



philosophia in transitu

MIĘDZY GRANICAMI FILOZOFII
A FILOZOFIĄ BEZ GRANIC

redakcja naukowa
Paweł P. Wróblewski



Uniwersytet
Wrocławski

Philosophia in transitu

*Philosophia in transitu:
między granicami filozofii a filozofią bez granic*

redakcja naukowa: Paweł P. Wróblewski

Uniwersytet Wrocławski
Instytut Filozofii
Wrocław 2021

Philosophia in transitu: między granicami filozofii a filozofią bez granic

redakcja naukowa: Paweł P. Wróblewski

Seria wydawnicza „Philosophia in transitu”, tom I

pod redakcją Pawła P. Wróblewskiego

*Philosophia in Transitu: between the Limits of Philosophy
and Philosophy without Limits*

Edited by Paweł P. Wróblewski

‘Philosophia in Transitu’ Series, Volume I

Edited by Paweł P. Wróblewski

Recenzenci:

prof. dr hab. Paweł Dybel, PAN

dr hab. Rafał Sergiusz Niziński OCD, prof. UAM

dr hab. Andrzej Pankalla, prof. UKSW

dr hab. Zygmunt Pucko, UJ

dr Piotr K. Szalek, KUL

dr hab. Bartosz Żukowski, UŁ

Wydanie publikacji zostało sfinansowane przez Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego

Copyright © by the University of Wrocław, 2021

Copyright © by the Editor and the Authors, 2021

ISBN 978-83-956207-1-3

SPIS TREŚCI

LIST OF THE CONTENTS

Paweł P. Wróblewski

Wstęp

Introduction

7

Mateusz Biernaczyk

*Teologia Plutarcha z Cheronei i jej oddziaływanie
na późniejszą myśl medioplatońską*

*The Theology of Plutarch of Chaeronea and its Influence
on Later Middle Platonists Thought*

11

Emilia Wróblewska

Ontologiczny wymiar zła w IX Homilii św. Bazylego z Cezarei

The Ontological Dimension of Evil in the Ninth Homily of St. Basil of Caesarea

39

Marcin Domagała

Księga o jabłku, czyli o średniowiecznych próbach konwersji Arystotelesa

The Book of the Apple, that is about Medieval Attempts to Convert Aristotle

61

Olga Kotynia

Arabski Protreptikos a „cud naukowy”

– rzecz o Kitāb faṣl al-maqāl Ibn Ruṣḍa

*The Arabic Protreptikos and the Scientific Miracle:
about the Kitāb faṣl al-maqāl by Ibn Ruṣḍ*

93

Jacek Bondarewicz

Funkcje obrazów w epistemologii św. Jana od Krzyża

The Functions of Images in the Epistemology of St. John of the Cross

117

Wojciech Kilan

Spór o status idei w poznaniu: Malebranche i Arnauld

The Dispute over the Status of Ideas in Cognition:

Malebranche and Arnauld

155

Michał Sawicki

Freudowska psychoanaliza – nauka czy filozofia?

Freud's Psychoanalysis: A Science or Philosophy?

171

Krzysztof Glod

Koncepcja mitu w ujęciu Rolanda Barthes'a

– wprowadzenie do zagadnienia

The Concept of Myth by Roland Barthes:

An Introduction to the Issue

191

Adriana Wierzba

Ochrona pacjenta jako dyspozycja bioetyczna.

O powtórzeniu odpowiedzialności w projekcie bioetyki refleksyjnej

Protecting the Patient as a Bioethical Disposition:

On Repeating the Responsibility in the Reflective Bioethics Project

213

PAWEŁ P. WRÓBLEWSKI

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0000-0001-9781-805X

Wstęp

Zamysłem niniejszego tomu jest ukazanie uprzywilejowanej „transgraniczności” filozofii wśród innych dyscyplin wiedzy naukowej, a także – znaczeniowej przechodniości (łac. *transitio*) koncepcji konstytutywnych dla samej filozofii, w jej zarówno antycznych, jak i współczesnych ilustracjach.

Francis Bacon, charakteryzując kondycję filozofii naturalnej ze względu na jej relację do nauk szczegółowych, użył pejoratywnego rozumienia pojęć jej *przemieszczenia* (*transitus*) i *przejścia przez most do innych* (*pontisterium ad alia*). Ideał filozofa przyrody budowany był poprzez analogię do życia monastycznego, kiedy to człowiek dysponuje czasem wolnym i jest wewnętrznie zintegrowany (*homo vacans et integer*); mnich zaś, który przechodzi *do innych*, traci swoją naturę – staje się *inny*, żyjąc w niezgodzie z sobą samym¹. Sytuacja ta pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego rozpiętość definiowania *granic filozofii* (*terminus philosophiae*) powinna obejmować jednocześnie aspekt genetyczny (*terminus a quo*) i celowy (*terminus ad*

¹ Zob. Francis Bacon, *Novum Organum*, ks. I, aforyzm LXXX [w:] Th. Fowler (ed.), *Bacon's Novum Organum*, Oxford 1878, s. 269–271. Praprzyczynę złej kondycji filozofii upatrywał Bacon w stanie „polegających na niej mężów”, którzy oddalają się od realizowanego przez „mnicha w celce” (*monachus in cellula*) wzorca *homo integer* i żyją jak „szlachcic w małej willi”, który nobilitującą go filozofią zajmuje się tylko przy nocnej lampie (*nobilis in villula lucubrans*). Metafora *mnicha i szlachcica* wraz z dalszym jej rozwinięciem (z użyciem pojęcia *transitus* i unikalnego neologizmu *pontisterium*) jest autocytaatem ze skomponowanego w 1607 r., bezpośrednio przed *Novum Organum*, pisma – zob. tegoż, *Cogitata et visa: de interpretatione naturae, sive de scientia operativa* [w:] J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath (eds.), *The Works of Francis Bacon*, vol. VII, Boston 1863, s. 107.

quem). Wyalienowanie filozofii natury, zdaniem Bacona, polega w dalszym etapie na tym, że „...owa wielka matka nauk została z zadziwiającą niegodnością spchnięta do obowiązków niewolnicy, która służy dziełom medycyny lub matematyki i która, na przemian, obmywa niedorośle usposobienia (*ingenia*) dojrzewających i nasącza jakby jakimś pierwszym barwnikiem, aby później mogli szczęśliwiej i wygodniej przyjąć inny”². Taki jednostronny *transitus* wpływa regresywnie na filozofię i inne nauki, w przeciwieństwie do postulowanej korelacji: „...nikt nie oczekuje wielkiego postępu w naukach (zwłaszcza w ich części operacyjnej), o ile filozofia naturalna nie zostanie wprowadzona do nauk szczegółowych (*ad scientias particulares producta*), a nauki szczegółowe zostaną ponownie zredukowane do filozofii naturalnej (*ad naturalem philosophiam reductae*)”³.

Trwający z różnym nasileniem kryzys podmiotowości filozofii wśród innych nauk, zwłaszcza empirycznych, wskazuje, że stan ten jest kontynuatywnym *sposem istnienia* tej dyscypliny. Również aktualny „kryzys humanistyki”, a wraz z nim – powracająca legenda o matkobójstwie, jakiego na filozofii mają dokonywać dyscypliny szczegółowe, stwarza powinność, *e contrario*, pozytywnej redefinicji *umiłowania mądrości* wśród innych nauk. Umożliwi to nawet – poprzez nadanie pojęciu *transitus*, zgodnie z postulatami Bacona, zwrotnego charakteru – proklamację nieśmiertelności filozofii. Wyrazem tego ontycznego i epistemicznego optymizmu jest niniejsza książka, odkrywająca *międzyświaty* (*intermundia*) powstałe u styku filozofii oraz nauk o religii i kulturze, teologii, historii, literaturoznawstwa, psychologii, socjologii, biologii, medycyny i nauk o zdrowiu.

Tom inicjuje rozdział zawierający przegląd kluczowych koncepcji Plutarcha: ujawnia trudności rekonstrukcyjne jego kosmogonii, a również – eklektyczną naturę samego medioplatonizmu, zwłaszcza w odniesieniu do komponentów treściowych o proveniencji religijnej. Kolejna część książki nie tylko przybliży ściśle teologiczny kontekst stosowania aparatu filozoficznego przez św. Bazylego Wielkiego, ale dowodzi pełnej dojrzałości patrystycznego namysłu nad statusem zła, pozwalając tym samym na rewizję przyjmowanej *a priori* doniosłości wielu późniejszych ujęć. Następnie, przeanalizowane zostało spiętrzenie adaptacji *Księgi o jabłku* w kręgu kultury hebrajskiej, łacińskiej i arabskiej – przypadek ten wskazuje na skutki braku dostępu do greckich źródeł w postaci tworzenia się średniowiecznych „legend o Arystotelesie”. Przestrożę dla współczesnych badaczy stanowi tym bardziej rozdział podejmujący problem linii demarkacyjnej między religią i nauką, jaką, jeszcze w XII stuleciu, wytyczył Ibn Ruśd, badając stosunek

² Francis Bacon, *Novum Organum...*, s. 270 – cytowany fragment w przekładzie własnym.

³ Tamże.

islam do filozoficznego dziedzictwa Hellenów. O innym typie ograniczonej *przechodności* traktuje zaś praca poświęcona roli obrazów w mistyce Jana od Krzyża, ojca Karmelu – w istotnej części studium z zakresu psychologii doświadczenia religijnego. Dalej, manifestuje się *transitus* w kontekście filozoficznych sporów o kartezjanizm, czemu dedykowana jest analiza porównawcza poglądów Malebranche’a i Arnaulda na temat idei. Kolejny rozpatrywany przykład filozofii „po przejściach” – to Freudowska psychoanaliza z jej pomostową rolą wobec dyscyplin szczegółowych; autor rozdziału stara się zachować „złoty środek” w definiowaniu tych relacji. Przedostatnia partia książki za Rolandem Bathes’em wprowadza czytelnika w nowy *świat mitów po mitach*, zagrożony „ideologizacją języka”. Ukoronowaniem monografii jest tekst postulujący uetycznienie relacji związanych z ochroną pacjenta, tj. zwiększenie podmiotowości poprzez interdyscyplinarną diagnozę nad jego osobistą kondycją.

Monografia stanowić ma dowód wzajemnej zależności między badawczą i dydaktyczną naturą *universitas litterarum* – powstała dzięki wspólnemu wysiłkowi doktorantów, studentów oraz absolwentów dyscypliny filozofia w Uniwersytecie Wrocławskim, inicjując im dedykowaną serię wydawniczą „Philosophia in transitu”. Na szczere uznanie za wkład recenzencki zasługują profesorowie: Paweł Dybel z Polskiej Akademii Nauk, o. Rafał Sergiusz Niziński OCD z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Andrzej Pankalla z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Zygmunt Pucko z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Bartosz Żukowski z Uniwersytetu Łódzkiego oraz doktor Piotr K. Szalek z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Adresatami osobnego podziękowania są eksperci Zespołu Wizytującego Polskiej Komisji Akredytacyjnej, profesorowie Bogdan Dziobkowski z Uniwersytetu Warszawskiego i Piotr Sikora z Akademii „Ignatianum” w Krakowie, którzy podczas oceny programowej na kierunku *filozofia* w roku akademickim 2021/2022 docenili wartość tej inicjatywy. Wyrazy szczególnej wdzięczności za wsparcie niniejszego przedsięwzięcia należą się dziekanowi Wydziału Nauk Społecznych profesorowi Robertowi Alberowskiemu, dyrektor Instytutu Filozofii profesor Ilonie Błocian, przewodniczącemu Rady Dyscypliny Naukowej Filozofia profesorowi Maciejowi Manikowskiemu, a również profesorom: ks. Stanisławowi Janeckowi, Bogusławowi Paziowi i Arturowi Pacewiczowi.

MATEUSZ BIERNACZYK

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0000-0002-3751-3825

Teologia Plutarcha z Cheronei i jej oddziaływanie na późniejszą myśl medioplatońską¹

ABSTRAKT: W rozdziale podjęto próbę rekonstrukcji teologicznych koncepcji Plutarcha z Cheronei, czyli jego myśli dotyczącej przyczyn kosmosu. W tym celu przeanalizowano cztery jego dzieła: *O E del-fickim*, *O Izydzie i Ozyrysie*, *O zamilknięciu wyroczni* i *O powstaniu duszy w Timajosie*. Starano się wskazać, iż trudno jest znaleźć spójność w teologicznych poglądach tego medioplatonika. Raz z Platonem pisze on bowiem o jedynej, najwyższej przyczynie świata – transcendentnym Bogu, którego nazywa do-brym, ojcem i twórcą całokształtu rzeczywistości; innym razem natomiast odwołuje się do poglądów „Starej Akademii” tzn. nauki o Jedni (*Hen*) i nieokreślonej Diadzie (*Aoristos Dyas*), jako najwyższych zasadach. Ponadto, powołując się na Platona, Plutarch wzmiankuje także o przyczynie odpowiadają-cej za zło w utworzonym świecie. Jak również pokazano, medioplatonizm – nurt który reprezentował – nie był prądem jednolitym. Późniejsi jego przedstawiciele, tacy jak Alkinous i Apulejusz nie pisali, jak czynił to Plutarch, o wiecznej przyczynie zła w świecie (złej duszy, Tyfonie), jak również nie kon-tynuowali nauki o Jedni i Diadzie. Jednakże cechą charakterystyczną dla myśli Plutarcha jest nauka o transcendentnej przyczynie całokształtu rzeczywistości. Pogląd ten oraz koncepcja o immanentnym w świecie rozumie – Logosie, wpłynę, nie tylko na późniejszych platoników, ale zainspiruje również pierwszych przedstawicieli filozofii chrześcijańskiej.

SŁOWA KLUCZOWE: Bóg, Logos, teologia, transcendencja, Plutarch z Cheronei.

The Theology of Plutarch of Chaeronea and its Influence on Later Middle Platonists Thought

ABSTRACT: This article attempts to reconstruct the theological concept of Plutarch of Chaeronea – his thoughts on the causes of the cosmos. For this purpose, four of his works were analyzed: *On the E at*

¹ Niniejszy artykuł jest zmienioną i rozwiniętą wersją pracy *Plutarch of Chaeronea – the Concept of Principles*, opublikowanej w: „Wrocław Theological Review”, 27 (2019) 2, s. 225–245.

Delphi, Isis and Osiris, The Obsolescence of Oracles and On the Generation of the Soul in the Timaeus. Efforts have been made to indicate that it is difficult to find consistency in the theological views of this Middle Platonist. Once with Plato, he writes about the only one highest cause of the world – the transcendent God, whom he calls good, the father and creator of the whole of reality. Other times, he refers to the views of the Old Academy – the concept of One (*Hen*) and the indefinite Dyad (*Aoristos Dyas*) as the highest principles; moreover, referring to Plato, Plutarch also mentions the cause responsible for evil in the created world. As also shown, the Middle Platonists was not a uniform trend. His later representatives, such as Alkinous and Apuleius, did not write, as Plutarch, about the eternal cause of evil in the world (evil soul, Typhon), or they did not continue the concept of One and Dyad. However, the characteristic of Plutarch's thought is the science of the transcendent cause of all reality. This view and the concept of the reason in the world – the Logos – will influence not only the later Platonists but will also inspire the first representatives of Christian philosophy.

KEYWORDS: God, Logos, Theology, Transcendence, Plutarch of Chaeronea.

W *Księdze Delta Metafizyki*, Arystoteles przedstawia definicję zasady-początku (*ἀρχή*). Przechodząc do krótkiego podsumowania stwierdza, iż: „Wspólną cechą wszystkich zasad-początków jest to, że są one źródłem, z którego wywodzi się byt, powstawanie albo poznanie. Ale wśród tych zasad jedne są wewnętrzne (*ἐνυπαρχουσαί*), inne zewnętrzne (*ἐκτός*)”². Jak zatem wskazuje Stagiryta, zasada (*ἀρχή*) jest źródłem – przyczyną umożliwiającą powstawanie, a także poznawanie rzeczy. Nauką zaś, która, wedle niego, zajmuje się pierwszymi zasadami-przyczynami całości kształtu rzeczywistości jest *filozofia pierwsza* (*ἡ πρώτη*) zwana przez niego *teologią* (*θεολογική*)³.

Teologia była więc dla Arystotelesa dyscypliną *sensu stricto* filozoficzną, która koncentrowała się na odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytanie, gdyż pytała o to co pierwsze – pytała o pierwsze przyczyny-zasady świata. Pytanie fundamentalne, ponieważ odpowiedź na nie warunkuje nie tylko postrzeganie samego świata, ale także wskazuje miejsce i cel człowieka w tym tajemniczym spektaklu zwanym życiem.

Tak rozumiana teologia, jak zdefiniował ją założyciel Lykejonu, przeniknęła również do kolejnych wieków, dlatego w niniejszym artykule chciałbym skoncentrować się właśnie tej nauce i zrekonstruować koncepcję pierwszych zasad, którą odnajdujemy w pismach medioplatonika Plutarcha z Cheronei⁴. Okres jego życia

² Arystoteles, *Metafizyka, Księga Delta (V)*, 1013 a, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2013.

³ Por. tamże, *Księga Epsilon (VI)*, 1025 b–126 a.

⁴ Odwołując się do terminologii arystotelesowskiej, chcę wskazać, iż pojęcia zasady i teologii nie były nieznane ówczesnym myślicielom i sam Plutarch się nimi posługiwał w tym właśnie znaczeniu; por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie* (Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος), 382 C, przeł. A. Pawlaczyk, Poznań 2003; por. także A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005, s. 87–89. Żywotność tych pojęć w dyskursie filozoficznym tamtych czasów potwierdza również powstały w środowiskach platońskich II w. n. e. (kilka lat po śmierci Plutarcha) *Wykład nauk Platona* (Διδοσκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων)

to prawdopodobnie lata 45–120. Wywodził się on z zamożnej i inteligentnej rodziny, której tradycje kontynuował udając się na studia do Aten, gdzie kształcił się pod kierunkiem Ammoniusza z Egiptu⁵. Podróżował także do Rzymu oraz udał się do ówczesnej intelektualnej stolicy świata – Aleksandrii, gdzie zapoznał się z uprawianym tam eklektycznym platonizmem oraz różnymi religiami wschodu⁶. Mimo wielu podróży i nawiązania licznych znajomości, Plutarch pozostał jednak wierny swej ojczyźnie i osiedlił się na stałe w Cheronei. Piastował w niej urzędy państwowe, a cesarz Hardian nadał mu tytuł prokuratora Achai⁷. Od około roku 95 pełnił również funkcję kapłana Apollona w Delfach. Nie zaniedbując obowiązków państwowych i sakralnych, założył także coś na wzór filii Akademii Platonskiej w Cheronei, w której czytał i komentował między innymi pisma Platona oraz prowadził wykłady i dyskusje filozoficzne ze swoimi przyjaciółmi i uczniami⁸.

Plutarch inspirowany myślą Platona pragnął w swych pismach przedstawić całościową wizję świata i człowieka. W swojej pracy ukaże jednakże zasadność tezy zgodnej, z którą w zachowanych do naszych czasów pismach filozofa z Cheronei nie występuje jedna-spójna nauka o pierwszych zasadach. Wejdę tym samym w polemikę ze stanowiskiem G. Karamanolisa, który twierdzi, że Plutarch, w oparciu o myśl Platona, stworzył spójny system filozoficzny⁹. Wydaje się, że w swoich analizach autor hasła Plutarch w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* popełnia błąd uogólniania i nie wspomina o niektórych wątkach w myśli Plutarcha, które nie pasują do tezy o jednolitej koncepcji tego medioplatonika.

Po drugie, zaznaczę, że sam medioplatonizm, do którego zaliczany jest Plutarch, nie jest nurtem jednolitym, gdyż w dziełach jego przedstawicieli odnajdu-

autorstwa Alkinousa, w którym posługuje się on arystotelesowskim znaczeniem pojęć: zasada (przyczyna) i teologia; por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, III 153–154; VIII 162, przeł. K. Pawłowski, Kraków 2008. Pierwszy terminem „medioplatonizm” (*Der mittlere Platonismus*) posłużył się K. Praechter w pracy *Die Philosophie des Altertums*, [w:] *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, red. F. Ueberweg, Berlin 1926, s. 524–556. Medioplatonikami nazwał on platoników działających w okresie między Antiochem z Askalonu (II poł. I w. p.n.e.) a neoplatonikami (III w. n.e.). W dalszej części artykułu będę posługiwał się tym terminem odnosząc się właśnie do tej grupy filozofów.

⁵ Por. M. Osmański, hasło: „Plutarch z Cheronei”, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 8, Lublin 2007, s. 298–299.

⁶ Por. Plutarch, *Table – Talk*, V, 5, 678 C, [w:] *Moralia*, Volume VIII, przeł. P. A. Clement i H. B. Hofleit, London 1998. Warto zaznaczyć, że to właśnie w Aleksandrii narodził się nurt zwany medioplatonizmem, a jego pierwsi przedstawiciele (Derkylides i Eudoros z Aleksandrii) dokonywali łączenia myśli Platona z poglądami pitagorejczyków i perypatetyków w celu wyjaśnienia tajemnicy świata i człowieka; por. J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977, s. 114–135; por. także G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom IV, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 334.

⁷ Por. J. Dillon, *The Middle Platonists*, s. 185–186.

⁸ Por. Z. Ambramowiczówna, Wstęp XI–XVI [w:] Plutarch, *Moralia: wybór pism filozoficzno-popularnych*, Wrocław 1954.

⁹ Por. G. Karamanolis, „Plutarch” [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [on-line:] <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/plutarch/> (dostęp: 4.05. 2021).

jemy różniące się między sobą rozstrzygnięcia dotyczące właśnie kwestii teologicznych. Pokażę, które myśli filozofa z Cheronei zostały odrzucone przez późniejszych filozofów medioplatoników, takich jak Apulejusz z Madaury i Alkinous. Pozwoli to ukazać pewne zmiany w samej myśli medioplatoników i tym samym uwypukli to, iż nie można mówić o jednomyślności w środowisku platońskim I i II wieku, którą to przedstawia w swej *Historii filozofii starożytnej* G. Reale¹⁰.

Jednakże skoncentruję się na początku na pierwszym celu, czyli rekonstrukcji teologicznej myśli Plutarcha, co pozwoli, w trakcie analizy, zrealizować także drugi cel pracy.

Przechodząc do spuścizny Plutarcha należy zaznaczyć, że do naszych czasów dotarło wiele jego dzieł. Starożytny katalog Lampriasa wymienia 227 tytułów jego pism¹¹. Z nich zachowały się 83, które uznano za autentyczne lecz, jak zaznacza D. Dembińska-Siury, liczba ta nie jest kompletna, ponieważ 18 dzieł, dziś przypisywanych Plutarchowi, nie jest uwzględnionych w tym katalogu, podobnie jak 15 innych nie zachowanych, ale wspomnianych przez źródła pośrednie¹². Zachowane pisma podejmują problematykę religijną, historyczną i polityczną, ale przede wszystkim jednak moralną. Wśród jego dzieł odnajdujemy ponadto i takie, które poruszają kwestie teologiczne. To właśnie do analizy tych dzieł chciałbym ograniczyć się w niniejszym artykule. Do tej grupy pism zaliczamy: *O E delfickim*, *O Izydzie i Ozyrysie*, *O zamilknięciu wyroczni* i *O powstaniu duszy w Timajosie*. Podczas omawiania tych pism nie będę kierował się chronologią ich powstawania, gdyż istnieje duża trudność w jej ustaleniu¹³. Mimo to przeanalizuję owe pisma w takiej właśnie kolejności, gdyż uważam, że kolejność ta umożliwi stopniowo wprowadzać czytelnika w koncepcję Plutarcha, niejako rozwijając kolejne wątki, które swój wyraz znajdują ostatecznie w traktacie *O powstaniu duszy w Timajosie*. Podczas swych analiz przedstawię zatem punkty wspólne obecne w wymienionych wyżej, tekstach Plutarcha, a także wskażę na występujące w nich różnice, co unaocznia fakt, że Plutarch nie głosił konsekwentnie jednej nauki. W swojej wykładni myśli Plutarcha przedstawię sposób jej interpretacji jaki dla Platona stosuje F. Schleiermacher¹⁴, czyli pogląd, że Plutarch, tak jak miał to czynić Platon, wpro-

¹⁰ Włoski badacz G. Reale, omawiając myśl medioplatoników stara się w sposób jednolity i syntetyczny zestawić główne problemy i proponowane przez ten nurt rozwiązania; por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom IV, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 325–437. Ja natomiast, jak wspomniałem, starał się będę ukazać różnice i zmiany w poglądach medioplatoników, unikając w ten sposób nieuprawnionego uogólniania.

¹¹ Por. M. Treu, *Der sogenannte Lampriaskatalog der plutarchischen Schriften*, Waldenburg 1873.

¹² Por. D. Dembińska-Siury, *Literatura filozoficzna za cesarstwa*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej II*, pod red. H. Podbielskiego, Lublin 2005, s. 849.

¹³ Por. tamże, s. 849.

¹⁴ Por. F. Schleiermacher, *Platons Werke*, Berlin 1804–1810.

wadza odbiorcę w swoje koncepcje, by w ten sposób wytrwały i uważny czytelnik zrozumiał jego przesłanie. Jednak uważam, że nie jest to jedyna możliwość spoglądania na naukę Plutarcha. Podobnie jak w przypadku Platona dopuszczalna jest również teza K. F. Hermanna¹⁵, który uważał, że założyciel Akademii, jak być może i filozof z Cheronei, zmieniał i udoskonalał swoje koncepcje, a jego myśl nie odzwierciedla z góry założonego planu. Sądzę, że kwestia spoglądania na filozofię Plutarcha wymaga jeszcze pogłębionych i specjalistycznych badań filozoficzno-historyczno-filologicznych, ja natomiast w swoim artykule wstępnie przyjmę koncepcję Schleiermachera jedynie w celach dydaktycznych oraz ukazać specyfikę pisarstwa Cheronejczyka, pokazując sposób prowadzenia przez niego dialogu i przedstawiania argumentacji.

O E delfickim, czyli o podziale rzeczywistości

Przystępując do analizy teologicznej myśli Plutarcha, zgodnie ze wskazanym wyżej porządkiem, rozpocznę od dzieła zatytułowanego *O E delfickim* (Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς). Pismo to skierował medioplatonik do swojego przyjaciela Sarapiona, opisując mu toczącą się parę lat wcześniej dyskusję w Delfach, której przedmiotem była litera E umieszczona na frontonie tamtejszej świątyni¹⁶. Dyskutanci pragnęli dać odpowiedź na pytanie, dlaczego właśnie owa litera tam się znajduje, ponieważ jak zaznacza Plutarch: „Z pewnością bowiem nie przypadkiem, ani jak gdyby losowaniem, ta jedyna wśród liter znalazła się na honorowym miejscu u boga i pozyskała charakter świętego wotum przeznaczonego do oglądania”¹⁷.

Podczas dyskusji pierwszy głos zabrał brat Plutarcha – Lamprias. Twierdził on, że litera E oznacza liczbę 5, ponieważ jest ona piątą liczbą alfabetu. Liczba ta z kolei odnosi się do liczby mędrców, których według niego było właśnie pięciu, a nie siedmiu, jak chce tradycja¹⁸. Zarówno Kleobulos tyran Lindos i Periander tyran Koryntu, wcale nie byli uczonymi tylko przybrali to miano niesłusznie. Prawdziwi mędrcy „oburzeni, ale nie chcąc otwarcie potępić ich samochwalstwa ani narazić się z powodu własnej sławy osobom tak potężnym, zebrali się tutaj osobno i porozumiewszy się, poświęcili jako wotum piątą literę alfabetu, która oznacza cyfrę

¹⁵ Por. K. F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839.

¹⁶ Przywołana przez Plutarcha dyskusja prawdopodobnie miała miejsce w 67 r. n.e., kiedy Neron odwiedził Delfy; por. Plutarch, *O E delfickim*, 385 B, [w:] *Moralia*, tom II, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988.

¹⁷ Plutarch, *O E delfickim*, 385 A.

¹⁸ Por. tegoż, *Uczta siedmiu mędrców*, [w:] *Moralia. Wybór pism filozoficzno-moralnych*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.

5, zaświadczać w ten sposób przed bogiem, że jest ich tylko pięciu, szóstego zaś i siódmego odrzucając i wykluczając jako nie należących do nich¹⁹.

W swym dialogu Plutarch daje nam jednak do zrozumienia, że ta wersja Lampriasa nie została potraktowana zbyt poważnie i następnie głos zabrał kapłan Nikander, twierdząc, że „ani wygląd, ani brzmienie, tylko nazwa tej litery ma znaczenie symboliczne”²⁰. W języku greckim bowiem E (epsilon) oznacza również dwugłoskę EI, dlatego zachodzi możliwość dwojakiego interpretowania. Zatem EI pisane E może oznaczać „czy” przybierając w ten sposób formę pytającą, która obrazuje postawę ludzi przychodzących do wyroczni i zadających pytania²¹. „Ponieważ zaś wolno nam – kontynuuje Nikander – prywatnie zapytywać boga jako wieszczą, a wspólnie modlimy się do niego jako do boga, można uważać, że to słowo ma obok znaczenia pytajnego także wyrażające życzenie: »obym mógł«”²². Kapłan zatem wskazuje, że E oznacza zarówno pytanie, jak i życzenie/prośbę od człowieka do Boga.

Po mowie Nikandera odezwał się Teon, który odwołał się do drugiego znaczenia EI, które można tłumaczyć jako „czy” lub „jeżeli”. To właśnie spójnik „jeżeli” był dla Teona właściwym znaczeniem E, ponieważ jest on podstawą sylogizmu, który z kolei umożliwia rozumowanie i filozofię, a tym samym dążenie do prawdy. „Skoro więc – podsumowuje Teon – filozofia jest dążeniem do prawdy, światłem prawdy jest dowód logiczny, podstawą zaś dowodu przesłanka warunkowa – słusznie ta funkcja, która to sprawia i łączy jedno z drugim, została przez mędrców poświęcona bogu, który najbardziej ze wszystkich kocha prawdę”²³. Ponadto zaznacza jeszcze, że Bóg, będąc tym, który przepowiada przyszłość opiera się na rozumowaniach, składających się z sylogizmów. Wnioskuje On mianowicie na podstawie teraźniejszości, co się zdarzyło i dzięki temu przewiduje to, co się wkrótce wydarzy²⁴.

Gdy Teon zakończył swoją przemowę, głos zabrał Ateńczyk Eustrophos, upatrując w literze E liczbę 5: „Uważamy bowiem, że owo E nie różni się ani znaczeniem, ani kształtem, ani wymową od innych liter, ale zasługuje na pierwsze miejsce jako znak liczby 5, wielkiej we wszechświecie i wszystkim władnącej”²⁵. Wątek ten rozwinął następnie sam Plutarch, wskazując wiele powodów świadczących o wyjątkowości liczby pięć. Twierdził mianowicie, że pięć jest utworzona z pierw-

¹⁹ Plutarch, *O E delfickim*, 385 E–F.

²⁰ Tamże, 386 B.

²¹ Por. tamże, 386 C.

²² Tamże, 386 C–D.

²³ Tamże, 387 A.

²⁴ Tamże, 387 A–D.

²⁵ Tamże, 387 E.

szej liczby parzystej (dwa – pierwiastek żeński) i pierwszej nieparzystej (trzy – pierwiastek męski)²⁶. Ponadto iloczyn liczby pięć zawsze daje ją samą lub dzieś sięć²⁷. Liczbę pięć utożsamiał Plutarch z Apollonem, czyli ogniem, a liczbę dzieś sięć z Dionizosem, czyli wszechświatem powstałym z owego ognia: „Skrywając to od tłumu, mędrcy tę przemianę w ogień nazywają Apollonem dla jego jedności, a Febem dla jego czystości i nieskazitelności; natomiast przemiany i przesilenie rodzące wiatry, wodę, ziemię, ciała niebieskie, rośliny i zwierzęta określaną zagadkowo jako rozszarpanie i poćwiartowanie, samego zaś boga nazywają Dionizisem, Zagreusem, Nykteliosem i Isodaitesem”²⁸. Plutarch powołuje się także na przykład muzyki, wspominając o pięciu interwałach stosowanych w melodiach²⁹, jak również na fragment platońskiego *Timajosa*, w którym założyciel Akademii twierdzi, że istnieje jeden świat, lecz jeśli miałyby ich być więcej to ich liczba wynosiłaby właśnie pięć³⁰. Dalej wspomina o platońskiej nauce o pięciu formach i żywiołach, o których pisał również Arystoteles³¹. Następnie filozof z Cheronei mówi o pięciu zmysłach (dotyk, smak, słuch, zapach, wzrok), o pięciu elementach, które umożliwiają powstanie ciała (punkt, linia, płaszczyzna, wymiar, dusza), o pięciu formach istot żywych (bogowie, demony, herosi, ludzie, zwierzęta), o tym, że dusza składa się z pięciu części (wegetatywna, postrzegawcza, pożądawcza, po-pędliwa, rozumna) oraz zauważa, że liczba pięć jest sumą elementu pierwszego, czyli liczby jeden i pierwszego kwadratu liczby, czyli dwa do potęgi drugiej³². Ponownie powołując się na autorytet Platona, Plutarch odwołuje się także do dialogu *Sofista*, w którym mowa o pięciu głównych ideach: bytu-istnienia, spoczynku, ruchu, tożsamości i różnicy³³. Medioplatonik łączy ten wywód z tym, który odnajdujemy w platońskim *Filebie*³⁴, wskazując, że gdy w tym dialogu Platon mówi o złączeniu nieskończonego (ἄπειρον) i skończonego (πέρας), to należy utożsamiać to z bytem-istnieniem, natomiast to, co nieskończone (ἄπειρον) z ruchem, a to, co skończone (πέρας) ze spoczynkiem. Jeśli chodzi natomiast o przyczynę zmieszania skończonego i nieskończonego, to trzeba połączyć ją z tożsamością, a jak twierdzi Plutarch, Platon w *Filebie* „nam pozostawił do odgadnięcia piąty – ten,

²⁶ Tamże, 388 A–C.

²⁷ Tamże, 388 D–E.

²⁸ Tamże, 388 F–389 A.

²⁹ Por. tamże, 389 D–F.

³⁰ Por. tamże, 389 F; por. Platon, *Timajos*, 55 C–D, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986.

³¹ Por. Plutarch, *O E delfickim*, 390 A; por. Platon, *Timajos*, 53 C–55 C oraz por. Arystoteles, *O niebie*, I 8–9, przeł. P. Siwek [w:] *Arystoteles Dzieła wszystkie*, tom 2, Warszawa 1990.

³² Por. tamże, 390 A–391 A.

³³ Por. tamże, 391 B; por. Platon, *Sofista*, 254 B–256 D, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956.

³⁴ Por. Platon, *Fileb*, 23 C–E, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.

za którego sprawą to, co się złączyło, znów się rozróżnia i rozdziela”³⁵. Ten niewymieniony piąty element filozof z Cheronei łączy właśnie z ideą różnicy, o której mowa w *Sofiście*. Kończąc Plutarch wspomina także o pięciu formach dobra (umiarkowaniu, proporcjonalności, intelekcie, wiedzy, czystej rozkoszy) i o pięciu losach występujących podczas sprowadzania Pytii do prytanejonu³⁶.

Po długiej i bardzo erudycyjnej mowie Plutarcha nadchodzi czas by głos zabrał jego nauczyciel – Ammonios. Jego wystąpienie kończy dialog, co wyraźnie sugeruje nam, że to właśnie wyjaśnienie litery E w Delfach jest rozstrzygające i tym samym najważniejsze. Jest to swoistego rodzaju długo wyczekiwany głos mistrza, zostawiającego czytelnika z przeświadczeniem, że są to te słowa, które Plutarch chciałby by usłyszał i zapamiętał odbiorca jego dzieła. Warto zatem zwrócić uwagę, że Plutarch postępuje podobnie jak Platon, który nie sam, lecz za pośrednictwem swojego nauczyciela lub innej osoby, przedstawia własne poglądy.

„Otóż ja nie sędzę – stwierdza Plutarch ustami Ammoniosa – żeby ta litera oznaczała liczbę czy miejsce w kolejności, albo spółnik, czy jakąś inną z niesamodzielnych części mowy. Jest to samowystarczalny zwrot i przemowa do boga, wprowadzająca jednocześnie tego, kto przemawia, w świadomość istoty boga”³⁷. Na świątyni w Delfach znajduje się, jak zaznacza dalej, napis „poznaj samego siebie” (γνῶθι σεαυτόν), który interpretuje jako przywitanie od Boga. Natomiast my, odpowiadając EI, czyli „Jesteś”, podkreślamy jego naturę – istnienie (τὸ εἶναι)³⁸. „My bowiem – kontynuuje – tak naprawdę, to nie mamy udziału w istnieniu, lecz każda natura śmiertelna, znajdując się pomiędzy narodzinami i śmiercią, przedstawia tylko widmo i pozór samej siebie, niewyraźny i niestały”³⁹.

Mamy zatem ukazaną rzeczywistość zmienną, w której wszystko się staje i nic nie jest takie samo oraz rzeczywistość boską – stałą i niezmienną. W zmiennej rzeczywistości, w której my żyjemy, wiodące prym zmysły wprowadzają nas w błąd, przyjmując za prawdziwie istniejące to, co się im jawi⁴⁰. Natomiast w drugiej nie występuje zmiana i ruch oraz czas dzięki, któremu określamy coś jako minione bądź przyszłe. Jak zaznacza Plutarch to, co istnieje prawdziwie, przynależy właśnie do tej drugiej rzeczywistości:

bóg istnieje (jeśli trzeba to stwierdzać) i istnieje nie w żadnym czasie, ale w wieczności nieruchomej, bezczasowej, nie mającej odchyłeń, gdzie nic nie ma najpierw ani później, nic przyszłego ani przeszłego, nic starszego ani młodszego. Bóg, będąc jedynym,

³⁵ Plutarch, *O E delfickim*, 391 B–C.

³⁶ Por. tamże, 391 C–E. Prytanejon w Delfach był to budynek posiedzeń Rady delfickiej.

³⁷ Tamże, 391 F–392 A.

³⁸ Por. tamże, 392 A. W języku greckim EI jest formą czasownika „być” i oznacza „jesteś”.

³⁹ Tamże, 392 A–B.

⁴⁰ Por. tamże, 392 E–F.

wypełnia jedyną teraźniejszością trwanie na zawsze. I tylko to istnieje naprawdę, co istnieje na jego modłę: co ani się nie stało, ani się nie stanie; ani się nie zaczęło, ani się nie skończy⁴¹.

Plutarch ustami swojego nauczyciela Ammoniosa zaznacza również, że zmienność Boga wskazuje na jego jedność, a zatem nie może on być wielością, czyli nie może posiadać (tak jak ludzie) żadnych części: „Bóstwo nie jest bowiem mnogością, tak jak każdy z nas, którzyśmy złożeni z tysiącznych składników powstałych dzięki zmianom i jesteśmy zbieraniną różnolitych pierwiastków bezładnie pomieszanych”⁴².

Można zatem w oparciu o powyższe ustalenia wyciągnąć wniosek, iż Bóg, nie może podlegać oglądowi zmysłowemu, gdyż nie jest materialny i złożony z części. Dlatego odnosząc się do myśli stoickiej, Plutarch stwierdza: „Natomiast o jego [Boga – M.B.] przeobrażeniach i przemianach, kiedy miałby się, to rozplonąć wraz z całym wszechświatem, jak mówią, to znów zgęszczać się i zniżyć, zmieniając się w ziemię, w morze, w wiatry, w istoty żywe i doznając ciężkich kolei losu zwierząt i roślin – o tym nawet słuchać się nie godzi”⁴³.

Filozof z Cheronei zaznacza także, że Bóg nie unicestwia świata, lecz jest zasadą powodującą jego trwanie. Potwierdzeniem tego są słowa: „Wręcz przeciwnie – wszystko, co tylko może zawierać w sobie wszechświat, bóg to zespala w byt i ochrania słabość materii dążącej do unicestwienia”⁴⁴.

Kończąc wywód Plutarch jeszcze raz powraca do słów „poznaj samego siebie” (γνῶθι σεαυτόν) i „Jesteś” (ΕΙ), uwypuklając dobitniej różnicę między Bogiem a człowiekiem:

Wprawdzie zwrot „jesteś” i zwrot „poznaj samego siebie” wydają się niejako sobie przeciwstawiać, ale znowuż w pewnej mierze i zgadza się: pierwszy mianowicie z lękiem i wciąż obwołuje boga jako wiekuiście istniejącego, drugi jest dla śmiertelnika przypomnieniem jego natury i jego słabości⁴⁵.

Podsumowując należy stwierdzić, że Plutarch w ostatniej części *O E w Delfach* ukazuje podział całokształtu rzeczywistości na rzeczywistość zmienną – zmysłową, w której żyje człowiek i rzeczywistość prawdziwie istniejącą – stałą, niezmienną, określającą Boga. Wskazana różnica między tymi dwoma wymiarami wyraźnie pokazuje, iż Plutarch uważa, że poza sferą zmysłową istnieje także sfera,

⁴¹ Tamże, 393 A–B.

⁴² Tamże, 393 B.

⁴³ Tamże, 393 D–E.

⁴⁴ Tamże, 394 A.

⁴⁵ Tamże, 394 C.

w której czas, zmiana i materialność nie występują. Bóg przynależy do tej drugiej sfery, istniejąc w sposób absolutny, będąc niematerialną i doskonałą jednością nieposiadającą żadnych części oraz zasadą ładu i harmonii panującej w świecie zmysłowym.

O Izydzie o Ozyrysie, czyli o mądrości zawartej w egipskim micie

Na podstawie wcześniej zaprezentowanych tez można zadać zasadne pytanie, które miał na uwadze zapewne i sam Plutarch, mianowicie czy zachodzi jakiekolwiek oddziaływanie pomiędzy opisaną transcendencją Boga a światem fenomenalnym?

Problematyka ta zostaje rozwinięta w dziele *O Izydzie i Ozyrysie*. W piśmie tym Plutarch wyjaśnia swojej przyjaciółce, kapłance Kleo⁴⁶, egipski mit o bogu Ozyrysie i bogini Izydzie, stwierdzając: „winniśmy — o ile to w ludzkiej mocy — zgłębić naukę o bogach”⁴⁷, albowiem: „dążenie do prawdy, a zwłaszcza prawdy o bogach, jest przejawem dążenia do boskości, gdyż zawiera w swym badaniu i poszukiwaniu niejako zdobywanie wiedzy o sprawach świętych”⁴⁸. Cel ten, filozof z Cheronai, chce osiągnąć na drodze rozumowego poznania, ponieważ tylko tak, można prawidłowo przedstawić naturę bogów i we właściwy sposób oddawać im cześć: „Wyznawcą Izidy jest ten, kto istotnie w tym, co ukazane jest i spełniane w obyczajach ku czci tych bóstw, poszukuje za pomocą rozumu i rozważa zawartą w nich prawdę”⁴⁹.

Plutarch wskazuje, że w mitach egipskich zawarta jest prawda o tych świętych zagadnieniach. I jakkolwiek nie jest ona ukazana wprost, to nie zmienia to faktu, iż teologia Egipcjan zawiera mądrość⁵⁰. Dlatego, pouczając Kleo, medioplatonik dodaje: „Gdy więc usłyszysz, jakie mity opowiadają Egipcjanie o bogach, ich przemianach, wędrówkach, rozszarpaniu i wielu takich okrutnych zdarzeniach, pamiętaj o tym, co wcześniej powiedziano i nie sądz, że cokolwiek z tego, o czym mówią mity, tak się dokładnie zdarzyło i tak było uczynione”⁵¹.

Po tych wstępnych objaśnieniach, Plutarch przywołuje mit o Ozyrysie, Izydzie i ich walkach z bogiem Tyfonem⁵². Przedstawiając liczne konflikty oraz intrygi

⁴⁶ Por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 364 D–E, przeł. A. Pawlaczyk, Poznań 2003. Medioplatonik dedykuje Kleo również traktat zatytułowany *O cnotach kobiet*, który na język polski przełożyła J. Szymańska-Doroszewska i opublikowała w *Studia Antyczne i Mediewistyczne* (nr 5 [40] 2007, s. 26–64).

⁴⁷ Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 351.

⁴⁸ Tamże, 352 E.

⁴⁹ Tamże, 352 C.

⁵⁰ Por. tamże, 354 C.

⁵¹ Tamże, 355 B.

⁵² Por. tamże, 355 D–358 E.

bogów, stwierdza: „Jeśli bowiem tak okropne rzeczy mówią i uznają o błogosławionej i niezniszczalnej naturze bóstwa – a takim ono jest w naszym pojęciu – to „trzeba splunąć i oczyścić usta”, według słów Ajschylosa; nie muszę ci o tym przypominać, Kleo. Sama zresztą nie považasz tych, którzy żywią tak przewrotne i barbarzyńskie mniemania o bogach”⁵³. Filozof, podkreślając sens swojej wypowiedzi, porównuje mit do tęczy, która będąc różnobarwnym odbiciem światła słonecznego, załamana w chmurze powraca do oka, tak też i mit to jedynie odbicie prawdy, który odnosi nasz umysł do czegoś innego, ponieważ za jego szatą kryje się głębsze – filozoficzne znaczenie, ukazujące nam zasady-przyczyny całości kształtu rzeczywistości⁵⁴.

Przed przystąpieniem do wyjaśnienia egipskiego mitu, Plutarch zaznacza również, że wedle religii perskiej, greckiej i wierzeń Chaldejczyków, w świecie mamy do czynienia z przyczyną dobra oraz zła⁵⁵. Podobnie ma się rzecz z wierzeniami egipskimi, dlatego medioplatonik, chcąc potwierdzić zasadność tej tezy przywołuje świadectwo Platona, który w swoim późnym dziele *Prawa*, wspomina o istnieniu dobrej oraz złej duszy w świecie⁵⁶. Opierając się więc na wierzeniach zawartych w innych religiach i na autorytecie Platona, Plutarch przechodzi do objaśniania mitu o Izydzie i Ozyrysie.

Egipski Ozyrys jest dla Plutarcha tożsamy z Logosem⁵⁷, który jest wiecznym, niezmiennym dobrem (ἀγαθόν)⁵⁸ i za Platonem nazwany zostaje, pierwiastkiem umysłowym, ideą, wzorem, a także ojcem świata⁵⁹. Pokazuje to, że medioplatonik uznaje egipskiego Ozyrysa za pierwszą zasadę (ἀρχή), która przyczynia się do zaistnienia całości kształtu rzeczywistości. Warto ponadto zaznaczyć, że owa koncepcja przyczyny sprawczej, nie stoi w sprzeczności z ustaleniami na temat Boga z *O E w Delfach*, gdzie filozof z Cheronei wskazał na absolutne istnienie, stałość oraz jedność Boga. Myśl ta zostaje rozwinięta i dopracowana w *O Izydzie i Ozyrysie* przez dodanie, iż Bóg jest dobry, posiada moc światotwórczą oraz jako byt doskonale rozumny, jest ideą, czyli wzorcem, wedle którego został utworzony ca-

⁵³ Tamże, 358 E.

⁵⁴ Por. tamże, 358 F–359 A. Warto zwrócić uwagę na fakt, że filozof z Cheronei w dochodzeniu do prawdy mitu posługuje się metodą alegoretyczną. Więcej informacji na temat tej, stosowanej w starożytności, metody, por. J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, s. 94–126, por. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II–V) wieku*, Lublin 2001, por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji: rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013.

⁵⁵ Por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 369 E–370 D.

⁵⁶ Por. tamże, 370 F; por. Platon, *Prawa*, 896 D, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997.

⁵⁷ Por. tamże, 373 B.

⁵⁸ Por. tamże, 372 E, 373 A.

⁵⁹ Por. tamże, 373 E (τὸ μὲν νοητὸν καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα); por. Platon, *Timajos*, 50 C–D, przeł. P. Siwek, Warszawa, 1986.

łokształt rzeczywistości. Naturalną konsekwencją ukazania takiej natury Boga, jest podkreślenie jego całkowitej odmienności, czyli transcendencji wobec świata. Chcąc to pokazać Plutarch, pisze: „W rzeczywistości jest on [Ozyrys – M.B.] niezmiernie oddalony od ziemi, pozostając nierozpoznawalnym i niedostrzegalnym, nieskalanym przez żadną istotę podległą zniszczeniu i śmierci”⁶⁰.

Za drugą zasadę świata Plutarch przyjmuje Izydę, która będąc boginią jest wiecznym, żeńskim pierwiastkiem w naturze, posiadającym zdolność do przyjmowania form – idei, umożliwiając tym samym zaistnienie rzeczy w świecie⁶¹. Jest ona tożsama z materią (ὕλη), którą, jak zaznacza Plutarch, Platon nazywa „matką, żywicielką, siedzibą i miejscem powstawania”⁶². Medioplatonik wskazuje także, że sama ta zasada nie jest czymś złym, gdyż: „choć dla obu pierwiastków jest ona głębą i materią, zawsze zwraca się samoistnie ku lepszemu bytowi, dając mu możliwość narodzin z niej samej, a także napełnienia swego łona wypływami i wizerunkami, którymi raduje się i cieszy brzemienna i pełna (oczekiwania) narodzin. Powstanie jest bowiem w materii obrazem bytu, a to, co powstaje, jest naśladowaniem samego istnienia”⁶³.

Najwyższy Bóg-Logos, będąc ideą, oddziałuje na materię, formując w ten sposób świat-kosmos (κόσμος) nazwany przez Plutarcha Horusem:

Lepsza i bardziej boska natura składa się z trzech elementów: pierwiastka umysłowego, materii i ich połączenia, które Grecy nazywają kosmosem. [...] Podobnie Ozyrysa można uważać za pierwszą zasadę, Izydę za przyjmującą (materię), a Horsa za doskonałe spełnienie⁶⁴.

Jednakże dla Plutarcha pierwsza zasada – Bóg (Ozyrys) nie jest złączony ze światem. Jest On transcendentny i różni się do wszystkiego co wstępuje w świecie. Dlatego precyzując zagadnienie oddziaływania Boga na świat, filozof z Cheronei wspomina o Hermesie, którego również nazywa Umysłem (Logosem)⁶⁵. Jest on dobrą siłą w kosmosie, która wprowadza w nim ład:

⁶⁰ Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 382 E–F. Plutarch twierdzi, że Boga możemy poznać (doświadczyć) tylko raz. Za pomocą przyrodzonego nam rozumu (logosu) możemy „ujrzyć” to, co pierwsze, proste i niematerialne, doznając na końcu tej racjonalnej drogi mistycznego objawienia, które jest ostatecznym celem filozofii: „Tego, co umysłowe, niezłożone i święte – niczym latarnia oświetlająca duszę – możemy doświadczyć i ujrzeć raz jeden. Przeto Platon i Arystoteles nazywają ten dział filozofii związanym z najgłębszymi misteriami, gdyż ci, którzy pozostawili za sobą, to co ma charakter mniemania, co jest mieszane i zmienne, za pomocą logosu (rozumu) zbliżają się do tego, co pierwsze, proste i niematerialne. A pochwyciwszy bezpośrednio czystą prawdę o tej wyższej rzeczywistości, uznają, że osiągnęli ostateczny cel filozofii, jako rodzaj mistycznego objawienia” (Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 382 D–E).

⁶¹ Por. tamże, 372 E.

⁶² Tamże, 373 E (μητέρα καὶ τιθήνην ἔδραν τε καὶ χώραν γενεσέως); por. Platon, *Timajos*, 50 C–D.

⁶³ Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 372 F–373 A.

⁶⁴ Tamże, 374 A.

⁶⁵ Por. tamże, 373 B.

Umysł wprowadził ład we wszechświecie, połączył w zgodną całość niezgodne oraz sprzeczne części, a nie unicestwił mocy zniszczenia, lecz tylko osłabił. Potęga zła – jak kontynuuje Plutarch – stała się słaba i bezsilna, złączyła się przeto z elementami podległymi doznaniom i przemianom, stając się siłą sprawczą trzęsień i drżenia ziemi, suszy i gwałtownych prądów powietrza, a także piorunów i błyskawic⁶⁶.

W celu wyjaśnienia dlaczego zarówno Ozyrysa i Hermesa, Plutarch nazywa Logosem, wydaje się, iż należy dokonać w tym miejscu wyróżnia dwóch aspektów Logosu. Na podstawie analizy dzieła *O Izydzie i Ozyrysie* uprawnione jest twierdzenie, że mamy do czynienia z Logosem immanentnym – jest to Logos znajdujący się w świecie i zapewniający mu uporządkowanie i ład. Drugi natomiast, który można nazwać Logosem transcendentnym, to umysł najwyższego Boga. Jest On właściwą przyczyną wzorczą względem przyczyny materialnej-materii oraz tym, który poprzez swój plan (idee) umożliwia Logosowi immanentnemu (Hermesowi) wprowadzać porządek w świecie „walcząc” z przyczyną nieporządku, chaosu, zła.

Słuszna wydaje się zatem koncepcja A. Barona, który uważa, że Logos immanentny (Hermes) jest „emanacją” (ἀπορροή) pochodzącą od pierwszej zasady (Ozyrysa). Wyjaśnia to bowiem pochodzenie Logosu-Hermesa, jak i uwypukla jego związek i pokrewieństwo z Logosem-Ozyrysem. Dlatego zasadne jest mówienie o „wyemanowaniu” Logosu (Hermesa) z najwyższego Boga w celu „poskramiania” przyczyny zła⁶⁷.

Przejdźmy teraz zatem do myśli Plutarcha o zasadzie wyjaśniającej dysharmonie i nieład w świecie. Otóż według niego tą zasadą zła w świecie jest bóg Tyfon, którego natura sprawia, iż jest on wieczną złą duszą, powodującą nieład. Medioplatonik opisuje go jako przyczynę „niosącą śmierć, choroby i zamęt, jak to się przejawia w niewłaściwych porach i temperaturach oraz zaćmieniach słońca i ubywaniu księżyca”⁶⁸.

Świat-kosmos jawi się zatem jako miejsce oddziaływania dwóch sił, które nieustannie walczą ze sobą, odpowiadając za dobro i zło. Plutarch zaznacza jednakże, że Hermes-Logos posiada większą moc od Tyfona, dlatego świat może trwać. Przewaga ta jednak nie oznacza, że siła słabsza może zostać zupełnie unicestwiona, ponieważ nie można by wtedy wytłumaczyć występowania zła w świecie:

⁶⁶ Tamże, 373 D.

⁶⁷ Por. A. Baron, *Bóg w ujęciu medio-platoników*, s. 90 (przypis 80), [w:] *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*.

⁶⁸ Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 371 B.

Powstanie i natura tego kosmosu jest zmieszana i złożona z działania dwóch sił przeciwnych, o nierównej mocy, lecz panowanie należy do lepszej. Nie jest możliwe, by zło całkowicie uległo zniszczeniu; wiele złej mocy znajduje się bowiem w ciele i wiele też w duszy każdej istoty, a zło nieustannie walczy z dobrem⁶⁹.

Późniejsi myśliciele medioplatonscy, również jak Plutarch, podkreślali wieczność, dobroć, rozumność, światotwórczość i transcendencję Boga⁷⁰. Wyraźniej natomiast niż Cheronejczyk, wskazywali na to, że idee-wzory świata są myślami samego Boga, co najdobitniej ujął Alkinous pisząc: „Idea, w odniesieniu do Boga jest Jego myślą”⁷¹. W pismach zarówno Alkinousa, jak i Apulejusza nie odnajdujemy z kolei koncepcji złej duszy, będącej przyczyną i wyjaśnieniem zła występującego w powstałym świecie. Apulejusz z Madaury wspomina jedynie o duszy niebiańskiej (*caelestem animam*), a Alkinous o duszy świata (*ψυχὴ τοῦ κόσμου*), która pełni funkcję praw świata, realizując zamysł najwyższego Boga⁷². Miano zasady chaotycznej i nieuporządkowanej, która jednocześnie sprawia, że ten świat jest niestały i zmienny, przypisywali materii pierwszej. Jest ona wedle nich nieładem nie posiadającym żadnych kształtów i jakości, który podatny jest na formowanie⁷³.

O zamilknięciu wyroczni, czyli o Hen i Diadzie

Problemy teologiczne podejmuje także Plutarch w piśmie zatytułowanym *O zamilknięciu wyroczni* (Περὶ τῶν ἐκλελοιπότην χρηστηρίων). Jest to również dialog, który Cheronejczyk zaadresował do Terensjusza Pryskusa, sama zaś akcja utworu toczy się w Delfach⁷⁴. Przedmiotem dyskusji są wyrocznie, a dokładniej ich upadek – zamilknięcie, gdyż „Beocję, ongiś całą rozbrzmiewającą głosami wyroczni, obecnie opuściły one całkowicie, jak wyschnięte strumienie, i wielka jałowość co do wróżbiarstwa zapanowała w tej krainie”⁷⁵. W pierwszej osobie w dialogu przemawia nie Plutarch, lecz jego brat Lamprias, występujący także w omawianym wcześniej *O E w Delfach*. Jednakże, jak zauważa Zofia Abramowiczówna, „Plutarch zdradza się, że brat jest jego *porte-parole*, gdy w §49 [437 a – M.B] mówi o kapłanach delfickich „my” – a jak kontynuuje tłumaczka tego dzieła – on sam przecież był kapłanem Apollona, nie Lamprias. Ponieważ zaś ten ostatni najwięcej

⁶⁹ Tamże, 371 A.

⁷⁰ Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, przeł. K. Pawłowski, Kraków 2008, X 164–166; por. Apulejusz z Madaury, *O Platonie i jego nauce*, przeł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, Księga I, V 190, X 201–203, XI 204.

⁷¹ Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, IX 163.

⁷² Por. tamże, X 165, XIV 169; por. Apulejusz z Madaury, *O Platonie i jego nauce*, Księga I, IX 199–200.

⁷³ Por. tamże, VIII 162–163; por. Apulejusz, *O Platonie i jego nauce*, Księga I, V 191–192.

⁷⁴ Por. Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, §1, 409 e–f, [w:] *Moralia. Wybór pism filozoficzno-moralnych*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.

⁷⁵ Tamże, §5, 411 e–f.

mówi w dialogu i ostatnie słowo też do niego należy, przyjąć możemy, że to, co czytamy, to są własne poglądy Plutarcha⁷⁶.

W czasie dyskusji pojawia się kilka odpowiedzi na pytanie o przyczyny zamilknięcia wyroczni. Pierwszy swoją propozycję przedstawił cynik Didymos nosiszący przydomek Planetiades („włóczęga”). Twierdził on, że Bóg zaprzestał przemawiania do ludzi przez wyrocznie, ponieważ rozczarował się ludzkim postępowaniem, widząc wiele zła i niegodziwości. W związku z tym uznał, że ludzie nie są godni by do nich przemawiać⁷⁷. Jednak jego wersja nie zadowoliła pozostałych dyskutantów, ponieważ Herakleon zarzucił mu, iż nieuprawnione jest przypisywanie takiemu bytowi jest Bóg, gniewliwości, czy złości⁷⁸. Po jego uwadze, Didymos w milczeniu opuścił salę i po krótkiej chwili ciszy głos zabrał nauczyciel Plutarcha – Ammonios – który wskazał, że powodem zamilknięcia wielu wyroczni w Grecji, jest fakt wyludnienia Hellady: „Ogólne wyludnienie, które spowodowały dawniejsze zamieszki i wojny na całym świecie, najbardziej dotknęły Helladę, tak że cała ona ledwie by zdołała wystawić trzy tysiące hoplitów – tylu, ilu jedno tylko miasto Megara wysłało pod Plateje. Gdyby więc bóg pozostawił liczne wyrocznie, nic by to nie było innego, jak wskazanie, do jakiego stopnia Hellada opustoszała. Kto by tak twierdził, sądzę, że dowiódłby umiejętności bystrego rozumowania”⁷⁹. Zachowane natomiast wyrocznie zdecydowanie wystarczą Grekom, i jak podsumował swój wywód Ammonios: „Nic więc bogu zarzucić nie można: tyle wieszczbiarstwa, ile pozostało go dzisiaj, wystarcza wszystkim i wszyscy odchodzą dostąpiwszy tego, czego chcieli”⁸⁰.

Po Ammoniosie przemówił Kleombrotos, wysuwając hipotezę, że funkcjonowanie wyroczni zależne jest wprawdzie od bogów, lecz nie bezpośrednio, a funkcję tę pełnią istoty pośrednie – demony, których nazywa pomocnikami, giermkami i sekretarzami bogów⁸¹. Jak twierdził dalej, natura owych demonów jest śmiertelna, dlatego po ich śmierci wyrocznie, w których służyły przestają istnieć. Kończąc swoją mowę Kleombrotos rzekł: „Po wielu innych ośmielę się i ja powiedzieć, że gdy znikają demony, którym powierzone są wyrocznie i wieszczbiarstwo, to i one znikają całkowicie wraz z nimi”⁸².

Dyskusja dotycząca zamilknięcia wyroczni nie posiada jednak ostatecznego rozstrzygnięcia, a kończące ją słowa Lampriasa brzmiały: „Te to rzeczy – rzekłem

⁷⁶ Z. Abramowiczówna, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-moralnych*, s. 314.

⁷⁷ Por. Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, §7, 413 a–c.

⁷⁸ Por. tamże, 413 d.

⁷⁹ Tamże, §8, 413 f–414 a.

⁸⁰ Tamże, 414 c.

⁸¹ Por. tamże, §13, 417 b.

⁸² Tamże, §15, 418 d.

– radzę wam często rozważać, a i sam chcę to czynić, jako że mają w sobie wiele trudności i budzą sprzeczne przypuszczenia, a we wszystkie chwila obecna nie pozwala nam wchodzić. Na razie więc odłóżmy je na potem”⁸³.

W dialogu *O zamilknięciu wyroczni* dyskutanci, za sprawą opowieści Kleombrotosa o pewnym „mężu barbarzyńskim”⁸⁴ kierują swoją uwagę na zagadnienia dotyczące ilości światów oraz na kwestie teologiczne odnoszące się do pierwszych zasad świata. Myśli te prezentuje, jak zaznaczono wcześniej, ustami Lampriasa Plutarch, twierdząc: „Nic nie mogę przynajmniej w tej chwili powiedzieć nic prawdopodobniejszego [...], ale może lepiej jest zdać sprawę z własnych poglądów niż cudzych”⁸⁵.

Plutarch w swym dziele przedstawia nam bowiem koncepcję dwóch najwyższych zasad: Jedności (ἕν) i nieokreślonej Diady (ἀόριστος δύας). Zauważając, że natura niezmienna, będąc jednością, nie może sama wprowadzać wielości w świat, którą przecież obserwujemy, medioplatonik postanowił przyjąć także istnienie zasady powodującej wielość, nazywając ją właśnie nieokreśloną Diadą. Tak oto bowiem sam charakteryzuje obie zasady:

Z dwóch najwyższych zasad (mam na myśli jedność i nieokreśloną dwoistość) ta druga, będąc pierwiastkiem wszelkiego bezładu i bezkształtności, nazywa się nieskończonością; natura zaś jedności, określając i ogarniając nieokreśloną i niewymierną próżnię nieskończoności, nadaje jej kształt i niejaką możność przyjęcia i dostosowania się do terminów towarzyszących naszym sądom o rzeczach zmysłowych⁸⁶.

