdeterminowanego przez Boga:

Znaczenie *posłuszeństwa* w języku arabskim to *wykonanie nakazu dowódcy*. I tak, wykonanie nakazu może wydarzyć się tylko przez wybór (arab. *iḥtiyār*), a ten jest cechą wyłącznie dusz kompletnych, to jest – racjonalnych. Zaś gwiazdy obdarowane zostały posłuszeństwem w tym sensie, że realizują czyjś nakaz. Chociaż czynią to bez żadnej zmiany [...].

Dlatego też są posłuszne woli Stwórcy, wielka niech będzie Jego chwała, poprzez działanie tak wielkich rzeczy, które nadają stabilność również światu podksiężycowemu – tak długo, jak trwa Jego nakaz.

Al-Kindī, *List do Aḥmada ibn al-Mu'taṣima o poddaniu [ukłoniu] się sfery zewnętrznej*, 180-181

Słońce i księżyc podlegać mają zatem, tak jak inne ciała niebieskie, konieczności. Podobnie jednak jak sądził Plotyn (*Enneady*, IV. 4.35), al-Kindī rozważa ich działanie jako efekt wyboru, *prohairesis*. Co więcej, grecki filozof również uznawał, że za ich pomocą można poznać przyszłość. Warto dodać, że podobne uwagi zostały poczynione w tekście Aleksandra z Afrodyzji *O Opatrzności*, który przetrwał jedynie w języku arabskim. Stwierdza się tam, że wybór jest współprzyczyną (gr. *synergos*) konieczności niższej, fatum³³.

Al-Kindī stwierdził (za Abū Ma'šarem), że gwiazdy mają być odpowiadające przede wszystkim za układ żywiołów, produkcję substancji materialnych i tego, co akcydentalne. Co więcej, badanie ciał niebieskich ma również sens o tyle, że nie tylko mówi nam o naszych działaniach czy możliwościach, ale przede wszystkim uczy nas o pierw-

³³ W tekście broni się wolności w odniesieniu do tzw. mitu Era, znanego z X księgi *Państwa Platona*.

szej przyczynie³⁴, o której wiedza (w ścisłym sensie) jest niemożliwa. Filozof uznał – za *Elementami teologii* Proklosa – że astrologia może stanowić studium Bożej Opatrzności (arab. *tadbīr*; por. traktat *O bezpośredniej przyczynie powstawania i giniecia*). Oczywiście argumentacja w tym wypadku jest dosyć prosta i nie odbiega od rozwiązania Plotyna. Bowiem to gwiazdy determinują nasze działania, ale ta determinacja nie jest „absolutna”, uniwersalna. Skoro konieczność, która stoi za tą determinacją, jest słaba, to wymyka się jej nasz intelekt, który z natury jest „boski”, wykracza poza działanie gwiazd i ciał niebieskich. Stąd też al-Kindī może przyjąć, że nasz intelekt nie jest do końca zdeterminowany przez inne czynniki, a zatem jest wolny.

Rozwiązanie to jednak, które dzisiaj budzić może wątpliwości, nie jest jedynym, jakie zaproponował Filozof Arabów. Zarówno on sam, jak i Abū Ma‘šar odwołali się w swoich pracach do przykładu Arystotelesa z książki IX jego *Hermeneutyki* (gr. Περὶ Ἑρμηνείας) oraz słynnego już pytania: „Czy jutro będzie bitwa morska?”³⁵. Al-Kindī podąża za Arystotelesem w udzieleniu odpowiedzi, stwierdzając, że bitwa może się wydarzyć lub nie. Z pewnością jednak zdarzenie to będzie określone jakąś koniecznością: jest konieczne (arab. *wājib*), że bitwa morska się wydarzy lub nie. Dopóki jednak to się nie wydarzy, kwestia pozostaje w sferze przypadku (arab. *mumkin*).

Podobnie jest z intelektem. Argument na rzecz jego wolności brzmi następująco – al-Kindī uznał, że kwestia bitwy morskiej, jak i innych działań związanych z decyzją człowieka, pozostaje w sferze *mumkin*, ponieważ jest uzależniona od konieczności wolitywnej (arab. *al-iḏtirār iradī*), a tym samym niezależniona od konieczności naturalnej (arab. *al-iḏtirār tabī‘ī*). Bez konkretnej decyzji bitwa morska nie może się wydarzyć. Stąd wynika też jego teza, że to namysł (arab. *rawiyya*) pozostaje w ścisłym sensie w sferze *mumkin*, przynajmniej jeśli chodzi o świat przyczyn naturalnych. Sama decyzja jednak jest już determinowana i w tym sensie moc wolnego wyboru, *quwwa iḥtiyār*, jest wolna o tyle, o ile człowiek jest w stanie się namyślać, dostrzegać różne możliwości. Różnica polega również na tym, jak stwierdza al-Kindī, że *rawiyya* to pewien proces wyboru między „skłonnościami”, pragnieniami duszy. Decyzja zaś jest dla niego stanem, czymś określonym (nie tylko przez namysł). Człowiek jest zatem twórcą działania jedynie

³⁴ Można tutaj zauważyć pewną analogię do *scientia quia* Tomasza z Akwinu.

³⁵ Por. też P. Adamson, *The Arabic Sea Battle: al-Fārābī on the Problem of Future Contingents*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 88, 2006, s. 163–188.

w sensie procesualnym, o czym była mowa wyżej – co tak naprawdę, jak sądzę, stanowi fundament filozoficznej antropologii al-Kindiego.

Oczywiście procesualny charakter namysłu jest najprawdopodobniej wynikiem lektury Proklosa (czy raczej parafrazy arabskiej znanej pod tytułem *Księga o dobru najwyższym*). Celem jednak tego tekstu było pokazanie, w jaki sposób Filozof Arabów połączył w swojej filozofii woli różne greckie, syryjskie, arabskie i – przede wszystkim – islamskie wątki w dosyć spójną całość. Podsumowując, al-Kindī odczytywał ograniczoną wolność człowieka pozytywnie. Wydaje się, że to właśnie ona stanowiła podstawę jego projektu filozoficznego, nadawała sens dosyć egzotycznemu w ówczesnym Bagdadzie życiu filozoficznemu oraz lekturze pogańskich mędrców. Filozofowie wierzyli, że spekulacja (arab. *nazar*) oparta na rozumowaniu sylogistycznym może zyskać siłę konieczności. Jest to o tyle istotne, że w czasach al-Kindiego nawet najbardziej oświeceni przedstawiciele teologii (arab. *ʿIlm al-Kalām*) odrzucali wnioskowanie dialektyczne. Choć mutazylici argumentowali za istnieniem ludzkiej wolności, to potępiali zarówno intelektualizm, jak i kompatybilizm al-Kindiego. W czasach późniejszych przedstawiciele *falsafy* – al-Fārābiego oraz Ibn Sīny – sytuacja stała się jeszcze trudniejsza, gdyż dominujące szkoły teologiczne i prawne zaczęły realizować do dziś obowiązującą w islamie sunnickim zasadę „bi-la kayfa”: „nie pytaj o to, dlaczego?”. Mimo to przejęli oni antropologię al-Kindiego, nie poświęcając też już tyle miejsca rozważaniom astrologicznym.

Na zakończenie warto dodać, że to właśnie te astrologiczne prace wczesnych autorów arabskich najbardziej wpłynęły na filozofię i naukę średniowiecznej Europy. Dominik Gundissalvi przetłumaczył ok. 1150 roku dwie prace al-Kindiego, nadając im następujące tytuły: *De intellectu* oraz *De radiibus sive theorica artium magicarum*. Drugiej pracy dosyć obszerną polemikę poświęcił Idzi Rzymianin. Wielokrotnie powoływał się na nią również Albert Wielki³⁶. Około 1187 roku natomiast Gerard z Kremony przetłumaczył *De quinque essentis*, która stanowiła przedmiot wielu średniowiecznych dyskusji, między innymi Tomasza z Akwinu. Biorąc również pod uwagę popularność, jaką zyskał wśród

³⁶ Por. M. Alonso, *Traducciones del Arceidiano Domingo Gundisalvo*, „al-Andalus” 12, 1947, s. 295–338, oraz A. Akasoy, *Die Lateinischen Übersetzungen der Risala fi'l-Aql des al-Kindī* [w:] M. Pacheco, J. Meirinhos (red.), *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, t. 1, Brepols, Turnhout 2006, s. 677–689.

żydowskich i łacińskich autorów tekst *O definicjach*, w którym al-Kindī przedstawił podstawy swojego systemu, należy przyznać, że odegrał on doniosłą rolę w kształtowaniu średniowiecznej antropologii i filozofii woli.

HEAVENLY BODIES, GOD'S PROVIDENCE AND HUMAN FREEDOM.
AL-KINDĪ ON THE DETERMINATION OF WILL

Summary

The article has two aims. First is to describe the roots of Al-Kindī's philosophical anthropology. For him, as for many representatives of classical philosophy, some natural phenomena (comets, light, rays etc.) were impossible to explain. That is why they were the source of many philosophical considerations. Second is to present and analyze a specific argument of Al-Kindī which can be found in several of his works. This argument is to be considered as an indication of a compatibilist (non-determinist) and intellectualist (non-voluntarist) position. It is based on the description of natural phenomena and it is designed to prove that those phenomena play a vital role in determining events on Earth, including human actions. This argument was important for the generations of Arabic philosophers that followed, such as al-Fārābī or Ibn Sina. At the end of the article a short description of Al-Kindī's influence can be found.

Karol Wilczyński

ARTUR PRZYBYŚLAWSKI

(Kraków)

PODSTAWY TEORII WNIOSKOWANIA BUDDYJSKIEJ EPISTEMOLOGII TYBETU

Tekst ten poświęcony jest zasadniczej części epistemologii buddyjskiej Tybetu. Stanowi ją teoria wnioskowania tworząca fundament dwóch rodzajów poznania intelektualnego wyróżnianego w epistemologii buddyjskiej, jakimi są wnioskowanie na użytek własny (*svārthānumāna, rang don rjes dpag*) i wnioskowanie na użytek innych (*parārthānumāna, gzhan don rjes dpag*). Oczywiście tybetańska epistemologia nie jest tworem oryginalnym, lecz rozwinęła się jako interpretacja filozofii Dignagi i Dharmakirtiego. W tekście tym jednak nie zajmuję się szczególnie kwestią tego filozoficznego rodowodu i stosunkiem filozofów tybetańskich do indyjskich mistrzów¹. Przedstawiam tu tybetańskie ujęcie podstaw teorii wnioskowania, na które składa się *doktryna trzech modi (trairūpya, tshul gsum)*. Jest to ogólna, możliwie przystępna – na ile pozwala na to specyficzna terminologia – prezentacja, oparta głównie na wprowadzającym wykładzie Namgjela Dragpy (rnam rgyal grags pa, XVI w.) zawartym w jego podręczniku *Objaśnienie ścieżki poznania [przeznaczone] dla władcy istot (skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed)* napisanym dla głowy szkoły Karma Kagyu IX Karmapy Łangzunga Dordże (*dbang phyug rdo rje, 1555–1603*). Tybetańskie teksty, które tu przekładam i przytaczam, nie były dotychczas w ogóle tłumaczone.

¹ Jest to oczywiście temat stanowiący materiał na obszerne studia. W tej kwestii por. G.B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Sri Satguru Publications, Delhi 1997 oraz T.J.F. Tillemans, *Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors*, Wisdom Publications, Boston 1999.

WPROWADZENIE DO TEORII WNIOSKOWANIA W EPISTEMOLOGII TYBETAŃSKIEJ

1) *Źródło buddyjskiej teorii wnioskowania*

Źródła tybetańskiej teorii wnioskowania tkwią oczywiście w starożytnych indyjskich debatach filozoficznych. Niemniej jednak inspirowani tą tradycją Tybetańczycy sami stali się mistrzami sztuki prowadzenia sporów filozoficznych, zyskującej na przestrzeni wieków coraz bardziej wysublimowaną formę wywodzącą się z zasad sformułowanych przez Czapę Czokji Sengge² w XI wieku³. Tybetańska debata filozoficzna – mimo inspiracji indyjskich – stała się zatem autonomicznym zjawiskiem, w którym jednak nadal centralną rolę odgrywała sformułowana na początku VI wieku n.e. w Indiach przez Dignagę teoria wnioskowania koncentrująca się wokół tzw. doktryny trzech modów⁴.

Najogólniej rzecz biorąc, indyjska debata filozoficzna służyć miała głównie przekazaniu własnej wiedzy pewnej komuś innemu⁵. W trakcie

² *Phya pa chos kyi seng ge* (1109–1169) – największy epistemolog Tybetu przed pojawieniem się Sakja Pandity, twórca debaty tybetańskiej, protoplasta tradycji Gelug. Główne dzieła epistemologiczne: *Tshad ma rnam par nges pa'i bsdus don* (z autokomentarzem), *Tshad ma yid kyi mun pa sel ba*. Por. wyczerpujące informacje o jego życiu i twórczości w tekście PASCAL HUGON *Compiled Information on the Life and Works of Phya pa Chos kyi seng ge and Bibliographical Resources*, <<http://www.ikga.oeaw.ac.at/mediawiki/images/7/73/CompiledInformationPhyaPa.pdf>> [dostęp: 28.05.2016].

³ Por. S. Onoda, *Monastic Debate in Tibet. A Study on the History and Structures of bsdus grwa Logic*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, Vienna 1992.

⁴ Teorię trzech modów sformułował i wprowadził do buddyjskiej filozofii Dignaga, choć niewątpliwie na jej kształt miała wpływ filozofia njaji. Por. S. Katsura, *On Trairūpya Formulae* [w:] *Buddhism and its Relation to Other Religions Essays in Honour of Dr. Shozen Kumoi on His Seventieth Birthday*, Kyoto 1985, s. 161–172. Stała się ona nie tylko fundamentalną teorią racji, a więc i wnioskowania, w łonie buddyjskiej logiki, ale także była szeroko dyskutowana poza szkołami buddyjskimi w innych tradycjach indyjskich. Najsylniejszym i najbardziej przenikliwym krytykiem Dignagi był Uddyotakara, którego argumenty wskazały pewne nieścisłości w sformułowaniach buddyjskiego filozofa, ale nie obaliły jego ustaleń. Por. R.P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, Kluwer, Dordrecht 1988, s. 149–153; K. Glashoff, *From Trairūpya via Hetucakra to Uddyotakara*, <www.jits-ryukoku.net/data/13/ick13_glashoff.pdf> [dostęp: 28.05.2016]. Por. analizę kontrowersji wokół teorii Dignagi w: R.S.Y. Chi, *Buddhist Formal Logic. A Study of Dignaga's Hetucakra and K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2004, s. 33–40.

⁵ Por. rozdziały *Debate and Directives* oraz *Tricks and Checks in Debate* [w:] B.K. Matilal, *Character of Logic in India*, Oxford University Press, New Delhi 1998, s. 31–87, a także rozdział *Rule of Dialectic and Debate* [w:] B.K. Matilal, *Logic, Lan-*

mniej lub bardziej gorących polemik próbowano rozmówcę skłonić się do przyjęcia konkretnych tez, które ich orędownik uznawał za prawdziwe. Uzyskaną samemu pewność co do ich prawdziwości próbował on przekazać swemu rozmówcy, a raczej próbował spowodować pojawienie się tejże pewności w umyśle partnera w dyskusji. Sytuacja ta zatem zakładała, iż przekazywana wiedza jest wedle jednego z rozmówców dobrze ugruntowana, i celem debaty miało być jasne wykazanie tego ugruntowania, przez co proponowana teza jawiła się jako niewątpliwa i konieczna do zaakceptowania. Jeden z dyskutujących próbował zatem zmusić swojego partnera do przejścia we własnym umyśle drogi, którą ten pierwszy sam już był przeszedł i uznał za słuszną⁶. Namgjel Dragpa opisuje taką sytuację, odwołując się do najbardziej klasycznego przykładu dyskutowanego we wszystkich podręcznikach epistemologii buddyjskiej:

Jak wtedy, gdy drugiemu debatującemu, który ma wątpliwości co do tego, co chce poznać, a mianowicie że dźwięk jest nietrwały, pierwszy debatujący przedstawia tezę: posiadacz cech to dźwięk; jest [on] nietrwały, ponieważ jest wytworzony⁷.

Mamy zatem dwóch debatujących, z których pierwszy – proponent – zaczyna od podania wniosku: „dźwięk jest nietrwały”, o którego prawdziwości jest przekonany. Drugi debatujący – respondent – ma natomiast wątpliwości i nie potrafi jeszcze sam rozstrzygnąć, czy wniosek ten jest prawdziwy, czy nie. Zadaniem proponenta jest zatem przedstawienie niewątpliwego, pewnego uzasadnienia podanego wniosku, skutkiem czego respondent będzie się mógł nań zgodzić. Dzieje się to w następujący sposób:

guage and Reality. Indian Philosophy and Contemporary Issues, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2008, s. 9–22. Opis filozoficznej debaty indyjskiej, jaką zastał Dignaga, por. w rozdziale *Hetucakranirṇaya* [w:] R.P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, s. 111–130. Abstrahuję tu od szczególnego przypadku, którym była debata przeprowadzana przez zwolenników środkowej drogi, mająca na celu tylko obalenie cudzych poglądów.

⁶ Jako że debata indyjska, a za nią i tybetańska, zawierają istotny komponent retoryczny, pozwalam sobie w tym tekście traktować jako synonimiczne określenia: słuszność, pewność, ugruntowanie, uznanie za prawdę.

⁷ Namgjel Dragpa (yongs ‘dzin rnam rgyal grags pa), *skye dgu’i bdag po la rigs lam gsal byed* [w:] *blo gros mtha’ yas pa’i mdzod*, Rigpe Dorje Publications, Kathmandu 2009, t. 12, s. 34 („sgra mi rtag pa yin pa la shes ‘dod the tshom dang ldan pa’i phyi rgoi gyi ngor/ snga rgoi gyis sgra chos can/ mi rtag pa ste/ byas pa’i phyir/ zhes bkod pa lta bu la byed/”). Dalej jako ND z podaniem numeru strony.

Dla drugiego debatującego, który zna, ale nie pamięta trzech modi dowodzenia, że dźwięk jest nietrwały poprzez rację bycia wytworzonym na podstawie [tego] dowodzenia⁸, pierwszy debatujący [stwierdza]: cokolwiek jest wytworzone, z konieczności jest nietrwałe. Na przykład tak jak waza. Dźwięk również jest wytworzony. Na podstawie takiego wykazania [drugi debatujący] przypomina sobie jednocześnie trzy modi dowodzenia, że dźwięk jest nietrwały poprzez rację wytworzenia, i w drugim momencie pojawia się wnioskowanie rozumiejące, że dźwięk jest nietrwały za sprawą racji bycia wytworzonym⁹.

Namgjel Drappa odwołuje się tu do doktryny trzech modi stanowiącej rdzeń buddyjskiej teorii wnioskowania: obaj – proponent i respondent – muszą przyjmować tę samą teorię wnioskowania, aby na jej gruncie móc dyskutować i oceniać prawdziwość argumentacji. Różnica między proponentem a respondentem polega na tym, iż w tym konkretnym przypadku pierwszy z nich widzi wyraźnie jej zastosowanie, drugi zaś nie potrafi jeszcze dostrzec opartego na niej dowodzenia, gdyż nie pamięta dokładnie kolejnych kroków na drodze uzasadniania przedstawianego wniosku. Proponent w trakcie swej mowy, dowodzącej tezy, którą ma uznać jego respondent, zakłada, że ów respondent zna i rozumie samą strukturę trzech modi, ale nie widzi jej zastosowania w tym konkretnym dyskutowanym przypadku. Zadaniem proponenta jest zatem pokazanie kolejnych kroków wnioskowania, którego prawdziwość gwarantowana jest zgodnością z doktryną trzech modi. Zanim zajmemy się szczegółowym objaśnieniem tej doktryny, przyjrzyjmy się samemu sposobowi argumentacji, której prawdziwość gwarantować ma ów system trzech modi.

Debata w intencji proponenta ma się zakończyć przyjęciem przedstawionego wniosku o nietrwałości dźwięku przez respondenta. Aby zatem skłonić tego drugiego do akceptacji stawianej tezy, proponent formułuje wnioskowanie wraz z podaniem przykładu. Procedura ta – zgodnie z opisem podanym wyżej przez Namgijela Drappę – zamyka się

⁸ W oryginale nieco niezgrabna gramatyka, wedle której nie wiadomo, na podstawie jakiego dowodzenia. Niemniej jednak chodzi o ciąg argumentacyjny „dźwięk jest nietrwały, ponieważ jest wytworzony”.

⁹ „de ltar bsgrubs pa la brten nas byas pa'i rtags kysis sgra mi rtag par sgrub par byed pa'i tshul gsum shes zhing mi gdran pa'i phyi rgol gyi ngor/ snga rgol gysis gang byas na mi rtag pas khyab/ dper na bum pa bzhin/ sgra yang byas so/ zhes bkod pa la brten nas byas pa'i rtags kysis sgra mi rtag par sgrub pa'i tshul gsum cig car du dran zhing/ de'i skad cig gnyis par byas pa'i rtags las sgra mi rtag par stogs pa'i rjes dpag skye ba yin no'”, ND, s. 34.

w pięciu krokach, mających swe źródło najprawdopodobniej w filozofii njaji¹⁰:

- 1) Dźwięk jest nietrwały, ponieważ jest wytworzony.
- 2) Cokolwiek jest wytworzone, jest również nietrwałe.
- 3) Na przykład waza (która również będąc wytworzona, jest zarazem nietrwała).
- 4) Dźwięk jest wytworzony.
- 5) A zatem jest nietrwały.

Zwyczajowo w buddyjskich tekstach ujmuje się je w skróconej postaci, która przedstawia się następująco:

Podmiotem własności jest dźwięk. Jest on nietrwały, ponieważ jest wytworzony (sgra chos can/ mi rtag ste/ byas pa'i phyir)¹¹.

Przedstawiając takie rozumowanie, zakłada się również możliwość podania przykładu (jak w punkcie trzecim wyżej), bez którego dowodzenie nie może być uznane i zaakceptowane (do czego będę miał okazję wrócić niżej). A zatem dowodzenie przebiega generalnie w trzech krokach:

- 1) *Określenie przedmiotu, którego dyskusja dotyczy*: dźwięk.
- 2) *Podanie wniosku mówiącego o posiadaniu przez przedmiot wykazywanej własności*: jest nietrwały.
- 3) *Podanie racji*: jest wytworzony.

Jeśli oponent jest w stanie dostrzec – jak mówi Namgjel Dragpa – zasadnicze powiązanie (*rtsa ba 'i sbyor ba*) tychże trzech kroków, może zaakceptować wnioszek.

Mamy tu zatem do czynienia z tybetańskim rachunkiem predykatów, w którym z posiadania jednego predykatu przez podmiot wnioskuje się o posiadaniu przezeń drugiego predykatu na mocy koniecznego związku pomiędzy oboma tymi predykatami. Ów podmiot tybetańska

¹⁰ Por. B.K. Matilal, *Character of Logic in India*, s. 4 i n. Por. również koncepcje njaji w: G. Upadhjaja, *Święty klejnot poznania prawdy*, przeł. J. Szczepankiewicz, M.St. Zięba [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002, s. 133–145 oraz Ś. Annambhatta, *Krótki wykład zagadnień [debaty] i Objasnienie zagadnień [debaty]*, przeł. M.St. Zięba [w:] *Filozofia Wschodu*, s. 107–131.

¹¹ Fakt, że nie podaje się tu przykładu, nie oznacza, iż jest on wedle buddyjskich logików zbędny. Jest wręcz przeciwnie, o czym będzie jeszcze mowa.

filozofia nazywa dosłownie posiadaczem własności (*chos can*); racja (*rtags*) jest tą własnością¹², której obecność w podmiocie uznaje oponent, zaś tym, co ma być dowiedzione (*bsgrub bya*), jest druga własność w sposób konieczny powiązana z pierwszą. Skoro oponent uznał obecność pierwszej własności (racji) w podmiocie i zgadza się, iż dwie omawiane własności są ze sobą nierozzerwalnie powiązane (tu częściowo pomaga mu w tym podany przykład), musi zgodzić się na wniosek mówiący o obecności drugiej własności w podmiocie.

Widać wyraźnie, że kwestią zasadniczą jest tu wykazanie związku między racją i wnioskiem, jeśli tylko debatujący zgodzą się uprzednio na fakt, iż własność będąca racją jest obecna w podmiocie, którego dotyczy debata. Tej sytuacji dotyczy właśnie doktryna trzech modi. Pierwszy z trzech modi gwarantuje obecność racji w podmiocie, dwa pozostałe zaś pozwalają stwierdzić związek pomiędzy własnościami wyrażonymi w przesłance i we wniosku. Doktryna trzech modi dotyczy zatem przede wszystkim racji i może być uznana za jej teorię, która najogólniej mówi, iż jeśli racja scharakteryzowana jest przez owe trzy modi, można uznać ją za prawdziwą i oprzeć się na niej we wnioskowaniu.

2) Podmiot własności i racja

O kluczowej roli teorii racji w buddyjskiej teorii wnioskowania świadczyć może już choćby fakt, że dwa słowa, którymi na tybetański przekładano sanskrycki termin *hetu* oznaczający rację, a mianowicie *rtags* oraz *gtan tshigs*, używane są zarówno na określenie racji, jak i samego wnioskowania czy argumentacji¹³. Racja zatem stała się synekdochą wnioskowania. Używając terminu „racja”, ma się tu na myśli w pierwszym rzędzie nie tyle twierdzenie lub poprzednik implikacji, ile jakąkolwiek realną cechą przedmiotu, o której mówi się w przedstawianym wnioskowaniu¹⁴. Rację definiuje Dharmakirti – tak w *Pra-*

¹² Rozumienie racji jako własności wyjaśnione jest dokładnie w następnym podrozdziale niniejszego tekstu.

¹³ W niniejszym teście terminy *rtags* i *gtan tshigs*, jeśli nie oznaczają wnioskowania, przekładam odpowiednio jako „racja” i „przesłanka”.

¹⁴ Samskrycki termin *hetu* i jego tybetański odpowiednik *rtags* zwykło się przekładać jako „znak”, co nie wydaje mi się szczęśliwym wyborem. Np. Tachikawa uzasadnia go w ten sposób: „Chociaż termin «hetu» pierwotnie oznacza rację [*reason*], tłumaczę go jako «znak», by uniknąć wrażenia, że *hetu* stanowi raczej jakieś zdanie niż jakąś własność. W innych tekstach «*liṅga*» (co dosłownie oznacza «znak») jest również używane w miejsce *hetu*”, M. Tachikawa, *A Sixth-Century Manual of Indian Logic (A translation of the Nyāyapraveśa)*, „Journal of Indian Philosophy” 1, 1971, s. 116.

mānavārttika, jak i w *Hetubindu*, gdzie dokładniej ją omawia – w następujący sposób:

Przesłanka jest własnością strony i jest objęta przez jej część¹⁵.

Innymi słowy, racja, aby mogła pełnić swoją rolę w dowodzeniu, musi być niezbywalną cechą lub częścią większej całości nazywanej tu stroną lub musi być z nią w zasadniczy sposób powiązana. Owa strona jest *de facto* przedmiotem, którego dowodzenie dotyczy. Ten dziwny na pierwszy rzut oka sposób użycia słowa „strona” w znaczeniu przedmiotu bierze się stąd, że

W logice indyjskiej objekty [*entities*] nie są nigdy rozważane tak jakby wisiały w powietrzu, lecz zawsze jako występujące w pewnym *locus* (*āśraya*, *ādhāra*, *adhikarana*). W tym sensie logika indyjska ma solidną podstawę. Ta podstawa w przypadku jakiegokolwiek wnioskowania nazywa się *pakṣa*¹⁶.

Słowo *pakṣa*, któremu w tybetańskim odpowiada termin *phyogs* oznaczający dosłownie stronę, odnosi się do przedmiotu traktowanego jako podmiot pewnej własności, jako miejsce, w którym owa własność występuje, jako lokalizacja dla danej cechy. Strona to zatem, najogólniej rzecz biorąc, coś, w czym występuje coś innego. Może to być na przykład góra z występującym na niej ogniem (przykład przytaczany często w buddyjskich podręcznikach logiki), lub też w węższym rozumieniu: przedmiot i jego cecha, jak dźwięk i cecha bycia wytworzonym lub jego natężenie czy wysokość. Własność jest zatem ulokowana we właściwym dla siebie miejscu, z którym wiąże ją jakaś istotna relacja. Również samą własność należy rozumieć tu bardzo szeroko, jako coś, co może być przypisane czemuś innemu, a więc nie tylko jako atrybut w rodzaju konkretnego koloru czy kształtu, lecz również nawet jako istotę w rodzaju gorąca przypisanego ogniewi lub jako bardziej ogólną cechę w rodzaju kulistości przypisywanej wszystkim rzeczom okrągłym, lub też jakiś stan rzeczy, jak fakt występowania ognia mający

Powyższe wyjaśnienie nie wydaje mi się szczęśliwe z dwóch powodów. Po pierwsze, termin „znak” jest znacznie bardziej wieloznaczny niż „racja”, przez co wprowadza jeszcze większe zamieszanie, a po drugie, w tekstach tybetańskich można znaleźć wiele przykładów występowania całych zdań w roli racji, kiedy wykazuje się poprawność filozoficznego wyводу.

¹⁵ Dharmakīrti, *Hetubindu* 30, D 4213 („phyogs chos de’i chas khyab ba’i/ gtan tshigs”).

¹⁶ F. Staal, *The Concept of Pakṣa in Indian Logic* [w:] J. Ganeri (red.), *Indian Logic. A Reader*, Curzon, Richmond 2001, s. 152.

miejsce w przypadku góry, lub też jeden przedmiot przypisywany drugiemu, jak dym przypisywany ogniovi¹⁷.