Rzeczy zmysłowe możemy opisać na wiele sposobów, jednak najbardziej podstawowego sposobu opisu dostarczają nam liczby. Dlatego pierwszym wskazanym przez Plutarcha rozróżnieniem, przez oddziaływanie na siebie Jedności oraz Diady, jest powstanie pierwszej liczby parzystej i nieparzystej:

Wtedy to każda z wielości, określona przez jedność, staje się liczbą; a jeśli usunąć jedność, nieokreślona dwoistość ponownie wszystko zmieszawszy razem wprowadza bezład, nieskończoność i niemierzalność [...] Zasada nieokreślona tworzy liczbę parzystą, ta zaś doskonalsza – nieparzystą. Z liczb parzystych pierwsza jest dwójka, a z nieparzystych trójka, skąd powstaje piątka, która posiada składniki wspólne z obu tamtymi, ale według ilości jest nieparzysta⁸⁷.

Podjmując próbę rekonstrukcji rozumowania Plutarcha, należy zauważyć, że dla filozofa z Cheronei wielość jawiła się tak wyraźnie w całej rzeczywistości

⁸³ Tamże, §52, 438 d–e.

⁸⁴ Wedle opowieści Kleombrotosa ów mędrzec miał twierdzić, że są 83 światy, por. *O zamilknięciu wyroczni*, §22, 421 f–422 d.

⁸⁵ Tamże, §34, 428 b.

⁸⁶ Tamże, §35, 428 f–429 a.

⁸⁷ Tamże, 429 a–b.

musi koniecznie posiadać swoje wytłumaczenie – przyczynę (zasadę), którą wedle Plutarcha jest nieokreślona Diada. Jednak rzeczy, co prawda są złożone z wielości, lecz posiadają też swoją jedność, określoność i postaciowość, nie ulegając zupełnie rozpadowi na wielości. Przyczyną umożliwiającą to jest Jedność (*Hen*), która nadaje kształt i ład Wielości (*Diadzie*). Przyjęcie tych dwóch oddziaływających na siebie zasad wyjaśnia powstanie liczb, a w dalszej kolejności także przedmiotów matematyki oraz rozwiązuje wedle Plutarcha problem jedności i wielości w świecie. Nie może istnieć jedynie zasada jedności – niezmienności, ponieważ sama będąc czymś jednym – niepodzielnym nie może sprawiać mnogości, która jawi się nam w oglądzie zmysłowym, dlatego: „Gdyby była tylko jedność czysta i bez przymieszki, natura nie znalazłaby w ogóle rozproszenia”⁸⁸.

W tym miejscu należy również zauważyć, że przedstawiona przez Plutarcha koncepcja dwóch zasad (Jedności i nieokreślonej Diady) oraz pierwszych wzorów świata-liczb, przypomina poglądy następców Platona: Speuzypa z Aten oraz Ksenokratesa z Chalcedonu, wskazując tym samym, że, myśl tzw. „Starej Akademii” nie była nieznana medioplatonikowi⁸⁹.

Prócz zaprezentowania koncepcji najwyższych zasad, filozof z Cheronei przedstawia także, jak wspomniałem wcześniej, swoją koncepcję, co do ilości światów. Twierdzi bowiem, że pięć elementów pierwotnych ukazanych w platońskim *Timajosie*⁹⁰, odnosi się właśnie do ich liczby. Przywołując ponadto pięć najwyższych rodzajów z *Sofisty*⁹¹, uważa, że odpowiadają one tym poszczególnym elementom. I tak, spoczynkowi przynależy ziemia (sześcian), gdyż charakteryzuje się ona stałością i twardością; ruchowi – ogień (czworościan foremny), ponieważ cechuje go ruchliwość; bytowi – eter (dwunastościan) obejmujący wszystko inne; różnicy – woda (dwudziestościan) przyjmująca różne właściwości przez mieszanie się z innymi rzeczami; a tożsamości – powietrze (ośmiościan) ogarniające i przenikające wszelki byt⁹². Podsumowując, medioplatonik stwierdza: „Jeżeli więc natura wymaga we wszystkim równości, to jest prawdopodobne, że i światów jest ani mniej, ani więcej od tych wzorów, tak by z nich każdy miał w poszczególnym świecie stanowisko i moc naczelną, jak je ma w tworzeniu ciał”⁹³.

W *O zamilknięciu wyroczni* Plutarch kilkakrotnie wspomina także o materii, która jawi się jako wieczna zasada świata. Będąc „wstrząsana” przez pięć znaj-

⁸⁸ Tamże, 429 d.

⁸⁹ Por. J. Dillon, *The Heirs of Plato*, Oxford 2003, s. 30–155; a także por. B. Dembiński, *Późny Platon i stara Akademia*, Kęty 2010, s. 109–170.

⁹⁰ Por. Platon, *Timajos*, 55 C–D.

⁹¹ Por. Platon, *Sofista*, 254 B–256 D, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956.

⁹² Por. Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, §34, 428 c–428 d.

⁹³ Tamże, 428 e.

dujących się w niej elementów pierwotnych, zostaje uporządkowana przez Boga, za pomocą liczb, czyli według miary i proporcji, powstałych, jak zostało wspomniane, przez oddziaływanie na siebie Jedności i Wielości. Cheronejczyk pisząc o materii stwierdza bowiem:

Nie bóg to bowiem porozdzielał i porozłączał materię, tylko ona sama się rozszczepiła i w wielkim beładzie błąkała się rozbita na osobne części; on zaś ją wziął, uporządkował według miary i proporcji, a następnie umieściwszy w każdej części zasadę rozumną, jakby naczelnika i strażnika, utworzył tyle światów, ile istniało rodzajów ciał pierwotnych⁹⁴.

Mając na uwadze zaprezentowaną wyżej koncepcję Boga oraz Jedności, wydaje się, iż należy utożsamić ze sobą te dwie zasady. Bóg bowiem, podobnie jak Jedność, wprowadza określoność i harmonię w to, co jeszcze tego nie posiada. W tekście Plutarcha nie odnajdujemy jednak wystarczających powodów przemawiających za słusznością tej tezy. Nie wykluczona jest więc inna interpretacja. Być może medioplatonik, prócz zasady wielości, jedności oraz materii pierwszej, przyjmuje także kolejną wieczną przyczynę – Boga, który wykorzystując rezultaty oddziaływania na siebie Jedni i Diady, wprowadza ład w pierwotne, nieuporządkowane tworzywo-materię. Zdaje się, że ta kwestia znajduje swoje rozwinięcie w piśmie *O powstaniu duszy w Timajosie*, lecz zanim przejdę do tego dzieła należy wspomnieć o jeszcze jednym zagadnieniu. Mianowicie, w świetle dotychczasowych analiz, trzeba postawić pytanie: Czy przedstawione w *O zamilknięciu wyroczni* zasady Jedności i Wielości są immanentne światu czy jednak transcendentne? Zdecydowanie nie należy utożsamiać materii z Diadą, jak czyni to G. Karamanolis⁹⁵, ponieważ medioplatonik inaczej charakteryzuje obie zasady. Materia bowiem, posiadając immanentny ruch spowodowany elementami pierwotnymi, zostaje uporządkowana przez Boga, który za pomocą przedmiotów matematyki, wygenerowanych przez oddziaływanie na siebie zasady Jedności (*Hen*) i Wielości (*Diady*), tworzy pięć światów. Ponadto, mając również na uwadze powstały świat zmysłowy, w którym żyjemy, musimy stwierdzić, że nie obserwujemy w nim bytów będących tylko jednością oraz tylko wielością, ponieważ wszystko, jak była o tym mowa wyżej, posiada w sobie pewną jedność oraz wielość. Dlatego na postawie przywołanych cytatów i powyższych argumentów, wydaje się, iż zarówno Jedność, jak i nieokreślona Diada nie znajdują się w świecie, lecz są trans-

⁹⁴ Tamże, §37, 430 e-f. Należy zauważyć, że powstałe światy muszą być ze sobą w jakiś sposób połączone, ponieważ jak wynika z wywodów Plutarcha, nie przyjmuje on istnienia próżni.

⁹⁵ Por. G. Karamanolis, „Plutarch”, 4. *Metaphysics: 4.1. First Principles*, [w:] E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), [on-line:] <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/plutarch/> (dostęp: 4.05. 2021).

cendentne wobec niego, generując, w kolejnym szczeblu bytowym, liczby oraz inne przedmioty matematyki, które służą Bogowi do uporządkowania i określenia wiecznej materii.

W *O zamilknięciu wyroczni* Plutarch ukazuje nam zatem koncepcję dwóch transcendentnych zasad: Jedności (*Hen*) i nieokreślonej Diady, powodujących i wyjaśniających jedność (określoność) a zarazem wielość (różność) w świecie. Myśl ta nie pojawia się we wcześniej analizowanych pismach medioplatonika. Ale koncepcja pięciu światów stoi w sprzeczności z wywodami zawartymi w *O Izydzie i Ozyrysie*, gdzie odnajdujemy myśl o jednym świecie (Horusie). Podobnie w poglądach późniejszych medioplatoników nie znajdujemy koncepcji o Jedności oraz Diadzie oraz wielości światów⁹⁶. Wedle nich wielość w świecie powstała przez oddziaływanie niezmiennego Boga na chaotyczną materię. Jednak jak byt stały – niezmienny może oddziaływać? Problem ten został podjęty przez Alkinousa, który za pomocą analogii starał się wytłumaczyć, w jaki sposób nieporuszony Bóg porusza wszystko inne. Pisał on bowiem: „On porusza, sam pozostając nieruchomy, jak słońce w stosunku do wzroku, gdy ten nań patrzy, i jak przedmiot pożądania wywołuje pożądanie, choć sam pozostaje nieporuszony”⁹⁷.

O powstaniu duszy w Timajosie, czyli o hierarchii wśród zasad

Dialog *O zamilknięciu wyroczni*, w który Plutarch wyraźnie zaznacza to, że kontynuuje naukę „Starych Akademików”, znajduje swoje rozwinięcie i pełniejszy wyraz w piśmie zatytułowanym *O powstaniu duszy w Timajosie* (Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχρονομίας). W tym przypadku nie mamy do czynienia z dialogiem, lecz z wykładem Cheronejczyka, a dokładnie z egzegezą tekstu Platona, którą Plutarch adresuje do swoich synów: Autobula i Plutarcha⁹⁸. Przedmiotem dzieła jest objaśnienie pojęcia duszy, przedstawionej na kartach *Timajosa*. Jednakże podczas swojego wykładu filozof z Cheronei odnosi się także do innych pism Ateńczyka, pragnąc podkreślić w ten sposób spójność poglądów założyciela Akademii: „Jakże bowiem mógłby ktoś pijanemu sofście, a co dopiero Platonowi, tak wielki zarzucić nieład i niespójność w tym, co go w największym zajmuje stopniu”⁹⁹.

Rozpoczynając swój wykład zaznacza, że zaprezentuje on na początku swoje stanowisko w kwestii duszy oraz powstania świata, a później poprze je autorytetem Platona. „W pierwszej zatem kolejności – pisze Plutarch – wyłożę pogląd,

⁹⁶ Zarówno Alkinous, jak i Apulejusz piszą o istnieniu jednego świata; por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, XIV 170–XV 171; por. Apulejusz, *O Platonie i jego nauce*, Księga I, VIII 197–198.

⁹⁷ Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, X 164.

⁹⁸ Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 1012 b, przeł. J. Komorowska, [w:] *Pisma egzegetyczne*, Kraków 2012.

⁹⁹ Tamże, 1016 a.

jaki mam w tych sprawach, zawierając w nim podobieństwo i objaśniając, na ile to możliwe, niezwykłości i paradoksy wykładu. Potem zaś dołączę do samych słów, godząc je ze sobą zarazem, objaśnienie i dowód”¹⁰⁰.

Medioplatonik na wstępie przywołuje charakterystyczną dla filozofii greckiej tezę, głoszącą, iż nic nie może powstać z niczego¹⁰¹. Dlatego, jak uważa, należy przyjąć istnienie pierwszych zasad: „Bowiem nie z niebytu [następuje] powstanie, ale z tego, co nie ma się piękne ani stosownie, tak samo, jak ma to miejsce przy domu, szacie czy posągu”¹⁰².

Plutarch za Platonem, na początku swojego dzieła, pisze o trzech pierwszych zasadach: Bogu, substancji i materii, które przyczyniły się do powstania świata:

Lepiej więc uwierzyć Platonowi i powiedzieć, że świat został utworzony przez boga i śpiewać, że jest rzeczą najpiękniejszą spośród zrodzonych, a jego budowniczy najdoskonalszą z przyczyn, zaś substancja i materia, z której powstał, nie jest powstałą, ale wiecznie subsystentną, sama zaś siebie [od]dała demiurgowi, by ją ułożył i uporządkował i by uległa doń, na ile to możliwe, upodobnieniu¹⁰³.

Filozof z Cheronei wskazuje, że przed powstaniem świata był nieład (*ἄκοσμος*)¹⁰⁴. Składał się on z materii pierwszej, którą medioplatonik podążając za Platonem nazywa matką (*μήτηρ*) i karmicielką (*τῆθήνη*), będącą podatną na kształtowanie i przyjmującą na siebie formy¹⁰⁵. Jak zaznacza dalej, była ona cielesna, lecz nie posiadała konkretnej jakości i postaci, dlatego stwierdza:

ów wszechprzyjmujący [element] materialny miał wielkość, przestrzeń oraz rozmiar, piękna jednak, kształtu i wymierności kształtów mu brakowało – otrzymał zaś je, skoro został uporządkowany, by zrodziły się wszelkie ziemi, morza, nieba, gwiazd, roślin i zwierząt ciała i narządy¹⁰⁶.

Jednakże, jak podkreśla Plutarch, pierwotny nieład (*akosmia*) posiadał także pewien chaotyczny, nieuporządkowany ruch: „nieład zaś nie jest bezcielesny, bez ruchu i bez duszy, ale obejmuje cielesność bezkształtną i bez zawartości, bezrozumną i zmienną poruszliwość”¹⁰⁷.

Za źródło ruchu Plutarch, powołując się na platońskiego *Fajdrosa*, uznał wieczną duszę (*ψυχή*), która była bezrozumna i nieokreślona¹⁰⁸. Ponadto, odnosząc się

¹⁰⁰ Tamże, 1014 a.

¹⁰¹ Teza ta znajduje swój wyraz już w filozofii Anaksagorasa z Klazomenaj, por. Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, tom 2, Warszawa 1990, Księga I, 187 a.

¹⁰² Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 1014 b.

¹⁰³ Tamże, 1014 a–b, por. Platon, *Timajos*, 29 A.

¹⁰⁴ Por. Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 1014 b.

¹⁰⁵ Por. tamże, 1015 a–e, por. Platon, *Timajos*, 50 D–51 A.

¹⁰⁶ Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 1014 e.

¹⁰⁷ Tamże, 1014 b–c.

¹⁰⁸ Por. tamże, 1015 e, por. Platon, *Fajdros*, 245 C–246, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

do *Praw*, medioplatonik upatrywał w niej przyczynę zła, pisząc: „wielokroć w *Prawach* [Platon – M.B.] nazywał [wieczną duszę – M.B.] koniecznością, a powiedział, że jest to dusza nieuporządkowana i sprawczyni zła”¹⁰⁹.

Jak możemy zauważyć, Cheronejczyk podczas omawiania duszy w *Timajosie*, łączy ze sobą platońskie koncepcje zawarte w *Fajdosie* (dusza jako ruch) oraz w *Prawach* (koncepcja złej duszy), ukazując w ten sposób spójność myśli Ateńczyka. Dokonując zatem krótkiego podsumowania, należy podkreślić, że wedle Plutarcha przed uformowaniem kosmosu istniał stan nieporządku, czyli materia oraz substancja, którą, na podstawie powyższych wywodów, należy utożsamiać ze złą duszą – przyczyną zła w świecie. Istniejąc w materii sprawiała w niej chaotyczny ruch, gdyż jak pisze filozof z Cheronei:

A przecież Platon materię nazywa matką i karmicielką, przyczyną zaś zła ów poruszający ją [tj. materię] ruch, który względem ciała powstaje, a bezładny jest i bezrozumny, ale nie bez duszny, który to ruch w *Prawach*, jak to już powiedziano, nazwał duszą przeciwną i czyniącemu dobro przeciwną¹¹⁰.

Po przedstawieniu materii oraz złej duszy, Plutarch przechodzi do omówienia zasady wprowadzającej ład – porządek w pierwotny chaos. Przyczyną tą jest Bóg, nazwany przez niego twórcą (δημιουργός), dobrym (ἄγαθός), ojcem (πατήρ) oraz bytem umysłowym (ὄν δὲ τὸ νοητόν)¹¹¹. Jak już zostało zaznaczone Bóg, będąc dobrym pragnął, by wszystko w miarę możliwości do siebie samego upodobnić. W tym celu posłużył się wiecznymi i niezmiennymi ideami-modelami¹¹². I w tym miejscu rozważań należy pojąć kwestię związaną z pytaniem o status-usytuowanie idei. Plutarch nie twierdzi wprawdzie, że idee to myśli Boga, jak czynił to później medioplatonik Alkinous. Zważywszy jednak, że wyraźnie pisze jedynie o trzech przyczynach świata (Bogu, materii i substancji-złej duszy), należy zapytać, „gdzie” mogą istnieć wieczne idee? G. Karamanolis uważa, że, chcąc zachować absolutną transcendencję i prostotę Boga, należy skłaniać się do wyróżnienia w myśli Plutarcha, koncepcji samego Boga oraz Jego Duszy-Logosu, jako drugiej hipostazy, w której istnieć miałyby owe wzory świata-idee¹¹³.

Przyglądając się temu rozwiązaniu, warto zauważyć, że Plutarch o Logosie jako boskiej emanacji, mówi jedynie w, analizowanym wcześniej, *O Izydzie i Ozyrysie*. Logos-Hermes jest dla niego, w tym dziele, immanentną siłą w powstałym

¹⁰⁹ Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 1014 e, por. Platon, *Prawa*, 896 D.

¹¹⁰ Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 1015 d–e.

¹¹¹ Por. tamże, 1015 b, 1017 a i 1024 c.

¹¹² Por. tamże, 1022 e–1023 d.

¹¹³ Por. G. Karamanolis, „Plutarch”, 4. *Metaphysics: 4.1. First Principles*, [w:] E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), [on-line:] <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/plutarch/> (dostęp: 4.05. 2021).

kosmosie zapewniającą mu ład i stabilność. Gdyby w owym Logosie umieścić idee oznaczałoby to, iż nie posiadają one swojego transcendentnego statusu, co stałoby w jaskrawej sprzeczności z myślą samego Platona, jak i innymi platonikami. Powracając jednak do *O powstaniu duszy w Timajosie*, należy wyraźnie podkreślić, że w tym dziele Plutarch nie dokonuje żadnego podziału na Boga i Logos. Mając to na uwadze, konieczne wydaje się usytuowanie idei w umyśle Boga, ponieważ jak, zaznaczył Cheronejczyk, jest On bytem myślącym i jako taki, musi posiadać myśli tożsame Jego naturze, czyli wieczne i niezienne. Przypuszczam zatem, że Plutarch rozumował tak samo jak, być może czynił to wspomniany Alkinous¹¹⁴. Nie było dla niego problemem, by zachować niepodzielność i jedność Boga przy jednoczesnym wskazaniu wielości idei, które są Jego myślami. Przyjmując bowiem, iż idee są stałe i niezienne, należy również zgodzić się z tym, że razem tworzą taki właśnie zbiór, to znaczy zbiór rzeczy stałych i niezmiennych, czyli prostych-niepodzielnych. Elementy proste zawarte w tym zbiorze determinują niejako jego właściwość – sam jest on prosty, gdyż nie można go w żaden sposób podzielić – nie ma elementów dających się rozłożyć na części. Sprawia to, iż Bóg, pojęty jako taki właśnie zbiór idei, nie jest wielością lecz czymś jednym i niepodzielnym. Prawdopodobnie rozumując w taki sposób filozof z Cheronei nie sytował idei „poza” Bogiem, przyjmując zapewne, iż są one Jego myślami, ponieważ przyczyna sprawcza, jako rozumna, w swym umyśle powinna posiadać plan powstania świata, co nie musi wcale zaprzeczać prostoty i jedności Boga.

Przechodząc do dalszych rozważań o ideach u Plutarcha, konieczne jest zwrócenie uwagi na proces kształtowania materii. Filozof z Cheronei stwierdza bowiem:

Bóg zatem nie pobudził materii gnuśnej, ale ustabilizował materię wstrząsaną przez bezrozumną przyczynę. I nie dostarczył naturze zasady zmiany i doznawania, ale kiedy pozostawała w różnorodnych doznaniach i zmianach, odjął jej wiele z nieokreśloności i fałszu, używając jako narzędzi harmonii, analogii/proporcji i liczby. Ich zaś zadaniem nie jest dostarczenie rzeczom doznań inności i różnic przez ruch i zmianę, ale raczej czynienie ich stabilnymi, pewnymi i podobnymi do tego, co zawsze takie samo¹¹⁵.

Jak widać z przytoczonego wyżej fragmentu, Plutarch idee pojmuje jako niezienne i wiecznie istniejące byty matematyczne, czyli liczby oraz proporcje, które umożliwiają wprowadzić w chaotyczną materię określoność i postaciowość. Podkreśla on zatem fakt, że świat jest strukturą ułożoną wedle wzoru matema-

¹¹⁴ Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, X 164–166.

¹¹⁵ Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 1015 e.

tycznego i to właśnie sprawia, że można go opisać językiem matematyki¹¹⁶. Pownownie filozof z Cheronei odnosi się zatem do koncepcji, tak bardzo dominujących w murach, tzw. „Starej Akademii”¹¹⁷.

Czas by pochylić się teraz nad zagadnieniem kształtowania pierwotnej złej duszy. Medioplatonik, przechodząc do tej kwestii, odwołuje się do idei Tego Samego (ταὐτόν) i Innego (ἄλλτερον), uważając, że zasadą tego pierwszego jest Jednia (ἕν), a drugiego Diada (δύας): „Każde bowiem jest wedle odmiennej zasady, To samo wedle Jedni, Inne natomiast wedle Diady”¹¹⁸.

W duszy To Samo i Inne ulegają zmieszaniu, wedle odpowiednich proporcji matematycznych i oddziałując wzajemnie na siebie sprawiają w duszy tożsamość i porządek (To Samo) oraz różnicę i wielość (Inne). Dlatego w ruchu świata odnajdujemy zarówno różność-wielość, jak i identyczność-jedność:

Tutaj też, w odniesieniu do duszy, pierwszy raz ulegają one zmieszaniu, związane liczbami, proporcjami i harmonijnymi interwałami. A znalazłszy się [tam/w niej], Inne wprowadza różnicę w Tym Samym, To Samo zaś w Innym porządek, jak to widać w pierwszych mocach duszy, to jest mocy poruszającej i rozstrzygającej. W prosty zatem sposób ruch na niebie ukazuje się różność w identyczności w obiegu gwiazd stałych, identyczność natomiast w różnicy w ustawieniu planet. [...] To samo jest ideą tego, co zawsze takie samo, Inne zaś tych, które rozmaicie. I zadaniem tego ostatniego [tj. Innego] jest, czegokolwiek dotknie, rozdzielać, zmieniać i czynić wielością, tamtego zaś pierwszego – zbierać i razem ustawiać, kiedy dla podobieństwa z wielu jedną przyjmują [owe dotknięte] formę i moc¹¹⁹.

Plutarch zatem najprawdopodobniej w nawiązaniu do platońskiego *Sofisty*, ukazuje, że pięć najwyższych rodzajów odnosi się zapewne do: złej duszy (ruch), idei (spoczynek), boga (byt), Tego Samego (tożsamość) oraz Innego (różnica). Jednakże w tym miejscu pojawia się kolejny problem. Jak pogodzić mianowicie, wskazaną wcześniej przez Plutarcha koncepcję o trzech pierwotnych przyczynach świata, z pojawiającą się w dalszych częściach *O powstaniu duszy w Timajosie* nauką o Jedni i Diadzie, które z kolei przyczyniają się do pojawienia się Tego Samego i Innego? Wydaje się, iż chcąc to wyjaśnić, należy wysunąć hipotezę, że tylko jedna ze wskazanych wcześniej, pierwszych przyczyn mogła spowodować zaistnienie Jedni i Diady. Tą przyczyną jest oczywiście byt umysłowy – Bóg. Zakładając słuszność tej hipotezy, trzeba zatem stwierdzić, że zasady Tego Samego i Innego, czyli Jednia i Diada są hipostazami wyemanowanymi z najwyższego Boga, a Plutarch

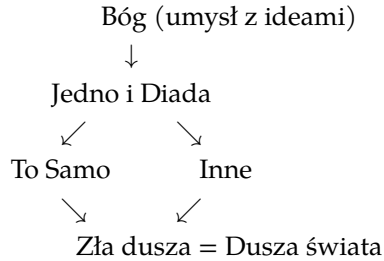
¹¹⁶ Por. tamże, 1017 e–1022 c

¹¹⁷ Por. B. Dembiński, *Późny Platon i stara Akademia*, Kęty 2010, s. 109–170.

¹¹⁸ Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 1024 d.

¹¹⁹ Tamże, 1024 d–1025 c.

opisuje nam proces boskiego twórcy w celu wyjaśnienia jedności (tożsamości) i wielości (różności) w ruchu duszy. Taka hipoteza wskazuje nam, że w myśli Cheronejczyka występują pewne szczeble bytowe, które można przedstawić za pomocą poniższego schematu:



Ukształtowana przez Boga pierwotna dusza, stała się zatem duszą świata (κόσμου ψυχή), czyli, jak twierdzi Cheronejczyk, umysłem władającym w powstałym kosmosie¹²⁰. Podsumowując proces uporządkowania duszy, Plutarch stwierdza:

W ten zatem sposób wielokroć pokazuje nam, że nie cała dusza jest tworem boga, ale że ma w sobie przyrodzoną porcję zła, którą on [bóg] uładził, kiedy przy pomocy jednego ograniczył wielość tak, by powstała substancja mająca udział w granicy, przy pomocy zaś Tego Samego i Innego dodał porządek, zmianę, różnicę i podobieństwo, przy pomocy zaś ich wszystkich, na ile to było możliwe, wytworzył wspólnotę wewnętrzną i przyjaźń poprzez liczby i harmonię¹²¹.

Warto również odnotować to, iż Plutarch nie podąża całkowicie za koncepcjami „starych Akademików”. Medioplatonik wchodzi w polemikę z Ksenokratesem z Chalcedonu i Krantorem z Soloi. Swoją postawą krytyczną chce zapewne podkreślić konieczność istnienia pierwotnej substancji duszy złej, by móc w ten sposób wytłumaczyć naturę i pochodzie duszy w ogóle. Pierwszemu z wymienionych Akademików zarzuca, iż błędnie uważał, że substancją duszy jest idealiczba, ponieważ: „Bezsensem też jest czynić dusze ideą: jedna bowiem zawsze jest w ruchu, a druga nieruchoma, jedna niemieszalna z tym, co zmysłowe, druga z ciałem powiązana. Nadto, Bóg – jak kontynuuje Plutarch – stał się naśladowcą idei jako modelu, duszy zaś stwórcą jako dzieła”¹²². Krantor wedle Cheronejczyka również się mylił sądząc, że dusza jest połączeniem idei i materii¹²³. Wszystko bo-

¹²⁰ Por. tamże, 1014 e, 1026 c.

¹²¹ Tamże, 1027 a.

¹²² Tamże, 22, 1023. Więcej o koncepcji duszy u Ksenokratesa, por. B. Dembiński, *Późny Platon i stara Akademia*, s. 149–151.

¹²³ Por. Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 1, 1012. O myśli Krantora, por. J. Dillon, *The Heirs of Plato*, 216–231.

wiem, co jest złączeniem substancji cielesnej (materii) i umysłowej (idei) jest wi-
dzialne i dotykalne jak rzeczy jawiące się nam w oglądzie zmysłowym, a „dusza
jednak – jak zaznacza Plutarch – wszelkiemu umyka zmysłowi”¹²⁴.

Zaprezentowana w *O powstaniu duszy w Timajosie* koncepcja najwyższych za-
sad pokrywa się z niektórymi poglądami ukazanymi w *O Izydzie i Ozyrysie*. Naj-
wyższy transcendentny Bóg (ojciec, twórca świata) odpowiada Ozyrysowi, ma-
terii (matce) – Izysa, a przyczynie zła w powstałym świecie (pierwotnej duszy)
– Tyfon.

Jak już była o tym mowa, w pismach późniejszych medioplatoników, takich
jak Alkinous i Apulejusz nie odnajdujemy nauki o Jedni i Diadzie – przyczynach
wielości i jedności w świecie. Ponadto nie wspominają oni o złej duszy – przy-
czynie zła w świecie. Chcąc wyjaśnić zło w powstałym kosmosie koncentrują się
na pokazaniu tego, że to przynależąca duszy decyzyjność jest odpowiedzialna za
zło i upadek moralny człowieka. Alkinous pisze: „Dusza bowiem jest bez pana
i od niej zależy, czy uczyni coś, czy też nie, i niczym nie jest spętana”¹²⁵. Z kolei
Apulejusz, także uwypuklając możliwość zwrócenia się człowieka ku złu, zazna-
cza, że kierując się na to co niewłaściwe, postępuje tak naprawdę nieświadomie
(nieracjonalnie), gdyż nie posiada wiedzy o tym, co dobre i szlachetne¹²⁶.

Przechodząc do kolejnych różnic w środowiskach medioplatonickich, należy
skoncentrować się na kwestii powstania świat. Mamy tu bowiem do czynienia
z pewnego rodzaju sporem. Plutarch mianowicie odczytuje przekaz zawarty
w platońskim *Timajosie* dosłownie, twierdząc, że świat zmysłowy powstał i miał
swoją początek:

co jednak do świata, to [Platon – M.B] zawsze [twierdził], że miał początek i że jest
[czymś] powstałym, nigdzie zaś, że [jest] niepowstały i wieczny. I na cóż przywoływać
to, co zostało powiedziane w *Timajosie*? Całe przecież to pismo, od początku do końca,
jest o powstaniu świata¹²⁷.

Inną wersję odczytania tego pisma zaproponowali późniejsi medioplatonicy.
Alkinous pisał, że: „Gdy Platon mówi, że świat jest zrodzony, to nie należy odbie-
rać go tak, jakby chciał powiedzieć, że istniał kiedyś czas, w którym nie było jesz-
cze świata, lecz – że ów świat jest wiecznie w stadium rodzenia się”¹²⁸. Dla niego
świat jest więc ciągłym stawaniem się, co oznacza, że przynależy mu zmienność.
Natomiast, gdy mówi on o powstaniu świata, to wskazuje, że „przed uporządko-

¹²⁴ Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 3, 1013.

¹²⁵ Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, XXVI 179.

¹²⁶ Por. Apulejusz, *O Platonie i jego nauce*, Księga II, XI 236, XVII 244.

¹²⁷ Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 10, 1016 C.

¹²⁸ Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, XIV 169.

waniem-zrodzeniem” świata nie było czasu. Nie było więc żadnego „przed” światem, ponieważ mówiąc tak, odnosimy się do określeń czasu. Sam czas „zrodził” się wtedy, gdy „zrodził” się świat, dlatego nie można twierdzić, że świat powstał, bo powstanie zakłada jakieś „przed”. W związku z tym widzialny świat nie ma swojego początku w sensie czasowym – jest odwieczny.

Takie samo odczytanie platońskiego dialogu *Timajos* odnajdujemy również u Apulejusza, który w pierwszej księdze *O Platonie i jego nauce* stwierdza: „Platon raz mówi, że świat istnieje bez początku. Innym razem, że posiada początek i został zrodzony. Nie ma początku ani narodzin, ponieważ istniał zawsze. Wydaje się tylko zrodzony, gdyż jego substancja i natura składa się z tych rzeczy, które obdarzone są zdolnością rodzenia się. Stąd też jest dotykalny i widzialny, i w ogóle wystawiony na zmysły cielesne. Ponieważ jednak Bóg udzielił mu przyczyny rodzenia, przeto w swej nieśmiertelnej trwałości zawsze będzie istniał”¹²⁹.

Podsumowanie

Plutarch być może, na przestrzeni lat, zmieniał swoje poglądy. Być może jednak był konsekwentny i poprzez swoje pisma, jak przyjąłem – dla celów dydaktycznych, wprowadza czytelnika stopniowo w swoją myśl. Kwestia ta, uważam, wymaga jeszcze dalszych badań. Jednakże, jak starałem się wykazać, spójność w teologicznej myśli Plutarcha nie występuje. Jest tak, ponieważ raz odnosi się on do nauki o Jedni i Diadzie, jako pierwszych pryncypiach, a raz pisze o jednej przyczynie powodującej ład w pierwotnej materii. Innym razem mówi o utworzeniu pięciu światów, a raz wspomina tylko o jednym. Jednak, co warto podkreślić, jego poglądy charakteryzuje myśl o transcendentnej zasadzie warunkującej powstanie świata/światów. Nie upatruje on bowiem powstania kosmosu jedynie w immanentnej przyczynie, lecz odnosi się także do zasady, która jest odmienna od tego wszystkiego, co występuje w świecie.

Ukazując koncepcje teologiczne Plutarcha, zaznaczyłem ponadto, że sam medioplatonizm – nurt, który reprezentował – nie był prądem jednolitym. Późniejsi jego przedstawiciele, tacy jak Alkinous i Apulejusz nie pisali, jak czynił to Cheronajczyk, o wiecznej przyczynie zła w świecie (złej duszy, Tyfonie), jak również nie kontynuowali nauki o Jedni i nieokreślonej Diadzie¹³⁰. Zaznaczyć należy jednak, że zainicjowany między innymi przez filozofa z Cheronei, powrót do transcendentnej przyczyny kosmosu oraz myśl o immanentnym rozumie (Logosie, duszy

¹²⁹ Apulejusz, *O Platonie i jego nauce*, Księga I, VIII 198

¹³⁰ Należy zaznaczyć, że nie poruszane przez późniejszych medioplatoników zagadnienia Jedni i Diady, odnajdujemy w myśli żyjącego w III wieku Plotyna, por. A. Woszczyk, *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Katowice 2007.

świata) w utworzonym kosmosie, była kontynuowana przez późniejszych medio-platoników, i jak pokazuje historia, kształtowała i wpływa na umysłowość następnych pokoleń, czy to na poglądy pogan (Plotyn, Porfiriusz, Jamblich), czy chrześcijan (Justyn, Tacjan, Atenagoras, Klemens, Orygenes).

Bibliografia

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

w oryginale:

Alkinoos, *Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons*, O. F. Summerell O. F., T. Zimmer (ed.), Berlin–New York 2007.

Apuleio, *De Platone et eius dogmate: vita e pensiero di Platone*, testo, traduzione, introduzione e commento a cura di E. Dal Chiele, Bologna 2016.

Plato, *Opera*, ed. I. Burnet, vol. I–V, Oxford 2004.

Plutarch, *Moralia*, vol. V, ed. F. C. Babbitt, Cambridge–London 1999.

Plutarch, *Moralia*, vol. XIII:I, ed. J. Henderson, Cambridge–London 1976.

w przekładzie:

Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, przeł. K. Pawłowski, Kraków 2008.

Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, przeł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.

Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] *Arystoteles Dzieła Wszystkie*, tom 2, Warszawa 1990.

Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2013.

Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997.

Platon, *Sofista*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956.

Platon, *Timajos*, przeł. P. Siwek, Warszawa, 1986.

Plutarch z Cheronei, *Pisma egzegetyczne*, przeł. J. Komorowska, Kraków 2012.

Plutarch, *Moralia II*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988.

Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-moralnych*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.

Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przeł. A. Pawlaczyk, Poznań 2003.

LITERATURA SEKUNDARNA

Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005.

Dembińska-Siury B., *Literatura filozoficzna za cesarstwa*, [w:] H. Podbielski (red.), *Literatura Grecji starożytnej*, tom II, Lublin 2005, s. 849.

Dembiński B., *Późny Platon i stara Akademia*, Kęty 2010.

Dillon J., *The Heirs of Plato*, Oxford 2003.

Dillon J., *The Middle Platonists*, Ithaca, New York, 1996.

Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji: rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013.

Karamanolis G., „Plutarch”, [w:] Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition),.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tom IV, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999.

Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II–V) wieku*, Lublin 2001.

Woszczyk A., *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Katowice 2007.

Zieliński J., *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000.

Philosophia in transitu: między granicami filozofii a filozofią bez granic

Paweł P. Wróblewski (red.)

Wrocław 2021

EMILIA WRÓBLEWSKA

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0000-0001-8676-9512

Ontologiczny wymiar zła w IX Homilii św. Bazylego z Cezarei

ABSTRAKT: Praca ta miała za zadanie przedstawić ontologiczny obraz zła zawartego w homilii *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*, napisanej przez św. Bazylego Wielkiego. Homilia dzieli zło na dwa typy: za pierwszy, nazwany „złem rzeczywistym”, uważany jest grzech, zależny od działania istoty rozumnej; drugi typ, zwany „złem pozornym”, jedynie jawi się jako takie i powoduje cierpienie niezależne od człowieka. Ojciec Kościoła nie postrzega cierpienia jako zła, ponieważ ma ono walor wychowawczy i kształtuje człowieka ku dobru, a ostatecznie – Stwórcy; z drugiej strony, zło właściwe (grzech) jest zawsze ruchem odpychającym od Boga. Św. Bazyli potwierdza tezę zawartą w tytule *Homilii*, że Bóg nie stworzył bezpośrednio zła: okazuje się ono wynikiem działania, które polega wyłącznie na posługiwaniu się wolną wolą dzięki możliwościom kreacyjnym człowieka. Podjęto próbę analizy zagadnienia wiedzy o wolnej woli człowieka, specyfiki grzechu szatana w porównaniu do upadku człowieka oraz koncepcji piekła. Potwierdzono, że Bazyli rozważa przyczyny pierwszego grzechu w Raju poprzez kategorię braku rozważli. Zło właściwe okazuje się zjawiskiem nieautonomicznym, które w tym sensie nie istnieje samoistnie i pojawia się tylko wtedy, gdy istnieje jego nośnik (nosiciel) – jest porównywane do choroby, która atakuje każdy zdrowy organizm.

SŁOWA KLUCZOWE: św. Bazyli Wielki, zło realne, zło pozorne, wolna wola, grzech człowieka, grzech szatana.

The Ontological Dimension of Evil in the Ninth Homily of St. Basil of Caesarea

ABSTRACT: The task of the work was to introduce an ontological image of evil contained in the *Homily Explaining that God Is Not the Cause of Evil*, written by St. Basil the Great. The Homily divides evil into two types: the first, which is named “a real evil”, is considered a sin, dependent on the action of a rational being; the second type, called “apparent evil”, only appears as such and takes suffering

independent of man. The Father of the Church does not perceive suffering as evil because it has an educational value, and it shapes a person towards good and, ultimately, the Creator. Proper evil (sin), on the other hand, is always a repulsive movement from God. St. Basil proves the thesis contained in the Homily title – that God did not create evil directly: evil turns out to be the result of an action which solely depends on using free will due to the creative possibilities of a human being. An attempt was made to analyze the issue of knowledge about the human free will, the specificity of Satan's sin compared to the human one and the concept of Hell. It was examined that Basil considers the causes of the first sin in Paradise in the category of hastiness. Proper evil turns out to be a non-autonomous phenomenon that is not self-existent in this sense and appears if its carrier (host) exists – it is compared to a disease that affects any healthy organism.

KEYWORDS: St. Basil the Great, Real Evil, Apparent Evil, Free Will, Human Sin, Satan's Sin.

Jednym z najbardziej aktualnych problemów ludzkości pozostaje kwestia zła – nieodzowna część człowieczej egzystencji w świecie, wspólna nam wszystkim. Nie sposób uciec od niej fizycznie, jak również trudno pozostać głuchym wobec chęci, aby ostatecznie określić, czym ma być zło, pod różnymi postaciami spotykane w życiu i jak je rozumieć. Wiele pytań i wątpliwości na przestrzeni wieków powstawało wokół tego zagadnienia, wielu próbowało także sformułować zadowalającą odpowiedź. Wydaje się, że epoką myśli po części filozoficznej, która zrodziła najwięcej koncepcji, czy też prób wyjaśnień złożoności zła, były pierwsze wieki chrześcijaństwa – wówczas Ojcowie Kościoła starali się wypracować praktyczne rozumienie fundamentalnych prawd wiary. Jednym z najwybitniejszych myślicieli tego okresu, którzy podjęli zagadnienie zła, pozostaje Bazyli Wielki ze swą homilią „Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός („O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła”)¹, zwaną też *IX Homilią*², wpływając na myśl kolejnych pokoleń chrześcijan. Stanowi tym samym inspirującą koncepcję, jaką warto odświeżyć w dobie zatarcia lub zapomnienia jej znaczenia.

Współcześni Bazylemu niejednokrotnie chwalili teologiczny kunszt jego dzieł oraz ich styl³. W tym samym tonie wypowiadają się współcześni badacze: N. Dumitru przypisuje dziełom Kapadoccyka prostotę przekazu oraz dobitność,

¹ W tekście tym korzystać będę z autorskiego tłumaczenia wybranych fragmentów *IX Homilii* św. Bazylego Wielkiego, które zostało dokonane w mojej pracy licencjackiej napisanej pod opieką dr. P. Wróblewskiego – E. Dźwigala, *Filozoficzne aspekty problemu istnienia zła w IX Homilii Bazylego Wielkiego*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2020. Ważniejsze pojęcia greckie umieszczone zostaną w cytowanych fragmentach w oryginalnej formie gramatycznej – zob. św. Bazyli, Η δμιλια ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός / *Quod Deus non est auctor malorum*, [w:] J. P. Migne (red.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. XXXI, Parisiis 1885, kol. 329–354 (= *IX Hom.* w dalszej części rozdziału, oznaczenia kolumn wg wskazanego wydania).

² Zob. P. Schaff, H. Wace (red.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. VIII, Oxford–New York 1895, s. IV.

³ Zynił to zwłaszcza jego przyjaciel i wielki myśliciel chrześcijański św. Grzegorz z Nazjanzu – zob. R. J. Deferrari (red.), *Saint Basil, Exegetic Homilies*, przeł. A. C. Way, Washington 1963, s. vii–viii (The Fathers of the Church. A New Translation, XLVI).

a także, iż są one dopasowane do poziomu zrozumienia audytorium, do którego święty je kieruje⁴; zdaniem E. Osek sama homilia nie rości sobie pretensji do oryginalności, stanowiąc „jasne i klarowne przedstawienie problemu”⁵, jak również pokaz subtelnej erudycji⁶, nawiązując – choć nie wprost – do wcześniejszych ujęć podejmowanego zagadnienia⁷.

Podstawowe problemy rozwijane w IX Homilii

Chcąc szczegółowo omówić ontyczny problem zła, zawarty w mowie, pozwolę sobie w tym miejscu pokrótce streścić jej kompozycję. Bazyli, rozpoczynając od podstawowej kwestii istnienia Boga zaznacza, iż Jego natura nie może być zła, klóciłoby się to bowiem już z samym pojęciem Boga. Jednak zło w jakimś sensie przejawia się w świecie, dlatego też Homileta stara się przybliżyć słuchaczom jego naturę: dokonuje rozróżnienia na dwa rodzaje zła – zło pozorne i rzeczywiste⁸. Przez zło pozorne rozumieć będzie wszystko, co człowiekowi może jawić się jako zło i co chętnie on złem nazywa w potocznej mowie. Natomiast zło rzeczywiste Bazyli umieszcza w grzechu, który stopniowo powoduje oddalenie od Boga. Odwołując się do autorytetu Biblii, stanowiącej dla Świętego klucz pozwalający mu odkryć tajemnicę ontycznego statusu zła, analizuje występek pierwszych ludzi w Raju, jako początek zła w człowieku. Pojawia się kwestia wolnej woli oraz ludzkiej natury, a także problem zła szatana, które to zło Kapadocczyk widocznie oddziela od ludzkiego. Na koniec homilii mówca stara się uspokoić słuchaczy

⁴ Zob. N. Dumitraşcu, *Basil the Great: Faith, Mission and Diplomacy In the Shaping of Christian Doctrine*, London–New York 2018, s. 164.

⁵ Zob. E. Osek, *Grzech jako choroba duszy w homilii św. Bazylego Wielkiego „O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła”*, „Vox Patrum” 26 (2006), t. 49, Lublin, s. 495.

⁶ S. Trostyanskyi pisze, iż Bazyli nie był po prostu pisarzem eklektycznym, a raczej erudytą, który korzystał ze znanych mu myślicieli – zob. tegoż, *St. Basil the Great's Philosophy of Time: A Historical Perspective*, „Forum Philosophicum” 22, no. 2 (2017), s. 219.

⁷ Znakomite studium na temat koligacji wątków zawartych w omawianej homilii Kapadoczyka z licznymi dziełami antycznej literatury pogańskiej i chrześcijańskiej zostało zawarte w pracy Ewy Osek, *Grzech jako choroba duszy...*, s. 495–510. Należy tutaj stwierdzić, iż Bazyli nie potępiał bezkrytycznie dorobku literackiego starożytnej Grecji, jednak przestrzegał, aby studiować go z pełną ostrożnością i rozważą, aby nie popaść w związek z nimi w nadmierną ekscytację, uważając tym samym, że dzieła te nie są bezużyteczne dla duszy – zob. T. Boura, *The Relationship Between Hellenism and Christianity in St. Basil's „Speech to the Young...”*, „Vox Patrum” 32 (2012), t. 57, Lublin, s. 54–55. Najczęściej przywoływanymi filozofami w pismach tego Ojca Kapadockiego byli Platon i Pitagoras – zob. Constantine Cavarinos, *Orthodoxy and Philosophy*, Belmont 2003, s. 35–36. John M. Rist stwierdza z kolei, iż prawdopodobnie św. Bazyli nie znał zbyt dobrze pism Plotyna, którego wyraźny ślad w dorobku tekstualnym Cezarejczyka odnajduje się tylko w homilii *O Duchu Świętym* – zob. J. M. Rist, *Basil's „Neoplatonism”* [w:] P. J. Fedwick (red.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto 1981, s. 208.

⁸ Ewa Osek dokonuje rozróżnienia na 1) zło „z natury”, które zależne jest od człowieka oraz na 2) „zło ze względu na nasze odczuwanie” – zob. E. Osek, *Grzech jako choroba duszy...*, s. 497. Złem „z natury” (za autorką ubieram w cudzysłów to wyrażenie) jest ludzki grzech, w homilii Bazylego określany także, jak zauważa E. Osek na tej samej stronie, „właściwym złem”.

po przedstawieniu im tak dobitnego obrazu zła, odsyłając ich do obietnicy ponownego przyjścia Boga na świat⁹. Utwór ma na celu zaznajomienie wiernych z antropologicznymi przyczynami zła, które św. Bazyli wysnuwa po dokładnej analizie Biblii – źródła teologicznej wiedzy. Pragnie tym samym wpoić swoim słuchaczom podstawę, pozwalającą im w odpowiedni sposób zrozumieć problematyczne kwestie, by następnie mogli oni dalej, w sposób właściwy budować sobie obraz świata. Okazuje się bowiem, iż to „nieodpowiednia” wiedza prowadzi do grzechu, ten zaś wprawia ludzką duszę w ruch odwodzący od Boga. Grzech staje się zatem *złem rzeczywistym*, który nie posiadając własnej istoty, operuje na już istniejących bytach, a tak pojęte zło jest więc niczym innym, jak *brakiem dobra*. Natomiast wszelkie niezależne od człowieka cierpienia i przykre zrządzania losu mają za zadanie albo napomnienie człowieka, albo jego doświadczanie. Nie mogąc zostać nazwane złem ontycznym, przybierają zamiast tego imię *zła pozornego*, jako odpowiedź na często pojawiające się w języku potocznym określenie na błąd epistemiczny.

W *Hexaemeronie* Ojciec Kapadocki dokonuje podsumowania kwestii, jakie rozwija w *IX Homilii*, warto więc przywołać je w tym miejscu, zanim przejdę do szczegółowego omawiania problemów zawartych w mowie, będącej głównym przedmiotem tej pracy. Bazyli staje w opozycji do gnostyków i manichejczyków uznających równość sił dobra i zła m.in. na podstawie podania o ciemności nad wodami w momencie stworzenia świata (Rdz 1,2)¹⁰. Święty wyjaśnia, że wspomnianej ciemności nie należy traktować jako przeciwstawnej Bogu mocy, która istnieje równolegle z Nim, ale raczej jako brak światła Stwórcy¹¹. W następujących słowach podważa trafność tezy dualistycznej: „Jeśli zatem mówi się o równowadze w walce między dobrem i złem, wprowadza się do świata nieprzerwaną wojnę, nieustanne niszczenie, gdy obie moce kolejno zwyciężają i są zwyciężane”¹². Homileta nie widzi celu takiego działania w ustanawianiu świata i pozwalając prowadzić się sumieniu, odrzuca ten koncept. Dalej zaś, poruszając kwestię genezy zła, a mianowicie, że to nie Bóg je stworzył, wysnuwa twierdzenie o niemożliwości

⁹ Św. Bazyli odnosi się pod koniec swej mowy do zapewnień zawartych w Piśmie, m.in. w Ewangelii Łukasza i Mateusza, które jednoznacznie ukazują, iż szatan zostanie zwyciężony, a także zapewniają, że człowiek w swej walce o zbawienie nie pozostaje nigdy sam – zob. Łk 10,18; Łk 10,19; Mt 3,2; Łk 2,14; Łk 19,38. Zob. także: św. Bazyli, *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*, przeł. J. Naumowicz, [w:] tegoż (red.), *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma* (Biblioteka Ojców Kościoła, XXIII), Kraków 2004, s. 52–53. W oryginale: św. Bazyli, *IX Hom.*, 351–354.

¹⁰ Zob. św. Bazyli, *Homily 2. Invisible and Unfinished State of the Earth (on the Hexaemeron)*, [w:] R. J. De-ferrari (red.), *Saint Basil. Exegetic Homilies*, s. 26.

¹¹ Zob. tamże, s. 28.

¹² Św. Bazyli, *Hexaemeron*, przeł. J. Naumowicz, [w:] J. Naumowicz (red.), *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 55 (Biblioteka Ojców Kościoła, XXIII).

powstania bytu z czegoś, co jest mu przeciwne. Jego zasada podobieństwa uznaje, iż jedynie zmiany mogą polegać na przechodzeniu z jednego stanu w stan przeciwny, lecz rzecz powstająca z czegoś zawsze musi zawierać jakieś cechy, które upodabniać ją będą do bytu, z którego pochodzi. Zło nie mogło zatem zostać stworzone przez Boga, będąc od Niego zupełnie różne – nie przysługuje mu ani życie, ani rzeczywiste istnienie. Jest ono zaledwie stanem duszy odwrotnym do cnoty¹³, który bez duchowego nośnika nie mógłby w żaden sposób się uwidoczniać.

Zło pozorne i zło rzeczywiste

Przechodząc już do właściwego tej pracy przedmiotu, pragnę ukazać dwa oblicza zła, które Bazyli w pierwszej kolejności stara się wyodrębnić: zauważa, że w potocznej mowie bardzo często używa się określenia zła wobec czegoś, co sprawia człowiekowi przykrość lub po prostu jest dla niego jakąś krzywdą. Próbując przemówić do umysłów prostych ludzi Święty spostrzega, że zdarzenia, jakie zwykło się określać tym mianem w rzeczywistości nie są złe. Zło jako takie nie pochodzi od Boga, natomiast wszelkie doznania losowe, w tym cierpienie, są wynikiem Jego interwencji w świecie. W jaki sposób – można więc zapytać – coś, co jawi się jako zło, może pochodzić od dobrego Boga? W odpowiedzi Kapadocki Hierarcha utwierdza swoich słuchaczy w dogmacie o dobroci Stwórcy, wyjaśniając że pojęcie Boga powinno być rozumiane samo przez się. Każdy, kto posiada zdolność rozumienia, musi kojarzyć Boga z dobrem. Twierdzi także, iż należy przyjąć kategorię Boskiej dobroci jako punkt wyjściowy, od którego należy rozpocząć wszelkie inne rozważania:

Ta jedna rzecz musi zostać stanowczo utrzymana w naszym myśleniu, że oto jesteśmy dziełem dobrego Boga i przez Niego zostaliśmy zespoleni (συγκροτούμενοι), że zarządza On małymi oraz wielkimi rzeczami naokoło nas i nie doznalibyśmy niczego bez woli Boga (βουλομένου Θεοῦ). I zaiste nie cierpimy niczego, co jest szkodliwe, jeśli tylko można to pojąć jako coś, przez co otrzymujemy coś lepszego¹⁴.

Tak właśnie przedstawia się skonstruowana przez Bazylego przesłanka wyjściowa, pozwalająca według niego spojrzeć na przydarzające się człowiekowi cier-

¹³ Według tłumaczenia Józefa Naumowicza Bazyli twierdzi: „... zło nie jest istniejącym żywym bytem, ale stanem duszy przeciwnym cnotie, pochodzącym z lekkomyślnego porzucenia dobra” – tamże, s. 56. Zło zatem pojawia się w momencie włączenia działania niezgodnego z rozumnością, pozbawionego roztropności.

¹⁴ Św. Bazyli, IX *Hom.*, 332 C. Z podanego fragmentu wynika, że jedną z zasadniczych różnic między dobrem a złem są posiadane umiejętności twórcze. Wydarzenia mające swoje źródło w zasadzie rzeczywistości, jaką jest dobro lub po prostu Bóg, odznaczają się podobnymi skutkami, tj. z ontologicznego punktu widzenia są pożyteczne dla doświadczającego. W tym przypadku takim skutkiem może być zbawienie ludzkiej duszy. Zło natomiast nie jest w stanie doprowadzić do pozytywnego jakościowo efektu, nie mogąc tym samym nijak przysłużyć się dobru.

pienia z szerszej perspektywy, nie zamykającej obserwatora w błędnym kole narzekania i fałszywych, prowadzących donikąd spostrzeżeń. Ujawnia się w niej także kwestia dotycząca samej natury człowieka. Użyte zostaje wyrażenie „zespołeni”¹⁵ przez Boga, które odnosi się do stworzenia człowieka jako swoistego chrześcijańskiego *novum*: mimo że jest on złączeniem duszy i materii, przez użyte słowo Homileta zaznacza, że nie można myśleć o istocie ludzkiej w kategoriach duszy i ciała rozłącznie¹⁶. Można powiedzieć, że człowiek jest tak samo duszą, jak i ciałem, zaś wszelkie rozerwanie takiego stanu byłoby niezgodne z naturą. Wreszcie, idąc dalej, święty ten przedstawia celowość Boskiego działania, które tym samym odróżnia je od zła rzeczywistego: zło jako takie nie ma mocy twórczej, przez co nie może w efekcie prowadzić do pożytecznych skutków. W poniższym fragmencie jednoznacznie stwierdza się, iż zło w żaden sposób nie może przysługiwać Bogu¹⁷:

Dlatego nierozważny (ἄφρων), prawdziwie pozbawiony umysłu (νοῦ) i rozsądku (φρονήσεως) jest ten, który mówi, że nie ma Boga. Prawie równy jest z takim oraz niczym mu w braku rozwagi (τῇν ἀφροσύνην) nie ustępujący i ten, co twierdzi, że Bóg jest sprawcą zła. Na równi stawiam ich grzech, ponieważ obaj tak samo zaprzeczają Dobremu. Jeden mawia, iż nie ma Go zupełnie, zaś drugi, że nie jest On tożsamy z dobrem. Jeśli jest bowiem sprawcą zła, niewątpliwie nie jest dobry. Dlatego z obu stron występuje zaprzeczenie Bogu¹⁸.

Ojciec Kapadocki stara się odpowiedzieć na częste wątpliwości, które pojawiają się w egzystencji człowieka. Skoro zatem to, co dotyka ludzkość pod postacią fizycznego, dającego się odczuć bólu, nie jest złem jako takim, jak można określić ten fenomen? W *IX Homilii* często pojawia się w tym kontekście pojęcie

¹⁵ Zob. συγχροτέω [w:] O. Jurewicz, (red.), *Słownik grecko-polski*, Truskaw 2018, s. 898. Termin ten dotyczy specyficznej czynności łączenia, odsyłającej do pracy kowala, który z dwóch części materiału wykuwa nowy przedmiot. Jest to niejako mieszanina jednorodna, w której trudno rozróżnić substancje składowe.

¹⁶ Jak pisze Hildebrand, Bazyli postrzega człowieka jako czytelnika, dla którego powinny istnieć dwa najważniejsze teksty – Pismo Święte oraz całe stworzenie. To z nich ma on możliwość i obowiązek zdobywać wiedzę, czyni to zaś przy pomocy zarówno swojego umysłu, jak i zmysłów. Nauka jest w tym przypadku niezbędna, aby człowiek mógł się doskonalić, korzystając w tym celu z obu części swojej natury – duchowej i somatycznej. Pojęcie takie odnosi się do usytuowania ludzkiej istoty pośrodku w hierarchii bytów, skoro nie jest ona tylko ciałem, jak inne obiekty, ale nie może też równać się z czystą inteligencją anielską – zob. S. M. Hildebrand, *Basil of Caesarea*, Grand Rapids 2014, s. 18–20. Stąd wynika specyficzny obraz człowieka, różny niż w przypadku starożytnych filozofów pogańskich, którzy bardzo często dyskryminowali ciało ludzkie.

¹⁷ We fragmencie 333 D Homileta posługuje się metaforą lekarza, który musi reagować na pogłębiający się stan chorobowy. Zło rzeczywiste (grzech) porównuje się tam do choroby, która istnieje tylko w momencie żerowania na zdrowym organizmie.

¹⁸ Św. Bazyli, *IX Hom.*, 332 A–B. Optymalizacja działania – tu w znaczeniu epistemicznym – wynika z poznania zasady działania: jeśli w akcie noetycznym, stwierdzamy, że Bóg jest (= dobry), naturalnie przyporządkowujemy swoje rozumne działanie (pozostałe akty poznawcze) temu faktowi.

zła, jednak święty używa go wciąż nawiązując do potocznego jego rozumienia. W tym celu używać będzie nazwy *zło pozorne* i będzie ona oznaczać doznania, jakie zaledwie wydają się być złem, ale nie będąc nim ontycznie. W opozycji do niego, fenomen, jakiemu św. Bazyli nadaje miano zła ze względu na jego naturę, pragnę nazywać *złem rzeczywistym*:

A zatem z jednej strony, złym jest coś przez nasze wrażenie zmysłowe (*αἰσθησις*), zaś z drugiej, ze swej własnej natury. Zaiste to, co złe z natury, pochodzi od nas, a mianowicie: niesprawiedliwość, rozwiązłość, lekkomyślność, tchórzostwo, zazdrość, zabójstwo, trucicielstwo, gnuśność i wszystkie te pokrewne objawy choroby, które plamą duszę powstałą na podobieństwo Stwórcy i rzucają cień na jej naturalne piękno. I ponownie, nazywamy złem to, co dla naszych zmysłów jest trudne i bolesne – choroba ciała i ciosy cielesne, i brak rzeczy niezbędnych, i życie w niesławie, i szkody na majątku, i utrata bliskich. Wszystko jest sprowadzane przez mądrego i dobrego Pana dla naszego pożytku¹⁹.

Jak zostało wspomniane wcześniej, doznania pojawiające się w ludzkim życiu są wyrazem interwencji Boga w świecie. Idąc tym tropem Hierarcha wykazuje, że muszą mieć one jakiś cel, dzięki któremu zacieśnia się więź między Stwórcą a Jego rozumnym stworzeniem. Nasz Autor uznaje, iż istnieją dwa powody, dla których człowiek jest doświadczany: jednym z nich jest kara, która ma za zadanie dostarczenie pokuty człowiekowi grzesznemu, będąc swoistą szansą na jego oczyszczenie się, aby nie umarł w stanie potępienia; drugim – jest doskonalenie człowieka poprzez uodparnianie go na grzech ciągłym próbowaniem²⁰. W *IX Homilii* pojawia się potwierdzający to fragment:

Zatem grzech jest złem, które z pewnością zasługuje na imię zła. Spowodowane jest to przez nasz wolny wybór (*προαιρέσεως*), gdyż istotnie od nas zależy, czy powstrzymamy się od zła, czy popadniemy w zepsucie. Jeśli chodzi o pozostałe rzeczy, jedne są zsyłane jako próby (*ἁγώνισματα*) dla wykazania się męstwem, jak w przypadku Hioba, który doznał straty dzieci i zniknięcia całego majątku w jednym przeważającym momencie oraz cierpiał przez wrzody. Drugie zaś jako lekarstwo na grzeszność, kiedy to na dom Dawida zrzucano hańbę za jego bezprawną pożądliwość²¹.

Należy w tym miejscu powiedzieć coś jeszcze na temat natury ludzkiej, co pomoże rozjaśnić kwestię wychowania poprzez próbowanie ludzkiego indywi-

¹⁹ Tamże, 333 A–333 B.

²⁰ Także inny fragment oddaje taki stan rzeczy: „W Psalmie 12 [Prorok] wskazuje na dręczenie przez pewne wystawianie na próbę, mówiąc: »Jak długo, Panie, będzie trwało Twoje zapomnienie o mnie?« I przez cały ten psalm uczy nas nie upadać na duchu pod takim naciskiem, lecz oczekiwać dobroci Boga, wiedząc że tak pokierowano zadawaniem nam utrapienia, by było ono proporcjonalne do zawartej w każdym z nas wiary – narzuconej miary dla narzędzi tortur” – św. Bazyli, *IX Hom.*, 329 C.

²¹ Tamże, 340 A.

duum. Ponieważ natura człowiecza została stworzona jako posiadająca brak, nie w pełni doskonała, dąży do wypełnienia czymś obecnej w niej pustki. Z jednej strony, może ona bezgrzesznym życiem poruszać się ku Bogu i w ten sposób rzeczywiście wypełniać luki zdobywaną wiedzą, co jest równoznaczne z doskonaleniem się, z drugiej zaś strony może ulec mirażowi, jaki wynika z nieodpowiedniego osądu rzeczywistości i próbować zaspokoić naturalny brak czymś innym, tym samym oddalając się od Stwórcy²². Odnosnie tego, św. Bazyli w *Hexaemeronie*, po krótkim zaznaczeniu różnych rodzajów zła, na temat zła rzeczywistego wypowiada dosadne zdanie: „Nie szukaj zatem poza sobą przyczyny tego, czego sam jesteś panem. Uznaj, że istotne zło bierze początek w dobrowolnie spowodowanych brakach”²³.

W dalszym toku rozważań naturalne wydaje się poruszenie kwestii cierpienia, która nie pozostaje obca świętemu Homilecie – rozważa ją w kategoriach pożyteczności. W niektórych swoich mowach podejmuje on temat śmierci męczeńskiej, jak choćby w homilii na wspomnienie Czterdziestu Męczenników z Sebasty²⁴. W kontekście mowy o męczenniku Gordiosie, uwidacznia się jego pogląd, iż cierpienie męczeńskie przynosi skutek odkupienia, co z kolei według J. C. Skedrosa jest powszechnym poglądem w literaturze patrystycznej²⁵. Przez opis i pochwałę męczenników Bazyli Wielki nie pragnie jednak przekazać, że chrześcijanin powinien usilnie szukać jakichś wyrafinowanych form cierpienia, ale mówi o naśladowaniu świętych umarłych w męczeństwie w inny sposób – poprzez praktykowanie ich cnót, np. w ruchach ascetycznych²⁶. W takim ujęciu dochodzi do głosu kwestia hartowania ducha poprzez znoszenie niedogodności, lecz nie sprowadza-

²² Co zauważa Hildebrand, Bazyli jako asceta, ale także człowiek szanujący dorobek kultury greckiej, przykładał wielką wagę do zagadnienia wychowania holistycznego. Uważał, że w obecnych mu czasach, podczas widocznych zmian w Kościele – zarówno moralnych, jak i doktrynalnych w formie rozprzestrzeniających się herezji, asceza była jedyną słuszną drogą dla umocnienia chrześcijaństwa, zwłaszcza jako środek prewencyjny przeciwko kryzysowi. Była ona uznawana przez niego za sposób na zdyscyplinowanie wierzących i odwiecenie ich od niewłaściwych praktyk, w tym także nadmiernych, krzywdzących rytuałów umartwiających ciało – zob. S. M. Hildebrand, *Basil of Caesarea*, Grand Rapids 2014, s. 110–111. Prawdopodobnie życie ascetyczne, zgodne z uszanowaniem ciała jako stworzonego przez dobrego Boga, kojarzyło się homilecie ze sposobem, w jaki Stwórca oddziałuje na świat, również próbując „wychować” ludzi ku duchowej dorosłości, nie pozostawiając ich na śmierć oraz osamotnienie.

²³ Św. Bazyli, *Hexaemeron*, przeł. J. Naumowicz, [w:] J. Naumowicz (red.), *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 56 (Biblioteka Ojców Kościoła, XXIII). Rozmyślnie zapisałam wyraz „istotne” kursywą, aby uniknąć nieporozumień. Właściwszym określeniem na ten rodzaj zła byłoby stosowane przeze mnie w tłumaczeniu *Homilii IX* pojęcie „rzeczywiste” (τὸ ὄντως κακόν – rzeczywiste zło). Słowo „istotne” intuicyjnie zakłada, że zło w rozumieniu Bazylego Wielkiego może posiadać istotę, zaś dzieje się przecież zupełnie odwrotnie.

²⁴ Zob. J. C. Skedros, *The Suffering of Martyrdom. Greek Perspectives in the Fourth and Fifth Centuries* [w:] N. V. Harrison, D. G. Hunter (red.), *Suffering and Evil in Early Christian Thought*, Grand Rapids 2016, s. 23 (Holy Cross Studies in Patristic Theology and History).

²⁵ Zob. tamże, s. 27.

²⁶ Zob. tamże, s. 24.

jących choroby lub innej poważnej krzywdy na ciało, co mogłoby nawet skończyć się śmiercią człowieka. Jest to niejako męczeństwo sumienia, nie samego tylko ciała i taką też wersję ascetycznego umartwienia Cezarejczyk postuluje²⁷. Należy zaznaczyć, iż Bazyli pozostawał w opozycji do często okrutnej ascezy, nastawionej na poszukiwanie cierpienia i zadawanie sobie bólu, jaką spotkać można było m.in. w Egipcie²⁸. W każdym razie kształtujący ludzką duszę charakter cierpienia jest tutaj znaczący, a jego pożyteczność przesądza o niemożliwości rozpatrywania go jako zła rzeczywistego, które nie jest w stanie wytworzyć z siebie żadnego dobra. Również przeświadczenie, iż utrapienia losowe i wszelkie niedogodności sprowadzane są po to, by niszczyć grzech, świadczy o ich pozytywnej naturze. Tak też widoczne w homilii Bazylego porównanie Boga do lekarza²⁹ wskazuje na takie rozumienie, które ponadto okazuje się szeroko rozpowszechnioną myślą w etyce chrześcijańskiej³⁰.

W poniższym fragmencie Bazyli ukazuje krzywdę cielesną, uznając ją za zło pozorne, a poddanie się mamiącemu charakterowi tej krzywdy – *złem ateistów*³¹:

Kiedy tylko mała rzecz w ich życiu zaledwie ich dotyka, nie niosąc ze sobą jednak bardziej przykrych okoliczności czy problemów, natychmiast stają się wątpiącymi w swym myśleniu o tym, czy jest Bóg troszczący się o rzeczy tutaj, czy czuwa nad każdym, czy rozdziela każdemu w zależności od jego zasług. Jednak skoro tylko przechodzą liczniejsze dręczenia, utwardzają samych siebie w bezmyślności i w swym szkodliwym przekonaniu, dowodząc sobie w sercu, że „Nie ma Boga”. Rzekł nierozsądny (ἄφρων)³² w sercu swoim: „Nie ma Boga” [Ps. 13]. I kiedy wtargnie to do jego umysłu, lekceważy on resztę, aż ma miejsce każdy grzech³³.

²⁷ Zob. tamże.

²⁸ Bazyli Wielki sprzeciwiał się takiemu wymiarowi umartwiania się, podobnie zresztą jak jego przyjaciel Eustacjusz Kapadocki. Formy ascezy egipskiej przybierały często wymiar niezwykle drastyczny. Popularne były wówczas praktyki związane z torturowaniem własnego ciała, jak choćby biczowaniem – zob. J. E. Cooper, M. J. Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, New York 2012, s. 110–111.

²⁹ Zob. św. Bazyli, IX Hom., 349 D.

³⁰ Zob. M. Kelman, M. Nesprava, A. Tokarska, V. Vovk, Y. Skrypa, *Ontology of Good and Evil in the Understanding of Great Christian Teachers and Saints*, „Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues”, vol. 23, 5 (2020), s. 5 [on-line:] <https://www.abacademies.org/articles/ontology-of-good-and-evil-in-the-understanding-of-great-christian-teachers-and-saints-9668.html> (dostęp: 27.09.2021).

³¹ „Gdy zatem oznajmia: »Jak długo, Panie, pozostanę w zapomnieniu?« i »Jak długo będziesz odwracać oblicze Swoje ode mnie?«, naturalnie przechodzi do zła ateistów” – św. Bazyli, IX Hom., 329 C. Jest to fragment poprzedzający ustęp cytowany w głównej części tekstu. Ateista – to człowiek, który odmówił istnienia Bogu; jest on, w dosłownym tłumaczeniu, „bez Boga” w swoim życiu. Kapadocczyk za nieodzowny dla Boga atrybut uznaje Jego ciągłą obecność w świecie. W momencie próby opisanej w Psalmie 12 człowiek buntujący się wobec doznawanego uczucia osamotnienia odrzuca fundament racjonalnej wiedzy o rzeczywistości, a – kierowany nieuzasadnionymi przesłankami – dochodzi do fałszywych wniosków, które później stopniowo przesądzą o jego dalszym życiu.

³² Słowo greckie ἄφρων, odpowiednik łacińskiego *insipiens*, jest w przekładach polskim i angielskich tłumaczone jako „głupiec”, jednak posiada dużą wagę filozoficzną jako podmiot działania, któremu brak (*α-privativum*) φρόνησις, czyli praktycznie definiowanej mądrości – cnoty rozsądku. Można taką osobę określić również jako nieświadomą i pochośnie działającą.

³³ Św. Bazyli, IX Hom., 329 C–329 D.

Powyższy fragment *IX Homilii* ukazuje proces samonapędzania się grzechu. Bunt wobec zła pozornego – to znaczy niedogodności i cierpień przytrafiających się człowiekowi oraz uznanie go w przyplýwie emocji, bez rozumowego osądu za zło rzeczywiste – prowadzi do jakościowej zmiany, która stopniowo postępuje. Zmiana taka oddala grzesznika od Boga, poczynając od odrzucenia przez niego podstawy, jaka jest właściwa każdemu rozumnemu człowiekowi mianowicie, że Bóg jest oraz, że jest stale obecny w świecie³⁴. Stąd Autor uważa, że ten, kto przeczy istnieniu Boga jest „pozbawiony roztropności”, dobrowolnie bowiem wyzywa się naturalnego narzędzia jakim jest rozum. Tak choćby w sporze Bazylego z Apolinarym, który opisuje M. C. Paczkowski, Cezarejczyk przeczy tezie swojego adwersarza, iż „człowiek praktycznie identyfikuje się z własnym grzechem”³⁵. Dla naszego Hierarchy nie do pomyślenia było takie odmówienie istnienia racjonalności w ludzkim umyśle (νοῦς), gdyż wiązałoby się to z pozbawieniem człowieka umiejętności wyboru między dobrem a złem³⁶. Dobrowolność jest niezwykle ważną częścią teologii świętego i nie może zostać zarzucona. Zresztą wydzwięk filozofii Apolinarego odsłania jego pojmowanie człowieka jako niemal ontycznie złego z tak silnymi afektami, iż nie da się ich powstrzymać³⁷, co różni go ze św. Bazylim. Homileta pozostaje zwolennikiem tzw. „antropologicznego optymizmu”, jaki ogólnie podzielali Ojcowie Kościoła³⁸.

Wspomniane w powyższym fragmencie serce (καρδία) jest dla Kapadoccyka siedliskiem afektów i woli kompatybilnym z duszą – stanowi syntezę władz psychosomatycznych. W pismach Ojców Kościoła jest ono źródłem aktów moralnych³⁹ – symbolizuje również zgodę, która niezbędna jest, aby istota obdarzona wolną wolą mogła popełnić grzech. Umysł jest władzą niezbędną do przedstawienia sobie w racjonalnym świetle zachowań wcześniej warunkowanych przez wolę,

³⁴ Jak zaznaczyłam wcześniej, pojęcie Boga jest dla Bazylego Wielkiego najbardziej pierwotne i przysługuje każdej rozumnej istocie. Jest fundamentem, na którym taka istota powinna budować wiedzę o świecie. W momencie odrzucenia tej podstawy, człowiek w pewnym sensie stopniowo odchodzi od rozumu, popadając w irracjonalność. Także przypisywanie przez św. Bazylego racjonalności Bogu (rozumności) prowadzi do wniosku, że wszystko, co znajduje się z dala od Stwórcy siłą rzeczy musi być rozumu pozbawione – w tym sensie można zatem rozumieć pojęcie irracjonalności.

³⁵ M. C. Paczkowski, *Biblia i filozofia w konfrontacji Bazylego Wielkiego z apolinaryzmem*, [w:] „Vox Patrum” 37 (2017), t. 68, Lublin, s. 229.

³⁶ Stanowisko takie uwidacznia się również w poglądzie na temat bezgrzeszności Chrystusa, który według Homilety zachował ją nie ze względu na swoją boską naturę, ale dlatego, iż po prostu jako człowiek nie wybrał grzechu – zob. tamże.

³⁷ Zob. tamże.

³⁸ Zob. M. Kelman, M. Nesprava, A. Tokarska, V. Vovk, Y. Skrypa, *Ontology of Good and Evil in the Understanding of Great Christian Teachers and Saints*, [w:] „Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues”, vol. 23, 5 (2020). Dostępny: <https://www.abacademies.org/articles/ontology-of-good-and-evil-in-the-understanding-of-great-christian-teachers-and-saints-9668.html> (sprawdzono 15.03.2020), s. 4.

³⁹ Zob. καρδία [w:] G. W. H. Lampe, (red.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 702.

pchaną pozbawionymi nadzoru rozumowego emocjami. Fałszywe wnioski, wyciągnięte z niepełnej puli przesłanek zostają zatwierdzone przez władzę umysłu, która już w tym momencie jest w pewien sposób osłabiona, to znaczy – odwieziona od właściwego celu. Umysł jest dla Bazylego okiem, które pozwala nam widzieć świat, jednak zgodnie z poniższym fragmentem, nie jest to narzędzie, którego nie da się oszukać:

Wraz z małym obrotem oka, zwracamy się to ku słońcu, to ku opoce naszej cielesności. Także tu, gdy się zaiste spogląda w górę, niezawodnie wystawia się na światło, lecz gdy odwróci się w cień, z konieczności jest się zaciemnionym⁴⁰.

Widzimy jednak, że rozum przyjmuje u Bazylego niezwykle ważną rolę. Jest jedną z dwóch władz, która jednocześnie przedkłada coś do wykonania⁴¹, zatwierdza jakiś czyn, nim zostanie on wrzucony z możliwości w aktualność oraz oddziałuje na człowieka. Choć to on podejmuje decyzję, to również podlega siłom ciągnącym go ku zbawieniu lub odpychającym w stronę grzechu⁴², jak w przypadku drugiej siły, którą można uznać za podstępne działanie szatana. Władzą, jaka pociąga istotę ludzką ku Bogu, pozostaje rozum, którego moc przez ograniczenie wolną wolą człowieka może zostać osłabiona. Im dalej jednak człowiek znajdzie się od zbawczego oddziaływania Stwórcy, tym – można powiedzieć – łatwiej dryfuje w stronę zatracenia. Wydaje się, że tylko pierwsza władza, odpowiedzialna za ruch „do” może być uznana za rzeczywiście aktywną, podczas gdy człowiek pozostaje bierny, dopóki nie korzysta ze swojej woli, pozwalającej mu na dokonanie aktywnego wyboru. Władza odpychająca, mimo pozorów, pozostaje bierna w każdej sytuacji, mogąc jedynie liczyć na „pochoptą” decyzję ludzkiej istoty.

Można zapytać, czy to zmysły są odpowiedzialne za „zaciemniające” przedstawienie faktów, jeśli dzięki nim człowiek odbiera cierpienie? Należy tu wspomnieć, że podejście do zmysłowości u Bazylego różni się nieco od postaw miłośników pogańskiej mądrości. Wielu z nich przypisywało zmysłom cechę zwodniczości i drugorzędność w poznaniu praprzyczyny (ἀρχή). Tacy filozofowie jak Plotyn⁴³, wszystko, co pozwalało poznać się przy pomocy zmysłów, uznawali za dalece

⁴⁰ Św. Bazyle, IX *Hom.*, 348 B.

⁴¹ Zob. *νοῦς* [w:] G. W. H. Lampe, (red.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 923.

⁴² Zob. M. Yannatos, *Good and Evil In the Teaching of Saint Basil of Caesarea: In the Teaching of Saint Basil of Caesarea*, Durham theses, (pod opieką dr G. D. Dragasa), Durham University 1985. Dostępne w Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/7023/>, s. 50.

⁴³ Nawiązując do Plotyna należy wymienić monografię H. Dehnharda, który dokonuje zestawienia doktryny tego filozofa z nauczaniem Bazylego, próbując dociec podobieństw między nimi – zob. tegoż, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften de Spiritu Sancto*, Berlin 1964 (Patristische Texte und Studien, 3).

niedoskonałe i złe. Choć Homileta także raczej zasługę poznania prawdy przypisuje rozumowi, nie odrzuca całkowicie roli doświadczenia zmysłowego jako jednoznacznie złego, zaś cielesności nie uznaje za przeszkodę w drodze do Boga. Zdaniem S. Hildebranda, odpowiednio kierowane przez rozum ciało wręcz pomaga w spełnieniu się ludzkiej roli w świecie⁴⁴. Hierarcha również nie nazywa złem materii, argumentując że została ona stworzona przez Boga, a zgodnie z zasadą podobieństwa, dobry Stwórca nie mógł stworzyć czegoś Mu przeciwnego⁴⁵. Uznanie materii za złą to także pogląd popularny wśród współczesnych Bazyliemu gnostyków i manichejczyków, jakich zwalczą m.in. w *Hexaemeronie*.

Homileta twierdzi, że zmysły jak najbardziej mogą wpływać na umysł ludzki, dostarczając mu bodźców, które ten może przetworzyć, jednak to właśnie rozum odpowiedzialny jest za sądy wobec nich. Człowiek, jako istota obdarzona rozumem, ma obowiązek wykorzystywania go w budowaniu sobie obrazu świata, jeśli zaś tego nie robi, kontrolę nad nim przejmują inne władze, jak choćby emocje. Dla Klemensa Aleksandryjskiego władzami irracjonalnymi (to znaczy przeciwnymi rozumowi) są namiętności, jakie dają początek impulsom wprowadzającym człowieka w nieposłuszeństwo wobec Boga⁴⁶. Jawią się one jako źródło zła rzeczywistego, szczególnie dla każdego człowieka, gdyż bezpośrednio dotyczą go, czyli też jego indywidualnej specyfiki. Następuje przez nie odchylenie od pewnej właściwej każdej osobie harmonii, płynącej z obecności czynnika rozumowego w osądzaniu zewnętrznego środowiska. Zaburzenie tak rozumianego porządku wprowadza ludzką duszę w niepokojący proces grzechu, który porusza kolejne elementy – od „nieodpowiedniej” myśli do utrwalenia się grzesznej postawy wywołanej taką myślą.

W Piśmie Świętym odnajdujemy wiele przykładów zła, również takich, które nawiązują do rozumnej natury człowieka. Tak też Psalm 14, 4 wskazuje czynnik rozumowy, niezbędny, by bronić się przed złem: „nie posiadają żadnej wiedzy ci, którzy czynią zło”. Inny przykład, znów nawiązując do kluczowej kwestii rozumienia, wiąże postawę grzeszną z pojęciem bezbożności, co odsyła do koncepcji potęgującego się odwrócenia od Boga, wrogości wobec Niego, jaką Biskup Cezarei Kapadockiej ujawnia w mowie: „sprawiedliwy rozumie sprawę ubogich, bezbożny nie ma żadnego zrozumienia” (Prz 29, 7)⁴⁷. Charakterystyczną dla czło-

⁴⁴ Zob. S. M. Hildebrand, *Basil of Caesarea*, Grand Rapids 2014, s. 22.

⁴⁵ Zob. M. Yannatos, *Good and Evil In the Teaching of Saint Basil of Caesarea*, s. 53.

⁴⁶ Zob. P. Karavites, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 38 („Supplements to Vigiliae Christianae”, Vol. XLIII).

⁴⁷ Przykład ten dotyczy przypadku człowieka bezbożnego. Człowiek taki nie posiada umysłowej zdolności wniknięcia i przyswojenia sobie wiedzy właściwej, jakiej znajomość spowodowałaby zmianę w jego wnętrzu powodując, iż stałby się człowiekiem sprawiedliwym. Wiedza jawi się jako

wieka niegodziwego rzeczą jest odmówienie Boskiemu przewodnictwu w jego życiu⁴⁸. Odmowa ta prowadzi do samonapędzającego się procesu – dusza ludzka podupada w grzech, co jednocześnie wprawia ją w ruch oddalający od Boga. Bazyli dosadnie streszcza stan duszy człowieka pochłoniętego złem rzeczywistym, czyli grzechem: „Tym jest zło – odrazą (ἄλλοτρίωσις) do Boga”⁴⁹. Awersja uniemożliwia zatem swobodny powrót do źródła, jakim jest Stwórca. Jest ona raczej motorem drogi ku othłani zła, którą bardzo trudno zatrzymać, a wówczas, jak mówi Święty, „ma miejsce każdy grzech”⁵⁰.

Wolna wola a grzech człowieka i szatana

Do tej pory ukazano kwestię wybrakowanej ludzkiej natury, rozróżniono *zło pozorne* od *zła rzeczywistego*, przypisując to ostatnie grzechowi oraz wspomniano o wolnym charakterze wyboru dobra i zła. Pojawia się tutaj zasadnicza kwestia wolności, związanej z wolną wolą, którą należy przeanalizować w związku z grzechem, jaki jest czasem zgodnie z nią wybierany. Św. Bazyli będzie podejmował problem wolnej woli, przysługującej człowiekowi, próbując uchwycić ją w swojej genezie – sytuacji Adama i Ewy w Rajskim Ogrodzie. Kategoria wolności, jaką człowiek posiada, w pewien sposób upodabnia go do Boga, pozwalając mu na świadomą ingerencję w zastany świat. Poprzez pierwszy grzech ludzka para dokonała fundamentalnego wyboru, który to uwarunkował późniejsze życie całej ludzkości⁵¹. Przyczyny tego występku Homileta upatruje w ludzkiej nierozwadze:

Natychmiast [Adam] znalazł się poza Rajem (Παραδείσου), poza szczęściem tego żywota. Nie z konieczności jednak stał się złym, lecz z nierozwagi (ἄβουλίας). Przez to i pewnie zgrzeszył, przez występłą wolę – umarł przez grzech. Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć⁵². O ile bowiem oddalił się od życia, o tyle przybliżył się do śmierci.

coś, co dokonuje jakościowej zmiany, wypełniając braki w ludzkiej naturze i pociągając ją ku Bogu, tj. rzeczywistemu i prawdziwemu światu, który przeciwstawia się ułomnemu mniemaniu, wyprowadzonemu z poznania świata zmysłowego. Aby jednak móc przyswoić sobie wiedzę pewną, nie zaś odwracającą od Boga i powodującą grzech mniemanie, należy posiadać zdolność posługiwania się rozumem, czyli zatem – rozumienie. Błędne koło, w które człowiek grzeszny popada, odwodzi go od tej umiejętności.

⁴⁸ Człowiek, który stopniowo zostaje pozbawiony rozumowego wzorca, jaki z kolei pozwala mu patrzeć na świat w odpowiedni sposób, w końcu jest w stanie całkowicie zaprzeczyć istnieniu Boga – zob. św. Bazyli, IX *Hom.*, 329 C–329 D.

⁴⁹ Św. Bazyli, IX *Hom.*, 348 A. Alternatywnego przekładu ἄλλοτρίωσις dokonuje E. Osek, rozumiejąc termin jako „*stanie się obcym Bogu*” – zob. E. Osek, *Grzech jako choroba duszy...*, s. 498.

⁵⁰ Św. Bazyli, IX *Hom.*, 329 D.

⁵¹ W *Hexaemeronie* Hierarcha wprost mówi, iż „zło w swoim właściwym sensie, wzięło początek od naszego dobrowolnego upadku” – św. Bazyli, *Homily 2. Invisible and Unfinished State of the Earth (on the Hexaemeron)*, [w:] R. J. Deferrari (red.), *Saint Basil, Exegetic Homilies*, s. 29.

⁵² Śmierć jest tu całkowitym potępieniem (Piekieł) na końcu dobrowolnie rozpoczętej drogi, kiedy to jeszcze człowiek posiada pełnię swych władz rozumowych.

Bóg jest bowiem życiem, a pozbawienie życia – to śmierć. Dlatego samemu sobie Adam zgotował śmierć przez odwrócenie się od Boga, zgodnie z tym, co opisano: „Patrz oto, przepadną ci, którzy odwracają się od Ciebie” [Ps. 73, 27]. Tak też nie Bóg stworzył śmierć, lecz my sami ją sprowadziliśmy przez złą myśl⁵³.

Z tą okazją wiąże się niejako postać szatana, który już wcześniej dokonał wyboru odrzucającego go od Boga, jednak tę kwestię pragnę rozwinąć później. W tym momencie zamierzam przeanalizować okoliczności towarzyszące zerwaniu zakazanego owocu. Homileta mówi, że czyn przypieczętowujący niesprostanie próbie narzuconej przez Stwórcę kojarzyć należy z pewną niedoskonałością człowieka, nazywając ją nierozwagą. Wyklucza tym samym pogląd, jakoby człowiek mógł być zaprojektowany do koniecznego popełnienia grzechu. Jednak określenie użyte w tym kontekście okazuje się być brakiem aktu woli (*α-privativum* + *βουλή*), znacząc tyle, co „bezmyślność”, ale również „brak woli”, „brak decyzji”⁵⁴. Z jednej strony mówi się o dobrowolności aktu odwrócenia się od Boga, z drugiej zaś używa pojęcia sugerującego, że w pewien sposób była to czynność wymuszona – jak zatem rozumieć tę kwestię? Użyte przez Bazylego słowo zostało przetłumaczone jako „nierozwaga”, aby uściślić zaistniały problem. Ze względu na liczne elementy aktywne w świecie oraz bodźce, które mogą zostać poddane pochopnemu osądowi, od człowieka wymaga się trwałej postawy obronnej. Nie może on wykazywać naiwności i lenistwa, wiążących się z utratą potrzebnej mu do funkcjonowania ostrożności. Wraz z nadaniem wolnej woli, na istotę ludzką została nałożona odpowiedzialność nakazująca, że człowiek musi aktywnie uczestniczyć w rzeczywistości. Władza wolitywna odpowiada za podejmowane decyzje, wcześniej jednak czynniki niezbędne do ich zaistnienia muszą zostać osądzone przez rozum (rozważone przez niego). Krok ten dostarcza wiedzy, która utrzuca człowieka w jego przekonaniu i popycha do działania. Wydaje się, że tylko przedstawienie umysłowi wszystkich istniejących przesłanek prowadzi do pojawienia się pełnego obrazu sytuacji, co prowadzi do aktu, jaki można określić mianem w pełni świadomego. Świadomość łączyłaby się tutaj z właściwym wykorzystaniem woli, natomiast stan jakiegoś rodzaju nieświadomości lub szeroko pojętej niewiedzy odmawiałby następującego po nim czynowi kategorii wolnego. Poniższy fragment nazywa ów stan chwilowej nierozwagi zapadnięciem w krótki sen⁵⁵:

⁵³ Św. Bazyl, IX *Hom.*, 345 A–345 B.

⁵⁴ Zob. *ἄβουλεια* [w:] O. Jurewicz, (red.), *Słownik grecko-polski*, Truskaw 2018, s. 2.

⁵⁵ Użycie przez Bazylego Wielkiego porównania stanu nierozwagi do snu nasuwa skojarzenie z sytuacją żołnierza na warcie, który mimo obowiązku utrzymywania stale wystrzonych zmysłów i wysokiego poziomu uwagi, nie podołał poleceniu, poddając się uczuciu znużenia i zasypiając na krótki moment. Zmęczenie wywołane pracą wartownika jest skutkiem jego fizjologicznej natury i jest od niego niezależne, jednak uważa się, iż żołnierz posiada zdolność do przezwyciężenia senności. Stąd niewykonanie zadania wiąże się z negatywnymi sankcjami.

Uwolniona bowiem została [dusza] od całego przymusu (ἀνάγκης) i otrzymała od Stwórcy życie własnowolne (αὐθαίρετον ζῶν), gdyż na obraz Boga została zrodzona. Rozumie zatem dobro i zna swoją wolność (ἀπόλαυσιν), ma możność (ἐξουσίαν) i zdolność (δύναμιν) trwania w rozważaniu piękna (καλοῦ)⁵⁶ oraz pojmowaniu (νοητῶν) rzeczy wolnych (ἀπολαύσει), strzegąc czujnie życia zgodnego z naturą. Ma również możność odwrócenia się kiedykolwiek od piękna. I to się jej przytrafiło, kiedy otrzymała nadmiar rozkosznych radości i jak gdyby zapadła w jakiś krótki sen, opadając ze szczytów oraz miesząc się z ciałem poprzez hańbiące zżycie się z rozkoszami⁵⁷.

Nasz Ojciec Kapadocki za przyczynę wspomnianej nierozwagi uznaje chęć dogodzenia własnym zmysłem⁵⁸, co jest jednocześnie zatarciem wiedzy naturalnej dla człowieka, gdy przebywał on jeszcze blisko Boga. Pojawia się tutaj problem niewiedzy, która staje się konsekwencją wypędzenia z Raju. Człowiek odwieziony od możliwości bezpośredniego obcowania ze Stwórcą chcąc odzyskać utracony stan, w ciągu swojego życia musi borykać się z niedoskonałymi narzędziami poznawczymi. Również to może go doprowadzić do upadku w zło, jakie u Platona wprost przyjmuje charakter błędu poznawczego. Warto w tym miejscu przytoczyć zdanie tego myśliciela odnośnie podejmowanego tematu.

Już w Platońskim⁵⁹ pojęciu najwyższej zasady, widnieje przekonanie, że nie może ona zawierać żadnej niedoskonałości. Świat noetyczny, w przeciwieństwie do materialnego pozostaje wieczny, idealny i rzeczywiście istniejący, nie ulegając zmianie jak w przypadku przedmiotów poznawalnych zmysłowo. Zło zdaje się być w tej koncepcji „czymś”, co w przeciwieństwie do Idei, odznacza się brakiem – rozumu, piękna i miary⁶⁰, jest pewnego rodzaju chorobą. Podobnie jak Bazyli, Platon uznaje przyczynę zła moralnego w słabości wobec pokus⁶¹. Filozof ten uważać będzie, że nikt poza samym człowiekiem nie może być odpowiedzialny za zło – także odpowiedzialnością za nie nie można obarczać bóstwa, ono samo zaś jest tylko stwórcą rzeczy dobrych⁶². Sądzi on, że dochodzi przez to do

⁵⁶ Piękno pojawia się tutaj w znaczeniu dobra, jako zasady rzeczywistości. Bazyli, podobnie jak Platon, dobro utożsamia z pięknem, w ten sposób przypisując mu moc twórczą i ożywiającą.

⁵⁷ Św. Bazyli, IX Hom., 344 C.

⁵⁸ Zob. S. M. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington 2007, s. 121.

⁵⁹ Porównuje się tutaj koncepcję Bazylego z myślą Platona, gdyż w opozycji do wielu współczesnych mu Ojców Kościoła, ten święty nie odcinał się całkowicie od greckiego dorobku kulturowego – zob. Nicu Dumitrescu, *Basil the Great: Faith, Mission and Diplomacy In the Shaping of Christian Doctrine*, London–New York 2018, s. 142–144. Także ten autor wykorzystuje słowa Bazylego z *Mowy do młodych...* o nieodrzućaniu w całości literatury i poezji pogańskiej: Święty jednocześnie przestrzega w tym twierdzeniu, by czytać te dzieła z rozważą – zob. tamże, s. 164.

⁶⁰ Miara jest dla Platona tożsama z rozumem, zaś jej brak prowadzi do upadku w więzienie pokus i zmysłowych przyjemności – zob. Platon, *Prawa*, 691 c–d.

⁶¹ Zob. Platon, *Protagoras*, 357 e.

⁶² Zob. Platon, *Państwo*, 617 a. Zob. także: E. Osek, *Grzech jako choroba duszy...*, s. 496.

zniewolenia duszy jednocześnie zaznaczając, iż człowiek nigdy nie wybiera zła świadomie⁶³. Wiąże się to z jego niewłaściwym osądem sytuacji i wyborem czegoś, co uważa za wiedzę prawdziwą, choć nie jest nią w rzeczywistości.

Powiązanie grzechu dokonanego przez człowieka z niewiedzą właściwą ograniczonemu poznaniu, na równi ze słabością w stosunku do przyjemności cielesnych, jaka wynika z faktu posiadania przez niego ciała, prowadzi do rozumienia ich jako źródła zła rzeczywistego, urzeczywistniającego się wraz z każdym indywiduum ludzkim. Jednak od takiego obrazu odstaje problem występku szatana, którego nie dotyczą ograniczenia płynące z wymiaru cielesnego. Nie można również powiedzieć, że źródłem jego grzechu stał się jakiś błąd poznawczy, skoro w Biblii opisywany jest jako jeden z najwyższych bytów anielskich, posiadający wiedzę dalece pełniejszą od człowieka. Tym bardziej jego czyn wydaje się przerażający, jeśli przyjąć, że popełniono go przy pełnej świadomości jego konsekwencji. Orygenes upatruje winę występku szatana w jego nadmiernej dumie⁶⁴, a jak przedstawia się to poniżej, św. Bazyli także przyznaje, że zazdrość wobec gatunku ludzkiego stała się punktem zapalnym:

Dlatego, że [szatan] jest cały przepełniony złem, wybrał chorobę zazdrości i pożalował nam zaszczytu. Nie mógł bowiem znieść naszego życia bez smutku w Raju (Παράδεισος). Przez podstęp i spiski oszukał człowieka i zdradliwie wykorzystał jego pragnienie, by upodobnić się do Boga. Pokazał mu drzewo i obiecał, że przez zjedzenie z niego, stanie się [człowiek] taki sam jak Bóg. „Jeśli bowiem będziecie spożywać, mówi [Pismo], będziecie, jak bogowie, znać dobro (καλός) i zło” [Rdz 3,5]. W istocie nie uczyniono go [tj. diabła] naszym wrogiem, lecz z zazdrości zmienił się w naszego nieprzyjaciela. Bowiem widząc siebie upadłego między aniołami, nie mógł znieść widoku ziemian wyniesionych do rangi aniołów przez doskonalenie⁶⁵.

Umieściwszy w tym miejscu powyższy fragment homilii, dochodzi się do kwestii zła jako takiego, co wiąże się ze złem samego szatana. Choć Homileta zaznacza, iż diabeł nie został zaprojektowany do popełnienia zła, to jednak jego świadoma decyzja i znajomość konsekwencji po jej wypełnieniu sprawiły, iż zmienił on niejako swoją naturę. Odwracając się od Boga, którego Hierarcha kojarzy z doskonałym życiem, doprowadził do zmiany jakościowej własnego bytu, skazując się na stan przeciwny Boskiej obecności, czyli śmierć. Określenie, że jest on „przepełniony złem” można rozumieć, że diabeł sam stał się piekłem, miejscem wiecznej śmierci i przeciwieństwem Boskiej pełni bytu. Szatan stał się zatem „nieuleczalnie chory”⁶⁶ i na zawsze odciął się od Boga.

⁶³ Zob. Platon, *Protagoras*, 358 c–d.

⁶⁴ Zob. M. Yannatos, *Good and Evil In the Teaching of Saint Basil of Caesarea*, s. 59.

⁶⁵ Św. Bazyli, *IX Hom.*, 348 B.

⁶⁶ Zob. E. Osek, *Grzech jako choroba duszy...*, s. 508.

Problem ten wiąże się również ze stanowiskiem św. Bazylego względem Orygenesowskiej koncepcji zbawienia szatana. Homileta nie uznaje możliwości ingerencji Boga w wolną wolę stworzonych przez siebie istot. Zatem, jak zostało to wyprowadzone wcześniej, o ile naturalny u człowieka brak świadomości istnienia wszystkich przesłanek potrzebnych do dokonania sądu zgodnego z rzeczywistością nie pozwala mu na postępowania w pełni zgodne z jego własną wolą, o tyle diabeł nie posiada takiego ograniczenia. Stąd niemożliwe jest zbawienie go, skoro on sam świadomie zbawienia nie pragnie. Również różnica w źródle grzechu ludzkiego i występku szatana jest tu znacząca. Niewiedza może zostać skorygowana wiedzą prawidłową, podobnie jak słabość wobec przyjemności zmysłowych można naprawić napomnieniami z zewnątrz. Jednak duma powodująca zazdrość wydaje się być właściwością samej duszy, którą zmienić może tylko wewnętrzny akt woli⁶⁷.

Zło jako samodzielnie nieistniejące

Po powyższych analizach dochodzimy do punktu zwrotnego, pozwalającego na wywnioskowanie, czym ostatecznie miałyby być zło grzechu. Wielokrotnie mówiono, że zło rzeczywiste jest niedoskonałością i brakiem, jednak w tym miejscu należy zaznaczyć, iż chodzi o niedoskonałość konkretną, operującą na istniejącym już bycie. Zło jawi się jako ontyczne przeciwieństwo Boga, o ile rozumiemy Go jako pełnię istnienia oraz byt, o którym można powiedzieć, że jako jedyny istnienie rzeczywiście i samoistnie – na tym ma polegać doskonałość tej pełni. W opozycji do Niego, świat zaledwie naśladuje Boskie bycie.

Ontycznym przeciwieństwem Boskiego bytu byłoby zatem nieistnienie jako samodzielny byt, nie posiadający własnej istoty. Stworzenia powołane do istnienia w Akcie Stwórczym uczestniczą niejako w istnieniu Boskim, będącym niczym Idea powołująca do życia wszystko, na co pada jej blask. Choć Bazyli, jako człowiek zdroworozsądkowy, nie odmawia obecności zła w świecie, zaznacza jednak, że nie można rozumieć go jako odrębnego bytu i w tym sensie zło jest dalece gor-

⁶⁷ Wcześniej zostały przeanalizowane okoliczności prowadzące do momentu zaistnienia grzechu za sprawą decyzji rozumnej istoty. Następujący fragment homilii wyjaśnia źródło grzechu zarówno dokonanego przez człowieka jak i szatana, upatrując je w ich wolnej woli, będącej władzą, która wprowadza myśl w działanie: „Skąd pochodzi diabeł, skoro zło nie jest od Boga? Co na to powiemy? Że to samo rozumowanie odnośnie zła (πονηρίας) w ludziach, da wyjaśnienie i na to pytanie. Skąd bowiem zły jest człowiek? Z własnej wolnej woli. A skąd zaś zły diabeł? Z własnej winy: posiada [bowiem] własnowolne (αὐθαίρετον) życie i w jego możliwości (ἐξουσίαν) leżało wytrwanie w Bogu, czy niechęć do dobra. Gabriel jest aniołem i jest ciągle obecny przy Bogu. I szatan jest aniołem, ale zupełnie utracił ojczyzny (οἰκεῖας) porządek. (...) Także i ten mógł [zostać] buntownikiem, a tamten nie upadać. Lecz zaiste [pierwszy] został ocalony przez nienasyconą miłość do Boga, tamten okazał się bezwartościowy przez oddalenie się od Boga” – św. Bazyli, *IX Hom.*, 345 D. „Ojczyzny porządek” został w powyższym tłumaczeniu użyty w znaczeniu porządku natury.

sze od dobra konstruującego i konstytuującego rzeczywistość. W swojej mowie jasno podkreśla, co rozumie on przez zło, dając nam bogaty materiał do rozważań:

Zło bowiem nie jest tym samym, co żywa istota, ani nie posiada swojej treści (οὐσίαν) wspieranej osobnym istnieniem (ἐνυπόστατον). Brak dobra jest bowiem złem. Wzrok został stworzony, ślepotą jednak pochodzi od jego straty. Zatem jeśli [wzrok] nie miałby ulegającej zepsuciu przez chorobę natury, ślepotą nie mogłaby bezprawnie się [do niego] przedostać. Tak samo zło nie ma własnego istnienia (ἰδὴ ὑπάρρξει), lecz jest następstwem kalectwa duszy. Ani zaiste nie jest [ono] niezrodzone (ἀγεννητόν) – jak mówią bezbożni, co jako równą dobrej naturze uważają złą, jakby faktycznie obie były bez początku i urodzone jako lepsze – ani nie jest zrodzone⁶⁸.

Mówi się tu, że zło posiada swój początek, inaczej można byłoby myśleć o nim – co zauważa Autor – jako o bycie niestworzonym, istniejącym samoistnie niczym drugi bóg. Jednak w jaki sposób rozumieć wspomniany początek, skoro twierdzi się, iż nie jest ono również zrodzone? Prawdopodobnie chodzi tu o kwestię niemożliwości bezpośredniego stworzenia go przez Boga, gdzie pojęcie „zrodzony” odnosi się wyłącznie do bytu wynikłego z Boskiego Aktu Stworczego. Rozważmy następującą możliwość: gdyby przyjąć, że początkiem zła byłby jakiś jednorazowy akt podobny do Aktu Stworzenia, wówczas trzeba by przyjąć, iż jest ono jednym z bytów, posiadających istotę i istnienie. Jednak przez porównanie zła do choroby, Bazyli woli, aby jego początek rozumieć jako każdorazowy dla każdego rozumnego indywiduum, które funkcjonuje w świecie, używając swoich zdolności poznawczych. Stan chorobowy operować może bowiem tylko na jakimś istniejącym organizmie, który stara się osłabić. Można powiedzieć, że zło podobne jest do pasożyta, żerującego na swoim żywicielu, z tą różnicą, że jeśli nie pojawi się jego nośnik, nie będzie ono miało szansy się uobecnić. Tak też Homileta określa popadnięcie w chorobę: „Dusza zepsuła się, gdy odstąpiła od natury. Co jest więc jej nadrzędnym dobrem? Wytrwałość przy Bogu i złączenie z Nim przez miłość. Gdy dusza upadła z dala od tego, wylęgły się rozmaite i zmieniające się choroby”⁶⁹.

Należy zauważyć, że o grzechu człowieka w Raju nie mówi się w kategorii jakiejś jego unikalnej, historycznie uniwersalnej przyczyny, używając określeń „pierwszy grzech”, czy „grzech pierwszych ludzi”. Taka narracja przedstawia, iż grzech pojawił się wówczas po raz pierwszy, ale nie jest to równoznaczne z ustanowieniem jakiejś zasady zła. Powinno się pojmować je raczej jako indywidualną dla ludzkiego życia, spowodowaną własnowolną decyzją (na tyle, na ile może być

⁶⁸ Św. Bazyli, IX *Hom.*, 341 C.

⁶⁹ tamże, 344 B.

ona wolna w ograniczającym świecie zmysłowym po utraceniu przez człowieka stanu rajskiego) sytuację oddalenia od źródła wiecznego istnienia, jakim jest Bóg. Zło w tym sensie staje się efemeryczne. Nie uczestniczy w żadnej ustanawiającej je zasadzie, nie posiada żadnego wiecznego pojęcia, Idei. Pojawia się wraz z ludzką decyzją, używając wówczas człowieka jako nośnika, dzięki któremu może powstać w świecie. Jako stworzona na obraz Boga, ludzka istota posiada zakres umiejętności, w których naśladuje swego Stwórcę. Stąd można powiedzieć, że człowiek niejako stwarza zło za każdym razem, gdy popada w grzech. Pozwala mu zaistnieć na sobie samym, gdy odwrócenie od wiecznego źródła życia zaprowadza w nim jakościową zmianę na rzecz śmierci.

Jednak człowiek nie jest skazany na zło. Bazyli przywołuje wyjściowe zapewnienie ze swojej homilii, że stworzenie nie zostało opuszczone przez Opatrzność Boską, zaś ludzka egzystencja nie polega wyłącznie na cierpieniu. Następującymi słowami formułuje on wniosek do swych rozważań, wyrażając w nim przekonanie o rzeczywistości uporządkowanej i nie pozostawionej samej sobie:

Tak więc zostaliśmy złączeni przeciw złu (πονηρίᾳ) diabła, by ćwiczyć (γυμνάσιον) nasze dusze, przez Tego, który rządzi ludzkimi sprawami mądrze i przewidująco, tak jak lekarz używa jadu żmii, aby przygotować antidotum⁷⁰.

Zło nigdy zatem nie będzie mogło dorównać zasadzie rzeczywistości, jaką jest dobro, okazując się od niego słabsze bytowo. Praktycznie waha się ono od nieistnienia do istnienia przypominającego raczej jakąś karłowatą roślinę, żerującą na rozumnym bycie. Jest ono zdane na łaskę człowieka, który to tylko może zaprosić je do własnego życia, stąd też „samo-grzeszny”⁷¹ szatan ima się podstępów oraz innych środków, aby zaspokoić swą nienasyconą zazdrość.

Bibliografia

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

St. Basilius Magnus, Η ὁμιλία ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός / *Quod Deus non est auctor malorum*, [w:] J. P. Migne (red.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. XXXI, Parisiis 1885, kol. 329–354.

St. Basil the Great, *Homily Explaining that God Is Not the Cause of Evil*, [w:] tegoż, *On the Human Condition*, przeł. N. V. Harrison, Crestwood NY 2005, s. 65–80 (Popular Patristic Series, 30) .

⁷⁰ Tamże, 349 D.

⁷¹ Zob. M. Yannatos, *Good and Evil In the Teaching of Saint Basil of Caesarea*, s. 58. Pojęcie „samo-grzeszny” (*self-sin*) odnosi się do stanu, w jaki popadł szatan, o którym również mówi Bazyli, gdy wyraża się o nim, że jest „cały przepelnięty złem”.

Św. Bazyli, *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*, przeł. J. Naumowicz, [w:] J. Naumowicz (red.), *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 36–54 (Biblioteka Ojców Kościoła, XXIII).

św. Bazyli, *Hexaemeron*, przeł. J. Naumowicz, [w:] tegoż (red.), *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 54–56 (Biblioteka Ojców Kościoła, XXIII).

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 1989.

Platon, *Państwo* (Πολιτεία), [w:] Burnet I. (ed.), *Platonis Opera*, t. IV (Tetralogia VIII), Oxonii 1905, s. 327–621.

Platon, *Prawa* (Νόμοι), tamże, s. 624–969.

Platon, *Protagoras* (Πρωταγόρας), tamże, t. III (Tetralogia VI), Oxonii 1902, s. 309–362.

LITERATURA SEKUNDARNA

Boura T., *The Relationship Between Hellenism and Christianity in St. Basil's „Speech to the Young...”*, „Vox Patrum” 32 (2012), t. 57, s. 53–57.

Cavarnos C., *Orthodoxy and Philosophy*, Belmont 2003.

Cooper J. E., Decker M. J., *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, New York 2012.

Deferrari R. J. (red.), *Saint Basil, Exegetic Homilies*, przeł. A. C. Way, Washington 1963 (The Fathers of the Church. A New Translation, XLVI).

Dehnhard H., *Das Problem der Abhängigkeit des Basiliius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften de Spiritu Sancto*, Berlin 1964 (Patristische Texte und Studien, 3).

Dumitrașcu N., *Basil the Great: Faith, Mission and Diplomacy In the Shaping of Christian Doctrine*, London–New York 2018.

Fedwick P. J. (red.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto 1981.

Hildebrand S. M., *Basil of Caesarea*, Grand Rapids 2014.

Hildebrand S. M., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington 2007.

Jurewicz O. (red.), *Słownik grecko-polski*, Truskaw 2018.

Karavites P., *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden–Boston–Köln 1999 („Supplements to Vigiliae Christianae”, Vol. XLIII).

Kelman M., Nesprava M., Tokarska A., Vovk V., Skrypa Y., *Ontology of Good and Evil in the Understanding of Great Christian Teachers and Saints*, „Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues”, Vol. 23, Issue 5 (2020), [on-line:] <https://www.>

abacademies.org/articles/ontology-of-good-and-evil-in-the-understanding-of-great-christian-teachers-and-saints-9668.html (dostęp: 27.09.2021).

Lampe G. W. H. (red.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

Osek E., *Grzech jako choroba duszy w homilii św. Bazylego Wielkiego „O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła”*, „Vox Patrum” 26 (2006), t. 49, s. 495–510.

Paczkowski M. C., *Biblia i filozofia w konfrontacji Bazylego Wielkiego z apolinaryzmem*, „Vox Patrum” 37 (2017), t. 68, s. 217–241.

Schaff P., Wace H. (red.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. VIII, Oxford–New York 1895.

Skedros J. C., *The Suffering of Martyrdom. Greek Perspectives in the Fourth and Fifth Centuries* [w:] Harrison N. V., Hunter D. G. (red.), *Suffering and Evil in Early Christian Thought*, Grand Rapids 2016, s. 17–32 (Holy Cross Studies in Patristic Theology and History).

Trostyanskiy S., *St. Basil the Great's Philosophy of Time: A Historical Perspective*, „Forum Philosophicum” 22, no. 2 (2017), s. 219–246.

Yannatos M., *Good and Evil In the Teaching of Saint Basil of Caesarea: In the Teaching of Saint Basil of Caesarea*, Durham theses, Durham University 1985 [Durham E-Theses Online:] <http://etheses.dur.ac.uk/7023/> (dostęp: 27.09.2021).

Zacchuber J., *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, Oxford–New York 2020.

MARCIN DOMAGAŁA

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0000-0002-4745-6692

Księga o jabłku, czyli o średniowiecznych próbach konwersji Arystotelesa¹

ABSTRAKT: *Księga o jabłku* to pseudo-Arystotelesowski dialog, występujący w kilku niezwykle zróżnicowanych wersjach. Twórcy *opusculum* używali go jako swoistego instrumentu religijnego, za pomocą którego starali się przedstawić Arystotelesa jako wyznawcę określonego wyznania. Rozdział ten zawiera intertekstualne studium trzech wersji pseudoepigrafów: (1) arabsko-perskiej, którą niektórzy uczeni uważali za dowód wiary islamskiej Arystotelesa; (2) hebrajskiej, w której Arystoteles był przedstawiany jako żyd; a także (3) łacińskiej, która była powszechnie używana jako argument na rzecz chrześcijaństwa Arystotelesa. Tradycja wspomnianej książki wskazuje, że stała się ona *sui generis* religijnym polem bitwy „pośmiertnego nawrócenia” Filozofa. Niniejsza analiza bada motywy poszczególnych autorów, które były bardzo specyficzne i nieoczywiste w każdym konkretnym przypadku.

SŁOWA KLUCZOWE: Pseudo-Arystoteles, *Księga o jabłku*, *Aristoteles Arabicus*, *Aristoteles Hebraicus*, *Aristoteles Latinus*.

The Book of the Apple, that is about Medieval Attempts to Convert Aristotle

ABSTRACT: *The Book of the Apple* is a pseudo-Aristotelian dialogue, existing in several enormously different versions. Authors of this opusculum were using it as a peculiar religious tool, by which they tried to present Aristotle as a confessor of the specified faith. This chapter contains an intertextual

¹ Rozdział powstał na kanwie pracy magisterskiej napisanej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego pod kierunkiem dr. P. Wróblewskiego: M. Domagała, *Trzy wersje pseudo-Arystotelesowego dialogu Księga o jabłku autorstwa Bāby Afzala, Abrahama Lewity oraz Johanna Justusa Losiusa – analiza intertekstualna*, Wrocław 2017 (została nagrodzona w konkursie prac magisterskich Wydziału Nauk Społecznych). Tłumaczenia źródeł łacińskich, o ile nie zaznaczono inaczej, mają charakter autorski.

study on three versions of pseudepigrapha: (1) Arabic-Persian, which some scholars were considering as proof of Aristotle's Islamic faith, (2) Hebrew where Aristotle was portrayed as a Jew and (3) Latin, which was commonly used as an argument of Aristotle's Christianity. The said book's tradition shows that it becomes a sui generis religious battleground of "posthumous conversion" of the Philosopher. This analysis explores the respective authors' motifs, which were very specific and unclear to identify in each case.

KEYWORDS: Pseudo-Aristotle, The Book of the Apple, Aristoteles Arabicus, Aristoteles Hebraicus, Aristoteles Latinus.

1. Trzy wersje *Księgi o jabłku*

Znane są w wiekach średnich przypadki celowego fałszowania myśli oraz przedstawiania zniekształconego obrazu postaci Arystotelesa. Charakter takich deformacji wiązał się między innymi z istotową funkcjonalnością, jaką miała spełniać filozofia, której nadawano wówczas rolę apologetyczną. Z powyższym zjawiskiem mocno łączy się średniowieczna tradycja interpretacyjna, komentatorska czy też pseudoepigraficzna, a tytułowa *Księga o jabłku* stanowi wyraz ich wszystkich². Nie ulega wątpliwości, iż filozoficzno-tekstualnym paradygmatem dla pierwszej redakcji *Księgi* był Platoński *Fedon*. Wystarczy pobieżna lektura jednej z wcześniejszych edycji *opusculum*, by zwrócić uwagę na sugestywne zapożyczenia z greckiego pisma. Obydwa utwory przedstawiały spisana w formie dialogu historię ostatnich chwil życia Mistrza – w *Księdze o jabłku* Arystotelesa³, w *Fedonie* – Sokratesa, w których ten dowodził otaczającym go uczniom wyższości śmierci nad życiem, przewagi uwarunkowanej przez uprawianie filozofii. Nauczyciel potwierdzał tę naukę między innymi swoim agonialnym optymizmem. Natomiast paralełą, która w sposób niepodważalny łączyła obydwie narracje była rada Kritona skierowana do mającego zaraz umrzeć filozofa, ażeby ten nie mówił zbyt wiele, ponieważ tym sposobem podniósłby ciepłotę swego ciała. W *Fedonie* stan podwyższonej temperatury zakłóciłby działanie trucizny i Sokrates musiałby zażyć jej większą dawkę⁴, natomiast w pseudoepigrafie zneutralizowałby skutecz-

² Niniejsze studium jest jednym z niewielu w pełni poświęconych analizie *Księgi o jabłku*. Warto zatem w tym miejscu przytoczyć jedne z nielicznych monografii, które całościowo omawiają różne aspekty tego pseudoepigrafu: P. Kotzia, *Περὶ τοῦ μήλου ἢ Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους τελευτῆς (Liber de pomo)*, Θεσσαλονίκη 2007; E. Acampora-Michel, *Liber de pomo / Buch vom Apfel*, Frankfurt 2001.

³ Są znane dwa arabskie manuskrypty *Księgi o jabłku*, w których głównym mówcą jest Sokrates. Wydaje się, iż jest to zmiana dokonana przez kopistów, którzy posiadali szczątkową znajomość filozofii oraz usłyszeli nieliczne informacje o dialogu *Fedon*. Bazując na swej wybrakowanej wiedzy prawdopodobnie uznali występowanie Arystotelesa w przepisywanym przez siebie dziele za błąd, który należało poprawić. Nie usunęli jednak wszystkich nawiązań tekstualnych do postaci i dorobku Stagiryty. Stali się przez to autorami bardzo osobliwej redakcji *libellusa*, w której Sokrates powołuje się na autoritet swojego nauczyciela, Platona, a także zaleca otaczającym go uczniom lekturę Arystotelesowych autentyków, by na końcu umrzeć z przyczyn naturalnych. Zob. K. van Bladel, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford 2009, s. 175–177.

⁴ Zob. Platon, *Fedon*, 63 d–64 a.

ność lekarstw⁵. Przestroga ta w każdym przypadku została oczywiście zignorowana.

Należy podkreślić, iż *Fedon* pośrednio stanowił tekstualną podstawę również wszystkich późniejszych wydań *Księgi*. Świadczą o tym przede wszystkim liczne *loci paralleli* Platońskiego dialogu oraz wszystkich redakcji *libellusa*. Spośród punktów wspólnych można wymienić na przykład utożsamienie *ars moriendi* z uprawianiem filozofii⁶; drwienie z tych, którzy praktykując sztukę umierania przez całe życie obawiają się śmierci⁷, czy w końcu zdefiniowanie tej ostatniej jako odłączenie się duszy od ciała⁸.

Zakładając, że już domniemany oryginał *Księgi* stanowił interpretację innego utworu, jej późniejsze wydania można uznać za „interpretacje interpretacji”. Semantyczna zawartość oraz forma pseudoepigrafu w procesie jego kolejnych adaptacji doczekała się wielu bardzo poważnych przekształceń, a podobieństwo do *Fedona* coraz bardziej się zacierało. Z jednej strony wprowadzano przy tym całkowicie nową problematykę, z drugiej zaś cenzurowano obszerne i niechciane fragmenty. W świetle powyższych uwag porównanie późniejszych wariantów *opu-*

⁵ Zob. Bābā Afzāl, *Resāla-ye toffāḥa*, s. 60. Wykorzystywanym niżej odniesieniem do tej redakcji jest jej angielskie tłumaczenie sporządzone przez brytyjskiego orientalistę D. S. Margolioutha (1858–1940), *The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 1892, XXIV/2, s. 187–252, załączone jako aneks do pracy M. F. Rousseau, *The Apple or Aristotle's Death*, Milwaukee, Wisconsin 1968, s. 60–76. Istnieje opinia, iż jest to raczej luźny przekład, zacierający źródłowo muzułmański charakter treści dzieła. Zob. W. C. Chittic, *The Heart of Islamic Philosophy, The Quest of self-knowledge in the teaching of Bābā Afdal-Al-Dīn Kāshānī*, Oxford 2001, s. 312. Margoliouth zamieścił jednak w swojej pracy całość perskiego tekstu *Księgi* dla porównania ze sporządzonym przez niego przekładem. Zob. tegoż, *The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle*, s. 202–229.

⁶ Należy podkreślić, że zarówno Platon, jak i autorzy poszczególnych redakcji *Księgi* kładli nacisk na praktyczny wymiar filozofii, której adept miał prowadzić życie w określony sposób, bo inaczej nie byłby filozofem. W omawianych dialogach filozoficzna praktyka polegała na sztuce umierania, której koniecznym aspektem w każdym z przypadków było prowadzenie wstrzemięźliwego życia. Autorzy takie postępowanie uzasadniali jednak w rozbieżny sposób. W *Fedonie* praktyk wspomnianej *artis* odzwyczajał duszę od używania pierwiastka somatycznego, dzięki czemu ta usamodzielniała się i tym samym przygotowywała do bytowania w noetycznym świecie. Zob. Platon, *Fedon*, 64 a–65 a. Natomiast w muzułmańskiej parafrazie *Księgi* sztuka umierania została wyłożona w ramach średniowiecznej teorii humoralnej. Otóż umiarkowanie pozwalało utrzymywać płyny limfatyczne ciała w stanie biernym i aktywizować intelekt. Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāḥa*, s. 61. Z kolei w żydowskim i rzymskokatolickim wariacie dziełka adepci filozofii „uśmiercali” swoje przyziemne pragnienia, dzięki czemu nie byli emocjonalnie przywiązani do tego, co doczesne i tymczasowe. Zob. Abraham Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 100–101; Manfred Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 54. Wszystkie redakcje pseudoepigrafu będą przywoływane wraz z odnośnikiem paginacyjnym, ponieważ teksty te nie posiadają samodzielnej wersyfikacji. Wykorzystywanymi tu edycjami są kolejno: Abrahama Lewity, *The Book of the Apple*, [w:] *The Targum to the „Song of Songs”*; the Book of the Apple; the Ten Jewish Martyrs; a Dialogue on Games of Chances, tłum. H. Gollancz, London 1908, s. 91–117; a także Manfreda Hohenstaufa, *Liber de pomo*, [w:] M. Plezia (red.), *Aristotelis qui ferebatur Liber de pomo, versio Latina Manfredi*, Warszawa 1960, s. 37–64.

⁷ Zob. Platon, *Fedon*, 64 a; B. Afzāl, *Resāla-ye toffāḥa*, s. 64; A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 110–111; M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 59.

⁸ Zob. Platon, *Fedon*, 64 c; B. Afzāl, *Resāla-ye toffāḥa*, s. 60; A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 99; M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 53.

sculum do palimpsestów wydaje się być zasadne. Byłyby to jednak palimpsesty szczególne, ponieważ *Księga*, mimo iż była „nadpisywana” coraz większą ilością autorskich modyfikacji, to jednak w pierwotnej formie, jak można wnosić⁹, była zdecydowanie dłuższa od swych późniejszych edycji. Dotyczy to również tekstualnego wzorca pseudoepigrafu – *Fedona*, który był utworem obszerniejszym nawet od kilku redakcji *libellusa* razem wziętych. W związku z tym, „ścierając” kolejne pokłady semantyczne z pseudo-Arystotelesowego dialogu, paradoksalnie odkrywamy źródłowe dzieło dłuższe niż utwory, które wspomniane warstwy nań nakładały.

Należy podkreślić, iż systematycznie wprowadzane modyfikacje w głównej mierze zależały od przynależności wyznaniowej autora danej edycji dziełka. Wynikało to z faktu, iż główną intencją, która kształtowała proces swobodnej parafrazy wyjściowego tekstu, było pozyskanie założyciela Lykejonu do grona własnych współwyznawców. Prawdopodobnie również twórca oryginału *Księgi* kierował się zamiarem dokonania na Arystotelesie pośmiertnej konwersji. Gdyby okazało się to prawdą, różne redakcje *libellusa* obrazowałyby osobliwe zjawisko walki różnych religii o pozyskanie Stagiryty w poczet własnych wiernych. Dlatego w dalszej części pracy zostaną poddane analizie trzy następujące warianty *Księgi o jabłku*, na których treść niejednokrotnie powoływano się dowodząc w każdym przypadku innej konfesji Filozofa:

(1) Sporządzony przez Bābę Afzāla¹⁰ perski odpis *Księgi* (w dalszym ciągu określany jako *Resāla-ye toffāha*) – najbliższy zachowany w całości odpowiednik domniemanego oryginału arabskiej proveniencji¹¹, który Bracia Czystości z Basry traktowali jako świadectwo muzułmanizmu Stagiryty¹².

(2) Skomponowana przez Abrahama Lewitę¹³ i wydana w 1235 roku hebrajska wariacja *libellusa* (nazywana dalej *Sefer ha-Tapuah*), na którą powoływano się

⁹ Nie jest pewne czy pierwowzór *libellusa* został odkryty – nawet jeśli jedynie fragmentarycznie. Obszerne badania nad domniemanym archetypem utworu przeprowadził J. Kraemer. Zob. tegoż, *Das arabische Original des pseudo-aristotelischen „Liber de pomo”*, [w:] G. L. Della Vida (red.), *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, t. 1, Rzym 1956, s. 484–506. W tym miejscu wspomnę jedynie, iż jako potencjalnych twórców dialogu brano ponadto pod uwagę Braci Czystości z Basry, Sabejczyków z Harranu, arystotelika Al-Kindiego (ok. 801–879) oraz związany z nim krąg tłumaczy, greckich perypatetyków, w końcu nawet samego Arystotelesa. Do zagadnienia proveniencji oryginału będę jeszcze powracał, gdyż wiążą się z nią kwestie bezpośrednio związane z przedmiotem niniejszej pracy.

¹⁰ Bābā Afzāl-Al-Dīn, żyjący na przełomie XII i XIII wieku (zmarł w 1213 lub 1214 roku), jeden z największych twórców w nurcie postperypatetyckim perskich filozofów. Zob. W. C. Chittick, hasło *Bābā Afzāl-Al-Dīn*, [w:] D. O’Connor (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. 3, fasc. 3, Nowy York 1988, s. 285–291.

¹¹ Zob. J. Kraemer, *Das arabische Original des pseudo-aristotelischen „Liber de pomo”*, s. 484–506.

¹² Zob. D. S. Margoliouth, *The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle*, s. 188.

¹³ Abraham Halevi bar Chasdai – dalej w pracy jako Abraham Lewita, żyjący w latach 1180–1240 nadrabin Barcelony i uczony aktywnie działający w latach 30-tych XIII wieku. Zob. C. Pullet Harris, hasło *Abraham bar Chasdai Hallevi*, [w:] H. Brougham (red.), *Biographical Dictionary*, t. 1, London 1842, s. 141–142.

w uzasadnieniach, iż Arystoteles wyznawał judaizm, jak czynił między innymi kabalista Mojżesz Botarel¹⁴. Edycja ta jest szczególnie istotna z racji znacznych ilości intertekstów, które zostały wprowadzone do utworu przez barcelońskiego rabina.

(3) Napisana przez księcia Manfreda Hohenstaufa lub utworzona na jego zlecenie i wydana w 1255 roku¹⁵ łacińska parafraza hebrajskiej wersji *Księgi* (określana następnie jako *Liber de pomo*¹⁶), niejednokrotnie stanowiąca dla chrześcijan rozstrzygający argument w scholastycznej kwestii *Utrum Aristoteles sit salvatus?* (Czy Arystoteles zostanie zbawiony?)¹⁷. Uczonymi niepodważającymi autentyczności tej redakcji tytułowego dziełka byli m.in. Piotr Wysz (1354–1414), Lambert z Kolonii (ok. 1430–1499), tomista utrzymujący, iż ostatnie słowa słynnego ucznia Platona brzmiały: *O bycie nad bytami, zmiłuj się nade mną!* (*O ens entium, miserere mei*)¹⁸, czy też Caelius Rhodiginus (1469–1525)¹⁹. Łaciński wariant pseudoepigrafu, dzięki popularyzatorskiej pracy Manfreda, został najszerzej rozpowszechniony spośród wszystkich jego edycji²⁰. W tej wersji nie wprowadzono jednak wielu modyfikacji w stosunku do bazowej dla niej *Sefer ha-Tapuah* – zamiast tego niemal wyłącznie powielano zmiany, które do *Księgi* wprowadził Abraham Le-wita.

2. *Loci paralleli* poszczególnych redakcji pseudoepigrafu

Jakkolwiek cechą charakterystyczną trzech wyżej określonych redakcji *Księgi* jest ich wieloraka odrębność, która zostanie omówiona w dalszej części pracy, warto również wskazać na ich niewymienione wcześniej lub jedynie zasygnalizowane treściowe paralele.