Owo miejsce, w którym znajduje się własność, może być również miejscem zachodzenia relacji, jaką jest powiązanie jednej własności z inną. Jeśli zaś (1) stwierdza się powiązanie własności ze stroną, czyli miejscem, w którym własność inhereje, a następnie (2) stwierdza się powiązanie tejże własności z drugą własnością¹⁸, to na mocy przechodniości tejże relacji powiązania można (3) wyprowadzić wniosek stwierdzający obecność drugiej własności w tym samym miejscu, co oczywiście ma fundamentalne znaczenie dla dowodzenia. Każdy z tych trzech kroków opiera się na sobie właściwej podstawie/stronie:

Owo słowo „strona” odnosi się do trzech przypadków. Gdy chcemy ustalić obecność własności, odnosi się do przedmiotu, który chcemy poznać. Gdy chcemy ustalić wynikanie, odnosi się do własności, która ma być udowodniona. Gdy chcemy ustalić to, co ma być udowodnione, odnosi się do zebranych razem własności i posiadacza własności¹⁹.

W pierwszym kroku stroną stanowi przedmiot, któremu przypisana jest cecha, będąca racją dowodzenia innej cechy. W drugim kroku stroną jest dowodzona cecha, o której stwierdza się jej konieczny związek z cechą występującą jako racja, dzięki czemu zachodzi wynikanie, wedle którego jeśli gdzieś obecna jest druga z nich, musi tam być i pierwsza. W przytaczanym przykładzie zatem cecha bycia wytworzonym jest stroną dla cechy bycia nietrwałym; cecha bycia wytworzonym z konieczności inhereje w cesze bycia nietrwałym. Właśnie dlatego

¹⁷ Jest to wynikiem wieloznaczności terminu *dharma*, który w tym kontekście od dawany jest najczęściej jako „własność”, oraz sanskryckich i tybetańskich konstrukcji gramatycznych, w których posiadanie wyraża się za pomocą konstrukcji lokatywnych. Więcej na ten temat por. rozdział *Property: Locus and Locatee* [w:] B.K. Matilal, *Logic, Language and Reality*, s. 26–30. Por. również R.P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, s. 145 i n. W tym kontekście interesujące jest porównanie z lokatywnym walorem czasownika „być” w językach indoeuropejskich, a w szczególności w grece – por. Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Wydawnictwo Deregwiecki, Kęty 2008, s. 24–30.

¹⁸ Ich powiązanie nie musi – choć może – wynikać z równozakresowości. Dokładnie powiązanie to definiują drugi i trzeci modus, omówione niżej. Warto też tu dodać, iż epistemologia buddyjska nie wprowadza hierarchii typu atrybut–modus, jaka obecna jest w filozofii europejskiej.

¹⁹ „phyogs zhes pa’i sgra de/ gnas skabs gsum la ‘jug pa yin te/ phyigs chos gtan la ‘bebs pa’i tshe/ shes ‘dod chos can la ‘jug pa dang/ khyab pa gtan la ‘bebs pa’i tshe/ bsgrub bya’i chos la ‘jug dang/ bsgrub bya gtan la ‘bebs pa’i tshe/ chos dang chos can gi tshogs don la ‘jug pa’i phyir’”, ND, s. 36.

stwierdzenie obecności bycia wytworzonym pociąga za sobą konieczny wniosek o obecności strony, w której się ona znajduje (bo cecha nie może być dana bez strony, w której inhereje), a więc bycie nietrwałym. W trzecim kroku podstawą są dowodzona cecha i przedmiot razem wzięte, a więc dźwięk jako wytworzony jest podstawą dla cechy bycia nietrwałym, co należało dowieść.

Argumentacja rozpoczyna się zatem od wskazania przedmiotu jako strony dla cechy będącej racją i dlatego właśnie ta strona uznana jest również za podstawę argumentacji. Jak mówi Sakja Pandita (sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan, 1182–1251):

Dźwięk będący stroną/miejscem dla relacji do własności jest właśnie podstawą argumentacji²⁰.

Po wskazaniu strony będącej odtąd podstawą argumentacji wskazać trzeba powiązaną z nią cechę (bycie wytworzonym), która pełnić ma rolę racji wnioskowania dotyczącego obecności dowodzonej cechy (bycie nietrwałym) w tej samej stronie. Aby owa racja mogła być uznana za prawdziwą, musi spełniać następującą definicję, sformułowaną przez Namgijela Dragpę zgodnie z Dignagą²¹:

Przesłanka posiadająca wszystkie trzy modi jest definicją racji prawdziwej²².

Sakja Pandita zaś, rozwijając lakoniczne stwierdzenie Dignagi, iż „definicją przesłanki [są] wszystkie trzy modi”²³, podaje dwie jej cechy:

Ustanowienie własności podmiotu oraz pewność co do relacji to bezbłędna definicja przesłanki²⁴.

Mamy zatem trzy cechy racji prawdziwej – to znaczy posiadanie trzech modi, ustanawianie własności podmiotu oraz relacja pewna – które wedle autokomentarza Sakji Pandity wychodzą ostatecznie na

²⁰ Sa skya Pandita (Sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan), *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rtsa ba dang 'grel*, Central Institute of Higher Tibetan Studies (Sakya Students' Union), Varanasi, Sarnath 2008, s. 324 („chos dang 'brel ba'i phyogs kyi sgra/ rtsod gzhi nyid yin”). Dalej jako TR z podaniem numeru strony.

²¹ Por. *Pramānasamuccaya* 2.1. D 4203.

²² „tshul gsum tshang ba'i gtan tshigs rtags yang dag gi mtshan nyid yin te/”, ND, s. 32.

²³ „gtan tshigs kyi mtshan nyid ni tshul gsum tshang ba'o/”, *Nyāyapraveśa* 2a.

²⁴ „phyogs chos grub cing 'brel ba nges/ gtan tshigs mtshan nyid skyon med yin/”, TR, s. 347.

jedno. Jest tak dlatego, iż – jak zobaczymy – pierwszy modus jest właśnie ustanowieniem własności podmiotu, dwa pozostałe zaś są gwarantami zachodzenia między cechami relacji, która gwarantuje poprawność wniosku.

TRZY MODI (*TSHUL GSUM*)

1) *Modus własności podmiotu (phyogs chos kyi tshul)*

Pierwszy modus gwarantuje adekwatność racji, eliminując możliwość posłużenia się nią, jeśli nie wiąże się ona z dyskutowanym podmiotem. Innymi słowy, racja musi wiązać się z rozważanym podmiotem, co czyni go tzw. podstawą odniesienia (*ltos gzhi*). A zatem dla pierwszego modusu, który stwierdza powiązanie racji ze stroną będącą dyskutowanym przedmiotem, ten ostatni jest podstawą odniesienia zgodnie z następującą definicją:

To, co jest podstawą ustalenia własności strony w jednym ciągu argumentacyjnym, jest definicją strony będącej podstawą odniesienia pierwszego modusu jednego ciągu argumentacyjnego²⁵.

Mamy zatem ciąg argumentacyjny dotyczący określonego przedmiotu (strony), dla którego ustala się posiadanie pewnej własności. Strona ta jest przedmiotem debaty i zarazem podstawą odniesienia dla pierwszego modusu, którym jest właśnie ustalenie posiadania cechy, na której można będzie się później oprzeć w dowodzeniu. A zatem mamy tu do czynienia z następującą sytuacją:

Na przykład dźwięk będący posiadaczem własności, który chcemy poznać, gdy dokonuje się dowodzenia, że dźwięk jest nietrwały poprzez rację bycia wytworzonym²⁶.

Pierwszy modus zatem określa, iż racja (jaką jest bycie wytworzonym) odnosi się do dźwięku, który jest dla tegoż modusu podstawą odniesienia. Toteż pierwszy modus można, za Namgjelem Dragpą, zdefiniować następująco:

Modus racji odnoszący się zasadniczo do strony będącej jego podstawą odniesienia²⁷.

²⁵ „sbyor bskor gcig gi phyogs chos gtan la ‘bebs pa’i gzhir gyur pa de/ sbyor ba skor gcig gi tshul dang po’i ltos gzhi phyogs kyi mtshan nyid yin/”, ND, s. 35.

²⁶ „byas pa’i rtags kyis sgra mi rtag par sgrub par byed pa’i shes ‘dod chos can du gyur pa’i sgra lta bu la byed/”, tamże.

²⁷ „rang gi ltos gzhi phyogs la gtso bor ltos pa’i rtags tshul de/ phyogs chos kyi tshul gyi mtshan nyid yin/”, ND, s. 34.

W definicji tej stwierdzenie, iż modus ten opiera się zasadniczo na stronie, która zatem pełni funkcję jego podstawy odniesienia, jest podkreśleniem faktu, iż modus ten dotyczy jednego tylko wyróżnionego przypadku (jakim tu jest dźwięk), w którym ugruntowana jest racja wnioskowania – bycie wytworzonym („sgra yi steng du byas pa grub pa”).

Modus ten w debatach, po pierwsze, stanowił potwierdzenie koniecznej w punkcie wyjścia u respondenta chęci poznania natury dyskutowanego przedmiotu. Tybetańskie podręczniki stwierdzają jasno, że w przypadku braku takiej chęci w ogóle nie można mówić o właściwym podmiocie własności, ponieważ przeprowadzanie wnioskowania nie ma sensu. Jest to jeden z punktów, w którym widać jak dalece tybetańska teoria wnioskowania wywodzi się z filozoficznej debaty, od której nie chce się odrywać w imię logiki formalnej, co przecież dla Europejczyka wydawałoby się naturalną drogą.

Po drugie, modus ten sprowadza się faktycznie do obopólnej zgody debatujących co do obecności w przedmiocie jego własności stanowiącej właściwą rację, dzięki czemu można było na tej podstawie prowadzić dalszą argumentację. Stanowi zatem dość oczywiste lub wręcz trywialne zabezpieczenie przed wyborem racji, która nie wiąże się ze stroną będącą podstawą argumentacji (innymi słowy, nie można na przykład dowodzić nietrwałości dźwięku, opierając się na przesłance bycia słodkim, gdyż takiej właśnie cechy dźwięk nie posiada, co jednak nie wyklucza, iż taka racja może odgrywać rolę w jakimś innym dowodzeniu dotyczącym przedmiotów, które posiadają smak). Jak mówi Gorampa²⁸:

Co do potrzeby określenia posiadacza własności jako tego, co ma być przedmiotem dowodzenia, to podczas ustalania pierwszego modusu racji po określeniu posiadacza własności, o którym chcemy się czegoś dowiedzieć, nazwą „strona”, pierwszym modusem racji jest ustanowienie własności podmiotu, jak trzeba stwierdzić²⁹.

²⁸ Gorampa (go rams pa bsod nams seng ge, 1429–1489) – jeden z największych tybetańskich filozofów tradycji Sakji. Autor m.in. najbardziej kanonicznych komentarzy do *tshad ma rigs gter* Sakji Pandity: *sde bdun mdo dang bcas pa 'i dgongs pa phin ci rna log par 'grel ba tshad rna rigs pa 'i gter gyi don gsal bar byed pa, tshad rna 'i rigs gter gyi dka 'gnas mam par bshad pa sde bdun rab gsal* oraz komentarzy do *Dharmakirtiego*: *rgyas pa 'i bstan bcos tshad ma rnam 'gre! gyi ngag don kun tu bzang po 'i nyi ma, rgyas pa 'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi ngag don mam par bshad pa kun tu bzang po 'i 'od zer.*

²⁹ Gorampa Sonam Sengge (go rams pa bsod nams seng ge), *sde bdun mdo dang bcas pa 'i dgongs pa phyin ci ma log par 'grel pa tshad ma rigs pa 'i gter gyi gsal bar byed pa zhes bya ba bzhugs so/ [w:] dpal sa skya pa 'i tshad ma rig pa 'i gzhung*

Albowiem brak tego rodzaju procedury, jak mówi dalej, stałby się powodem zamieszania i spowodowałby, że debata musiałaby trwać znacznie dłużej w związku z potrzebą usunięcia niejasności powstałych w punkcie wyjścia. Stąd właśnie tybetańska debata zawsze zaczyna się do charakterystycznego stwierdzenia, określającego przedmiot dyskusji, które w naszym przykładzie brzmiałoby:

sgra chos can/ – posiadaczem własności [jest] dźwięk,
po czym zapowiada się wniosek, który ma być dowodzony:

mi rtag pa yin te/ – jest nietrwały,

i podaje się rację:

byas pa yin pa'i phyir/ – ponieważ jest wytworzony.

W ten sposób dowodzenie rozpoczyna się od jasnego nakreślenia sytuacji, w której dźwięk jako posiadacz własności „ujmowany jest jako podstawa wnioskowania za sprawą dowodzonej własności, która [jeszcze] nie jest na jego bazie ustalona i pozostaje niejasna”³⁰. Oprócz teźże nieustalonej jeszcze własności, jaką jest nietrwałość, jest on również posiadaczem własności ustalonej, jaką jest bycie wytworzonym, na którą można się zgodzić w punkcie wyjścia. Tu znów podkreślają Tybetańczycy konieczność zgody respondent na wybraną rację. Musi ona być przez niego uznana za właściwą w punkcie wyjścia, aby dowodzenie mogło się dokonać. Stąd być może bierze się na pierwszy rzut oka nieakceptowalna dla nas, a jednak podawana w tybetańskich podręcznikach, definicja racji jako „tego, co ustala się jako rację” („rtags su bkod pa”) za obopólną zgodą proponenta i respondenta. Takie definiowanie *idem per idem* budzi zastrzeżenia samych tybetańskich filozofów, lecz mimo to posługują się oni tą definicją, w której znów do głosu dochodzi praktyczny, a nie formalny rodowód teorii wnioskowania. W debacie bowiem racją wnioskowania mogło być tylko to, co właśnie w tej konkretnej sytuacji obie strony przyjmowały i ustanawiały jako rację na użytek tego właśnie, a nie innego wnioskowania. To, czy rację można było uznać za powszechnie ważną, nie miało faktycznie większego znaczenia, jeśli nie akceptował jej w punkcie wyjścia respondent, ze względu na którego właśnie prowadzone było dowodzenie.

gces bduś/, Institute of Tibetan Classics, Delhi 2006, s. 184 („chos can la bsgrubs byar btags pa'i dgos pa ni rtags tshul dang po gtan la 'bebs pa'i skabs su shes 'dod chos can la phyogs kyi ming gis btags nas phyogs kyi chos su grub pa rtags tshul dang po yin zhes smos pa la dgos pa yod de/”). Dalej jako G z podaniem numeru strony.

³⁰ „chos can gang gi steng du grub bsal med pa'i bsgrub bya'i chos kyiś dpag gzhir bzung ba ste/”, G, s. 185.

Tak oto modus własności gwarantował pewność punktu wyjścia debaty. Zgoda na obecność racji w podmiocie stanie się podstawą do wyciągnięcia prawdziwego wniosku o obecności drugiej – dowodzonej – cechy, jeśli tylko uda się pokazać ich zasadnicze powiązanie. Dwa kolejne modi służą właśnie do wykazania koniecznego związku między racjami.

2) *Modus następstwa (rjes 'gro' i tshul)*

Drugi modus pozwala określić relację, którą zgodnie z jego nazwą można nazwać następstwem zachodzącym między racją a dowodzoną własnością. Tybetański termin *rjes 'gro*, użyty w nazwie tego modusu, dosłownie oznacza „podażać za”. Jego synonimem jest określenie *rjes khyab* oznaczające dosłownie „przenikać w ślad za”, co można by przekładać również jako „w konsekwencji obejmować”, „pociągać za sobą”, „implikować”, przy czym ma się tu na myśli relację konieczną. Modus ten zatem dotyczy faktu implikowania obecności jednej własności (jaką jest cecha dowodzona) obecnością drugiej (racja).

Jeśli obecność własności stanowiącej rację ma z konieczności implikować obecność własności dowodzonej, pojawia się tu oczywiście pytanie o prawomocność takiej implikacji. Skąd więc czerpie się pewność, że obecność jednej własności jest równoznaczna z obecnością drugiej? Otóż w tym punkcie proponent musi stwierdzić konieczność i powszechność dyskutowanej relacji, co w omawianym przykładzie sprowadzać się będzie do stwierdzenia, iż jeśli jakiś przedmiot jest wytworzony, to jest również nietrwały. Proponent w tym celu odwołuje się do zbioru wszystkich nietrwałych przedmiotów, które są jednocześnie wytworzone (możliwość istnienia nietrwałego przedmiotu, który nie jest wytworzony, eliminuje modus trzeci), by na tej podstawie przekonać respondenta o koniecznym powiązaniu obu cech. Zbiór ten nie może więc być pusty. Jeśli bowiem byłby zbiorem pustym, to dyskutowany przypadek miałby jednostkowy charakter, a więc i postulowane w nim powiązanie cech byłoby faktem jednostkowym, którego konieczności nie dałoby się wykazać właśnie dlatego, iż nie da się wykazać jego powszechnego charakteru. Dlatego też proponent jest również obowiązany podać przykład, który potwierdzi niepustość zbioru podobnych przypadków, a więc wesprze jego tezę o konieczności dyskutowanej relacji następstwa. Standardowym podręcznikowym przykładem jest tu waza, która również będąc wytworzona, jest nietrwała. W dowodzeniu nietrwałości dźwięku na podstawie cechy bycia wytworzonym proponent zatem odwołuje się do przedmiotów, które uznaje

się za „zgodne” z tego względu, iż posiadają już własność (nietrwałość) dowodzoną dopiero w przypadku rozpatrywanego przedmiotu. Wszystkie te podobne przedmioty stanowią tzw. stronę zgodną i w jej przypadku – jak twierdzi Gorampa – dyskutujący może mieć pewność, że żaden przedmiot do niej należący nie jest pozbawiony dowodzonej cechy³¹. Tak określona strona zgodna jest podstawą odniesienia dla drugiego modusu:

W objaśnieniu strony zgodnej będącej podstawą odniesienia modusu następstwa mamy definicję i przedmiot definiowany. To, co jest podstawą dla ustalenia przenikania następczego w jednym powiązaniu argumentacyjnym, jest definicją strony zgodnej będącej podstawą odniesienia modusu następstwa w jednym powiązaniu argumentacyjnym. Przedmiot definiowany: jak waza, co do której debatujący ma pewność, że jest nietrwała³².

Owa podstawa odniesienia – czyli strona zgodna – pozwala na ustalenie tzw. przenikania następczego (*rjes khyab*). Zachodzi ono pomiędzy dwoma cechami – w naszym przypadku cechą bycia wytworzonym i cechą bycia nietrwałym. Stwierdzenie, że cecha bycia nietrwałym przenika cechę bycia wytworzonym, oznacza, że zawsze w przypadku wystąpienia cechy bycia wytworzonym można mieć pewność, że współwystępuje z nią cecha bycia nietrwałym. Innymi słowy, cecha bycia wytworzonym pociąga za sobą fakt bycia nietrwałym, gdyż bycie nietrwałym jako cecha ogólniejsza obejmuje lub – jak powiedzieliby Tybetańczycy – przenika cechę bycia wytworzonym. Wystąpienie cechy bycia wytworzonym z konieczności pociąga za sobą wystąpienie cechy bycia nietrwałym – następstwem stwierdzenia występowania cechy bycia wytworzonym jest pewność co do występowania cechy bycia nietrwałym na mocy przenikania pierwszej cechy przez drugą. Stąd „przenikanie następcze”, które, ogólnie rzecz biorąc, zachodzi w ten sposób, że cecha dowodzona przenika cechę, która pełni rolę racji. Innymi słowy, zbiór przedmiotów posiadających cechę będącą cechą dowodzoną zawiera w sobie zbiór przedmiotów posiadających cechę będącą racją³³.

³¹ „rgol bas bsgrubs bya’i chos kyis mi srong bar nges pa’”, G, s. 186.

³² „rjes ‘gro’i tshul gyi ltos gzhi mthun phyogs bshad pa la/ mtshan nyid dang/ mtshan gzhi gnyis/ dang po ni/ sbyor ba skor gcig gi rjes phyab gtan la ‘bebs pa’i gzhir gyur pa de/ sbyor ba skor gcig gi ‘gro’i tshul gyi ltos gzhi mthun phyogs kyi mtshan nyid yin/ gnyis pa mtshan gzhi ni/ rgol bas mi rtag par nges pa’i bum pa lta bu la byed’”, ND, s. 35 i n.

³³ Przy czym albo oba zbiory są równe, albo zbiór pierwszy jest większy od drugiego. Innymi słowy, racja albo należy do wszystkich przedmiotów posiadających do-

Przedmiot definiowany, o którym mówi się w przytoczonym fragmencie, to oczywiście konkretny element zbioru, jakim jest strona zgodna. Tybetański termin, przełożony przeze mnie jako „przedmiot definiowany”, to *mtshan gzhi*, co dosłownie oznacza podstawę definiowania lub podstawę charakterystyki. Intencją użycia takiej terminologii jest przekonanie, że podawana definicja musi odnosić się do realnych przedmiotów, podpadających pod nią i stanowiących jej realną podstawę, do której *de facto* odnosi się podana w definicji charakterystyka. Tym samym zdefiniowana wyżej strona zgodna jako niepusty zbiór jest podstawą modusu drugiego, który teraz można określić jako:

Modus racji odnoszący się zasadniczo do strony zgodnej będącej jego podstawą odniesienia³⁴.

W przeciwieństwie do poprzedniego modusu, gdzie stroną był jeden tylko przedmiot, tu strona zgodna jest zbiorem zawierającym wszystkie przedmioty podobne pod względem dowodzonej cechy do przedmiotu, którego dotyczy dowodzenie³⁵. Przedmioty zawarte w stronie zgodnej są obiektami poznania właściwego, uzyskanego przez debatujących już wcześniej. Zdobyta na tej drodze pewność co do współwystępowania cechy będącej racją i cechy dowodzonej w przypadku poszczególnych elementów tego i tylko tego zbioru ma być drogą do uzyskania analogicznej wiedzy pewnej dotyczącej przedmiotu, którego dotyczy debata.

Jest to jak w przypadku pewności uzyskiwanej na podstawie poznania właściwego u debatującego, kiedy cecha bycia wytworzonym obecna jest jedynie w stro-

wodzoną cechę, albo tylko do pewnej mniejszej, ograniczonej liczby przedmiotów posiadających dowodzoną cechę. Jeśli by tak nie było, w dowodzeniu nietrwałości dźwięku nie można by użyć na przykład takiej poprawnej racji jak cecha bycia słyszalnym. Mimo że nie wszystkie rzeczy nietrwale są słyszalne, to jednak wszystkie słyszalne są nietrwale (nietrwałość przenika słyszalność) i to sprawia, że na podstawie racji bycia słyszalnym można stwierdzić nietrwałość. Por. np. R.P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, s. 147.

³⁴ „rang gi ltos gzhi mthun phyogs la gtso bor ltos pa’i rtags tshul de/ rjes ‘gro’i tshul gyi mtshan nyid yin’”, ND, s. 35.

³⁵ Problemem, który pojawił się w związku z definicją strony zgodnej w filozofii tybetańskiej, jest to, czy strona zgodna obejmuje tylko przedmioty podobne do przedmiotu, którego dotyczy dowodzenie, czy również sam ów przedmiot. Rozważania nad tą kwestią i jej implikacjami por. T.J.F. Tillemans, *On Sapakṣa* [w:] tegoż, *Scripture, Logic, Language*, s. 89–116, oraz tenże, *Slow death of the traīrūpya in Buddhist logic: A propos of Sa skya Paṇḍita*, „Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur” 11, 2004, s. 83–94.

nie zgodnej, gdy dowodzi się nietrwałości dźwięku poprzez rację bycia wytworzonym³⁶.

W ramach drugiego modusu debatujący zdobywają zatem pewność, iż racja – tu cecha bycia wytworzonym – nie jest obecna w przypadku przedmiotów, które nie zaliczają się do strony zgodnej. Skoro cecha bycia wytworzonym nie występuje poza zbiorem rzeczy zaliczanych do strony zgodnej, czyli nie posiadają jej rzeczy trwałe, można mieć pewność, że cokolwiek jest wytworzone, jest jednocześnie nietrwałe. Dzieje się tak na mocy stwierdzonego przenikania cechy bycia wytworzonym przez cechę bycia nietrwałym.

Na tej drodze proponent ustala drugą fundamentalną własność poprawnej racji, jaką jest jej współwystępowanie z dowodzoną cechą. Swą nazwę modus ten zawdzięcza temu, co egzemplifikować ma każdy przypadek zgodny z obiektem wnioskania, a mianowicie że cecha, której chcemy dowieść, zawsze podąża za cechą stanowiącą rację, występuje w ślad za nią lub też jest przez nią implikowana. Jak powiedzieliby Tybetańczycy, w ślad za racją podąża to, co ma być udowodnione („rtags kyi rjes su bsgrub bya ‘gro’”).

Kiedy racja spełnia warunki określone w pierwszym i drugim modusie, możliwe jest przeprowadzenie następującego rozumowania:

- przedmiotem dowodzenia jest dźwięk (określenie przedmiotu debaty),
- dźwięk jest wytworzony (modus pierwszy – określenie racji należącej do przedmiotu),
- bycie wytworzonym pociąga za sobą bycie nietrwałym (modus drugi – określenie przenikania),
- na przykład waza (stwierdzenie niepustości zbioru strony zgodnej),
- dźwięk jest nietrwały (wniosek).

Wydaje się, że zgodnie z powyższym pierwsze dwa modusy (wraz z prawidłowo podanym przykładem) wystarczą już do wyciągnięcia poprawnego wniosku. Niemniej jednak wedle filozofii buddyjskiej pewność tak wyciągniętego wniosku wymaga jeszcze wprowadzenia pewnej restrykcji, którą formułuje modus trzeci.

³⁶ „byas pa de byas pa'i rtags kiyis sgra mi rtag par sgrub pa'i mthun phyogs kho na la yod pa nyid du skabs kyi rgo! ba'i tshad mas nges pa'i cha lta bu la byed'”, ND, s. 35.

3) *Modus odwrotności (ldog pa'i tshul)*

Modus ten, zwany również modusem „przenikania odwrotnego” (*ldog khyab*), okreśłany jest przez Namgijela Dragpę następująco:

Modus racji odnoszący się zasadniczo do strony niezgodnej będącej jego podstawą odniesienia jest modusem odwrotności³⁷.

A zatem podstawą odniesienia dla modusu odwrotności jest – odwrotnie niż w przypadku modusu następstwa – strona niezgodna, której objaśnienie przedstawia się następująco:

W objaśnieniu strony niezgodnej będącej podstawą odniesienia modusu odwrotności mamy definicję i przedmiot definiowany. To, co jest podstawą dla ustalenia przenikania odwrotnego w jednym powiązaniu argumentacyjnym, jest definicją strony niezgodnej będącej podstawą odniesienia modusu odwrotności w jednym powiązaniu argumentacyjnym. Przedmiot definiowany: jak przestrzeń, co do której debatujący ma pewność, że jest trwała³⁸.

Modus ten zatem dotyczy wszystkich obiektów różnych od przedmiotu, którego cechy się dowodzi, a owa różnica polega na tym, iż nie posiadają one cechy dowodzonej. Podana tu jako przykład przestrzeń różni się od dźwięku właśnie tym, iż nie jest nietrwała i jako taka nie jest również wytworzona, jako że cecha bycia wytworzonym powiązana jest z cechą bycia nietrwałym (co gwarantował modus drugi). Strona zgodna jest zatem zbiorem wszystkich przedmiotów, które nie posiadają cechy dowodzonej i w konsekwencji nie posiadają również cechy będącej racją. Innymi słowy, cecha będąca racją nie jest w ogóle obecna w przedmiotach, które nie posiadają dowodzonej cechy:

Jest to tak jak w przypadku pewności uzyskiwanej na podstawie poznania właściwego u człowieka dociekającego, kiedy cecha bycia wytworzonym nie jest obecna wyłącznie w stronie niezgodnej podczas dowodzenia nietrwałości dźwięku za pomocą racji bycia wytworzonym³⁹.

³⁷ „rang gi ltos gzhi mi mthun phyogs la gtso bor ltos pa'i rtogs tshul de/ ldog tshul gyi mtshan nyid yin/”, ND, s. 26.

³⁸ „ldog pa'i tshul gyi ltos gzhi mi mthun phyogs bshad pa la/ mtshan nyid dang mtshan gzhi gnyis/ dang po mtshan nyid nyid ni/ sbyor ba skor gcig gi ldog khyab gtan la 'bebs pa'i gzhir gyur de/ sbyor ba skor gcig gi ldog tshul gyi ltos gzhi mi mthun phyogs kyi mtshan nyid yin/ gnyis pa mtshan gzhi ni/ rgol bas rtag par nges pa'i nam mkha' lta bu la byed/”, ND, s. 36.

³⁹ „byas pa de byas pa'i rtags kyis sgra ni rtag par sgrub pa'i mi mthun phyogs kho na la med pa nyid du skabs kyi rgol ba'i tshad mas nges pa'i cha lta bu la byed/”, ND, s. 26.

Tak określona strona niezgodna jest podstawą dla ustalenia „przenikania odwrotnego”. Otóż jeśli dokona się tzw. odwrócenia, a mówiąc precyzyjniej: zanegowania tej cechy, której dowodzimy, musi to za sobą pociągnąć negację cechy, która uznana była za rację. Racja zatem nie może występować w żadnym, nawet jednym, przypadku przedmiotu, który nie należy do strony zgodnej. W naszym przykładzie chodzi zatem o następującą implikację:

Jeśli nie jest nietrwała, to nie jest wytworzona,

która jest prawdą w przypadku przestrzeni podawanej jako przykład. Stwierdza się tu zatem, iż niebycie nietrwałym, a więc bycie trwałym, z konieczności pociąga za sobą bycie niewytworzonym. Dźwięk zatem – odwrotnie niż przestrzeń – jest wytworzony, toteż musi być – odwrotnie niż przestrzeń – nietrwały. Stąd nazwa „przenikanie odwrotne”.

Trudno nie zauważyć, że modus trzeci jest prostą konsekwencją modusu drugiego z jego definicją strony zgodnej⁴⁰, a zatem ustalanie go jako oddzielnego kryterium może wydawać się zbędne. Wszelako jego wprowadzenie można uznać za wymóg praktyczny. Otóż tak jak wprowadzenie modusu drugiego pozwalało łatwo określić dwa rodzaje przesłanek możliwych do użycia w dowodzeniu (o zasięgu identycznym z dowodzoną cechą i o zasięgu mniejszym), a tym samym pozwalało określić poprawne wnioski, tak wprowadzenie modusu trzeciego służy bezpośrednio eliminacji wnioskowań błędnych.

Modus trzeci ustala, że racja nie pojawia się w żadnym przypadku jakiegokolwiek przedmiotu, który nie posiada dowodzonej cechy. Wykrycie, iż racja nie spełnia tego warunku, pozwala od razu na odrzucenie wnioskowania, które próbowano na niej oprzeć. Jeśli na przykład próbowano by dowodzić, że dźwięk jest nietrwały, na podstawie racji bycia nie-czerwonym, to wnioskowanie to należałoby uznać za błędne, ponieważ racja pojawia się w przypadku przedmiotów należących do strony niezgodnej (przeźroczność jest nie-czerwona lub przy najmniej taka bywa). W ten sposób modus trzeci jest staję się prostym narzędziem eliminacji wnioskowań opartych na nieprawidłowych racjach.

⁴⁰ Por. D.E. Perdue, *Debate in Tibetan Buddhism*, Snow Lion, New York 1992, s. 49.

PODSUMOWANIE

Tak oto trzy modi stanowią test prawdziwości racji, a w konsekwencji wnioskowania na niej opartego. Jeśli racja spełnia wymogi określone przez trzy modi – to znaczy należy do przedmiotu, którego dotyczy dowodzenie, jest obecna wyłącznie w stronie zgodnej i w ogóle nie należy do strony niezgodnej – to wnioskowanie oparte na takiej przesłance można uznać za bezbłędne. Tym samym trzy modi pozwalają również na identyfikację wnioskowań pozornych, których nawet w przypadku podania prawdziwej konkluzji nie można uznać za poznanie właściwe właśnie dlatego, że negatywnie wypadł test trzech modi. Na ich podstawie dokonuje się również klasyfikacji wnioskowań prawdziwych i pozornych.

Warto za Danielem Perdue podkreślić fakt, że w określeniu poszczególnych modi istotne są dwa wymogi. Pierwszy z nich nazywany jest epistemologicznym i dotyczy stanu wiedzy zarówno proponenta, jak i respondenta wraz z ich aspiracjami poznawczymi, gdyż one determinują ich zgodę na uznanie racji i rozpoznanie jej sposobu funkcjonowania w stronie zgodnej i niezgodnej. Drugi wymóg nazywany jest ontologicznym i dotyczy samej relacji racji do poszczególnych stron. Spełnienie jedynie wymogu ontologicznego nie czyni jeszcze racji właściwą. Dopiero zgoda wnioskującego (dowodzenie na użytek własny) lub zgoda obu debatujących (wnioskowanie na użytek innych) uruchamia konkretne wnioskowanie, w którym właśnie pełnić ona może rolę prawidłowej racji. Racja spełniająca wymóg ontologiczny, ale niezakceptowana przez tego lub tych, którzy dokonują rozumowania, nie jest właściwie przesłanką wnioskowania, ponieważ w ogóle nie można go przeprowadzić. Uwikłanie teorii trzech modi w owe dwa wymogi jest oczywiście pokłosiem rodowodu tej teorii, który sięga starożytnych indyjskich debat.

Jest to zatem teoria, której nie tylko nie można uznać za czysto formalną, ale i należy określić jako wysoce pragmatyczną, co wiąże się z fundamentalnym podejściem buddyjskiej teorii poznania, dążącej w pierwszym rzędzie – zgodnie z deklaracją Dharmakīrtiego otwierającą *Nyāyabindu* – do osiągnięcia konkretnych, praktycznych celów. System czysto formalny, choć mógłby być pomocny w osiąganiu ludzkich celów, byłby zasadniczo niezgodny z duchem buddyjskiej użytkowej teorii poznania, jeśli przez jej użytkowość rozumiemy możliwość dotarcia do konkretnych przedmiotów (co jest potwierdzeniem nieomyślności poznania właściwego), które można wykorzystać na drodze

do realizacji swoich zamiarów (a ostatecznie oczywiście oświecenia). Czysto abstrakcyjna wiedza dla niej samej nie była celem buddyjskich filozofów. Potwierdza to nieugięty wymóg podawania konkretnych, z życia wziętych przykładów obiektów należących do strony zgodnej i niezgodnej. Brak realizacji tego wymogu dyskwalifikował przeprowadzane wnioski.

FOUNDATIONS OF A THEORY OF INFERENCE
IN THE BUDDHIST EPISTEMOLOGY OF TIBET

Summary

The text presents the fundamental doctrine of the so called three modes (Skr. *trairūpya*, Tib. *tshul gsum*), which is the basis of the Buddhist theory of inference. The text analyses its Tibetan interpretation in the *bka' brgyud* tradition of Tibetan Buddhism.

Artur Przybysławski

ANETA MAJA BLADYNIEC-SOŚNIERZ
(Warszawa)

POWSTANIE ŚWIATA WEDŁUG BRAHMAN¹

Brahmany w kulturze hinduskiej są zaliczane do świętych tekstów *śruti*. Powstały prawdopodobnie około VIII wieku p.n.e. Są to obszernie, pisane prozą komentarze do świętych ksiąg Wed. Tworzone przez bramińskie rody przeznaczone były dla grupy braminów, gdyż opisywały i wyjaśniały nad wyraz rozwinięty wówczas rytuał ofiarny². Te objaśnienia bardzo często odnosiły się do mitologii, w tym do kosmogonii. W brahmanach mamy wiele mitów kosmogonicznych, które są zróżnicowane zarówno pod względem wielkości, jak i treści. Dlatego możemy je podzielić według ich obszerności i tematyki, a także według roli, jaką przypisują Stwórcy przy powstaniu świata³.

¹ Szczególnie podziękowania chciałam przekazać mojej promotorce dr hab. prof. UW Joannie Jurewicz za pomoc przy korzystaniu z sanskryckich tekstów podczas pisania mojego doktoratu, na podstawie którego powstał ten artykuł.

² M. Kudelska, *Hinduizm – jedność w różnorodności*, „Znak” 1999, nr 10, s.12.

³ Brahmany stanowią zbiór bardzo wielu ksiąg, dlatego w tej pracy będę odnosiła się do następującej, zawężonej grupy brahman (w nawiasie podaję skrót stosowany w dalszej części artykułu): *Aitareya-Brāhmaṇa* (AB) – *Das Aitareya Brāhmaṇa*, wyd. Th. Autrecht, Adolph Marcus, Bonn 1879; *Gopatha Brāhmaṇa* (GB) – *Das Gopatha Brāhmaṇa*, wyd. D. Gaastra, E.J. Brill, Leiden 1919; *Jaiminīya-Brāhmaṇa* (JB) – *Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāmaveda*, wyd. R. Vira, L. Candra, Motilal Banarsidass, Delhi 1986 (1955); *Kauṣītaki-Brāhmaṇa* (KB) – *Rigveda Brahmanas: the Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*, przeł. K.A. Berriedale, Motilal Banarsidass, Delhi 1920; *Śatapatha-Brāhmaṇa* (ŚB) – *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with extracts from the Commentaries of Śāyana, Harisvāmin and Dvivedaganga*, wyd. A. Weber, Otto Harassowitz, Leipzig 1924; *Tāṇḍya-Brāhmaṇa* (TaB) – *The Tāṇḍyamahabrāhmaṇa Belonging to The Sāma Veda with the commentary of Śāyānachārya*, wyd. P.A. Chinnaswami S’astri, Jai Krishna Das-Haridas Gupta – The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Benares 1935; *Taittirīya-Brāhmaṇa* (TaiB) – *The*

PRADŻAPATI STWARZAJĄCY ISTOTY

Najliczniejszą grupę mitów o stworzeniu stanowią kosmogonie przedstawiające powołanie do życia pierwszych istot przez Pradżapatiego. Zazwyczaj są to krótkie utwory, czasem zamykające się nawet w jednym zdaniu. Mają zminimalizowane wprowadzenie i nie tłumaczą pochodzenia Stwórcy ani nie opisują stanu przedkreacyjnego. Rozpoczynają się natomiast w dosyć skonwencjonalizowany sposób, na przykład zdaniem: „Na początku Pradżapati stworzył...” lub po prostu: „Pradżapati stworzył...”. To, co stworzył, jest nazywane stworzeniami albo potomstwem. Do tej grupy mitów można zaliczyć też te, według których pierwszym stworzonym był Agni (ŚB 2.2.4; 6.1.3-6.2.1). We wszystkich mitach zostaje podana przyczyna kreacji: Stwórca chce⁴ się zwielokrotnić i pomnożyć (AB 2.33, KB 6.1, ŚB 6.1.3.1). Większość z tych tekstów opisuje, jaki jest efekt wysiłków twórczych Pradżapatiego.

W tych mitach akt kreacji zazwyczaj okazuje się niedoskonały. Stwórca powołując nowe życie, nie przygotowuje odpowiednich warunków, by stworzone istoty mogły przetrwać. Tę niedoskonałość wyraża się w różny sposób. Czasami Pradżapati kilkakrotnie stwarza stworzenia, by dopiero za którymś razem zrozumieć, że bez jądła jego potomstwo umiera (JB 1.117; ŚB 2.5.1.1-3). W innym miejscu tworzy je bez oddechu, czyli martwe (JB 1.111). Albo Stwórca musi uwolnić stworzenia z objęć śmierci-Waruny (KB 5.3). Są też mity, w których zaraz po stworzeniu istoty uciekają od Stwórcy. Czynią to, gdyż nie widzą go w ciemnościach, boją się lub rozchodzą się w poszukiwaniu jedzenia. Pradżapati musi albo otoczyć je ogniem, aby się nie bały i uspokoiły (AB 3.36), albo stworzyć odpowiednie metrum, którego słowa przywoływałyby je do Stwórcy i dzięki któremu powstaje dla nich jądło (JB 1.117; 1.151). Część mitów pokazuje brak szacunku dla Stwórcy ze strony jego potomków (JB 1.91; 1.117; TaiB 1.6.4.1). Powstałe istoty potrafią go wręcz nienawidzić albo, czego nie może znieść Pradżapati, są bez niego szczęśliwe (JB 1.118). Tę sytuację zmienia odprawienie rytuału.

We wszystkich tych mitach widać wspólną myśl. Pradżapati powołuje do życia stworzenia, gdyż tego chce. Niestety ta kreacja okazuje się

Taittirīya Brāhmana of the Black Yajur Veda, wyd. R. Mitra, printed by J. Thomas, at the Baptist Mission Press, Calcutta 1855.

⁴ Chęć ta wyrażona jest czasownikiem *kam-* pochodzącym od rdzenia *kam-*, od którego pochodzi też wyraz *kāma*.

niedoskonała. Choć stworzenia mają formę taką, jaką chciał (*kam-*) im dać Stwórca, to okazuje się, że nie przewidział on, iż tym nowo stworzonym formom życia koniecznie trzeba zapewnić w otoczeniu coś więcej, by mogły egzystować. Dopiero po naprawieniu swoich wcześniejszych niedopatrzeń, najczęściej poprzez powołanie właściwego rytuału, Pradżapati osiąga stan, z którego jest zadowolony. W tych brahmanach nie jest on Stwórcą wszechwiedzącym, lecz poznającym dopiero swoje możliwości i uczącym się na błędach.

W mitach o powstaniu Agniego mamy podobny obraz niedoskonałego Stwórcy. Ale tym razem niedopatrzona z jego strony mogła sprowadzić na niego śmierć. Według tych przekazów Agni jest pierwszą stworzoną istotą, natomiast według wcześniejszej grupy mitów najpierw zostały wykreowane ziemskie stworzenia⁵. Gdy Pradżapati stwarza Agniego, w otaczającej rzeczywistości są tylko oni dwaj. Agni, tak jak każde stworzenie, potrzebuje jedzenia, czego Pradżapati nie przewidział. W pustej rzeczywistości jedyną istotą, którą może pożreć Agni, okazuje się jego Stwórca. W odróżnieniu od wcześniej wspomnianych stworzeń Agni jest potężnym żywiołem i ma tak wielką siłę, że Stwórca się go obawia. Jedynie odprawiając właściwy rytuał, który wychodzi mu dopiero za drugim razem, Pradżapati jest w stanie poskromić potęgę Agniego (ŚB 2.2.4.1-8).

W innym micie Agni, tak jak inne stworzenia, ucieka od Pradżapati i co więcej, specjalnie przed nim się chowa. Stwórca brakuje ognia i go szuka. Tu brahmany ukazują jakąś formę tęsknoty Stwórcy za tym, żeby Agni, którego stworzył z siebie, ponownie powrócił do niego (ŚB 6.2.1.1-17). Cały mit służy wyjaśnieniu, przynajmniej częściowemu, złożoności rytuału Agnicajana. Składanych w ofierze pięć stworzeń⁶ ma symbolizować wszystkie istoty, w których Agni się ukrył. Zabicie ich i zakopanie ich głów pod specjalnym ołtarzem pozwalało stworzyć widzialną formę Agniego. Ten jeden mit nie tłumaczy znaczenia całego rytuału Agnicajana, lecz wyjaśnia tylko jeden element, jakim jest dobór stworzeń ofiarnych i ich liczba. W brahmanach zazwyczaj pojedynczy rytuał zostaje wyjaśniany poprzez bardzo wiele mitów. Wskazuje to na złożoność samego rytuału, a także jego przekazu.

W kolejnym micie Agni ponownie początkowo jest uznawany za siłę niszczącą i zagrażającą życiu. Ale w odróżnieniu od poprzednich

⁵ Prawdopodobnie najczęściej pod postacią wykreowanych stworzeń autorzy brahman mieli na myśli bydło domowe.

⁶ Tymi stworzeniami składanymi podczas rytuału Agnicajana były: koń, byk, baran, kozioł i człowiek.

mitów Ogień powstaje dopiero po stworzeniu stworzeń i to im, a nie Pradżapatiemu, zagraża. Istoty uciekają więc od ognia i zwracają się z prośbą o pomoc do człowieka. Sam Agni, czując się samotny oraz nieszczęśliwy, też zwraca się do człowieka. I tak człowiek zawiera przymierze z Ogniem. Agni, żeby móc egzystować z innymi stworzeniami, a nie niszczyć ich, wchodzi w człowieka. Ten zaś, według umowy, ma się rozmnażać, żeby ogień w nim nigdy nie wygasł, a także podtrzymywać ogień ofiarny. W zamian człowiek po śmierci i spaleniu ciała ponownie się narodzi – tym razem w ogniu kremacji (ŚB 2.3.3.1-9). W tym micie Pradżapati odgrywa rolę tylko Stwórcy. Konsekwencjom niedoskonałej kreacji muszą zaradzić same stworzenia. Można sądzić, że Agni jest niszczycielski, ponieważ ma taką naturę, a nie dlatego, że tego chce i – jak jest zaznaczone w tej brahmanie – on sam cierpi z tego powodu. Tego rodzaju mity wskazują na ogromną siłę, jaką reprezentuje ogień. Siłę, którą poprzez odpowiedni rytuał można poskromić i dzięki temu korzystać z jej nadprzyrodzonych mocy.

Występują jeszcze opisy, gdzie Agni pełni wyłącznie pozytywną rolę. W nich Ogień ukazywany jest jako posiadacz żaru, dzięki któremu inne stworzenia mogą się rozmnażać. Bez Agniego stworzenia nie mają takiej możliwości (TaiB 1.6.2.1). Tak oto Agni przedstawiany jest w brahmanach jako niszczący żywioł i równocześnie jako życiodajna siła.

W tej grupie mitów najważniejszym przekazem są opisy początkowych chwil istnienia istot. Niedoskonała kreacja Stwórcy nie okazuje się tak ważna, jak potrzeba powstania rytuału. Jeśli stworzenia od razu miałyby wszystko, czego potrzebują, to rytuał umożliwiający osiągnięcie potrzeb byłby zbędny. W odróżnieniu od innych kosmogonii tutaj brahmany skupiają się na jednostce i na bliskiej relacji między Stwórcą a jego stworzeniem.

PRADŻAPATI STWARZAJĄCY CAŁY ŚWIAT

Inną grupę mitów stanowią opowieści ukazujące w sposób ogólny stworzenie świata. Nie wspomina się tu o jakiejś niedoskonałości pierwszych stworzeń. Nie ma też podziału na etapy kreacji. Wszystkie elementy świata powstają w jednej chwili, choć przygotowania do ich stworzenia przez Pradżapatiego mogą trwać nawet rok (AB 2.33⁷). Tak długi okres wynika z potrzeby odnalezienia rytuału lub właściwego od-

⁷ Brahmana ta opisuje formułę ofiarną *Nivid*, która jest hymnem do wszystkich bogów.

prawienia żarliwych praktyk. Wraz z zakończeniem rytuału powstaje cały świat (AB 7.19⁸). W tych brahmanach ofiara jest głównym tematem, a historia przedstawiana przez mit stanowi tylko dodatek potwierdzający znaczenie ofiary. Wprost mówią one, że w ofierze zawarte jest całe stworzenie, a tym samym sugerują, iż odprawiając ofiarę, człowiek przyczynia się do ponownego stworzenia świata. Bez obrzędów rytualnych nie byłoby obecnej rzeczywistości. Cały świat to wynik stworzonej przez Pradžapatiego ofiary i w odprawianej ofierze można zawrzeć cały świat wraz z jego wszystkimi elementami.

Według jednego z takich mitów na samym początku zostały stworzone umysł (*manas*) i mowa (*vāc*) (JB 1.128). Myśl, która jest wyrazem działania umysłu, była pierwszym tworem, jaki powstał, gdyż – według mitu – Pradžapati najpierw myśli, a potem wypowiada to, co wymyślił. Taka kolejność wydarzeń poprzedza stworzenie każdego bytu. Wymyślone, a następnie wypowiedziane słowo wraz z towarzyszącą mu ofiarą powodują, że powstaje nowy byt, czyli realizuje się zamiar Stwórcy. Sama myśl jest zarazem narodzeniem się pomysłu stworzenia bytu i zamiaru jego realizacji. W odróżnieniu od mitów o stworzeniu świata przez ofiarę tutaj akcentuje się znaczenie umysłu i pośrednio wywyższa wiedzę. Proces intelektualny okazuje się równie ważny jak proces twórczy, a może nawet ważniejszy. W brahmanach myśl i mowa bardzo często są wyróżniane jako te najlepsze i najcenniejsze sposoby aktywności człowieka.

Wszystko, co zostaje wykreowane przez Stwórcę, pochodzi z niego samego. Pradžapati nie tworzy z materiałów zewnętrznych. Świadczy o tym na przykład takie sformułowanie: Pradžapati zapragnął (*kam-*) się rozmnożyć (AB 2.33, 5.32, KB 6.1, ŚB 6.1.3.1). On nie chce tworzyć dla idei tworzenia lub żeby zrobić świat dla samego świata. Stwórca kreuje rzeczywistość dla samego siebie. Kreacja świata jest jego swoistą autokreacją. Pradžapati poprzez stwarzanie wyłania – jakby z wnętrza siebie – poszczególne części siebie i pracuje nad nimi, by dynamicznie zwiększały się i w pewnym stopniu żyły własnym życiem⁹. Świat w całości jest idealnym odwzorowaniem kształtów Stwórcy, tylko powiększonym; poszczególne części, wcześniej całkowicie zależne od Pradžapatiego, teraz zyskują pewną, znaczącą tylko jednostkowo, autonomię,

⁸ „tām sarvāṇi bhūtāny anvasjyanta”.

⁹ Świat stworzony przez Pradžapatiego realnie zawsze jest zależny od swojego Stwórcy, ponieważ stanowi jego część. Dlatego byty tylko w pewnym stopniu mają wolność i niezależność w realizowaniu siebie. W efekcie rozwijają się w kierunku, który nie jest sprzeczny z kierunkiem rozwoju samego Pradžapatiego.

w której mogą realizować swą indywidualność. Zbudowany w ten sposób świat przypomina organizm. Wyobrażenie świata jako organizmu Pradżapatiego opisane zostało już w hymnie Rygwedy (X.90). W brahmanach wyobrażenie to nie traci na znaczeniu, szczególnie w odniesieniu do podziału na stany społeczne (JB 1.68-69; ŚB 7.1.2.1-8)¹⁰. W późniejszej upaniszadzie *Bryhadaranjace* (1.2.3), w micie o stworzeniu świata, wprost jest powiedziane, iż poszczególne części ciała Stwórcy tworzą konkretne części i kierunki świata.

Powstający w ofierze świat cechuje się tym, że ma w sobie wszystko – także i śmierć. Jest ona przymiotem samego Pradżapatiego, który jako Rok symbolizuje pełnię wszelkich darów, jakie są potrzebne do życia, ale też cały upływający czas (ŚB 10.4.3.1). Śmierć w brahmanach interpretowana jest jako zło (*pāpman*). Jednak nie powstaje ona w wyniku jakiegoś błędu czy jak w Biblii w wyniku grzechu, lecz od zawsze była w Stwórcy. Śmierć-zło staje się pewną odpowiedzią na powstające życie. Gwarantuje ona zachowanie równowagi, tyle że w początkach świata zaczyna się zbyt gwałtownie szerzyć. Zagrożone nią są wszystkie stworzenia, a nawet sam Pradżapati. Teraz musi on stworzyć rytuały, które uwolnią świat i jego samego od zła-śmierci (KB 5.3; ŚB 10.4.4.1-3).

Paradoksalnie Stwórcy – chociaż jest odwieczny i nieśmiertelny – zagraża śmierć. Stanowiąc pełnię, zawiera w sobie różne siły. Tworząc życie, jednocześnie tworzy śmierć. Obok bogów stwarza demony (Asurów). Z jednej strony, kreuje wzniosłe słowa, jak możemy wnioskować z opisu stworzenia bogów z górnego tchnień, z drugiej strony, wypuszcza plugawe resztki – z dolnego tchnienia stwarza demony (ŚB 10.1.3.1). Światłu przeciwstawia mrok. I wszystkie te elementy we właściwych proporcjach są niezbędne do tego, by świat, a tym samym Pradżapati, mógł dalej żyć i funkcjonować w ramach swej manifestacji. Śmierć po to jest, żeby narodziło się nowe życie. Ciemność zapada, aby po nim nastął dzień. I tak jedna siła pobudza do powstania drugą. Wytwarzany w ten sposób ruch utrzymuje równowagę w świecie i dzięki temu ten ostatni wciąż trwa. Zarówno śmierć, jak i nieśmiertelność stanowią jednocześnie część jednego i tego samego – absolutu.

To, że Pradżapati nie jest wolny od śmierci, widać w wielu mitach, które opisują, jak po skończeniu kreacji opada on z sił, upada albo

¹⁰ Podział warnowy ma odpowiadać częściom ciała samego Pradżapatiego. Bramini mieli powstać z głowy Stwórcy, kszatrijowie z ramion, wajsjowie z ud, a śudrowie ze stóp.

wprost umiera (KB 12.8; ŚB 1.6.3.35, 6.1.2.12, 7.1.2.1). Proces stwórczy polegający na wydobywaniu z siebie poszczególnych elementów i ich powiększaniu powoduje wewnętrzną pustkę Pradžapatiego. W wyniku tego równowaga w nim samym zostaje zachwiana. Na powrót pragnie wchłonąć to, co z siebie uwolnił (ŚB 10.4.2.2-3). Teraz on, by żyć, pożera w formie ofiary elementy świata. Śmierć takich ofiar jest odmienna od śmierci-zła, gdyż pozwala im na odrodzenie się w Pradžapatim.

Według jednego z mitów Pradžapati nie zdąży się najeść i odnowić swych siły witalnych. Stając się pusty, upada i umiera, a że stworzony przez niego świat jest w pełni nim samym, to świat również upada i zagraża mu śmierć. Przerażeni tym bogowie szukają sposobu na przywrócenie mu sił. Postanawiają poprosić Agniego o pomoc, żeby spalić puste ciało Stwórcy. W ten sposób Pradžapati ponownie się rodzi, ale już w postaci Ognia (ŚB 7.1.2.1-8). W tym micie Pradžapati-Stwórca poprzez spalenie ciała ulega całkowitej przemianie. Do tej pory można mówić, że świat i Stwórca byli dwoma częściami jednej całości¹¹. On – Stwórca – i świat, na który on patrzy jakby z zewnątrz. Po kremacji Pradžapati scala się ze światem tak, że są nierozróżnialni. Można powiedzieć, że Stwórca w pełni osiągnął swój cel powiększenia się i zwielokrotnienia. Warto zastanowić się, czy Pradžapati specjalnie nie stworzył potężnego Agniego – swoje ukochane dziecko¹², aby ten – jako ożywiający ogień – mógł przenieść ostatnią zostającą poza światem część Stwórcy, jego zewnętrzną powłokę, do stworzonego świata. Tym sposobem Pradžapati w pełni się z nim scala i w postaci ognia-życia znajduje się w każdej istocie żywej.

Omówione tutaj mity mają za zadanie przede wszystkim wyjaśnić przydatność i niezbędność odprawiania wielu skomplikowanych ceremonii. Brahmany opowiadające o Pradžapatim stwarzającym cały świat ukazują go jako istotę potężną i znacznie bardziej doskonałą niż Stwórca, przedstawiony w innych mitach, który kreuje tylko jeden element świata – stworzenia. Pradžapati jako Kreator świata przejawia jeszcze jedną cechę, a mianowicie jest tożsamy ze swoim stworzeniem.

¹¹ Jest to jedna z wersji opisujących zakończenie kosmogonii. W innej brahmanie Pradžapati zostawia świat bogom i odchodzi do najdalszego nieba, odrzucając w ten sposób całe zło (JB 1.358).

¹² Agni był jedynym stworzeniem, którego Pradžapati tak wytrwale poszukiwał i któremu nie chciał pozwolić na odejście (6.2.1.1-8). Również inne brahmany szczególnie podkreślają ojcowski stosunek Stwórcy do Agniego (ŚB 6.1.3.1-19). Można z tego wywnioskować, iż był on bliższy Pradžapatiemu niż inne byty.

Cały świat to nic innego jak sam Pradžapati, który oddziałuje na siebie i samego siebie rozpatruje.

NARODZINY STWÓRCY I CAŁEGO ŚWIATA

Osobną grupą mitów są kosmogonie przedstawiające szczegółowy opis powstawania świata. Jest ich stosunkowo niewiele w brahmanach. Ich głównym celem było przedstawienie wyobrażeń o początku świata i ukazanie znaczenia wiedzy, a nie skupianie się na przekazie rytuału, jak to miało miejsce w dwóch poprzednich rodzajach mitów.

Pradžapati nadal w większości tych przekazów jest głównym Stwórcą. Ale w niektórych opisach nie tylko on odgrywa tę rolę. Często, by powstał nowy byt, Pradžapati łączy się w parę z bytem już istniejącym, który chwilę wcześniej stworzył. Czasami przy stwarzaniu pierwszego bytu asystuje mu Agni, a kiedy indziej podkreśla się, że niezbędne podczas kreacji jest wzniesienie w Pradžapatim żaru (*tapas*) (ŚB 6.1.2.2-4; 6.1.2.1; 6.1.1.8; 6.1.3.1-19). Żar (*tapas*) towarzyszy Stwórcy od pierwszej kreacji i przy każdej kolejnej. W momencie powstania Agni *tapas* zostaje z nim utożsamiony. Dzieło stwórcze ma w tych mitach formę wieloetapową. Poszczególne materialne elementy ziemi są tworzone odrębnie i kolejno, a nie jednocześnie, jak to wcześniej miało miejsce. Pradžapati przy pomocy żaru łączy się z każdym nowo powstałym elementem i pracując na nim, wytwarza następny, i tak po kolei.

Charakterystyczne w tych mitach jest silne podkreślenie fragmentu dotyczącego stworzenia Ziemi. Nie za każdym razem odbywa się to na początku opowieści, ale Ziemia lub ziemia jako jeden z trzech światów praktycznie zawsze się pojawia. Ziemia powstała z wody tworzy podstawę kolejnych kreacji, dlatego jest tak ważna, i niektóre przekazy szczegółowo ten proces opisują. Na ziemi mogą się oprzeć dwa następne powołane do istnienia światy. Sama ziemia opiera się na Wedach. Kolejno każdy ze światów uzyskuje swojego boga-władcę. W trójświecie rozmieszczone zostają trzy Wedy i święte słowa¹³ (JB 1.357).

Po szczegółowym opisie tworzenia Ziemi przedstawione zostaje powoływanie do życia istot. Wśród tych stworzeń Pradžapati ustanowił siebie jako Rok i Pana istot, a zarazem męża domu, w którym Uszas

¹³ Trzy światy to ziemia, przestwór i niebo. Trzej bogowie-władcy to Agni, Waju, Adityi. Trzy Wedy odpowiadające im to: Rygweda, Jadźurweda, Samaweda. Trzy święte słowa to *bhus*, *bhuvas* i *svah*.

(Zorza) była jego żoną. Z tego związku rodzi się chłopiec, jest nim Agni (ŚB 6.1.3.1-19). Chłopiec nie ma właściwego imienia i z tego powodu nie może jeść, co grozi mu śmiercią (KB 6.1-9; ŚB 6.1.3.1-19). Pradžapati nadaje mu kolejno osiem imion, które określają moc i znaczenie. Imię w brahmanach miało duże znaczenie. Jako słowo posiadało moc utożsamiania osoby noszącej go z tymi siłami, od których pochodziło.

W innym micie Pradžapati po stworzeniu płodnych wód, które jak potop zalały praziemię (ŚB 6.1.1.8-10), wchodzi razem z Wedą do nich i z tego połączenia powstaje jajo. Z jaja rodzi się bóstwo i cały świat podporządkowany temu bóstwu wraz z jego przymiotami. Proces kilkakrotnie się powtarza, tyle że Stwórca wchodzi w związek z nowo powstałym z jaja światem przy pomocy bóstwa go reprezentującego. W ten sposób wykluwają się z siebie poszczególne światy, tworząc cały złożony wszechświat, na przykład rodzi Agniego, następnie Waju (wiatr), potem Surję (słońce) i na końcu księżyc (ŚB 6.1.2.1-5) itd. Proces rozpoczyna się od wód, gdyż świat tworzony jest z dołu do góry. Z wód jako najniższy poziom wyrasta łąd, z łądu powstaje przestwór, a z przestworu niebios. Jest to bardzo obrazowy opis oparty na obserwacjach zjawisk występujących w życiu.