¹⁴ Zob. K. Kohler, L. Ginzberg, hasło *Aristotle in Jewish Legend*, [w:] *Jewish Encyclopedia.com* [on-line:] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1774-aristotle-in-jewish-legend> (dostęp: 27.09.2021).

¹⁵ Manfred Hohenstauf, urodzony w roku 1232 nieślubny syn Fryderyka II. Po śmierci ojca w roku 1250 zyskuje pełną władzę w Sycylii jako baliw generalny i zostaje regentem na czas nieobecności swojego brata i zarazem prawowitego króla, Konrada I. W celu zdobycia praw do sycylijskiego tronu stara się o poparcie u Innocentego IV, co jednak kończy się niepowodzeniem, kiedy jeden ze zwolenników księcia zabija bliskiego papieżowi Bruello d'Augione. Konrad I umiera w roku 1254 być może otruty na zlecenie Manfreda, co podają jednak tylko i wyłącznie kroniki nieprzychylnych księciu Gwelfów. Hohenstauf zostaje koronowany na króla Sycylii w Palermo 10 sierpnia 1258 r., a ginie osiem lat później walcząc z Karolem I Andegaweńskim w bitwie pod Benewentem. Zob. G. Quatriglio, *A Thousand Years in Sicily. From Arabs to the Bourbon*, Nowy York 1997, s. 41–42; J. Lomax, hasło *Manfred* (1232–26 February 1266), [w:] R. K. Emmerson (red.), *Key Figures in Medieval Europe*, Nowy York i Londyn 2006, s. 440–441; B. E. Whalen, *The Two Powers. The Papacy, the Empire, and the Struggle for Sovereignty in the Thirteenth Century*, Filadelfia 2019, s. 201–203, 223–225.

¹⁶ Zob. M. Plezia (red.), *Aristotelis qui ferebatur liber de pomo versio Latina Manfredi*, Warszawa 1960, s. 37–68.

¹⁷ Zob. M. F. Rousseau, *The Apple...*, s. 29–31.

¹⁸ Tamże, s. 30.

¹⁹ Zob. tamże, s. 30–31.

²⁰ Zob. tamże, s. 38–47.

2.1. *Ars moriendi*

W każdej z wersji *libellusa* przede wszystkim zachowano główny motyw dzieła – scenę przedstawiającą umierającego Arystotelesa, który wdycha woń jabłka w celu nabrania sił, aby udzielić ostatniej lekcji otaczającym go perypatetykom. Bliski koniec egzystencji w świecie fenomenów jest przyczyną radości mistrza, który przez większą część swojego doczesnego życia kultywował *ars moriendi*²¹. Sztukę umierania utożsamiano zaś z praktycznym aspektem filozofii oraz sprowadzano do kilku klarownych instrukcji. Zastosowanie się do wytycznych było jednak niebywale trudne, ponieważ polegały one na stopniowym „uśmiercaniu” wszystkich cielesnych pożądań, z pragnieniem życia włącznie²².

Niwelowanie wpływów somatyczności ściśle wiązano z kwestiami epistemologicznymi. Autorzy poszczególnych wariantów *opusculum* zauważali, że ciało nie będące w złożeniu z duszą jest pozbawione wszelkich zmysłów i z tak oczywistej konstatacji wyciągali wniosek, iż funkcje epistemiczne ψυχή działałyby lepiej w przypadku samodzielności tejże, w pełni osiąganey dopiero *post mortem*, niż gdyby „uzależniła się” ona od używania ciała²³.

W perskiej edycji dziełka praktyka sztuki umierania została przy tym bezpośrednio uzasadniona w oparciu o tzw. patologię humoralną²⁴, do której nawiązania znajdują się również w pozostałych wariantach pseudoepigrafu²⁵. W pojmowaniu tej słynnej w wiekach średnich teorii medycyny istnieją jednak zasadnicze różnice. Po pierwsze, w interpretacji Afzāla stwierdzone jest, iż człowiek składa się z trzech substancji: flegmy, wydzieliny chorobowej oraz krwi²⁶; w parafrazie Lewity została wymieniona ciepła i świeża krew, czarny humor, który jest zimny i suchy, a także biały humor – zimny i świeży²⁷; natomiast w wariacie Manfreda zostały wymienione cztery humory: zimna i sucha melancholia, gorąca i sucha żółć, zimna i wilgotna flegma oraz gorąca i wilgotna krew²⁸.

Druga różnica jest związana z różnymi określeniami wpływu płynów limfatycznych na epistemiczne funkcje człowieka. Perski kopista twierdzi, iż intelekt działa za życia jedynie wtedy, gdy w ciele pracuje wyłącznie krew, wobec czego

²¹ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 60; A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 93; Manfred, *Liber de pomo*, s. 41.

²² Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 62; A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 103–104; Manfred, *Liber de pomo*, s. 47.

²³ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 61–62; A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 100–101; Manfred, *Liber de pomo*, s. 46.

²⁴ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 61–62

²⁵ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 103; Manfred, *Liber de pomo*, s. 46–47.

²⁶ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 61.

²⁷ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 103.

²⁸ Zob. M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 53.

zachodzi konieczność „rozrzedzania” pozostałych elementów²⁹, co jest tożsame z praktyką *ars moriendi*. Autorzy kolejnych wersji stwierdzają zaś, że człowiek nie oddający się poznawaniu Boga zatracą się w doczesnych przyjemnościach. Takie hedonistyczne postępowanie sprawia, że równe stosunki ilościowe wspomnianych płynów ulegają zachwianiu, co pogarsza funkcjonowanie zarówno duszy, jak i ciała³⁰. Utrzymywanie równowagi między przeciwstawnymi elementami zachodziłoby zatem samoistnie, dzięki zachowaniu ascetycznych norm postępowania. Z kolei brak umiaru doprowadziłby do chorobotwórczej dysproporcji, której wyrównanie polegałoby na zmniejszeniu nadmiernej ilości płynów i zwiększeniu tych, których jest za mało. Taki zabieg wymagałby jednak ingerencji bardzo dobrego lekarza, a takich, jak zgodnie twierdzą autorzy, jest niewiele³¹.

Kończąc wątek patologii humoralnej warto zauważyć, iż w żadnym wariantcie *opusculum* „samouśmiercanie” nie wiązało się z praktykami niszczącymi somatyczny element złozenia. Było wprost przeciwnie: adept sztuki umierania, stosując się do jej zasad, prowadziłby zdrowsze i przeważnie dłuższe życie od biesiadnika, który często uczując, systematycznie zaspokajałby ponadkonieczne pragnienia swojego ciała.

We wszystkich edycjach pseudoepigrafu podobnie zapatrywano się na oddziaływania psychosomatyczne – to, co cielesne, szkodziło temu, co duchowe, i odwrotnie³². Sfera somatyczności wyznaczała przy tym większość problemów poznawczych, które polegałyby między innymi na czasochłonnym zaspokajaniu niezbędnych potrzeb ciała, zwalczaniu lub przynajmniej ograniczaniu niekoniecznych pragnień³³, czy też związanym z tym, co materialne, ryzyku popełnienia poważnego błędu poznawczego i dopuszczenia się grzechu bałwochwalstwa, którego ceną mogło być nawet wieczne potępienie³⁴.

Nie ulega wątpliwości, że przedstawiana w *Księgach* filozofia pełniła poważną rolę w procesie osobistego zbawienia. Należy przy tym zauważyć, że autorzy li-

²⁹ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 62. Autentyczny Arystoteles twierdził, że zwierzęta (wśród nich ludzie) zasypiają, kiedy krew odpłyne z naczynek okalających mózg, który ze swej natury jest całkowicie pozbawiony tego płynu. Wobec tego, również zgodnie z myślą założyciela Perypatu, krew umożliwia funkcjonowanie. Zob. Arystoteles, *O częściach zwierząt*, 653 a. Jak Stagiryta napisał wcześniej: *Ciepło więcej niż cokolwiek innego sprzyja działalności duszy*. Tamże 652 b, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 676–677.

³⁰ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 102–103; M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 53.

³¹ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 94–95; M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 45–46.

³² B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 66–67; A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 102–103; M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 53.

³³ B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 73; A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 100; M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 52.

³⁴ B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 63–64, 71, 74–75; A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 106–107; M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 56.

bellusa nie uznawali tak, jak Platon, metempsychozy, skutkiem czego musieli uważać, iż zdobyta w złożeniu z ciałem wiedza i odpowiednia w tym czasie praktyka wyznaczają stan pośmiertnego istnienia w sposób ostateczny³⁵. Człowiek posiada tylko i wyłącznie jedno życie, w którym może do pewnego stopnia określić na wieczność swoje losy pośmiertne. Nie powinno więc dziwić, iż w poszczególnych dialogach okazywane przed śmiercią uczucia są traktowane jako swoisty „sprawdzian” wcześniejszego postępowania.

2.2. Kwestia samobójstwa

W każdej z parafraz perypatetycy proszą swojego Mistrza, żeby ten „uleczył” ich ze strachu przed śmiercią. Filozof kieruje do nich wówczas serię argumentów, które mają za zadanie *wyostrzyć ich wzrok na zalety śmierci*³⁶. Siła perswazji Stagiryty jest na tyle wysoka, że jeden z jego uczniów nie tylko przestaje obawiać się zejścia z tego świata, ale zaczyna lękać się, aby w nim zbyt długo nie przebywał³⁷. Deklaracja skłania rozmówców do rozważenia kwalifikacji moralnej samobójstwa.

W *Księgach o jabłku* problematyka dobrowolnego odebrania sobie życia nie jest jednoznaczna. Wszystkie dialogi zawierają bowiem informacje, które wydają się sobie przeczyć: z jednej strony autorzy deklarują, iż doskonały stopień wiedzy chroni przed śmiercią – trzeba dodać – ostateczną, a ten, kto taki stopień osiągnął, może jej szukać i pożądać³⁸; z drugiej zaś utrzymują wprost, że jest to zabronione³⁹. Czy zatem pseudoepigraf należy uznać za utwór niekoherentny? Niekoniecznie. Samo „szukanie” śmierci może oznaczać jedynie swobodę jej nieunikania, kiedy nadarzy się ku temu okazja. Sytuacja Sokratesa z *Fedona* odpowiednio ilustruje taką okoliczność. Nauczyciel Platona miał możliwość ucieczki z więzienia, która uchroniłaby go przed zażyciem trucizny, ale z radością nie skorzystał z tej opcji, pomimo jej niesprawiedliwości⁴⁰.

Wydaje się, że jeśli by nawet w opinii redaktorów *Księgi* samobójstwo nie było grzechem dla mędrców, to i tak by go nie popełnili. Owi nieliczni prawdopo-

³⁵ Żadna wersja *Księgi* nie zawiera informacji o czyścisku lub też o pokucie, mimo iż mit na temat pośmiertnego oczyszczania się z ziemskich win można znaleźć w dialogu Platona. Zob. Platon, *Fedon*, 107 b–114 c.

³⁶ B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 61–62.

³⁷ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 63; A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 104–105.

³⁸ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 62; A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 108; M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 57.

³⁹ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 63–64; A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 104–105, M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 54.

⁴⁰ Zob. Platon, *Fedon*, 58 e, 61 b–c, 84 e–b. W całym platońskim *Kritonie* Sokrates obszernie uzasadnia dlaczego respektował niesłuszny wyrok śmierci i nie zdecydował się na stosunkowo łatwą w przeprowadzeniu ucieczkę z więzienia.

dobnie poświęciliby się praktycznemu i teoretycznemu nauczaniu współwyznawców. W ten sposób postąpił Stagiryta, odwlekając moment śmierci, lecz nie ponad konieczność: kiedy skończył nauczać, świadomie wypuścił jabłko z dłoni w konsekwencji czego niemal natychmiast zmarł, ponieważ ów atrybut funkcjonował w dialogu jak gdyby „aparatura” podtrzymująca życie.

2.3. Jabłko

Na koniec niniejszej partii tekstu zostaną omówione potencjalne znaczenia, które przypisano tytułowemu owocowi. Przede wszystkim należy zauważyć, że jabłko zostało wprowadzone do utworu przez autora jego źródłowej wersji, a pozostałe edycje jedynie to powielają. Z racji tego, iż najprawdopodobniej wyjściową wersją *libellusa* była muzułmańska, poszukiwania właściwej semantyki należałoby zawęzić do islamskich kręgów kulturowych. Nie oznacza to jednak, iż Tora nie stanowiła potencjalnego źródła interpolacji dla muzułmańskiego redaktora *Księgi*, ponieważ Pięcioksiąg był przez następców Mahometa akceptowany jako pismo natchnione przez Allaha, co wprost potwierdza treść Koranu (4, 44–45; 7, 157).

Jak podaje Stevens Olderr, jabłko reprezentuje między innymi ziemskie pragnienia oraz pokusy, a także życie oraz śmierć⁴¹. Autor oryginału *Księgi* zamierzał być może wykreować postać Arystotelesa, który w sposób symboliczny, lecz realnie i ostatecznie zrywa wszelkie doczesne przywiązania umierając dla świata fenomenów, aby zyskać życie wieczne. Analogiczny przykład stanowi arabska bajka, w której Mahomet na moment przed śmiercią wdycha zapach jabłka przyniesionego mu przez anioły, co powinno zapewnić prorokowi zbawienie⁴². W tym kontekście ważne wydaje się stwierdzenie Hunajna ibn Ishaka (809–873), zgodnie z którym jabłko jest przyjacielem duszy⁴³. Znany w łacińskim średniowieczu jako Johannitus uczony ten kierował zespołem tłumaczy w bagdadzkim Domu Mądrości, czemu nie przeszkadzał fakt, iż nie był on muzułmaninem, lecz wyznawcą nestoriańskiego chrześcijaństwa⁴⁴. W związku z faktem, iż najprawdopodobniej miał styczność z tzw. „kręgiem al-Kindiego”, czyli gronem badaczy, których uznawano za potencjalnych autorów pierwowzoru *Księgi o jabłku*⁴⁵, warto rozważyć,

⁴¹ Zob. S. Olderr, *Symbolism: A Comprehensive Dictionary*, Londyn 2012, hasło *apple*, s. 18.

⁴² Zob. M. Plezia, *Liber de pomo*, s. 66. Polski mediewista powołuje się jednak na pracę P. Gordona, *L'image du monde dans l'antiquité*, Paryż 1949, s. 92.

⁴³ Zob. W. Hertz, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart i Berlin 1905, s. 388.

⁴⁴ Zob. M. Dziekan, *Działalność przekładowa w Domu Mądrości (Bajt al-Hikma) w Bagdadzie*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2005, XLI/1, s. 122–123.

⁴⁵ Zob. M. F. Rousseau, *The Apple...*, s. 35.

czy chrześcijański myśliciel nie brał udziału w tworzeniu *libellusa*, na przykład sugerując wprowadzenie do utworu pewnych interpolacji.

Sam wątek życiodajnego zapachu mógł zostać zainspirowany anegdotą, zgodnie z którą Demokryt przed śmiercią wachał gorące bochenki chleba, aby utrzymać się przy życiu o kilka dni dłużej⁴⁶. Istnieje również inny wariant tej opowieści – przytoczony przez Atenajosa z Naukratis – w której pochodzący z Abdery filozof systematycznie ograniczał jedzenie, aby stopniowo „zniknąć” z fenomenalnego świata. W końcowym etapie swojego życia poprzestał wyłącznie na wdychaniu zapachu z garnka pełnego miodu, co umożliwiło mu uczestnictwo w święcie The-smoforiów. Kiedy uroczystość się zakończyła mędrzec rozkazał zabrać naczynie na skutek czego zmarł⁴⁷.

Szczególną komplikacją w zrozumieniu roli leczniczego atrybutu jest jego precyzyjna identyfikacja. Polski wyraz „jabłko” jest niepewnym przekładem terminów używanych w omawianych tu parafrazach *Księgi*. Mianowicie w perskim wariantcie *opusculum* użyto terminu *tuffah*, w hebrajskim *tapuach*, w łacińskim *pomum* – każde z trzech określeń denotuje „jabłko” jedynie w wąskim sensie, w szerszym zaś mogą one oznaczać ogół okrągłych i soczystych owoców⁴⁸. W konsekwencji niejednoznaczności translatorskiej należy uwzględnić całość kontekstu *Księgi o jabłku* i rozszerzyć zakres poszukiwań właściwego klucza interpretacyjnego. W związku z tym należy zauważyć, iż żaden ustęp Koranu, w którym występują terminy odpowiadające znaczeniowo ogólnemu pojęciu owocu (np. 13, 3–4; 14, 32 i 37; 16, 11; 28, 57; 41, 47; 43, 73; 47, 15), nie jest kontekstualnie zbliżony do sceny prezentowanej w *libellusie*. Również próba odkrycia powiązań pomiędzy jabłkiem o życiodajnym zapachu a „owocem zakazanym” z ogrodu Eden wydaje się być wadliwa już w punkcie wyjścia, ponieważ zarówno w Koranie, jak i w Torze jest wyłącznie stwierdzone, że Adam i Ewa zjedli z drzewa (Koran 7, 19–22; Rdz 3, 2–3). W tych redakcjach świętych Ksiąg, które nie są tłumaczeniami, nie zostało sprecyzowane, czym konkretnie posilili się pierwsi rodzice, kiedy łamali jedyny obowiązujący ich zakaz.

Kolejną kwestią mnożącą możliwości interpretacyjne jest to, że jabłko mogło wcale nie posiadać religijnych lub metaforycznych konotacji, lecz nawiązywać na przykład do średniowiecznej lub starożytnej aromaterapii. Paraskewa Kotzia wykazuje, że lecznicze właściwości zapachów były powszechnie uznawane w starożytnej medycynie⁴⁹. Natomiast w muzułmańskiej tradycji lekarskiej wieków śred-

⁴⁶ Diogenes Laertios, *Życie i poglądy słynnych filozofów*, IX, 7, 43.

⁴⁷ Zob. Atenajos z Naukratis, *Deipnosophistae*, II, 26.

⁴⁸ Zob. A. Dalby, *Food from the Ancient World from A to Z*, Londyn i Nowy Jork 2003, s. 19; M. F. Rousseau, *The Apple...*, s. 12.

⁴⁹ Zob. P. Kotzia, *Περὶ τοῦ μήλου ἢ Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους τελευτῆς*, s. 129–159.

nich w ramach różnorodnych kuracji zalecano jedzenie jabłek oraz wdychanie ich zapachu⁵⁰.

Na koniec warto rozpatrzyć, czy jabłko mogło również stanowić swego rodzaju insygnium władzy. W omawianym już dziele Atenajosa znajduje się cytat z Kratynosa *Cheirones* obrazujący takie użycie wspomnianego atrybutu. We fragmencie tym Kratynos powiada o sobie, iż głosił kazania ludowi trzymając w dłoniach jabłko i laskę (μετὰ χειρὶ δὲ μῆλον ἕκαστος ἔχων σκίπωνά τ' ἠγόραζον)⁵¹.

3. Elementy treściowe *opusculum* świadczące o określonym wyznaniu Stagiryty

Przywoływanie *Księgi o jabłku* jako pisma świadczącego o judaizmie, muzułmanizmie lub chrześcijaństwie Stagiryty musiało zostać jakoś usankcjonowane. Nie ulega wątpliwości, iż tego rodzaju funkcję pełniły w utworze interpolacje o charakterze konfesyjnym. Tak oto fałszowano spuściznę Filozofa między innymi poprzez potwierdzanie jego ustami religijnych dogmatów oraz potępienie herezji. Takie postępowanie zyskiwało Arystotelesowi przychylność osób określonego wyznania, co w konsekwencji mogło doprowadzić do powszechnej w średniowieczu akceptacji tytułowego apokryfu jako rzetelnej relacji krańcowo przedśmiertnych poglądów Stagiryty.

W perskiej redakcji *opusculum* takim „fałszującym” intertekstem była postać Hermesa, którą Bābā Afzāl przedstawił jako filozoficznego mistrza Arystotelesa. Hermes zaś został ukazany jako prorok, któremu wiedza została bezpośrednio objawiona przez Boga i następnie przekazana Arystotelesowi, który otrzymaną naukę opisał w *Księdze Hermesa*⁵². Warto przy tym odnotować, że tytuł owego dzieła wskazuje na to, iż w rzeczywistości to Hermes był prawdziwym autorem jego zawartości, mimo że zostało ono napisane przez Stagirytę. *Księga Hermesa* jest przy tym przedstawiana jako pierwszy w kolejności zalecanych lektur, a więc najważniejszy utwór Arystotelesa – biorąc pod uwagę, iż dzieło zostało jedynie spisane, nasuwa się wniosek, iż rozumowe dociekania (zawarte we wszystkich pozostałych pismach Filozofa) mają mniejszą wartość od wiedzy objawionej. Arystoteles został przy tym potraktowany podrzędnie, jako skryba notujący objawiane mu święte treści, czyli jak gdyby personifikacja *philosophia ancilla theologiae*.

Dlaczego akurat Hermes stanowi intertekst mający powiązać Arystotelesa z islamem? Otóż William Chittick zauważa, że fragment, w którym występuje postać

⁵⁰ Zob. A. J. Newman (red.), *Islamic Medical Wisdom: The Tibb al-a'imma*, tłum. B. Ispahany, Kom 2001, s. 61, 69, 76, 176–177.

⁵¹ Zob. Atenajos z Naukratis, *Deipnosophistae* XII, 78.

⁵² Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye tofāḥa*, s. 75–76.

boskiego posłańca, może być interpretowany jako komentarz do niektórych pasusów Koranu⁵³. Jakkolwiek Hermes w samej świętej księdze muzułmanów nie występuje, jednak niejednokrotnie w mahometańskich kręgach utożsamiano go z prorokiem Idrisem⁵⁴. Ustęp, w którym ów ostatni profeta się pojawia jest następujący: *I wspomnij w Księdze Idrisa, który był sprawiedliwy, był prorokiem. / I wynieśliśmy go na miejsce wyniosłe*⁵⁵. Natomiast fragment z *Resāla-ye toffāha* dotyczący Hermesa brzmi: *Jego umysł został wzięty do niebios i dotarła [scil. wiedza] do niego za sprawą archaniołów, którzy posiadli ją dzięki relacji Boga*⁵⁶. Łatwo zauważyć, że pomiędzy powyższymi cytatami istnieją wyraźne konwergencje. Należy odnotować, że twórca muzułmańskiego wariantu *Księgi*, chcąc uczynić założyciela Lykejonu ideałem islamskiego uczonego, nie mógł bezpośrednio wykorzystać treści Koranu. Było tak dlatego, ponieważ święte pismo wyznawców Allaha powstało ponad dziewięćset lat po śmierci Filozofa.

Z kolei Abraham Lewita uznał filozofa ze Stagiry za kontynuatora Noego i Abrahama, pokazując przy okazji nauczycielską wyższość tych biblijnych postaci nad Arystotelesem oraz, jak sądzę, implikując większą wartość tradycji żydowskiej w stosunku do filozofii greckiej. Ponadto, przedstawienie założyciela Lykejonu jako jednego z następców starotestamentalnych autorytetów uprawomocniało jego spuściznę i umożliwiało między innymi formułowanie różnorodnych argumentów *ex auctoritate Aristotelis* – odtąd również w kwestiach wiary. Żydowski interpretator już w samej *Księdze o jabłku* wykorzystał we wzmiankowany sposób odpowiednio przez siebie ukształtowaną postać Filozofa. Mianowicie postąpił tak, kiedy ustami Stagiryty – sukcesora doktryny Noego i Abrahama, dokonał krytyki trzech wybranych grup heretyków: (1) utrzymujących, że jedyna egzystencja człowieka ma cielesną naturę, a tym samym kończy się wraz ze śmiercią ciała⁵⁷; (2) tych, którzy bałwochwalczo uznają gwiazdy za bogów i oddają im cześć⁵⁸ oraz (3) głosicieli, iż *nie ma niczego nowego pod słońcem*, czyli stanowiska, wedle którego świat nie miał początku, nie będzie miał końca, a kolejne generacje ludzi nieskończenie będą po sobie następowały⁵⁹.

Ad 1. Prawdopodobną inspiracją kierowania dialogu przeciw zwolennikom materialistycznej koncepcji człowieka może być sama Arystotelesowa księga *O du-*

⁵³ Zob. W. C. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy...*, s. 107–108.

⁵⁴ Zob. H. T. Halman, hasło *Idris (Enoch)*, [w:] Ph. G. Jestice (red.), *Holy People of the World: A Cross-cultural Encyclopedia*, t. 3, Oxford 2004, s. 388.

⁵⁵ *Koran* 19, 56–57, tłum. J. Bielawski, Noida 2019, s. 303.

⁵⁶ B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 76.

⁵⁷ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 91–92; 113.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 106–107.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 112–113.

szy, która została zalecona przez Lewitę jako wieńczące dzieło w kolejności lektur rekomendowanych do przestudiowania⁶⁰. We wspomnianym piśmie Stagiryta argumentuje przeciwko cielesności ψυχή następująco: (a) gdyby dusza była cielesna i jednocześnie przenikałaby cały somatyczny komponent złożenia, wtedy dwa ciała istniałyby w tym samym miejscu, co jest niemożliwe⁶¹; (b) nie wszystkie ciała są organizmami żywymi; życie jest własnością pewniej grupy ciał; dusza zaś jest formą materii posiadającej w możności życie⁶². Na inną opcję nakierowuje nas opisana przez Lewitę metafora czarnego atramentu, którą posługiwali się wskazani przez niego oponenci przeprowadzając dowód z analogii na materialność duszy⁶³. Jednym z arabskich filozofów używających takiego porównania był Awicenna mówiący, że możemy posługiwać się atramentem, ponieważ jest bytem konkretnym – *w złożeniu zaś jest działanie, a w pojedynczych elementach go nie ma*⁶⁴.

Ad 2. Dokonane przez Lewitę potępienie heretyków realizujących kult ciał niebieskich mogło odnosić się do twórców oryginału *Księgi*. Jest prawdopodobne, iż występująca w pierwowzorze pseudoepigrafu postać Hermesa (o ile nie stanowiła interpolacji o późniejszej proveniencji) skłoniła żydowskiego interpretatora do uznania, że archetyp *opusculum* został napisany przez pseudo-Sabejczyków z Harranu, którzy wspomnianego pośrednika uważali za swojego proroka⁶⁵ lub twórcę ich religii⁶⁶. Ta pragnąca uchodzić za biblijną społeczność⁶⁷ głosiła treściowo neoplatońską ideę aniołów pośredników, do których również zaliczali planety⁶⁸. W Afzāla redakcji *libellusa* nie występują jednak żadne opisy kosmologiczne; stanowią one *novum* wprowadzone dopiero w *Sefer ha-Tapuah*⁶⁹. Na uwagę zasługuje fakt, iż obraz kosmosu zarysowywany przez Lewitę jasno wskazuje na powiązania tego uczonego rabina z nurtami perypatetyckimi. Otóż, nawiązując do koncepcji Stagiryty, wymienia on siedem sfer nieba⁷⁰, którym Bóg, jako *Pierw-*

⁶⁰ Zob. tamże, s. 115.

⁶¹ Zob. Arystoteles, *O duszy*, 409 b.

⁶² Zob. tamże, 412 a.

⁶³ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 91–92.

⁶⁴ Awicenna, *Księga wiedzy* 42, tłum. B. Składanek, Warszawa 1974, s. 164. Warto odnotować, iż Arystoteles również zanegował teorię duszy jako syntezy materialnych elementów. Zob. Arystoteles, *O duszy*, 407 b–408 a.

⁶⁵ Zob. K. van Bladel, *The Arabic Hermes*, s. 64–66.

⁶⁶ Zob. D. S. Margoliouth, *The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle*, s. 190.

⁶⁷ Na temat kwestii Sabejczyków jako „Ludu Księgi” zob. S. Stroumsa, *Maimonides in his World: Portrait of the Mediterranean Thinker*, Princeton 2009, s. 84–105.

⁶⁸ Szerszego omówienia *Księgi o jabłku* na tle perypatetyckich oraz neoplatońskich komentarzy do pism Arystotelesa dokonała P. Kotzia. Zob. tejże, *Περὶ τοῦ μήλου ἢ Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους τελευτῆς (Liber de pomo)*, s. 59–100.

⁶⁹ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 104–108.

⁷⁰ Zob. tamże, s. 105. Arystoteles pisze o trzech sferach księżyca i słońca oraz czterech sferach planetarnych. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1073 b.

sza Przyczyna⁷¹ (określenie zapewne odnoszące się do Arystotelesowego „Pierwszego Poruszyciela”⁷²), nadał moc rządzenia nad *niższym światem*⁷³, co również znajduje swoje wyraźne analogie w *Corpus Aristotelicum*⁷⁴. Kolejną z istotniejszych zbieżności wydaje się opisany przez Lewitę Zodiak⁷⁵, o którym słynny uczeń Platona mówi m.in. w miejscu, gdzie opisuje siedmiosferyczny układ nieba⁷⁶, czyli we wzmiankowanym już *locus parallellus*. Krytyka barcelońskiego rabina w głównej mierze dotyczyła uznawanej przez wskazywanych przez niego bałwochwalców samodzielności bytowej planet-bóstw, które – wedle Lewity – były zależne od Boga zarówno w porządku istnienia, jak i w samym działaniu⁷⁷.

Ad 3. Krytyka potępiająca heretyków, którzy utrzymują, iż świat jest wieczny, może zostać skutecznie zastosowana do twierdzenia Arystotelesa, że chociaż na świecie z konieczności istnieją zmiany – *ale nie powstawanie i giniecie* [dotyczące samego świata], *ponieważ świat jest wieczny...*⁷⁸. W *Sefer ha-Tapuah* nie istnieją interteksty inspirowane pismami, w których Filozof uznawał nieprzemijalność świata materialnego. Można to wytłumaczyć dwojako: (1) albo Lewita nie znał omawianych dzieł Stagiryty, (2) albo specjalnie się do nich nie odnosił, gdyż zawarte w nich treści podważałyby dogmat *creatio ex nihilo*, którego uznawanie „tłumacz” ten z pewnością chciał przypisać Arystotelesowi. Dokonane ustami założyciela Lykejonu odrzucenie teorii nieskończonego czasowo świata fenomenów mogło mieć na celu „oczyszczenie” Filozofa z nieakceptowanego religijnie twierdzenia, o którym tu mowa. Natomiast krytyka dwóch pierwszych grup heretyków stanowiła być może ekspozycję twierdzeń Stagiryty, z którymi zgodziliby się również wyznawcy judaizmu.

Manfred Hohenstauf, podobnie jak muzułmański autor domniemanego archetypu *Księgi*, także nie mógł wprost powiązać Arystotelesa z własnym wyznaniem, ukazując Filozofa jako na przykład ucznia jednego z apostołów. Powielił zatem starotestamentalne interpolacje Abrahama Lewity. „Konwersja” Arystotelesa

⁷¹ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 105.

⁷² Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1072 b.

⁷³ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 105–106. Powyższe stanowisko Lewity może stanowić aluzję do teorii Stagiryty dotyczącej „poruszycieli”. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1073 b.

⁷⁴ Por. *Wszechświat jest układem nieba i ziemi oraz wszystkiego, co one obejmują. Inaczej można powiedzieć, iż jest to porządek i harmonia wszelkich rzeczy podtrzymywana przez Boga i za pośrednictwem Boga. Arystotelesowska koncepcja wszechświata jest geocentryczna: Ziemia jest otoczona ciałami boskimi, które zwyczajnie nazywamy gwiazdami*. Zob. Arystoteles, *O świecie*, 391 b, tłum. Antoni Paciorek, [w:] Arystoteles, *Meteorologia. O świecie*, s. 150–1.

⁷⁵ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 106. Por. Arystoteles, *Meteorologia*, 343 a, 345 a–346 b; *O świecie*, 392 a.

⁷⁶ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1073 b.

⁷⁷ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 106–107.

⁷⁸ Arystoteles, *Meteorologia*, 352 b, tłum. A. Paciorek, [w:] Arystoteles, *Meteorologia. O świecie*, s. 42.

na chrześcijaństwo sprowadziła się w związku z tym do późniejszej działalności, tj. w głównej mierze do komentowania *Księgi o jabłku* jako dowodu antycypacji Stagiryty w doktrynie chrystianizmu⁷⁹.

4. Stan wiedzy na temat autentyczności *Księgi o jabłku*

Nie ulega wątpliwości, że twórca wyjściowej wersji pseudoepigrafu miał świadomość tego, iż jej treść nie została przekazana perypatetykom przez umierającego Arystotelesa. Niekoniecznie jednak chciał wprowadzać w błąd czytelników *opusculum* w sprawie autorstwa wykładanych w nim nauk, choć jest to raczej mało prawdopodobne⁸⁰. W niniejszym rozdziale, oprócz powyższej kwestii, zostaną rozpatrzone również stanowiska pozostałych interpretatorów *libellusa* oraz tych jego adresatów, którzy uznali jego treść za rzeczywistą relację z ostatnich chwil życia Arystotelesa. Innymi słowy, zostanie tu podjęta próba odpowiedzi na pytanie, czy poszczególni twórcy i komentatorzy *Księgi o jabłku* bezwiednie trwali w fałszu, czy raczej świadomie dopuszczali się przekłamania.

4.1. Hipoteza ignorancji

Opcję, że treść *Księgi* przypisywano Arystotelesowi wierząc, iż istotnie tak jest, można wytłumaczyć na co najmniej sześć sposobów – *nota bene* pierwsze trzy zostały wymienione przez Johanna Justusa Losiusa⁸¹, autora jednej z późniejszych edycji *opusculum*⁸²:

(1) Liczne analogie łączące pisma różnych myślicieli mogą skutkować nie-

⁷⁹ M. F. Rousseau, *The Apple...*, s. 30–31.

⁸⁰ Margoliouth zauważył, że w domniemanym pierwowzorze *Księgi* znajdują się sugestywne zbieżności z różnymi ustępami Koranu, przy jednoczesnym braku jakichkolwiek transliteracji z języka greckiego. Ten ostatni fakt wskazuje, iż nie istniał żaden grecki archetyp *libellusa*, a redakcja muzułmańska była oryginalna. Możemy przy tym przypuszczać, że jej autor chciał łączyć postać Stagiryty z islamem, co potwierdza duża ilość religijnych nawiązań, jakie znajdują się w perskiej edycji dzieła – passusy tej ostatniej dokładnie korespondują z ocalałymi fragmentami arabskiego wariantu utworu, który jest najstarszy spośród nam znanych. Tłumaczenie Afzāla w związku z powyższymi uwagami uznaje się za wierny przekład archetypu *Księgi*. Zob. D. S. Margoliouth, *The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle*, s. 187–192.

⁸¹ Johannes Justus Losius (ok. 1685–1737), pochodzący z Hildesheimu hebraista, rektor szkoły w Wernigerode (od 1711), z którego stanowiska ustąpił i przeniósł się w 1722 do uczelni w Kilonii (*Academia Kiloniensia*), gdzie spędził swoje ostatnie lata. Zob. J. Mollerus, hasło *Johannes Justus Losius*, [w:] tegoż, *Cimbria literata sive scriptorum ducatus utriusque Slevicensis et Holastici, quibus et alii vicini quidam historia literaria tripartita*, t. 2, Kopenhaga 1744, s. 486.

⁸² Przekład Losiusa stanowi stosunkowo niewielki fragment jego obszernej monografii dotyczącej *Księgi*. Całość pracy luterńskiego tłumacza składa się z dwóch części: (I) przekładu *libellusa* (s. 1–19) oraz luźnego komentarza do dzieła (s. 20–96), a także (II) rozprawy poświęconej przede wszystkim wykazywaniu analogii pomiędzy kabałą żydowską oraz filozofią Akademii i Perypatu (s. 1–52 – paginacja jest osobna). Zob. J. J. Losius, *Biga dissertationum, quarum prima exhibet ספר התפוח Sive Librum de Pomo Aristotelis... ex Arabica lingua olim in Ebraeo-Rabbanicam translatus a R. Abraham Levita, nunc latine versum et notis illustratum; Altera ostendit Consensum Kabbalisticorum cum Philosophia Academica et Peripatetica dogmatum per quinque capita*, Gissae-Hassorum 1706.

uprawnionym przypisaniem autorstwa dzieł jednych z nich tym drugiemu. Saski tłumacz twierdzi, że sytuacja ta dotyczyła twórczości Sabejczyków z Harranu⁸³ oraz pism Arystotelesa, jako przykład podając *Haistamchus*, znany również pod tytułem *De talismanibus*⁸⁴. Należy zwrócić uwagę, iż *Księga o jabłku* zawiera tego rodzaju niepodważalne zbieżności, które mogłyby wprowadzić w błąd adresatów utworu, ponieważ ustami Stagiryty jako zalecane lektury, są tam wymieniane jego autentyczne pisma: *Fizyka*, *Etyka*, *Kategorie*, *Hermeneutyka* oraz *Analityki*⁸⁵. Poprawne przytoczenie niektórych z dzieł Stagiryty mogło służyć „uautentycznieniu” pisma, żeby jego niewydurowani odbiorcy uwierzyli w zawarte w nim za fałszowania. Warto w tym kontekście zauważyć, iż wraz z rzeczywistymi utworami Arystotelesa muzułmański twórca przypisał Stagirycie autorstwo *Księgi Hermesa*⁸⁶. Afzāl był przekonany, że jego współwyznawcy posiadają zdecydowane braki w lekturze rzeczonych pism Platńskiego ucznia, przez co bezrefleksyjnie oraz z satysfakcją uwierzą w autorstwo Stagiryty hermetycznego utworu⁸⁷.

(2) Luterński autor zauważa, iż istniało wielu różnych Arystotelesów – w tym również pisarzy – wymienianych między innymi przez Diogenesa Laertiosa⁸⁸, a ponieważ Stagiryta był z Arystotelesów najpopularniejszy, jemu właśnie przypisywano autorstwo różnych prac tylko dlatego, iż sygnowane były tym samym imieniem. Losius zauważa, że mogło to również dotyczyć nazw osobowych jedynie podobnych do imienia Filozofa, jak to jest w przypadku Arystoklesa lub Arystusa⁸⁹.

⁸³ Tak zwani Sabejczycy z Harranu tak naprawdę byli Syryjczykami; nazwę Sabejczyków, ludu występującego w Koranie, przyjęli dopiero w VIII lub IX wieku w celu protekcji własnej odrębności wyznaniowej. Ten wywodzący się z Syrii odłam religijny wyjątkowo długo zachowywał swoją autonomię, pomimo intensywnego procesu najpierw chrystianizacji, następnie zaś islamizacji. Prawdopodobnie działało się tak dlatego, że skutecznie symulowali asymilację do większościowej społeczności wyznaniowej, w obrębie której funkcjonowali. Istnieją relacje, które wskazują, iż przebywając w Bagdadzie za panowania kalifa al-Mamuna nawet dostosowywali swój ubiór do zwyczajów muzułmańskich. Zob. K. van Bladel, *The Arabic Hermes...*, s. 64–68. Jest prawdopodobne, iż Tabit ibn Qurra, jeden z pseudo-Sabejczyków, korespondując z al-Kindim, przedstawił mu swoich współwyznawców jako niemal muzułmanów, którzy przyjmują filozofię arystotelesowską, aprobowaną przez Filozofa Arabów. Zob. tamże, s. 86–89.

⁸⁴ Zob. J. J. Losius, *Liber de pomo*, s. 30.

⁸⁵ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 76. Lewita nie skopiował podanej wyżej listy ksiąg do swej parafrazy, ograniczając się do zalecenia lektury ośmiu pierwszych traktatów Stagiryty, których tytułów nie wymienił, oraz ksiąg *O duszy* i *Metafizyki*. Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 109–110, 116. W translacji Losiusa zostało natomiast podane, iż owe osiem traktatów dotyczyło fizyki lub przyrody. Zob. J. J. Losius, *Liber de pomo*, s. 14.

⁸⁶ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 76.

⁸⁷ Można się zastanawiać, czy *Księga Hermesa* nie odnosiła się do wymienionej również *Hermeneutyki* – tytułowej sztuki tłumaczenia tekstu, której nazwę często kojarzono z Hermesem. Zob. B. Krajewski, *Travelling with Hermes: Hermeneutics and Rhetoric*, Massachusetts 1992, s. 7–8; Jens Zimmermann, *Hermeneutics, A Very Short Introduction*, Oxford 2015, s. 3–5. Powielenie dzieła pod innym tytułem wydaje się jednak mało prawdopodobne.

⁸⁸ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* V, 35.

⁸⁹ Zob. J. J. Losius, *Liber de pomo*, komentarz autora, s. 30–31.

(3) Pseudoepigrafy mogły wyjściowo stanowić apologię lub celowo wyidealizowany obraz osoby, której z czasem zostały przypisane. Losius sądzi, że właśnie to dotyczy *Księgi o jabłku*: *Albowiem i obecna książeczka o Arystotelesie ujawnia przykład tego, o ile od Arabów otrzymał ją rabin Chasdaj*⁹⁰, *że nie jest ona Arystotelesą, lecz że traktuje o Arystotelesie i jego nawróceniu oraz pobożnej rozmowie z własnymi [uczniami] przed zejściem*⁹¹. Innymi słowy, utwory takie jak tytułowe *opusculum* mogły początkowo wcale nie być pseudoepigrafami, co między innymi z racji nieustalonego autorstwa oryginału zostało z biegiem dziejów zapomniane. W takim przypadku dane dzieło nie byłoby pseudoepigrafem zgodnie z intencją jego pierwszego twórcy, który nie miał zamiaru wprowadzać czytelników w błąd. Być może kierował się on pragnieniem, aby w swoisty sposób uczcić pamięć kogoś, kto był dlań autorytetem, wyrażając jego ustami uznawane przez siebie poglądy – można powiedzieć, iż w analogiczny sposób ze swoim mistrzem Sokratesem postąpił Platon. Dopiero więc mylna interpretacja treści dzieła przez jego odbiorców – zwłaszcza tłumaczy i komentatorów – ukonstytuowałaby pseudoepigraf. Być może dialogi Platona stałyby się pseudo-Sokratesowe, gdyby zatarła się informacja o ich prawdziwym autorze.

(4) Samo pragnienie, żeby Stagiryta wyznawał określone w *Księdze* ideały, mogło skłaniać do przypisania mu jej autorstwa. Takim psychologicznym efektem mógł być kierowany al-Kindi, potencjalny redaktor *Księgi*. Wskazuje na to całokształt twórczości Filozofa Arabów, ponieważ uwidacznia się w nim poświęcenie uczonego na rzecz próby zharmonizowania filozofii Platona i Arystotelesa oraz religii muzułmańskiej⁹². Wynikające z założonej dyrektywy preferencje interpretacyjne mogły objawiać się nie tylko we własnej twórczości al-Kindiego, lecz również w bezkrytycznym uznawaniu przez niego neoplatońskich pseudoepigrafów za Arystotelesowe oryginały.

⁹⁰ Chodzi oczywiście o Abrahama Lewitę, który był synem Chasdaja. Określanie tego tłumacza imieniem jego ojca jest jednak powszechną praktyką w przekazach historycznych.

⁹¹ *Imo et praesens libellus de Aristotele exemplum exhibet, si ab Arabibus eum accepit R. Chasdai, non quod Aristotelis sit, sed quod de Aristotele agat, ejusque conversione, et pio cum suis colloquio ante obitum.* J. J. Losius, *Liber de pomo*, s. 31.

⁹² Takie postępowanie al-Kindiego wynikało po części z uznawanej przezeń konieczności konserwatywnego w sensie religijnym uwzględniania w swych własnych traktatach spuścizny poprzednich pokoleń uczonych. Zob. T. Stefaniuk, *Al-Kindi i początki filozofii w świecie islamu*, Lublin 2013, s. 163, 167–168. Warto w tym miejscu zauważyć, iż próba wykazania zgodności pomiędzy filozofią Platona i Arystotelesa mogła nie stanowić nadinterpretacji. O istotowo platońskim charakterze doktryny Stagiryty precyzyjnie pisał P. P. Wróblewski, *Demityzacja dyskursu filozoficznego w Περὶ θεῶν Stratona z Lampsakos*, [w:] A. Izdebski, R. Matuszewski, P. Piwowarczyk (red.), *Religie w świecie antycznym*, Poznań 2007, s. 136–140. Wspomniany artykuł ruguje bardzo popularną tendencję do wyłącznego eksponowania różnic pomiędzy teoriami Platona i Arystotelesa; można odnieść wrażenie, że obydwu myślicieli często traktuje się nawet jako swoje kontrastowe przeciwieństwa.

Również zwykli odbiorcy *Księgi o jabłku* mogli uwierzyć w prawdziwość jej treści, kierowani chęcią, by okazało się to faktem. Mogli bowiem być zachwyceni niespodziewanym odkryciem zaginionego tekstu osoby, której autorytet był w ich kręgu kulturowym niepodważalny. Euforia czytelników byłaby dodatkowo wzmocniona tym, że podziwiany uczony głosiłby „prawdy” dla nich aktualne, czym utwierdzałby ich w przekonaniu, że są one ponadczasowe i uniwersalne. Tak doniosła afirmacja własnych przekonań adresatów pisma mogłaby sprawić, iż nie sprawdzaliby go pod kątem autentyczności, aby się nie rozczarować.

(5) Apologetyka zawarta w poszczególnych edycjach *libellusa* stanowi, jak się zdaje, jedyny uniwersalny i stosunkowo łatwo uchwytne motyw w różnym stopniu przyświecający poszczególnym redaktorom *opusculum*. O praktyczności *Księgi* może świadczyć trywialność prowadzonej w niej argumentacji. W związku z tym nasuwa się wniosek, że apriorycznie uznano, iż wielu z potencjalnych odbiorców dziełka, na których miało ono oddziaływać, nie posiadało kompetencji pozwalających na zrozumienie trudniejszych wywodów. Szczególnie dotyczy to czytelników *Resāla-ye toffāha*, która stanowiąc parafrazę *Fedona* posiada nieporównywalnie prostsze do uchwycenia ciągi dowodowe⁹³. Można zatem uznać, że *Księga*, poczynawszy od swej źródłowej wersji, posiadała rys populistyczny: banalność prezentowanego w dialogu rozumowania celowała w szerszą publikę z założenia niezaznajomioną z oryginalną twórczością antycznych filozofów oraz nieposiadającą biegłości w prowadzeniu filozoficznych dociekań. Tego typu odbiorcy z pewnością mogli uwierzyć w autentyczność *Księgi o jabłku*.

Również Abraham Lewita był prawdopodobnie przekonany o niskim stopniu znajomości osoby i twórczości założyciela Lykejonu u czytelników, którym dedykował swój „przekład” *libellusa*. Wymienione przez rabina w *Księdze starotestamentalne* postacie stanowiły wręcz tak oczywiste interteksty, że zachodzi podejrzenie, iż uczony ten nawet nie krył się z faktem osobistego wkomponowania ich do własnej wersji utworu. Należy więc brać pod uwagę wysoce prawdopodobną ewentualność, wedle której fakt, że *Sefer ha-Tapuah* w żadnej mierze nie przedstawiał prawdziwej sceny umierającego Arystotelesa, stanowił dla środowiska wyedukowanych żydów z XIII-wiecznej Hiszpanii „jawną tajemnicę”, o czym z kolei szersza publika z założenia nie powinna wiedzieć.

⁹³ Naiwność stosowanej w *Księdze o jabłku* argumentacji ilustruje następujący ciąg dowodowy, który został przytoczony przez postać Arystotelesa: „Czy nie uznajesz, że rzeczy są polepszane tylko dzięki temu, co im podobne; a uszkadzane jedynie przez to, co do nich niepodobne? Kriton: – Niewątpliwie. Arystoteles: – Czy zatem nie dostrzegasz, iż skoro nagroda za wiedzę nie będzie do niej podobna, to musi być jej przeciwna? I jeśli będzie przeciwieństwem wiedzy, wtedy nagrodą za mądrość będzie ignorancja, nagrodą widzenia ślepotą, nagrodą czynienia dobra czynienie zła. Takie rzeczy jak te nie byłyby nagrodą, lecz karą”. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 70.

(6) Spośród wszystkich średniowiecznych tłumaczy pseudoepigrafu, o których nam wiadomo, tylko Manfred (lub Bartłomiej z Messyny – o czym dalej) mógł nie wiedzieć, iż przekłada fałszyfikat i jedynie nieświadomie upowszechniać arabską oraz żydowską tradycję interpretacyjną. Książę mógł nie znać ani filozofii, ani żadnych szczegółów życiorysu Arystotelesa, co odpowiadałoby panującej w wiekach średnich, z wyjątkiem Bizancjum, stosunkowo niskiej znajomości dotyczącej filozofii i osoby słynnego założyciela Lykejonu. Warto w tym kontekście odnotować spostrzeżenia Mariana Plezi, który twierdził, iż w wiekach średnich istniały dwa niemal całkowicie niezależne od siebie, równoległe nurty związane z arystotelizmem: pierwszy dotyczył filozofii Stagiryty, drugi – jego osoby. Filozofię na łacińskim Zachodzie znano głównie w formie zapośredniczonej i ukształtowanej przez kręgi islamskie; natomiast postać Arystotelesa przedstawiano tam sobie zazwyczaj na wzór własnych ideałów, rzadko czerpiąc ze źródłowych danych⁹⁴. *Księga o jabłku* jednoczy niejako obydwie opisane trendy, gdyż jej hebrajska wersja stanowi swobodną interpretację muzułmańskiego mitu opowiadającego o ostatnich chwilach Arystotelesa.

Losius twierdził, iż również wielu uczonych konfesji żydowskiej, podobnie jak scholastycy, nie rozumiało autentycznej myśli Stagiryty i z tego powodu próbowało ją interpretować przez pryzmat własnego pojmowania rzeczywistości, co w konsekwencji doprowadziło do powstania wielu różnych odmian arystotelizmu⁹⁵. Kolejne edycje *Księgi* stanowią adekwatne zobrazowanie tego twierdzenia nie tylko wśród żydów, ale i chrześcijan oraz muzułmanów, gdyż zaprezentowany ustami Arystotelesa wykład, różniący się w zależności od redakcji tego samego utworu, jasno wskazuje na rozbieżne i każdorazowo niepoprawne przedstawianie autentycznej myśli założyciela Lykejonu. Oczywiście ingerencje w semantyczną zawartość *Księgi* oraz, poczynawszy od źródłowego wydania *opusculum*, wielość określających utwór religijnych intertekstów świadczą o celowości wprowadzania zniekształceń do spuścizny Arystotelesa.

Prowadzona na wielką skalę popularyzatorska działalność Manfreda Hohenstaufa⁹⁶ rozpowszechniła i ugruntowała w łacińskim średniowieczu fałszywe opinie o osobie i poglądach Arystotelesa. Nie przeszkadzało przy tym, iż książę powoływał się na autentyczne pisma mędrca ze Stagiry. Należy zauważyć, że znajomość tytułów dzieł Filozofa mogła iść w parze z ignorancją na temat zawartej w nich doktryny i nie stanowiłoby to wyjątku. Podobna sytuacja dotyczyła poten-

⁹⁴ Zob. M. Plezia, *Postać Arystotelesa w legendzie wieków średnich*, [w:] tegoż, *Od Arystotelesa do złotej legendy*, Warszawa 1958, s. 366–407.

⁹⁵ Zob. J. J. Losius, *Liber de pomo*, komentarz autora, s. 34–35.

⁹⁶ M. F. Rousseau, *The Apple...*, s. 40–41.

cjalnego twórcy oryginału *Księgi*, al-Kindiego, który pomimo napisania *Traktatu o liczbie ksiąg Arystotelesa*, w którym poprawnie wymienił wiele utworów z *Corpus Aristotelicum* – najpewniej, kierując gronem tłumaczy w bagdadzkim Domu Mądrości, współtworzył także tzw. *Teologię Arystotelesa* opartą, jak wiemy, na 4, 5 oraz 6 *Enneadzie* Plotyna⁹⁷.

4.2. Arystoteles konwertyta

W tym miejscu zostaną przedstawione czynniki warunkujące funkcjonowanie pseudo-Arystotelesowych tekstów jako autentycznych, przy założeniu wiedzy na temat całokształtu twórczości Stagiryty.

(1) W niektórych kręgach kulturowych przyjmowano, że Arystoteles w pewnym momencie życia zmienił swoje heterodoksyjne poglądy na rzecz określonej ortodoksji religijnej. Taka sytuacja mogła dotyczyć *Księgi o jabłku*, gdyż odpowiednio nastawiony do osoby Stagiryty czytelnik, mógł potraktować to dzieło jako świadectwo odrzucenia przez Filozofa „heretyckich” poglądów w obliczu bliskości śmierci⁹⁸. Możliwe nawet, że wiercono w boską interwencję w tym aspekcie. Takie uzasadnienie nie może jednak zostać zastosowane do *Resāla-ye toffāha*, ponieważ Stagiryta jest tam przedstawiany jedynie jako jeden z kolejnych autorytetów, któremu wiedza została przekazana przez boskiego pośrednika Hermesa⁹⁹. Pasuje ono jednak do parafrazy Lewity, gdzie mówi się o zamknięciu przed filozofami – a więc i przed Arystotelesem – „drogi słuszności” oraz „ścieżki mądrości”¹⁰⁰, po czym bez komentowania tej konstatacji, jest prowadzony wykład, z którym bez większych zastrzeżeń mogliby się utożsamić wyznawcy judaizmu.

Johannes Justus Losius wprost utrzymywał, że członkowie religii Mojżeszowej chcieli, ażeby Arystoteles został powiązany z ich własną wiarą¹⁰¹. Biorąc pod uwagę, że poglądy przedstawiane przez Stagirytę w jego autentycznych pismach stanowiłyby przeszkodę w urzeczywistnieniu wspomnianego pragnienia, należało go z nich „oczyścić”. Jedną z metod osiągnięcia takiej *katharsis* było sfabrykowanie świadectw, w których Arystoteles potępia tego rodzaju nauki, przemilczając iż sam je głosił – takie potwierdzenie sporządził Abraham Lewita, co zostało wykazane w drugim rozdziale niniejszej pracy. Inny ze sposobów stanowiło przedstawienie dowodów na to, że Filozof jawnie wyrzeka się stanowiska, które

⁹⁷ Zob. T. Stefaniuk, *Al-Kindī...*, s. 179–180; P. Adamson, *The Arabic Plotinus: A Study of the "Theology of Aristotle" and Related Texts*, Paryż 2000, s. 69–75.

⁹⁸ Zob. M. J. Heller, *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book*, Lejda–Boston 2013, s. 280–281 oraz tegoż, *The seventeenth century hebrew book, an Abridged Thesaurus*, Lejda–Boston 2011, s. 1241.

⁹⁹ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 75.

¹⁰⁰ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 92.

¹⁰¹ Zob. J. J. Losius, *Liber de pomo*, komentarz autora, s. 20.

przedstawił w swoich pismach. Niemiecki hebraista twierdzi, iż w kręgach żydowskich zapewniano o istnieniu dzieła napisanego przez Arystotelesa pod koniec jego życia, w którym ten odwołał wszystkie poglądy, jakie poprzednio utrzymywał¹⁰². Losius przełożył na łacinę i przytoczył w całości znajdującą się w dziele rzekomą korespondencję Arystotelesa kierowaną do Aleksandra Macedońskiego, w której Stagiryta składa między innymi następującą deklarację:

Niech Bóg będzie błogosławiony, który słuch przywraca głuchym, grzeszników sprowadza na drogę, niechaj będzie śpiewana godna mu chwała, ponieważ przez najwyższe miłosierdzie i wyrozumiałość swoją przyznał mi to dobrodziejstwo i wyprowadził mnie z najwyższego oświecenia, w którym byłem przez cały wiek mojego czasu, kiedy pochylałem się nad studiami filozoficznymi, i rozsądzałem wszystkie rzeczy według uchwytności mojego intelektu, o czym napisałem księgi niezliczone niczym morski piasek, a którzy je czytają, będą mieć złudzenia...¹⁰³.

(2) Najśłynniejszy z uczniów Platona często pisał w trybie przypuszczającym i brał pod uwagę wiele różnorodnych teorii. H. Gollancz, dostrzegłszy ten fakt, podkreślił, iż pewne passusy z pism Arystotelesa wydają się przemawiać nawet za monoteizmem Filozofa¹⁰⁴. Tak istotny zarówno dla muzułmanów i żydów punkt jego filozofii mógł sprawić, że niektórzy średniowieczni teologowie, będąc stronnikami Stagiryty, specjalnie nie uwzględniali pogańskich w świetle ich wiary fragmentów z dzieł filozofa. Wydaje się, że *Księga o jabłku* – dialog przedstawiający ostatnią lekcję umierającego mistrza – mogłaby zostać odczytana jako przekazane perypatetykom przez Arystotelesa rozwiązanie niektórych niejednoznacznych passusów z jego naukowych pism¹⁰⁵ – rozstrzygnięcia, do których Mistrz mógł dojść dopiero pod koniec swojego życia.

¹⁰² Zob. tamże, s. 48.

¹⁰³ Tamże, s. 49–49: *Benedictus sit Deus, qui surdis auditum reddit, peccatores ducit in viam, decantetur gloria ipsi digna, quod hoc mihi beneficium concessit per summam misericordiam et clementiam suam, et eduxit me ex summa stoliditate, in qua fui per totum aetatis meae tempus, cum Philosophicis incumbere studiis, et omnes res secundum captum intellectus mei dijudicabam, de quibus innumeros instar arenae maritimae libros scripsi, quos, qui legunt, hallucinabuntur...*

¹⁰⁴ Zob. H. Gollancz, *The Targum to the „Song of Songs”; the Book of the Apple; the Ten Jewish Martyrs; a Dialogue on Games of Chances*, przedmowa tłumacza, s. 4–5.

¹⁰⁵ Uważam, że następujący passus z *Corpus Aristotelicum* mógłby zostać przez stronniczego czytelnika odczytany jako przesłanka na rzecz monoteizmu Filozofa: „Nie istnieje bowiem żadne przeciwieństwo pierwszego Bytu; wszystkie bowiem przeciwieństwa mają materię, a to, co ma materię, istnieje tylko potencjalnie; niewiedza zaś będąca przeciwieństwem wszelkiej wiedzy, prowadzi do przedmiotu przeciwnego przedmiotowi wiedzy, to natomiast, co jest pierwsze, nie ma przeciwieństwa” – Arystoteles, *Metafizyka*, 1075 b, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 325. Warto ponadto rozważyć ewentualność, iż autor islamskiej parafrazy *Księgi* zainspirował się przytoczonym wyżej fragmentem, ponieważ zdają się na to wskazywać liczne ustępy *Resāla-ye toffāha*, w których stwierdza się, że nie istnieje nic oprócz wiedzy i jej przeciwieństwa – niewiedzy. Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 67–70.

4.3. Realne intencje

Zarówno autor pierwowzoru *Księgi o jabłku*, jak i Abraham Lewita z pewnością wiedzieli, że dzieło nie przedstawia rzeczywistych poglądów Stagiryty. Taką tezę jasno potwierdzają autorskie interteksty o charakterze religijnym, które wprowadzili oni do *opusculum*. W niniejszym podpunkcie zostaną wskazane oraz poddane analizie pobudki, którymi kierowali się redaktorzy *libellusa*, tworząc mit o śmierci Arystotelesa głoszącego prawdy wyznawanej przez nich wiary. Zostanie tu ponadto rozważona możliwość, według której komentatorzy utworu jedynie udawali swą niewiedzę, dowodząc między innymi możliwości zbawienia Stagiryty.

Na początku należy zauważyć, iż różne warianty *Księgi o jabłku* ukształtowały się pod wpływem odmiennych kręgów kulturowo-religijnych i na nie – wedle intencji autorów – oddziaływały. Temat *opusculum* był mocno praktyczny: Stagiryta na łożu śmierci dawał ostatni moralizatorski wykład otaczającym go uczniom. Z tego powodu nie mógł on sobie pozwolić na długie spekulacje i ograniczył się do przekazania perypatetykom najistotniejszych informacji w prostej do przyswojenia formie. W konsekwencji tak określonego charakteru dialogu jego treść była zrozumiała nawet dla ówczesnych niewydukowanych czytelników. Prosto-duszna argumentacja oraz bezpośrednie nakazy postępowania sprowokowały kolejnych tłumaczy *Księgi* do przypisania jej swoistego użytku: miała ona wyrażać oraz przede wszystkim potwierdzać i wzmacniać w czytelnikach konkretne religijno-filozoficzne przekonania.

„Nawróciwszy” pośmiertnie Filozofa, nie tylko można było powoływać się nań jako na kolejny religijny autorytet, lecz również jego autentyczne pisma zostałyby „konfesyjnie” usankcjonowane. Studiowanie dzieł antydogmatyków w danym kręgu wyznaniowym mogło spotkać się z negatywnymi konsekwencjami prawnymi. Doświadczył tego m.in. jeden z prawdopodobnych twórców archetypicznej edycji *opusculum*, al-Kindi, kiedy doznał fizycznej przemocy i spalono jego księgozbiór¹⁰⁶. Zauważmy ponadto, iż wyrażone ustami „nawróconego” Stagiryty zalecenie czytania jego własnych dzieł, ukazywało ich treść jako spójną z tym, czego Filozof nauczał leżąc na łożu śmierci. Autor *Księgi o jabłku* być może zakładał, iż adresaci tego utworu nie zapoznają się ze źródłową twórczością Filozofa, a jednocześnie kojarzą niektóre tytuły jego słynnych pism. Podanie prawdziwych i zarazem powszechnie znanych faktów, które dotyczą Arystotelesa, mogło skutkować tym, że informacje fałszywe i, co oczywiste, nieznane odbiorcom *opusculum*, ci również postrzegali jako dane zgodne z rzeczywistością.

¹⁰⁶ Zob. T. Stefaniuk, *Al-Kindī...*, s. 69–70.

Podobną pobudką mógł być kierowany Abraham Lewita, który będąc żarliwym obrońcą nauk Majmonidesa¹⁰⁷, mógł poprzez swój swobodny „przekład” arabskiej parafrazy *Fedona* brać aktywny udział w debatach związanych z tzw. kontrowersją Majmonidesową¹⁰⁸. Sposób partycypacji w rzeczonym sporze mógł podsunąć Lewicie sam Majmonides, kiedy w liście do Samuela ibn Tibbona jasno określił swoje stanowisko w sprawie tytułowego dziełka, twierdząc iż jest ono nieautentyczne¹⁰⁹. Słynny autor judeo-arabskiego *Przewodnika błędzących* ocenił arabską edycję *Księgi* jako *bezwartościową i popsutą*¹¹⁰, co *nota bene* jasno dowodzi, iż w środowiskach żydowskich wiadano o apokryficzności *opusculum*. Jest więc wielce prawdopodobne, że barceloński uczeń Majmonidesa znał wspomnianą opinię swojego mistrza i zainspirował się nią do „poprawienia” *libellusa* tak, by stał się użyteczny dla wyznawców judaizmu.

Motywacje autorów *opusculum* mogły być także konkordystyczne: poprzez „nawrócenie” Stagiryty zinstrumentalizowano jego osobę w taki sposób, że służyła ona naukowemu uwierzytelnieniu *doctrina fidei*. Jakkolwiek Arystoteles uchodził już za jeden z najbardziej poważanych autorytetów naukowych, to w *Księdze o jabłku* i tak zawarto wiele fragmentów, które to potwierdzały. Przykładowo, w perskiej redakcji słynny Platoński uczeń zyskał za sprawą Simiasza tytuł „nauczyciela ludzkości”¹¹¹ oraz „przewodnika mądrości”¹¹², natomiast w hebrajskiej redakcji *libellusa* był określany jako „największy i najwybitniejszy filozof w każdym rodzaju nauk”¹¹³. W *Sefer ha-Tapuah* wielokrotnie akcentowano wysoką

¹⁰⁷ Zob. J. Jacobs, M. Schloesinger, hasło *Hasdai, Abraham ben Samuel Halevi*, [w:] *Jewish Encyclopedia*. *pedia.com* [on-line:] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7301-hasdai-abraham-ben-samuel-halevi> (dostęp: 27.09.2021).

¹⁰⁸ Kontrowersja Majmonidesowa jest określeniem wieloletniego sporu pomiędzy różnymi kręgami żydowskiej społeczności, który dotyczył między innymi relacji filozofii do tradycji starotestamentalnej. Przyjmuje się, że konflikt został rozpoczęty w momencie wydania z komentarzem przez Mojżesza Majmonidesa Miszny z autorskim komentarzem. W dziele tym arystotelizujący żyd, powołując się na greckich filozofów, krytykował koncepcję cielesnego zmartwychwstania. Stanowisko Majmonidesa stało się jak gdyby katalizatorem wieloletnich polemik, których głównym przedmiotem w tzw. drugiej kulminacji kontrowersji (1230–35) staje się sam stosunek względem filozofii oraz jej dorobku. Zob. H. H. Ben-Sasson, hasło *Maimonidean Controversy*, [w:] F. Skolnik (red.), *Encyclopaedia Judaica* [on-line:] <https://www.jewishvirtuallibrary.org/maimonidean-controversy> (dostęp: 27.09.2021). Abraham Lewita, gorliwy zwolennik inicjatora całego konfliktu, wydaje swoją redakcję *Księgi o jabłku* w 1235 roku. Barceloński nadrabbin tym sposobem aktywnie partycypuje w trwających polemikach nie tylko poprzez ukazanie, że nie ma sprzeczności pomiędzy wiarą a filozofią, lecz dokonuje „konwersji” na Arystotelesie.

¹⁰⁹ „Spośród prac, o których wspominałeś, iż są w twoim posiadaniu, wymieniałeś *O jabłku* (התפוח) oraz *Złoty Dom* (ספר בית הזהב). Te dwa traktaty są popsute i całkowicie bezwartościowe; zaliczają się do tych, które są przypisywane Arystotelesowi, lecz które nie są autentyczne”. *Letter of Maimonides to Rabbi Jehudah Ibn Tibbon*, tłum. H. Adler, [w:] D. Salomons (red.), *Miscellany of Hebrew Literature*, t. 1, Londyn 1872, s. 225.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Zob. B. Afzāl, *Resāla-ye toffāha*, s. 61–62.

¹¹² Zob. tamże, s. 64.

¹¹³ Zob. A. Lewita, *Sefer ha-Tapuah*, s. 92.

wartość nauki, co pozwala odnieść wrażenie, iż według barcelońskiego ucznia Majmonidesa „religia nienaukowa” stanowiłaby oksymoron. Abraham Lewita, uznawszy racjonalność judaizmu za niepodważalną, gloryfikował filozofię jako kwintesencję wszystkich nauk¹¹⁴ oraz utożsamiał wyniki jej rozumowań z „naukowymi prawdami”¹¹⁵. W ten sposób uczynił z niej użyteczne narzędzie propagandowe w kwestiach religijnych.

W powyższym kontekście należy również zauważyć, komu nadrabbin z Barcelony dedykował własną interpretację *Księgi*: „Kiedy zwróciłem uwagę na tę książkę oraz jej zawartości, skomponowaną przez Mędrców z Grecji, pomyślałem, że może przysłużyć się w interesie naszej Wiary poprzez wzmocnienie słabeuszy wśród naszych ludzi. Przez słabeuszy rozumiem tych, którzy rozmyślają nad słowami heretyków zapewniających, że po rozwiązaniu ciała człowiek nie posiada realnego istnienia oraz że człowiek żyje tylko racją cielesnej egzystencji, a w czasie, gdy nadejdzie jego śmierć, nic nie pozostanie”¹¹⁶. Ujemny osąd tego rodzaju wiernych nie sprawił, że twórca *Sefer ha-Tapuał* przestał się o nich „troszczyć”. Wręcz przeciwnie – autor ten właśnie ze względu na „słabeuszy” tak przekształcił treść redakcji *Księgi*, na której bazował, aby wzmocnić ich wiarę pozyskanym przez siebie autorytetem Stagiryty.

„Hebrajski” Arystoteles nie tylko aprobował dogmaty żydowskie, ale także potępiał wybrane herezje, wykazując ich nienaukowość¹¹⁷. Tym sposobem Lewita zamierzał przekonać czytelników *Księgi*, że nie trzeba już przyjmować bez dowodu fałszywości tych heterodoksji, skoro zostały naukowo obalone. Należy zauważyć, że docelowymi odbiorcami tego typu stwierdzeń niekoniecznie byli tylko „słabsi” wyznawcy judaizmu, lecz również ci, których barceloński uczony określiłby jako pogan lub heretyków. Gdyby okazało się to prawdą, „nawrócony” pośmiertnie Filozof sam zacząłby „nawracać”, przez co można by go określić mianem *Aristoteles proselytus* – epitetem bardzo często używanym przez Losiusa¹¹⁸.

Jedynie Manfred Hohenstauf, spośród średniowiecznych redaktorów *opusculum*, o których w niniejszej pracy się wspomina, mógł kierować się innymi pobudkami, aniżeli religijne – chociaż te również mogły mu towarzyszyć. Deklaracja sycylijskiego księcia, iż podjął się tłumaczenia *Księgi* ze względu na dobro współwyznawców¹¹⁹, jest jednak z wielu powodów wątpliwa. Racje przemawiające za powyższą tezą są następujące:

¹¹⁴ Zob. tamże, s. 97–98, 109.

¹¹⁵ Zob. tamże, s. 99.

¹¹⁶ Tamże, s. 91–92.

¹¹⁷ Zob. tamże, s. 106–108; 112–116.

¹¹⁸ Zob. tegoż, *Liber de pomo*, komentarz autora, *passim*.

¹¹⁹ Zob. M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 40.

(1) Manfred podawał się za autora przekładu, co nie stanowi wiarygodnego oświadczenia. Bardziej prawdopodobne jest, że albo nie dokonał samodzielnej translacji, albo wręcz zlecił ją któremuś z kancelarzyków, na przykład Bartłomiejowi z Messyny, który pracował wcześniej dla jego ojca¹²⁰.

(2) Książę porównywał się do postaci Arystotelesa z *Księgi*, stwierdzając, że tak jak ten filozof nie boi się śmierci. Takie zapewnienie uzasadnił argumentem z autopsji, utrzymując iż zapadł na śmiertelną chorobę, podczas której w ogóle nie odczuwał strachu, czego nie mogli zrozumieć ludzie znajdujący się w jego otoczeniu. Kiedy wyzdrowiał, postanowił – jak deklarował – wytłumaczyć przyczyny swojego męstwa wobec stanu niemal agonalnego, wydając łacińską interpretację *Księgi o jabłku*¹²¹.

(3) Autor wstępu, pisząc jako przedstawiciel rodu dynastycznego, wymienił swoje liczne tytuły, aby przypomnieć o nich czytelnikom *libellusa*: „...Manfred, syn boskiego cesarza augusta Fryderyka, z Bożej łaski książę Tarentu, pan lenny Góry Świętego Anioła i oświeconego króla Konrada II w królestwie Sycylii baliw generalny...”¹²². Zauważmy przy tym, iż podawanie oficjalnej pełnej tytułatury monarszej w introdukcji realizowane jest raczej w tradycji kancelaryjnej oraz dedykacyjnej. Bezpośrednie autorstwo wstępu ze strony księcia jest w związku z powyższym wątpliwe.

(4) Być może poprzez sugestywne porównanie się do umierającego Arystotelesa, książę pragnął stać się jedynym realnym spadkobiercą reprezentowanej przez postać Filozofa sztuki umierania, aby wykazać swoją praktyczną wyższość nad czytelnikami pism Arystotelesa, którzy ograniczają się do wyłącznej znajomości ich treści. Manfred, jako jedyny wykonawca testamentu Stagiryty, mógł oczekiwać, iż tym sposobem rozszerzy terytorium swoich wpływów, także politycznych. Zauważmy bowiem, że liczba adresatów pseudoepigrafu, z powodu dokonanej za sprawą Manfreda popularyzacji tego dziełka w całej Europie, znacząco wzrosła¹²³.

Dodatkową przesłanką na rzecz monopolizowania przez Manfreda dziedzictwa Perypatu może stanowić poślubienie Heleny, córki władcy Epiru Michała II Angelosa. Zawarte 2 czerwca 1259 roku małżeństwo miało na celu między innymi

¹²⁰ Zob. J. Curut, *Ad eruditionem multorum. The Latin Version of the Book of the Apple as a Philosophical Protreptic*, „Philobiblon” 2017, XXII/1, s. 28; M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, s. 268; B. G. Dod, *Aristoteles Latinus*, [w:] N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Symp (red.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 2008, s. 62.

¹²¹ Zob. M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 41.

¹²² Tamże, s. 40: „...Manfredus, divi augusti imperatoris Friderici filius, Dei gratia princeps Tharentinus, honoris montis sancti Angeli dominus et illustris regis Conradi secundi in regno Siciliae baiulus generalis...”

¹²³ Zob. M. F. Rousseau, *The Apple...*, s. 38–47.

pozyskanie zaufania Greków oraz utworzenie koalicji antynicejskiej, by ostatecznie pokonać Michała VIII Paleologa – sojusz został jednak rozbity przez wschodniorzymskiego cesarza¹²⁴.

(5) Z racji tego, że znaczną część łacińskich przekładów z greki i arabskiego, które sporządzono na sycylijskim dworze, Manfred rozkazał wysłać w 1263 roku do paryskiego uniwersytetu¹²⁵, warto również rozważyć, czy nie chciał się on zaprezentować władzom uczelni jako równorzędny im lub nawet przewyższający ich uczone i filozof. Świadczyłaby za tym treść listu załączonego do hojnego podarunku władcy. Korespondencja została bowiem skierowana do nauczycieli filozofii paryskiego uniwersytetu, którzy prawdopodobnie wykładali przedmioty wchodzące w skład *quadrivium*¹²⁶. Książę zaznaczył w liście, że pomimo powagi jego królewskiej prefektury oraz armii, czy też funkcjonujących na jego dworze urzędów i praw¹²⁷, a także wielości trudów związanych z czasochłonnym rządzeniem, zdołał uczynić z monarszej rezydencji *sui generis* „małą stolicę w medytacji” (*sedula meditatione*)¹²⁸. Manfred, jak sam zapewnia, postanowił bezinteresownie, podzielić się pożytkami pracy wybranych dworzan, aby usunąć z nauki bariery językowe – sycylijski dwór funkcjonował bowiem również jako ośrodek translacyjny z greki i arabskiego na łacinę¹²⁹.

Opcja, według której motywacją Manfreda było ukazanie swojej osoby jako uczonego, jest dodatkowo potwierdzana umieszczonym we wstępie do *Liber de pomo* kryptocytatem z Boecjusza (ok. 480–524/526) *De consolatione philosophiae*¹³⁰. Oryginalny fragment ze słynnego protreptyku jest następujący: *...oculos tenebris assuetos ad lucem perspicuae veritatis attollere...*¹³¹; natomiast Hohenstaufen zaadaptował go w następującej postaci: *...ad lucem perspicuae veritatis oculos tenebris assuetos attollat...*¹³². Uważam, że ukryte nawiązania do klasycznych utworów mogły wedle zamierzenia księcia wywołać uznanie dla jego wszechstronnej erudycji.

¹²⁴ A. M. Talbot, hasło *Manfred*, [w:] A. P. Kazhdan (red.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, Oxford 1991, s. 1283.

¹²⁵ Zob. M. F. Rousseau, *The Apple...*, s. 38–39.

¹²⁶ Manfred dedykował podarunek „wszystkim doktorom siedzącym w poczwórnym zaprzęgu studiów paryskiej dyscypliny filozoficznej” (*sedentibus in quadrigis philosophicae disciplinae Parisiensis studii doctoribus universis*). H. Denifle (red.), *Chartularium Universitatis parisiensis*, t. 1, Paryż 1889, s. 435.

¹²⁷ „Na wyniosłych szczytach królewskiej prefektury, z którymi stosownie łączą się urzędy, prawa i wojsko...” (*In extollendis regie praefecture fastigiis, quibus congruenter officia, leges et arma communicant...*). Tamże.

¹²⁸ Zob. tamże, s. 435–436.

¹²⁹ Zob. tamże, s. 436.

¹³⁰ Intertekst zidentyfikowała Joana Curut, *Ad eruditionem multorum...*, s. 30–31.

¹³¹ Boecjusz, *De consolatione philosophiae*, [w:] H. F. Stuart (red.), *Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, Londyn i Cambridge 1918, s. 330.

¹³² M. Hohenstauf, *Liber de pomo*, s. 38.

(6) Księżę być może nie troszczył się wyłącznie o własny wizerunek, lecz również pragnął oczyścić imię swojego ojca, Fryderyka II, z zarzutu o apostazję. Manfred stwierdził, iż znalazł *Liber de pomo* w bibliotece króla. Zgodnie z ówczesną mentalnością trudno było uznać, iż dzieło o tak chrześcijańskiej treści znajdowało się w księgozbiorze apostaty¹³³.

Podsumowanie

Istnieje wiele punktów łączących wszystkie redakcje *libellusa*, a jednymi z ważniejszych są: (1) motyw umierającego mistrza, który wdycha zapach jabłka, ażeby móc dokończyć wykład dla otaczających go uczniów; (2) główny cel ostatniej lekcji – „uleczenie” perypatetyków ze strachu przed śmiercią; (3) mocno pejoratywne określenia cielesności; (4) podjęcie kwestii samobójstwa; (5) ukazanie *ars moriendi* jako istotnej części filozofowania, a także (6) przypisanie filozofii funkcji soteriologicznej.

Semantyczne rozbieżności wyznaczały jednak specyfikę poszczególnych wariantów *Księgi* i właśnie ze względu na nie można mówić o zjawisku kształtowania się różnych wariacji *Aristoteles proselytusa*: propagatora judaizmu oraz zwiastuna islamu lub chrześcijaństwa. Akcentując zaś język, w jakim próbowano zniekształcić postać oraz twórczość Filozofa, możemy w związku z *Księgą o jabłku* mówić o konstytuowaniu się takich fenomenów jak *Aristoteles Latinus*, *Aristoteles Arabicus* albo *Aristoteles Haebraicus*. Można powiedzieć, iż przez pośrednictwo *opusculum* uprzedmiotowiono Stagirytę, traktując go instrumentalnie, lecz nie nadając mu funkcji ekumenicznej.

Pomiędzy *Resāla-ye toffāha*, która stanowi pośrednie odniesienie do archetypicznej wersji *Księgi*, a *Sefer ha-Tapuah*, deklarowanym przekładem oryginału, zachodzi więcej różnic aniżeli podobieństw. Jakkolwiek wykładane w obydwu dziełach elementy doktrynalne lub zalecane praktyki mogły być w pewnej mierze wspólne, ale ostateczny cel, który je uzasadniał, był diametralnie różny. Abraham Lewita musiał więc zmienić w interpretowanej przez siebie edycji *libellusa* niemal wszystko, żeby wykreowany przez niego *Aristoteles proselytus* nie nawracał nikogo na islam. Z kolei cel Manfreda wydawał się osobisty, skoro księżę chciał prawdopodobnie przez pośrednictwo *Liber de pomo* ukazać swoje podobieństwo do Stagiryty, postaci pełniącej w tym przypadku rolę uosobienia mędrca. Historia *Księgi o jabłku* zdaje się więc dowodzić, że żadnemu z jej twórców nie zależało na prowadzeniu do zgody między różnymi wyznaniem.

Na koniec warto jeszcze zauważyć, iż *Księga o jabłku* nie stanowi wyjątku filozoficzno-religijnej mistyfikacji dokonanej z opisanych w niniejszym artykule powo-

¹³³ Zob. J. Curut, *Ad eruditionem multorum...*, s. 28–29.

dów. Wydaje się, iż analogiczne pobudki mogły przyświecać naprawdę wielu twórcom pseudoepigrafów, w tym np. autorowi *Secretum Secretorum*¹³⁴ albo *The Masterpiece* – XVII-wiecznego angielskiego zbioru wykładów sygnowanych imieniem Arystotelesa¹³⁵. Zauważmy, iż tytułowe *opusculum*, przedstawiając przedśmiertne nauczanie mistrza ze Stagiry, ewidentnie posiadało dodatkowy element wzmacniający siłę sugestii prezentowanego w nim wykładu. Jak bowiem można nie zgadzać się z ostatnią lekcją umierającego mistrza?

Bibliografia

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

Afzāl Bābā, *The Apple, or Aristotle's Death*, tłum. Margoliouth D. S., [w:] Mary Frances Rousseau, *The Apple, or Aristotle's Death*, Milwaukee, Wisconsin 1968, s. 60-76.

Afzāl Bābā, *The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle*, tłum. Margoliouth D.S., „Journal of the Royal Asiatic Society” 1892, XXIV/2, s. 187–252.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. Leśniak K., Warszawa 1983.

Arystoteles, *Meteorologia*, tłum. Paciorek A., [w:] Arystoteles, *Meteorologia, O świetle*, Warszawa 1982, s. 3–146.

Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tłum. Siwek P., [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 636–756.

Arystoteles, *O duszy*, tłum. Siwek P., Warszawa 1988.

Arystoteles, *O świetle*, tłum. Paciorek A., [w:] Arystoteles, *Meteorologia, O świetle*, Warszawa 1982, s. 149–178.

Atenajos, *Deipnosophistae*, t.1, Gulick C. B. (red.), Cambridge i Londyn 1927.

Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. Składanek B., Warszawa 1974.

¹³⁴ *Secretum Secretorum* stanowi fałszywą korespondencję Stagiryty z Aleksandrem Wielkim, której nazwa, *Sekret Sekretów*, brzmi nieco ironicznie z racji olbrzymiej popularności tego pseudoepigrafu. Steven J. Williams zauważa, że Arystotelesowe autorstwo listów skierowanych do macedońskiego władcy wraz z obietnicą zawartą w tytule, iż zostaną w nich ujawnione jakieś cenne tajemnice, nad wyraz skutecznie wzbudzał ciekawość średniowiecznych czytelników. Apokryf stał się w średniowieczu jednym z najpopularniejszych dzieł zarówno fałszywie, jak i słusznie przypisywanych Stagiryście. Zob. S. J. Williams, *The Secret of Secrets. The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, Michigan 2003, s. 1–2.

¹³⁵ Związanie dzieła z osobą Arystotelesa zaowocowało tym, iż stało się ono jedną z najlepiej sprzedających się w dziejach Anglii książek dotyczących seksualności człowieka. M. Fissell twierdzi, iż jej popularność w XVIII wieku była wyższa niż wszystkich dzieł dotyczących analogicznej problematyki razem wziętych. Sam Stagiryta był wówczas postrzegany jako ekspert od seksualności co dodatkowo przydawało pseudoepigrafowi pozorów naukowości. Zob. M. Fissell, *When the Birds and the Bees Were Not Enough: Aristotle's Masterpiece*, [w:] *The Public Domain Review*, [on-line:] <http://publicdomainreview.org/2015/08/19/when-the-birds-and-the-bees-were-not-enough-aristotles-masterpiece/> (dostęp: 27.09.2021) oraz tejże, *Hairy Women and Naked Truths, Gender and the Politics of Knowledge in Aristotle's Masterpiece*, „William and Mary Quarterly” 2003, LX/1, s. 43–74.

Boecjusz, *De consolatione philosophiae*, [w:] Stuart H. F. (red.), *Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, Londyn i Cambridge 1918, s. 130–410.

Denifle H. (red.), *Chartularium Universitatis parisiensis*, t. 1, Paryż 1889, s. 435–436.

Diogenes Laertios, *Lives of Eminent Philosophers*, Hicks R. D. (red.), Cambridge 1972.

Hohenstauf Manfred, *Liber de pomo*, [w:] Plezia M. (red.), *Aristotelis qui ferebatur Liber de pomo, versio Latina Manfredi*, Warszawa 1960, s. 37–64.

Koran, tłum. Bielawski J., Noida 2019.

Letter of Maimonides to Rabbi Jehudah Ibn Tibbon, tłum. Adler H., [w:] Salomons D. (red.), *Miscellany of Hebrew Literature*, t. 1, Londyn 1872, s. 219–227.

Lewita A., *The Book of the Apple*, tłum. Gollancz H., [w:] *The Targum to the "Song of Songs"; the Book of the Apple; the Ten Jewish Martyrs; a Dialogue on Games of Chances, translated from the Hebrew and Aramaic*, London 1908, s. 91–117.

Losius J. J., *Biga dissertationum, quarum prima exhibet ספר התפוח Sive Librium de Pomo Aristotelis... ex Arabica lingua olim in Ebraeo-Rabbanicam translatum a R. Abraham Levita, nunc Latine versum et notis illustratum; Altera ostendit Consensum Kabalisticorum cum Philosophia Academica et Peripatetica dogmatum per quinque capita, Gissae-Hassorum* 1706.

Platon, *Fedon*, tłum. Witwicki W., [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 2005, s. 627–714.

Platon, *Kriton*, tłum. Witwicki W., [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 2005, s. 593–609.

LITERATURA SEKUNDARNA

Acampora-Michel E., *Liber de pomo / Buch vom Apfel*, Frankfurt 2001.

Adamson P., *The Arabic Plotinus: A Study of the „Theology of Aristotle and Related Texts*, Paryż 2000.

Bladel K., *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford 2009.

Chittic C. W., *The Heart of Islamic Philosophy, The Quest of self-knowledge in the teaching of Bābā Afzal-Al-Dīn Kāshānī*, Oxford 2001.

Chittick C. W., hasło *Bābā Afzal-Al-Dīn*, [w:] O'Connor D. (red.), *Encyclopaedia Iranica*, t. 3, fasc. 3, Nowy Jork 1988, s. 285–291.

Curut J., *Ad eruditionem multorum. The Latin Version of the Book of the Apple as a Philosophical Protreptic*, „Philobiblon” 2017, XXII/1, s. 19–34.

Dalby A., *Food from the Ancient World from A to Z*, Londyn i Nowy York 2003.

Dod G. B., *Aristoteles Latinus*, [w:] Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J., Symp E. (red.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 2008, s. 43-79.

Domagała M., *Trzy wersje pseudo-Arystotelesowego dialogu Księga o jabłku autorstwa Bāby Afzala, Abrahama Lewity oraz Johanneses Justusa Losiusa – analiza intertekstualna*, praca magisterska napisana pod opieką dr. P. Wróblewskiego, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2017.

Dziekan M., *Działalność przekładowa w Domu Mądrości (Bajt al-Hikma) w Bagdadzie*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2005, XLI/1, s. 115–127.

Fissell M., *Hairy Women and Naked Truths, Gender and the Politics of Knowledge in Aristotle’s Masterpiece*, „*William and Mary Quarterly*” 2003, LX/1, s. 43–74.

Gordon P., *L’image du monde dans l’antiquité*, Paryż 1949.

Halman H. T., hasło *Idris (Enoch)*, [w:] Jestice Ph. G. (red.), *Holy People of the World: A Cross-cultural Encyclopedia*, t. 3, Oxford 2004, s. 388.

Heller J. M., *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book*, Lejda–Boston 2013.

Heller J. M., *The seventeenth century hebrew book, an Abridged Thesaurus*, Lejda–Boston 2011.

Hertz W., *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart i Berlin 1905.

Kotzia P., *Περὶ τοῦ μήλου ἢ Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους τελευτῆς (Liber de pomo)*, Θεσσαλονίκη 2007.

Krajewski B., *Travelling with Hermes: Hermeneutics and Rhetoric*, Massachusetts 1992.

Kraemer J., *Das arabische Original des pseudo-aristotelischen Liber de pomo*, [w:] Della Vida G. L. (red.), *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, t. 1, Rzym 1956, s. 484–506.

Lomax J., hasło *Manfred (1232–26 February 1266)*, [w:] Emmerson R. K. (red.), *Key Figures in Medieval Europe*, Nowy Jork–Londyn 2006, s. 440–441.

Mollerus J., hasło *Johannes Justus Losius*, [w:] tegoż, *Cimbria literata sive scriptorum ducatus utriusque Slevicensis et Holastici, quibus et alii vicini quidam historia literaria tripartita*, t. 2, Kopenhaga 1744, s. 486.

Newman J. A. (red.), *Islamic Medical Wisdom: The Ṭibb al-a’imma*, tłum. Ispahany B., Kom 2001.

Olderr S., hasło *Apple*, [w:] tegoż, *Symbolism: A Comprehensive Dictionary*, Londyn 2012, s. 18.

Plezia M., *Postać Arystotelesa w legendzie wieków średnich*, [w:] tegoż, *Od Arystotelesa do złotej legendy*, Warszawa 1958, s. 366–407.

Pullet-Harris C., hasło *Abraham bar Chasdai Hallevi*, [w:] Brougham H. (red.), *Biographical Dictionary*, t. 1, Londyn 1842, s. 141–142.

Quatriglio G., *A Thousand Years in Sicily. From Arabs to the Bourbon*, Nowy Jork 1997.

Stefaniuk T., *Al-Kindī i początki filozofii w świecie islamu*, Lublin 2013.

Steinchneider M., *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893.

Stroumsa S., *Maimonides in his World: Portret of the Mediterranean Thinker*, Princeton 2009.

Talbot A. M., hasło *Manfred*, [w:] Kazhdan A. P. (red.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, Oxford 1991, s. 1283.

Whalen B. E., *The Two Powers. The Papacy, the Empire, and the Struggle for Sovereignty in the Thirteenth Century*, Filadelfia 2019.

Williams J. S., *The Secret of Secrets, The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, Michigan 2003.

Wróblewski P., *Demityzacja dyskursu filozoficznego w Περί Θεῶν Stratona z Lampsakos*, [w:] Izdebski A., Matuszewski R., Piwowarczyk P. (red.), *Religie w świecie antycznym*, Poznań 2007, s. 135–146.

Zimmermann J., *Hermeneutics, A Very Short Introduction*, Oxford 2015.

STRONY INTERNETOWE

Ben-Sasson H. H., hasło *Maimonidean Controversy*, [w:] Skolnik F. (red.), *Encyclopaedia Judaica* [on-line:] <https://www.jewishvirtuallibrary.org/maimonidean-controversy> (dostęp: 27.09.2021).

Fissell M., *When the Birds and the Bees Were Not Enough: Aristotle's Masterpiece*, „The Public Domain Review” [on-line:] <http://publicdomainreview.org/2015/08/19/when-the-birds-and-the-bees-were-not-enough-aristotles-masterpiece/> (dostęp: 27.09.2021)

Jacobs J., Schloesinger M., hasło *Hasdai, Abraham ben Samuel Halevi*, [w:] *Jewish Encyclopedia.com* [on-line:] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7301-hasdai-abraham-ben-samuel-halevi> (dostęp: 27.09.2021).

Kohler K., Ginzberg L., hasło *Aristotle in Jewish Legend*, [w:] *Jewish Encyclopedia.com* [on-line:] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1774-aristotle-in-jewish-legend> (dostęp: 27.09.2021).

Philosophia in transitu: między granicami filozofii a filozofią bez granic

Paweł P. Wróblewski (red.)

Wrocław 2021

OLGA KOTYNIA

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Filologiczny

Instytut Studiów Klasycznych,

Śródziemnomorskich i Orientalnych

ORCID 0000-0002-6313-1636

Arabski Protreptikos a „cud naukowy” – rzecz o *Kitāb faṣl al-maqāl* Ibn Ruṣḍa

ABSTRAKT: Rozdział ma na celu przedstawienie poglądów Ibn Ruṣḍa odnośnie znaczenia badań filozoficznych oraz konieczności niepozostawiania ich w rękach ludzi pozbawionych zdolności ścisłego rozumowania. Niniejszy tekst omawia środowisko intelektualne Ibn Ruṣḍa oraz nastawienie muzułmańskich teologów i prawników wobec filozoficznego dziedzictwa Greków. Prezentuje następnie argumenty użyte przez Ibn Ruṣḍa w celu pokazania dlaczego, z jednej strony, zajmowanie się filozofią powinno być dozwolone dla ludzi kompetentnych w tej dziedzinie, a z drugiej strony, dlaczego jednocześnie powinno być zabronione laikom. Artykuł ukazuje także aktualność przesłania Ibn Ruṣḍa zestawiając je z rozprzestrzenionym współcześnie w świecie muzułmańskim typem egzegezy tzw. „cudu naukowego”, który stanowi jaskrawą egzemplifikację zagrożeń, przed którymi przestrzegał Ibn Ruṣḍ w swoim traktacie.

SŁOWA KLUCZOWE: Ibn Ruṣḍ, Awerroes, *Kitāb faṣl al-maqāl*, Koran, kalām, „cud naukowy”.

The Arabic Protreptikos and the Scientific Miracle: about the *Kitāb faṣl al-maqāl* by Ibn Ruṣḍ

ABSTRACT: This chapter aims at presenting Ibn Ruṣḍ's views over the importance of philosophical inquiry as such, and the necessity of not leaving philosophical research to people devoid of capacities for demonstrative reasoning – which he justifies by showing the danger of theologians, who try to deal with questions related to philosophy, without a proper formation. The present article discusses first the intellectual environment of Ibn Ruṣḍ and explains the hostile attitude of Muslim theologians and lawyers towards the Greek philosophical legacy. It expounds on the arguments used by Ibn Ruṣḍ to show why the domain of science should be, on the one hand, allowed to those who are highly skilled in subtle reasonings and, on the other hand, discouraged for the rest of the people. Finally, it shows

the relevance of the Averroan message by relating it to the so-called "scientific miracle", a notion of exegesis widely spread across the Muslim world and clearly exemplifies the threat expressed by Ibn Rušd in his treatise.

KEYWORDS: Ibn Rušd, Averroes, Kitāb faṣl al-maqāl, al-Qur'ān, al-Kalām, the Scientific Miracle.

Ibn Rušd (1126–1198) oznacza w języku arabskim „Syna Rozwagi”, a zarazem „Syna Prawego Postępowania”. Bardziej znany światu łacińskiemu jako Averroes, bądź Komentator, ów andaluzyjski myśliciel jest autorem tekstu *Kitāb faṣl al-maqāl*, czyli *Traktatu rozstrzygającego*, będącego swoistym protreptykiem; podejmuje w nim próbę zachęty do filozofii oraz starania na rzecz usankcjonowania jej jako pożytecznej działalności, zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym.

W pierwszej części tekstu zaprezentowane zostaną przytoczone przez Ibn Rušda powody, dla których warto poświęcić się studiowaniu filozofii – należą do nich: dążenie do mądrości jako wartość sama w sobie; dążenie do pozyskania wiedzy prawdziwej i pewnej, zamiast bazowania na złudnych opiniach; zagłębianie się w najdoskonalsze studia i ćwiczenie się w najbardziej godnym uznania typie rozumowania.

W dalszej kolejności przedstawiona zostanie argumentacja odwołująca od studiowania filozofii. Sprowadza się ona do tego, że istnieją ludzie, których predyspozycje intelektualne nie upoważniają ich do studiów filozoficznych. Ibn Rušd zalicza do nich ogół ludzi, do których przemawia jedynie wyobraźnia, nie ścisłe rozumowanie, oraz – teologów nurtu kalām. Ostrze swojej krytyki kierował jednak wyłącznie przeciw teologom, ponieważ jedynie oni przekraczali, w jego mniemaniu, swoje uprawnienia; piętnował podejmowane przez nich próby rozpatrywania wymagających ścisłego dowodzenia zagadnień filozoficznych, zamiast pozostawania w obszarze zagadnień przewidzianych przez szariat. Dla zrozumienia jego postawy nakreślone zostanie – przed przystąpieniem do powyżej wymienionych rozważań – tło polemiki toczącej się między różnymi nurtami intelektualnymi w czasach Ibn Rušda. Był on postacią, która poszukiwała remedium na rozwikłanie trudnej sytuacji, jaką stanowiło niejasne zdefiniowanie zakresu kompetencji poszczególnych dyscyplin: szariatu, teologii kalāmowej, filozofii. Wyrazem jego poglądów w tej kwestii jest protreptyk i antypotreptyk jednocześnie, w postaci traktatu *Kitāb faṣl al-maqāl*. Jak wspomniano, dokonuje on w nim pewnego przesunięcia – zadanie teologów nurtu kalām widząc nie w badaniu zagadnień filozoficznych, lecz w pozostawianiu fākihami – znawcami prawa muzułmańskiego.

Mimo tytułowego „rozstrzygnięcia”, świat muzułmański nie przejął się ostrzeżeniami Ibn Rušda dotyczącymi niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą zajmo-

wanie się subtelnymi kwestiami naukowymi i filozoficznymi przez ludzi nienawykłych do ścisłych rozumowań. Jako przykład takiego stanu rzeczy, w części drugiej zaprezentowane zostanie współczesne zjawisko znane pod nazwą i^ʿġāz ^ʿilmī – „cudu naukowego”. Stanowi ono jaskrawą egzemplifikację nadużyć interpretacyjnych, przeciw którym oponował Ibn Rušd. Apelując o konieczność rozgraniczenia kompetencji filozofów i teologów oraz wnioskując o zakaz wypowiadania się przez tych ostatnich na tematy, w których pozostają dyletantami, ponieważ może to doprowadzić do przeinaczenia treści, przewidział on zaistnienie tego typu egzegezy, w ramach której powstał i^ʿġāz ^ʿilmī. Szeroko dyskutowany *Kitāb faṣl al-maqāl* Ibn Rušda nie był dotąd rozpatrywany w kontekście współczesnej egzegezy „cudu naukowego”¹.

W tekście stosuję transkrypcję naukową ISO, za wyjątkiem słów, które na stałe weszły do języka polskiego, bądź literatury przedmiotu, jak szariat, Allah, *Koran*, mutazylizm, aszaryzm. Cytaty koraniczne podaję w tłumaczeniu J. Bielawskiego.

Okoliczności powstania *Kitāb faṣl al-maqāl*

Ibn Rušd tworzy zatem protreptyk. Dlaczego musi podejmować się takiego zadania? Współcześnie powszechna wiedza przekazuje przecież, że dzięki światu muzułmańskiemu zdołały ocaleć dzieła filozoficzne starożytnych Greków; nadmienia się zwykle, że mówiąc „Nauczyciel” myśleli – „Arystoteles”, a wszystko to ma świadczyć o estymie, jaką muzułmańscy myśliciele mieli darzyć swoich poprzedników. Jest to jednak tylko część prawdy: nurty intelektualne ścierające się podówczas tworzyły o wiele bardziej złożony obraz uwarunkowań społecznych. Jedną z sił naczelnych stanowiła ortodoksja muzułmańska uznająca, że objawienie koraniczne przekazuje całość prawdy, a teologowie mają wyłączność na orzekanie w sprawach etyki, metafizyki, poznania; nie ma więc potrzeby rozwodzić się nad nieudolnymi próbami dotarcia do prawdy podejmowanymi przez pogan².

Ibn Rušd ma zatem przed kim odpierać ataki przypuszczane na filozofię jako zajęcie bezużyteczne, a nawet zgubne. Tworzy protreptyk, jednak swoisty, a na jego wyjątkowość składa się fakt, że jest on jednocześnie antypotreptykiem. W równej mierze, w jakiej broni możliwości działalności filozoficznej i uzmysławia jej zasadność, odwołuje szerokie rzesze od zaznajamiania się choćby z jej rudymetami.

¹ Zob. L. Gauthier, *Ibn Rušd*, Paris 1948; R. Arnaldez, *Averroès*, Paris 1998; R. G. Khoury, *Averroes (1126–1198) oder der Triumph des Rationalismus*, Heidelberg 2002; A. von Kugelgen, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden/ New York/ Köln 1994. D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris 1998; H. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect and Theories of the Human Intellect*, Oxford 1992; O. Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Richmond 1998.

² Ibn al-Ġawzī, *Talbīs Iblīs*, Bayrūt bez daty wydania.

Nie od rzeczy będzie dodać, że Ibn Rušd, tak znany i ceniony przez łacińską Europę, padł ofiarą anatemy kalifa Ya'qūba al-Manšūra, który wydał także edykt nakazujący spalenie jego dzieł filozoficznych. Kalif uznał je za rzecz niebezpieczną dla religii muzułmańskiej i zabronił ich studiowania. Zła passa nie trwała, co prawda, długo; kalif zrewidował poglądy i zawezwał go ponownie na swój dwór, a edykt odwołał; incydent taki miał jednak miejsce, wywołując określone skutki społeczne³ – do dziś Ibn Rušd nie jest tym myślicielem, do którego świat muzułmański przyznaje się najchętniej (mówi się raczej o jego dokonaniach w dziedzinach takich, jak astronomia czy fizyka; jego zasługi na polu filozofii bywają przemilczane).

Sytuacja, jaką zastaje Ibn Rušd, jest niezwykle złożona. Równolegle istnieją i działają obok siebie komentatorzy koraniczni, prawnicy muzułmańscy, teologowie z nurtu kalām, ścisła ortodoksja, którą stanowili hanbalici, zwani również ahl al-ḥadīth (lud hadisów, czyli lud tradycji). Do tego obrazu dołączają filozofowie, pojmujący podówczas swoją działalność niezwykle szeroko, jako badania z zakresu metafizyki, logiki i matematyki, teologii naturalnej i nauki w dzisiejszym rozumieniu⁴.

Aby uzmysłowić sobie stopień skomplikowania zależności między wszystkimi owymi nurtami intelektualnymi, należy rozpocząć od wyjaśnienia, czym w istocie jest prawo muzułmańskie, znane jako szariat. Jak wskazuje sama nazwa, jest ono prawem religijnym; w kulturze islamu nie doszło nigdy do zeświecczenia prawa. Podział fikhu⁵, czyli jurysprudencki muzułmańskiej, przebiega następująco: pierwszą jego gałąź stanowią tzw. 'ibādāt obejmujące zagadnienia rytuału i religii; drugie odgałęzienie to mu'āmalāt, zajmujące się m.in. prawem rodzinnym, dziedziczeniem, prawem własności, prawem karnym, prawem definiującym zasady prowadzenia wojen. Wszystkie aspekty życia prywatnego i publicznego są zatem regulowane przez prawo religijne⁶.

Z kolei szkoły fikhu dzielą się na cztery podstawowe: hanafitów, malikitów, szafiitów oraz hanbalitów. Różnice między szkołami dotyczą najczęściej szczegółów rytuału oraz nastawienia wobec poszczególnych źródeł prawa (które stanowią *Koran*, sunna – zbiór hadisów, qiyās – wnioskowanie przez analogię, iğmā'

³ R. Arnaldez, *Ibn Rushd*, w: P.J. Berman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. Donzel, W.P. Heinrichs (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1986, s. 910.

⁴ Więcej na ten temat w: B. Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998; J. van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, Paris 2002.

⁵ Ponieważ fikh stanowi opis i badanie szariatu, terminy te są często używane zamiennie.

⁶ Więcej na ten temat w: W.B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997; N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993; N.J. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge 1971; D.S. Powers, *Studies in Qur'ān and ḥadīth: the Formation of the Law of Inheritance*, Berkeley 1986.

– *consensus* ogółu wiernych w poszczególnej kwestii; bardzo wiele argumentów prawników i teologów muzułmańskich rozpoczyna się słowami: „panuje zgoda co do tego, że...”⁷.

Obok grupy prawników, wyrasta tzw. *‘ilm al-kalām*, nurt teologii: jej zadaniem było od zarania przeciwstawianie się wszystkim wąpiącym oraz negującym religię islamu, podstawową funkcją była tu zatem apologetyka. Teologowie muzułmańscy odpierali zarzuty przeciw tezom zawartym w *Koranie*; ukazywali wadliwość owych zarzutów, lecz nie dysponowali odpowiednim instrumentarium, aby móc uzasadniać swoje tezy; w średniowieczu występowali przede wszystkim przeciw poglądom mazdejczyków i manichejczyków, a także przeciw myślicielom arabskim usiłującym uprawomocnić w świecie muzułmańskim filozofię grecką. Aby zwalczać tych ostatnich, teologowie *kalāmowi* włączyli w obręb swoich rozważań zagadnienia filozoficzne, takie jak: problematyka ruchu, czasu i przestrzeni; pytanie o istnienie próżni; percepcja wzrokowa i słuchowa. Próbowali jednak podejmować te kwestie bez znajomości zasad ścisłego dowodzenia⁸.

⁷ Zob. także: J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1959; tegoż, *Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

⁸ Problematycznym w świetle traktatu Ibn Ruśda jest zagadnienie samego rozumienia ścisłego dowodzenia i sylogizmów demonstratywnych. Posługuje się on tymi wyrażeniami już na pierwszych kartach traktatu, nie przystępuje natomiast do systematycznego ustalenia ich znaczenia. Zagadnienie rozumienia przez niego zasad ścisłego dowodzenia mogłoby stanowić materiał dla osobnej pracy, uwzględniającej badania nad komentarzami Ibn Ruśda do *Organonu* Arystotelesa. Zasadniczo badacze przyjmują za Rogerem Arnaldezem, że Ibn Ruśd posługiwał się ideą sylogizmu dającego wiedzę w sensie *Analitiky*; wówczas sednem argumentacji Ibn Ruśda przeciw teologom byłaby niezajomość przez tych ostatnich sylogizmów apodyktycznych, prowadzących do pewności, a nie do prawdopodobnej opinii i spełniających warunki takie jak np.: przesłanki będące ogólnymi aksjomatami zachodzącymi z konieczności; przesłanki wskazujące rzeczywiste przyczyny tego, o czym mowa we wniosku; rozumowanie dedukcyjne. Dodatkowych informacji mogłyby dostarczyć badania nad dziełami logicznymi innego filozofa, Al-Farābīego, ponieważ Ibn Ruśd pozostawał pod jego wpływem. Al-Farābī definiuje wiedzę naukową w *Kitāb šarā’iṭ al-yaqīn* (*Księdze warunków pewności*) oraz *Kitāb al-burhān* (*Księdze dowodzenia*). W obu traktatach zaznacza, że celem dowodzenia demonstratywnego jest pozyskanie niepodważalnej pewności i że taki rodzaj wiedzy jest osiągalny jedynie w matematyce oraz metafizyce. Ten typ rozumowania przeciwstawia dialektycznemu, który uznaje za charakterystyczny dla teologii typu *kalām* i za taki, który nie prowadzi do pewności za pomocą przesłanek zachodzących z konieczności, lecz jedynie do przekonania i wiary za pomocą argumentów opartych o powszechnie akceptowane opinie. Badacze są podzieleni w opiniach odnośnie tego, czy Al-Farābī posiada jedynie restrykcyjną koncepcję rozumowania demonstratywnego inspirowaną *Analitikami*; część z nich uznaje, że Al-Farābī rozpatruje także inne formy wiedzy, nie ograniczone do uzyskania absolutnej pewności, lecz mogące doprowadzić do tego, co nazywają „pewnością niezachodzącą z konieczności”; uważają jednak zgodnie, że teologię w wersji *kalām* klasyfikuje on jako dziedzinę dającą jeszcze mniej pewności niż owa pewność niezachodząca z konieczności i jako prowadzącą jedynie do silnego przekonania. Więcej na ten temat: D. Black, *Knowledge (‘ilm) and Certitude (yaqīn) in al-Fārābī’s Epistemology*, „Arabic Sciences and Philosophy” 2006, 16 (1), s. 11-45; H. Daiber, *Salient Trends of the Arabic Aristotle*, w: G. Endress, R. Kruk (red.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Science*, Leiden 1997; M. Galston, *Al-Farabi on Aristotle’s Theory of Demonstration*, w: P. Morewedge (red.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Lahore 1981, s. 23-34; R. Strobino, *Varieties of Demonstration in Alfarabi*, „History and Philosophy of Logic” 2019, 40, s. 42-62.; S. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, Albany 1991; N. Germann, *Logic*

Ten „racjonalny”, przez swoją tematykę, i apologetyczny charakter sprowadził na teologię muzułmańską ataki zarówno tradycjonalistów – hanbalitów, jak i filozofów *sensu stricto* z nurtu falsafy. Hanbalici byli, jak wspomniano wyżej, jedną ze szkół prawa (fikhu); stanowczo przeciwstawiali się stosowaniu w obronie wiary religijnej argumentów racjonalnych, porównując je do padliny, która może być jedzona tylko z braku innego pożywienia⁹. Uzasadniają takie nastawienie przekonując, że uciekanie się do niezależnej *ratio* stanowi próbę zakwestionowania uniwersalności *Koranu*, zarzucanie mu niekompletności; tymczasem w samym *Koranie* odnajdujemy stwierdzenie, że w świętej księdze islamu nic nie zostało pominięte (ma o tym mówić sura *Trzody*, w. 38)¹⁰.

Krytyka teologii wytoczona przez filozofów przybrała inny charakter. Wedle myśli Ibn Rušda wyłożonej w *Faṣl al-maqāl* teologia nie dowodzi żadnych twierdzeń – samego takiego stanu rzeczy nie ocenia on jednak pejoratywnie¹¹. Konstatacja ta stanowi jedynie rzeczową ocenę sytuacji – teologia, mianowicie, wykazuje zasadniczą niezdolność do ich dowodzenia ze względu na brak znajomości sylogistyki demonstratywnej. Negatywnie ocenia on dopiero fakt, że teologowie usiłują jednak podejmować się zadania, jakim jest przeprowadzanie dowodów twierdzeń; usiłują tego dokonywać, ponieważ nie potrafią – w przeciwieństwie do niego – trafnie ocenić swoich możliwości.

Teologia nie dowodzi żadnych twierdzeń – i tak powinno, wedle Ibn Rušda, pozostać, ponieważ nie dysponuje ona metodą, aby to czynić; jej zadaniem powinna być interpretacja szariatu – reguły szariatu są wyłożone w *Koranie* w wersetych uznanych przez niego za teksty nieprzysparzające kłopotów interpretacyjnych. Jako przykład niech posłuży werset sury *Kobiety*:

Nie powinien wierzący zabijać wierzącego,
chyba tylko przez pomyłkę.
A kto zabije wierzącego przez pomyłkę,
tego obowiązuje wyzwolenie niewolnika wierzącego

as the Path to Happiness: *Al-Fārābī and the Divisions of the Sciences*, „Quaestio” 2015, s. 15–30; F. S. Haddad, *Alfārābī's Views on Logic and Its Relation to Grammar*, „Islamic Quarterly” 1969, 13, s. 192–207; J. Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*, Leiden 1994; R. Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, London 1962. Należy jednak podkreślić, że tym, co odróżnia Al-Fārābiego i co przejmuję po nim Ibn Rušd, jest afirmatywne stanowisko wobec teologii zajmującej się interpretacją szariatu. Obaj myśliciele uważali, że wówczas teologia spełnia ważną i niezbędną funkcję, w czym przeciwstawiali się radykalizmowi np. Abū Bakra ar-Rāzīego (854–925), który uważał, że teologię należy zupełnie wyrugować i który nie przyznawał jej żadnego zasadnego miejsca w społeczeństwie.

⁹ M. Bernand, *Kiyās*, w: C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1986, s. 239.

¹⁰ *Petitio principii: Koran mówi prawdę; kto o tym mówi? – Koran.*

¹¹ Ibn Rušd, *Kitāb faṣl al-maqāl fīmā bayna al-ḥikma wa-aš-šari'a min al-ittiṣāl*, s. 35–38, 49–54.

– na podstawie takich wersetów prawnicy wysnuli np. wniosek, że czyn dokonany bez intencji jego popełnienia zasługuje na mniejszą karę niż czyn świadomy – umyślne zabicie wierzącego było karane surowiej (intencja to termin techniczny w szariacie; czyn jest ważny tylko, jeśli w myślach lub w słowach wyrazi się intencję jego wykonania)¹².

Głównymi przedstawicielami muzułmańskiego kalāmu w dojrzałej fazie jego rozwoju są dwa ugrupowania: mutazyli i aszaryci – to właśnie teologowie z nich się wywodzący stali się oponentami Ibn Ruśda.

Z uwagi na podejmowanie zagadnień filozoficznych, także hanbalici przypuszczali zażarte ataki na teologów kalāmu: krytykowali kalām, mimo tego, że jedno z naczelnych jego ugrupowań – aszaryci – deklarowało posłuszeństwo wobec wykładni islamu według Ibn Hanbala, założyciela hanbalickiej szkoły¹³. Przykład ten obrazuje z jak bardzo skomplikowaną i niejasną sytuacją mamy do czynienia jeśli chodzi o kwestię podziału dyscyplin w świecie islamu. Aszaryci – teologowie – uważali się niejednokrotnie za hanbalitów; hanbalici – szkoła prawa – uważali natomiast, że dają wyczerpującą odpowiedź we wszystkich kwestiach mogących interesować muzułmanina. Nigdy nie przystąpili do kalāmu odrzucając jego pseudo-racjonalny charakter (w tym punkcie Ibn Ruśd w pełni by się z nimi zgodził) i uważając, że ich własne metody – powoływanie się na cytaty z *Koranu* – stanowią lepszą obronę religii muzułmańskiej¹⁴.

Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której: teologowie kalāmowi atakują filozofów, hanbalici – teologów kalāmu oraz filozofów; teologowie mutazyliccy, przedstawiciele kalāmu, uważają samych siebie za teologów, a nie filozofów – tymczasem jako „racjoniści islamu” uważani są przez potomnych za filozofów. Ponadto, mutazylici uważają też siebie za przedstawicieli ścisłej ortodoksji, której wykładnia jest najwierniejsza przesłaniu koranicznemu, co oburza hanbalitów, przedstawicieli radykalnej ortodoksji sunnickiej właśnie; hanbalici z kolei bywają nazywani teologami (ponieważ w polemice z teologami kalāmu podejmowali tematy, którymi kalām się zajmował). Wszyscy jednak zjednoczeni są we wspólnej walce przeciw filozofii. Wszyscy twierdzili jednogłośnie, że jest ona zbędna, ponieważ oni sami są w stanie w pełni satysfakcjonująco rozprawić się z podejmowanymi przez nią kwestiami.

Filozofowie początkowo stosowali taktykę pomijania milczeniem wypowiedzi teologów kalāmowych, lecz po serii ataków ze strony samych mutakallimów (teo-

¹² Więcej na ten temat w: W.B. Hallaq, *The Origin and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005.

¹³ Zob. także: I. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy*, Leiden 1989; N. Hurvitz, *The formation of Hanbalism*, London 2002.

¹⁴ Tamże.

logów), ich obrona filozofii jako działalności autonomicznej i wartościowej przybrała bardzo gwałtowny charakter, czego apogeum widzimy w twórczości Ibn Ruśda.

Przedstawmy najpierw sposób rozumienia filozofii w epoce Ibn Ruśda, a następnie – charakterystykę ataków wystosowanych przeciw niej ze strony teologów kalāmu.

Filozofia arabska od początku rozumiana była jako system wiedzy obejmujący dziedziny obecnie autonomiczne w zachodnim rozumieniu, jak astronomia, matematyka, fizyka. Nie od rzeczy będzie wspomnieć, że za jednego ze swych mistrzów, filozofowie muzułmańscy uważali Galena, starającego się zintegrować medycynę i filozofię. Podejście to starali się po nim dziedziczyć, sami najczęściej będąc również lekarzami. Także Ibn Ruśd filozoficzną edukację pobierał właśnie u lekarza, Abu Ğaʿfara, co również daje pewien obraz innego niż dzisiejsze klasyfikowania dyscyplin, filozofii i nauki¹⁵.

Informacji o pojmowaniu zakresu zainteresowań poszczególnych gałęzi wiedzy udzielają nam tzw. iḥṣāʾ al-ʿulūm, „wyliczenia nauk”, w których lubowali się autorzy arabscy. Dla przykładu Al-Ġazālī oraz Al-Qiftī, pisząc na temat zagrożeń, jakie niesie ze sobą zajmowanie się filozofią i przedstawiając swoje iḥṣāʾ al-ʿulūm, klasyfikują logikę, matematykę, fizykę oraz metafizykę jako dyscypliny filozoficzne¹⁶.

Matematykę uznawano w świecie muzułmańskim powszechnie jako gałąź filozofii – świadectwo tego odnajdujemy, na przykład, u Al-Farābiego, lecz na równi z nim za zajęcie w pełni filozoficzne matematykę uważał ʿUmar Hayyām – który z kolei zasłynął jako matematyk w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Dodawał on, że matematyka stanowi pierwsze stadium poznania Bytu, co więcej, prowadzi ona do zbawienia. W podobny sposób kwestia ta przedstawia się u Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ – „Braci Czystości”. Badania matematyczne powiązane z odkryciami pitagorejczyków stanowiły dla nich punkt wyjścia wszelkiego filozofowania¹⁷.

Mimo estymy, jaką Al-Farābī darzył matematykę, najważniejszą dziedziną filozofii stanowiła dla niego logika. Jest to istotne, ponieważ Al-Farābī znacząco oddziałał na poglądy Ibn Ruśda. Cel logiki jest przez Al-Farābiego definiowany jako odróżnianie prawdy od fałszu w rozumowaniu, a także odróżnianie tego, co dobre i złe w działaniu; podsumowywał to stwierdzeniem, że logika jest fundamentem wszelkich studiów, zarówno teoretycznych, jak i praktycznych. Przeko-

¹⁵ R. Arnaldez, *Ibn Rushd*, w: P.J. Berman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. Donzel, W.P. Heinrichs (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1986, s. 910.

¹⁶ L. Gardet, M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948.

¹⁷ Więcej na ten temat w: A. P. Yuschkevitch, B. A. Rosenfeld, *Die Mathematik der Länder des Ostens in Mittelalter*, Berlin 1963.

nanie o jej ważności dziedziczy Ibn Rušd; daje temu wyraz pisząc, że wszystko, co poprzedza nauczanie logiki, może być zaledwie wprawką, etiudą, nigdy natomiast nie będzie mogło być zaklasyfikowane jako wiedza *sensu stricto*¹⁸. Nic zatem dziwnego, że właśnie logika ściągała na siebie najsrozsze ataki teologów kalāmu oraz hanbalitów. Przytoczmy jedynie kilka wybranych przykładów.

W kwestii logiki toczyła się zjadła dyskusja między filozofem Abū Bišrem Mattā a teologiem i gramatykiem Abu Saʿīdem As-Sirāfim: ten ostatni uważał, że logika jest uzależniona od języka, którym dany użytkownik się posługuje i nie stanowi wspólnego narzędzia myśli; z tego powodu logika Greków na nic nie przyda się Arabom. Poglądy tego rodzaju harmonizowały z ogólną i powszechną podówczas tendencją polegającą na pomniejszaniu dorobku Greków. Dla hanbalitów – najbardziej wiernych sunnickiej ortodoksji – logika stanowiła bowiem tzw. „innowację” (termin techniczny z szariatu) i jako taka powinna być zwalczana i zabraniana. Słynny hanbalita, Ibn Taymiyya (1263–1328), napisał osobny traktat *Odpowiedź logikom* (*Ar-radd ʿala al-manṭiqiyyīn*), w którym ze wszystkich sił stara się zdeprecjonować logikę arystotelesowską; traktat ten powstał, co prawda, w czasie późniejszym niż działalność Ibn Rušda, nie oznacza to jednak, że hanbalici, z którymi miał do czynienia w czasie swego życia, prezentowali bardziej umiarkowane poglądy; polemiczne pismo Ibn Taymiyyi stanowi kwintesencję toczonych wcześniej dysput¹⁹.

Z kolei riposta aszaryty Al-Ġuwayniego brzmiała następująco: filozofowie podążający za Arystotelesem uważają, że mniejsza przesłanka sylogizmu stanowi przyczynę wniosku; myślą się jednak, ponieważ wiedzę o wniosku każdorazowo stwarza w człowieku Allah; dzieje się tak, ponieważ prawa logiki są mu podległe na równi z prawami natury. Przekonania Al-Ġuwayniego stały się powszechnym poglądem wykładni aszaryckiej²⁰. Obrazuje to, z jakim typem rozmówców Ibn Rušd miał do czynienia tworząc protreptyk, a następnie inne traktaty polemiczne (*Kašf al-manāhiğ* oraz *Tahāfut at-tahāfut*). Teologowie aszaryccy nie wykazywali bowiem najmniejszej świadomości tego, że ich tok rozumowania jest wątpliwy i niejasny; dla Ibn Rušda tymczasem przytoczone powyżej aszaryckie konstatacje jawiły się jako bezzasadne²¹.

Filozofia arabska, obejmująca również nauki przyrodnicze i formalne w dzisiejszym rozumieniu, od początku zatem prezentuje się jako dziedzina odrębna

¹⁸ Al-Farābī, *Ihṣāʾ al-ʿulūm*, Bayrūt 1996.

¹⁹ Więcej na ten temat w: W.B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford 1993.

²⁰ Na temat logiki arabskiej w: N. Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg 1964; R. Brunschvig, *Logique et droit dans l'Islam classique*, w: „Études d'Islamologie”, Paris 1976.

²¹ Ibn Rušd, *Kašf al-manāhiğ*, Bayrūt 1998.

od teologii kalāmowej. Filozof Al-Farābī w swojej klasyfikacji nauk uwzględnia fikh oraz kalām, jednak bardzo krytycznie ocenia ich metody. Interesujące z punktu widzenia podziału dyscyplin jest to, że traktuje on fikh i kalām jako jedną całość, podkreślając ich apologetyczny charakter. Jego opinia w tej kwestii jest niezmiernie ważna, ze względu na możliwe do prześledzenia paralele pomiędzy nim a Ibn Rušdem.

Sam Ibn Rušd posiadał gruntowne wykształcenie prawnicze oraz sprawował urząd kadiego – rozumiał bardzo dobrze specyfikę badania szariatu. Uznawał więc, że tym, co robią prawnicy, jest jedynie uzgodnienie tekstu, który badają, z powszechnie ugruntowaną opinią społeczności muzułmańskiej. Z powodu braku umiejętności dowodzenia, tezy przez nich brnione posiadają jedynie charakter wysoce prawdopodobny, a nie pewny.

Zadaniem teologów, na którym powinni poprzestać, miałyby być w jego rozumieniu zdefiniowanie reguły, która nie jest wyrażona *explicite* w *Koranie*, hadisach lub poprzez *consensus*. Sprowadzałoby się ono zatem do interpretacji prawa, a nie do poruszania kwestii filozoficznych.

Miejsce teologów widział zatem Ibn Rušd w obszarze, w którym panuje zgodność opinii ummy (wspólnoty) muzułmańskiej odnośnie określonych wierzeń, przekonań czy wartości. Krytykuje więc teologów kalāmowych za to, że poruszają problemy, o których *Koran* nie mówi w żaden sposób, a następnie próbują nagiąć jego przesłanie do kwestii badanych przez filozofów. Podobną praktykę stosują współcześnie teologowie muzułmańscy będący zwolennikami nurtu „cudu naukowego”. Koncepcja ta rozwinęła się na bazie „cudu koranicznego”, tzw. i^cġāz qur’ānī, przeciw któremu Ibn Rušd energicznie protestował²², traktując go jako nadużycie popełnione przez teologów kalāmu. Ten ostatni zarzut odnosił się głównie do podstawowej tezy stawianej przez entuzjastów „cudu koranicznego”, mówiącej o tym, że *Koran* jest doskonały zarówno pod względem formy, jak i treści. Niebezpieczeństwem, jakie Ibn Rušd dostrzegał w tym podejściu, było dopatrywanie i dorozumiewanie się w wersetach koranicznych koncepcji pochodzących z innych dziedzin w sposób sztuczny, na zasadzie powierzchownego podobieństwa treści; działano tak w celu „wykazania”, że nie ma najmniejszej potrzeby, aby okazywać jakąkolwiek ciekawość poznawczą wykraczającą poza tradycję muzułmańską²³.

I^cġāz – to dosłownie „uczynienie bezsilnym, niezdolnym do czegoś”; słowo to stało się terminem technicznym na określenie nienaśladowalności i unikalności

²² Tamże.

²³ Tamże.

Koranu. Na temat „cudu koranicznego” powstawało i powstaje dotąd wiele traktatów teologicznych; przekonują one nieodmiennie o tym, że siły ludzkie są niewystarczające dla stworzenia czegoś tak cudownego, jak święta księga islamu, i to zarówno w aspekcie formy, jak i treści. Jak bowiem Muḥammad, będący analfabetą (kwestia jego niepiśmienności jest ochoczo w tych razach podejmowana) mógłby dostarczyć informacji odnośnie przyszłości (tematyka eschatologiczna), albo też przedłożyć wiadomości dotyczących odległej przeszłości czy wypowiedzi o Bogu. Traktaty z nurtu „cudu koranicznego” wytaczają również argumenty estetyczne, akcentowana jest doskonałość formy, walory stylistyczne *Koranu*. Autorzy tej koncepcji częstokroć mówią o tym, że nawet gdyby wszyscy ludzie i dziny wyteżyli wspólnie siły, to nie wytworzyliby niczego, co mogłoby się równać z choćby jedną z sur koranicznych. Idea „cudu koranicznego” na przestrzeni wszystkich epok zyskiwała powszechną akceptację wśród teologów muzułmańskich, doprowadzając współcześnie, jak zostało wspomniane, do „cudu naukowego”, o którym mowa będzie w dalszej części tekstu.

Ibn Rušda „zachęta do filozofii”

Mając na uwadze wszystkie nakreślone powyżej kontrowersje odnośnie podziału dyscyplin Ibn Rušd przystępuje do pisania protreptyku. Samą filozofię określa w swoim dziele²⁴ jako *ḥikma* – mądrość. Słowem tym tłumaczono grecką σοφία. Dążenie do osiągnięcia mądrości, przybliżenie się do niej, stanowi dla Ibn Rušda podstawowy motyw zajmowania się filozofią. Z kolei zrozumienie, że nie osiągnie się mądrości absolutnej, jest jedną z oznak bycia mądrym; podkreśla zatem, że jedynie o przybliżaniu się do mądrości może być mowa. „Wtedy dostąpimy mądrości na tyle, na ile w ogóle jest to dla człowieka możliwe”²⁵ – kondycja ludzka umożliwia bowiem poznanie tylko w pewnym określonym zakresie.

W *Traktacie rozstrzygającym* posługuje się on jeszcze dwiema definicjami filozofii, z których jedna niewątpliwie ma w jego odczuciu zachęcać do zajmowania się tą dziedziną – określa ją mianowicie jako „sztukę nad sztukami”, najbardziej szlachetne ze wszystkich zajęć. Druga definicja przedstawia filozofię jako „medytację nad tym, co jest” i posłużyła ona Ibn Rušdowi w argumentacji stanowiącej antypotreptyk. Ten problem zostanie zilustrowany w dalszej części tekstu.