Inna kosmogonia opowiada o pływającym przez rok złotym jaju, z którego wykluwają się nie bóstwa, a sam Pradžapati (ŚB 11.1.6). Młody Stwórca przez następny rok pływa w skorupce. Można domyślić się, że jest to okres dorastania. Następnie zaczyna uczyć się mówić i chodzić. Ten opis odwzorowuje i wyjaśnia czas trwania ciąży oraz cykl rozwojowy dzieci. Dopiero po tym okresie Pradžapati zaczyna tworzyć świat (ŚB 11.1.6.1-7). W moim przekonaniu w tym micie Stwórca nie jest odwieczny, lecz sam okazuje się stworzony przez pierwotne moce wód. Jego życie w świecie też nie jest nieskończone. W chwili narodzin czas jego życia zostaje wyraźnie określony na tysiąc lat (ŚB 11.1.6.6).

Mitów ukazujących Pradžapatiego jako wynik kreacji sił pierwotniejszych niż on sam jest kilka. I każdy przedstawia inaczej stan początkowy. W micie o złotym jaju pierwotne i odwieczne są wody. W innym micie na początku była tylko śmierć. Z tej śmierci wyłania się Pradžapati poprzez samokreację. Ale przepełniony śmiercią Stwórca tworzy świat śmiertelny (ŚB 10.1.3.1-2), który sam cały czas pożera dla zaspokojenia głodu (ŚB 10.4.3.3). Oba stany początkowe – woda i śmierć – są symbolami stwórczych sił. W dalszej części tych mitów Pradžapati już sam z siebie tworzy. Można nawet wywnioskować, iż

przepelnia go pewnego rodzaju dumą z powodu stworzenia świata jako kopii siebie, na przykład w ŚB 6.1.1.13 wyraża zadowolenie z tego, że udało mu się ubić z wody pianę. To zadowolenie można tu rozumieć jako wyraz dumy z samego siebie i czynów, których jako Stwórca był w stanie dokonać. W ŚB 11.1.6.13 ta dumą prowadzi go do pychy, gdyż uważa się za najwyższego boga, zapominając przy tym, że nie jest transcendencją, a immanencją sił, z których został zrodzony.

W brahmanach jest jeszcze mit, w którym Pradžapati nie przejawia się jako pierwsza forma transcendencji, a raczej staje się kolejną z jej emanacji. Autorzy tego mitu posługują się bardzo abstrakcyjnymi obrazami (ŚB 6.1.1.1-15). Na początku nie było nic¹⁴, a to nic zarazem było witalnym pragnieniem wieszczów (*risih*). To witalne pragnienie stwarza siedem osób, z których budowany jest ołtarz ogniowy. Dopiero w tym kształcie siedem osób łączy się w jedną postać i tak powstaje Pradžapati (ŚB 6.1.1.1-5).

W omawianej tutaj grupie mitów szczegółowo przedstawiona jest kreacja świata. Dokładny opis jej kolejnych etapów ujawnia, iż Pradžapati nie zawsze jest pierwszym kreatorem ani jedynym. Jego różna pozycja w przedstawianych kosmogoniach nasuwa pytanie o podział na transcendentną i immanentną postać Stwórcy.

TRANSCENDENTNY I IMMANENTNY PRADŻAPATI W BRAHMANACH

W brahmanach podział na boga transcendentnego i immanentnego¹⁵ jest dosyć istotny. Pradžapati, który z siebie stwarza cały świat, jest wobec niego transcendentny, ale ponieważ cały świat stanowi jego samego, to jest on jednocześnie immanentny. Z jednej strony, przechodzenie Pradžapatiego z jednej formy w drugą odbywa się w sposób bardzo płynny. Z drugiej strony, pomimo zintegrowania się transcendencji z immanencją formy te nie zlewają się. W kosmogoniach podział i wpływ samego pierwiastka transcendentnego na świat jest bardzo obrazowo przedstawiony.

¹⁴ W tym micie słowo „nic” jest wyrażone tym samym słowem sanskryckim co w rygwedyjskim hymnie 10.129, czyli słowem *asat*.

¹⁵ Pojęcia transcendencji i immanencji są europejskie, dlatego wykorzystując je w analizie tekstów wedyjskich, trzeba pamiętać, że nie zawsze pokrywają się ze swoimi europejskimi zakresami. Przywołanie tych pojęć ma pomóc w zrozumieniu wedyjskiej myśli, ale czasami ceną jest zmiana ich pierwotnego znaczenia.

Siły transcendentne¹⁶ najczęściej dostrzega się w opisach Pradżapati jako zewnętrznego Stwórcy świata (AB 2.33¹⁷) albo dotyczących momentu, gdy po skończeniu kreacji odchodzi on do najdalszego nieba (JB 1.358). W innych miejscach mniej uosobione siły, jak woda, siła witalna (*prāṇa*) czy śmierć, są pierwotniejsze niż Pradżapati i stają się transcendentne w stosunku do samego Stwórcy (ŚB 6.1.1-5; 10.6.5.1; 11.1.6.1-2). Ze względu na związość przekazów określenie, co konkretnie stanowi tę transcendentną siłę, jest nierzadko trudne.

We wszystkich mitach transcendentna siła (Pradżapati) chce (*kam-*) stać się immanentną formą świata. Jest to zawsze działanie celowe. Kreując świat, Stwórca nadal zachowuje swoją transcendencję wobec powstającej rzeczywistości, ale zarazem jakaś jego część, z której powstaje i która oddziałuje na powstający świat, staje się immanentna. W zależności od przekazu albo transcendentna siła sprawcza w całości przekształca się podczas aktu stwórczego w immanencję (ŚB 1.6.3.35¹⁸), albo Pradżapati zachowuje wobec świata częściową niezależność (ŚB 10.4.2.3-4¹⁹). W tym drugim ujęciu transcendencja i immanencja dzielą się na kilka poziomów. Ten rozbudowany podział najlepiej widać na przykładzie ŚB 6.1.1.1-15, gdzie ukazana jest budowa wszechświata wynikająca z emanacji kolejno powstających sił. I tak z nieokreślonego witalnego pragnienia wieszcy powstaje siedem osób, z których wyłania się Pradżapati, z niego Agni, a następnie kolejno poszczególne światy, jeden po drugim.

Transcendentny Pradżapati, wyłaniając z siebie immanentną rzeczywistość, wpada w pułapkę. Przestaje być niezależny, gdyż jego związek ze światem wraz z każdą nową kreacją jest coraz silniejszy. Po całkowitym ustanowieniu świata musi nastąpić uporządkowanie tej relacji. Są trzy możliwości i wszystkie zostają w brahmanach przedstawione. Najrzadziej znajdujemy wersje mówiące, iż po skończeniu

¹⁶ W odniesieniu do pojęć transcendencji i immanencji będę używała sformułowań „siły transcendentne”, „siły immanentne” ze względu na to, że najważniejsze jest omówienie ruchu i wpływu, jaki mają one na świat, a nie tego, czym są same w sobie.

¹⁷ W tym micie dokładnie powiedziane jest, że Pradżapati to jedno, a świat powstaje na zewnątrz niego.

¹⁸ Według tego mitu Pradżapati w całości rozpada się na części, stając się rokiem, dniem i nocą, czyli podstawowymi elementami świata, które symbolizują czasoprzestrzeń.

¹⁹ Według tej brahmany Pradżapati chce ponownie włożyć do siebie te elementy świata, które wyszły z niego. Potrzebuje tego, bo jest pusty, czyli głodny, i może umrzeć. Z tego można wywnioskować, iż jakaś część Pradżapati jest zewnętrzna w stosunku do świata.

kreacji Pradžapati odchodzi do najdalszego nieba, pozostawiając świat stworzonym bogom (JB 1.357-358). Więż transcendencji z immanencją według tego mitu zostaje – jak można sądzić – rozerwana i obie siły się oddalają. W drugim przypadku transcendentny Pradžapati nie może oddzielić się od świata immanentnego, stając się od niego zależnym. Aby moce obu sił się równoważyły, nie niszcząc nawzajem, Stwórca na powrót musi wchłonąć do transcendencji energię, jaką wcześniej dał immanencji (ŚB 10.4.2.2-3). Jako pożeracz świata odbiera to, co dał, po to, by mieć siłę, ale zaraz potem oddaje z powrotem immanencji to, co wziął, ale w innej formie. Kolisty ruch sił pomiędzy transcendencją a immanencją ustanawia równowagę w ich związku i zasady nim rządzące. W trzecim przypadku następuje zapaść transcendencji. Pradžapati zmęczony aktem stwórczym umiera. W wyniku kremacji resztek ciała Stwórcy Pradžapati odradza się w świecie jako ogień (ŚB 7.1.2.1-8). Innymi słowy, transcendentne siły sprawcze, poprzez kreację, przenoszą tyle sił na immanentną stronę, że same zaczynają zapadać się w sobie i ciążyć immanencji, z którą były związane. Jednocześnie immanencja staje się bardzo potężna. Wysysająca do tej pory siły z transcendencji, musi wchłonąć resztki transcendencji, by ostatecznie uniezależnić się od zewnętrznych sił.

Immanentna siła sprawcza Stwórcy przejawia się jako cały wykreowany świat, ale w mitach często zostaje utożsamiona z Agnim. Autorzy brahman widzieli w ogniu olbrzymią moc, która mogła się równać z najwyższymi siłami boskimi. Pod postacią ciepła odnajdowano go we wszystkich żywych istotach (ŚB 2.2.4.15; 6.2.1.5²⁰). Inną cechą, jaką mu przypisywano, było niesienie w sobie życia. Dodatkowo uważano go za wieczny i niezniszczalny, bo nawet jak zgaśnie, to istnieje nadal w formie utajonej i gdzie indziej w innej formie się pojawia. Uważano, że unosząc się w postaci dymu do góry, wędruje do bogów i do samego transcendentnego Stwórcy (AB 2.3). Takie cechy ognia sprawiły, iż w mitologii jako Agni uznawany jest za boską siłę najbliższą Pradžapatiemu, a często nawet za czynną formę Pradžapatięgo.

²⁰ Ogień według brahman jest w każdym istnieniu, nawet materii świata, tyle tylko, że ukryty wewnątrz. Dopiero w pewnych warunkach on sam lub jego cechy ujawniają się. Na przykład podczas kremacji uwalnia się w ciele zmarłego, spalając go; podczas ascetycznych modłów jako *tapas*-żar rozgrzewa modlącego; gdy człowiek je, to robi mu się cieplej, czyli jego wewnętrzny ogień zaczyna trawić pożywienie; ogień ukryty w drewnie w odpowiednich warunkach potrafi się zapalić; jest w kamieniach, które ocierane o siebie mogą iskrzyć itp.

W większości kosmogonii rozróżnienia transcendentnego Stwórcę i immanentnego Agniego dokonuje się po to, żeby ukazać stan początkowy i wyjaśnić, skąd pochodzi świat. Jak bardzo silny związek łączy Agniego i Pradžapatiego, dowiadujemy się w mitach o poszukiwaniu Agniego przez Stwórcę (ŚB 6.2.1.1-7). Transcendencja (Pradžapati) nie pozwala na ucieczkę własnych czynnych mocy (Agniego). Agni, łącząc w sobie wszystkie immanentne siły Stwórcy, jest w świecie wyrazem transcendentnych sił sprawczych Stwórcy. W tym micie Agni to świat, a Pradžapati to zasada, dzięki której świat istnieje. Obie siły sprawcze wzajemnie się wspierają i pozwalają nawzajem się wyrazić. Transcendencja może wiecznie trwać sama, ale nigdy nie pozna sama siebie bez przejrzania się w świecie. Immanencja bez transcendencji nigdy by nie zaistniała, a bez przestrzegania jej zasad nie może żyć.

Nie zawsze sprawcze siły immanentne są świadome tego, że poza nimi istnieje wyższa i pierwotniejsza od nich transcendencja. W jednym micie ŚB, stworzony z wód Pradžapati zachwyca się światem, który sam wykreował. Podziwia własne dzieło, patrząc na nie jak na kopię siebie samego. Zapatrzony we własne odbicie odczuwa dumę ze swoich możliwości i potęgi, którą, jak myśli, ma sam z siebie. I choć jest transcendencją dla świata, to nie zauważa, iż jednocześnie jest immanentny wobec bliżej nieokreślonych stwórczych sił, które w postaci wód jego zrodziły (ŚB 11.1.6.1-13; GB 1.1). Ten obraz przypomina chrześcijańskie wyobrażenia gnostyckie na temat Boskich emanacji²¹.

W brahmanach podział na transcendencję i immanencję nie jest sztywny. Ze względu na wieloobrazowość, bogactwo przekazów i rytuał, do którego się odnosi, te granice zmieniają się w zależności od kosmogonii. W micie ŚB 11.1.6.1-13 autor stopniuje transcendencję. Oprócz sił immanentnego świata i transcendencji pojmowanej w kategoriach wody mamy również Pradžapatiego, który przejawia cechy obu sił. Dla świata jest on transcendentną siłą, która go stworzyła, natomiast dla wód pierwotnych jest on immanencją ich sił stwórczych. Stopniowanie transcendencji jest jeszcze bardziej złożone w ŚB 6.1.1.1-15. Tutaj najpierwotniejsza forma i najwyższa transcendencja pojmowana jest w kategoriach witalnych powiewów wieszczów. Częścią tego witalnego

²¹ Takie przedstawienie nieświadomości i pychy Stwórcy w podobny sposób było ujmowane w późniejszej gnozie chrześcijańskiej. Tam zapatrzony w samego siebie demiurg odwraca się od sfer niebieskich. Najpierw nieświadomie, z czasem z premedytacją mianuje siebie najwyższym i jedynym władcą (por. K. Rudolph, *Gnoza*, przeł. G. Sowiński, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003, s. 79–82, 106–107).

powiewu jest Indra²², który stanowi personifikację przyczyny kreacji. Pełni tę samą rolę siły popychającej do działania, co w innych mitach pragnienie *kāma*. Pobudzone przez Indrę witalne powiewy powołują do istnienia siedem osób. Są to bliżej nieokreślone siły, które stanowią emanację najwyższej transcendencji. Tych siedem osób, w postaci ołtarza ogniowego, scala się w postać Pradżapatiego, który jednocześnie, przez swe ogniste pochodzenie, ma cechy Agniego. Pradżapati-Agni jest nadal formą transcendencji, choć teraz uosobioną w porównaniu do witalnych powiewów. Przez to, że ta forma emanacji składa się także z Agniego, posiada pewne cechy immanentne. I kiedy Pradżapati-Agni zaczyna stwarzać świat, to najpierw powołuje do życia Agniego, który jest już czystą siłą immanentną.

Wielorakość tych podziałów wskazuje na stopniowanie poziomów transcendencji i immanencji w wyobrażeniach wedyjskich. Płynne przechodzenie transcendencji w immanencję wskazuje, że nie da się ich od siebie oddzielić i szukając przyczyn powstania świata oraz oddziaływania, jakie wywarło na nie pojęcie *kāma*, nie można skupiać się tylko na jednej z nich. W brahmanach transcendencja oznaczała coś najwyższego, czystego, nieokreślonego, co wymyka się ziemskim zmysłom, ale zarazem jest do osiągnięcia dla człowieka.

OJCOWSKIE STOSUNKI MIĘDZY PRADŻAPATIM A JEGO STWORZENIEM

Imię Stwórcy – „Pradżapati” – zbudowane jest z dwóch sanskryckich słów: *prajā*, co oznacza „stworzenie”, i *pati*, czyli „pan”, „mąż”. Razem oznaczają pana stworzeń, ale też siłę umożliwiającą kreację czegoś, tworzenie, powstawanie²³. Najczęściej słowo „Pradżapati” jest interpretowane jako Stwórca albo Rodziciel. Znaczenie ukryte w imieniu odnosi się do rodzicielstwa, wskazując na stosunek pomiędzy Stwórcą a jego stworzeniem. W niektórych mitach Pradżapati określony zostaje bezpośrednio jako Ojciec (KB 6.2; ŚB 6.1.3.1-19). Cały świat, jak i każde pojedyncze stworzenie są jego dzieckiem (*prajā*) (AB 3.36).

²² Pojawienie się w tej części mitu postaci Indry jest bardziej próbą personifikacji tej nieokreślonej transcendencji niż odzwierciedleniem postaci później powstałego boga przestworzy.

²³ M. Monier-Williams, E. Leumann, C. Cappeller, *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi 2005, s. 658.

Wszystko pochodzi od niego, zarówno dobro, jak i zło, i wszystko można określić mianem dziecka Stwórcy.

W wielu kosmogoniach działania Pradžapatiego można interpretować jako jego rodzicielską troskę o stworzone istoty. Aby się nie bały i uspokoiły, otacza je ogniem (AB 3.36), tak jak rodzic okala ramionami dziecko, by nie płakało. Kiedy są głodne, to je karmi (JB 1.88; ŚB 2.5.1.1-3), tak jak karmi się dzieci. Często na początku stworzenia uciekają od Pradžapatiego, a on, jak czuły ojciec, stara się temu zapobiec (AB 3.36; JB 1.160²⁴). Agni, który zostaje utożsamiany w brahmanach z ukochanym dzieckiem, w jednym z mitów jest przez Stwórcę poszukiwany (ŚB 6.2.1.1-17), tak jak rodzic szuka zaginionego dziecka. Równocześnie Pradžapati od swych stworzeń oczekuje szacunku, który z racji ojcostwa mu się należy (JB 1.117). W takich kontekstach pojęcie *kāma* może być interpretowane jako miłość.

Jak to zostało już powiedziane, według wedyjskich kosmogonii świat nie jest oddzielony od Stwórcy, ponieważ nie jest niezależnym bytem. Wszystkie stworzenia pochodzą od Pradžapatiego i są z nim w stałej więzi. Stwórca tworzy świat nie jak rzemieślnik z zewnętrznych materiałów, ale jak rodzic, który wydaje z samego siebie potomka. Więż pomiędzy nimi nie może być przerwana, gdyż w swej istocie stanowią jedno i to samo. Dlatego Pradžapati nie chce, by jego stworzenia od niego odeszły. One stanowią część niego i są mu bliskie. Tak jak rodzic czasami pragnie ponownie do siebie przygarnąć dziecko, tak Stwórca poprzez ofiarę oraz kremację ogniem obejmuje i wchłania do siebie (ŚB 10.4.2.1-4). Także tutaj to ponowne wchłonięcie istot w siebie można zinterpretować jako miłość, pod wpływem której chce się być razem.

CZŁOWIEK JAKO JEDNA Z WIELU ISTOT STWORZONYCH PRZEZ PRADŻAPATIEGO

W kosmogoniach bramińskich człowiek nie jest ani pierwszym, ani najważniejszym stworzeniem powstałym podczas kreacji. Świat nie wyłania się dla ludzi, lecz z potrzeby-*kāma* samego Stwórcy. Człowiek jest jednym z wielu stworzeń i często w kosmogoniach nie zostaje szczególnie wywyższony. Ogólnym mianem stworzeń (*prajā*) są

²⁴ Wprawdzie mit nie mówi wprost, że Pradžapati tego nie chce, ale można to wywnioskować z faktu, iż działa na rzecz tego, by stworzenia do niego powróciły, czyli je kocha.

określane wszystkie gatunki istot zamieszkujące ziemię, w tym i ludzie. Z mitów można się tylko domyślać, iż autorzy pod nazwą stworzeń upatrywali szczególnie bydło i właśnie człowieka. O tym, że wśród *prajā* jest człowiek, choć go wprost na początku nie wymienia, wspomina między innymi mit o przymierzu człowieka z Agnim. Kiedy wszystkie stworzenia lękają się ognia, Agni prosi o pomoc właśnie człowieka (ŚB 2.3.3.1-9). Wtedy dopiero okazuje się, że człowiek jest jednym ze stworzeń (*prajā*).

Kosmogonie mają na celu wyjaśnienie powstania nie tyle człowieka, ile przede wszystkim całego świata. Ludzie stanowią zaledwie jeden z elementów tej złożoności. Z czasem okazują się bardzo istotnym elementem, ale w początkowej fazie powstania świata są w ogóle niezauważani. Ich znaczenie wzrasta wraz z przejmowaniem i spełnianiem rytuałów ofiarnych, które najpierw były domeną istot wyższych, takich jak bogowie czy Stwórca. Człowiek, asymilując rytuały, awansuje wśród powstałych stworzeń, gdyż nauczył się „mówić językiem” sił stwarzających świat. W ten sposób sam potrafi wpływać na otaczającą go rzeczywistość i współdziałać z tymi siłami stwórczymi dla dobra swojego oraz całego świata.

Cechy, jakie posiada człowiek, odnajdujemy w mitach opowiadających o powstawaniu istot boskich. Z nich można wywnioskować, iż Stwórca czy bogowie oprócz cech, żywiołów, jakie reprezentują, przybierają formę i cechy, które są przypisane ludziom. Pradžapati, choć wykluwa się z jaja, to przez rok dojrzewa, nim się urodzi, a przez następny rok po urodzeniu dorasta, nim zacznie chodzić i mówić. Cały ten proces odwzorowuje narodziny i pierwszy okres życia dziecka (ŚB 11.1.6.1-5). W innej kosmogonii z pierwotnych sił stwórczych wyłaniają się nie do końca określone moce, które nazywane są osobami czy ludźmi (*puruṣa*) (ŚB 6.1.1.1-5). Bogowie też mają formę osobową przypominającą kształtami człowieka. W jednym z mitów Agni jest nazywany chłopcem, który przejawia cechy dziecka (KB 6.1-9; ŚB 6.1.3.8-19²⁵).

Chociaż w mitologii wedyjskiej człowiek nie jest główną postacią, to cechy, jakie posiada, można odnaleźć w całym świecie, poczynając od samego Stwórcy. Można powiedzieć, że organizm człowieka jest podstawową metaforą opisującą świat.

²⁵ W tych mitach Pradžapati łączy się z Uśas, co można zinterpretować jako akt miłosny między kobietą a mężczyzną. Z tego rodzi się chłopiec Agni-Rudra, czyli ich syn, któremu muszą nadać imiona, bo inaczej nie mógłby jeść i umarłby.

CZŁOWIEK ODBICIEM BOGÓW

Tak jak to wyżej zostało powiedziane, człowiek w powstającym świecie nie jest istotą ani najwyższą, ani najważniejszą. To bogowie są istotniejszymi bohaterami brahman. I na ich wzór człowiek jest stworzony. Przejmuje od nich wiedzę i jest do nich podobny pod względem zachowania i wyglądu. Jak powiada JB 1.68, klasy społeczne powstały z części ciała Boga, natomiast poszczególne etapy rozwoju człowieka odbywają się na wzór dorastania samego Stwórcy, co przedstawia ŚB 11.1.6.1-6. Człowiek jako pojedyncza osoba jest malutkim odbiciem tych potężnych sił stwórczych, władających całym światem. Sam jeden niewiele znaczy, bo, zgodnie z podziałem społecznym odzwierciedlającym ciało Pradžapatiego, jeden człowiek przejmuje tylko wybraną część cech Stwórcy i dopiero wielu ludzi stanowiących społeczeństwo staje się pełnym odbiciem Pradžapatiego. A w porównaniu z bogami człowiek jest słaby i ułomny. Dlatego nie jest w kosmogoniach centralną postacią. Tymi wielkimi, potężnymi i panującymi nad światem istotami są bogowie.

Bogowie w znacznej części mitów są najważniejszymi postaciami. Zostają im przypisane części świata: Agniemu (Ogniovi) – ziemia, Waju (Wiatrowi) – przestwór, Aditji (Słońcu) – niebo (AB 5.32; ŚB 6.1.2). Bogowie pod względem zachowania, potrzeb i sposobu bycia przypominają ludzi. Tyle że są znacznie silniejsi, potężniejsi i wszystkie cechy, zarówno pozytywne, jak i negatywne, mają w większym natężeniu niż człowiek. Nawet ich wady, potrzeby i pragnienia są takie same (AB 2.1²⁶). Różnica wynika tylko ze skali, która potwierdza, że człowiek pod względem formy i zachowania stanowi odbity promyk boskości. Jego siła i możliwości sprawcze są odpowiednio mniejsze. To bogowie są wzorem do naśladowania dla człowieka, a nigdy odwrotnie (np. JB 1.106). To oni odkrywają, jak rozwiązać problemy na swoją korzyść, a człowiek z tej wiedzy korzysta i ich naśladuje. Świat powstaje stopniowo, począwszy od nieograniczonego wielkością i mocą absolutu aż do coraz mniejszych i słabszych kreacji. Człowiek znajduje się gdzieś w końcowej części tego procesu emanacji absolutu. Ale nie oznacza to, że nie jest istotny dla potęgi absolutu.

²⁶ W tym micie widać, że bogowie pragną tego samego co człowiek:jadła, rozwoju, sławy itp. Ale bogowie nie utożsamiają się z ludźmi. Uważają się za lepszych. Dlatego wraz z ofiarą wznieśli się do nieba, tak by ludzie za nimi nie poszli i nie stali się im równi.

Bogowie jako pierwsi stosują i odkrywają nowe rytuały, żeby zdobywać pragnienia i podporządkowywać sobie świat. Człowiek takich kreatywnych cech nie przejawia. Na przykładzie bogów uczy się, jak właściwie postępować (AB 4.7-8). Ludzie stają się kontynuatorami ich aktywności. Rytuały zarówno dla bogów, jak i dla ludzi pełnią funkcję działań umożliwiających spełnianie pragnień. Człowiek, posiadając te same potrzeby-*kāma* co bogowie, nie musi się trudzić i szukać właściwej drogi do ich spełnienia, gdyż uczynili to już wcześniej bogowie. I choć nie potrafi tworzyć rytuałów, to ma zdolność wglądu i poznawania wiedzy o prawach tego świata poprzez stosowanie żarliwej praktyki (*tapas*). A cała wiedza o prawach rządzących otaczającą człowieka rzeczywistością zawarta jest w świecie, czyli w Pradžapatim. Człowiek, jeśli będzie właściwie postępować, może pojąć całą wiedzę i w ten sposób dorównać bogom. O mocy stworzenia w tym świecie nie świadczy jego wielkość, lecz wiedza i umiejętność jej wykorzystania.

ORGANICZNOŚĆ ŚWIATA

W świecie nie ma rzeczy przypadkowo stworzonych lub nieistotnych dla porządku całości. Nawet zło i śmierć mają znaczenie i pełnią swoje funkcje. Wszystkie elementy świata, od największych sił po małe i słabe istoty, razem tworzą spójną rzeczywistość. A brak jakiegoś elementu spowodowałby załamanie się świata i jego unicestwienie (AB 3.36²⁷). Stworzenia potrzebują jedzenia, by żyć (ŚB 2.5.1.1-3). Pradžapati potrzebuje ofiary, by nie umrzeć (np. KB 12.8). Każde stworzenie wykonuje jakieś zadanie, które pozwala utrzymywać świat przy życiu. Pod tym względem cała wykreowana rzeczywistość przypomina jeden olbrzymi organizm. W niektórych mitach bezpośrednio sugeruje się tę organiczność świata i społeczeństwa: części świata i klasy społeczne są częściami Boga (ŚB 7.1.2.7-8; JB 1.68-70). Ten wielki organizm-ciało odwzorowuje swoją formą oraz cechami Stwórcę. Kreator stwierdzając, że chce się (*kam-*) zwieliokrotnić, ma na myśli dosłownie powiększenie siebie. Rozszerzone ciało Stwórcy tworzy cały świat, w którym żyją wszystkie istoty, stanowiąc cząstkę wielkiego stwórcy, Pradžapatiego.

To wyobrażenie świata w kategoriach organizmu stało się podwaliną przekonania, iż każda osoba czy istota z racji swojego uro-

²⁷ Po stworzeniu istot Pradžapati musi szybko stworzyć ogień, ponieważ istoty w ciemności się rozchodzą, oddalają i gubią, czyli powstały świat rozpada się na części, ginąc w mroku. Ogień okazuje się tym elementem, który utrzymuje stworzenia w jednej grupie, czyli scala pozostałe elementy świata.

dzenia ma przypisane miejsce i zadania do spełnienia. Zmiana czy działania wbrew temu powołaniu powodują chaos i powstawanie zła. Oparty na tym przekonaniu system warnowy nie ulegał zmianom, gdyż podziały społeczne także były odwzorowaniem wielkiego ciała Stwórcy.

STOSUNKI POMIĘDZY PRADŻAPATIM A CZŁOWIEKIEM – WZAJEMNA WSPÓLZALEŻNOŚĆ

Człowiek stanowi część Pradżapatiego, a on jest podstawą bytu człowieka. W ten sposób wzajemnie od siebie zależą. Nie ma możliwości, żeby istnieli osobno. W świecie, który jest Pradżapatim, wszystkie byty zależą od niego, lecz relacje między człowiekiem a Stwórcą mają charakter wyjątkowy i są ważne dla istnienia całego świata.

Człowiek, dzięki zdolności poznawania prawdy o świecie i jego zasadach, zyskuje wyjątkową pozycję wśród istot na ziemi (ŚB 5.1.3.8²⁸). Posługując się rytuałami, może wpłynąć na otaczającą go rzeczywistość, lub nawet ją zmienić. W ten sposób spełnia swoje potrzeby pragnienia-*kāma*. Każdy odprawiany rytuał ofiarny służy nie tylko człowiekowi, ale też dobru całego świata, a tym samym – dobru Pradżapatiego. Aby spełnić swoje pragnienia, ludzie odprawiają rytuał, w którym składana zostaje ofiara. Według KB 4.14 nie musi to być materialna rzecz. Mogą to być na przykład święte wersy (AB 2.33; JB 1.214; 1.221²⁹; ŚB 1.3.2.15). Przez tę ofiarę wzbudzają się siły świata. To, co było na ziemi, zostaje przesłane w górę do Pradżapatiego. Energia, którą Stwórca zawarł w stwarzanych bytach, poprzez rytuał ponownie do niego powraca, zasilając jego jestestwo w najdalszych krańcach świata, czyli jego samego (ŚB 10.4.2.1-4; 10.6.5.5). W zamian Stwórca odwdzięcza się, spełniając pragnienia-*kāma*, w których intencjach była składana ofiara.

Można wywnioskować, że rola człowieka przy odprawianiu ofiary jest kluczowa dla utrzymania przy życiu świata, a przez to samego Pradżapatiego. Ale należy również zauważyć, iż człowiek musi odprawiać

²⁸ Ta brahmana wskazuje, że człowiek jest bliższy Pradżapatiemu, ponieważ nie ma rogów, z czego można wywnioskować, iż ludzie wyglądem bardziej przypominają Stwórcę niż jakieś inne stworzenia. Przez to ich pozycja w świecie jest wyższa niż zwierząt.

²⁹ Święte wersy składane są jako ofiara w postaci ich wyśpiewania.

ofiare, ponieważ tylko tak może spełnić swoje życzenia; to, co złożył w ofierze, powróci do niego w postaci realizacji jego potrzeb (KB 13.1). Ruch wzbudzany poprzez składaną ofiarę przyczynia się do przemieszczania mocy, które wzmacniają i ożywiają wszystkie części wielkiego organizmu świata. Pradžapati sam z siebie nie posiada już możliwości wzbudzania tego ruchu, gdyż podczas kreacji wszystkie swe siły włożył w powstający świat (ŚB 7.1.2.1; 6.1.2.12). To zadanie pozostaje w gestii małych stworzeń, jakimi są ludzie. Bez odprawianego rytuału wielkie ciało Stwórcy umarłoby. Pradžapati staje się więc zależny od działań człowieka, który wzbudzając moce, czyni wielkie rzeczy.

Wzajemna zależność człowieka i Stwórcy wyraża się we współpracy. Korzyści są obopólne. Zarówno pod względem jednostkowych indywidualnych potrzeb konkretnego człowieka oraz samego Pradžapatiego, jak i ogólnych korzyści, czerpanych ze wzmocnienia Pradžapatiego, który jest rozproszony we wszystkich swoich kreacjach, w tym także w ludziach.

Mity kosmogoniczne brahman charakteryzują się wielością i różnorodnością przekazów. Niejednokrotnie jedną opowieść przedstawiają w różnych kontekstach, akcentując odmienne elementy, które czasami nawet się mogą wzajemnie wykluczać. Ta niespójność wynika stąd, iż głównym celem mitów jest wyjaśnienie znaczenia i formy rytuałów ofiarnych oraz wszystkich elementów z tym związanych. A że rytuał jest formą bardzo skomplikowaną i zawierającą w sobie wiele szczegółów, to różnorodność i wielorakość mitów opisujących poszczególne elementy ofiary przestaje dziwić. Spójność opowieści kosmogonicznej oraz samo wyjaśnienie początków świata są mniej istotne. Ale pomimo występujących w kosmogoniach rozbieżności i sprzeczności można dostrzec w nich rodzaj motywu przewodniego, wokół którego układają się poszczególne mity o początku świata.

THE CREATION OF THE WORLD ACCORDING TO THE BRĀHMANAS

Summary

Cosmogonic myths in the Brāhmanas can be categorized into three groups with respect to their length and subject matter. The first group consists of short myths, often describing the creation of creatures or of Agni in single sentences. The second group comprises the cosmogonies that depict the creation of the world by Prajāpati. The third

group encompasses the longest myths, providing a detailed description of the creation of various elements of the world and the Creator-Prajāpati. The various portrayals of the Creator's role in the cosmogonies are the basis for an analysis of the complex division of transcendent and immanent creative forces in the Brāhmanas, and of the paternity relation between Prajāpati and the created creatures. Also, they provide a foundation for interpreting the role of man in the created world and of the organic forms of the world as identified with the Creator, as well as a way to justify the dependence of the existence of the world on the performance of sacrificial ritual.

Aneta Maja Bładyniec-Sośnierz

NATALIA ANNA MICHNA

(Kraków)

CZY ZMIERZCH STAŁ SIĘ
ZAPOWIEDZIĄ BRZASKU?
O PROFETYCZNEJ WIZJI EUROPY W UJĘCIU
JOSÉ ORTEGI Y GASSETA

Panujące w pierwszych dekadach XX wieku nastroje katastroficzne przyczyniły się do powstania w tym czasie wielu koncepcji historiozoficznych dotyczących przyszłości Europy. Zachwianie dotychczasowego porządku świata, spowodowane zarówno doświadczeniami wojen światowych, jak i przeobrażeniami w zakresie kultury, sprawiło, że poszukiwania odpowiedzi na pytanie o przyszłość Starego Kontynentu stały się szczególnie aktualne. Kwestia kondycji dwudziestowiecznej Europy była także istotnym zagadnieniem obecnym w myśli José Ortegi y Gasset.

Filozoficzna refleksja nad przyszłością Europy hiszpańskiego filozofa skoncentrowana była wokół dwóch pojęć: kryzysu i postępu. Halina Rarot wymienia Ortegę y Gasset jako jednego z czołowych przedstawicieli „filozofii kryzysu” bądź „kryzysologii”¹, obok takich znaczących nazwisk myśli europejskiej jak Fryderyk Nietzsche, Oswald Spengler, Max Scheler, Karl Jaspers, Edmund Husserl, Arnold Toynbee czy na gruncie polskim Florian Znaniecki. W eseju zatytułowanym *Rozmyślenia o Europie* Ortega y Gasset dokonał syntezy pojęć kryzysu i postępu, wskazując na ich wzajemną zależność. Jego zdaniem idea kryzysu brzemienne była bowiem w możliwość postępu. Warto jednocześnie podkreślić, że filozof ten był jednym z pierwszych myślicieli,

¹ H. Rarot, *Odwrotna strona postępu. Kryzys Zachodu jako kategoria filozoficzna w filozofii rosyjskiej*, „Kultura i Wartości” 2014, nr 2(10), s. 63–64.

k którzy pomimo panujących w pierwszych dekadach XX wieku katastroficznych nastrojów potrafili przekuć kryzysowe myślenie w zapowiedź nadchodzącego brzasku kultury europejskiej.

Celem artykułu jest próba uzasadnienia sprzężonej relacji myślenia kryzysowego z ideą postępu na podstawie społeczno-politycznych rozważań Ortegi y Gasseta. W tym kontekście istotna wydaje się również kwestia profetycznego wymiaru refleksji filozofa, zwłaszcza w aspekcie politycznym, społecznym i kulturowym. Warto zastanowić się, czy wizja przyszłości Europy, którą w pierwszej połowie XX wieku przedstawił Ortega y Gasset, nie straciła na ważności i nadal może funkcjonować jako istotny punkt odniesienia dla współczesnych Europejczyków.

ŹRÓDŁA KRYZYSU

Společno-polityczna refleksja Ortegi y Gasseta skoncentrowana była przede wszystkim wokół dwóch pojęć: państwa oraz narodu. Według filozofa na nich opiera się historia Starego Kontynentu, ale u progu XX wieku stały się one problematyczne i straciły swoje znaczenie². Już w pierwszych akapitach *Rozmyślań o Europie* Ortega y Gasset pisze, że cała „europejska cywilizacja przekształciła się w coś dla nas samych problematycznego”³ i stała się wyzwaniem dla dwudziestowiecznych społeczeństw.

Od czasów starożytnych aż do przełomu XVIII i XIX wieku, kiedy zaczęły kształtować się idee państw narodowych, pojęcia państwa i narodu ulegały znaczeniowym transformacjom. Poczucie pełni zostało osiągnięte wraz z powstaniem państw narodowych, kiedy każdy mieszkaniec Europy poczuł się obywatelem. Status obywatela przysługiwał w ramach wspólnoty państwowej, uporządkowanej według klasowych podziałów. Historycznie ugruntowane podziały opierały się na

² O historii terminów „państwo” i „naród” na gruncie europejskim piszą m.in.: T. Kizwalter, *O nowoczesności narodu. Przypadek Polski*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1999; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997; K. Pomian, *Europa i jej narody*, PIW, Warszawa 1990; E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 1991; A. Marszałek, *Z historii europejskiej idei integracji międzynarodowej*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 1996; B. Zientara, *Świt narodów europejskich i powstanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, PIW, Warszawa 1985.

³ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślania o Europie* [w:] tegoż, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, s. 649.

różnicach majątkowych, które zdeterminowały również drabinę funkcji społecznych. Sytuacja ta trwała aż do początku XX wieku, w którym ze względu na dziewiętnastowieczne przemiany społeczne, kulturowe i polityczne granice zbudowane przez państwo narodowe stały się zbyt ciasne w stosunku do nowych możliwości rozwoju jednostek oraz całych społeczeństw. Ortega y Gasset podkreślał, że mówiąc o granicach, miał na myśli nie tylko te terytorialne, ale przede wszystkim granice społeczne, naukowe, kulturowe, moralne, słowem wszystkie składające się na całokształt ludzkiej egzystencji, zarówno indywidualnej, jak i w wymiarze społecznym.

Wielokierunkowa ekspansja Europejczyków wykorzystujących możliwości, które oferował wypracowany do przełomu XIX i XX wieku porządek świata, była bezpośrednią przyczyną nastania kryzysu Europy⁴. Kryzys ten oznaczał przede wszystkim, że dotychczasowe pojęcia porządkujące życie ludzkie stały się problematyczne. Nowa sytuacja Europy u progu XX wieku sprawiła, że funkcjonujące do tej pory prawa, wartości oraz zasady życia społecznego okazały się nieaktualne i narodziła się potrzeba ponownego ich zdefiniowania. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Ortegi y Gasset, pochodzące z jego najważniejszego dzieła, wydanego w 1929 roku *Buntu mas*:

Autentyczna sytuacja Europy przedstawia się zatem następująco: długa i wspaniała przeszłość doprowadziła ją do nowego stadium rozwoju, w którym wszystko stało się większe; ale zarazem struktury będące przeżytkiem owej wspaniałej przeszłości stały się za ciasne i utrudniają obecnie jej dalszy rozwój. Europa powstała jako zbiór małych narodów, idee i uczucia narodowe były (w pewnym sensie) jednym z najbardziej charakterystycznych wynalazków europejskich. Teraz Europa zmuszona jest przezwyciężyć sama siebie⁵.

Ortega y Gasset wskazuje jednoznacznie, że pojęcia narodu oraz państwa narodowego, które dotychczas sprawnie funkcjonowały i porządkowały życie społeczne w Europie, stały się niewystarczające. Objawem wyczerpania się możliwości tych pojęć była niepewna, kryzysowa sytuacja Europy. Warto jednak podkreślić, że hiszpański filozof mówi jednocześnie o potrzebie przewyciężenia kryzysu, czyli

⁴ O obecności kryzysowego myślenia na gruncie europejskim pisze Leszek Kopciuch, wskazując, że doświadczenie kryzysu towarzyszyło człowiekowi w różnych momentach dziejowych i jest nieodłącznym elementem europejskiej historiozofii (filozofii dziejów), por. L. Kopciuch, *Idea kryzysu w filozofii dziejów*, „Kultura–Historia–Globalizacja” 2010, nr 8, s. 91–99.

⁵ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, s. 181.

o dziejowej konieczności poszukiwania nowej formuły życia w Europie. Postulat ten wynika przede wszystkim z przyjmowanych przez Ortegę y Gasseta założeń na gruncie historiozoficznym.

HEURYSTYKA I KATASTROFIZM

W wielokierunkowej refleksji nad kondycją współczesnej Europy Ortega y Gasset posługuje się często metodą heurystyczną. Przeszłe wydarzenia i zjawiska traktuje on jako podstawę do wyciągania wniosków na temat aktualnej rzeczywistości. Dzięki heurystycznemu podejściu filozof nie tylko wskazuje na podobieństwo historycznych wydarzeń do aktualnej sytuacji w Europie, ale także nie obawia się stawiać odważnych i nowatorskich hipotez dotyczących przyszłości Starego Kontynentu.

Dla Ortegi y Gasset szczególnie ważnym historycznym wydarzeniem był kryzys świata starożytnego. Ostateczny upadek Imperium Rzymskiego w 476 roku był bowiem pierwszym tożsamościowym kryzysem świata zachodnioeuropejskiego. Wojny domowe, załamanie ekonomiczne i związany z nim zanik klasy średniej oraz coraz częstsze masowe bunty ludności doprowadziły do erupcji państwowych i społecznych struktur Imperium⁶. Niewydolność systemu organizującego świat starożytnych Rzymian wraz z zewnętrznym naporem ludów barbarzyńskich sprawiły, że świat ten musiał ulec ostatecznej destrukcji. Koniec dotychczasowego porządku nie oznaczał jednak końca całej kultury europejskiej. Przeciwnie, rozpad jedności politycznej i gospodarczej zapoczątkował na Zachodzie okres wielkiej wędrówki ludów, której efektem było powstanie zalążków przyszłych państw europejskich, takich jak Francja czy Niemcy. Na wschodzie powstało natomiast Cesarstwo Bizantyjskie, które kontynuując tradycję Imperium Rzymskiego, przetrwało aż do połowy XV wieku.

Porównując kryzysową sytuację współczesnej Europy do czasów schyłku Imperium Rzymskiego, Ortega y Gasset kładzie szczególny nacisk na konstruktywne konsekwencje upadku Imperium, które pozwoliły na przeformułowanie dotychczasowych porządków i dalszy rozwój kontynentu. Rozpad Cesarstwa był bowiem początkiem formowania się odrębnych państw i poczucia przynależności narodowej, czyli współczesnych filarów całej kultury europejskiej. Tym samym, dla

⁶ Por. Cz. Miłosz, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego czyli coś dla zwolenników śródziemnomorskiego mitu*, „Tygodnik Powszechny” 1 grudnia 2002, nr 48 (2786).

Ortegi y Gasset, obecna sytuacja Europy nie jest zjawiskiem nowym w dziejach ludzkości. Podobne kryzysy społeczne miały już wcześniej miejsce i, jak w przypadku rozpadu Imperium Rzymskiego, były one zapowiedzią nastania nowego ładu społecznego i nowej formuły rzeczywistości. Warto dodać, że rozpad świata starożytnego związany był z rewolucją społeczną, jaką okazał się bunt mas ludzkich. Ortega y Gasset w ramach heurystycznego myślenia ponownie wskazuje na podobieństwo współczesnego zjawiska dominacji mas do starożytnej rewolucji społecznej, która wprowadziła lud w miejsce dotychczasowej władzy jednostkowej. Także współczesne tłumy, *novum* charakterystyczne dla przełomu XIX i XX wieku⁷, zdominowały europejskie społeczeństwa i według hiszpańskiego filozofa, zajmując miejsce elit⁸, stały się bezpośrednią przyczyną kryzysu świata zachodnioeuropejskiego. W *Bun-cie mas* Ortega y Gasset pisze, że „jesteśmy obecnie świadkami pewnego zjawiska, które, czy tego chcemy czy nie, stało się najważniejszym faktem współczesnego życia publicznego w Europie. Zjawiskiem tym jest osiągnięcie przez masy pełni władzy społecznej”⁹, i dodaje, że sytuacja ta oznacza, że Europa przeżywa obecnie najcięższy kryzys, jaki może spotkać społeczeństwo, naród i kulturę.

Analizując kryzys Imperium Rzymskiego i wskazując na jego podobieństwo do współczesnego tożsamościowego kryzysu Europy, Ortega y Gasset nie obawia się stawiać hipotez dotyczących jej najbliższej przyszłości. Warto podkreślić, że hiszpański filozof był jednym z pierwszych myślicieli, którzy badając przyczyny europejskiego kryzysu, wykraczali poza czysto defetystyczne, kryzysowe myślenie. Ortegańska hipoteza dotycząca kształtu postkryzysowej Europy opierała się przede wszystkim na wizji ostatecznego i wielopoziomowego zjednoczenia Starego Kontynentu. Pomimo fundamentalnych różnic między starożytnym obywatelem rzymskiej prowincji a współczesnym obywatelem narodowego państwa europejskiego heurystyczne podejście Ortegi y Gasset opiera się na pojęciu wspólnotowości, które jest charakterystyczne dla kręgu całej kultury europejskiej na prze-

⁷ O tłumie jako zjawisku psychologicznym pisze Gustave Le Bon, wskazując na szereg cech charakteryzujących tłum jako nowy byt społeczny powstały w XIX wieku, por. G. Le Bon, *Psychologia tłumy*, przeł. B. Kaprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

⁸ O procesie zmiany pozycji społecznych elity oraz mas pisze Manuel Maldonado-Denis, por. M. Maldonado-Denis, *Ortega y Gasset and the Theory of the Masses*, „The Western Political Quarterly” 14, 1961, nr 3, s. 677–678.

⁹ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, s. 3.

strzeni ponad dwóch tysięcy lat. Filozof wskazuje na historyczną „świadomość wspólnoty”, typową zarówno dla starożytnych Rzymian rozproszonych w odmiennych kulturowo prowincjach, jak i dla wszystkich współczesnych narodów europejskich. Owo poczucie przynależności do kręgu świata kultury zachodniej pozwala hiszpańskiemu myślicielowi na wskazanie „podziemnego nurtu” trwałości i spistości, czyli niewidzialnego kręgosłupa Europy Zachodniej, który pomimo kryzysów pozostaje nienaruszony.

Na kryzys, którego świadkiem był Ortega y Gasset, złożyły się zjawiska charakterystyczne dla rzeczywistości europejskiej z pierwszej połowy XX wieku, takie jak doświadczenia wojen światowych, narodziny kultury masowej, moralne załamanie ludzkości związane z kryzysem dotychczasowych systemów wartości oraz głębokie przekształcenia społeczne i polityczne. Jednak dla hiszpańskiego filozofa ten wieloaspektowy kryzys, będący wyrazem wątpliwości współczesnej Europy i problematyczności pojęć określających dotychczas jej tożsamość, od zawsze stanowił siłę napędową wszelkich zmian i postępu¹⁰. Jego zdaniem wielokierunkowy rozwój świata po rozpadzie Imperium Rzymskiego jest najlepszym przykładem twórczej siły kryzysowych nastrojów. Filozof zauważa, że wątpliwości i pesymizm to stałe elementy stabilnego, wspólnotowego kręgosłupa Europy.

W świetle powyższych twierdzeń Ortege y Gasset można uznać za przedstawiciela hipotetycznego (alternatywnego) katastrofizmu¹¹. Katastrofizm w ogólności to teoria, która ujmuje dzieje jako

proces zawierający w sobie moment destrukcji, która albo (1) rozrywa monadycznie poszczególne jego etapy, sprawiając, że nie występuje pomiędzy nimi żadne obiektywne powiązanie; albo też (2) która kończy nieodwołalnie wielki historyczny trend, ruch lub tendencję¹².

Hipotetyczna odmiana tego rodzaju myślenia oznacza, że katastrofa ludzkości jest jedną z możliwych alternatyw, a nie nieuniknioną koniecznością. Tym samym katastrofizm alternatywny daleki jest od skrajnego pesymizmu, ponieważ uwzględnia możliwość uniknięcia

¹⁰ Por. J.L. Abellán, *Ortega y Gasset en la filosofía española: ensayos de apreciación*, Editorial Tecnos, Madrid 1966.

¹¹ Autorka przyjmuje typologię myślenia katastroficznego za Leszkiem Gaworem, por. L. Gawor, *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918–1939*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.

¹² L. Kopciuch, *O „specyfice” polskiego katastrofizmu międzywojennego (Witkacy – Znaniecki) na tle koncepcji zachodnich*, „Parerga” 2007, nr 3, s. 66.

zagłady całej rzeczywistości lub jej wybranego fragmentu. Tego rodzaju myślenie ma zatem charakter probabilistyczny – jego „integralnym elementem jest przekonanie, że istniejący ład polityczny, społeczny, czy wręcz kosmiczny *prawdopodobnie* lub na pewno ulegnie w przyszłości gwałtownej zagładzie”¹³ oraz pełni funkcje „prognoścystyczno-ostrzegawcze”¹⁴. Niewątpliwie hiszpański filozof nigdy nie poddał się całkowicie defetystycznemu myśleniu. Twierdził, że pod powierzchnią widocznych katastrof rodzi się zupełnie nowy kształt ludzkiej, wspólnotowej egzystencji. Ortega y Gasset uważał, że kryzysowa sytuacja Europy

nie jest z konieczności niczym smutnym, godnym pożałowania, ani nie oznacza stanu agonii, lecz przeciwnie, wskazuje, iż nowa forma cywilizacji zaczyna w nas kiełkować, że zatem pod powierzchnią widocznych katastrof [...], pod powierzchnią cierpień, trwóg i nędz, rodzi się właśnie nowy kształt ludzkiej egzystencji¹⁵.

Wątpliwości trawiące Europę w pierwszych dekadach XX wieku były w jego ocenie chorobą poważną, ale uleczalną. Był bowiem przekonany, że nawet jeśli ówczesna sytuacja Zachodu osiągnęła punkt krytyczny, to jednocześnie Europa stanęła przed możliwością odrodzenia się w zupełnie nowej formule¹⁶. Choroba Starego Kontynentu nie jest zatem śmiertelna, ale motywuje do działania i daje nadzieję na odmienną niż dotychczas, lepszą przyszłość. Dlatego Ortega y Gasset podkreślał, że wpisuje się do „nielicznego grona stronników brzasku”¹⁷, którzy w zmięczeniu ogarniającym Europę widzieli zapowiedź nowego, lepszego jutra. Filozof opowiadał się jednocześnie za cykliczną teorią dziejów, w myśl której kolejne fazy rozwoju i upadku następują po sobie i stanowią siłę napędową historii ludzkości. Katastrofy, takie jak upadek Imperium Rzymskiego czy współczesna destrukcja harmonijnego, klasowo uporządkowanego świata, są wpisane w historię Europy i stanowią warunek konieczny zachowania jej tożsamościowej trwa-

¹³ S. Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 8.

¹⁴ L. Gawor, *Katastrofizm w polskiej myśli...*, s. 23.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, s. 652.

¹⁶ Podobnie rozumiał kryzys Paul Ricoeur, który twierdził, że nie on jest zjawiskiem permanentnym i z konieczności musi być brzemienny w możliwość przełamania pesymistycznych nastrojów, panujących w danym momencie dziejowym, por. P. Ricoeur, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne?*, przeł. M. Łukasiewicz [w:] K. Michalski (red.), *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 41.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, s. 651–652.

łości. Współczesny kryzys to według Ortegi y Gasseta objaw intelektualnego lenistwa, które wzięło górę nad wspólnotową świadomością Europejczyków i sprawiło, że tożsamościowe wątpliwości zdominowały pierwsze dekady XX wieku. Jednak owa wspólnotowość, wpisana w całą historię Starego Kontynentu, jest kapitałem, który właściwie za-inwestowany, pozwoli Europie nie tylko na dalsze trwanie, ale przede wszystkim na wieloaspektowy postęp. Filozof był przekonany, że kryzys Europy brzemienny jest w zapowiedź brzasku, czyli postępu, który pozwoli na jej kolejne, twórcze odrodzenie.

PROROK BRZASKU CZYLI OD IDEI KRYZYSU DO IDEI POSTĘPU

Przyszłość Europy widział Ortega y Gasset w idei wielopoziomowego zjednoczenia narodów europejskich. Podstawą tego zjednoczenia miała być wspomniana już świadomość przynależności do kręgu kultury zachodnioeuropejskiej. Warto jednak podkreślić, że dla Ortegi y Gasset owa wspólnotowość Europy nie była jedynie przyszłościowym projektem czy też dziejową możliwością:

jedność Europy nie jest fantazją, lecz samą rzeczywistością; fantazją jest natomiast coś wręcz przeciwnego: przeświadczenie, że Francja, Niemcy, Włochy lub Hiszpania to substancjalne, a zatem pełne i niezależne rzeczywistości¹⁸.

Poczucie europejskiej jedności uważał on za zjawisko historyczne, ugruntowane w ewolucji pojęć państwa i narodu. W tym kontekście, Ortegańska myśl o zjednoczonej Europie nie nosi znamion utopii,

która dzięki przypadkowi osiągnie urzeczywistnienie w przyszłości. [...] Nie, Europa bynajmniej nie jest tylko ani przede wszystkim przyszłością, jest raczej czymś, co istnieje od zamierzchłych czasów – więcej, czymś, co istniało wcześniej niż narody wyodrębnione dziś z tak wielką wyrazistością¹⁹.

Jednak dopiero przyszłe, wielopoziomowe zjednoczenie Europy było dla Ortegi y Gasset receptą na wzmocnienie jej tożsamości oraz pozwalało zrozumieć sens jej wielowiekowej trwałości. Pojęcie „Europa” nie oznacza wyłącznie jedności geograficznej, ale duchową jedność ponadnarodową czy, jak pisze Ortega y Gasset, „właściwą jednorodność”²⁰, opartą na wspólnych strukturach, porządku społecz-

¹⁸ Tamże, s. 731.

¹⁹ K. Polit, *Wstęp* [w:] J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, s. 15.

²⁰ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, s. 732.

nym i ekonomicznym oraz wspólnym systemie wartości. Kryzys, którego świadkiem był hiszpański myśliciel, objawiający się pod postacią wątpliwości trawiących kulturę europejską, miał być właściwym bodźcem do zbudowania tak rozumianej wspólnoty europejskiej. Innymi słowy, kryzys w ujęciu tego filozofa stanowił jednocześnie punkt dojścia, zamykając pewien historyczny etap rozwoju Starego Kontynentu, oraz punkt wyjścia na drodze do właściwego urzeczywistnienia ideału zjednoczonej Europy, który zakorzeniony był w myśleniu europejskim już od czasów starożytnej Grecji i Rzymu. Tym samym Ortega y Gasset na gruncie historiozoficznym dokonał czegoś, co określić można jako sprzężenie myślenia kryzysowego z ideą postępu.

Spółeczno-polityczne rozważania hiszpańskiego myśliciela mają głęboko filozoficzny sens. Jak podkreśla Dorota Leszczyna, Ortega y Gasset był bowiem przede wszystkim filozofem, który chciał, aby jego refleksja „zwracająca się ku działaniu człowieka, wyznaczająca mu cele i stawiająca wymagania”²¹ miała realny wpływ na ludzką rzeczywistość. Dlatego Ortegiańską refleksję nad przyszłością Starego Kontynentu można uznać nie tylko za teoretyczny namysł nad historią Europy, w którym filozof stara się połączyć dwie abstrakcyjne idee, ale przede wszystkim za próbę wskazania możliwej i realnej drogi przezwyciężenia kryzysu, który zdominował europejską rzeczywistość na przełomie XIX i XX wieku.

ZJEDNOCZONA EUROPA

Na koniec warto jednak zastanowić się, czy rzeczywistość taka sprzężona relacja myślenia kryzysowego oraz postępowego jest możliwa i uzasadniona? Innymi słowy, czy Ortega y Gasset, który nazywał siebie „prorokiem brzasku”, nie dokonał historycznego i metodologicznego nadużycia, heurystycznie wskazując na podobieństwo obecnej sytuacji dziejowej w Europie do czasów przeszłych, w szczególności do czasów rzymskiego świata starożytnego? Aktualne bowiem pozostaje pytanie, czy owo ponadczasowe poczucie wspólnotowości, tak istotne w myśleniu hiszpańskiego filozofa, nie straciło znaczenia we współczesnym nam świecie. Wspólnotowość Europy, co nie ulega najmniejszej wątpliwości, została dziś w pełni potwierdzona formalnie i na tym poziomie prorocstwo Ortegi y Gasseta pozostaje spełnione. Mając na uwadze obecny kształt Unii Europejskiej, Eugeniusz Górski podkreśla,

²¹ D. Leszczyna, *José Ortega y Gasset – prorok brzasku*, „Diametros” 2008, nr 16, s. 104.

że Ortega y Gasset bezbłędnie przewidział „możliwość formalnej jego [kontynentu europejskiego – N.A.M.] jedności, a nawet przekształcenia się idei Europy w ideę narodową”²². Otwarte pozostaje pytanie, czy rzeczywiście, na tym Ortegańskim „podziemnym” poziomie, wspólnotowość europejska nie utraciła dziś swojej ważności.

We współczesnej Europie obserwujemy pojawianie się coraz liczniejszych ruchów niepodległościowych, zarówno na poziomie wewnątrzpaństwowym, jak i ogólnoeuropejskim²³. Na pierwszym poziomie jako przykład wystarczy przywołać niepodległościowe dążenia w hiszpańskiej Katalonii, Szkocji czy planowany podział Belgii na francuskojęzyczną Walonię oraz flamandzkojęzyczną Flandrię. W ramach organizmu, jakim jest Unia Europejska, również mamy do czynienia z eurosceptycznymi głosami, niezwykle głośnymi zwłaszcza w Wielkiej Brytanii, Szwecji, a także, coraz częściej, w Polsce. Separatystyczne ruchy wspierane przez zjawisko fragmentaryzacji społeczeństw²⁴ przybierają na sile i coraz częściej pojawiają się głosy kontestujące ideę zjednoczonej Europy. Dlatego, stosując Ortegańską metodę porównań, można twierdzić, że te ruchy, dążące do rozpadu wspólnoty na różnych poziomach, mogą być analogiczne do niepokojów panujących w starożytnym Imperium Rzymskim. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że żyjemy również w czasach kryzysu, przede wszystkim ekonomicznego, który przyczynił się do zakwestionowania wielu zdobyczy społecznych, politycznych, a także kulturowych, ostatniego półwiecza. Stąd można postawić pytanie: czy Ortega y Gasset słusznie upatrywał w idei zjednoczonej Europy szansy na ostateczne przezwycięzenie tożsamościowego kryzysu?

Obecny kryzys zjednoczonej Europy wydaje się raczej kolejnym etapem w ramach cyklicznej koncepcji dziejów, która w spójną całość łączy okresy kryzysu z okresami postępu i odrodzenia. W myśl tej koncepcji współczesna, zjednoczona Europa byłaby realizacją wspólnotowego projektu Ortegi y Gasset, jako kolejne stadium rozwoju kultury europejskiej, po którym nieuchronnie nastąpić musi czas destrukcji i rozkładu. Ale być może ten separatystyczny kryzys, ponownie sprzężony z ideą postępu, jest zapowiedzią kolejnego pozytywnego okresu

²² E. Górski, *Idea Europy i myśl współczesna w Hiszpanii*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2013, s. 52.

²³ Por. M. Topczewska, *Separatyzmy narodowe w Europie Zachodniej*, „Studia Europejskie” 2001, nr 1, s. 101–119.

²⁴ Tamże, s. 102.

w historii Europy. W jakiej formule miałyby istnieć postwspólnotowa Europa? To pytanie pozostaje dziś otwarte, lecz ma wiele możliwych odpowiedzi.