Ibn Rušd rozpoczyna swój *Traktat rozstrzygający* od pytania, czy zajmowanie się filozofią – rozumianą podówczas również jako poznanie naukowe – zaliczać się powinno do kategorii uczynków zalecanych, czy też obowiązkowych (etyka muzułmańska uwzględnia bowiem czyny obowiązkowe, zalecane, neutralne, od-

²⁴ Ibn Rušd, *dz. cyt.*

²⁵ Tamże, s. 33.

radzane oraz zabronione). Znamienne, rozważa on możliwość filozofowania jako uczynku zalecanego, lub nawet obowiązkowego z punktu widzenia szariatu – jego ortodoksyjni oponenci mieli w zwyczaju klasyfikować ją jako działalność odradzaną, bądź zabronioną. Powołując się na wersety koraniczne, nawołujące do posługiwania się rozumem, Ibn Rušd usiłuje przekonać, że do filozofowania zachęca sam Allah w posłannictwie przekazanym Muḥammadowi. Jeśli bowiem filozofia jest kontemplacją tego, co jest, a refleksja ta naprowadza na myśl o Stwórcy, to – przekonuje Ibn Rušd – za każdym razem, gdy znajomość praw naturalnych rządzących w świecie jest pełniejsza, pogłębia się także znajomość Stwórcy-Boga. „Ktoś, kto nie zna sztuki wykonania, nie może należycie zrozumieć wytworu tejże sztuki, a kto nie pojmuje wytworu sztuki, nie zrozumie demiurga”²⁶. Broni działalności filozoficznej jako teoretycznych studiów, które wiodą do najbliższej prawdy wiedzy o Bogu – najbliższej prawdy, choć niepełnej, ze względów zasadniczych i uprzednio wspomnianych.

Ibn Rušd przykłada ponadto wagę do studiów w dziedzinie logiki wskazując na jej uniwersalną przydatność, przez to – konieczność zaaplikowania jej na grunt arabsko-muzułmański, bez dywagowania nad tym, że jest ona produktem umysłów pogańskich Greków. Oni bowiem, a nie muzułmanie, jako pierwsi mogli się wykazać realnymi osiągnięciami na gruncie logiki – skoro zatem nie dokonali tego nasi przodkowie, powiada Ibn Rušd, powinniśmy „rzucić się do studiowania ksiąg Greków”²⁷. Możliwość wyćwiczenia się w systematycznym, logicznym myśleniu stanowi kolejny motyw zachęty do filozofowania – potrzebne jest ono po to, by móc „dedukować to, co nieznane z tego, co znane”²⁸; uniezależnia od wątpliwych autorytetów; prowadzi do wiedzy opartej na pewności, a nie na opiniach. W tym celu rekomenduje filozofię jako „studia najdoskonalsze, posługujące się najdoskonalszym typem rozumowania”²⁹.

Posługiwanie się rozumem, niezależnie od Objawienia, przedstawia Ibn Rušd jako wartość samą w sobie. Przeciwnie ortodoksji muzułmańskiej, próbującej zakazać zajmowania się filozofią ze względu na możliwe szkodliwe skutki uboczne, pisze: jeśli ktoś błądzi w tego rodzaju studiach ze względu na brak naturalnych dyspozycji do krytycznego i racjonalnego namysłu lub ze względu na złą organizację samego procesu studiowania, albo też z uwagi na swoją emocjonalność i nadmierne kierowanie się namiętnościami, czy przez brak odpowiedniego nauczyciela będącego wiarygodnym przewodnikiem po meandrach filozoficznego

²⁶ Tamże, s. 29.

²⁷ Tamże, s. 30.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 33.

myślenia, tudzież przez nagromadzenie się wszystkich tych czynników, bądź niektórych z nich, nie oznacza to w żadnej mierze konieczności zabronienia osobom wykwalifikowanym parania się tą działalnością. Ewentualną szkodę, która miałaby ze studiów filozoficznych wypłynąć określa mianem akcydentalnej, nie substancjalnej. Jeśli natomiast rzecz jawi się jako dobroczynna ze swej natury i w swej istocie, nie powinna być deprecjonowana z uwagi na ewentualne skutki uboczne, które akcydentalnie mogłyby z niej wypłynąć. Przyporównuje to do sytuacji, w której ktoś zabraniałby osobie złaknionej wypicia chłodnej i świeżej wody, ponieważ zdarzało się, że inni w ten sposób udławili się na śmierć. Śmierć z powodu zakrztuszenia określa mianem akcydentalnej, śmierć z pragnienia natomiast – substancjalnej³⁰.

Szariat – przekonuje – przewidział dla każdego rodzaju ludzi drogę odpowiadającą w pełni jego naturze. Ludzi cechuje bowiem rozpiętość możliwości interpretacyjnych. W tym sensie jest to antyprotreptyk: filozofia jest zajęciem ze wszech miar godnym uwagi, lecz powinna być przekazywana jedynie „wtajemniczonym”, z natury utalentowanym w tym kierunku osobom. Bóg, kontynuuje Ibn Ruśd, przemawia na różne sposoby, tak aby trafić do umysłów wszystkich ludzi; zasadniczą kwestią jest trzymanie się grupy, do której adekwatnie do swoich predyspozycji się przynależy: ogółu ludzi, do którego przemawia wyobraźnia; teologów, których powinnością jest interpretacja prawa muzułmańskiego; filozofów – „ludzi prawdy”, jak nazywa ich wielokrotnie na kartach dzieła. Oni właśnie, oprócz naturalnych predylekcji w kierunku ścisłego rozumowania, muszą jeszcze przejść solidny i wymagający trening w „sztuce filozofii”. Dopiero rzetelne wykształcenie, nabycie pewnej technicznej sprawności, uprawnia do wydawania orzeczeń w zaawansowanych kwestiach filozoficznych i naukowych oraz przybliża do prawdy³¹.

Aby podejmować się subtelnych interpretacji filozoficznych, myśliciel powinien dysponować odpowiednimi narzędziami logicznymi, być nawykły do dyscypliny myślowej – wszystko to, poza wrodzonymi predyspozycjami, wymaga długotrwałego treningu i sporych nakładów czasu. Co więcej, filozofia zajmuje się najdonioślejszymi kwestiami dotyczącymi bytu, zatem by oddać sprawiedliwość wadze tych problemów, trzeba, aby poruszali je ludzie będący zdolnymi prawdziwie je zgłębić – nie waha się ich nazwać „najlepszą klasą ludzi”³². Im bardziej wyrafinowany problem należy rozumowo rozważać, tym większa szkoda dla tegoż problemu, jeśli zajmują się nim niepowołani ludzie – ostrze polemiki

³⁰ Tamże, s. 33–34.

³¹ Tamże, s. 34–35.

³² Tamże, s. 49.

wymierzone jest tu przeciwko teologom kalāmowym, których beztroška metodologiczna zatrzażała Ibn Rušda. Błąd popełniony przez wykwalifikowanego sędziego – przekonuje – zostaje wybaczone przez samego Boga; błąd będący efektem rozumowania osoby pozbawionej kompetencji jest niewybaczalny. A żadne kwestie, powtarza, nie są bardziej doniosłe od zagadnień dotyczących bytu; zatem i pomyłka w tego typu zagadnieniach powinna być kwalifikowana jako najcięższe przewinienie. Ibn Rušd określa osoby niepowołane do dowodzenia demonstratywnego i wydające bezzasadne oświadczenia w kwestiach, które pozostają poza zasięgiem ich możliwości intelektualnych, jako grzeszników, a nawet jako niewierzących³³ (należy pamiętać, że niewiara stanowi jeden z najcięższych grzechów w religii muzułmańskiej; rękawicę w postaci tego oskarżenia rzucili jednak jako pierwsi teologowie filozofom – to, m.in., z tego względu, rozprawa broniąca praw do zajmowania się filozofią, stanowiła żywą konieczność). Argument ten stanowi połączenie protreptyku i antypotreptyku. Podkreślając konieczność perfekcji w kwestiach interpretacji, wpisuje się w myśl odwołującą wielu od filozofii; natomiast przekonując, że nie ma kwestii donioślejszych od refleksji nad bytem, uzasadnia potrzebę filozofii.

Filozofia w żadnym razie nie powinna być nauczana dla szerokich mas. Ibn Rušd prezentacją swoich radykalnych poglądów z pewnością otwiera pole do wielu dyskusji – od wieków zresztą jego zapatrywania wywołują kontrowersje. Upowszechnianie filozofii nie przyczyni się do wzrostu poziomu wykształcenia w społeczeństwie – przekonuje. Stanie się dokładnie na odwrót – tym, co się powiększy, będzie liczba ludzi zagubionych, a nie wykształconych³⁴. (Ibn Rušd miałby zapewne wiele do powiedzenia na temat dzisiejszej edukacji masowej). Zamiast oświecać szerokie rzesze ludzi o miernych zdolnościach, lepiej jest powiedzieć im, że np. werset koraniczny jest wieloznaczny oraz że prawdziwe znaczenie jest znane tylko Bogu³⁵.

Uczeni nie powinni ponadto rozpropagowywać swoich dzieł filozoficznych, ani w formie poetyckiej ani w uproszczonej: pisząc powinni posługiwać się jedynie specjalistycznym językiem, tak aby ich myśli mogły zostać odczytane tylko przez wykształconych i równych im kompetencjami ludzi. Jeśli natomiast laików (do których zalicza również teologów kalāmowych) wprowadzi się w arkana wiedzy, doprowadzi to – z uwagi na przeinaczenie przez nich treści – do powstania sekt. O działalność obarczoną takimi konsekwencjami oskarża Ibn Rušd aszarytów oraz mutazylitów³⁶.

³³ Tamże, s. 43–44.

³⁴ Tamże, s. 48–49.

³⁵ Tamże, s. 47.

³⁶ Tamże, s. 48–49.

Wyjątkowo krytycznie ocenia zatem działania tych teologów kalāmu, którzy przedstawili ogółowi ludzi „filozoficzne” interpretacje będące fałszywymi oraz nieuprawnionymi (z uwagi na niezrozumienie filozoficznej treści podejmowanych zagadnień); tym samym wyrządzili oni wiernym największą z możliwych krzywdę, dodatkowo uznając samych siebie za ludzi o wyjątkowej bystrości umysłu. Uważa, że takiego postępowania nie da się usprawiedliwić i to właśnie oni powinni zostać uznani za niewiernych. Co więcej, tak postępując, nie zadowolili wcale ogółu wiernych, ponieważ to, co przedstawili, było dla jego możliwości poznawczych zupełnie niejasne; nie mogli również usatysfakcjonować intelektualnej elity, ponieważ metody rozumowania przez nich stosowane były niewystarczające z punktu widzenia dowodzenia demonstratywnego³⁷.

Według Ibn Rušda dosłowne odczytywanie tekstu przez ogół niewykształconych ludzi wydaje mu się dużo mądrzejsze i bardziej godne uznania z punktu widzenia racjonalistycznego niż „teologiczne elukubracje”. Jak widać, Ibn Rušd wcale nie umniejsza postawy ludzi cechujących się zaufaniem do autorytetów, także autorytetu objawienia; występuje jedynie w obronie prawa ludzi do zajmowania się filozofią, jeśli naturalne dyspozycje predestynują ich do przedstawiania dowodów rozumowych. Ostrze jego miazdzącej krytyki obraca się nie przeciw niewykształconym rzeszom ludzi, lecz przeciw teologom kalāmowym – w jego opinii dyletantom i uzurpatorom. Podsumowuje swoje rozważania gorzką uwagą: „należy być pogrążonym w najgłębszym smutku z powodu tego, że zdemoralizowane wierzenia i wymysły przeniknęły do religii islamu. (...) Dokonało się to rękami ludzi, którzy głoszą jakoby byli skoligaceni z filozofami”³⁸.

Egzegeza typu i[‘]ağāz ‘ilmī a przesłanie Ibn Rušda

Współcześnie do jednego z popularnych nurtów egzegezy należy i[‘]ğāz ‘ilmī – „cud naukowy” *Koranu*, stanowiący pokłosie braku wykształcenia się w świecie muzułmańskim rozdziału kompetencji, o który apelował Ibn Rušd. I[‘]ğāz ‘ilmī to koncepcja mówiąca, że antycypacje wszystkich teorii naukowych znajdują się już w świętej księdze islamu – Muḥammad nie potrzebował wykształcenia ani wyspecjalizowanych narzędzi badawczych, zarówno logicznych, jak i technicznych, by wiedzieć o mechanice kwantowej, ruchach tektonicznych Ziemi, mechanizmie powstawania chmur deszczowych, rozwoju embrionu, Wielkim Wybuchu. Zatem autorzy prac tego bardzo rozpowszechnionego nurtu uważają, że w świętej księdze muzułmanów bez trudu można wynaleźć odniesienia do teorii naukowych, do których to uczeni dochodzili przez wieki na drodze żmudnych i ciągłe po-

³⁷ Tamże, s. 51–57.

³⁸ Tamże, s. 57.

nawianych doświadczeń. Tymczasem Muḥammadowi dana była wiedza o nich, choć nie potrafił on pisać ani czytać, nie mówiąc już o braku przygotowania do wyspecjalizowanych i zaawansowanych badań – które zresztą w jego czasach i na szerokości geograficznej, w której żył i działał, były niemożliwe.

Przyjrzyjmy się obecnie zjawisku i^cğāz ^cilmī i zobaczmy, w jaki sposób mużulmanie doszukują się praw naukowych w wersetach koranicznych³⁹. Rozpatrzmy następujący fragment sury Wierni 12–14:

*Stworzyliśmy człowieka z ekstraktu gliny.
Następnie umieściliśmy go
– jako kroplę nasienia –
w naczyniu solidnym.
Następnie stworzyliśmy z kropli nasienia
grudkę krwi zakrzepłej
załążek ciała;
a z tego załążka stworzyliśmy kości;
wtedy oblekliśmy te kości ciałem;
następnie uczyniliśmy go innym stworzeniem.*

W opinii mużulmańskich zwolenników teorii cudu naukowego *passus* ten w szczegółowy sposób dookreśla proces rozwoju zarodkowego. Embriologia jako dziedzina nie wniosła niczego nowego do wiedzy posiadanej uprzednio przez mużulmanów. Ekstrakt gliny bowiem, będący kroplą spermy umieszczoną w naczyniu solidnym, czyli w macicy, to nic innego jak właśnie zygota – zapłodniona komórka jajowa. Grudka zakrzepłej krwi natomiast to stadium moruli. Tym samym dochodzą do fazy *mudğā* – będącej, wedle mużulmańskich propagatorów i^cğāz ^cilmī „kawałkiem przeżutego mięsa”⁴⁰. A przecież przeżuty kawałek żyw-

³⁹ Zağlūl an-Nağğār, *Al- I^cğāz al- ^cilmī fi as-sunna an-nabawiyya*, Al-Qāhira 2007, s. 188–206, 216–223, 244–254; An-Našwātī, *Al- I^cğāz al-ilahī fi halq al-insān wa-tafrīd nađariyya Dārwiñ*, Dimašq 2007, s. 19–47; Ḥusnayn K., *Al-halq bayna al-^cankabūtiyya ad-dārwiñiyya wa-al-ḥaqīqa al-qur’āniyya*, Al-Qāhira 2001, s. 10–31; *I^cğāz al-Qur’ān*; Samīr ^cAbd al-Ḥalīm, *Al-mausū^ca al-^cilmīyya fi al- i^cğāz al-qur’ānī*, Dimašq 2000, s. 10–13, 17–19, 65–75, 87; As-Sayyid Al-Ġamīlī, *Al-I^cğāz al- ^cilmī fi al-Qur’ān*, Bayrūt 1992, s. 14–17, 41–42, 59–62; Muḥammad ^cAlī al-Bār, *Halq al-insān bayna aṭ-ṭibb wa-al- Qur’ān*, Ar-Riyāḍ 1983, s. 55–57, 149–152, 201–210, 243–263; ^cAbd al-Ḥamīd Muḥammad Ṭahmāz, *Al-mu^cğiza wa-al-i^cğāz fi sūrat an-naml*, Dimašq-Bayrūt 2001, s. 46–47, 55–57; ^cAlī Muḥammad Aṣ-Ṣalābī, *Al-mu^cğiza al-ḥālida. Al-I^cğāz al- ^cilmī fi al-Qur’ān al-karīm. Barāhīn sāti^ca wa-adilla qāṭi^ca*, Bayrūt 2013, s. 19–29, 111, 287–288, 292–302, 304–305; ^cAbd ad-Dā’im al-Kaḥīl, *Rawā’i^c al-i^cğāz fi al-kaun. Mağmū^ca mabāḥiṭ tatanāwal aḥḍaṭ al-ḥaqā’iq al-kauniyya ‘ala ḍau’ al-Qur’ān al-karīm*, 2009, www.kaheel7.com (dostęp: 07.11.2021), s. 36–45, 53–59; Zağlūl an-Nağğār, *Tafsīr al-āyāt al-kauniyya fi al-Qur’ān al-karīm*, Al-Qāhira 2007, s. 26–30, 223; Ḥārūn Yahya, *Al-mu^cğizāt al-qur’āniyya*, <https://ar.harun-yahya.net/ar/Eser-Tipi/1036> (dostęp: 07.11.2021), s. 51–55, 57–61; Muṣṭafa Muslim, *Mabāḥiṭ fi i^cğāz al-Qur’ān*, Ar-Riyāḍ 1996, s. 177–184, 198–202, 226–239.

⁴⁰ Muḥammad ^cAlī al-Bār, *Halq al-insān bayna aṭ-ṭibb wa-al- Qur’ān*, Ar-Riyāḍ 1983, s. 243–263; Ḥārūn Yahya, *Al-mu^cğizāt al-qur’āniyya*, <https://ar.harun-yahya.net/ar/Eser-Tipi/1036>, s. 52–55, 57–61.

ności zawiera odcisnięte w nim zęby. Taki widok natomiast do złudzenia przypomina zarodek, w którym zaczyna wykształcać się struna grzbietowa, przeradzająca się następnie w kręgosłup. Ponieważ zaś *Koran* jasno stwierdza: „A z tego załączka stworzyliśmy kości” – widzimy, że wiedza Muḥammada antycypowała ustalenia embriologów. Owa struna grzbietowa, nadająca zarodkowi wygląd „przeżutego mięsa”, przemienia się w kość – kręgosłup. Po tej fazie następuje organogeneza – wykształcenie się wszystkich poszczególnych narządów. Nawiazanie do tego procesu również widoczne jest jak na dłoni w przytoczonym wersecie *Korānu* – stwierdzają orędownicy koncepcji iʿğāz ʿilmī. „Wtedy oblekliśmy te kości ciałem” – czytamy przecież. Z kolei uczynienie człowieka „innym stworzeniem” – ostatnie słowa tego wersetu – mogą mówić jedynie o porodzie, o przejściu w inną fazę bytowania, poza łonem matki.

Czyż w czasach Proroka istniały mikroskopy, które umożliwiłyby mu zobaczenie *mudḡa* i opisanie jej w tak precyzyjny sposób? W *Koranie* pojawia się też stwierdzenie, że Allah stworzył człowieka z *nutfa* – oznaczającej spermę. Użyta tutaj zostaje liczba pojedyncza. Któż wtedy wiedział, że sperma składa się z wielu plemników, z których tylko jeden zapłodni komórkę jajową, co uzasadnia użycie w tym przypadku liczby pojedynczej, a nie liczby mnogiej *nutaf*? – pytają przedstawiciele iʿğāz ʿilmī.

Z kolei werset 61 sury *Jonasz*:

*I nie ujdzie uwagi twego Pana
nawet ciężar jednego pyłku
– ani na ziemi, ani w niebiosach;
ani też coś jeszcze mniejszego od tego,
ani też większego
– żeby to nie było w Księdze jasnej.*

– przedstawia klarownie budowę atomu. Owym pyłkiem jest bowiem, w sposób oczywisty, atom. Słowo *ḡurra* oznacza po arabsku zarówno pyłek, kurz, jak i cząstkę elementarną właśnie, co zwolennicy iʿğāz ʿilmī poczytują za dodatkowy argument na rzecz swoich twierdzeń. Fizyka atomowa odkryła, że atom nie jest najmniejszą niepodzielną cząstką, lecz że w jego budowie wyróżnić można protony, neutrony i elektrony; tymczasem tekst *Korānu* mówił o tym na długo wcześniej – uwagi Allaha nie ujdzie przecież także nawet coś mniejszego od *ḡurra*. Niektórzy uznają nawet, że nie jedynie wiedzę o strukturze atomu odzwierciedla ten fragment, lecz także, że stanowi on antycypację całej mechaniki kwantowej. Przy najlepszej nawet woli i największej wyobraźni, w jaki sposób można wyczytać z tego *passusu* informację o, na przykład, zasadzie nieoznaczoności Wernera Heisenberga?

Rozpatrzmy również werset 35 sury *Światło*:

*Bóg jest światłem niebios i ziemi.
Jego światło jest podobne do nisy,
w której jest lampa;
lampa jest we szkle,
a szkło jest jak gwiazda świecąca.*

Jaka teoria naukowa może wyłaniać się z tego opisu? Ależ to jasne – przekonują muzułmanie – mamy tu do czynienia z falową teorią światła. W ich opracowaniach nie znajdujemy już odniesień do tego, że po długim sporze fizyków o korpuskularną, bądź falową teorię światła, okazało się, że foton posiada właściwości zarówno falowe, jak i korpuskularne. Wydają się więc oni nie być *au courant* nowszych ustaleń, lub też jeszcze nie doszukano się w *Koranie* fragmentu, który mógłby ewentualnie prezentować ten dualizm zachowań fotonów.

Znajdujemy również informacje o tym, że powyższy werset stanowi aluzję do wynaleźenia elektryczności. Zanim więc Michael Faraday wystąpił ze swoimi teoriami, Muḥammad był już świetnie poinstruowany o przyszłym wynalazku, dobrodziejstwie ludzkości – przekonują.

Podobnie werset 12 sury *Sabejczycy*:

A Salomonowi podporządkowaliśmy wiatr

– stanowi sugestię odnośnie wynaleźenia awiacji. Wiatr bowiem, podporządkowany siłom ludzkim, może oznaczać tylko jedno: zdolność człowieka do latania.

Nie koniec na tym. W opinii zwolenników koncepcji *iʿğāz ʿilmī* w *Koranie* znajdują się odniesienia do teorii Wielkiego Wybuchu. Czytamy mianowicie:

*Potem zwrócił się ku niebu
– ono było wtedy dymem (s. Wyjaśnione 11);*

oraz:

*Czyż ci, którzy nie uwierzyli, nie widzieli,
iż niebios a i ziemia stanowiły jedną zwartą masę
i My rozdzieliliśmy je,
i stworzyliśmy z wody każdą żyjącą rzecz? (s. Prorocy 30).*

Te koraniczne fragmenty mają dokładnie przedstawiać osobliwość, w której skupiona była masa całego wszechświata; osobliwość, która następnie wybuchła, powodując rozszerzanie się wszechświata oraz powstanie czasu, przestrzeni, masy, energii oraz wszelkich oddziaływań fizycznych.

Interesująco przedstawia się również rzekome nawiązanie do neurobiologii w następujących słowach koranicznych, pochodzących z sury *Zakrzepła krew* 15–16:

kosmyk kłamliwy i grzeszny;

Ponieważ Allah przyobiecał pociągnąć za kosmyk Kurajczytę w razie jego nieposłuszeństwa i oporu stawianego Muḥammadowi, zwolennicy i ʿġāz ʿilmī twierdzą, że jest to antycypacja wiedzy, do której neurobiolodzy doszli dopiero współcześnie, a dotyczącej przedczołowego płata mózgu. W świetle ustaleń neurobiologii w nim właśnie tkwi ludzka zdolność planowania, podejmowania decyzji, kierowania się określonymi intencjami. Tymczasem w opowieści koranicznej, Kurajczyta ma zostać przez samego Allaha dotknięty właśnie w ową część w wypadku swojego trwania w uporze i złych zamiarach. Jest zatem klarowne, że właśnie o korze przedczołowej mówi przytoczony powyżej *passus* koraniczny.

Wersety 75–76 sury *Wydarzenie* traktują natomiast o czarnych dziurach:

Przysięgam na miejsce zapadania gwiazd!

A to, zaprawdę, jest wielka przysięga

– żebyście tylko mogli wiedzieć!

Dodatkowo, nieliczni muzułmańscy zwolennicy teorii ewolucji jako dowód jej prawdziwości przedstawiają fakt, że *Koran* już przed trzynastoma wiekami objawił, że woda jest źródłem wszelkiego życia, o czym informacje znajdujemy w surze *Światło*, w wersecie 45:

Bóg stworzył wszelkie zwierzę z wody.

Wśród nich są takie,

które pełzają na swoim brzuchu;

wśród nich są takie,

które chodzą na dwóch nogach;

i wśród nich są takie,

które chodzą na czterech.

Zaprezentujmy również analizę wersetów 19–21 sury *Pająk*:

Czyż oni nie widzieli,

jak Bóg daje życie przez pierwsze stworzenie,

a potem daje je ponownie?

Zaprawdę, to dla Boga jest łatwe!

Powiedz:

„Wędrujcie po ziemi i popatrzcie,

jak On zaczął stworzenie.

Potem Bóg spowoduje następne powstanie.

Zaprawdę, Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny!"

On karze tego, kogo chce,

i okazuje miłosierdzie temu, komu chce.

Stwierdzenie, że Allah swoje stworzenie odnawia zgadza się z ustaleniami uczonych: otóż, odnajdywane w warstwach ziemi istoty ogromnej liczby i zróżnicowanej budowy stanowią właśnie nawiązanie do tego wersetu. Słowa mówiące o tym, że jest to łatwe dla Allaha również znajdują swój oddźwięk w rzeczywistości – skoro bowiem ludzie, dysponując o wiele mniejszą inteligencją od absolutnej, są w stanie uświadomić sobie prawa, którymi Allah się posłużył, nie mogą być one skomplikowane dla niego samego. A prawami, o których tu mowa są po prostu zmiany w materiale genetycznym – to przy ich pomocy, Allah „odnawia swoje stworzenie”. Nie odnajdujemy tu bowiem wskazania do stworzenia z niczego – werset mówi wyraźnie o tworzeniu czegoś nowego z czegoś wcześniej istniejącego – chodzi więc o stwarzanie na drodze mutacji i zmian zachodzących w genomie.

Wyraz „potem” użyty w przytoczonym wersecie oznacza, że coś zdarzyło się bezpośrednio po czymś innym; w przypadku ewolucji jednak odległość czasowa dzieląca powstanie nowego stworzenia z wcześniejszego jest stosunkowo długa; być może, piszą zatem zwolennicy i^cġāz ‘ilmī, w wersecie chodzi o teorię punktualizmu Eldrege’a-Goulda, a nie o stopniowe powstawanie; jest to prawdopodobne, ponieważ stworzenie dzieje się adekwatnie do woli Allaha; nie ma więc potrzeby i konieczności, aby owa stopniowość zakładana przez teorię ewolucji musiała zachodzić.

Mimo wszystko, tym, co klarownie odczytujemy z tego wersetu, jest istnienie dwóch zasad: pierwsza z nich mówi o jednym źródle wszystkiego, co istnieje; druga – o więzi pokrewieństwa pomiędzy różnymi gatunkami: o tym, że bardziej współczesne rozwinęły się z wcześniejszych. A są to podstawowe założenia teorii ewolucji – *Koran* zatem przekazywał informacje o niej na długo przed Darwinem.

Popularność nurtu i^cġāz ‘ilmī (który – przypomnijmy – stanowi przedłużenie nurtu i^cġāz qur’ānī, przeciwko któremu żarliwie występował Ibn Rušd) świadczy o tym, że muzułmanie najczęściej jako sztuczne pojmują rozgraniczenie obszarów wiary i nauki oraz pozostawienie sfery wiary osobistym przekonaniom każdego z uczonych. Tymczasem w świecie, w którym przewrót polegający na wykształceniu się metody naukowej został dokonany, jako sztuczne jawią się próby połączenia ustaleń matematycznego przyrodoznawstwa z ogólnymi i enigmatycznymi stwierdzeniami zawartymi w *Koranie*.

Taka fuzja naukowo-religijna brzmi atrakcyjnie i postępowo dla wielu muzułmanów. Tego typu egzegeza, wedle Ibn Rušda, nieść może jednak ze sobą zagrożenie. Polega ono na tym, że ani potrzeba wiary, ani potrzeba wiedzy nie zostaje w pełni zaspokojona w hybrydzie, która aspiruje do tego, by być jedną i drugą jednocześnie.

Dodatkowym argumentem na rzecz tego, że Ibn Rušd odżegnywałby się od nadużyć interpretacyjnych przedstawicieli nurtu i^ʿġāz ʿilmī, jest jego opinia wyrażona bezpośrednio w tekście *Traktatu rozstrzygającego*: jedna osoba nie jest w stanie wypowiadać się umiejętnie we wszystkich kwestiach, rozdział kompetencji jest sprawą zasadniczą dla autentycznego postępu wiedzy; nikt nie powinien pretendować do bycia znawcą w dziedzinach, które pozostają poza jego realnym zasięgiem. Analizując jego stanowisko przedstawione w *Traktacie rozstrzygającym*, możemy wnioskować, że autorów popularnych opracowań i^ʿġāz ʿilmī uznałby za postępujących nonszalancko, gdy próbują dorozumiewać się w wersetach koranicznych odniesień do rozmaitych nauk, których to odniesień w nim nie ma.

Należałoby również postawić pytanie, dlaczego, pomimo tak „dokładnego, precyzyjnego i szczegółowego” – jak mówią sami orędownicy i^ʿġāz ʿilmī – materiału naukowego zawartego w *Koranie*, to nie muzułmanie doszli do opracowania tychże teorii naukowych? (Powraca pytanie Ibn Rušda: dlaczego to nie nasi przodkowie odkryli prawa logiki?). Gdyby droga była odwrotna, czyli cytat koraniczny zainspirował muzułmanina do dopracowania szczegółów konkretnego prawa naukowego, wtedy sprawa mogłaby przedstawiać się w nieco innym świetle. Jeśli jednak *post factum* dopasowuje się brzmienie teorii naukowych do symbolicznych wyrażeń koranicznych, postulaty zwolenników i przedstawicieli i^ʿġāz ʿilmī nie mogą jawić się dla wielu jako przekonujące.

Od czasu do czasu spotykamy bardziej umiarkowane stanowisko w tej sprawie, jak to prezentowane przez ʿAmrū Šarīfa, który przekonywał, że nie wszystkie wersety koraniczne należy interpretować w świetle prawd naukowych, ponieważ przed nauką pozostaje jeszcze wiele do odkrycia⁴¹. Możliwe więc, że jakiś werseł traktuje o teorii naukowej, jeszcze dla samej nauki nieznanej. Niemniej nadal mamy tu do czynienia z osobą przekonaną o potencjalnej zawartości naukowej świętej księgi muzułmanów, zatem nurt i^ʿġāz ʿilmī można uznać za dominujący.

Podsumowanie

Ibn Rušd perswadował, aby teologowie przestali doszukiwać się w *Koranie* jakichś odzwierciedleń dla zasłyszanych i źle przez nich zrozumianych teorii filozo-

⁴¹ Šarīf ʿA., *Kayfa badaʿa al-ḥalq*, Al-Qāhira 2011.

ficznych. Tymczasem zwolennicy „cudu” (czy to koranicznego, czy naukowego), czują się do tego uprawnieni uważając, że w *Koranie* zawarta jest pełnia wiedzy. Ibn Ruśd stanowczo oponuje przeciw takiemu podejściu: uznaje filozofię za inny i autonomiczny środek poznawania Boga (jak zostało powiedziane, określa to jako „poznawanie Stworzyciela poprzez rzeczy stworzone” i walczy o to, aby takie poznanie stało się uprawnione). Nie postulował natomiast, aby dla ustaleń zdobytych na drodze demonstratywnych badań doszukiwać się odzwierciedlenia w słowach Pisma⁴². Celem filozofii ma być, jak powiedziano, lepsze poznanie Boga poprzez studiowanie Jego „dzieł naturalnych”; badania demonstratywne mają być jednak prowadzone niezależnie, filozofowie zajmując się nimi nie mają dzierżyć *Koranu* w rękę i biorąc na warsztat dany werset zastanawiać się, który tekst Arystotelesa można w nim odnaleźć. Egzegeza teologów powinna natomiast dotyczyć spraw prawa i moralności; nie powinno się w niej z kolei szukać informacji na temat tego, jak powstał świat czy podejmować zagadnień dotyczących natury czasu. Filozofia i *Koran* nie wchodzi z sobą w konflikt, lecz odbywa się to raczej poprzez ich odseparowanie, a nie łączenie ustaleń. To istotne, ponieważ zwolennicy „cudu” (koranicznego w czasach Ibn Ruśda, naukowego współcześnie)

⁴² Osobną kwestię stanowią wypowiedzi Ibn Ruśda zawarte w *Traktacie rozstrzygającym* dotyczące przekazania alegorycznej interpretacji wersetów koranicznych filozofom. Można bowiem postawić pytanie, czy tym sposobem Ibn Ruśd nie nawołuje do praktyki stosowanej przez zwolenników „cudów”; druga wątpliwość może dotyczyć tego, jak zatem wyobrażałby sobie przeprowadzanie alegorycznej interpretacji metodą dowodzenia demonstratywnego. Należy jednak wszelkie odniesienia Ibn Ruśda do *Koranu* traktować jako asekuracyjne. Chodziło mu o to, aby wolno było zajmować się filozofią ludziom, którzy mają do tego predyspozycje i aby nie określać ich jako bezbożnych, czyli nie skazywać na ostracyzm, bądź utratę życia. Aby więc nie pozostawić filozofów zupełnie bez *Koranu*, pisał o tym, że powinni zajmować się jego alegoryczną interpretacją – było to bezpieczniejsze, zaś przedstawienie filozofii jako dziedziny zupełnie autonomicznej było w jego czasach problematyczne, skrajnie ryzykowne. Stąd m.in. różne interpretacje postawy Ibn Ruśda – nie o wszystkim mógł on bowiem napisać wprost, musiał wyrażać się w sposób zakamuflowany ze względu na możliwe sankcje za okazywanie jakiegokolwiek niezależności myślenia. Istnieje spora rozbieżność interpretacyjna – skrajne stanowisko reprezentuje tutaj E. Renan, który uważał, że wszystko, co Ibn Ruśd powiada o teologii – więc również to, co powiada dobrego – należy uznać za bluff i taktykę zmylenia przeciwnika, aby ochronić się przed prześladowaniami, paleniem ksiąg, wygnaniem (przed czym i tak zresztą uchronić się nie zdołał), czy wyrokiem odbierającym życie. Jednak bliższą prawdy (taką, która wynika z lektury źródeł) znajduje interpretację L. Gauthier’a (aby przywołać jedynie najsłynniejsze nazwiska). Uznawał on, że Averroes widział dla teologii miejsce i zadanie w społeczeństwie i tym, o co walczył były dwie rzeczy: po pierwsze, sama możliwość swobodnego zajmowania się filozofią; po drugie – oddzielenie od siebie poszczególnych dziedzin wiedzy, aby każda była kompetentna w odpowiednim sobie zakresie. Na rzecz tego, że Averroes nie potępiał nauk koranicznych świadczyć może również fakt, że wykonywał zawód kadiego-sędziego muzułmańskiego i cenił sobie tę działalność. Jednocześnie, pisząc o przekazaniu alegorycznej interpretacji *Koranu* filozofom, wytrącał on ją z rąk teologom – a takie było jego zamierzenie, ponieważ ich egzegezę problematycznych wersetów uważał za niedorzeczną, a rozpowszechnianie jej – za szkodliwe dla wiernych. Zatem równoległe do celu, jakim była asekuracja, realizował on tym sposobem cel drugi, przekonanie czytelników o tym, że powołaniem teologów powinna pozostać wyłącznie egzegeza wersetów dotyczących prawa muzułmańskiego. Por. L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Roschd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris 1909; E. Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris 1866.

w ogóle nie posiadają wykształcenia naukowego czy filozoficznego; dlatego ich porównania narażone są na to, że będą jawić się jako absurdalne. Ibn Rušd uważał, że należy odwozić teologów od pseudofilozoficznych interpretacji, które w ich wydaniu polegają na nieudolnych próbach łączenia kwestii filozoficznych z wersetami *Koranu*. Widział ogromne niebezpieczeństwo w tym, że teologowie nieco orientując się w zagadnieniach filozoficznych, lecz nie rozumiejąc ich gruntownie, będą usiłowali dopatrywać się ich w *Koranie*. Jednocześnie jego postulaty nie wskazują na żadną „pychę rozumu”, raczej stara się dowartościować wiarę (nie krytykuje zupełnie ludzi wierzących ani teologii jako takiej, lecz jedynie teologów przekraczających granice przepisane ich dziedzinie).

Ibn Rušd za naczelny przejaw mądrości uważał rozgraniczenie sfer wpływów wiary i rozumu oraz wyodrębnienie kompetentnych ludzi mających zajmować się kwestiami naukowymi. W tym sensie jego przesłanie ujawnia swą aktualność⁴³.

Bibliografia

Arnaldez R., *Ibn Rušd*, w: B. Lewis, V.L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, red., t. III, Leiden 1986.

°Abd al-Ḥalīm S., *Al-mausūʿa al-ʿilmīyya fī al- iʿğāz al-qurʾānī*, Dimašq 2000.

Al-Bār M. °A., *Ḥalq al-insān bayna aṭ-ṭibb wa-al- Qurʾān*, Ar-Riyād 1983.

Al-Ğamīlī A., *Al-Iʿğāz al- ʿilmī fī al-Qurʾān*, Bayrūt 1992.

Al-Farābī, *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*, Bayrūt 1996.

Al-Kaīl °A. , *Rawāʾiʿ al-iʿğāz fī al-kaun. Mağmūʿa mabāḥiṭ tatanāwal aḥdaṭ al-ḥaq-āʾiq al-kauniyya ʿala ḍauʾ al-Qurʾān al-karīm*, 2009, www.kaheel7.com.

An-Nağğār Z., *Tafsīr al-āyāt al-kauniyya fī al-Qurʾān al-karīm*, Al-Qāhira 2007.

An-Nağğār, *Al- Iʿğāz al- ʿilmī fī as-sunna an-nabawiyya*, Al-Qāhira 2007.

An-Našwātī, *Al- Iʿğāz al-ilahī fī ḥalq al-insān wa-tafnīd naḍariyya Dārwin*, Dimašq 2007.

Aş-Şalābī °A.M. , *Al-muʿğiza al-ḥālida. Al-Iʿğāz al-ʿilmī fī al-Qurʾān al-karīm. Barā-hīn sāṭiʿa wa-adilla qāṭiʿa*, Bayrūt 2013.

Bernand M., *Ḳiyās*, »The Encyclopaedia of Islam«, red. C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1986.

Husnayn K., *Al-Ḥalq bayna al-ʿankabūtiyya ad-dārwinīyya wa-al-ḥaqīqa al-qurʾāniyya; Iʿğāz al-Qurʾān*, Al-Qāhira 2001.

Ibn al-Ğawzī, *Talbīs Iblīs*, Bayrūt bez daty wydania.

Ibn Rušd, *Kašf al-manāḥiğ*, Bayrūt 1998.

⁴³ Wartą rozpatrzenia w osobnym tekście stanowi zestawienie poglądów Ibn Rušda, wyrażonych w traktacie *Faṣl al-maqāl*, ze stanowiskiem awerroistów łacińskich.

Ibn Rušd, *Kitāb faṣl al-maqāl fīmā bayna al-ḥikma wa-aš-šariʿa min al-ittiṣāl*, Bayrūt 1997.

Muslim M., *Mabāḥiṭ fī iʿğāz al-Qurʾān al-Karīm*, Ar-Riyād 1996.

Šarīf ʿA., *Kayfa badaʿa al-ḥalq*, Al-Qāhira 2011.

Ṭahmāz ʿA.M. , *Al-muʿğiza wa-al-iʿğāz fī sūrat an-naml*, Dimašq-Bayrūt 2001.

Yahya H., *Al-muʿğizāt al-qurʾāniyya*, <https://ar.harun-yahya.net/ar/Eser-Tipi/1036>.

Philosophia in transitu: między granicami filozofii a filozofią bez granic

Paweł P. Wróblewski (red.)

Wrocław 2021

JACEK BONDAREWICZ

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0000-0002-2384-5124

Funkcje obrazów w epistemologii św. Jana od Krzyża¹

ABSTRAKT: Przedmiotem analizy – dokonanej metodami: hermeneutyczną, intertekstualną i historyczną – jest usystematyzowanie funkcji obrazów (*imágenes*) w epistemologii św. Jana od Krzyża na podstawie *Drogi na górę Karmel*. Głównym rezultatem badań jest określenie opisowych, prognostycznych, wyjaśniających i praktycznych funkcji *imágenes* oraz ich uporządkowanie ze względu na uznawane przez Jana władze poznawcze człowieka, tj. pamięć, wolę i intelekt. Wskazano także na liczne paralele pomiędzy autorem *Drogi* a jego filozoficznymi poprzednikami, ze szczególnym uwzględnieniem procesu i rezultatu epistemicznego. Wyjaśniono, że tzw. *noc ciemna* jest stanem człowieka trwającego w zawieszeniu aktywności zmysłów, pamięci, woli i intelektu. Sama *Droga* została ukazana jako instrukcja opisująca, jaki mieć stosunek do pojawiających się we władzach poznawczych treści, by osiągnąć stan nocy ciemnej i przygotować się na mający nadejść noetyczny cel ostateczny, opisany przez Jana jako zjednoczenie z Bogiem.

SŁOWA KLUCZOWE: św. Jan od Krzyża, epistemologia, obrazy, filozofia teologii, psychologia religii.

The Functions of Images in the Epistemology of St. John of the Cross

ABSTRACT: The subject of the analysis, made using of hermeneutic, intertextual and historical methods, is the systematization of the functions of images (*imágenes*) in the epistemology of St. John of the Cross based on *the Ascent of Mount Carmel*. The main result of the research is the definition of the descriptive, prognostic, explanatory and practical functions of *imágenes* and their ordering according to the cognitive powers recognized by John, i.e. memory, will and intellect. Numerous parallels were also indicated between the author of *the Ascent* and his philosophical predecessors, emphasising on

¹ Podstawę tego rozdziału stanowi praca magisterska pod tym samym tytułem napisana pod kierunkiem dr. hab. Leona Miodońskiego, prof. UW, w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego w 2011 r. Dziękuję dr. Pawłowi Wróblewskiemu, jej recenzentowi, za inspirację do częściowej publikacji pracy w postaci niniejszego tekstu.

the epistemic process and result. It was explained that the so-called *dark night* is the state of a person suspended in the activity of his senses, memory, will and intellect. *The Ascent* itself was presented as an instruction describing how to approach the contents of the cognitive powers to reach the state of the dark night and prepare for the coming noetic final goal, described by John as union with God.

KEYWORDS: St. John of the Cross, epistemology, images, philosophy of theology, psychology of religion.

Aby dojść do poznania wszystkiego, nie chcij poznawać czegoś w niczym.

By dojść do tego, czym nie jesteś, musisz iść przez to, czym nie jesteś.

Św. Jan od Krzyża

Góra Karmel, 1–2

Wstęp

Próba filozoficznej analizy pism św. Jana od Krzyża (1542–1591), w zachodniej tradycji chrześcijańskiej określonego mianem *Doctor Mysticus*², wymaga pewnego wyjaśnienia: jak filozofia przejawia się w jego teologicznym dziele? By właściwie przedstawić cel pracy zacznę od zakreślenia pola semantycznego części składowych jej tytułu:

1. *Funkcje*. Podstawowe znaczenie słowa *funkcja* wywodzącego się z łacińskiego *functio* oznacza: *cel, czynność, działanie, rolę, zadanie*³. Zasadniczo takie znaczenie etymologiczne rozpatrywanego pojęcia pokrywa się z jego użyciem w mojej pracy, ponieważ św. Jan od Krzyża nie zawiera w swoich pismach deskrypcji obrazów w sensie definicyjnym, a raczej odwołuje się do sfery *praxis*. Teoremat, jaki przedstawia w swoich dziełach Jan, zakłada prymat działania nad statyczną, esencjalną koncepcją bytu. W konsekwencji tego wyszczególniłem cztery funkcje obrazów: (1) opisową – ukazującą, jakie są obrazy, gdzie są i jak są; (2) wyjaśniającą – wskazującą na przyczyny powstawania obrazów; (3) prognostyczną – określającą następstwa obrazów; (4) praktyczną – jak postępować odnośnie do obrazów. Przykładem praktycznego rozumienia funkcji może być sentencja 15 ze *Słów światła i miłości*: „Stłum swoje pożądanie, a znajdziesz to, czego pragnie twe serce... ”⁴ – działaniem jest tutaj eliminacja z umysłu obrazów rzeczy, do których skłaniamy się przez pożądliwość. By przykładowo wskazać na prognostyczną funkcję obrazów, czyli skutek, jaki mogą wywołać, posłużę się fragmentem *Nocy ciemnej*: „Stąd pochodzi jeszcze inna korzyść tj. ustawiczna pamięć na Boga z obawą i z troskaniem (...). Korzyść ta niemała, owszem, bardzo wielka, jaką dusza odnosi wśród tej oschłości i oczyszczania pożądania. Uwalnia się tu bowiem i oczyszcza

² Por. Benedict XVI, *Saint John of the Cross* (General Audience, Paul VI Audience Hall, Wednesday, 16 February 2011), [on-line:] http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110216_en.html (dostęp: 27.09.2021).

³ Zob. N. Bunnin, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford 2004, s. 273.

⁴ Jan od Krzyża, *Słowa światła i miłości*, [w:] *Dzieła św. Jana od Krzyża*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1995, s. 102.

z tych niedoskonałości, które przyłgnęły do niej przez pożądania i uczucia. One to bowiem wszystkie otepiają i zaciemniają duszę”⁵. Powyższe słowa mogą wskazywać na skutek dwojakiego rodzaju: po pierwsze, pamięć o Bogu pozwala uwolnić się z niedoskonałości; drugim jest „otępienie i zaciemnienie” duszy wynikające z obecności w umyśle obrazów pożądań. Zdarza się również tak, że w jednym miejscu odnaleźć można przedstawienie dwóch funkcji, przykładem może być następujący cytat: „Przez pojęcia *naturalne* powstające w pamięci, to przez nie rozumiemy te wszystkie, które pamięć kształtuje lub może wytworzyć na podstawie działania pięciu zmysłów ciała”. Z przywołanego cytatu dowiadujemy się, czym są pojęcia *naturalne* i gdzie się znajdują i to podpada pod zakres funkcji deskryptywnej, oraz jak powstają dane pojęcia, co jest przykładem funkcji wyjaśniającej⁶.

2. *Obrazów*. Jan funkcjonuje i tworzy w kulturze języka hiszpańskiego, więc w swoich pismach na określenie obrazów używa hiszpańskiego terminu *imagen* (l.mn. *imágenes*). W rozumieniu tego pojęcia autor w naturalny sposób jest kontynuatorem intelektualnej tradycji łacińskiej⁷. Ważnym wskazaniem w tym względzie może być słynne opracowanie leksykograficzne Ambrogia Calepio (1435-1511)⁸, które sumarycznie przedstawia tradycję znaczeniową terminu *imago* wtedy, gdy żył oraz tworzył Jan od Krzyża. Dzieło Calepio – zwane popularnie *Dictionarium Latinum* i traktowane do końca XVI wieku jako encyklopedia⁹ – definiuje obraz jako wynik „tworzenia przez naśladownictwo” (*generatio per imitationem*), podając przykład syna jako obrazu ojca, w czym ma się urzeczywistnić podobieństwo (*similitudo*) skutku do przyczyny¹⁰. Inną kategorię stanowi w przywołanym słowniku obraz wytworzony „przez złudzenie” (*per illusionem*), czego przykładem jest echo jako obraz głosu¹¹. W pierwszym znaczeniu *imago* mamy do czynienia z aktem reprezentacji, czyli wtórnego uobecnienia danej rzeczy, zarówno w aspekcie ontycznym, jak i poznawczym (ściślej: werytatywnym); drugie natomiast odnosi się do *imago* jako fikcyjnego bądź pozornego wrażenia poznawczego¹². Oba te rozróżnienia bliskie są Janowi od Krzyża, co postaram się przed-

⁵ Jan od Krzyża, *Noc Ciemna*, [w:] jak wyżej, s. 442.

⁶ Zob. św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, przeł. B. Smyrak, [w:] *Dzieła św. Jana od Krzyża*, ks. III (rozdz. 2, 4), Kraków 1995, s. 311.

⁷ Por. Aelius Antonius Nebrissensis, *Dictionarium Latinohispanicum, et vice versa Hispanicolatinitum*, Antverpi[a]e 1560, [s. 190]. Hiszpański humanista Elio Antonio de Nebrija (1441–1522) wskazuje tu na równoważność znaczeniową terminów: łac. *imago*, hiszp. *imagen* i gr. εἰκών.

⁸ Por. G. Soldi Rondinini, T. De Mauro, *Ambrogio Calepio, detto il Calepino*, [w:] Raffaele Romanelli (red.), *Dizionario Biografico degli Italiani*, [on-line:] [http://www.treccani.it/enciclopedia/calepio-ambrogio-detto-il-calepino_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/calepio-ambrogio-detto-il-calepino_(Dizionario-Biografico)/) (dostęp: 27.09.2021).

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Zob. A. Calepinus, *Imago*, [w:] tegoż, *Dictionarium Latinum*, Basileae 1512, [s. 332].

¹¹ Zob. tamże.

¹² Zob. tamże.

stawić w niniejszej pracy. Trzeba dodać, iż łacińska *imago* w podstawowym znaczeniu filozoficznym przywoływana była często na określenie odtworzonej przez pamięć jakości poznawczej przy braku zmysłowej aktywności¹³. W przeciwieństwie do tego, używany przez średniowiecznych scholastyków termin był synonimem znaku naturalnego, czyli dokonującej się przez zmysły zamiany zewnętrznego obiektu w obraz znajdujący się w wyobraźni¹⁴. Jeszcze szersze znaczenie ma greckie słowo εἰκών, gdzie obraz występuje między innymi jako reprezentacja rzeczywistości: bądź to jako materialne odzwierciedlenie duchowej rzeczywistości, bądź jako podrzędny względem rzeczywistości obraz – w zredukowanym zakresie znaczeniowym jako wymysł wyobraźni¹⁵. W obrębie znaczenia εἰκών znajduje się również pojęcie obrazu Boga (łac. *imago Dei*), którego nie sposób pominąć przy omawianiu dzieł Jana od Krzyża, gdyż był to termin kluczowy zarówno dla niego, jak i całej wcześniejszej teologicznej i filozoficznej tradycji chrześcijańskiej. Wywodząca się z biblijnej *Genesis* (1, 26–27) koncepcja *imago Dei* zakłada, że ludzka dusza lub jej racjonalna część – w koncepcji szkoły aleksandryjskiej – jest odzwierciedleniem osoby Boga¹⁶. Człowiek jako mikrokosmos zawiera w sobie wszelką kreację¹⁷. Przez wzgląd na specyfikę funkcji obrazów w dziełach Jana warto przytoczyć aspekt εἰκών jako podwójnego obrazu w człowieku, który realizuje się zależnie od działania – człowiek przez grzech staje się *obrazem diabła*¹⁸. Tylko dusze poddane procesowi katartycznemu stają się obrazem Boga. Obraz w znaczeniu teologicznym rozumiany jest w greckiej literaturze chrześcijańskiej jako zobrazowana wiedza o Bogu, Logosie, czy Chrystusie jako obrazie Ojca, Synie jako obrazie atrybutów Boga Ojca (Boża Mądrość, Boża Moc)¹⁹. Pojęcie *imagen* – tak jak używa go Jan – jest spójne z przedstawionymi wyżej definicjami obrazu. Dotyczy to zarówno sfery wewnętrznej człowieka – duszy, jak i zewnętrznej – materii. Sfera wewnętrzna dotyczy pamięci o rzeczach zewnętrznych, doświadczonych zmysłowo bądź drogą nadprzyrodzoną, a zatem odnosi się do wszystkiego, co znajduje się w wyobraźni i intelekcie oraz do wszelkich działań fantazji. Obrazy w sensie materialnym – takie rozumienie jest obecne w dziełach Jana – to również dzieła sztuki malarskiej – na przykład portrety świętych i malarskie przedstawienia biblijnych wydarzeń, a także inne artefakty – na przykład rzeźby, dewocjonalia.

¹³ Por. D.D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, London 1944, s. 141.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 410–416.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ Zob. tamże.

¹⁸ Zob. tamże.

¹⁹ Zob. tamże.

3. W *epistemologii* św. Jana od Krzyża. Użyte pojęcie *epistemologia* rozumiane jest w pracy w znaczeniu historycznym odpowiadającym czasom, w których tworzył Jan. Bliska jest mu tradycja greckiego terminu ἐπιστήμη, które według starożytnych filozofów oznacza taką wiedzę racjonalną (tzn. opartą na *logosie*), która jest absolutnie pewna i bezsporna²⁰. Platon tym terminem określił poznanie idei, które do pewnego momentu jest możliwe dzięki dialektyce, jednak ostateczne poznanie bytu odbywa się w intuicyjny sposób²¹. Dla Arystotelesa ἐπιστήμη oznacza wiedzę naukową, która dotyczy przedmiotów w bezwzględny znaczeniu koniecznych, ponieważ te, jako niezienne, pozostawały zawsze aktualne²². Za taką wiedzę uznawano więc tę, która dotyczy fundamentów – przyczyn i zasad rzeczywistości²³. Przeciwnieństwem ἐπιστήμη była δόξα, czyli mniemanie – wiedza zdobyta w doświadczeniu empirycznym²⁴. W ten klasyczny sposób używam terminu *epistemologia* na oznaczenie występującego u Jana procesu poznania pozamysłowego, którego celem jest dojście do wiedzy absolutnie pewnej.

Jak wskazano, przedmiotem niniejszej pracy jest szczegółowe przedstawienie funkcji obrazów w kontekście epistemicznym wpisanym w dzieła Jana od Krzyża. Towarzyszące temu założenia metodyczne zawierają w sobie cechy kilku metod: hermeneutycznej, intertekstualnej i historycznej²⁵. Istotnymi w tym względzie deklaracjami odnoszącymi się do analizy tekstu są dla mnie następujące: (1) dzieło literackie jest zorganizowaną całością, więc jedne elementy w nim występujące pozwalają na zrozumienie innych – praca będzie zatem miała charakter wewnątrzkomparatystyczny; (2) interpretacja utworu musi odbywać się w odniesieniu do języka ogólnego oraz tradycji filozoficznej i literackiej, do której się odnosi – historyczna rekonstrukcja przywołanej w tytule problematyki zakłada więc wskazanie koniecznego kontekstu jej uzasadnienia; (3) ważnym ze względów interpretacyjnych jest spojrzenie na samą osobę twórcy dzieła, dlatego zawarłem w pracy pewne wątki biografii Jana od Krzyża.

Właściwy Janowi kontekst naukowo-historyczny, konieczny do właściwej interpretacji tekstu, przedstawię wraz z odniesieniami biograficznymi w dalszej części, gdzie również dokonam uzasadnienia wyboru dzieła, na którym została oparta niniejsza praca. Św. Jan od Krzyża związany jest przede wszystkim z trady-

²⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, Lublin 2002, s. 248–249; D. D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, s. 93.

²¹ Zob. tamże.

²² Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 982a 5–983a 24, t. I, przeł. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, Lublin 2000, s. 10–18.

²³ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 248–249.

²⁴ Zob. tamże.

²⁵ Por. Z. Mitosek, *Teorie badań literackich*, Warszawa 1995, s. 94–111, 323–339.

cją teologiczną i w tym sensie najczęściej rozpatrywane są jego dzieła, doczekawszy się niezwykle obszernej bibliografii. Z perspektywy wykraczającej poza *sensu stricto* teologiczny stan badań nad twórczością Jana na uwagę zasługuje dokonana przez J. Gic teologiczno-psychologiczna interpretacja *nocy czynnej* władz poznawczych, gdzie autorka opisała wynikającą z doktryny Jana o obrazach antropologii²⁶. Inspirującą lekturą do rzeczowego opisu obrazów było spojrzenie z punktu widzenia teorii relacji obiektów psychoanalitycznych w związku z przekształcaniem się duszy przedstawionej w rozprawie doktorskiej K. R. Barron²⁷. Z perspektywy najbardziej filozoficznej Janową epistemologią zajmowali się Th. Merton²⁸ oraz S. Payne²⁹, których prace uważam za najciekawsze i zarazem najważniejsze dla merytorycznej części mojej analizy. Z biograficznego punktu widzenia posłużywałem się opracowaniem A. Rachmajdy i D. Wandziocha³⁰ oraz wprowadzeniem O. Filka do polskojęzycznego wydania dzieł św. Jana od Krzyża³¹.

Wpływ otoczenia i tradycji filozoficzno-teologicznej na myśl Jana

Postaram się teraz nakreślić otoczenie intelektualne Jana od Krzyża, które mogło mieć hipotetyczny wpływ na jego teorię obrazów. Wykształcenie w zakresie *trivium*, w skład której wchodzi: gramatyka, retoryka, dialektyka, odebrał w kolegium jezuickim w Medina del Campo³². W przedziale czasowym, w którym Jan żył, w Colegio de San Andrés na uniwersytecie w Salamance główny nacisk położony był na Arystotelesa i Tomasza z Akwinu³³. Na pierwszym roku studiów uniwersyteckich w Salamance, w latach 1564–65, uczył się przede wszystkim logiki arystotelesowskiej w klasie Pedra Garcíi Galarzy, Hernanda de Rueda i Martína de Peralta³⁴. W roku kolejnym (1565–66) kontynuował studia logiczne u nauczycieli: Hernanda de Rueda, Andrésa de Morales i Gaspara de Torres³⁵. Na trzecim roku (1566–67) rozpoczął kurs filozofii prowadzony przez Hernanda de Rueda,

²⁶ Zob. J. Gic, *Noc czynna wg. Św. Jana od Krzyża a psychologia*, Warszawa 2009.

²⁷ Zob. K. R. Barron, *Study of St. John of the Cross's Theology of Transformation From the Perspective of Psychoanalytic Object Relations Theory*, [on-line:] <http://www.keithocds.com/Doctoral.Dissertation.html> (dostęp: 27.09.2021).

²⁸ Zob. Th. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, [w:] *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1983.

²⁹ Zob. S. Payne, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, Dordrecht 1990.

³⁰ Zob. A. Rachmajda i D. Wandzioch, *Św. Jan od Krzyża, Doktor Kościoła. Życie, osoba, dzieła*.

³¹ Zob. O. Filka, *Wprowadzenie* [w:] *Dzieła św. Jana od Krzyża*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1995.

³² Zob. tamże, s. 30.

³³ Zob. A. Rachmajda i D. Wandzioch, *Św. Jan od Krzyża...*, s. 26.

³⁴ Zob. L.E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *Consideraciones sobre la formación cultural de San Juan de la Cruz*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2008, [on-line:] <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/consideraciones-sobre-la-formacion-cultural-de-san-juan-de-la-cruz-0/html> (dostęp: 27.09.2021).

³⁵ Zob. tamże.

Diega Rodrígueza, Alonsa de Calahorra, Miguela Francésa i Diega Bravo³⁶. Wiadomo, że w toku tej edukacji poznał dzieła Arystotelesa: *O powstawaniu i ginięciu, O duszy, Metafizyka, Etyka Nikomachejska i Polityka*³⁷. Przypuszcza się, że podczas pobytu św. Jana w Avili. w latach 1572–77, zaznajomił się on z literaturą scholastyczną i mistyczną co przyczyniło się do wzrostu jego doświadczenia duchowego i poetyckiego³⁸. W tym czasie Avila była na wysokim poziomie kulturalnym, artystycznym i religijnym. Funkcjonowało tam studium generalne dominikanów (klasztor św. Tomasza), oraz jezuickie kolegium św. Idziego, w którym w owym czasie przebywał teolog Francisco Suarez oraz pedagogzy tacy jak ojciec Ripalda czy Juan Bonifacio, który był nauczycielem Juana de Yepes w Medina del Campo³⁹. Znaczący podkreślają, że czas spędzony w Avili był dla Jana etapem przygotowawczym do mającej się wkrótce ujawnić kreatywności i oryginalności⁴⁰. Jan zdystansował się wobec dominujących w okresie renesansu esencjalistycznych interpretacji myśli Stagiryty, w których podstawą poznawalności świata była forma ($\mu\omicron\rho\varphi\eta$) rozumiana jako *to coś*, co jest obecne w każdej rzeczy i stanowi ontyczną podstawę definicji⁴¹. Obecny w średniowiecznej i renesansowej tradycji scholastycznej racjonalizm w postaci *sola ratione*, zapoczątkowany przez Anzelma z Canterbury (1033–1109) i polegający na poznaniu za pomocą samego rozumu⁴², jest widoczny u Doktora Mistycznego, jednak należy go rozumieć nieco inaczej. Do władzy rozumu bowiem, poznanie przyjść może z zewnątrz – w postaci ingerencji boskiej. W jego pismach widać nawiązania do dzieł dawnych autorytetów, spośród których najbardziej reprezentatywnymi są Platon, Pseudo-Dionizy i Augustyn. Sama synteza naukowa Jana jest w tym sensie eklektyczna. W tym miejscu warto wskazać na trójpodział władz duszy analogiczny do tego, którego w tradycji chrześcijańskiego Zachodu prekursorem jest św. Augustyn z Hippony i wedle którego dokonałem interpretacji różnych aspektów rozumienia przez Ojca Karmelu *imágenes*. Przede wszystkim jednak Jan pragnie zobiektywizować własne doświadczenie mistyczne poprzez instrumentarium pojęciowe, jakie poznał w toku edukacji uniwersyteckiej. Ostatecznym kryterium weryfikacji własnych doświad-

³⁶ Zob. tamże.

³⁷ Zob. tamże.

³⁸ Zob. tamże.

³⁹ Zob. tamże.

⁴⁰ Zob. tamże.

⁴¹ Zob. B. Paź, *Racjonalizm*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [on-line:] <http://ptta.pl/pef/pdf/r/racjonalizm.pdf> (dostęp: 27.09.2021).

⁴² Zob. T. E. Ables, *St Anselm of Canterbury (1033–1109). II. Method*, [w:] I. S. Markham (ed.), *The Student's Companion to the Theologians*, t. 1, Oxford 2009, s. 144–145 (The Wiley–Blackwell Companions to Religion).

czeń uznaje Jan Pismo Święte i Tradycję Apostolską⁴³. Trzeba więc zaznaczyć, że zespołem aksjomatów dla Jana jest doktryna kościelna i według niej tworzy swoją epistemiczną drogę prowadzącą do przekształcenia duszy, czego zwieńczeniem jest zjednoczenie woli człowieka z wolą Bożą. Mistyka św. Jana od Krzyża opiera się na stanowisku powszechnym wówczas w Hiszpanii, głoszącym, że całe życie mistyczne wywodzi się z heroicznej praktyki cnót ewangelicznych, a kontemplacja jest oczywistym wynikiem właściwego rozwoju życia duchowego⁴⁴. Mistyka kontemplacyjna to dziedzina stanów psychicznych związanych z intuicją, tzn. takim procesem poznania, który nie jest związany z doświadczeniem zmysłowym, a jest wynikiem ćwiczeń duchowych – ascezy (ἀσκησις)⁴⁵. Z tokiem doświadczenia mistycznego ściśle łączy się również pojęcie ekstazy (ἔκστασις), które można tłumaczyć jako przekraczający zwykłą świadomość, pozazmysłowy stan doskonałej modlitwy⁴⁶. Kontemplacja w znaczeniu średniowiecznym oznacza bezpośrednie widzenie (*visio*) Boga, a ci, którzy je otrzymują, zostają przeniesieni w stan wiecznej szczęśliwości⁴⁷. Paradygmat ten realizowany był już w starożytności⁴⁸. *Visio* należy rozumieć jako platońskie βίος θεωρητικός opisywane przez niego w *Fajdro-sie*:

Toteż sprawiedliwość i władza nad sobą i inne wartości duchowe nie mają swych odbłasków w podobiznach ziemskich; przeto z trudem tylko, i to nieliczni ludzie, patrząc, jak przez zapocone szkła, na ich wizerunki tutaj, umieją dojrzeć rodzaj przedmiotów odbitych. A piękno wtedy można było widzieć w pełnym blasku, kiedyśmy wraz z chórem istot szczęśliwych błogosławione widowisko oglądali; my tuż za Zeusem, a inni za innymi bogami; kiedyśmy święceń dostępowali, otwierających tajemne bramy szczęścia najwyższego, kiedyśmy w obchodzie owym udział brali nieskalani i nie znali jeszcze zła, jakie na nas później przyszło, i owe niepokalane, proste, niezmiennie i błogosławione tajemnice oglądali z bliska w blasku preczystym, czyści sami i nie pogrzebani jeszcze w tym, co dziś ciałem nazywamy, a nosimy to na sobie jak ostrzygi w skorupach zamknięte⁴⁹.

Βίος θεωρητικός związany był z oglądem idei i był to ogląd czysto inteligibilny. Opis używany przez Platona wydaje się odpowiadać, przynajmniej w sensie techniki ascetycznej, stanom osiąganym przez chrześcijańskich mistyków.

⁴³ Por. O. Filek, *Wprowadzenie*, s. 53.

⁴⁴ Zob. tamże.

⁴⁵ Asceza – pierwotnie *ćwiczenie, trening* – oznacza wyrzekanie się tego, co przyjemne, ćwiczenie się we wstrzemięźliwości, w wewnętrznej dyscyplinie. Por. D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, s. 24.

⁴⁶ Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 438–439.

⁴⁷ Por. K. Kerenyi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. I. Kania, Kraków 2004, s. 133–143.

⁴⁸ Zob. tamże.

⁴⁹ Platon, *Fajdros*, 250 B–C, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1999, s. 37.

Cel i metoda w procesie transformującym

By właściwie zrozumieć naukę św. Jana, należy rozpocząć od jej fundamentalnych założeń, czyli celu na jaki wskazuje i do jakiego prowadzi. Tym celem jest zjednoczenie z Bogiem. Do zjednoczenia prowadzi droga związana z trzema cnotami teologicznymi, podczas której ukazują się duszy konkretne formy i obrazy. Niniejsza praca jest wnioskiem z analizy obrazów na bazie *Drogi na Górę Karmel*, gdyż w niej zawarł Jan szczegółowy opis obrazów i tego jak odnośnie nich postępować na drodze do zjednoczenia z Bogiem.

Przejdę teraz do szerszego omówienia wspomnianych wyżej fundamentalnych kwestii. *Doctor Mysticus* – w pierwszej księdze *Drogi* – zdefiniował, jak należy rozumieć obrany cel: „stan zjednoczenia z Bogiem polega na tak całkowitej przemianie duszy w wolę Bożą, by w niej nie było nic przeciwnego woli Bożej, ale żeby we wszystkim i w każdym poruszeniu wola jej była wola Bożą”⁵⁰. Jan mówiąc o zjednoczeniu posługuje się słowem *transformación* (przekształcenie). Termin, którego używa wywodzi się od słowa *forma* (μορφή) i oznacza przekształcenie formalne, Jan odnosi się więc do duszy – ponieważ to ona jest formą człowieka – wskazując, że do zjednoczenia z Bogiem konieczne jest jej przekształcenie. Drugą fundamentalną kwestią, konieczną do zrozumienia doktryny mistyka, jest twierdzenie, że współmiernymi i najbliższymi środkami zjednoczenia z Bogiem są trzy cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość, które prowadzą duszę do uwolnienia i oczyszczenia, a w rezultacie – przekształcenia i zjednoczenia z Bogiem. Trzecie konieczne założenie to diagnoza odnośnie stanu kontemplacji, będąca dla Jana wiarą duszy, która zaczyna *patrzeć* pobudzona miłością. Jak zauważę w dalszej części pracy, to dzięki tej miłości wiara udziela człowiekowi właściwego sobie poznania.

W *Drodze* Doktor Karmelu posługując się czymś na wzór metody scholastycznej stara się wskazać, jak zrealizować ideał zjednoczenia przekształcającego. Sposób prowadzenia duszy ku zjednoczeniu jest następujący: najpierw osobistą aktywnością należy oczyścić swoją sferę zmysłową od doznań, a być wolnym od doznań to być wolnym od impulsów zewnętrznych. Aktywność ta nazwana jest *nocą czynną zmysłów* i nią zajmuje się Jan w I księdze *Drogi*. W metaforze nocy, którą posługuje się *Doktor Mistyczny*, widać odniesienie do myśli Pseudo-Dionizego Areopagity⁵¹, z której zresztą czerpała cała późniejsza tradycja chrześcijańska. Ze względu na kontynuatywność dzieł Jana w stosunku do mistyki Pseudo-Dionizego

⁵⁰ Jan od Krzyża, *Droga*, ks. I, rozdz. 11, 2; s. 174.

⁵¹ U Pseudo-Dionizego można również spotkać określenia *nadsubstancjalna ciemność*, *boska ciemność*, *ciemna noc*, mistyczna ciemność niepoznawalności. Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia Mistyczna*, rozdz. I-II, [w:] tegoż, *Pisma Teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 163, 165–166.

go wyłożonej w jego *O Teologii mistycznej*⁵², będę wskazywał tego typu paralele w toku moich rozważań. Księga II poucza o konieczności oczyszczenia rozumowej sfery ducha od wiedzy, która nie może współistnieć z wiarą. Dalszym ciągiem *nocy czynnej ducha* jest omawiane w III księdze *Drogi* oczyszczenie pamięci i woli za pomocą miłości i nadziei z niedoskonałych pojęć i dążenia do rzeczy, w których upatrujemy swoją radość. Podczas *czynnej nocy ducha*, oraz po jej zakończeniu, występuje działanie Boże, które uzupełnia aktywną pracę duszy. Te uzupełnienia, polegające na jeszcze głębszym oczyszczeniu, nazywa Jan *nocą bierną* zmysłów i ducha, a zajmuje się nimi w I i II księdze *Nocy Ciemnej*. Jak wskazuje O. Filek obcy jest Janowi podział na doskonałość ascetyczną i mistyczną: droga mistyczna jest bowiem kontynuacją drogi ascetycznej⁵³. Odniesienie do teologii apofatycznej⁵⁴ (ἀποφατικῶς) jest widoczne u Jana w kwestii negacji możliwości rozumu odnośnie do poznania Boga, jak i odrzucenia wszelkich obrazów symboli i abstrakcyjnych pojęć. Właściwe jednak poznanie nie odbywa się u niego tak jak w tradycji apofatycznej przez formuły negacyjne i zaprzeczające.

W związku z powyższym, w kolejnej części pracy, odnosząc się do całości tekstu *Droga na Górę Karmel*, przedstawię konieczne wnioski, wynikające z jego analizy i stanowiące podstawę wstępną do właściwego zrozumienia epistemicznej funkcji obrazów u Jana od Krzyża, zamierzam: dokładnie wyjaśnić metaforę *nocy ciemnej* duszy i ducha, opisać również władzę wyobraźni i fantazji oraz źródła znajdujących się w nich treści. Kwestie zawarte w dalszej części umiejscowią opisywane obrazy we właściwym im kontekście znaczeniowym i pozwolą na komplementarne ich ujęcie. Ważnym wskazaniem jest, że interpretacja *imágenes* odbywa się przez wzgląd na trzy różne władze duszy, którym przynależą.

Zasadnicza trudność w zakresie próby wskazania, jakie funkcje pełnią *imágenes* w Janowej epistemologii, polega na tym, iż autor swoją teorię przedstawił w narracji silnie zmetaforyzowanej. Jest to z całą pewnością proporcjonalne do opisywanego w dziełach Jana przedmiotu aktu mistycznego, który wykracza poza sferę werbalnej definiowalności. Dlatego w swojej pracy w wielu miejscach będę przywoływał metafory z tekstów Jana od Krzyża zgodnie z przyjętym paradygmatem metodycznym, w świetle którego interpretacji dzieła należy dokonywać w jak najszerszym kontekście. Należy także dodać, że *Droga* jest dziełem przede wszystkim dydaktycznym, stąd Jan stosuje częste powtórzenia, być może

⁵² Pseudo-Dionizy Areopagita jest uznawany za pierwszego systematycznego mistyka chrześcijańskiego. Por. Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 129.

⁵³ Zob. O. Filek, *Wprowadzenie*, s. 47.

⁵⁴ Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 219.

jednak przez powtórzenia chce on ukazać szerszy charakter omawianej kwestii. Moja praca będzie więc miała charakter przede wszystkim porządkujący, co być może pozwoli na łatwiejsze ujęcie epistemicznej struktury obrazów.

Naturalne i ponadnaturalne źródła obrazów w powiązaniu z wewnętrznymi i zewnętrznymi zmysłami człowieka

U Jana od Krzyża dusza jest dwuwymiarowa: doznaniowa i duchowa. Odpowiada to Lukrecjańskiemu podziałowi na *anima* i *animus*⁵⁵. Część doznaniowa połączona jest z ciałem i zmysłami, zarówno wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi. Nieorganizująca bezpośrednio materii część duszy składa się z trzech *duchowych zdolności*: rozumu, pamięci i woli⁵⁶. Pięć zmysłów zewnętrznych związanych z ciałem to: widzenie, słyszenie, dotyk, smak i zapach⁵⁷. Pierwsze trzy przyjmują specjalne znaczenie w pismach Jana – są pomocnymi analogiami dla określenia pewnego rodzaju religijnych doświadczeń: *visiones* – zmysłowe i umysłowe *widzenia*, *locuciones* – akty predykcji, *toques en la sustancia* – substancjalne *dotknięcia*⁵⁸.

Formułująca się w recepcji pism Arystotelesa scholastyczna koncepcja zmysłów wewnętrznych wskazuje, że cała wiedza nie jest ostatecznie wynikiem aktywności zmysłowej, ale zawiera w sobie również modyfikacje *form* lub *gatunków* rzeczy zewnętrznych dokonane za pomocą wyłącznej działalności intelektu. Status ontyczny tych inteligibilnych form jest odpochoдную statusu intelektu⁵⁹. By taka niematerialna forma rzeczy mogła zostać wytworzona z informacji osiągniętych zmysłowo⁶⁰, potrzebny jest pośredni proces abstrakcji, który musi gdzieś się odbywać. Tym *miejszem* są dla scholastyków zmysły wewnętrzne. Robert Bacon (1290–1346) uważał, że jest ich sześć: *zmysł wspólny*, *władza osądu*, *władza poznawcza*, *pamięć*, *wyobraźnia* i *fantazja*⁶¹. Akwinata za Awerroesem akceptował cztery: *wyobraźnię* lub *fantazję*, *władzę osądu* (*instynkt ludzki*), *pamięć* i *zmysł wspólny*⁶². Jan zredukował tę liczbę do dwóch wewnętrznych, cielesnych zmysłów: *wyobraźni* i *fantazji*. W jednym miejscu Jan do wewnętrznych zmysłów zalicza pamięć, jednak w każdym innym przypadku jest ona traktowana jako zdolność duchowa,

⁵⁵ Podział ów uzasadniał Lukrecjusz w 3 rozdziale *De rerum natura* – zob. A. Krokiewicz (ed.), *T. Lucreti Cari De rerum natura liber tertius*, Lublin 1921 (Biblioteka Uniwersytetu Lubelskiego, Wydział Humanistyczny, Nr 1).

⁵⁶ Por. S. Payne, *John*, s. 17.

⁵⁷ Zob. tamże, s.19.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 20. Zob. Juan De La Cruz, *Subida Del Monte Carmelo*, San Pablo, 2007: *visiones* – ks. 2, rozdz. 10, 4; *locuciones* – ks. 2, rozdz. 10, 4; *toques en la sustancia* – ks. 2, rozdz. 24, 4.

⁵⁹ Zob. tamże.

⁶⁰ Zob. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 12,1–2; s. 221–222.

⁶¹ Por. S. Payne, *John*, s. 20. Zob. R. Bacon, *Opus maius*, vol. II, Oxford 1897, s. 75.

⁶² Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, przeł. P. Belch, t. 6: *Człowiek*, Londyn 1980, art. 4, s. 59.

i faktycznie cała struktura ksiąg II i III *Drogi* wywodzi się od tego założenia⁶³. Wyobraźnia w swojej dyskursywności posługuje się wyobrażeniami, natomiast fantazja konstruuje nowe obrazy z danych zrecypowanych przez zmysły. Mianem wyobrażenia i fantazji Doktor Karmelu określa wszystko to, co zmysły mogą pojąć i ukształtować. Jan wyszczególnia dwa rodzaje wyobrażeń: *nadprzyrodzone* – przedstawiające się zmysłom biernie oraz *naturalne* – wytwarzane aktywnością zmysłów wewnętrznych – figury, formy i obrazy. *Centralny zmysł* Jan wspomina tylko raz, nazywając go *centralnym zmysłem fantazji* i przypisuje mu funkcję *odbierania* i *archiwizowania* form obiektów podlegających zmysłom zewnętrznym⁶⁴. Zdaniem S. Payne’a Jan identyfikuje fantazję jako centralny zmysł, który jest *magazynem*, i odrzuca wszystkie inne znane tradycji zmysły wewnętrzne, oczywiście nie wliczając w to wyobraźni, której przypisał funkcję dyskursywną⁶⁵. Fantazja jest więc *miejszem*, w którym w postaci figur i podobieństw, znajdują się wrażenia zewnętrznych obiektów, uzyskane za pomocą działania zmysłów zewnętrznych. U Jana te znajdujące się w fantazji formy odpowiadają temu co scholastycy nazywali *species sensibiles*⁶⁶. Są one quasi-materialnymi reprezentacjami konkretnych, zewnętrznych obiektów (indywidualne drzewa, konie, itp.), z których aktywny rozum tworzy w pasywnym rozumie *species intelligibiles* (konceptję „konienia” lub „drzewa”)⁶⁷. Dla Jana wyobraźnia jest umiejętnością umysłu, dzięki której konstruuje on nowe i dokładniejsze obrazy z *materialów* znajdujących się w fantazji⁶⁸. Fantazja i wyobraźnia działają wspólnie w ścisłym połączeniu z pamięcią, a dokładniej, przez pośrednictwo pamięci, podczas gdy wyobraźnia *bierze* materiały z fantazji, by tworzyć z nich nowe obrazy i łączyć je ze sobą w wyobrażonym ciągu myślowym. Ponadto, te nowopowstałe formy i figury ponownie są umieszczane w fantazji dzięki udziałowi umysłowej władzy pamięci⁶⁹. Ostatecznie, te dwa wewnętrzne zmysły grają kluczową rolę w religijnym doświadczeniu znanym w tradycji rzymskokatolickiej jako łacińska *meditatio*⁷⁰, czyli rozmyślanie, namysł, refleksja. Według Jana medytacja jest działaniem dyskursywnym, któremu pomagają formy, kształty i figury utworzone przez wspomniane zmysły: „Są to rozmyślania takie, jak np. przedstawienie sobie Chrystusa na krzyżu, przy słupie kaźni lub w innej tajemnicy Jego Męki; wyobrażanie i przedstawienie sobie chwały

⁶³ Por. S. Payne, *John*, s. 21.

⁶⁴ Zob. tamże.

⁶⁵ Zob. tamże.

⁶⁶ Zob. tamże.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 21–22.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 22.

⁶⁹ Zob. tamże.

⁷⁰ Zob. tamże.

niebieskiej jako najjaśniejszego światła itd.”⁷¹. Innymi słowy, dla Jana i jego kontynuatorów pojęcie *medytacja* oznacza dyskursywną formę osobowej relacji podmiotu poznającego z Bogiem, zawierającą rozległe użycie mentalnych wyobrażeń. Ktoś zaangażowany w tego typu praktykę, może np. próbować wyobrazić sobie swojego ulubionego świętego lub wyobrażeniowo umiejscowić siebie w którejś z biblijnych scen⁷².

Materiał fantazji, czyli podłoże zachodzących w niej zmian, bierze się z działania zmysłów zewnętrznych – Jan nazywa to poznaniem *drogą naturalną*. Posługując się on, znaną choćby z filozofii Platona⁷³, metaforą *cielesnego więzienia* duszy, której poznanie możliwe jest dzięki zmysłom:

Dusza, w chwili gdy ją Bóg tchnie w ciało, jest jak tablica gładka i czysta, i niczym nie zapisana i jeżeli czegoś nie pozna za pomocą zmysłów, inną drogą zwyczajnie nic jej nie zostanie udzielone. Pozostając w ciele jest jak człowiek w ciemnym więzieniu, który świat ogląda tylko przez okno tego więzienia⁷⁴.

Podobnie rzecz ma się z rozumem: za życia, tj. z perspektywy jedności psychosomatycznej, pojmując tylko te kształty i wyobrażenia, które otrzymał drogą zmysłową⁷⁵. Jan przyjmuje więc scholastyczną teorię, że cokolwiek jest w intelekcie, wcześniej musi być w zmysłach⁷⁶. Wierzy, że cała nasza naturalna wiedza o świecie ostatecznie pochodzi ze zmysłowego doświadczenia⁷⁷. Nie wszystkie jednak obrazy zostały wytworzone w procesie naturalnej percepcji. Osoby, które wkroczyły na drogę duchowości, czyli takie, które starają się ukierunkować swoje władze na Boga, a nie na przedmioty materialne, mogą za pomocą zewnętrznych zmysłów doświadczyć obrazów i zjawisk otrzymanych drogą nadnaturalną, np. za pomocą zmysłu wzroku „miewają widzenia postaci i osób z drugiego świata: świętych, dobrych i złych aniołów, niekiedy też światła i blasków niezwykłych”⁷⁸.

Oprócz omówionej powyżej *drogi naturalnej*, Jan wyodrębnia jeszcze jeden sposób, za pomocą którego fantazja i wyobrażenia mogą uzyskiwać *materiał*. *Drogą nadnaturalną*, tj. bez udziału zmysłów zewnętrznych, udzielają się, w związku z doświadczeniami wykraczającymi poza naturę podmiotu poznającego *widzenia wyobrażeniowe*. Pod tą nazwą należy rozumieć wszystkie obrazy, kształty, postacie

⁷¹ Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 12, 3; s. 222.

⁷² Por. S. Payne, *John*, s. 23.

⁷³ Por. Platon, *Fedon*, 83 A–C, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1982, s. 420.

⁷⁴ Jan od Krzyża, *Droga*, ks. I, rozdz. 3, 3; s. 151–152.

⁷⁵ Zob. tamże, ks. II, rozdz. 8, 4; s. 210.

⁷⁶ *Nihil est in intellectu, quod non sit prius in sensu*. Zob. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputate de veritate*, qu. 2, art. 3 arg. 19, [on-line:] <http://www.corpusthomicum.org/qdv02.html> (dostęp: 27.09.2021).

⁷⁷ Por. S. Payne, *John*, s. 20.

⁷⁸ Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 11, 1; s. 215–216.

i pojęcia, które przedstawiły się wyobraźni drogą przekraczającą naturalny sposób percepcji⁷⁹. Wszelkie te obrazy gromadzą się w fantazji i pamięci⁸⁰. Człowiek może doświadczyć tego typu nadnaturalnych *widzeń* pochodzących od Boga oraz od demona⁸¹. Bóg za ich pomocą przekazuje duszy i umysłowi tajemnice, dzięki którym *wznoszą się* w swojej drodze ku Bogu; demon natomiast, odwrotnie: przekazuje duszy i umysłowi pozornie dobre wizje, których celem jest ich *zwiedzenie* z drogi do wspomnianego wyżej celu. *Widzenia ponadnaturalne* działają w duszy *mocniej i wyraźniej* niż te, które wchodzą przez zmysły zewnętrzne. Ważne jest tutaj uszczegółowienie, że te drugie, jeżeli Bóg będzie chciał, sprawią w podmiocie poznającym większy skutek⁸².

Metafora nocy ciemnej władz umysłowych i jej istotna rola w procesie transformacji duszy

Czym jest i czego dotyczy tzw. *ciemność duszy* i jak się ma do aspektu zjednoczenia z Bogiem? W tradycji helleńskiego chrześcijaństwa o *ciemności duszy*, w podobnym do Jana sensie, tyle, że około tysiąca dwustu lat wcześniej, pisał św. Grzegorz z Nyssy (335–395), brat Bazylego Wielkiego. W XI *homilii na Pieśń nad Pieśniami* ten Ojciec Kapadocki wskazuje, iż *wznoszący się ku Bogu* (πρὸς τὸν Θεὸν ἀνιῶσιν⁸³) postępują po drodze, która jest nieokreślona w znaczeniu zmysłowej niedefiniowalności jej celu [ἄοριστος (...) δρόμος⁸⁴], chociaż jej istotą jest dotarcie z *ciemności do światła* (ἀπὸ τοῦ σκοτεινοῦ εἰς φῶς⁸⁵); dusza jako *oblubienica* (ἡ νύμφη) sama sobą *widzi Oblubieńca* (ὁ νυμφίος) dzięki relacji podobieństwa do Niego, poznając ostatecznie bezpośrednio to, co niewidoczne (τὸ ἀόρατον), czyli Boga, niczym Mojżesz, który obcował z Nim znajdując się na górze Synaj pośrodku obłoku (Wj 24, 18)⁸⁶. Nysseńczyk dał w ten sposób do zrozumienia, że zobrazowaniem stopni wznoszenia się ku Bogu są stopnie oświecenia i ciemności, przez które przechodził Mojżesz – najpierw ujrzał Boga w krzaku gorejącym, potem pustynią prowadził go Bóg ukryty w słupie obłoku, a na koniec po wej-

⁷⁹ Zob. tamże, rozdz. 16, 1; s. 236.

⁸⁰ Zob. tamże, rozdz. 16, 2; s. 236–237.

⁸¹ Termin *demon* występował w starożytnej filozofii greckiej jako moc duchowa dobra albo zła, która starała się wpływać na los człowieka. W chrześcijaństwie demon jest duchowym bytem osobowym zbuntowanym przeciwko Bogu i przez to potępionym. W dziełach Jana od Krzyża występuje przede wszystkim jako alternatywne źródło niepożądanych treści w kontekście zjednoczenia z Bogiem. Por. Δαίμων, [w:] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 328–331.

⁸² Zob. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 16, 3; s. 237–238.

⁸³ Grzegorz z Nyssy, *Komentarz na Pieśń nad Pieśniami. XI Homilia* [w:] Migne J. P., *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. XLIV, Lutetiae Parisiorum 1863, kol. 997 D.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, 1000 D.

⁸⁶ Zob. tamże, 997 D–1001 A.

ściu na górę Synaj Bóg rozmawiał z nim *twarzą w twarz*, jednak pod osłoną boskiej ciemności⁸⁷. Zdaniem Th. Mertona „istnieje wyraźna zbieżność między stopniami ciemności u św. Grzegorza z Nyssy a obiema nocami u św. Jana od Krzyża. Podobnie jak św. Grzegorz z Nyssy przeprowadza Mojżesza przez trzy etapy w jego wspinaczce do Boga, tak św. Jan od Krzyża dzieli swą noc na trzy części: »Te trzy rodzaje nocy są właściwie jedną nocą, która ma trzy części jak każda noc. Pierwszą – noc zmysłów można przyrównać do początku nocy, gdy w mroku rozplywają się wszystkie przedmioty. Druga – noc wiary jest podobna do północy, zupełnie ciemnej. Trzecia noc, będąca udzielaniem się Boga, jest jakby zaraniem bliskim już światła dziennego«⁸⁸. Do Mojżesza nawiązuje również Pseudo-Dionizy Areopagita: „boskiemu Mojżeszowi nakazano, by najpierw oczyścił się (...) i dopiero po wszystkich oczyszczeniach usłyszał trąby o wielu dźwiękach i zobaczył wiele błyszczących i czystych świateł, (...) a jednak nawet i wtedy nie doznał on bliskości Boga; nie widział Boga – ponieważ jest On niewidzialny”⁸⁹. Dla św. Jana przebywająca w *ciemności* dusza to taka, która nie posiada w sobie aktywności do pożądania czegoś innego niż Bóg. Odrzucając pożądanie nie-boskiej sfery rzeczywistości, przestaje mieć je w sobie i staje się *pusta*. Ten *brak* nazwie Doktor Karmelu *ciemnością*, a trwanie duszy w nim, nazwie *ciemnością duszy*⁹⁰. Metafora ciemności jest również rozszerzona na fenomeny – gdy dusza pozbywa się pragnień wynikających ze wzroku, to w kręgu tego, co dotyczy tego zmysłu, pozostaje w *ciemnościach*⁹¹. Jan wyraźnie wskazuje na różnicę statusu aksjologicznego samej rzeczy zewnętrznej i pragnieniem duszy do niej się odnoszącym. To pożądanie jest szkodliwe dla duszy, która dąży do zjednoczenia z Bogiem, lecz nie obiekt pożądania jako taki. Gdy będzie mowa o *ogłoceniu*, to należy je rozumieć jako akt katarsyczny duszy odnoszący się do pragnień jakichś rzeczy, a nie jako istotny brak tych rzeczy czy przedmiotów. By lepiej zobrazować przytoczoną wyżej kwestię, posłużę się przykładem z *Drogi*: bogaty nie nakierowując aktu swej woli na pragnienie bogactwa będzie prawdziwie ubogi. Z drugiej strony, ten, który jest rzeczywiście ubogi, a który pragnie bogactwa, ten nie jest prawdziwie ubogi⁹². Merton następująco wyjaśnia tę kwestię: „kluczowym słowem w każdym jego użyciu odnoszącym się do wejścia w ascetyczną noc jest słowo: pragnienie. Nie pisze on: »By dojść do poznania wszystkiego, nie wiedz nic«, lecz »nie chciej wiedzieć«. Nie umartwiamy

⁸⁷ Por. Th. Merton, *Wspinaczka*, s. 68.

⁸⁸ Tamże, s. 69.

⁸⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, rozdz. 1, 3; s. 164–165.

⁹⁰ Zob. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. I, rozdz. 3, 1; s. 151.

⁹¹ Zob. tamże, rozdz. 3, 2; s. 151.

⁹² Zob. tamże, rozdz. 3, 4; s. 152.

i nie zaciemniamy zadowolenia, poznania, posiadania ani rzeczy jako takich; chodzi o umartwienie namiętności pragnienia tych rzeczy”⁹³.

Kategorie i aspekty szkód wynikających z pragnień

Człowiek, który dąży ku zaspokojeniu pragnień, czyli taki, który nie *zaciemnia* swojej duszy, naraża się na różnego rodzaju niekorzystne skutki. Dwie główne kategorie szkód wyodrębnione przez św. Jana to szkoda sprawiająca brak oraz szkoda pozytywna, czyli posiadające realny status bytowy naddane przyczyny sprawcze o charakterze destrukcyjnym. Jan opisał pięć różnych aspektów szkody pozytywnej: *dręczenie*, *męczenie*, *zaciemnianie*, *brudzenie* i *osłabienie* duszy⁹⁴. Szkoda sprawiająca brak polega na tym, że człowiek, który pożąda jakichś rzeczy stworzonych, *pozbawia się* miłości Boga. Można z tego wnosić o doznawaniu wpływu boskiej miłości zawsze wtedy, kiedy nie *zamykamy się* na nią, poprzez różnego rodzaju dążenia. Sądzę, że Doktor Karmelu uznaje platońskie wskazanie, iż relację między dążącym a przedmiotem do którego ów podmiot dąży, należy rozpatrywać w aspekcie mimetycznym. Zawiera to w słowach, które można sparafrazować następująco: miłość upodobnia kochającego do kochanego, więc im większa skłonność duszy do jakiejś rzeczy stworzonej, tym bardziej jest ona do tej rzeczy podobna⁹⁵. W podobnym sensie wypowiadał się Grzegorz z Nyssy w przywołanym już przeze mnie komentarzu egzegetycznym na *Pieśń nad Pieśniami* o podobieństwie między duszą-oblubienicą a oblubieńcem-Bogiem⁹⁶. Ciąg dalszy rozumowania Jana od Krzyża, który dokładniej wyjaśnia szkodę sprawiającą brak przebiega następująco: transformacja duszy, by była gotowa na zjednoczenie z Bogiem, odbywa się poprzez miłość, tzn. całkowite ukierunkowanie na Niego. Bóg jest czymś innym niż rzeczy naturalne doświadczane za pomocą zmysłów. Gdy dusza jest skierowana na pragnienia odnoszące się do tego typu rzeczy naturalnych, wtedy nie może osiągnąć zjednoczenia z Bogiem, ponieważ ukierunkowana jest na coś innego niż On. Podobnie, jak w Platońskim *Fedonie*, gdzie jedna rzecz nie mogła przyjąć natury rzeczy przeciwnej⁹⁷, tak, tutaj dwie sprzeczności, tj. miłość do Boga i miłość do stworzenia, nie mogą przebywać w jednej duszy⁹⁸. I tak samo: w przypadku ukierunkowania się na całkowite poznanie Boga, nowa forma poznawcza nie może być wprowadzona, nie usunąwszy starej, przeciwstawiającej się formy poznawczej. Przekształcenie poznawcze ma skutki ontyczne ponie-

⁹³ Th. Merton, *Wspinaczka*, s. 70.

⁹⁴ Zob. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. I, rozdz. 6, 1; s. 161.

⁹⁵ Zob. tamże.

⁹⁶ Zob. przypis 83.

⁹⁷ Por. Platon, *Fedon*, 104A–C, s. 460.

⁹⁸ Zob. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. I, rozdz. 6, 1; s. 161.

waż wpływa na doskonałość bytową duszy. Pod dotychczasową formę poznawczą podpada to, co zmysłowe, i dopóki dusza będzie temu uległa, dopóty nie będzie mogła wejść na *drogę nadnaturalną* i w konsekwencji przyjąć nową formę poznawczą⁹⁹. Bazując na tych założeniach Jan wskazuje, że Bóg nie może osiąść duszy, która ukierunkowana jest na stworzenia¹⁰⁰ – dusza po prostu nie będzie w stanie Go w pełni przyjąć¹⁰¹. *Zaciemnienie* duszy, odnoszące się do pragnień do rzeczy stworzonych, jest więc swoistym warunkiem podjęcia kolejnego etapu transformacji. Kolejny klasyczny, widziany choćby u Platona, motyw to porównanie piękna świata z pięknem boskim. Harmonia świata, mimo że jest piękna, jest niczym wobec piękna nadnaturalnego, czyli idealnego. Wyrażenie dystynkcji pomiędzy wyszczególnionymi powyżej kategoriami piękna jest u Jana jasne: piękno przyrody w porównaniu do Boga nosi na sobie piętno marności (*vanitas*), a człowiek zachwycający się światem, jest w oczach Boga pozbawiony piękna i nie może przeobrazić się w piękno, jakim jest Bóg¹⁰². Trzeba wyjaśnić, że św. Jan od Krzyża nie odrzuca tego, co oferuje świat. Sam zachwyt nad światem nie jest zły, ale musi wynikać zeń postęp na drodze do doskonałości. *Lepsze jest wrogiem dobrego*, więc jeżeli jest coś bardziej wartościowego niż świat, którym się zachwycam, a to *coś* to ukierunkowanie się na Boga, i jeżeli chcę postępować dobrze, powinienem zwrócić się ku rzeczy lepszej. Asceza, którą proponuje święty odnosi się do pożądań. Warunkiem koniecznym do zjednoczenia z Bogiem jest nieustanne umartwianie i ćwiczenie się w tym umartwianiu odnoszącym się do pragnień. Wyzbycie się pożądań w relacji do tego, co stworzone, przygotowuje do przyjęcia Ducha Bożego, a ostateczny cel, czyli zjednoczenie z Bogiem, możliwy jest do osiągnięcia tylko przy całkowitym opanowaniu pożądań. Th. Merton opisuje to następująco:

Todo y Nada. Wszystko i nic. Te dwa słowa, to cała teologia św. Jana od Krzyża. *Todo* – wszystko – to Bóg, który zawiera w sobie w sposób znakomity wszelkie doskonałości wszystkich rzeczy. Dla Niego zostaliśmy stworzeni. W Nim posiadamy wszystkie rzeczy. Lecz aby osiąść Tego, który jest wszystkim, musimy wyrzec się posiadania każdej rzeczy mniejszej od Boga¹⁰³.

Obrazem drogi opanowania pożądań jest dla Jana opis z Księgi Rodzaju (35, 2), gdzie Jakub idący na górę Betel, by wystawić tam ołtarz i złożyć ofiarę, dał domownikom potrójne zalecenie: by odrzucili idolatrię, by się oczyścili, by zmienili szaty¹⁰⁴. W oparciu o słowa Jana „po ogłoszeniu woli z wszystkich jej sta-

⁹⁹ Zob. tamże, rozdz. 6, 2; s. 162.

¹⁰⁰ Zob. tamże, rozdz. 4, 3; s. 153–154.

¹⁰¹ Zob. tamże, rozdz. 5, 2; s. 157.

¹⁰² Zob. tamże, rozdz. 4, 4; s. 154–155.

¹⁰³ Th. Merton, *Wspinaczka*, s. 70.

¹⁰⁴ Zob. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. I, rozdz. 5, 6; s. 159.

rych pragnień i ludzkich upodobań wlewa Bóg w duszę nowe poznanie i otchłań rozkoszy¹⁰⁵, można wskazać na bezpośredniość doznania zrecypowanych bierne form poznawczych pochodzących od Boga po akcie czynnego oczyszczenia z dotychczasowych form poznawczych. Doznanie bierne polega na poznaniu nowej jakości, które wykracza poza rzeczy stworzone, gdyż z nich oczyściła się dusza w swoim czynnym akcie¹⁰⁶. *Otchłań rozkoszy* wspomniana przez świętego, to najprawdopodobniej wyjaśniony wcześniej stan psychiczny zwany w chrześcijańskiej teologii *widzeniem uszczęśliwiającym* (*visio beatifica*), które jest możliwym następstwem wynikającym z ukierunkowania się na Boga.

Przejdę teraz do opisu pięciu aspektów drugiej kategorii szkód – pozytywnej. Poprzednia szkoda ujmowała duszy nowe zdolności epistemiczne: *zamykała* ją na coś – miłość Boga w aspekcie podmiotowym i przedmiotowym; ta szkoda coś dodaje, stąd określenie – pozytywna. Pierwszym aspektem tej szkody jest wspomniane wcześniej *dręczenie*, które polega na tym, że pożądane przez duszę obiekty sprawiają w niej obsesję zaspokojenia ich. Gdy jedno psychiczne natręctwo zostanie urzeczywistnione w jego miejsce pojawia się nowe, zatem dusza *dręczy się* nadal bo w ten sposób nigdy nie osiągnie zaspokojenia¹⁰⁷. Pożądanie przyrównuje Jan do ognia: podobnie jak ogień wzrasta po dorzuceniu drzewa, tak i pożądliwość wzrośnie, gdy spełni się to, czego dotyczy¹⁰⁸. Różnica jest taka, że ogień gaśnie, gdy skończy się drewno, a w przypadku pożądań, nie gasną one, tylko osłabiają i męczą duszę, ponieważ ich głód wzrasta¹⁰⁹. Drugi aspekt szkody pozytywnej – *męczenie* – polega na permanentnym zmęczeniu psychicznym wynikającym z nieskończonego zaspokajania pragnień. Męka wynikająca z tego niezaspokojonego stanu ma prowadzić do osłabienia woli względem przeciwstawiania się pożądaniom¹¹⁰. Trzeci aspekt szkody pozytywnej – *zaciemnienie* – polega na tym, że dusza, gdy zwraca się ku jakiejś rzeczy zmysłowej, jak mówi Jan, widzi tylko ją i przez to nie dostrzega blasku mądrości Bożej¹¹¹. Zdaniem Doktora Mistycznego dusza wtedy *zaciemniona* jest również w poznaniu, ponieważ w pożądaniu nie ma żadnego poznania. Tego typu brak waloru poznawczego określa Jan mianem *zaślepienia*¹¹². Św. Jan dla wyjaśnienia tej kwestii przytacza słowa Pisma Świętego: „Jeśli by ślepy ślepego wiódł, obydwaj w dół wpadną” (Mt 15,14)¹¹³, *ślepy* jest tutaj

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Zob. tamże, rozdz. 5, 7; s. 159–160.

¹⁰⁷ Zob. tamże, rozdz. 6, 6; s. 162–163.

¹⁰⁸ Zob. tamże, rozdz. 6, 6–7; s. 164.

¹⁰⁹ Zob. tamże.

¹¹⁰ Zob. tamże, rozdz. 7, 1–4; s. 164–165.

¹¹¹ Zob. tamże, rozdz. 8, 1; s. 166.

¹¹² Zob. tamże, rozdz. 8, 3; s. 166–167.

¹¹³ Tamże.

metaforą pożądania, które wiedzie *ślepego*, czyli duszę ukierunkowaną na pożądanie. Jan wyszczególnia dwie władze umysłowe człowieka, które są w swym działaniu zależne od poznawania: wolę i pamięć. Dusza ukierunkowana na pożądanie skłania ku niemu swą wolę i przez to nie realizuje się w poznaniu. Ponieważ wola i pamięć działają tym lepiej, im bardziej dusza poznaje, brak poznania prowadzi do osłabienia tych władz. Czwarty rodzaj szkody pozytywnej nazywa Jan *brudzeniem*: podobnie jak platońska dusza *brudziła się*, gdy dążyła do tego, co cielesne, tak i tutaj naturalnie piękna dusza *zabrudza się*, gdy dąży do tego, co stworzone czy zmysłowe. Zdaniem Jana, gdybyśmy chcieli ten *brudny obraz duszy* zestawić z czymkolwiek innym, „nie znaleźlibyśmy rzeczy tak plugawej i pełnej robactwa, trupiej odrazy czy innych nieczystości i obrzydliwości, jakie w tym życiu można spotkać czy sobie wyobrazić, do której moglibyśmy go przyrównać”¹¹⁴. *Zabrudzenie* następuje automatycznie, jest wynikiem kontaktu z pożądaniem rzeczy zmysłowej. Ma to związek z tym, co było powiedziane wcześniej, że miłość upodobnia kochającego do kochanego. Jan do przedstawienia różnorodności pożądań posługuje się słowami Ezechiela (8, 10–16): „Płazy i nieczyste stworzenia namalowane w pierwszej komorze świątyni to obraz myśli i pojęć, które rozum zwraca ku niskim rzeczom ziemskim i ku wszystkim stworzeniom (...). Kobiety w głębi świątyni, płaczące w drugiej komorze nad Adoniszem – są obrazem pożądań drugiej władzy duszy, tj. woli. (...) Mężowie wreszcie, którzy byli w trzeciej komorze świątyni, to wyobrażenia i kształty stworzeń; przechowuje je i strzeże trzecia władza duszy, pamięć”¹¹⁵.

Piąty wymiar szkody pozytywnej – *osłabienie* – odnosi się do duszy już postępującej na *drodze cnoty*, tj. ukierunkowanej na unifikację z Bogiem. Pożądania powodują w duszy rozproszenie się na wiele przedmiotów, co powoduje, że dusza nie może postępować i wytrwać w cnotcie. Pożądania nie dość więc, że powodują w duszy nowe złe cechy, to jeszcze pozbawiają ją tych dobrych właściwości związanych z ukierunkowaniem na cnotę¹¹⁶.

Św. Jan od Krzyża w swojej klasyfikacji pożądań wyodrębnia *naturalne* i *dobrowolne*¹¹⁷. *Naturalne pożądania*, to autokineza duszy niezależna od rozumnej woli¹¹⁸, której przeciwieństwem są *pożądania dobrowolne* – wynikające z aktu wolincjonalnego ukierunkowania się na przedmiot pragnienia. Zatem z *pożądań naturalnych* nie jesteśmy w stanie wyzwolić się za życia, *pożądania dobrowolne* natomiast zależą

¹¹⁴ Tamże, rozdz. 9, 3; s. 170.

¹¹⁵ Tamże, rozdz. 9, 5–6; s. 171.

¹¹⁶ Zob. tamże, rozdz. 10, s. 172–173.

¹¹⁷ Zob. tamże, rozdz. 11, 2; s. 174.

¹¹⁸ Zob. tamże.

od aktywności woli i jej wyboru. Jan, idąc w tym względzie za katolicką teologią moralną stosuje w tym miejscu jej klasyfikację jakości grzechu i stwierdza, że wszystkie *pożądania dobrowolne*, dotyczące grzechów śmiertelnych, powszednich i innych niedoskonałości, muszą zostać przez duszę opanowane, by mogła się od nich *uwolnić*¹¹⁹. To *uwolnienie* nie jest niczym innym jak wspomnianym wcześniej *zaciemnieniem*, niezbędnym do zjednoczenia z Bogiem. Zdaniem św. Jana sposobem ułatwiającym *zaciemnienie* pożądań jest upodobnienie swego życia do życia Chrystusa, np. dzięki częstemu rozmyślaniu o Nim¹²⁰. Istotną i pomocną kwestią w naśladowaniu jest konieczność wyrzeczenia się tego, co *miłe dla zmysłów*, a jeśli czegoś z tych rzeczy nie można uniknąć, wystarczy nie zwracać na to swojej woli¹²¹.

Ciemność ducha

Przejdę teraz do omawiania *ciemności ducha*, która w swej zupełnej postaci polega na anihilacji wszystkich niedoskonałości psychicznych i pożądań posiadania rzeczy duchowych. Oznacza to, że podobnie jak w przypadku zmysłów, tak w przypadku ducha, konieczna jest *ciemność*, czyli brak wszelkich pożądań i oparta na wierze aktywność rozumowa. Postępowanie według tej intuicji teologicznej jest kluczową kwestią, wręcz niezbędnym warunkiem na drodze do poznawczego zjednoczenia z Bogiem. Idąc za słowami Jana stwierdzamy, że: wiara to tajemnicze schody, po których wspinamy się w zupełnej *ciemności* zmysłów i rozumu¹²². Podobnie zaleca postępować Pseudo-Dionizy: „odrzuć od siebie doznania zmysłów i intelektualne energie (...) tak ażebyś w tej całkowitej niewiedzy został wyniesiony, na ile jest to możliwe, do jedności z tym, co jest ponad każdą substancją i ponad wszelką wiedzę”¹²³. Św. Jan stopniuje poziomy ciemności wskazując, że w *nocy ducha* mrok jest większy niż w przypadku *nocy zmysłów*¹²⁴. Jest tak dlatego, że podczas tej drugiej nocy, po *zaciemnieniu* zmysłów, pozostaje jeszcze rozumienie i rozum, natomiast w *nocy ducha* jesteśmy w *czystej* wierze, pozbawieni jakiegokolwiek wiedzy czy pamięci odnośnie przedmiotów¹²⁵. W epistemologii Jana, to nie poznanie zmysłowe czy rozumowe jest istotne, gdyż tego typu poznanie i wiedza eliminowana są przez wiarę. Im więcej rozumienia, tym mniej wiary i odwrotnie. Dusza, która *zaciemniła* swoje pożądania, tkwi

¹¹⁹ Zob. tamże, rozdz. 12, 5; s. 180.

¹²⁰ Zob. tamże, rozdz. 13, 3; s. 181.

¹²¹ Zob. tamże, rozdz. 13, 4; s. 181.

¹²² Zob. tamże, ks. II, rozdz. 1, 1; s. 187–188.

¹²³ Pseudo-Dionizy, *Teologia mistyczna*, rozdz. 1, 1; s. 163.

¹²⁴ Por. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 1, 3; s. 188.

¹²⁵ Zob. tamże, rozdz. 1, 2; s. 188–189.

w wierze i poznaje dzięki niej, jednak jest to poznanie innego rodzaju niż dyskurs a pomimo to wiara „zaciemniając (...) równocześnie udziela światła”¹²⁶. „Ta ciemność – jak pisze Th. Merton – to czysta światłość, gdyż jest to nieskończona Jasność Samego Boga. I to, że Jego Światłość jest nieskończona, oznacza, że jest ciemnością dla ludzkiego, ograniczonego rozumu”¹²⁷. U Pseudo-Dionizego z kolei czytamy: „tam w niezgłębnym mroku promienieje całkowicie niepoznawalne i niewidzialne, to, co jest największą jasnością, nieskończenie napełniając oślepione intelekty blaskami przekraczającymi każde piękno”¹²⁸. Warunkiem, by cnota wiary mogła duszę *prowadzić*, jest rezygnacja z wszelkich dyskursywnych aktów poznawczych natury zmysłowej i rozumowej. Wszystkie mniemania dusza musi odrzucić, by mogła poznawczo przyjąć to, co nadnaturalne; by podążać za wiarą, również i to, co nadprzyrodzone a nie pochodzące od Boga. Przytaczając słowa Jana, dusza „musi iść jak ślepiec trzymając się ciemnej wiary jako przewodniczki i światła”¹²⁹, zrezygnować ze wszelkich odczuć i wyobrażeń, w przeciwnym razie nie dojdzie do tego, do czego prowadzi wiara¹³⁰. W doznawaniu biernym istotne jest, by to Bóg duszę prowadził, a jej wola musi być ukierunkowana tylko na Niego. Dlatego, gdy człowiek posiada jakieś zrozumienie, to z punktu widzenia zjednoczenia jest to szkodliwe: gdy człowiek chociaż trochę widzi, to zmierza w kierunku tego, co widzi, dlatego *nie należy widzieć wcale* – pozbawić się wszelkich wyobrażeń. Jan wskazuje: dusza musi poddać się Boskiemu oddziaływaniu, nie opierać się na własnym poznaniu i odczuwaniu, choćby wydawało się znaczne i prawdziwe¹³¹. Istota Boga nie jest przedmiotem działania wyobraźni, toteż nie powinien bazować na jakimkolwiek wyobrażeniu czy rozumowaniu ten, który chce się z Bogiem zjednoczyć¹³². Dusza musi iść według wiary, „która jest ciemna, i tak udziela jej swego prawdziwego światła. Gdyby zaś dusza chciała coś widzieć, na pewno wkrótce by oślepla w stosunku do Boga, tak jak człowiek, który patrzy na oślepiające światło słońca”¹³³. Oprócz przedstawionych wyżej czynnych przygotowań należy zaznaczyć, że zdaniem Jana w zjednoczeniu przeszkadzają nawet te wyobrażenia, które odnoszą się do Boga. Zjednoczenie polega na czystej miłości, „ogołoceniu i wyrzeczeniu się wszystkiego dla Boga”¹³⁴. *Ogołocenie i wyrzeczenie* są ściśle powiązane z realizacją zalecanych przez Kościół cnót teolo-

¹²⁶ Tamże, rozdz. 3, 4; s. 191–192.

¹²⁷ Th. Merton, *Wspinaczka*, s. 68.

¹²⁸ Pseudo-Dionizy, *Teologia mistyczna*, rozdz. 1, s. 163–165.

¹²⁹ Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 4, 2; s. 193.

¹³⁰ Zob. tamże, rozdz. 4, 2; s. 193–194.

¹³¹ Zob. tamże, rozdz. 4, 3; s. 194.

¹³² Zob. tamże, rozdz. 4, 4; s. 194–195.

¹³³ Tamże, rozdz. 4, 6; s. 195–196.

¹³⁴ Tamże, rozdz. 5, 8; s. 199.

gicznych. W pewnym sensie całość czynnego działania ludzkiego dąży do zaprzestania działania – do *ciemności* w obrębie tego, do czego może człowiek skłonić się sam. Zdaniem Mertona „jedyną drogą do prawdziwego życia jest coś w rodzaju śmierci”¹³⁵. Cnoty teologiczne pomagają w *zaciemnieniu* tych władz człowieka, którym odpowiadają: wiara w rozumie, nadzieja w pamięci, miłość w woli. Wiadać tutaj bezpośrednio przełożenie cnót teologicznych na *ciemność ducha*, co przekłada się na podążanie ku zjednoczeniu z Bogiem¹³⁶. W swoich władzach dusza powinna *trwać w ciemności*, zachowując w sobie tylko te trzy cnoty¹³⁷: „Wszystko bowiem, co może rozum pojąć, wola upodobać sobie, a wyobraźnia przedstawić, jest niepodobne i niewspółmierne do Boga”¹³⁸. U Pseudo-Dionizego Areopagity jest podobnie:

... wtedy Mojżesz, porzucając tych, którzy widzą, i to, co jest widziane, wstąpił w prawdziwie mistyczną ciemność niepoznawalności i w tym zatracił wszelkie pojmowanie przez wiedzę, i znalazł się w tym, co całkowicie niepojęte i niewidzialne (...) najściślej z tym zjednoczony, w całkowitym odrzuceniu wszelkiego dążenia do jakiegokolwiek wiedzy, poznając, ponad intelektem, przez całkowitą niewiedzę¹³⁹.

Jan z kolei omawiając ciemność ducha przytacza i wyjaśnia następujące słowa z Księgi Izajasza: „Czy rzemieślnik odlewający z żelaza potrafi sporządzić jego figurę? Albo czy złotnik potrafi przedstawić Go w odlewie ze złota? Albo wyrabiający ze srebra wytworzyć z blach srebrnych?” (Iz 40, 18–19)¹⁴⁰. Odlewający z żelaza rzemieślnik jest według Doktora Karmelu obrazem rozumu, który powinien realizować się poprzez tworzenie pojęć i abstrahowanie ich z tego co wyobraźniowe i nieprawdziwe¹⁴¹. Złotnik to obraz woli – „ona bowiem zdolna jest przyjmować w siebie różne postacie i formy rozkoszy, sprawianej przez złoto miłości”¹⁴². Wyrobnik srebrnych przedmiotów to obraz pamięci wraz z wyobraźnią, „o której słusznie rzecz można, że wiadomości i wyobrażenia, które może zmyślać i tworzyć, są jakby srebrnymi blachami”¹⁴³. Pamięć nie może stworzyć w wyobraźni obrazów przedstawiających Boga i aby otrzymać więcej nadnaturalnego poznania, nie powinna próbować działać w ten sposób¹⁴⁴. Podobnie jak już zostało powiedziane, żadna rzecz stworzona nie jest tożsama z tym, co boskie. Ponie-

¹³⁵ Th. Merton, *Wspinaczka*, s. 68.

¹³⁶ Zob. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 6, 1; s. 200–201.

¹³⁷ Zob. tamże, rozdz. 6, 6; s. 202.

¹³⁸ Tamże, rozdz. 8, 5; s. 210.

¹³⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, rozdz. 1, 3; s. 164–165.

¹⁴⁰ Por. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 8, 5; s. 211.

¹⁴¹ Zob. tamże, rozdz. 8, 5; s. 211.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Zob. tamże, rozdz. 8, 5; s. 210–211.

waż w wyobraźni jest tylko to, do czego materiał został zaczerpnięty ze zmysłów, to posiadanie wyobrażeń jest przeszkodą na drodze do zjednoczenia¹⁴⁵. Pseudo-Dionizy, podobnie, nie upatruje Boga w tym, co osiągane zmysłowo: „nie daje się ani zobaczyć, ani dotknąć, (...) ani też nie jest niczym z rzeczy zmysłowych, ani nie posiada niczego, co należy do rzeczy zmysłowych”¹⁴⁶. Doktor Karmelu wskazuje, że mimo tego, co zostało powiedziane o wyobrażeniach, mogą być one przydatne: wyobrażenia i formy Boga pod postacią jakiejś rzeczy są konieczne dla początkujących, „by się pomnażali w miłości i wzmacniali duszę przez zmysły”¹⁴⁷. Są *drogą*, zanim dusze zaczną zwracać się ku ostatecznemu celowi. Dusze nie mogą długo trwać w tym stanie wyobrażeń – jest to stan przejściowy; jeżeli dusza ma dojść do Boga, to musi porzucić te formy i pojęcia¹⁴⁸. Tutaj dodam jeszcze tylko, że zdaniem Jana należy po tym wstępnym okresie odrzucić je i poprzez brak pragnień odnośnie nich, przejść do biernego doświadczania dóbr wewnętrznych i niewidzialnych, o których będzie mowa w dalszej części rozdziału. Im jesteśmy dalej na drodze duchowej, tym bardziej ustają działania władz duszy w poszczególnych aktach, gdyż są zwrócone ku jednemu, *ogólnemu i czystemu* aktowi¹⁴⁹. Trwanie przy wyobrażeniach, które kiedyś dawały *duchowy smak*, czyli wznosiły duszę na drodze do zjednoczenia, jest zdaniem Jana wynikiem przywiązania i nie ma sensu dalej przy nich trwać, ponieważ to, co można było za ich pomocą uzyskać, już uzyskane zostało¹⁵⁰. Władze duszy powinny więc zaprzestać działań czynnych i biernie odbierać to, co Bóg w nich zdziałał. „Jeżeli zaś czasem działają – jak powiada Jan – to nie z wysiłkiem i za pomocą wytężonego rozważania, lecz ze słodyczą miłości, więcej poruszane przez Boga niż przez zdolności samej duszy”¹⁵¹.

Św. Jan jasno zaznacza, jak rozpoznać okoliczności i czas, w których należy porzucić czynne rozmyślanie i wyobraźnię. Wyszczególnia trzy znaki pomagające określić adekwatnie, kiedy zrezygnować z wyobrażeń, rozmyślań, form i kształtów¹⁵². Pierwszym znakiem jest stan, w którym zanika odczucie radości z rozmyślenia i działania wyobraźni¹⁵³. Natomiast jeśli formy i obrazy oraz ich rozważanie nadal potęgują *odczucia duchowe*, to dusza nie powinna ich odrzucać. Doznanie pewnego rodzaju *spokoju i ukojenia* po tych rozważaniach, jest wskazówką, że wy-

¹⁴⁵ Zob. tamże, rozdz. 12, 4; s. 222–223.

¹⁴⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, rozdz. 4, s. 169.

¹⁴⁷ Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 12, 5, s. 223.

¹⁴⁸ Zob. tamże.

¹⁴⁹ Zob. tamże, rozdz. 12, 6; s. 223–224.

¹⁵⁰ Zob. tamże, rozdz. 12, 7; s. 224–225.

¹⁵¹ Tamże, rozdz. 12, 8; s. 225.

¹⁵² Zob. tamże, rozdz. 12, 9; s. 225.

¹⁵³ Zob. tamże, rozdz. 13, 2; s. 226.

nikające z nich potęgowanie *odczuć duchowych* zaniknęło i wtedy należy się z nich oczyszczać. Z drugim znakiem mamy do czynienia wtedy, kiedy zanika zainteresowanie odnośnie konkretnych rzeczy, zdarzeń, myśli, związanych ze światem empirycznym¹⁵⁴. Jan następnie definiuje ostatni znak:

Trzeci, najpewniejszy znak jest wtedy, gdy dusza podoba sobie jedynie w trwaniu przy Bogu z miłosną uwagą, w wewnętrznym pokoju, ukojeniu i odpocznieniu, bez szczegółowych rozważań oraz bez aktów i ćwiczeń władz: pamięci, umysłu i woli. (...) Dusza trwa przy Bogu jedynie za pomocą uwagi i ogólnego miłosnego poznania a bez zastanawiania się nad czymkolwiek¹⁵⁵.

Ten znak opisuje pewien szczególny stan kontemplacji, polegającej na odczuciu miłości, w którym procesy poznawcze człowieka zostały zredukowane do Boga. Th. Merton w następujący sposób opisuje ten stan:

Św. Jan od Krzyża mówi, że gdy miłość wlna stwarza to zjednoczenie, intelekt zostaje pochłonięty przez ciemne, całościowe *uważanie* na Boga nie jako odbitego w przejrzystych, określonych definicjach, lecz po prostu na Boga nieograniczonego żadnym pojęciem, a jednak jakoś urzeczywistniającego się jako *obecność*¹⁵⁶.

Do tego, by zrezygnować z wyobrażeń, form i kształtów potrzebne jest zaistnienie wszystkich trzech znaków¹⁵⁷. Dusza może więc *trwać* w rozmyślaniu i rozważaniu dopóki może odnaleźć w nich jakieś dobro, jednak gdy już je *wyczerpie*, musi opuścić drogę wyobraźni i rozmyślań dyskursywnych. Znakiem wskazującym na *wyczerpanie* się pożytku z rozmyślania jest nieznajdowanie w nim *smaku i upodobania*, jakie dusza znajdowała uprzednio, gdy jeszcze nie doszła do *radowania się duchem*¹⁵⁸, czyli do stanu pierwszych doznań biernych. Następującymi słowami Jan wyjaśnia możliwość nabycia sprawności w tych doznaniach:

Celem rozmyślania o rzeczach Bożych jest nabycie pewnego stopnia poznania i miłości Boga. Każdorazowe zaś nabywanie go przez rozmyślanie stanowi dla duszy pewien akt. A jak wiele aktów wykonywanych w odniesieniu do jakiegokolwiek przedmiotu wytwarza w duszy sprawność, tak wiele aktów tych miłosnych poznań, jakich dusza w poszczególnych wypadkach doświadczała, wchodzi w użycie tak ciągle, że staje się one w niej sprawnością. (...) Stąd zaledwie zabierze się do modlitwy, a już, jak ten co ma wodę blisko, pije w słodkości, bez uznojenia, nie będąc zmuszona dobywać jej przez studzienne rury dawnych rozmyślań, kształtów i postaci¹⁵⁹.

¹⁵⁴ Zob. tamże, rozdz. 13, 3; s. 226.

¹⁵⁵ Tamże, rozdz. 13, 4; s. 226.

¹⁵⁶ Th. Merton, *Wspinaczka*, s. 88.

¹⁵⁷ Zob. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 13, 1–4; s. 225–226.

¹⁵⁸ Zob. tamże, rozdz. 14, 1; s. 228.

¹⁵⁹ Tamże, rozdz. 14, 2; s. 228–229.

Opisana przez Jana *sprawność kontemplacyjna* jest tym większa, im częściej czynnym działaniem dusza zwraca się ku temu, co boskie, odrzucając to, co zmysłowe, a w rezultacie odrzuca jakiegokolwiek rozmyślanie, by trwać w *słodkim stanie doznań* wynikających z tego, do czego doszła swoim rozmyślaniem. Św. Jan od Krzyża porównuje te rozmyślane obrazy i formy do łupiny owocu – gdy już ją odrzucimy, nie będziemy jej więcej chcieli i zajmujemy się kosztowaniem owocu, czyli doświadczaniem skutków wcześniejszych postępowań¹⁶⁰. Dusza może odbierać skutki działania dwoma rodzajami władz: zmysłowymi i duchowymi¹⁶¹. Za pomocą zmysłowych, szuka i dostarcza przedmiotów władzom duchowym, by te mogły radować się z nich już bez aktywności sensualnej. Jan porównuje dystynkcję zachodzącą między tymi władzami, do różnicy, jaka zachodzi między samym działaniem a radowaniem się z dokonanego dzieła, pomiędzy trudami podróży a odpoczynkiem i ukojeniem u celu drogi¹⁶². Im poznanie jest *czystsze i prostsze* (czyli, im mniej wynika z działań duszy), tym wydaje się bardziej *ciemne*. Natomiast im więcej dusza swoim władzami skłania się ku poznaniu, tym bardziej zrozumiałe się wydaje, ponieważ jest okryte w formy, które rozum potrafi zre-cypować. Św. Jan porównuje to do promienia słońca, który tym bardziej jest widoczny, gdy wpada przez okno, im więcej jest w nim pyłu i prochu – wtedy też jest wyraźniejszy dla zmysłu wzroku¹⁶³. Im promień czystszy, tym bardziej staje się niewidoczny dla oczu¹⁶⁴. Promień, który jest całkowicie czysty i wolny od pyłów i prochów, jest zupełnie niewidoczny dla oczu¹⁶⁵. Światło jest widzialne przez to, że odbija się od przedmiotów, a gdy nie napotka na żadną materialną rzecz, od której mogłoby się odbić, jest niewidoczne¹⁶⁶. Podobnie jak ze światłem materialnym jest zdaniem Karmelity ze światłem duchowym w rozumie:

Ogólne poznanie i światło nadprzyrodzone, o jakim mówimy, przenika go tak prosto i jasno, i tak jest wolne i dalekie od wszelkich form będących właściwym przedmiotem dla rozumu, że ten go nie spostrzega ani nie zauważa¹⁶⁷.

Wynika z tego, że im więcej w duszy poznania tego, co ponad zmysłowe, tym bardziej zapomniane zostają wyobrażenia i formy zmysłowości oraz pamięci¹⁶⁸. By wejść w stan kontemplacji dusza może pomóc sobie *spokojnym rozmyślaniem*

¹⁶⁰ Zob. tamże, rozdz. 14, 4; s. 229.

¹⁶¹ Zob. tamże, rozdz. 14, 6; s. 230.

¹⁶² Zob. tamże, rozdz. 14, 6–7; s. 230–231.

¹⁶³ Zob. tamże, rozdz. 14, 9; s. 231.

¹⁶⁴ Zob. tamże.

¹⁶⁵ Zob. tamże.

¹⁶⁶ Zob. tamże, rozdz. 14, 8–9; s. 231.

¹⁶⁷ Tamże, rozdz. 14, 10; s. 232.

¹⁶⁸ Zob. tamże, rozdz. 14, 11; s. 232.

(którego zaprzestaje gdy już osiągnie ten stan), jak również bez użycia swoich władz¹⁶⁹. Stan kontemplacji, to bierny stan poznania dla duszy, poznania zależnego od udziału Boga i dokonującego się w niej bez jej aktywności. Brak aktywności duszy nie polega na tym, że nie poznaje, tylko na tym, że nie poznaje własnym wysiłkiem¹⁷⁰. Jak mówi Jan, dusza o doskonale oczyszczonych władzach i *opróżniona* z wszelkich form czy obrazów postrzeżeńiowych jest w *świecie czystym* i *prostym*, przeobraża się w nie w stanie doskonałości. *Światło*, o którym mowa, jest obecne nieustannie, jednak nie może przeniknąć duszy, ponieważ są w niej różne *zastony* z poznania stworzeń, uniemożliwiające owo przeniknięcie. Po *zerwaniu* tych *zaston*, tzn. po procesie katartycznym, dusza wypełnia się obecnym dookoła światłem¹⁷¹. Św. Jan daje zalecenia, by człowiek duchowy trwał w całkowitym spokoju umysłu nawet wtedy, gdy wydaje mu się, że nic nie czyni, ponieważ ten stan jest koniecznym przygotowaniem do biernego poznania Boga¹⁷². W tym stanie należy unikać wszelkich innych form poznawczych, wyobrażeń i rozmyślań, by nie zakłócić wewnętrznej równowagi i eudajmonii¹⁷³. Jest tutaj widoczne pewne podobieństwo do sposobu postępowania zalecanego przez Pseudo-Dionizego:

Modlimy się, aby wejść do tej wyższej niż wszelkie światło ciemności, i przez nasz brak widzenia, i przez naszą niewiedzę zobaczyć i poznać Tego, który znajduje się ponad wszelkim oglądaniem i wiedzą i który sam w sobie jest niewidzialny i niepoznawalny¹⁷⁴.