Czy zatem faktycznie zmierzch Europy z początku XX wieku stał się zapowiedzią brzasku i odrodzenia kultury europejskiej w nowej, żywej formule, którą znamy dziś z otaczającej nas rzeczywistości? Wydaje się, że z punktu widzenia współczesnego Europejczyka Ortega y Gasset nie mylił się co do przyszłości formalnego kształtu Europy. Drzemiące pod powierzchnią odrębności państwowej i narodowej poczucie wspólnotowości, ów Ortegiański kręgosłup Europy, znalazło swoje urzeczywistnienie w powstaniu Unii Europejskiej. Tym samym sprzężenie idei kryzysu z ideą postępu w ramach Ortegiańskiej myśli historyzoficznej wydaje się uprawnione. Biorąc pod uwagę hipotetyczny katastrofizm filozofa, tym bardziej możemy się zgodzić, że zapowiadane przez niego odrodzenie Europy w nowej, zjednoczonej formule było już wtedy, w pierwszej połowie XX wieku, możliwą alternatywą, która dziś stała się rzeczywistością²⁵.

HAS THE TWILIGHT BECOME A HARBINGER OF DAWN? ABOUT JOSÉ ORTEGA Y GASSET'S PROPHETIC VISION OF EUROPE

Summary

José Ortega y Gasset indicated that the future of Europe lies in the idea of multi-level unification of European nations. The basis of this union was established through the awareness of the long lasting attachment of all European nations to the values of Western European culture. According to Ortega y Gasset, the unification of Europe was not only a project of the future. He considered the sense of European unity, „the invisible backbone” of the Old Continent, to be a historical phenomenon, grounded deeply in the evolution of terms such as state and nation.

The turn of the nineteenth and twentieth centuries, however, brought a moment of crisis to the whole European culture of the time. Catastrophic themes can also be found in Ortega y Gasset's philosophy, but he never fully gave in to pessimistic thinking. Ortega y Gasset saw the renaissance of Europe in its multi-level, transnational unification. Undoubtedly, this unification has already been formally confirmed. But there is the question of whether nowadays it has not lost its validity.

²⁵ O obecnych problemach europejskiej kultury i rzeczywistości społecznej w kontekście filozofii Ortegi y Gasseta pisze Krzysztof Polit w podsumowującym rozdziale *Zakończenie, czyli co z „mrocznym prorocstwem Ortegi”?*, por. K. Polit, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 257–279.

The purpose of the article is to answer these questions on the basis of an analysis of the Ortegian diagnosis of European culture from the late nineteenth and early twentieth centuries. This analysis is presented in the context of the prophetic vision of Europe of the Spanish philosopher, taking into account a heuristic approach to the crisis of European culture and possible ways of its overcoming.

Natalia Anna Michna

MAŁGORZATA JANTOS

(Kraków)

**HISTORIA TWARZY
(OD STAROŻYTNOŚCI
PO CZASY TRANSPLANTACJI)**

Cielesność jest pierwszą ważną cechą, która narzuca się naszemu poznaniu drugiego człowieka. Najpierw mamy kontakt z cielesnością, potem dopiero pojawiają się kolejne atrybuty tworzące jedność, osobę, konkretny przypadek. Człowiek jest ciałem i, jak twierdzą niektórzy, zapewne czymś więcej niż jedynie ciałem. W filozofii, biologii, neurologii są i tacy, którzy chcą sprowadzić człowieka wyłącznie do ciała, to jest do dynamizmów biologicznych i instynktownych.

Za pośrednictwem ciała – poprzez zmysły i mowę – nawiązuje się kontakty ze światem. Łączy się z nim poznawczo i wolitywnie. Ciało dostarcza ludziom wiedzy, sprawia przyjemność, ale także powoduje stany negatywne, takie jak doświadczenie zmęczenia, cierpienie, przemijanie, starość, śmierć. Tak więc mówimy o ambiwalencji cielesności.

Na przestrzeni wieków ujawniły się różne podejścia do ciała ludzkiego i cielesności. Z jednej strony, patrząc na przypadki skrajne, podkreślano pogardę dla ciała i jego lekceważenie (manicheizm, wczesne chrześcijaństwo), z drugiej zaś, wyznawano kult ciała i jego absolutyzację (hedonizm, epikureizm). Jedna tendencja ogłaszała niedostatek uznawania cielesności, druga – nadmiar. Pośrodku znajdowały się koncepcje mówiące o tym, że ciało i dusza są substancjami niezupełnymi, które łącząc się ze sobą, tworzą substancję zupełną, jeden całkowity byt substancjalny.

Gernot Bohme napisał: „O ciele mówić można naprawdę właściwie dopiero wtedy, gdy zaprzeczy się istnieniu duszy. [...] Czym

jest ciało, zależy od tego, jak dalece człowiek pojmuje sam siebie jako duszę”¹.

TWARZ W STAROŻYTNOŚCI

W starożytnej Grecji sztuka zajmowała się ciałem ludzkim, ale nie przedstawiała indywidualnych ludzi. Najśłynniejszy artysta – Fidiasz, ale także Myron i Poliklet, nadali nową jakość klasycznej rzeźbie. Jednym z najwybitniejszych dzieł Myrona jest *Dyskobol*. Rzeźba przedstawia sportowca w trakcie wykonywania rzutu dyskiem. Artysta doskonale utrwalił grę mięśni, dynamikę ruchu i perfekcyjnie zbudowane ciało. Zachowane są proporcja i symetria oraz podkreślone doskonale rozwinięte mięśnie. Posąg można nazwać fotografią, ponieważ perfekcyjnie został uchwycony moment wykonywania rzutu – rzeźbiarz ujął tu tę krótką chwilę, kiedy ciało znalazło się w spoczynku między jednym a drugim ruchem. Posągi w tym czasie miały charakter ogólny, nie usiłowały oddawać osobowości. Czas portretów przyszedł później. Twarze były traktowane w twórczości starożytnych schematycznie, nie próbowano im nadawać wyrazu. Artyści większą wagę przywiązywali do ekspresji ciała niż twarzy. Przedstawiali postać ludzką, kierując się bardziej analizą geometryczną niż obserwacją organiczną. Nie byli oryginalni, większość pomysłów przejęli ze Wschodu i dopiero wtedy, kiedy się ich wyrzekli, stali się oryginalni. A nastąpiło to w okresie klasycznym.

Klasyczna sztuka Greków zakładała, że dla każdego dzieła istnieje kanon – forma obowiązująca artystę. Grecy rzeźbiarze usiłowali ustalić kanon dla swej sztuki. Witruwiusz dołożył do koncepcji Polikleta coś, co nas najbardziej interesuje, a mianowicie opisał według kanonu twarz: czaszka od brody do górnej części czoła i korzeni włosów wynosi jedną dziesiątą długości ciała. Kanon rzeźbiarzy obejmował proporcje nie tylko całego ciała, ale w szczególności proporcje twarzy. Dzielił ją na trzy części: czoło, nos, usta z brodą. Jednak nie był w tej kwestii jednoznaczny. Rzeźby pochodzące z pewnego okresu V wieku p.n.e. mają czoła niższe, a dolną część twarzy dłuższą. Poliklet wrócił do podziału twarzy na trzy równe części.

Ludzie w starożytnej Grecji tworzący teatr zauważali w cielesności człowieka specyficzną i istotną rolę ludzkiej twarzy. Na przedstawienia teatralne szyto specjalne stroje i sporządzano obuwie na grubych po-

¹ G. Bohme, *Antropologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 95.

deszwach. Aktorzy i chórzyści nosili maski, które pokazywały zastygłą, jednoznaczną mimikę twarzy. Maski wykonywano z usztywnianego płótna. Były one ściśle związane z określoną rolą i sygnalizowały widzom, kim jest postać pojawiająca się na scenie. Maską była podstawowym elementem stroju starożytnego greckiego aktora. Dzięki temu rekwizytowi możliwe było odgrywanie wielu ról przez jedną osobę (zmiana roli odbywała się poprzez zmianę maski).

Maska służyła aktorom również do odgrywania ról kobiecych – ponieważ wszyscy aktorzy byli płci męskiej. Niektórzy znawcy teatru starożytnego twierdzą także, że maska służyła uniwersalizacji postaci. Miała pomóc w stworzeniu bohatera przeciętnego, takiego, z którym każdy z obserwujących widzów mógłby się utożsamić.

Właściwa maska teatralna pojawiła się w Atenach około 500 roku p.n.e., lecz już kilkadziesiąt lat wcześniej Tespis, twórca tragedii greckiej, malował białą ołowiową twarz aktorów. Maską greckiego aktora zastąpiła makijaż, używany przez uczestników dionizyjskich świąt, gdyż pozwalała małej liczbie artystów obsłużyć kilka postaci scenicznych. Poza tym odległość artysty od widza była w teatrze greckim tak duża, że mimika aktora byłaby niewidoczna. Były też ważne powody natury religijnej, wywodzące się jeszcze z pierwotnych obrzędów na cześć Dionizosa, które przyczyniły się do tego, że maska stała się najtrwalszą konwencją teatralną. Niektóre maski charakteryzowały się „stałym” uśmiechem (odpowiednik różnych odcieni uczuciowych), inne – wyrazistą ekspresją (odbicie silnych, przemijających stanów emocjonalnych). Było też wiele podrodzajów masek, mówiących o charakterze postaci, jej pozycji społecznej, wieku czy płci. Ich wygląd od razu dostarczał widzowi obeznanemu z konwencją informacji, z jaką postacią teatralną ma do czynienia. Kolor włosów maski wskazywał na wiek. Szeroko wykrojony otwór na usta pełnił rolę pudła rezonansowego, wzmacniającego głos. Maski kobiet malowano na biało, zaś satyrów zwykle na czerwono. Wszystko to spowodowało, że maski były mniej realistyczne i mniej indywidualne.

Od Greków maski teatralne przejęli Rzymianie. Stosunkowo niewiele w nich zmienili. Maskami wywodzącymi się z prymitywnych obrzędów posługiwali się aktorzy grający zarówno tragedie, jak i komedie.

Z Grecji maski sceniczne dotarły również do Chin, gdzie zainspirowały maski *gigaku*. Używane w Azji w celu odstraszenia demonów mogły wpłynąć na późniejsze powstanie masek japońskiego teatru *nō*. Szczególnie miejsce wśród masek *nō* zajmują maski starych mężczyzn.

Mają one uroczysty, wotywny charakter. Twarze starców są pociągłe, wychudzone, pokryte licznymi zmarszczkami. Mają uszy, zapadnięte oczy, wystające kości policzkowe, spiczastą brodę, widoczne przeważnie tylko górne zęby. Najbardziej charakterystyczny jest jednak implantowany zarost oraz długie białe włosy, upięte na środku głowy. Natomiast maski młodych mężczyzn mają delikatne, niemal kobiece rysy. Włosy, brwi i niekiedy też zarost są namalowane. Usta zaś przeważnie lekko rozchylone, odsłaniające jedynie górne zęby (oznaka subtelności, piękna i elegancji). Maski kobiet natomiast wyróżnia specyficzna łagodność, która stała się symbolem ludzkiej powściągliwości emocjonalnej, ludzkiej twarzy i teatru *nō* w ogóle. Do najbardziej znanych i cenionych masek należą: *zō-onna* i *ko-omote*. Mają one łagodną, delikatną ekspresję. Włosy są namalowane, z szerokim przedziałkiem pośrodku. Twarze młodych kobiet rozpoznamy po kwadratowych źrenicach oraz zaokrąglonych kąciach warg. Uroda wszystkich masek kobiecych wzorowana była na arystokratycznym kanonie piękna okresu Hekian.

Maski wykorzystywane w teatrach zastępowały twarz. Jak wspomniałam wyżej, uzasadnieniem dla ich stosowania było to, że z większej odległości były lepiej widoczne. Innym powodem mogło być to, że ludzkiej twarzy mniej ufano. Nie zauważano emocji wyrażanych przez twarz, łatwiej było ją zasłonić poprzez symbol. Maski dawała publiczności jednoznaczność, a aktorom ułatwiała grę.

Do maski wykorzystywanej w starożytnym teatrze odwołał się w XX wieku Carl Gustaw Jung. Jego zdaniem bardzo istotną rolę w strukturze psychiki człowieka odgrywa *ego* – „ja”. Wyłania się ono stopniowo z jaźni w procesie rozwoju (pierwsza faza indywiduacji), krystalizuje się, aby następnie w drugiej fazie indywiduacji ulec rozbiciu i reorganizacji na wyższym, dojrzałym poziomie. Maski tworzy się w pierwszej fazie. Kształtuje się i rozwija w określony sposób pod wpływem zewnętrznych czynników o charakterze społecznym i kulturowym. Jednostka otrzymuje wtedy wiedzę o warunkach, na jakich może być społecznie akceptowana, oraz o wymaganiach społecznych, których spełnienie gwarantuje nie tylko społeczne przystosowanie, ale i dobrą pozycję w świecie. Wymagania czy standardy społeczne tworzone są w danej grupie zgodnie z właściwymi dla niej wzorcami kulturowymi. Niektóre z tych wzorców mają charakter bardziej uniwersalny, inne mniej. Dotyczyć one mogą zarówno sposobów pełnienia ról społecznych, których liczba rośnie w miarę dorastania i dojrzewania jednostki, jak i dozwolonych sposobów zaspokajania potrzeb

i uzewnętrzniania emocji. W procesie rozwoju kształtowanie się maski obejmuje dwa jej aspekty: wewnętrzny i zewnętrzny. Zewnętrzny aspekt to taki obraz własnej osoby, który jednostka prezentuje innym ludziom. Maską może ujawniać się wobec innych albo bezpośrednio – poprzez działania jednostki, albo poprzez różne formy ingracjacji (np. *self-presentation*). Nie można zakładać, że za pomocą maski jednostka chce wprowadzić w błąd swoje społeczne otoczenie. Jest ona raczej wyrazem korekty własnej osoby. Maską w koncepcji Junga jest metaforą określającą postawę, wzorzec zachowania. Posiadanie maski jest konieczne, ponieważ nie można inaczej funkcjonować w społeczeństwie. „Pokazywanie twarzy”, a więc ujawnianie swojego „ja” (*ego*), nie jest możliwe. Zawsze pojawia się maska, jakaś rola, którą gramy w społeczeństwie. Niebezpieczne dla rozwoju osobowości staje się utożsamianie *ego* z maską; innymi słowy, kiedy „ja” utożsamia siebie ze swoją rolą społeczną. Jeśli utożsamienie będzie zbyt silne, może nastąpić proces psychicznego załamania, wkroczenia treści nieświadomych do świadomości.

TWARZ CHRZEŚCIJAŃSKA

Klemens z Aleksandrii napisał, że Bóg jest przyczyną wszystkiego, co piękne. Piękno ciała jest przemijające i niewolne od niebezpieczeństw. W chrześcijaństwie zaczyna się osobno traktować portrety. W twarzy jest coś więcej, niż pokazuje obraz stworzony przez artystę.

Portret jest podobny do mnie, a jednak niepodobny, bo jest tylko cielesnym mym obrazem; jeśli malarz, odtwarzając mą twarz chce wyrysować mój prawdziwy portret, to mu się nie uda, bo do tego trzeba czegoś więcej, niż farb².

O Paulinie z Nola wiadomo, że nie chciał mieć swojego portretu, ponieważ był przekonany, że ważny jest jedynie „*imago celestis hominis*” („niebiański obraz człowieka”), a nie obraz ziemski³.

We wczesnym chrześcijaństwie następowała deprecjacja piękna ludzkiego ciała. Jednak na wielu obrazach przedstawiano Chrystusa jako pięknego młodzieńca. O jego cielesności wypowiedziano się w różny sposób. Jedni, odwołując się do Psalmu 45, twierdzili, że był piękny, inni zaś, powołując się na proroka Izajasza, uważali, że taki nie był (piękno nie jest żadną zaletą w porównaniu z walorami etycznymi). Relacje

² *Akta św. Jana*, cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, „Arkady”, Warszawa 1989, t. 2, s. 24.

³ Tamże, s. 32.

ewangelistów nie dawały odpowiedzi na pytanie o wygląd Chrystusa, a tymczasem ta kwestia poruszała umysły ludzkie. Znano jego nauki, ale także chciano wiedzieć o jego cielesności. Jakąś odpowiedzią na to pytanie była „chusta św. Weroniki”. Relikwia, która pokazuje twarz Odkupiciela, znak jego historycznej obecności w świecie. Wspominano o niej dopiero od XIII wieku, przechowywana była w bazylice Świętego Piotra. Świętą relikwię pokazywano przybywającym pielgrzymom, o czym pisał między innymi Montaigne w swoim *Dzienniku podróży do Włoch*. Na podstawie różnych przekazów związanych z tajemniczą św. Weroniką i jej cudowną chustą ze Świętym Obliczem Jezusa powstało wiele wizerunków malowanych na deskach i płótnie bądź powielanych według prawzorów.

W ikonografii chrześcijańskiej znajdujemy kilka odmian tego przedstawienia: „chusta św. Weroniki”, *panniculum Christi*, sudarium, veraikon. Twarz Chrystusa przedstawiana jest w różny sposób: frontalnie, z otwartymi lub przymkniętymi oczami, z długimi włosami, z cierniową koroną lub bez korony. Twarz, która zdradza ślady bólu i cierpienia. Pierwszy taki obraz łączy się z opowieścią o cudownym powstaniu tego wizerunku przez odcisnięcie twarzy samego Jezusa. Jest to tzw. *acheiropita* lub *spas nierukotwornyj*, czyli nie ręką ludzką malowany, w wyznaniu prawosławnym. Najstarsza wersja opowiadania pochodzi z przełomu II i III wieku i wiąże się z cudownym uzdrowieniem króla Edessy, Abgara. Król żył w czasach Chrystusa i zachorował na trąd. Nie mógł sam pójść do Chrystusa, więc poprosił swego sługę, by ten wstawił się za nim. Jezus odbił swoją twarz na chuście, którą następnie polecił zanieść choremu. Król dzięki cudownemu wizerunkowi doznał uzdrowienia. To wydarzenie stało się początkiem kultu twarzy Chrystusa.

Do dziś prawosławie zachowuje kult Świętego Oblicza, czcąc ikonę zwaną mandylionem (od późnogreckiego *mandilion* – ręcznik, chusta lub semickiego *mindil*). Twarz Chrystusa na tej ikonie jest raczej wizerunkiem uwielbionego Chrystusa, bez śladów męki, bez cierniowej korony i śladów krwi czy ran.

Twarz Chrystusa jest relikwią, a zarazem jest jedną z najważniejszych twarzy mających znaczenie dla ludzkości. Twarz człowieka-Boga – okaleczona – synonim cierpienia.

W katedrze w Owiedo w Hiszpanii znajduje się kolejna chusta, nazywana sudarium. Wzmianka o istnieniu tej relikwii pojawia się w źródłach historycznych w 570 roku i podaje, że w tym czasie była ona przechowywana w klasztorze św. Marka w Jerozolimie.

Międzynarodowy kongres na temat sudarium z Oviedo w 1994 roku podsumował wyniki pięcioletnich badań naukowców. Chusta poplamiona została ludzką krwią grupy AB; podczas pogrzebu przykrywała twarz dorosłego mężczyzny przeciętnego wzrostu, który nosił brodę i długie włosy związane na karku w rodzaj końskiego ogona; w dolnych partiach potylicy zmarłego znajdowały się liczne rany spowodowane bardzo ostrymi przedmiotami – rany te krwawiły godzinę przed zetknięciem się z chustą; usta mężczyzny były zamknięte, jego nos złamany i przesunięty na prawo przez ciasno przyłożoną chustę; po nastąpieniu śmierci zwłoki mężczyzny przez około godzinę znajdowały się w pozycji pionowej. Tyle czy aż tyle można było stwierdzić na podstawie analizy odbicia ludzkiej twarzy na chuście.

Twarz Jezusa staje się, z biegiem czasu, motywem występującym bardzo często w malarstwie sakralnym. Całe ciało, ale przede twarz mogą wyrazić bezgraniczne cierpienie. Ale podczas gdy resztę ciała można ochronić, schować, zasłonić – twarz zostaje poddana bezpośredniemu oglądowi. Jeśli kat chce sprawdzić efekty swojego działania, patrzy na twarz ofiary, na której widoczne będą rozpacz, determinacja, ból.

Tak więc jeśli zaczęlibyśmy zastanawiać się nad historią znaczenia ludzkiej twarzy – to początkiem opowieści mogłaby być twarz Chrystusa. Ona jest tą pierwszą, która odegrała znaczącą rolę w kulturze. A jej eksponowanie jest początkiem „historii twarzy”.

Rosnąca od XV wieku popularność portretu przyczyniła się do powstania wielu jego odmian (portret heroizowany, alegoryczny moralizowany), w których wciąż ścierały się przeciwstawne tendencje – do wiernego odtwarzania rysów lub do idealizowania modelu. W średniowieczu portret miał niewielkie znaczenie i często występował jako uzupełnienie scen religijnych. Pierwsze indywidualne portrety pojawiły się w XIV wieku. W następnym stuleciu w Niderlandach wysoki poziom osiągnął portret realistyczny (van Eyck, Memling), a we Włoszech powstał portret profilowy (Veneziano, Pisanello).

W średniowieczu przedstawiane twarze kobiece były dość androgeniczne. Miały bardzo wysokie czoła, ogromne oczy, wydłużony nos i wąskie usta. Według naukowców ideał tamtych czasów ważył około 40 kilogramów! Niewiasta musiała być też biała, eteryczna, najlepiej o włosach blond lub jasnorudych. Można odnieść wrażenie, że była to pierwsza epoka, gdy kobiety zaczęły chorować na anoreksję. Włosy kobiece były z reguły ukryte pod wysokim kapeluszem. Dodatkowo, jako że nie wszystkie kobiety mogły pochwalić się tak wysokim czołem, jak

wymagała tego ówczesna moda, panie goliły włosy w taki sposób, by ich linia zaczynała się dopiero na samym czubku głowy. Taka moda panowała jeszcze przez pewien czas na początku XVI wieku, choć główny nurt ideologiczny zaczął się zmieniać wraz z nadejściem nowej epoki. Jak pisał Desmond Morris w książce *Naga kobieta*: „Czoło jest częścią twarzy, która odgrywa wielką rolę w języku ciała. Osiemnastowieczny znawca mimiki powiedział o czole, że «ze wszystkich części twarzy jest najważniejsze i najbardziej charakterystyczne»”⁴.

FIZJONOMIKA

Fizjonomika, analizowanie lub czytanie z twarzy, jest starą sztuką, znaną na całym świecie. „Mian Xiang to klasyczna chińska sztuka czytania z twarzy. Wchodzi w zakres tzw. Fizjonomii, czyli studiów nad wyglądem zewnętrznym, należących do Pięciu Chińskich Sztuk. Jest niezwykle trafną metodą oceny ludzkiego charakteru, zdrowia i życiowego powodzenia określanego między innymi na podstawie takich elementów twarzy jak uszy, oczy, czoło, nos i usta”⁵.

Setki lat temu Mian Xiang stanowiła część chińskiej medycyny. Prace na ten temat przetrwały do dziś, a jej rozkwit przypadł na początek XX wieku. W Chinach ze sztuką czytania z twarzy spotykamy się już za czasów cesarza Huang Di zwanego Żółtym Cesarzem (2697–2597 r. p.n.e.). Na jego dworze istotnym elementem zatrudniania wysokich urzędników i dowódców wojsk były konsultacje z człowiekiem analizującym twarz.

W Europie zainteresowano się tym zagadnieniem znacznie później. Pierwszym autorem prac na temat fizjonomiki był Arystoteles. Potem, dopiero w XVIII wieku, pomysł powrócił w dziele szwajcarskiego duchownego Johanna Kaspara Lavatera, który opisał charaktery ludzkie powiązane z wyglądem twarzy. Na początku wieku XIX Franz Joseph Gall zajmujący się anatomią mózgu i antropologią kryminalną, twórca frenologii, twierdził, że wygląd czaszki człowieka może stanowić podstawę do określenia cech fizycznych i psychicznych osobnika oraz chorób mózgu. Jednak za głównego twórcę psychofizjonomiki uważa się Carla Hutera, świetnego portrecistę, który opisywał zależność pomiędzy charakterem człowieka a jego wyglądem zewnętrznym.

⁴ D. Morris, *Naga kobieta*, przeł. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2006, s. 35.

⁵ Por. <[http://www.masterconsulting.pl/pl_program-kursu-mian-xiang-modul-1-\(podstawy-czytania-z-twarzy\),60.html](http://www.masterconsulting.pl/pl_program-kursu-mian-xiang-modul-1-(podstawy-czytania-z-twarzy),60.html)> [dostęp: 21.11.2016].

W 1910 roku on założył w Lipsku Wyższą Szkołę Psychofizjonomiki. Do dzisiaj spotykamy się z kontynuacją jego poglądów w książkach Fritza Aerniego, założyciela muzeum psychofizjonomiki w Zurychu. Aerni prowadził w latach 1970–2010 wykłady, w których podkreślał zasadność teorii Hutera. W swoich książkach pisał między innymi o ewolucyjnym rozwoju układu nerwowego i mózgu, które są powiązane z ekspresją twarzy i wyglądem głowy.

Główne dzieło Carla Hutera *Menschenkenntnis durch Körper-, Lebens-, Seelen- und Gesichtsausdruckskunde* powstało między 1904 a 1906 rokiem. Huter twierdził, że ciało, a przede wszystkim twarz, są podstawowym źródłem wiedzy, jaką możemy mieć o człowieku. Jednak już wcześniej o znaczeniu twarzy ludzkiej pisał Artur Schopenhauer: „Oblicze z reguły mówi o człowieku więcej i ciekawiej niż jego usta: stanowi bowiem kompendium wszystkiego, co ów kiedykolwiek powie – jest monogramem jego wszelkich myśli i dążeń. [...] wypowiada jakąś naturę rzeczy”⁶; „[...] tylko przy pierwszym wejrzeniu mamy czysto obiektywne wrażenie oblicza, a dzięki temu także możliwość jego odszyfrowania”⁷; „Zdarzają się nawet jednostki, których twarz świadczy o tak naiwnej pospolitości i nikczemności ich całego sposobu myślenia, tak zwierzęcej ograniczoności ich intelektu, że się człowiek dziwi, jak można chodzić z takim obliczem i dlaczego nie wolą założyć maski”⁸. Schopenhauer twierdził, że fizjonomika jest głównym narzędziem poznawania ludzi, ponieważ jest jedyną sferą, której nie sięga sztuka udawania. Twarz pokazuje przede wszystkim zdolności intelektualne człowieka. Trudniej jest na jej podstawie orzekać o „charakterze moralnym”⁹. Ozdobienie twarzy nie może skryć wartości jej właściciela, ale, jak podkreślał, może to uczynić jedynie maska.

TWARZ OZDOBIONA

Twarz była i jest wyrazem osobowości. Ciała są zróżnicowane, a jakby podobne, natomiast twarz wyraźnie odróżnia człowieka od człowieka. Pełni szczególną rolę, była i jest czymś więcej niż tylko ludzkim ciałem. W wielu językach świata przysłowia i przypowieści uka-

⁶ A. Schopenhauer, *O samobójstwie i inne pisma pomniejszych*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2000, s. 207.

⁷ Tamże, s. 208.

⁸ Tamże, s. 209.

⁹ Por. tamże, s. 212.

zują twarz jako synonim całego człowieka. Mówimy, że danej sytuacji należałoby „zachować twarz”, że ktoś „stracił twarz”, ma „przegraną twarz”. Na twarzy widać cierpienie, radość, smutek czy zmęczenie. Jest ona, jak twierdzą niektórzy, obrazem duszy, ekranem wewnętrznych przeżyć. Ale twarz bywa często zakrywana, zasłaniana, zdobiona. I wszystkie czynności, które taką ją czynią, służą budowaniu pozorów, zasłanianiu „prawdy twarzy”. Poddawano ją zabiegom upiększającym już ponad pięć tysięcy lat przed naszą erą. W Egipcie stosowano wyrafinowane farby do malowania oczu. Galena, ruda ołowiu – były używane do rysowania czarnych kresek. Do tego celu używano również antymonu. Ze specjalnie importowanego malachitu, minerału zawierającego tlenek miedzi, wyrabiano zieloną pastę, którą nakładano na skórę wokół oczu. Bogatsze kobiety używały kosmetyków robionych ze zgniecionych jajeczek mrówek.

W Rzymie pierwszą książkę o kosmetykach napisał Owidiusz, a rzymski filozof Plaut zauważył, „że kobieta bez makijażu jest jak potrawa bez soli”¹⁰.

W czasach nowożytnych w Europie zwyczaj ozdabiania twarzy (malowania oczu) prawie zaniknął i odrodził się po wielu stuleciach, tak naprawdę to dopiero w wieku XX – kiedy stał się sztuką. Znaczący wpływ na makijaż oczu i na masową produkcję kosmetyków miała aktorka Theda Bar, która jako pierwsza zaczęła malować powieki. Był to pomysł Heleny Rubinstein, która przygotowywała ją do roli Kleopatry w filmie.

Zabiegi chirurgiczne najprawdopodobniej także istniały od zawsze. Już 600 lat przed naszą erą o chirurgicznych procedurach dowiadujemy się z pism spisanych w sanskrycie, gdzie opisano metody upiększania osób, które straciły nosy i uszy w wyniku wojennych potyczek lub pozbawione ich zostały w ramach kary za cudzołóstwo. Śmiało można powiedzieć, że pierwszym chirurgiem wyspecjalizowanym w tego typu zabiegach był niejaki Sushruta – prawdziwy ojciec rynoplastyki. Lekarz ten pobierał kawałek skóry z policzka lub czoła, odpowiednio go formował i przyszywał w miejsce nosa, uprzednio umieszczając w nozdrzach dwie drewniane rurki. Wcześniej zaczęto wykonywać również takie zabiegi jak przekłuwanie nosów, wpinanie ozdób do uszu i do nosa. Jednak chirurgia plastyczna osiągnęła dojrzałość wówczas, kiedy lekarze musieli rekonstruować twarze żołnierzy podczas wielkich wojen XX wieku.

¹⁰ D. Morris, *Naga kobieta*, s. 46.

TWARZ ZNIEKSZTAŁCONA

Ludzkie ciała były zawsze obiektem zainteresowania. Starano się je, jak pokazałam wyżej, naprawiać, regenerować, ale także korzystano z ich inności. Odrażające ludzkie ciała, w tym również i twarze, pokazywano w cyrku. Niejaki Alfred Claessen, dyrektor amerykańskiego cyrku, który przyjechał do Paryża, prosił w grudniu 1878 roku prefekta policji o zgodę na pokazanie „dziewczyny-małpy” z Albanii.

W latach 80. XIX wieku pokazywano publicznie dziecko dotknięte mikrocefalią. Jego ojciec demonstrował je na jarmarkach, zarabiając na ułomności potomka. Przykładem dość znanym był Joseph Carey Merrick – chory na zespół Proteusza o bardzo zniekształconej czaszce, który w epoce wiktoriańskiej nazywany był „człowiekiem-słoniem”.

Ludzka monstrualność reprezentowana przez „człowieka-słonia”, „kobietę-wielbłąda”, bezrękie dziecko była przedmiotem handlu, takim samym jak cokolwiek innego. W Europie przede wszystkim Paryż stał się w XIX wieku wielkim targowiskiem monstrualności. Ale także w Londynie w pierwszej połowie XIX wieku wszelkie *penny show* przyciągały gapiów. Brzydota, a nawet okropność ludzkich twarzy pozwalały prosperować bardzo wielu jarmarkom, knajpom, teatrom i co podniejszym miejscom.

Od lat 80. XIX stulecia w Europie zaczynamy mieć do czynienia z nowym rodzajem wrażliwości na anatomiczne anomalie ciała ludzkiego. Świadczy o tym także przypadek Merricka („człowieka-słonia”). W Londynie w 1883 roku zabroniono jego pokazywania. Dzięki staraniom londyńskiego lekarza Treversa chorego Merricka umieszczono w szpitalu.

Weześniej, bo już w 1863 roku, podejmowane były próby niedopuszczania do pokazywania okaleczeń i ułomności, a wreszcie od 1896 roku zabrania się działalności gabinetów osobliwości. Oglądanie ciała monstrualnego (w tym także i ludzkiej twarzy) stopniowo przestało należeć do popularnych rozrywek. Od końca XVIII wieku kalekie ciała stały się przedmiotem zabiegów medycznych. Zaraz po pierwszej wojnie światowej zmieniło się postrzeganie kalectwa. Spowodowane to było powrotem bardzo dużej ilości osób okaleczonych do społeczeństwa, co wiązało się także z ogromną traumą. W wieku XIX zaczęto rehabilitować kaleki wojenne. „Fizyczna niepełnosprawność wkracza wówczas do świata poczucia winy i moral-

nego obowiązku oraz do medycznej i społecznej kultury naprawiania szkód”¹¹.

TWARZ W FILOZOFII

Wojny pierwsza, a potem druga zmieniły stosunek do cielesności, ale także ujawniły całe spektrum zaburzeń emocjonalnych. Zaczęto leczyć żołnierzy, którzy brali udział w wojnach. Niemieccy lekarze, którzy już w 1907 roku posługiwali się pojęciem *Kriegsneurosen* czy też *Kriegshysterie*, dostrzegali, że zaburzenia żołnierzy mają źródło w cierpieniu natury psychicznej, a nie neurologicznej. Potem na traumę powojennych wspomnień nałożyły się też wspomnienia tych, którzy byli w obozach koncentracyjnych. Doświadczenia totalitaryzmu w XX wieku przyniosły nowe pytania o sens filozofii. Filozofia metafizyczna Emmanuela Lévinasa jest próbą odpowiedzi na pytanie o sensowność filozofowania w posttotalitarnej epoce. W jego myśli pojawia się „fenomen twarzy”. Lévinas uważa nawet, iż twarz nie jest konkretnym bytem, lecz czymś „abstrakcyjnym” – jest samym „sensem”. Jego zdaniem najgłębszą istotę człowieka wyraża właśnie twarz. Można doświadczyć obecności innego człowieka, a jednak nie dostrzegać jego twarzy. Symbolem inności jest twarz człowieka, a bezpośredniości – spotkanie twarzą w twarz. Mogę z drugim, jak uważał Lévinas, nawiązać kontakt, poznawać go. Twarzy nie można zobaczyć w całości, tak jak na przykład widzi się oczy. Doświadczenie twarzy to doświadczenie mowy. „Twarz mówi” – pisał Lévinas. W literaturze filozoficznej interpretacje jego koncepcji na temat twarzy zajmują bardzo wiele miejsca. Trudno jednak byłoby znaleźć jedną odpowiedź, najbardziej zbliżoną to tej, której życzyłby sobie filozof. Profesor Barbara Skarga twierdziła, że wypowiedzi Lévinasa mają być przede wszystkim inspiracją dla rozmaitych koncepcji.

Na gruncie polskiej filozofii często spotykamy się z pojęciem twarzy w twórczości Józefa Tischnera. Doświadczenie twarzy (obecności drugiego człowieka) i płynące z jej strony etyczne wezwania do wzajemności są źródłem komunikacji pomiędzy Ja i Ty, początkiem ich spotkania. Umieszczając tę kategorię w swojej filozofii, Tischner nawiązywał do antropologii Lévinasa, u którego twarz pełniła podobną funkcję: „Pojęcie twarzy pozwala [...] opisać bezpośredniość. [...] bezpośredniość jest wezwaniem [...] . Bezpośrednie jest tylko spotkanie

¹¹ A. Corbin (red.), *Historia ciała*, przeł. K. Belaid i T. Stróżyński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2013, t. 3, s. 220.

twarzą w twarz”¹²; „Twarzą w twarz pozostaje sytuacją ostateczną”¹³; „Sens stanowi twarz innego człowieka i każde użycie słów mieści się już wewnątrz źródłowej relacji językowej, jaką jest relacja twarzą w twarz”¹⁴. Różnica między ujęciem przez Tischnera i Lévinasa sposobu opisywania fenomenu twarży widoczna jest w odpowiedziach, jakich obaj filozofowie udzielają na pytanie: „Do czego wzywa *twarz* drugiego?”. Tischner mówił: „U Levinasa ważny jest moment etyczny – to, że odpowiadam i dlaczemu odpowiadam. U mnie ten moment też jest ważny, ale nie najistotniejszy. Dla mnie podstawowe jest to, że drugi jest początkiem myślenia. [...] U mnie pierwsza jest etyka myślenia. Drugi mówi: Nie kłam. To jest ciągły konflikt ze złośliwym geniuszem, którego opisał Kartezjusz”¹⁵. Tischner uważał, że twarz wzywa nie tylko do etyki, jak chciał Lévinas, ale także do „powiedzenia prawdy”. Spojrzenie na twarz drugiego człowieka jest punktem wyjścia i rozpoczęciem poznania. Spotykając się z czyimś obliczem, spotykamy się z całym człowiekiem. To właśnie twarz uzewnętrznia wysiłek, heroizm, jaki podejmuje człowiek. To właśnie ona, jak pisał Tischner, może stać się początkiem i rozpoczęciem dramatu, który może zakończyć się tragedią, ale też triumfem czy sukcesem. Ludzka twarz jest jedynym i prawdziwym spotkaniem, do jakiego może dojść między dwiema ludzkimi istotami. W takim spotkaniu nie ma mowy o sprowadzeniu drugiego do rzeczy, przedmiotu, mało istotne jest ukształtowanie twarży, kolor oczu i inne charakterystyczne cechy. Ważna jest twarz.

ZASŁONA

Zasłanianie twarzy jest związane z jednej strony ze wstydem, z drugiej zaś z identyfikacją człowieka. Zabraniane jest zasłanianie twarzy w czasie demonstracji, ponieważ utrudnia ustalenie tożsamości. Ale nikab pozwala muzułmańskim kobietom na bezpieczne poruszanie się w przestrzeni. Nie są traktowane, jak same twierdzą, jako osoby prowokujące agresję czy zaczepki. Nikab tworzy barierę, odbiera indywidualność, ale daje bezpieczeństwo. Według szkół hanafickiej, malikickiej

¹² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, WN PWN, Warszawa 1998, s. 43.

¹³ Tamże, s. 82.

¹⁴ Tamże, s. 244.

¹⁵ *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Znak, Kraków 2003, s. 129–130.

i szafickiej zakrywanie twarzy przez kobietę nie jest obowiązkiem. Kobiety decydują się na to z własnej woli.

Zasłanianie się już w starożytności. W starożytnej Persji nie tylko Persjanki kryły się przed światem w swoich „zawiciach”, ale także – według Wiebke Walther¹⁶ – dygnitarze sassanidzcy porozumiewali się z otoczeniem zza kotary, co stosowano też później na dworach mużłmańskich. Z kolei w chrześcijaństwie fragment z 11 rozdziału Pierwszego Listu do Koryntian odnosi się do powszechnie przyjętego w starożytności zwyczaju nakrywania głowy i zasłaniania twarzy przez kobiety w miejscach publicznych, co było oznaką przyzwoitości i skromności. Obnażanie twarzy i prezentowanie urody było zachowaniem hańbiącym i charakterystycznym dla kobiet trudniących się nierządem. Jednocześnie ten fragment wyraźnie dotyczy relacji męża i żony, jak to wynika chociażby z wprowadzenia w 3 wersecie 11 rozdziału. Zatem każda kobieta, która publicznie obnosiła się z odkrytą głową, pokazywała twarz, pogwałcała dobre obyczaje i przynosiła hańbę mężowi. Takie były ówczesne standardy społeczne, o których poszaniec prosił św. Paweł.

Twarz bywa zasłaniana wtedy, kiedy człowiek się wstydzi. Przywołany wyżej Emmanuel Lévinas pisał, że uczucie wstydu, jego dokuczliwość i ostrość zasadzają się na doświadczonej przez nas niemożliwości utożsamienia się z bytem, którym jesteśmy, a którego motywów działania nie potrafimy pojąć. We wstydzie ujawnia się przede wszystkim fakt przykucia do samego siebie i niemożliwość ucieczki przed sobą samym. Można powiedzieć, że w bardzo wielu emocjach moralnych (takich jak wstyd czy wdzięczność) twarz odgrywa znaczącą rolę. To na niej widać owe emocje.

EMOCJONALNOŚĆ TWARZY

Twarz jest wizualizacją tego, co dzieje się w umyśle człowieka. Już Karol Darwin sformułował hipotezę, że ekspresje mimiczne są uniwersalne i wiernie odzwierciedlają doświadczone przez człowieka emocje. Teza nie spotkała się z ciepłym przyjęciem – większość uczonych twierdziła, że wzorzec ekspresji emocjonalnej ma źródła kulturowe. Darwin zaś dowodził, że ludzie wyrażają emocje w bardzo zbliżony sposób, niezależnie od rasy, kultury czy religii. Musiało minąć wiele lat, aby naukowcy zgodzili się z większością jego argumentów. Paul

¹⁶ W. Walther, *Kobieta w islamie*, przeł. J. Szymańska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982, s. 40.

Ekman, światowej sławy psycholog i jeden z najwybitniejszych ekspertów specjalizujących się w dziedzinie emocji oraz motywacji, uczynił z twarzy obiekt swoich pogłębionych analiz naukowych. Był pionierem badań nad ekspresją mimiczną uczuć. Bez prawidłowego działania mimicznej ekspresji niemożliwe byłoby wyrażanie szczęścia, smutku bądź złości. Co ciekawe, używając wszystkich możliwych kombinacji 43 mięśni twarzy, możemy wykonać do 10 tysięcy grymasów! Twarz ludzka może jednocześnie wyrażać dwie emocje za pomocą różnych regionów mimicznych (np. oczy wyrażające gniew, a dolny region twarzy – szczęście). Wynika to z faktu, że emocje odczuwane mogą nakładać się na siebie w czasie. Tego typu zmiany emocji trwają ułamki sekund. Można wtedy mówić o zjawisku mikroekspresji, która jest emocjonalną, krótką, niezamierzoną reakcją mięśni mimicznych twarzy. Mikroekspresje trwają krócej niż jedną piątą sekundy i stanowią ważne źródło informacji, zdradzających emocje, które dana osoba próbuje ukryć.

Paul Ekman, a także inny psycholog – Carroll Izard doszli do wniosku (prowadząc osobne badania), że reakcje mimiczne ludzkich twarzy są uniwersalne i niezależne od kultur. Różnica polega na sposobie okazywania uczuć, a mimika jest taka sama. Zarówno Japończycy, jak i Amerykanie reagowali takim samym wyrazem twarzy na oglądany film przedstawiający zabieg chirurgiczny albo wypadek, ale kiedy w trakcie seansu siedział obok nich badacz – Japończycy silniej maskowali swój negatywny wyraz twarzy uśmiechem niż Amerykanie. Czyli w sytuacjach prywatnych pojawia się wrodzona ekspresja mimiczna, a publicznie – ekspresja kontrolowana. Natomiast gesty symboliczne, takie jak kiwanie głową na znak potwierdzenia, kręcenie głową na znak zaprzeczenia albo znak „jest dobrze”, rzeczywiście są zależne od kultury. W tej kwestii Ray Birdwhistell czy Margaret Mead i większość innych naukowców badających zachowanie mieli rację, mimo że mylili się co do ekspresji mimicznych sygnalizujących emocje.

PRZESZCZEP TWARZY

Przechodzimy w tej krótkiej „historii twarzy” do czasów współczesnych. Wiek XX przynosi w obszarze chirurgii twarzy wydarzenia, które można uważać za przełomowe. Ludzie mogą otrzymać całkowicie inną niż własna twarz. W wyniku operacji pojawia się możliwość posiadania innej identyfikacji. Stania się inną zewnętrzną osobą. Zmie-

nając dowody osobiste, legitymacje, takie osoby zmieniają myślenie o sobie. Operacje powodują powstawanie innego człowieka.

Pierwszego w historii zabiegu częściowego przeszczepu twarzy dokonano w roku 2005 u Francuzki Isabelle Dinoire, którą okaleczył pies. Od tego czasu częściowe lub pełne przeszczepy wykonano u ponad 20 pacjentów z wielu krajów. Pierwszy przeszczep całej twarzy miał miejsce w roku 2010 u hiszpańskiego rolnika, znanego jako Oscar. W jego przypadku operacja dotyczyła nosa i ust, ale nie objęła uszu ani owłosionej skóry głowy.

W tym samym roku operację przeszczepu twarzy przeszedł Richard Lee Norris. Richard w wyniku przypadkowego postrzelenia został pozbawiony bardzo dużej części twarzy. Stracił nos, zęby, język i szczękę. Ze zdeformowaną twarzą przeżył 15 lat. Stracił nadzieję na to, że kiedykolwiek odzyska atrakcyjny wygląd. Wszystkie zmieniło się za sprawą chirurgów ze szpitala Vall d'Hebron w Barcelonie. Na sukces trwającej 36 godzin skomplikowanej procedury złożyła się praca ponad 100 specjalistów, którzy spędzili ponad 10 lat nad badaniami sponsorowanymi przez amerykańską armię. Przypadek Norrisa, jak argumentował po operacji Departament Obrony USA, ma być pomocny przy rekonstrukcjach twarzy żołnierzy, którzy odnieśli obrażenia podczas wojny w Afganistanie.

Innym istotnym przykładem udanej transplantacji twarzy jest przeszczep dokonany u 41-letniego mężczyzny Patricka Hardisona, byłego strażaka. W 2001 roku pacjent doznał silnego poparzenia po tym, jak fragment rozżarzonego dachu spadł na niego podczas akcji gaśniczej. Doznał poparzeń trzeciego stopnia twarzy i skóry głowy próbując ratować kobietę z płonącego domu. Na odpowiedniego dawcę – mającego nie tylko właściwą grupę krwi, ale także odpowiedni odcień skóry i włosów – czekał ponad rok. Wreszcie udało się go znaleźć. Był nim 26-letni David Rodebaugh, który przez długi czas znajdował się w stanie wegetatywnym po wypadku motocyklowym.

Transplantacje stały się w XX wieku powszechnie stosowaną praktyką lekarską. W XXI wieku zakres dokonywanych zabiegów jeszcze się poszerzył. Jeśli przeanalizuje się etyczne aspekty terapii transplantacyjnych, można dojść do wniosku, że nie ma najprawdopodobniej sensu tworzyć osobnego działu etyki, który zajmowałby się wyłącznie transplantacjami. Z punktu widzenia filozofii, ale i psychologii transplantacja twarzy wymaga szczególnej uwagi zespołów wspierających pacjentów. Problem doświadczenia własnego ciała w kontekście zgody na użytkowanie medyczne zwłok podjął między innymi Władysław

sław Stróżewski¹⁷, który podkreślił, że doświadczanie własnego ciała charakteryzuje się pewną dwoistością: ciało mogę obserwować od zewnątrz – patrzeć na nie, dotykać go, oglądać w lustrze własną twarz, ale także odczuwam je wewnątrz, szczególnie poprzez ból. Każdy z nas odczuwa własne ciało jako całość, ale przecież do niektórych jego części nie ma bezpośredniego dostępu (właśnie oto nie widzę swojej twarzy). Odczuwam moje ciało jako całość, ale niekiedy dystansuję się od niego, zwłaszcza wtedy, kiedy zadaje mi ból. W jakimś stopniu wpływam na moje ciało, ale i ono niekiedy wpływa na mnie. Działamy na siebie obopólnie. Kartezjusz podkreślając mechanizm ciała, odseparował sferę cielesną od duchowej. I wydawać się może, że od tamtego czasu coraz mniej rozumiemy własną cielesność: raz ciało traktujemy jako przedmiot, który posiadamy, innym razem zaś jako najważniejszy składnik naszej osobowości. „Wiemy o naszym ciele coraz więcej i coraz głębszym, coraz bardziej złożonym przekształceniom potrafimy je poddawać. A im więcej wiemy, tym trudniej nam zrozumieć, jaki ma ono udział w tworzeniu naszego człowieczeństwa. Jesteśmy dopiero u początku drogi, ale jej kierunek jest już dość wyraźnie wytyczony: w coraz większej mierze i w coraz większym zakresie poszczególne elementy naszej cielesności przestają być warunkiem koniecznym naszego istnienia, są wymienne i zastępowalne”¹⁸.

Transplantacja twarzy to zabieg bardzo skomplikowany. Trzech na pięciu pacjentów umiera po przeszczepie. Jeśli nowe tkanki zostaną odrzucone przez organizm, niewiele da się zrobić. Znalezienie idealnego dawcy, którego organy będą na tyle podobne biologiczne, by nadawały się do transplantacji, jest zawsze arcytrudnym zadaniem. Duże sukcesy w tej dziedzinie odnoszą polscy chirurdzy, którzy przeprowadzili już pierwsze udane operacje.

Ludzie coraz częściej decydują się na oddawanie narządów po śmierci do przeszczepu. Jednak nie każda twarz nadaje się do przeszczepu. Decyduje o tym szereg czynników, między innymi wiek. Zgoda domniemana w przypadku dawstwa twarzy jest niewystarczająca. Ze względów moralnych, etycznych oraz właśnie z uwagi na to, że ludzka twarz ma wymiar tak bardzo znaczący, w każdym przypadku wymagana jest dodatkowa zgody rodziny zmarłego, nawet jeśli był on zdeklarowanym dawcą narządów.

¹⁷ W. Stróżewski, *Kilka uwag filozoficznych dotyczących tematu: „Do kogo należą zwłoki ludzkie?”* [w:] *Zawłaszczanie zwłok ludzkich*, Polska Akademia Umiejętności, Prace Komisji Etyki Medycznej nr 6, Kraków 1996.

¹⁸ J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, „Aureus”, Kraków 2002, s. 225.

Kobiecie można przeszczepić męskie serce, ale nie twarz. Można jej przeszczepić tylko twarz innej kobiety, ponieważ konieczna jest tutaj zgodność płci i wieku. Nie każda twarz nadaje się do transplantacji, jej ogólny wygląd jest istotny. O ile w przypadku przeszczepów narządów płeć nie ma znaczenia, o tyle tutaj ma.

Psychologia transplantologii jest stosunkowo nową dziedziną psychologii stosowanej. Zajmuje się psychologicznymi problemami związanymi z przeszczepianiem narządów, które dotyczą zarówno pacjentów, jak i całego personelu medycznego. Psychologowie pracują na oddziałach transplantologii nad psychicznym przygotowaniem pacjentów i ich rodzin do przeszczepu. Ich głównym zadaniem jest wspieranie chorych przed operacją i po niej. Zajmują się diagnozą i terapią psychologiczną. Prowadzą rozmowy z potencjalnymi żywymi dawcami. Analizują i pomagają pokonać trudności adaptacyjne pacjentów po przeszczepie. Biorą udział w rozwiązywaniu sytuacji konfliktowych i stresogennych. Prowadzą zajęcia profilaktyczne dla pacjentów po przeszczepie. Mają na celu poprawienie jakości ich życia i ogólnej kondycji psychicznej. Wspierają cały personel medyczny w działaniach, ale przede wszystkim ich głównym zadaniem jest pozytywne wzmacnianie stosunku społeczeństwa do pobierania narządów. Psychologia coraz częściej odgrywa kluczową rolę w transplantacji. Badania pokazały, że znacząca liczba pacjentów po przebytej transplantacji doświadcza wysokiego poziomu dystresu¹⁹. W literaturze przedmiotu dostępne są badania rozpatrujące nasilenie lęku i występowanie objawów depresji zarówno u pacjentów przebywających na oddziale przeszczepowym, jak i tych, którzy są po przebytych leczeniu.

Istnieje wiele czynników wzajemnie ze sobą występujących i wpływających na stan psychiczny, emocjonalny i fizyczny pacjenta. Można poszukiwać pewnych powtarzających się schematów reakcji chorych na różnych etapach leczenia. W cytowanych pracach brakuje jednak spójnych metodologicznych ram, w tym narzędzi oraz punktów pomiaru objętych badaniem. Wskazana byłaby większa koncentracja polskich badaczy na psychologicznych czynnikach w procesie transplantacji komórek krwiotwórczych i współpraca już podczas planowania badań naukowych w tym obszarze. Pozwoliłoby to na poszerzenie wiedzy, dzięki której możliwe byłoby podjęcie działań psychologicznych wspierających pacjentów na każdym etapie transplantacji.

¹⁹ C.S. Neitzert i in., *The psychosocial impact of bone marrow transplantation: a review of the literature*, „Bone Marrow Transplant” 22, 1998, s. 409–422.

Powstało wiele opracowań poświęconych psychologicznym aspektom transplantacji serca, nerek i innych organów. Jednak wydaje się, że zupełnie innej analizy będą wymagały psychologiczne i filozoficzne refleksje dotyczące transplantacji twarzy. Wobec nowych wyzwań należy opracować mechanizmy adaptacji psychologicznej w życiu pacjentów po transplantacji twarzy.

MECHANIZMY ADAPTACJI PSYCHOLOGICZNEJ PO TRANSPLANTACJI

W 1968 roku polski psychiatra Tadeusz Bilikiewicz przeprowadził pewien eksperyment myślowy. Zainspirowany możliwościami wykonania operacji hemisomatektomii (amputacji całej dolnej połowy ciała) rozważał kolejne amputowanie człowiekowi jednej części ciała po drugiej. Usunięte fragmenty byłyby zastępowane sztucznymi elementami i różnego typu aparaturą. Tym samym, jak pisał Bilikiewicz, moglibyśmy doprowadzić do sytuacji, w której zostałaby jedynie głowa. Jego dywagacje poszły jednak dalej. Bilikiewicz pisał (a tekst pochodzi z 1968 r.) o tym, że i twarz może zostać zastąpiona materiałem zastępczym. W ten sposób człowiek mógłby być zredukowany w swojej cielesności jedynie do mózgu. „Wciąż jeszcze zachowana byłaby wysoka sprawność intelektualna i bujne życie uczuciowe, i zdolność refleksji, a nawet coś w rodzaju sfery woli i dążenia, chociaż w żaden sposób przeżycia te nie mogłyby się uzewnętrznić i udzielić się otoczeniu jako informacja”²⁰. Człowiek ograniczony do samego mózgu byłby w stanie dokonać wyobrazeniowej regeneracji utraconej części ciała. Jak pisał autor, poczucie schematu ciała jest fizjologiczną funkcją ośrodkowego układu nerwowego i ujawnia się pomimo braku pobudzeń sensomotorycznych z obwodu. Tak więc ludzie, którzy urodzili się z brakiem kończyn lub wadami ciała, mają prawidłowe poczucie schematu ciała. „To samo dotyczy ludzi, którym szczęśliwie przeszczepiono serce. Nie mają oni już swojego własnego serca, ale to cudze przeszczepione do ich klatki piersiowej włącza się w całość tego człowieka i w sumie pozostaje człowiek kompletny”²¹. Kartezjańskie eksperymenty intelektualne Tadeusza Bilikiewicza, profesora psychiatrii, prowadzą do następujących wniosków: pozostaję tym samym człowiekiem nie dlatego, że mam to samo ciało w każdym momencie czasu, ale dlatego, że poczu-

²⁰ T. Bilikiewicz, *Somatectomia totalis i jej psychopatologiczne następstwa*, „Psychiatria Polska” 2, 1968, nr 5, s. 490.

²¹ Tamże, s. 493.

cie tożsamości z samym sobą jest generowane w mózgu. Tak więc nie ma uzasadnienia jakakolwiek identyfikacja człowieka poprzez ciało.

Od czasu publikacji Bilikiewicza minęło 48 lat. Pojawiło się wiele nowych zagadnień. Transplantacje są coraz częściej stosowane. Zauważono dużo nowych problemów związanych z ich wykonywaniem. I to nie tylko medycznych, ale też psychologicznych i społecznych. W transplantacje włączyli się psychologowie. Powstała bogata literatura poświęcona osobom po transplantacji serca. Lekarze, psychologowie i bioetycy zdają sobie sprawę z tego, że życie z przeszczepionym sercem stwarza wiele problemów. Do utrudnień o charakterze medycznym należą między innymi: konieczność stałej opieki lekarskiej, leczenie immunosupresyjne i jego powikłania, ryzyko odrzucenia wszczepionego serca, wymóg przestrzegania rygorystycznego reżimu pooperacyjnego. „Wśród problemów o charakterze psychologicznym należy wymienić przede wszystkim: poczucie zagrożenia życia i krótszej perspektywy czasowej, konieczność radzenia sobie z przeżywanymi negatywnymi emocjami, zaakceptowania zmian zachodzących we wszystkich sferach życia i skorygowania celów życiowych. Do problemów o charakterze społecznym należą: przyjęcie nowej roli społecznej – roli pacjenta – wraz ze wszystkimi jej konsekwencjami, m.in. z przyjęciem postawy zależności w procesie leczenia i utrzymaniem zadawalających relacji z zespołem leczącym, trudności w powrocie do ról zawodowych, przekształcenia w rodzinie, reakcje otoczenia wobec faktu przebycia transplantacji serca, podjęcie nowych relacji społecznych w grupie osób z przeszczepionym sercem. Wielość problemów, skumulowanych w krótkim czasie, zmusza do dokonywania natężonych wysiłków adaptacyjnych. Osoby z przeszczepionym sercem trudno określić jednoznacznie – nie są one ani zdrowe, ani chore”²².

W chorobie „adaptacja psychologiczna” stwarza większy komfort życia pacjenta. W psychologii pojęcie to używa się zamiennie z pojęciem „przystosowania”. Adaptacja psychologiczna (przystosowanie) dotyczy sfery poznawczej, emocjonalnej i behawioralnej. Pierwsza z wymienionych polega na opracowaniu przez chorego własnej choroby (stworzenie poznawczej reprezentacji). Obraz własnej sytuacji zdrowotnej pełni istotną rolę w zachowaniu osoby chorej. Nie zawsze jest to obraz prawdziwy, występują zakłamania: lekceważenie stanu faktycznego lub podejście hipochondryczne. W drugiej sferze adaptacja

²² B. Gulla, *Transplantacja serca. Problemy adaptacji psychologicznej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 41.

polega na regulacji przeżywanych negatywnych stanów emocjonalnych. W trakcie choroby dość często przeważają emocje negatywne, jednakże to uczucia pozytywne są niezbędne do mobilizacji organizmu. W obszarze behawioralnym najistotniejsza jest współpraca chorego z personelem medycznym, przestrzeganie zaleceń. Bardzo wiele czynników zewnętrznych, ale także i wewnętrznych decyduje o realizacji zachowań zdrowotnych²³.

Przy wszelkiego typu transplantacjach należy wziąć pod uwagę właściwości charakterologiczne pacjenta, jego kompetencje, takie jak umiejętność radzenia sobie w sytuacjach ekstremalnych, wyrażania uczuć, pokonywania własnych słabości, zdolność do kontrolowania emocji, przewidywania konsekwencji działania, odnajdywanie sensu sytuacji choroby.

W bardzo poważnych chorobach somatycznych niezbędne jest podjęcie działań zaradczych. Transplantacje, w tym transplantacja twarzy, stanowią wydarzenie krytyczne, które mogą stać się przyczyną kryzysu psychologicznego. Terminem tym opisuje się sytuację wynikającą ze stresu o ekstremalnym nasileniu, który może zagrażać zdrowiu, a nawet i życiu. Przejawy takiego stanu to przede wszystkim dominujący lęk, poczucie bezradności, zagubienia. Transplantacja twarzy jest wydarzeniem w życiu człowieka, które nie tylko zmusza go do przeorganizowania dotychczasowego życia, ale także może wpłynąć na zmiany w osobowości. Skutkiem mogą być zaburzenia w obrazie ciała wynikające z widocznych zmian, które z kolei spowodują inny styl życia, zatracenie identyfikacji, poczucia ciągłości własnego „ja”. Możliwa jest niespójność w zakresie obrazu „ja”, zaburzenia poczucia tożsamości. Psychologowie piszą, że po transplantacjach serca w okresie pięciu lat od operacji stabilizuje się samoocena pacjentów²⁴. A jak wygląda sytuacja po transplantacji twarzy? Czy te dwa zabiegi można ze sobą porównywać? W odzyskaniu równowagi i powrocie do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie osobom po transplantacjach serca pomagają wszelkie stowarzyszenia ludzi, którzy przeszli zabiegi. Opracowane zostały strategie radzenia sobie (*coping*). Istnieje dość bogata literatura dotycząca wsparcia dla posiadaczy nowego serca i analizy

²³ Por. C.I. Sheridian, S.A. Radmacher, *Psychologia zdrowia. Wyzwanie dla biomedycznego modelu zdrowia*, przeł. A. Dodziuk i in., Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 1998.

²⁴ Por. B.M. Jones i in., *Quality of life after heart transplantation in patients assigned to double – or triple – drug therapy*, „The Journal of Heart” 9, 1990, s. 392–396.

potransplantacyjnej sytuacji tych osób. Nie ma jednej, ogólnie przyjętej klasyfikacji strategii radzenia sobie. Jest ich wiele, a ich różnorodność wynika z wielości sytuacji stresowych i różnych przyjętych kryteriów. Może jest i tak, że istnieją różnice w funkcjonowaniu ludzi i ich reakcjach na sytuacje i są zapewne różne dyspozycje do radzenia sobie w odmiennych sytuacjach stresowych. Po transplantacji twarzy człowiek znajduje się w innej, zupełnie nowej sytuacji życiowej. Nie znaczy to oczywiście, że istnieje tożsamość pomiędzy twarzą a osobowością. Jednak można powiedzieć, że wraz z nową twarzą człowiek wraca do świata, jest w stanie odtworzyć swoje kontakty ze środowiskiem. Trzydziestotrzyletni Grzegorz Galasiński z Dolnego Śląska miał wypadek na budowie – maszyna do cięcia kamieni amputowała mu twarz. Mężczyzna był w bardzo ciężkim stanie. Trafił do Akademickiego Szpitala Klinicznego przy ul. Borowskiej we Wrocławiu. Przeszczepu dokonano w 2014 roku. Pacjent najlepiej określił swoją sytuację po operacji: powiedział, że dostał drugie życie.

Nie wiemy, jak potoczą się dalej losy cywilizacji i bioetyki. Jean Bernard, autor książki *Od biologii do etyki*, napisał, że „medycyna nie jest jedynie pokarmem dla filozofów, lecz przede wszystkim specjalnością, która stara się zmniejszyć ludzką niedolę”²⁵. I tak zapewne jest. Jednak filozofia analizuje medycynę i podpowiada jej, w jaki sposób mogłaby ją wesprzeć. Bioetyka sygnalizuje, czy też nawet wyprzedza problemy etyczne, z którymi zetknie się medycyna. Lekarze naukowcy w swojej działalności badawczej niekiedy nie dostrzegają aspektów moralnych podjętych zagadnień.

Rozwój transplantologii sprawia, że coraz więcej osób liczy na przeszczep. Udane zabiegi budzą nadzieję w wielu pacjentach. Chirurgia przeszczepów zmieniła naszą moralność. Dość często ludzkie ciało jest postrzegane przez lekarzy jako użyteczny przedmiot, jako nośnik części zamiennych. „Takie instrumentalne postrzeganie ciała pomaga nam zapomnieć, że w przeszczepianie organów *ex mortuo* wpisana jest istotna niemoralność polegająca na tym, że pacjent oczekujący na narząd ze zwłok faktycznie oczekuje na śmierć drugiego człowieka. Jest to skaza moralna, której nie usunie ani to, że potencjalny biorca nie jest odpowiedzialny za śmierć dawcy, ani tym bardziej fakt, że chory człowiek wypiera owo oczekiwanie ze swojej świadomości. Transplantologia to dziedzina medycyny, która ratuje życie jednych dzięki śmierci

²⁵ J. Bernard, *Od biologii do etyki*, przeł. J.A. Żelechowska, WN PWN, Warszawa 1994, s. 150.

ci bądź okaleczeniu ciał drugich”²⁶. Jeszcze więcej problemów może rodzić transplantacja twarzy, a więc tego szczególnego fragmentu ludzkiego ciała, który jest wyrazem osoby, indywidualizmu, identyfikacji.

Niemiecki matematyk i krytyk epoki oświecenia Georg Christoph Lichtenberg napisał, że najbardziej interesującą powierzchnią w świecie jest ludzka twarz. I zapewne tak jest. Wiek XX dopisał do „historii twarzy” kolejny, bardzo ważny rozdział, w którym do dnia dzisiejszego wiele bardzo trudnych pytań bioetycznych pozostało jeszcze nierozstrzygniętych.

HISTORY OF THE HUMAN FACE (FROM ANTIQUITY UNTIL THE TIME OF TRANSPLANTS)

Summary

The history of the role of the human face deserves some individual analysis. In ancient art, the face was not noticed at all. The body as a whole was in the centre of interest, as were its proportions, but not the face. Eventually, however, portraiture emerged as a separate artistic genre. In early Christianity there was a noticeable depreciation of the value of beauty in the human body, but at the same time a great number of images of Christ were created. The question of His appearance moved people’s imagination. His teachings were recognized, but people also wanted to know about what He looked like. One answer to this question was the veil of Veronica. Thus, the Christ’s face is a relic, and also one of the most significant faces for the whole humankind. A face at once human and divine – a synonym of suffering.

Physiognomonics, which is the reading and interpreting of a human face, was an old skill known all over the world. Mian Xiang is the classical Chinese art of reading from a human face. It is part of the so-called “physiognomy” or the study of human appearance. It is a method for recognizing the skills, talents, character, and life prospects of a particular person on the basis of analyzing such parts of the human body as ears, eyes, the forehead, and the mouth. The Chinese believe that one’s fate is written on one’s face. The human face is also a kind of map showing the experiences of a hundred years of one’s life. The twentieth century added a new and very important chapter to this history, a chapter which still remains open. Transplants became a common medical procedure. In the twenty first century, such procedures are even more popular, and the knowledge about transplantations continues to grow. Many studies have been conducted on the psychological aspects of kidney, heart, or other organ transplants, but it seems that the bioethical implications of face transplantology will require quite a different analysis.

Małgorzata Jantos

²⁶ M. Nowacka, *Etyka transplantacji [w:] Bioetyka*, Wolters Kluwer, Warszawa 2013, s. 232.

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

SEMINARIUM NAUKOWE POLSKIEGO TOWARZYSTWA FENOMENOLOGICZNEGO O FENOMENOLOGII WSPÓŁCZESNEJ W ROKU AKADEMICKIM 2015/2016

Podstawowym celem seminarium naukowego organizowanego od kwietnia 2015 roku przez Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne pod wspólnym tytułem *Perspektywy współczesnej fenomenologii* jest prezentacja aktualnie dyskutowanych, zarówno w Polsce, jak i za granicą, problemów z zakresu szeroko pojętej fenomenologii, także na styku z innymi dziedzinami nauki. Dalszym celem tych spotkań – organizowanych przez Marcina Moskalewicza (Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu), Witolda Plotkę (Uniwersytet Gdański) oraz Marka Pokropskiego (Uniwersytet Warszawski) i Wojciecha Starzyńskiego (Instytut Filozofii i Socjologii PAN) – jest popularyzacja fenomenologii oraz integracja środowiska fenomenologicznego w Polsce. Chociaż pierwsze spotkania w ramach seminarium odbyły się już na końcu roku akademickiego 2014/2015 (była to dyskusja nad referatem Filipa Gołaszewskiego oraz dwudniowa sesja poświęcona fenomenologicznemu kartezyjanizmowi i ruchowi fenomenologicznemu na Słowacji), dopiero miniony rok akademicki był pierwszym pełnym rokiem funkcjonowania tej, jak się wydaje, wartej odnotowania inicjatywy. Na uwagę zasługuje fakt, że forma seminarium jest szeroka, co znaczy, że poza prezentacją referatów (także w kształcie sesji z koreferatami) i dyskusją nad nimi w ramach seminarium omawia się także nowe publikacje książkowe z zakresu fenomenologii. Warto odnotować również uczestnictwo w spotkaniach gości zagranicznych.

W roku akademickim 2015/2016 odbyło się w sumie siedem spotkań. Seminarium zainaugurował 28 września 2015 roku wykład Anthony’ego Steinbocka (Southern Illinois University) poświęcony zagadnieniom zaskoczenia i daru. Podczas tego spotkania – organizowanego wspólnie z Uniwersytetem Warszawskim – prelegent zaproponował przedmiotowe i systematyczne wykorzystanie metody fenomenologicznej do opisu doświadczenia zaskoczenia. Steinbock pytał o struktury tego doświadczenia jako istoty powiązanego z fenomenem daru. Podczas seminarium rozważano takie problemy jak: Czy zaskoczenie jest związane z funkcjami percepcyjnymi i aktami epistemicznymi? Czy zaskoczenie jest formą przeświadczenia? Jaka jest relacja zaskoczenia do przyszłości? Czy zaskoczenie jest afektem, doznaniem? A może należy do dziedziny emocji? W jakiej relacji pozostają do siebie zaskoczenie i doznania emocjonalne? Jak zaskoczenie odnosi się do daru? W erudycyjnym, lecz jasnym referacie prelegent bronił stanowiska, że zaskoczenie można rozważać jako przykład emocji, lecz nie emocji związanej ze sferą moralności. Doświadczenie takie charakteryzuje się specjalną formą

czasowości, różną od epistemicznego oczekiwania na coś. Steinbock zaproponował ujęcie tego doświadczenia jako przeżycia pokory.

27 października 2015 roku referat pt. *U źródeł ruchu fenomenologicznego. Życie i twórczość Johanna Dauberta* wygłosił Daniel Ronald Sobota (IFiS PAN). Badania nad tym stosunkowo mało znanym fenomenologiem są unikatowe, nie tylko ze względu na trudności edytorskie (Daubert pozostawił po sobie prace napisane autorskim szyfrem, który został złamany przez Reinholda Smida i Karla Schuhmanna relatywnie niedawno), ale także ze względu na skomplikowanie jego teorii, u podstaw której znajduje się pojęcie pytania. Celem referatu było przybliżenie myśli tego mało znanego, lecz niezwykle twórczego fenomenologa, a także osadzenie jego propozycji teoretycznej w szerszym kontekście monachijskiego koła fenomenologów i samego Husserla. Daubert był uczniem Theodora Lippsa, lecz po lekturze *Badaj logicznych* zainteresował się fenomenologią. Jak zauważył prelegent, istnieje legenda, że w roku 1902, po przeczytaniu pracy Husserla, Daubert pojechał do niego do Getyngi rowerem i Husserl, po kilkugodzinnej rozmowie z nim, miał powiedzieć do swojej żony: „Oto jest człowiek, który przeczytał i zrozumiał moją pracę!”. Dzięki Daubertowi idea fenomenologii zyskała na popularności wśród filozofów i psychologów w Monachium. Jego badania miały jednak charakter krytyczny wobec Husserla. Zdaniem prelegenta, we wciąż nieopublikowanych pismach Dauberta można znaleźć zarys systemu filozoficznego, który rozciąga się od systematycznych analiz fenomenu pytania aż po takie dziedziny jak fenomenologia uczuć czy filozofia dziejów.

11 stycznia 2016 roku referat pt. *Relativity and Invariants in Aesthetic Experience Following Husserl's Phenomenology* (Relatywność i to, co niezmiennie w przeżyciu estetycznym według fenomenologii Husserla) przedstawił Carlos Lobo (Collège International de Philosophie). Sięgając do teorii takich filozofów jak Bachelard, Weyl, Ushenko i Husserl, prelegent starał się pokazać, w jaki sposób pojęcia relatywności oraz tego, co niezmiennie, można wykorzystać w opisie doświadczenia estetycznego. Relatywność była rozumiana przez Lobo jako własność transcendentálna, ponieważ opisuje pierwszoosobowe odniesienie do danego przedmiotu. Wielość przeżyć oraz odniesień intencjonalnych pozwala jednak na uchwycenie tego, co jest niezmiennie, co – jak argumentował prelegent – należy rozumieć jako aprioryczną zasadę, która umożliwia interpretację danego doświadczenia jako subiektywnego w swojej istocie. Ta linia rozwoju znajduje rozwinięcie u Husserla w badaniach genetycznych, które wymagają uwzględnienia w analizie także wymiaru intersubiektywnego. Z tego punktu widzenia przeżycie estetyczne jest relatywizacją, czy też subiektywizacją, przedmiotu danego intersubiektywnie.

W referacie *Husserl's Phenomenology of Existence and the Problem of Meaning in Human Life* (Husserlowska fenomenologia egzystencji a problem sensu w życiu człowieka), wygłoszonym przez George'a Heffernana (Merrimack College, North Andover, Massachusetts) na spotkaniu 23 lutego 2016 roku, autor przedstawił wybrane aspekty fenomenologii Husserla, opierając się na 42. tomie *Husserliana: Grenzprobleme der Phänomenologie* (opublikowanym w 2014 roku). Prelegent wystąpił przeciwko utartym interpretacjom Husserla jako filozofa zorientowanego wyłącznie na filozofię teoretyczną, niezainteresowanego problemami etycznymi i praktyki. Wbrew temu, Heffernan zaproponował ująć Husserla jako filozofa, który był otwarty na szeroko pojętą problematykę egzystencjalną. Zdaniem prelegenta teksty zawarte w *Grenzprobleme der Phänomenologie* rzucają nowe światło nie tylko na rozwój fenomenologii

Husserla, ale także na stosunek tej koncepcji do propozycji Heideggera i ich dyskusję z przełomu lat 20. i 30. XX wieku. Warto zaznaczyć, że referat wzbudził duże zainteresowanie i był szeroko dyskutowany przede wszystkim w odniesieniu do problematyki genetycznej (uwzględnienie aspektu intersubiektywnego i cielesnego).

22 marca 2016 roku seminarium było poświęcone dyskusji nad książką Witolda Płotki (Uniwersytet Gdański) pt. *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy* (Gdańsk 2015). Autor pracy pokrótce przedstawił główne cele i tezy pracy. Wskazano, że książka jest poświęcona dwóm podstawowym pytaniom epistemologii: jak możliwe jest poznanie oraz czym jest wiedza. Prelegent tłumaczył, że w pracy przyjmuje się perspektywę badawczą zaproponowaną przez Husserla, który w swoich pismach zaprezentował paradygmatyczne sposoby użycia metody fenomenologicznej, chociaż nie przedstawił systematycznego wykładu fenomenologii poznania. Autor twierdził, że fenomenologia poznania jest możliwa jako filozofia transcendentalna, która zachowuje roszczenia normatywne w dyskusji ze sceptycyzmem i realizuje się w opisie różnych form poznania. Podczas spotkania swoje recenzje książki przedstawili Michał Piekarski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) oraz Daniel Roland Sobota (IFiS PAN), którzy, z jednej strony, wskazywali na ograniczone analizy aspektu językowego w poznaniu, zaś z drugiej, na problemy metodologiczne związane z ekspozycją fenomenologii poznania, która powinna rozpoczynać od fenomenu zapytywania jako otwartości podmiotu poznającego na przedmiot.

Również spotkanie 27 kwietnia 2016 roku – współorganizowane z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – było poświęcone prezentacji książki. Podczas spotkania dyskutowano książkę Andrzeja Gniazdowskiego (IFiS PAN) pt. *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1918–1933* (Warszawa 2015). Autor bada w tej pracy ruch fenomenologiczny jako fenomen historyczno-polityczny. Okazuje się bowiem, że po pierwszej wojnie światowej wielu filozofów, wykorzystując narzędzia analizy fenomenologicznej, poruszało problemy natury politycznej. Nie były to tylko naukowe analizy polityczności lub zagadnień związanych z tą sferą, ale także osobiste reakcje na aktualne wydarzenia polityczne w Niemczech i na świecie. Zdaniem prelegenta analiza tych aspektów oraz ich przypomnienie współczesnemu czytelnikowi pozwalała na ujęcie praktycznego aspektu fenomenologii. Autor pyta o relację podjętej przez Husserla idei fenomenologii jako nauki ścisłej do jej obietnicy politycznej. Podczas spotkania krótkie wystąpienia na temat książki wygłosili ks. Jacek Grzybowski (UKSW) oraz Andrzej Leder (IFiS PAN), którzy wskazywali na szeroki kontekst historyczno-polityczny fenomenologii na przełomie XIX i XX wieku. Można odnotować, że ta prelekcja spotkała się z dużym zainteresowaniem nie tylko pracowników naukowych, ale i studentów, a ponadto wywołała żywe dyskusje między recenzentami i autorem oraz publicznością.

Ostatnie w minionym roku akademickim seminarium odbyło się 30 maja 2016 roku, gdy referat pt. *Podmiot mówiący/obdarowany/oddany. Próba lektury angielskiej poezji metafizycznej w perspektywie fenomenologii donacji* zaprezentowała Małgorzata Grzegorzewska (Uniwersytet Warszawski). Referat ten stanowił próbę wykorzystania niektórych elementów fenomenologii Jeana-Luca Mariona w interpretacji poezji metafizycznej George'a Herberta. Prelegentka nawiązywała przy tym do niedawno opublikowanej przez siebie pracy pt. *A Gift for Our Times. George Herbert and Post-Phenomenology* oraz przedstawionej tam idei wykorzystania filozofii donacji do opisu

konstytucji podmiotu jako podmiotu lirycznego. Jak przekonywała autorka, konstytucja ta dokonuje się już na poziomie recytacji wiersza, który poprzez nierówne rymy często powoduje błędy w recytacji. W dyskusji nad referatem podjęto problem interdyscyplinarności fenomenologii oraz metodologicznych ram możliwego wykorzystania fenomenologii w innych naukach.

Zakres tematyczny seminarium *Perspektywy współczesnej fenomenologii*, jak wiadać, był w roku akademickim 2015/2016 bardzo szeroki: od referatów poświęconych nowym badaniom nad klasyczną fenomenologią (Sobota, Lobo, Heffernan), przez dyskusje nad nowymi publikacjami (Płotka, Gniazdowski) oraz próbami wykorzystania fenomenologii w innych dziedzinach (literaturoznawstwie) (Grzegorzewska), aż po systematyczne wykorzystania metody fenomenologicznej w oryginalnych badaniach przedmiotowych (Steinbock). Obok szerokiego zakresu tematycznego cieszy także rosnące zainteresowanie tą inicjatywą. Bądź co bądź, fenomenologia wymaga ciągłej popularyzacji oraz otwartości na nowe środowiska filozoficzne i nowe kierunki badań. Dyskusje, które odbywały się podczas spotkań seminaryjnych, jasno pokazują, że fenomenologia jest wciąż żywą dziedziną filozofii, ale także cały czas musi otwierać się na nowe poszukiwania i konfrontacje. Fenomenologia, jak filozofia w ogóle, rozwija się i oddziałuje poprzez dyskusje. Tym jednak, co – jak się wydaje – wciąż wymaga poprawy, jest wąska formuła spotkań seminarium, które chociaż były współorganizowane przez Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne z różnymi instytucjami akademickimi (IFiS PAN, IF UW, IF UKSW), odbywały się wyłącznie w Warszawie. Element ten powinien być zmieniony w kolejnym roku organizowania seminarium.

WITOLD PŁOTKA
(Gdańsk)

NOTY O AUTORACH

Jan Kielbasa – dr hab., pracownik Zakładu Ontologii Instytutu Filozofii UJ, wykłada także w Instytucie Muzykologii UJ oraz w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym OO. Dominikanów w Krakowie; zajmuje się klasyczną metafizyką i myślą średniowieczną, zwłaszcza patrystyczną i scholastyczną antropologią i etyką, a także filozofią francuską; kieruje programem badawczym „Historia rozwoju pojęcia «wola» od V do XIII wieku”; tłumaczy teksty filozoficzne z łaciny, języka francuskiego i angielskiego.

Marek Drwięga – prof. dr hab., kierownik Zakładu Etyki Instytutu Filozofii UJ; zajmuje się etyką, filozofią człowieka, filozofią współczesną, fenomenologią; jest autorem książek o psychoanalizie, filozofii ciała, etyce współczesnej oraz przekładów francuskich filozofów (Paul Ricoeur, Michel Henry).

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk – dr hab., kierownik Zakładu Ontologii Instytutu Filozofii UJ, redaktor naczelny czasopisma „Polish Journal of Philosophy”; zajmuje się ontologią, metafizyką i kognitywistką; opublikował książkę *Granice pojęciowe metafizyki* oraz kilkadziesiąt artykułów w języku polskim i angielskim; redaktor i współredaktor książek *Przewodnik po metafizyce, Knowledge, Action, and Pluralism* oraz serii Przewodniki po Filozofii.

Janusz Sytnik-Czetwertyński – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy; zajmuje się ontologią, psychofilozofią i mistyką okresu średniowiecza; jest autorem ośmiu książek, redaktorem sześciu kolejnych oraz autorem około stu artykułów opublikowanych w polskich i zagranicznych czasopismach naukowych.

Katarzyna Kornacka-Sareło – dr, adiunkt w Zakładzie Kultury Judaizmu Europejskiego Instytutu Kultury Europejskiej UAM; zajmuje

je się współczesną filozofią żydowską, żydowskim mistycyzmem i feminizmem żydowskim; jest też autorką prac poświęconych wybranym dziełom literackim (np. Elie Wiesela, Szymona An-skiego, Juliana Strykowskiego).

Karol Wilczyński – doktorant Akademii *Artes Liberales*, przygotowuje pracę doktorską na temat metafizologii i praktyk filozoficznych rozwijanych w kręgu wczesnych myślicieli arabskich; bierze udział w realizacji grantu „Historia rozwoju pojęcia «wola» od V do XIII wieku”.

Artur Przybysławski – dr hab., pracuje w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ; zajmuje się myślą buddyjską oraz filozofią starożytną; wykłada język tybetański i tłumaczy teksty literatury tybetańskiej, ostatnio opublikował książkę *Tales i początki refleksji europejskiej* (2016).

Aneta Maja Bładyniec-Sośnierz – dr, absolwentka orientalistyki, kulturoznawstwa i socjologii Uniwersytetu Warszawskiego; zajmuje się hinduizmem, przede wszystkim mitami dotyczącymi kosmogonii i rytuałów ofiarnych, a także kosmogonią Biblii.

Natalia Anna Michna – doktorantka w pracowni Retoryki Logicznej Instytutu Filozofii UJ; zajmuje się filozofią hiszpańską, filozofią sztuki, estetyką, historią sztuki i literaturą iberoamerykańską; pisze pracę doktorską na temat idei katastroficznych na przełomie XIX i XX wieku w Hiszpanii i w Polsce.

Małgorzata Jantos – dr, pracownik Zakładu Filozofii i Bioetyki Collegium Medicum UJ; zajmuje się filozofią dialogu, antropologią filozoficzną, bioetyką, a szczególnie deontologią i tanatologią.

Witold Płotka – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego, sekretarz Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego; interesuje się możliwościami i ograniczeniami fenomenologii wiedzy, przede wszystkim w sformułowaniu Edmunda Husserla; ostatnio opublikował artykuły: *Fenomenologia między internalizmem i eksternalizmem. Sformułowanie problemu oraz Is Authentic Being a Virtue?*.

SPIS TREŚCI TOMU XLIV

Artykuły

	zesz.	str.
Bartosz Piotr Bednarczyk, <i>Między obcością a transcendencją. Myśl gnośtycka a filozofia Karla Jaspersa</i>	1	131
Aneta Maja Bładyniec-Sośnierz, <i>Powstanie świata według brahman</i> . . .	4	141
Maria Cieśla-Korytowska, <i>Akrasja w filozofii i literaturze</i>	1	5
Piotr Dehnel, <i>Przewyciężenie metafizyki według Carnapa i Wittgensteina</i>	3	43
Marek Drwięga, <i>Czy troska o duszę może być pojęciem użytecznym dla współczesnej filozofii?</i>	4	33
Jakub Górski, <i>Wcielenie zakazu przedstawiania według T.W. Adorna. Wprowadzenie</i>	3	133
Joanna Hańderek, <i>Kłopoty z tożsamością – kłopoty ze współczesnością</i>	2	5
Małgorzata Jantos, <i>Historia twarzy (od starożytności po czasy transplantacji)</i>	4	175
Antoni Jarnuszkievicz, <i>Istota i warunki możliwości poznania prawa naturalnego</i>	2	45
Tomasz Kaliński, <i>Sceptycyzm, prawda i Bóg w Apologii Rajmunda Sebondy Michela de Montaigne'a</i>	2	85
Jan Kiełbasa, <i>Czy wolna wola jest dowolna? Kontrowersje wokół wolnego osądu (liberum iudicium) i wolnego wyboru (liberum arbitrium) na gruncie myśli średniowiecznej</i>	4	5
Sebastian T. Kołodziejczyk, <i>Poza pojęciem: szkic o percepcji utworu muzycznego i jego konceptualizacji</i>	4	51
Jerzy Kopania, Maria Nowacka, <i>Od medycyny prewencyjnej do programów eugenicznych. Droga rozwojowa zdrowia publicznego</i>	1	107
Katarzyna Kornacka-Sareło, <i>Hebrajska metafizyka. Związek żydowskiej myśli mistycznej z ontologią zachodnioeuropejską</i>	4	81
Miłosz Kudela, <i>Antyrealizm epistemologiczny Hilarego Putnama – rekonstrukcja i próba oceny</i>	3	69
Marek Maciejczak, <i>Refleksja i sumienie w Husserlowskiej teorii świadomości</i>	2	125
Krzysztof Mech, <i>O tym, co pre-semantyczne</i>	2	69
Natalia Anna Michna, <i>Czy zmierzch stał się zapowiedzią brzasku? O profetycznej wizji Europy w ujęciu José Ortegi y Gasseta</i>	4	163
Maria Nowacka, Jerzy Kopania, <i>Od medycyny prewencyjnej do programów eugenicznych. Droga rozwojowa zdrowia publicznego</i>	1	107

	zesz.	str.
Kazimierz Pawłowski, <i>Troska o duszę według Epikura z Samos. Epikurejska terapia etyczna według Listu do Menojkeusa</i>	1	51
Marcin Pietrzak, <i>Genealogia i funkcja perswazyjna tzw. paradoksów stoickich</i>	1	75
Magdalena Płotka, <i>Teoria działania w ujęciu Pawła z Worczyna na tle tradycji arystotelesowej</i>	1	91
Artur Przybysławski, <i>Podstawy teorii wnioskowania buddyjskiej epistemologii Tybetu</i>	4	121
Miłosz Puczydłowski, <i>Filozofia Jürgena Habermasa wobec zwrotu post-sekularnego</i>	1	155
Marek Pyka, <i>Człowiek i sens w myśli Thomasa Nagela. Pomędzy filozofią analityczną a fenomenologią</i>	3	83
Dominik Rogóż, <i>Dobro ponad byciem. Platońskie inspiracje etyki Emmanuela Lévinasa</i>	2	107
Wojciech Rubiś, Paulina Tendra, <i>Przedmioty świata materialnego na tle wybranych interpretacji Platońskiej metafory jaskini</i>	1	29
Radosław Strzelecki, <i>Czas etyki a czas jako chrono-logia</i>	2	29
Wojciech Suchoń, <i>Sylogistyka zdań jednostkowych</i>	3	5
Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Monadologia – teoria absolutna</i>	4	67
Szymon Szczęch, <i>„Obrazkowa teoria języka” Ludwiga Wittgensteina</i>	3	109
Dariusz Szkutnik, <i>Hans Driesch. O próbie ugruntowania swoistego parametru przyrodniczego w zakresie świata organicznego</i>	3	123
Eugeniusz Szumakowicz, <i>Z fenomenologii architektury</i>	2	141
Karol Tarnowski, <i>Manifestacja i proklamacja. Filozofia objawienia Paula Ricoeura</i>	2	57
Paulina Tendra, Wojciech Rubiś, <i>Przedmioty świata materialnego na tle wybranych interpretacji Platońskiej metafory jaskini</i>	1	29
Karol Wilczyński, <i>Ciała niebieskie, opatrność Boga i wolność człowieka. Al-Kindī o zdeterminowaniu woli</i>	4	103
Eugeniusz Wojciechowski, <i>Rachunek nazw i schemat predykcji z Begriffsschrift Gottloba Fregego</i>	3	27

Przekłady

Luce Irigaray, <i>Niewykłuczone, że pielęgnowanie dotyku wciąż może nas ocalić</i> (przeł. Katarzyna Szopa)	2	157
Elizabeth A. Pritchard, <i>Związek Bilderverbot i cielesności w teologii odwróconej Theodora W. Adorna</i> (przeł. Jakub Górski)	3	145
Gunter Scholtz, <i>Postmodernistyczny atak na hermeneutykę</i> (przeł. Elżbieta Paczkowska-Lągowska)	1	171

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Łukasz Burkiewicz, <i>Sprawozdanie z konferencji naukowej pt. Zarządzanie etyką czy etyka zarządzania – odzwierciedlenie rzeczywistości: definicja, teoria, praktyka</i>	3	195
--	---	-----

	zesz.	str.
Jerzy Kopania, <i>Świętych obcowanie w wymiarze osobistym</i> (Anna Grzegorzczak, <i>Moi święci</i>)	2	173
Jerzy Kopania, <i>Filozofia jest kobietą</i> (Gilles Ménage, <i>Historia kobiet filozofek</i> , przeł. Joanna Usakiewicz)	2	175
Rafał Kupczak, <i>Vademecum myśli Tadeusza Ślipki SJ</i> (Wiesław Szuta, <i>Wprowadzenie do etyki Tadeusza Ślipki</i>)	1	194
Rafał Kur, <i>Transkulturowe odgałęzienia nauki</i> (Stepan Ivanyk, <i>Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej</i>)	1	190
Karol Michalski, <i>Krytyczne wprowadzenie do filozofii Heideggera</i> (Peter Trawny, <i>Martin Heidegger. Eine kritische Einführung</i>)	3	182
Natalia Anna Michna, <i>Wspomnienie Profesora Marii Golaszewskiej</i>	1	189
Natalia Anna Michna, <i>Wspomnienie Profesora Umberto Eco</i>	1	190
Witold Płotka, <i>Seminarium naukowe Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego o fenomenologii współczesnej w roku akademickim 2015/2016</i>	4	199
Alfred Skorupka, <i>Dżihad kontra Zachód? Nowe spojrzenie na książkę Benjaminina Barbera</i> (Benjamin Barber, <i>Dżihad kontra McŚwiat</i>)	2	181
Wiesław Szuta, <i>Człowiek w relacjach</i> (<i>Człowiek i relacyjność. Ujęcie socjologiczno-filozoficzne</i> , red. Katarzyna Ciuły-Urbanek, Mariusz Jabłoński, Bogdan Koperski, Bogusław Piotrowski)	2	179
Wiesław Szuta, <i>Jubileusz Księdza Profesora Romana Darowskiego</i> (<i>Fragmenta philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 80-lecia jego urodzin</i> , red. Wanda Plich, Jerzy Sadowski)	2	177
Magdalena Środa, <i>Jedyny taki filozof. Wspomnienie o Cezarym Wodzińskim (1959–2016)</i>	3	181
Kazimierz Wolsza, <i>Polska recepcja filozofii Rudolfa Euckena</i> (Czesław Głombik, <i>Eucken i milczenie czasu. Z historii polskich odczytań filozofa noblisty</i>)	3	191