Warto zaznaczyć, że omawiane wcześniej *widzenia wyobrażeniowe* w swojej naturze – podobnie, jak to, co zmysłowe – różne są od Mądrości Bożej. *Zjawiska wyobrażeniowe* posiadają zdeterminowane poznawczo kształt i formę, których Mądrość Boża nie posiada. By dusza mogła połączyć się z boskością, musi stać się *czystą* i *prostą*, czyli nieograniczona szczegółowymi pojęciami, formami czy obrazami, zaliczającymi się do sfery fenomenalnej. By sama dusza mogła epistemicznie *wniknąć* w Boga, nie może być zamknięta w formy różnicujące poznanie¹⁷⁵. Jan na bazie Pisma Świętego (Pwt 4, 12) wskazuje, że we *wzniosłym stanie zjednoczenia*, Bóg nie udziela się duszy poprzez *zastony widzenia wyobrażeniowego*, lecz bezpośrednio¹⁷⁶: *czysta*, z perspektywy człowieka *ogolona* z formy poznawczej Istota Boża łączy

¹⁶⁹ Zob. tamże, rozdz. 15, 2; s. 235.

¹⁷⁰ Zob. tamże, rozdz. 15, 2; s. 235.

¹⁷¹ Zob. tamże, rozdz. 15, 4; s. 235–236.

¹⁷² Zob. tamże, rozdz. 15, 5; s. 236.

¹⁷³ Zob. tamże.

¹⁷⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, rozdz. 2, s. 166.

¹⁷⁵ Zob. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 16, 7; s. 238–239.

¹⁷⁶ Zob. tamże, rozdz. 16, 9; s. 239.

się z *czystą i огоłoconą* poznawczo istotą duszy¹⁷⁷. By dojść do istotowego zjednoczenia miłości z Bogiem, dusza nie może opierać się na wyobraźni, kształtach, formach czy pojęciach szczegółowych. *Widzenia* takie, stanowią zdaniem Doktora Karmelu przeszkodę i trzeba je wyeliminować. Można je przyjąć tylko ze względu na dobry skutek, który mogą sprawić w duszy, jednak by ten skutek osiągnąć, nie trzeba ich dopuszczać, a nawet korzystniej jest je zawsze odrzucać. Jedyne dobro, jakie mogą one udzielić duszy, polegają na udzieleniu jej poznania, miłości lub mogą być rozważane w scholastycznej kategorii *bonum ut delectabile* („dobro jako rozkosz”)¹⁷⁸. Widzenia tego rodzaju sprawiają wymienione skutki w duszy, w sposób bierny, dusza nie może ich wywołać czynną aktywnością, a gdy te widzenia, których przyczyną sprawczą jest Bóg się pojawiają, nie może się im przeciwstawić¹⁷⁹. Ponieważ wrażenia, obrazy i formy działają na duszę w sposób bierny, to tym lepiej będą działać, im mniej dusza będzie aktywna, nawet odnośnie ich samych. Nie powinna ich chcieć doświadczać, ponieważ wtedy skupi się na tym, co w nich jest wyobrażeniowe, a nie – na ich duchowym skutku, który jest niepojmowalny, niezrozumiały i *prosty*¹⁸⁰. Dusza powinna więc trwać oczyszczona, by doznawać tego, co duchowe, a nie tego, co dotyczy zmysłów, form i wyobrażeń. Paralelną diagnozę stawia Pseudo-Dionizy wskazując na konieczność *katharsis*, by osiągnąć „zdolność widzenia tej nadsubstancjalnej ciemności, którą zakrywa przed nami całość światła znajdującego się w bytach”¹⁸¹. Według Jana tylko to, co duchowe, podnosi duszę do zjednoczenia. Dusza, idąc tą drogą odrzucenia form zmysłowości, wyniesie *duchową korzyść z widzeń wyobrażeniowych*. Tylko to, co duchowe, jest w nich rzeczywiście istotne w aspekcie zjednoczenia, więc dusza nie powinna mieć w sobie pragnienia i przywiązania odnośnie widzeń¹⁸². Jednym ze środków, jakim Bóg udziela duszy poznania, jest działanie poprzez obrazy i formy naturalne, bądź nadnaturalne, by wyobrażenia przedstawiła je rozumowi¹⁸³. Św. Jan od Krzyża zaleca, by rozum nie *zaprzątał się* żadnymi z *widzeń wyobrażeniowych*, żadnymi formami, pojęciami nasuwającymi się pod postacią kształtów, obrazów lub jakiegoś szczegółowego zrozumienia, niezależnie od tego, czy pochodzą od Boga, czy od demona¹⁸⁴. Nic z tych rzeczy umysł nie powinien chcieć zatrzymać,

¹⁷⁷ Zob. tamże.

¹⁷⁸ Zob. tamże, rozdz. 16, 10; s. 240.

¹⁷⁹ Zob. tamże, rozdz. 16, 10; s. 239–240.

¹⁸⁰ Zob. tamże, rozdz. 16, 11; s. 240–241.

¹⁸¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia Mistyczna*, rozdz. 2, s. 166.

¹⁸² Zob. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. II, rozdz. 16, 12; s. 241.

¹⁸³ Zob. tamże, rozdz. 16, 4; s. 238.

¹⁸⁴ Zob. tamże, rozdz. 16, 6; s. 238.

a winien pozostać w *ogółeniu* i *czystości* poznawczej, czego wymaga zjednoczenie¹⁸⁵.

Rola wiary w procesie oczyszczającym

W dalszym ciągu swoich rozważań św. Jan wskazuje na pewną wątpliwość: skoro dusza ma nie zajmować się i nie pragnąć *wizji nadprzyrodzonych*, dlaczego Bóg ich udziela, a nie sprawia duszy innym sposobem tego, co mają sprawić te wizje? Dodatkowo, przez nie może wynikać przywiązanie do form i wyobrażeń, które uniemożliwią, bądź utrudnią dalsze poznanie¹⁸⁶. Zdaniem Jana: „Wiara wymaga, aby zamknąć oczy na wszystko, co dotyczy zmysłów i jasnego, szczegółowego poznania”¹⁸⁷.

To wiara ma nas prowadzić w *ciemności*, a nie zrozumienie i doświadczenie empiryczne¹⁸⁸. Dalej Jan objaśnia, że Bóg *stopniowo* i *łagodnie* podnosi duszę do zjednoczenia z Sobą poprzez właściwy jej porządek poznania, który polega na formach i obrazach rzeczy stworzonych postrzeganych zmysłowo. Bóg za pomocą tych *najniższych miejsc* wznosi duszę ku drugiemu końcowi, jakim jest zjednoczenie. Najpierw naucza poprzez formy, obrazy i drogi zmysłowe, naturalne i nadprzyrodzone, oraz przez rozumowanie¹⁸⁹. Zdaniem Jana nie jest możliwe, by Bóg w jednym akcie udzielił duszy Mądrości Ducha, ponieważ dwie skrajności, czyli to, co boskie, i to, co ludzkie, duchowość i zmysłowość, wymagają licznych *aktów przygotowawczych*, by jedno mogło przeobrazić się w drugie. Dlatego najpierw „Bóg udoskonala człowieka na sposób ludzki, zaczynając od tego, co najniższe i zewnętrzne, a doprowadzając do tego, co najwznioślejsze i wewnętrzne”¹⁹⁰. Stopnie wyszczególnione przez Doktora Karmelu są następujące: Bóg najpierw udoskonala zmysły, pobudzając je do dobrego używania, np. do słuchania kazań, patrzenia na święte obrazy, poskramianie żądz cielesnych¹⁹¹. Gdy zmysły zostały już dobrze usposobione ćwiczeniem naturalnym, są przez Boga doskonalone jeszcze bardziej poprzez łaski nadprzyrodzone: „widzenia świętych i wzniosłych przedmiotów, bardzo miłe zapachy i mowy Boże, a w dotyku daje im rozkosze niebiańskie”¹⁹². Dzięki temu, zmysły stają się mocniejsze w cnocie, i nieukierunkowane na pożądania przedmiotów, nie związanych z drogą do Boga. On sam ulep-

¹⁸⁵ Zob. tamże.

¹⁸⁶ Zob. tamże, rozdz. 16, 13; s. 241.

¹⁸⁷ Tamże, rozdz. 16, 15; s. 242.

¹⁸⁸ Zob. tamże.

¹⁸⁹ Zob. tamże, rozdz. 17, 3; s. 243–244.

¹⁹⁰ Tamże, rozdz. 17, 4; s. 243–244.

¹⁹¹ Zob. tamże, rozdz. 17, 4; s. 244.

¹⁹² Tamże.

sza również zmysły cielesne wewnętrzne: wyobraźnię i fantazję¹⁹³. Zaczynają one rozważać i rozmyślać o świętych rzeczach, za pomocą czego kształtuje się duch. W przedstawiony sposób Bóg przenosi duszę ze stopnia na stopień zjednoczenia z Nim, nie zawsze jednak porządek musi być dokładnie taki¹⁹⁴. Im dusza jest wyżej na drodze duchowej dzięki obcowaniu z Bogiem, tym bardziej ogołaca się ze wszystkiego, co zmysłowe¹⁹⁵. Następującymi słowami Jan określa, gdzie na drodze do poznania Boga znajdują się to co *naturalne*:

Rzeczy zmysłowe i poznanie, jakie duch przez nie może nabyć, są jakby ćwiczeniem dziecięcym. Gdyby więc dusza trzymała się ich zawsze i nie wyzbyła się ich, nie przestałaby nigdy być małym dzieckiem. Mówiłaby do Boga jak dziecko, pojmowałaby Boga jak dziecko i myślała o Bogu jak dziecko. (...) Aby wzrosnąć w życiu duchowym, nie powinna dusza chcieć przyjmować wspomnianych objawień, choćby je nawet Bóg poddawał. Bo i dziecko, w miarę jak wzrasta, odsuwa się od piersi i przyzwyczaja się do pokarmu bardziej pożywnego i mocniejszego¹⁹⁶.

Nim przedstawię szczegółowe uporządkowanie obrazów względem władz poznawczych człowieka, przedstawię jeszcze powody, ze względu, na które, według Jana, dusza powinna niwelować *widzenia wyobrażeniowe* oraz inne *pojmowania nadnaturalne* podpadające pod zmysły bez woli człowieka. Pierwszy powód wiąże się z tym, co zostało już wspomniane: dusza nie może przeszkodzić tym skutkom, które w niej sprawia Bóg, może jedynie uniemożliwić ich zaistnienie przez własną niedoskonałość ontyczną a w konsekwencji i poznawczą – unikanie objawień, będzie więc korzystne. Drugi powód odnosi się do tego, że jedne widzenia są dobre, a inne złe. Powinno unikać się możliwości zbłądzenia w osądzie odnośnie ich pochodzenia. Rozważania takie nie przynoszą żadnego pożytku i istnieje w nich niebezpieczeństwo regresu na drodze unifikacji¹⁹⁷. Mimo, że sama umiejętność rozróżniania widzeń dobrych od złych jest pożyteczna, to nie ma potrzeby, by dusza się tym zajmowała. Przez zatrzymywanie się nad widzeniami, dusza nie postępuje według *ciemnej wiary* i pokory¹⁹⁸. Św. Jan wymienia szkody, jakie biorą się z uznania zjawisk nadnaturalnych:

Dusza traci pokorę, sądząc bowiem, że te zjawiska to coś wielkiego, że posiada wielkie dobro, że Bóg zwraca na nią szczególną uwagę, jest zadowolona i zadufana w sobie.

A ponieważ to wszystko sprzeciwia się w pokorze, więc i diabeł zaczyna to potęgować

¹⁹³ Zob. tamże.

¹⁹⁴ Zob. tamże, rozdz. 17, 4; s. 244–245.

¹⁹⁵ Zob. tamże, rozdz. 17, 5; s. 245.

¹⁹⁶ Tamże, rozdz. 17, 6; s. 246.

¹⁹⁷ Zob. tamże, rozdz. 17, 7; s. 246–247.

¹⁹⁸ Zob. tamże, rozdz. 18, 2; s. 248–249.

i skrycie poddawać jej myśli dotyczące innych: czy oni doznają takich rzeczy i czy są podobni do niej? To zaś sprzeciwia się świętej prostocie i duchowej samotności¹⁹⁹.

Ludzie nie powinni również prosić Boga o wyjawienie tej, czy innej rzeczy²⁰⁰ ponieważ „objawienia czy mowy Boże nie zawsze spełniają się tak, jak ludzie pojmują, i nie zawsze według ich dosłownego brzmienia”²⁰¹. Ze względu na trudność interpretacyjną²⁰² objawień i brak pewności co do ich źródła pochodzenia²⁰³, należy zdaniem Jana nie przywiązywać do nich wagi²⁰⁴.

U Św. Jana rola rozumu w procesie epistemicznym, nie ma charakteru dyskursywnego. Poznanie związane z umysłem odbywa się poprzez cnotę wiary, która została już omówiona, przy próbie zdefiniowania metafory *nocy ciemnej*. Rozum, by mógł realizować się poznawczo poprzez swój związek z wiarą, musi być ślepy i nagi w stosunku do odnoszącej się do niego naturalnej wiedzy²⁰⁵. Z tego względu mistycyzm Jana nazywany jest *prostym, anty-poznawczym i irracjonalnym*²⁰⁶.

Scholastycy używali terminu *pamięć*, by wyjaśnić zdolność człowieka do przywoływania w umyśle obiektów, bez ingerencji zmysłów, oraz do przywoływania wcześniej zdobytej wiedzy²⁰⁷. Tomasz z Akwinu nie uważał za konieczne, by wydzielać osobną władzę duchową dla wymienionych umiejętności – wyobraźnia jego zdaniem posiadała wszystkie konieczne cechy, by możliwe było przywołanie fantazji²⁰⁸. Św. Jan od Krzyża, podążając za tradycją Augustyńską, klasyfikuje pamięć jako odrębną władzę duchową, jednak funkcje, jakie jej przypisuje, zawierają w sobie również koncepcję Tomasza²⁰⁹. Dla Jana pamięć jest przede wszystkim umiejętnością do przywoływania przeszłości – przywracania tego, co wcześniej zostało doświadczone bądź nauczone²¹⁰. Przypisuje on tej władzy możliwości zapamiętania, zapomnienia, rozważania lub odrzucania korespondujących z nią treści²¹¹. Jan również wskazuje, że pamięć może być pobudzona do działania świadomie przez wpływ woli, bądź nieświadomie – przez demona lub Boga²¹².

¹⁹⁹ Tamże, rozdz. 18, 3; s. 249.

²⁰⁰ Zob. tamże, rozdz. 18, 7; s. 250–251.

²⁰¹ Zob. tamże, rozdz. 18, 9; s. 251.

²⁰² Zob. tamże, rozdz. 19, 5; s. 253–254.

²⁰³ Zob. tamże, rozdz. 21, s. 262–269.

²⁰⁴ Zob. tamże, rozdz. 21, 7; s. 265.

²⁰⁵ Por. S. Payne, *John*, s. 26.

²⁰⁶ Tamże.

²⁰⁷ Por. S. Payne, *John*, s. 38.

²⁰⁸ Zob. tamże.

²⁰⁹ Zob. tamże.

²¹⁰ Zob. tamże.

²¹¹ Zob. tamże, s. 38–39.

²¹² Zob. tamże, s. 39.

W nieco innym znaczeniu Jan używa terminu pamięć, by określić teraźniejszy akt przypominania. W tym sensie pamięć może być zdefiniowana jako pole świadomości, w którym wspomnienia pojawiają się i znikają²¹³. Św. Jan postrzega pamięć i intelekt jako podlegające podobnym ograniczeniom i wymagające podobnych oczyszczeń. Podobnie jak intelekt, pamięć może być zdominowana przez myśli i idee, zwłaszcza, gdy wynikają one z silnych emocji i pragnień²¹⁴. Pamięć jest duchową władzą, która uczestniczy w drodze do zjednoczenia duszy z Bogiem, więc podobnie jak inne władze, musi zostać oczyszczona ze wszystkich form, które nie są Bogiem²¹⁵. Dzięki współpracy z pamięcią wewnętrzny zmysł wyobraźni może tworzyć nowe formy i obrazy z danych zaczerpniętych z fantazji. Pamięć również asystuje rozumowi w wybieraniu *materiałów* z fantazji, potrzebnych do jego rozważań i osądów.

Warto zaznaczyć, że Jan nie dąży do *zniszczenia* władz duchowych. Gdy mówi o konieczności oczyszczenia pamięci, to nie należy tego rozumieć jako zapomnienie wszystkich wspomnień i całej wiedzy. Pamięć, jako aspekt świadomości, powinna raczej pozostać wolna i niepołączona z jakimkolwiek ziemskim, bądź niebiańskim rozważaniem, dzięki czemu będzie w stanie przyjąć boskie połączenie²¹⁶. Kiedy pamięć jest wypełniana myślami i stworzeniami, nie jest wolna dla niepoznawalności, jaką jest Bóg; kiedy dusza jest zaabsorbowana zjednoczeniem z Bogiem, wtedy zapomina wszystko inne, ponieważ nie jest w stanie ukierunkowywać się na więcej, niż jedną rzecz w jednym czasie. Dla Jana to teologiczna cnota nadziei realizuje konieczne oczyszczenie pamięci i pozostawia ją wolną dla Boga²¹⁷.

Jan od Krzyża, opisując poszczególne kategorie pamięciowe, skupia się przede wszystkim na dokładnym przedstawieniu szkód i korzyści, które wynikają z określonego postępowania względem treści pamięciowych. Te szkody i korzyści podlegają pod zakres funkcji prognostycznej obrazów pamięci.

Wola wypełniona miłością jako warunek konieczny procesu epistemicznego

Duchowa władza woli ma specjalne miejsce w doktrynie Jana: przedstawia on i analizuje zjednoczenie z Bogiem przez zgodność boskiej i ludzkiej woli²¹⁸. Mimo, że Jan w stosunku do woli nie używa terminu *ządza*, którym określa to, co

²¹³ Zob. tamże.

²¹⁴ Zob. tamże.

²¹⁵ Zob. tamże.

²¹⁶ Zob. tamże, s. 40.

²¹⁷ Zob. tamże, s. 41.

²¹⁸ Por. S. Payne, *John*, s. 33.

scholastycy nazwali *zmysłową żądzą*, to na gruncie jego pism można wnioskować o powiązaniu między żądzą a wolą. Jan aspekt woli rozpatruje podobnie jak pozostałe władze umysłu²¹⁹. Wskazuje on również, że intelekt i inne władze nie mogą przyjąć lub odrzucić czegokolwiek bez działania woli. Człowiek może dobrowolnie skupić swoje myśli i uwagę na obiekcie swojego pragnienia²²⁰ i na tego rodzaju oddziaływania pragnień i emocji na wolę Jan zwraca szczególną uwagę²²¹. Przede wszystkim Doktor Karmelu wierzy, że człowiek może kontrolować przyciągające go zmysłowe przyjemności i zadowolenie. Siła duszy przeciwko zniewoleniu jej władz pragnieniami zależna jest od woli. To oznacza, że na rzecz wyższego dobra można *zapomnieć* o zmysłowych przyjemnościach. Pragnienia jednak mogą być tak silne, że *zaciemnią* umysł i skupią jego uwagę na sobie. Istota ludzka będzie wtedy podążać ku temu, co chciałaby odrzucić, ponieważ posiada za mało woli, by przeciwstawić się bólowi wynikającemu z tego odrzucenia. Jan wskazuje, że tam, gdzie są wielkie emocje, tam cała dusza wraz z wolą i innymi władzami kieruje się w stronę pragnienia i żyje jak więzień²²². Nieopanowane pożądania i pragnienia mogą więc zmniejszyć wolność człowieka. Jan od Krzyża rozważa powiązanie woli z uczuciem miłości w odniesieniu do zjednoczenia z Bogiem. Wola jest zdolnością duchową i tak samo jak pozostałe zdolności bezpośrednio uczestniczy w mistycznym zjednoczeniu. Ostateczne dobro, ku któremu kieruje się wola, to Bóg. Osiągnięcie ona całkowite zaspokojenie, gdy zwróci się ku Niemu w miłości. Wola przede wszystkim jednak zwraca się ku temu, co zostało jasno poznane przez intelekt. Jak zostało powiedziane przy opisie rozumu: nie może on poznać Boga. W związku z tym wola podążająca za intelektem nie odnajdzie tego, czego poszukuje. Aby osiągnąć jedność z Bogiem, wola musi wypełnić się *ciemną miłością* powiązaną z *ciemnym poznaniem* dotyczącym rozumu. Realizując te cnoty *osoba duchowa* kocha namiętnie, lecz bez jasnego zrozumienia boskiego obiektu swej miłości²²³. Oczyszczenie rozumu, które utwierdza go w wierze, podobnie jak oczyszczenie pamięci utwierdzające ją w nadziei, musi zostać dopełnione oczyszczeniem woli, które utwierdzi ją w miłości²²⁴.

Psychologiczne ujęcie stanów mistycznych

Łatwo jest zidentyfikować Jana jako kontynuatora średniowiecznej tradycji apofatycznej, jednak w przypadku metafory *światła* czy *ciemności* nie jest to już ta-

²¹⁹ Zob. tamże, s. 34.

²²⁰ Zob. tamże.

²²¹ Zob. tamże, s. 35.

²²² Zob. tamże.

²²³ Zob. tamże, s. 36.

²²⁴ Zob. Jan od Krzyża, *Droga*, ks. III, rozdz. 16, 1; s. 337.

kie oczywiste. W pismach Jana zawiera się psychologia doświadczenia religijnego określanego mianem *oświecenia*, jednak używany przez Doktora Karmelu termin *nocy ciemnej duszy* nie jest jego metaforą deskryptywną. Na podstawie mojej pracy, można zauważyć, że *noc ciemna* to pewien proces katartyczny – przygotowanie do mającego nadejść *oświecenia* – polegający na niemal całkowitej negacji własnego doświadczenia. Nie jest więc samym oświeceniem, bo ono udzielane jest według woli Bożej. I w takim właśnie sensie należy spoglądać na epistemologię Jana od Krzyża.

Warto zwrócić uwagę, że stosowane przez Jana opisy psychicznych stanów człowieka postępującego na ścieżce mistycznej mają głęboki wymiar psychologiczny. Próbę przetransponowania terminologii Doktora Karmelu na współczesny język psychologii można odnaleźć w książce J. Skawronia, który uważa, że „ustawicznie można cytować teksty św. Jana tak bardzo zbliżone do stanów psychopatologicznych. Chwilami wydaje się, że jest on ekspertem w tej trudnej dziedzinie i że przemawia do nas bardziej jako psycholog niż mistyk i teolog”²²⁵.

Na podobne związki doświadczeń mistycznych ze stanami definiowanymi przez psychologię wskazuje D. Turner²²⁶. Jego zdaniem opis *nocy ciemnej* dokonany przez Jana, odpowiada psychologicznemu zjawisku depresji²²⁷. Jest oczywiste, że depresja jest złożonym zespołem syndromów różniących się przyczynami, przebiegiem, rozpoznaniem a przez to również i leczeniem. Turner łącząc *noc ciemną* z depresją, dokonuje pewnej generalizacji tego zjawiska, skupiając się tylko na jego związku z poczuciem tożsamości. Zarówno depresja jak i *noc ciemna* dezintegrują zwyczajne i naturalne poczucie siebie. By właściwie zrozumieć, czym jest tożsamość w związku z Janową *ciemną nocą duszy*, należy wskazać, że osobowość wyraża się przez opisywane w poprzedniej części pamięć, intelekt i wolę. *Noc ciemna* jest ascetyczną aktywnością polegającą na zaprzestaniu indywidualnego dążenia. Przeszkodą w tej aktywności zdaje się być silne identyfikowanie posiadania tożsamości z odczuwaniem różnorodnych przyjemności czy komfortu psychicznego. U Jana od Krzyża wielokrotnie można napotkać wskazania na konieczność zerwania takich uniemożliwiających nawiązanie kontaktu ze sferą duchową identyfikacji. Proces ten związany jest ze stanami psychicznymi, podobnymi do tych doświadczanych podczas depresji np. smutku, zaniepokojenia, poczucia beznadziejności, pustki, nadaktywności pamięciowej odnoszącej się do wydarzeń przeszłości, złego samopoczucia, apatycznego nastroju, rozmy-

²²⁵ J. Skawroni, *Noc ducha i dezintegracja pozytywna*, Kraków 2007, rozdz. 4, pkt. 1.

²²⁶ Zob. D. Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1995.

²²⁷ Zob. tamże, s. 227.

ślania o śmierci, spowolnienia ruchowego, poczucia winy i grzeszności²²⁸. Istotnym jest, by zaznaczyć, że zachodzi znaczna różnica pomiędzy stanem depresyjnym a *nocą ducha*, polegająca na tym, że ta ostatnia jest świadomie i celowo obieraną drogą, służącą pozytywnemu przekształceniu duszy. Dzięki intensywnemu cierpieniu możliwe jest *oczyszczenie duszy*, konieczne w postępowaniu na ścieżce duchowej. Jan wielokrotnie wskazuje, że związane ze zmysłowymi i intelektualnymi zdolnościami poznawczymi coraz głębsze odczuwanie bólu i *ciemności*, ma pozytywne znaczenie dla zjednoczenia z Bogiem²²⁹. Dzięki tym doświadczeniom kształtuje się postawa pokorna, pozbawiona egoizmu, uznająca autorytet, a wymienione wcześniej stany przekształcają się w konstruktywne, np. z uczucia wstydu, winy i grzeszności, powstaje większa determinacja w postępowaniu moralnym²³⁰. Z punktu widzenia psychologicznego, istotnego ze względu na zakres tematyczny niniejszej pracy, tego rodzaju proces można ująć następująco:

Uderzenie dezintegracji/nocy, dezorganizując sprzęg woli, uczuć i intelektu z prymitywnymi popędowymi siłami, przeciwstawia się tyranii tych sił i buduje nową strukturę. Jej prawdziwą i trwałą wartością jest nowa harmonia między uczuciami a intelektem przez zintegrowanie ich z osobowością²³¹.

U Doktora Mistycznego istotne jest zintegrowanie woli z rozumem wypełnionym wiarą, by wola człowieka kierowana była oświeconym intelektem. Zależy mu również na przemianie emocjonalnej, gdyż uczucia są zwrotnie sprzężone z umysłem: miłość udzielająca się duszy poznającej Boga, pozostaje w pamięci w postaci przyjemnego wspomnienia, które gdy jest odtwarzane, chroni intelekt przed nierozważą. W ten sposób władze człowieka działają integralnie na rzecz zjednoczenia z Bogiem.

Mistyka jako dziedzina filozoficzna

Warto zadać sobie pytanie, czy opisana przez Doktora Karmelu droga jest przedmiotem rozważań filozoficznych, czy – teologicznych. Myślę, że mistyka może być rozpatrywana z punktu widzenia filozoficznego jako naturalna kontynuacja oderwanej od poznania zmysłowego i pojęciowego drogi ku prawdzie. Słowo *mistyka* wywodzi się od greckiego *μυστικός*, które związane było z jakimś trudno dostępnym sekretem²³². Dla Platona była to metafora inicjacji duchowej, związanej z Misteriami Eleuzyjskimi. Jan od Krzyża w swoim dziele wyraźnie

²²⁸ Zob. J. Skawroń, *Noc ducha...*, rozdz. 4, pkt. 1.

²²⁹ Zob. D. Turner, *The Darkness of God*, s. 235.

²³⁰ Zob. J. Skawroń, *Noc ducha...*, rozdz. 4, pkt. 2.

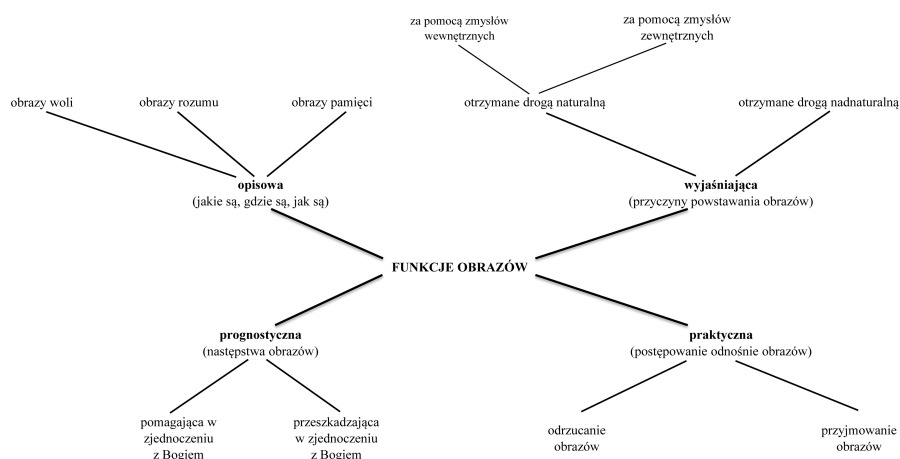
²³¹ Tamże.

²³² Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 893.

zaznaczył, by rezygnować z różnego rodzaju doświadczeń zmysłowych oraz by odrzucać niemal wszelkie treści umysłu. Sam proces mistyczny wydaje się być dążeniem zarówno do zaprzestania doświadczenia, jak i odrzucenia pojęciowego ujmowania rzeczywistości, czyli odrzucenia, zdawałoby się, że przynależnych nam, sposobów poznania. Jeżeli filozofem jest ten, kto miłuje mądrość i dąży ku prawdzie, to takim z pewnością będzie mistyk, gdyż stan mistyczny nie jest celem ostatecznym, a posiada swoje stopnie, posiada więc aspekt dążenia. Stany mistyczne w różnych tradycjach religijnych dążą do różnie nazywanych celów, jednak zawsze jest to coś, co można by powiązać z opisaną na początku pracy kategorią ἐπιστήμη. Dla Jana od Krzyża tym celem było zjednoczenie z Bogiem. Związane z nim mistyczne poziomy doświadczenia i wskazówki, jak odnośnie pojawiających się zjawisk postępować, opisałem w niniejszej pracy. Odpowiadając na postawione wcześniej pytanie o relację pomiędzy teologią a filozofią w dziełach Doktora Karmelu można stwierdzić, że te dwie dziedziny stanowią pewną komplementarną całość i nie można ich wyseparować. Jan bazuje na aksjomatach religijnych, ale w próbie ich realizacji dokonuje ścisłej analizy filozoficznej pojawiających się w umyśle treści i według tej analizy buduje swoją epistemologię.

Usystematyzowanie funkcji obrazów

Bazując na tekście *Droga na Górę Karmel* św. Jana od Krzyża można zauważyć, że epistemiczne funkcje obrazów posiadają pewną powtarzalność, a kategoryzację odnajdywanych we wszystkich poszukiwanych przeze mnie funkcjach można przedstawić następująco :



Powyższy schemat ilustruje, z czym należy łączyć zapowiadane oraz poszukiwane w analizie kategorie funkcji. W przypadku funkcji prognostycznej i praktycznej, przynależne im wyszczególnienia związane są z celem, ze względu na który rozpatrywane były obrazy – dążeniem tym jest zjednoczenie z Bogiem. Analiza *imágenes* przez wzgląd na funkcję prognostyczną zaowocowała przyporządkowaniem ich do obrazów pomocnych bądź przeszkadzających w osiągnięciu wspomnianego celu. Podobnie w przypadku funkcji praktycznej, jednak tutaj należy zaznaczyć, że zgodnie z zaleceniami Jana, odnoszącymi się do postępowania względem poszczególnych obrazów, zarówno ich odrzucanie, jak i przyjmowanie, może mieć pozytywny skutek w kontekście zjednoczenia z Bogiem. W aspektach funkcji opisowej zaznaczone zostały władze człowieka, w obrębie których pojawiają się konkretne obrazy – tego rodzaju systematyzacja nie jest postrzegana przez pryzmat wspomnianego celu, a zdaje się być pewną obiektywizacją receptywności umysłu. Funkcja wyjaśniająca ukazuje sposoby przyjmowania obrazów – naturalny i nadnaturalny.

Zakończenie

W związku z zapowiadanymi poszukiwaniami podobieństw pomiędzy tekstem Jana a traktatem *O Teologii Mistycznej* Pseudo-Dionizego, w toku pracy wyszczególniłem i wskazałem na te paralele. Warto zaznaczyć, że *Droga* jest dziełem znacznie obszerniejszym niż traktat Pseudo-Dionizego, związane jest to z tym, że Jan bardzo szczegółowo opisywał całą drogę do zjednoczenia z Bogiem, a Pseudo-Dionizy skupił się tylko na ogólnym jej przedstawieniu. Myślę jednak, że można stwierdzić, iż Jan realizuje i szczegółowo opisuje, dokładnie tę samą drogę mistyczną, co Pseudo-Dionizy. Poza zapowiadanymi odniesieniami do *Teologii Mistycznej*, wskazałem również na ścisłe podobieństwa z innymi tekstami tradycji chrześcijańskiej oraz filozoficznej. Warto dodać, że nie zajmowałem się w pracy kwestią hezychazmu, gdyż wykracza ona poza filozoficzne ramy tematu niniejszej pracy. Istnieje jednak paralela pomiędzy mistycyzmem Jana a tradycją hezychastyczną – mimo odległości pomiędzy nimi, mamy do czynienia z tym samym mechanizmem, który osiąga i prowadzi do tego samego²³³. Być może jest to przypadek, a być może – dowód na istnienie obiektywnego bytu, nazywanego przez św. Jana od Krzyża Bogiem, lub chociaż dowód na pewną obiektywną i powszechną strukturę psychofizyczną człowieka.

²³³ W tym kontekście Kallistos Ware umieszcza Jana od Krzyża wśród tych, którzy zgodnie z najdawniejszą tradycją chrześcijaństwa stojąc przed pięknem Boga umieszczają swój umysł w sercu – por. K. Ware, *The Inner Kingdom*, Crestwood NY 2000, s. 66–67 (The Collected Works, Vol. 1).

Bibliografia**TEKSTY ŹRÓDŁOWE**

- Juan De La Cruz, *Subida Del Monte Carmelo*, San Pablo 2007.
- Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, przeł. Smyrak B., [w:] *Dzieła św. Jana od Krzyża*, Kraków 1995, s. 139–401.
- Jan od Krzyża, *Noc Ciemna*, [w:] *Dzieła św. Jana od Krzyża*, tłum. Smyrak B., Kraków 1995, s. 403–520.
- Jan od Krzyża, *Słowa światła i miłości*, [w:] *Dzieła św. Jana od Krzyża*, tłum. Smyrak B., Kraków 1995, s. 100–117.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Krąpiec M. A., Maryniarczyk A. na podstawie tłum. Żeleznika T., Lublin 2000.
- Bacon R., *Opus maius*, vol. II, Oxford 1897.
- Calepinus A., *Dictionarium Latinum*, Basileae 1512.
- Grzegorz z Nyssy, *Komentarz na Pieśń nad Pieśniami. XI Homilia XI* [w:] Migne J. P. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, t. XLIV, Lutetiae Parisiorum 1863, kol. 998 D–1001 A.
- Nebrissensis Ae. A., *Dictionarium Latinohispanicum, et vice versa Hispanicolatinum*, Antverpi[a]e 1560.
- Platon, *Fajdros*, przeł. Witwicki W., Warszawa 1999.
- Platon, *Fedon*, przeł. Witwicki W., Warszawa 1982.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia Mistyczna*, [w:] tegoż, *Pisma Teologiczne*, przeł. Dzielska M., Kraków 1997, s. 163–170.
- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputate de veritate*, qu. 2, art. 3, arg. 19, [on-line:] <http://www.corpusthomisticum.org/qdv02.html> (dostęp: 27.09.2021).
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, przeł. Bełch P., t. 6: *Człowiek*, Londyn 1980.

LITERATURA SEKUNDARNA

- Ables T. E., *St Anselm of Canterbury (1033–1109). II. Method*, [w:] I. S. Markham S. (ed.), *The Student's Companion to the Theologians*, t. 1, Oxford 2009, s. 144–145 (The Wiley–Blackwell Companions to Religion).
- Barron K. R., *Study of St. John of the Cross's Theology of Transformation From the Perspective of Psychoanalytic Object Relations Theory*, [on-line:] <http://www.keithocds.com/Doctoral.Dissertation.html> (dostęp: 27.09.2021).
- Benedict XVI, *Saint John of the Cross* (General Audience, Paul VI Audience Hall, Wednesday, 16 February 2011), [on-line:] http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud.20110216_en.html (dostęp: 27.09.2021).

- Böhner Ph., Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przeł. Stomma S., Warszawa 1962.
- Bunnin N., *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford 2004.
- Gic J., *Noc czynna wg. Św. Jana od Krzyża a psychologia*, Warszawa 2009.
- Kerenyi K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. Kania I., Kraków 2004.
- Krokiewicz A., *T. Lucreti Cari De rerum natura liber tertius*, Lublin 1921 (Biblioteka Uniwersytetu Lubelskiego, Wydział Humanistyczny, Nr 1).
- Lampe G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Mitosek Z., *Teorie badań literackich*, Warszawa 1995.
- Merton T., *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1983.
- Payne S., *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism: An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, Dordrecht 1990.
- Paż B., *Racjonalizm*, [w:] Andrzej Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [on-line:] <http://ptta.pl/pef/pdf/r/racjonalizm.pdf> (ostatni dostęp: 27.09.2021).
- Rachmajda A., Wandzioch D., *Św. Jan od Krzyża, Doktor Kościoła. Życie, osoba, dzieła, „Flos Carmeli”*, Warszawa 2007.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, Lublin 2002.
- Rodríguez-San Pedro Bezares L. E., *Consideraciones sobre la formación cultural de San Juan de la Cruz*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2008, [on-line:] <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/consideraciones-sobre-la-formacion-cultural-de-san-juan-de-la-cruz-0/html> (dostęp: 27.09.2021).
- Runes D. D., *Dictionary of Philosophy*, London 1944.
- Skawroń J., *Noc ducha i dezintegracja pozytywna*, Kraków 2007.
- Soldi Rondinini G., Mauro T. de, *Ambrogio Calepio, detto il Calepino*, [w:] Romagnoli R. (red.), *Dizionario Biografico degli Italiani*, [on-line:] [http://www.treccani.it/enciclopedia/calepio-ambrogio-detto-il-calepino_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/calepio-ambrogio-detto-il-calepino_(Dizionario-Biografico)/) (dostęp: 27.09.2021).
- Turner D., *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1995.
- Ware K., *The Inner Kingdom*, Crestwood NY 2000 (The Collected Works, Vol. 1).

Philosophia in transitu: między granicami filozofii a filozofią bez granic

Paweł P. Wróblewski (red.)

Wrocław 2021

WOJCIECH KILAN

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0000-0003-1507-1787

Spór o status idei w poznaniu: Malebranche i Arnauld

ABSTRAKT: W niniejszym studium zrekonstruowane i porównane zostały stanowiska Nicolasa Malebranche'a oraz Antoine'a Arnaulda w kwestii statusu idei oraz ich roli w procesie poznania. Szczególną uwagę poświęcono relacji między ideami a aktami percepcji. Przeanalizowano najbardziej istotne argumenty obu filozofów i wykazano, że stanowiska, za którymi oni się opowiadają, są istotowo różne. Malebranche wyraźnie oddzielił od siebie idee oraz akty percepcji, zaś Arnauld utożsamiał je ze sobą. Twierdzenie Malebranche'a o tym, że „wszystko, co widzimy, widzimy w Bogu” zestawiono z zarzutami Arnaulda.

SŁOWA KLUCZOWE: Malebranche, Arnauld, idee, akt poznania, poznanie, reprezentacja.

The Dispute over the Status of Ideas in Cognition: Malebranche and Arnauld

ABSTRACT: In the paper the author reconstructs and compares the status and role of ideas in the philosophical systems of Nicolas Malebranche and Antoine Arnauld. While asking about the relation between ideas and acts of perception, it's been shown that while Malebranche distinguishes the ideas from the acts of perception, Arnauld says they are one and the same thing. Furthermore, the famous thesis of Malebranche that we see everything in God has been reconstructed and contrasted with Arnauld's objections.

KEYWORDS: Malebranche, Arnauld, Ideas, Act of Perception, Cognition, Representations.

Wstęp

Jednym z osiowych problemów francuskiej filozofii nowożytnej był status oraz rola idei w poznaniu. Choć samo pojęcie idei posiada oczywiście długą i bogatą tradycję, której początków trzeba szukać przede wszystkim w dialogach Platona,

to w pismach autorów z XVII i XVIII wieku zyskało ono nowe znaczenie. W niniejszej pracy uwaga zostanie poświęcona dwóm filozofom, kontynuatorom myśli Kartezjusza – Nicolasowi Malebranche'owi oraz Antoine'owi Arnauldowi, którzy prowadzili ze sobą spór na temat właściwego rozumienia spuścizny Descartes'a.

Problematyka idei w pisach Malebranche'a i Arnaulda już od XVIII wieku stanowiła przedmiot badań wielu autorów. Thomas Reid, po dość wycinkowej lekturze tekstu *O prawdziwych i fałszywych ideach*, uznał Arnaulda za tego, który ostatecznie odrzucił filozoficzny system Kartezjusza¹ i wprowadził do Francji bezpośredni realizm epistemiczny oraz filozofię zdrowego rozsądku². Na temat spuścizny Arnaulda prowadzony był w XX wieku spór między J. Lairdem a A. Onckem Lovejoy'em. O ile Laird kontynuował zapoczątkowany przez Thomasa Reida realistyczny sposób interpretowania filozofii Arnaulda, o tyle Lovejoy prezentował jej reprezentacjonistyczną interpretację³. Wiele współczesnych badaczy zajmowało się zagadnieniem statusu idei zarówno u Malebranche'a, jak i u Arnaulda. Dotyczy to jednak w większym stopniu autorów zagranicznych⁴, głównie z kręgu języka angielskiego. W Polsce zaś większy nacisk położony został na badania dotyczące koncepcji Kartezjusza i Nicolasa Malebranche'a, mniej zaś uwagi poświęcono na dokładne odczytanie stanowiska Antoine'a Arnaulda⁵. Dlatego

¹ Reid wskazuje, że Arnauld uczynił to niezbyt odważnie; zob. Th. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge 2011, s. 190–197.

² Zob. tamże oraz D. Moreau, *Antoine Arnauld: Cartesian Philosopher?*, [w:] S. Nadler, T. M. Schmaltz, D. Antoine-Mahut (red.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford 2019, s. 350.

³ Zob.: J. Laird, *A Study in Realism*, Cambridge 1920; Tenże, *The Legend of Arnauld's Realism*, „Mind” 33 (1923), s. 176–179; A. O. Lovejoy, *Representative Ideas in Malebranche and Arnauld*, „Mind” 32 (1923), s. 449–461; Tenże, *Reply to Professor Laird*, „Mind” 33 (1924), s. 180–181.

⁴ Do najważniejszych publikacji dotyczących statusu idei u Malebranche'a i Arnaulda należą: H. Th. Adriaenssen, *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*, Cambridge 2017; M. Cook, *Malebranche versus Arnauld*, „Journal of the History of Philosophy” 29 (1991, 2), s. 183–199; M. A. Hight, *Idea and Ontology: An Essay in Early Modern Metaphysics of Ideas*, University Park 2008; E. J. Kremer (red.), *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*, Toronto 1994; Tenże (red.), *Interpreting Arnauld*, Toronto 1996; D. Moreau, *Deux Cartésiens: La Polémique Entre Antoine Arnauld Et Nicolas Malebranche*, Paris 1999; S. Nadler, *Arnauld and The Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester 1989; Tenże (red.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge 2010; A. R. Ndiaye, *La Philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris 1991; W. R. Ott, *Descartes, Malebranche, and the Crisis of Perception*, Oxford 2017; K. Pearce, *Arnauld's Verbal Distinction between Ideas and Perceptions*, „History and Philosophy of Logic” 37 (2016, 4), s. 375–390; T. M. Schmaltz, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge 2002; R. Wahl, *The Arnauld-Malebranche Controversy and Descartes' Ideas*, „The Monist” 71 (1988, 4), s. 560–572; R. A. Watson, *Representational Ideas: From Plato to Patricia Churchland*, Dordrecht 1995; J. W. Yolton, *Perceptual Acquaintance: From Descartes to Reid*, Minneapolis 1984.

⁵ Wśród niewielu publikacji, w których znaleźć można analizę myśli Arnaulda (zazwyczaj obok analizy innego systemu filozoficznego), znajdują się: J. Czerkowski, *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche'a. Dowód na istnienie Boga z prostego oglądu cz. 2*, „Roczniki Filozoficzne” 39–40 (1991–1992), s. 255–270; Tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii N. Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne” 42 (1994, 1), s. 53–79; L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny: Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków, 2001; B. Paź, *Cogito i intencjonalność. Realistyczny wymiar epistemologii i monadologicznej metafizyki Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 100 (2016, 4), s. 69–92;

pojawienie się historycznej analizy porównawczej, która przybliżałaby stanowisko ostatniego z wymienionych filozofów, jest uzasadnione. Tym bardziej, że dzięki niej możliwe będzie odrzucenie takich interpretacji całego sporu, które przesadnie upraszczają jego istotę⁶.

Można powiedzieć, skrótowo przedstawiając zarzewie całego sporu, że dwaj filozofowie, których pisma stanowią przedmiot analizy tego artykułu – Nicolas Malebranche i Antoine Arnauld – odnosili się do następującego fragmentu *Medytacji o Pierwszej Filozofii*:

O ile bowiem idee są tylko pewnymi odmianami myślenia, to nie widzę, żeby się w ogóle między sobą różniły i wszystkie zdają się pochodzić w ten sam sposób od mnie; lecz jeżeli jedna [idea rozumiana jako obraz rzeczy] reprezentuje jedną rzecz, a inna inną, wtedy oczywiście różnice między nimi będą bardzo wielkie. Bez wątpienia bowiem te idee, które mi przedstawiają substancję, są czymś więcej i zawierają w sobie więcej – że się tak wyrażę – obiektywnej rzeczywistości (*realitatis obiectivae*) aniżeli te, które przedstawiają tylko modi, czy też przypadłości (*accidentia*)⁷.

Dwojakie jest zatem zdaniem Kartezjusza znaczenie pojęcia idei. Pierwsze ujmuje je jako odmiany myślenia, które pochodzą od podmiotu i nie różnią się między sobą właśnie, jako akty myślenia pewnego podmiotu. Natomiast drugie znaczenie ujmuje idee jako byty reprezentujące pewne substancje odrębne od podmiotu poznającego, czyli obrazy rzeczy. Jak wskazuje D. Moreau, właśnie ta występująca u Kartezjusza wieloznaczność pojęcia idei legła u podstaw sporu między Arnauldem i Malebranchem⁸. Kontrowersyjne stało się to, czy każde ze znaczeń pojęcia idei odnosi się do odrębnego i realnego bytu. Innymi słowy, czy idee,

tenże, *Filum cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta*, Warszawa 2019; P. K. Szałek, *Filozoficzne przesłanki Nicolasa Malebranche'a koncepcji pochodzenia ludzkiej wiedzy*, „Przegląd Filozoficzny” 53 (2005, 1), s. 135–152; E. Walerich, *Natura idei na podstawie utworu „O prawdziwych i fałszywych ideach” Antoine'a Arnaulda*, „Filo-Sofija” 20 (2013, 1), s. 75–87; Tejże, *Ogólna charakterystyka idei w wykładni Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne” 61 (2012, 3), s. 15–34.

⁶ Przykładem może być interpretacja R. A. Watsona, który prezentował spór między Malebranchem a Arnauldem jako kolejny przejaw wielowiekowej dyskusji między platonizmem i arystotelizmem. Nie sposób zgodzić się z tak skrótowym przedstawieniem problemu przez Watsona. Jego zdaniem przejawem platonizmu w filozofii Malebranche'a jest okazjonalizm, który jednak nie można wiązać z samym Platonem, ani starożytnymi szkołami neoplatonickimi. Jeśli koniecznie ktoś chciałby związać Malebranche'a z jakąś formą platonizmu, to musiałby to być średniowieczny platonizm, np. prezentowany przez Mikołaja z Autrécourt. Co do arystotelizmu Arnaulda, to trudno powiedzieć, co miał na myśli sam Watson, gdy o tym pisał. Samo odejście od okazjonalizmu wydaje się być niewystarczające. Zob. R. A. Watson, *Arnauld, Malebranche and the Ontology of Ideas* [w:] *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*, E. J. Kremer (red.), Toronto 1994, s. 129–139.

⁷ R. Descartes, *Medytacje o Pierwszej Filozofii* 40, s. 62 oraz AT VII, 40. W artykule wykorzystane zostaną tłumaczenia dostępne w języku polskim, o ile nie pojawiają się w nich rozbieżności z tekstami oryginalnymi.

⁸ Zob. D. Moreau, *The Malebranche-Arnauld Debate*, [w:] *The Cambridge Companion to Malebranche...*, s. 93–94.

jako obrazy rzeczy oraz jako akty, mogą zostać utożsamione ze sobą, czy też należy je od siebie odróżniać, jako byty odrębne i niezależne od siebie. Arnauld i Malebranche odpowiedzieli na to pytanie w różny sposób, co w szczegółach zostanie przedstawione w kolejnych częściach artykułu.

W części pierwszej zaprezentowane zostanie stanowisko Nicolasa Malebranche'a w sprawie statusu i roli idei w procesie poznawania. Pozycja Arnaulda oraz jego uwagi do koncepcji Malebranche'a zrekonstruowane zostaną w części drugiej. Natomiast trzecia część zawiera wnioski oraz uwagi autora tego artykułu na temat analizowanego sporu i różnorakich współczesnych jego interpretacji.

Analiza opiera się na następujących tekstach: (i) *De la recherche de la vérité*⁹ (Poszukiwanie prawdy) oraz (ii) *Entretiens sur la métaphysique et la religion*¹⁰ (Dialogi o metafizyce i religii) Nicolasa Malebranche'a, (iii) *Des vraies et des fausses idées*¹¹ (O prawdziwych i fałszywych ideach) Antoine'a Arnaulda, (iv) *Meditationes de prima philosophia*¹² Kartezjusza. W tekście użyte zostaną polskie tłumaczenia tytułów danych dzieł.

1. Natura idei – stanowisko Malebranche'a

Nicolas Malebranche jest kontynuatorem myśli Descartesa, który nie powtarza po prostu zastanych u swojego mistrza rozwiązań, ale prowadzi samodzielne badania w ramach wspólnego paradygmatu, jakim jest pojmowanie idei jako bytów reprezentujących (idee jako obrazy rzeczy). W *Poszukiwaniu prawdy* charakteryzuje to, co nazywa ideą:

Więc przez słowo idea nie postrzegam nic innego jak bezpośredni i najbliższy dla umysłu przedmiot, gdy postrzega on jakąś rzecz, to jest to, co wpływa na umysł i modyfikuje go percepcją przedmiotu¹³.

⁹ Zob. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, t. I, M. F. Bouillier (red.), Paris 1879. Przekład polski: tenże, *Poszukiwanie prawdy*, t. I, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2011.

¹⁰ Zob. tenże, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Paris 1922. Przekład polski: tenże, *Dialogi o metafizyce i religii*, [w:] tegoż, *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 29–141.

¹¹ Zob. Antoine Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, C. Jourdain (red.), L. Hachette-Ladrange, Paris 1843. Na język polski przełożone zostały jedynie fragmenty: tenże, *O prawdziwych i fałszywych ideach*, przeł. E. Walerich, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 8 (2013, 3), s. 119–123.

¹² Zob. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, [w:] tenże, *Oeuvres de Descartes*, t. VII, Ch. Adam i P. Tannery (red.), Paris 1904 (dalej oznaczane skrótem AT). Przekład polski: Tenże, *Medytacje o Pierwszej Filozofii. Zarzuty uczonych mężów wraz z odpowiedziami autora*, t. 1, przeł. M. i K. Ajdukiewicz, Warszawa 2001.

¹³ Wszystkie tłumaczenia nieoznaczone adresami bibliograficznymi polskich wydań dzieł zostały wykonane przez autora artykułu; por. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité: Ainsi par ce mot idée, je n'entends ici autre chose, que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet, c'est-à-dire ce qui touche et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet*, s. 308–309. Dostępny polski przekład nie oddaje w pełni oryginału, bo nie uwidatnia różnicy między przedmiotem

Idee stanowią bezpośredni i najbliższy przedmiot umysłu percypującego pewną rzecz. Ich bezpośredni charakter przejawia się tym, że wpływają na umysł i modyfikują go podczas postrzegania przedmiotu. To, czy są elementem niezbędnym do postrzeżenia czegoś, zależy od poznawanego przedmiotu. Dla przedmiotów znajdujących się w duszy (np. myśli, uczucia, czy emocje podmiotu) nie istnieje potrzeba pośredniczenia przez byty reprezentujące, gdyż to, co poznawane, jest wewnątrz duszy lub stanowi nią samą¹⁴. Zaś dla poznania przedmiotów znajdujących się poza samą duszą, a przez to z nią niezośsamych, konieczne jest zaistnienie bytów „ubezpośredniających”. Takimi bytami są idee, które pośredniczą między umysłem a przedmiotami zewnętrznymi¹⁵. Idee są w Malebranchowym systemie tym, co bezpośrednio dostępne dla umysłu¹⁶.

Widać stąd, że w zależności od przedmiotu poznawanego Malebranche różnicuje elementy niezbędne do zajścia procesu poznawczego. Poznawanie tego, co jest niezośsame z samą duszą, wymaga idei, które pośredniczą między podmiotem a przedmiotem. Jest to więc proces, do którego zajścia konieczne są: (i) podmiot, (ii) idea, (iii) przedmiot oraz (iv) akt percepcji. Natomiast poznanie wewnętrzne dokonuje się bez konieczności pojawienia się idei, gdyż to, co poznawane, dane jest całkowicie bezpośrednio.

Ustaliwszy, jakie miejsce zajmują idee w procesie poznawania różnych przedmiotów, trzeba określić ich cechy. Malebranche, zgodnie ze wstępem do *Dialogów o metafizyce i religii*, zawdzięcza swoje pojmowanie idei św. Augustynowi¹⁷. Powołując się na autorytet biskupa Hippony Malebranche przypisuje ideom następujące własności: (i) idee są wieczne i niezienne, (ii) idee są archetypami stworzeń, (iii) idee są w Bogu¹⁸. Wskazuje także, iż idee stanowią najważniejszy przedmiot badań i zasadę dla epistemologii i metafizyki¹⁹. Malebranche we fragmencie, do którego się tutaj odnosimy, zdaje się jednak popełniać błąd, wskazując że według Platona²⁰ idee są zawarte w umyśle Boga. Nie jest to oczywiście tak jednoznaczne,

myślenia a rzeczą, która jako przedmiot jest ujmowana przez umysł; por. tenże, *Poszukiwanie prawdy*, przeł. M. Frankiewicz, tom I, Warszawa 2011, s. 390.

¹⁴ Zob. tenże, *De la recherche de la vérité*, t. I, ks. III, cz. 2, r. 1, s. 310–311 oraz *Poszukiwanie prawdy...*, s. 391–392.

¹⁵ Zob. tenże, *De la recherche de la vérité*, t. I, ks. III, cz. 2, r. 1, s. 311 oraz *Poszukiwanie prawdy*, s. 390.

¹⁶ Jak wskazują niektórzy badacze, system filozoficzny Malebranche’a spotyka się z problemem dotarcia do samych przedmiotów reprezentowanych, gdyż idee są tym, co bezpośrednio poznawane – zob. H. Th. Adriaenssen, *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*, Cambridge 2017, s. 43–144 oraz R. Wahl, *The Arnauld-Malebranche Controversy and Descartes’ Ideas*, „The Monist” 71 (1988, 4), s. 561.

¹⁷ Zob. Nicolas Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii...*, s. 12.

¹⁸ Zob. tamże oraz Św. Augustyn, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus. De Octo Dulcitius Quaestionibus* kwestia 46, [w:] A. Mutzenbecher (red.), *Corpus Christianorum*, t. 44, Turnhout 1975.

¹⁹ Zob. Nicolas Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii...*, s. 12.

²⁰ Platon, *Timajos* 29a–b.

jak się Malebranchowi zdaje. Relacja idei do Demiurga stanowi przedmiot analiz wielu badaczy od lat²¹. Odnieść można wrażenie, że sam Malebranche powołuje się na Platona tylko w celu wzmocnienia swojego stanowiska jego autorytetem, on sam jednak korzysta z pism św. Augustyna, który Malebranche'owi Platona prezentuje.

W dalszych fragmentach *Dialogów o metafizyce i religii* zauważa, że nie można idei uznać za modyfikację umysłu²². Ich utożsamienie prowadzi do tego, że niemożliwe staje się wyjaśnienie aktualizowania się w umyśle ludzkim idei bytów ogólnych, o których skądinąd wiemy, że są znane człowiekowi przed jakimkolwiek poznaniem²³. Percypując człowiek miałby dostęp do wielu idei poszczególnych bytów, nie mógłby jednak poznać żadnej idei ogólnej²⁴. Przykładowo, zamiast dotrzeć do idei koloru, człowiek poznałby jedynie wiele idei różnych pojedynczych kolorów zmieszanych w jedną zmieszaną kompozycję²⁵ (*compose confus*), „niezdolną do wykazania jakiegokolwiek uogólnienia”²⁶.

Idee są więc w systemie Malebranche'a bytami reprezentującymi, odrębnymi od aktów poznania, które pośredniczą między podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym.

Nim przejdziemy do analizowania stanowiska Arnaulda, należy jeszcze wskazać na jeden z najsłynniejszych elementów systemu filozoficznego Malebranche'a, czyli na egzemplarystyczny charakter jego epistemologii. Malebranche twierdzi, iż wszelkie poznanie ludzkie jest zapośredniczone poprzez Boży Intelpekt. To znaczy, że poznający człowiek nie poznaje przedmiotów za pośrednictwem idei, które są w jego umyśle, ale dzięki ideom zawartym w Intelpecie Bożym²⁷. Dotyczy to

²¹ Do wybranych publikacji na ten temat należą: J. Dillon, *The Heirs of Plato*, Oxford 2003; K. F. Doherty, *Location of the Platonic Ideas*, *The Review of Metaphysics* 14 (1960, 1), s. 57–72; J. P. Kenney, A. J. B. Hampton (red.), *Christian Platonism: A History*, Cambridge 2021; A. N. M. Rich, *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, „*Mnemosyne*” 7 (1954, 2), s. 123–133.

²² Zob. tenże, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion...*, s. 52 oraz tenże, *Dialogi o metafizyce i religii...*, s. 54.

²³ Zdaniem Malebranche'a idee są dane podmiotowi przed zajęciem jakiegokolwiek poznania. Uważa, że podmiot nie mógł samodzielnie wyrobić idei czystego intelektu, gdyż są one doskonalsze od tego, co podmiot poznaje w świecie. Poznanie rzeczy materialnych, którym właściwe są idee zmysłów i wyobraźni (wtórne wobec idei czystego intelektu), jest możliwe tylko w zgodzie z ideami czystego intelektu; zob. B. Paż, *Filum cognitionis Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta...*, s. 285.

²⁴ Zob. N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii...*, s. 54.

²⁵ Zob. tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Jak wskazuje P. Szałek, Malebranche sformułował na rzecz tej tezy argument z eliminacji, dzięki któremu wykluczył inne możliwe hipotezy dotyczące pochodzenia idei (m.in., iż pochodzą one od rzeczy materialnych). Malebranche prezentuje także pięć kolejnych argumentów za brzoną tezę: (i) z prostoty sposobu działania Boga, (ii) z zależności stworzeń od Boga, (iii) z danych doświadczenia wewnętrznego, (iv) z percepcji idei powszechników oraz (v) z celowości; zob. P. Szałek, *Filozoficzne przesłanki...*, s. 141–146.

zarówno poznania teoretycznego, jak i praktycznego²⁸. Malebranche doszedł do wniosku, że Bóg (którego synonimami są Nieskończoność oraz Byt) jest „absolutnym poznawczym *a priori*”²⁹, horyzontem wszelkiego poznawania i Platońskim światłem umożliwiającym poznawanie³⁰. Stąd każde poznawanie jest zapośredniczone w Bogu, jako źródle poznania³¹. W porządku poznania apriorycznego Nieskończoność jest pierwsza, zaś po niej występują: nieskończona rozciągłość intelligibilna (*l'étendue intelligible infinie*), idee poszczególnych rzeczy i konkretne przedmioty. Idea rozciągłości intelligibilnej, w przeciwieństwie do Nieskończoności jest skończona bytowo i podobnie jak idee poszczególnych przedmiotów znajduje się w umyśle Boga. Idea rozciągłości intelligibilnej, stanowiąca metafizyczne uzasadnienie bytów matematycznych, umożliwia podmiotowi poznanie bytów materialnych. Wtórna wobec Nieskończoności, łączy w sobie cechy intelligibilności i materialności, czyniąc możliwym przejście z jednej sfery do drugiej³².

2. Charakterystyka idei wg Antoine'a Arnaulda

Jak zostało wskazane we wstępie, w części drugiej zaprezentowane zostanie stanowisko Antoine'a Arnaulda na temat natury idei oraz ich znaczenia w poznawaniu. Będzie to analiza fragmentów *O prawdziwych i fałszywych ideach*, w których Arnauld przedstawia rozważaną kwestię bądź krytykuje stanowisko Malebranche'a.

a. Natura idei w *O prawdziwych i fałszywych ideach*

Arnauld wyklada swoje rozumienie pojęcia idei w ramach zbioru definicji zamieszczonych na początku rozdziału V. Porównując idee z aktami percepcji pisze następująco:

Uznaję..., że idea przedmiotu oraz percepcja tego przedmiotu są tym samym. Pozostawiam na boku to, czy są jeszcze jakieś rzeczy, które mogą zostać nazwane ideą. Bowiem jest pewne, że idee w moim rozumieniu są atrybutami lub modyfikacjami duszy³³.

²⁸ Zob. tamże, s. 20.

²⁹ B. Paź, *Filum cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta...*, s. 293.

³⁰ Zob. Platon, *Państwo* 508a oraz 517 b–c, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 213–214 oraz 224.

³¹ Zob. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité...*, ks. III, cz. 2, r. 7, s. 336–337. Szczegółowe studium tego zagadnienia przeprowadził P. Szalek. W niniejszym artykule kwestia widzenia rzeczy w Bogu zostanie jedynie zaprezentowana, gdyż nie stanowi zasadniczego przedmiotu analizy; zob. P. Szalek, *Filozoficzne przesłanki...*, s. 140–152.

³² Szczegółowo znaczenie idei rozciągłości intelligibilnej w systemie Malebranche'a opisał B. Paź, za którym też tłumaczyłem *l'étendue intelligible infinie* jako nieskończona rozciągłość intelligibilna; zob. *Filum cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta...*, s. 295–299. Także zob. W. R. Ott, *Descartes, Malebranche, and the Crisis of Perception*, Oxford 2017, s. 194–199.

³³ Por. A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, s. 365: *Je prends [...] pour la même chose l'idée d'un*

Ta krótka definicja pozwala dostrzec zasadniczą różnicę między rozważanym wcześniej stanowiskiem Malebranche'a a przedstawioną powyżej propozycją Arnaulda. O ile pierwszy wyraźnie odróżnił idee od aktów percepcji, o tyle drugi równie wyraźnie je ze sobą utożsamiał. Dla Arnaulda idee nie są bytami reprezentującymi, które należy rozumieć jako byty oddzielne od aktów percepcji, ale idee i akty percepcji są jednym i tym samym. Wiąże się to z dwojaką charakterystyką modelu poznania u Arnaulda. Po pierwsze, akty percepcji są zawsze intencjonalnie skierowane ku pewnemu przedmiotowi percepcji. Po drugie zaś, z każdym aktem percepcji danego przedmiotu wiąże się niezreflektowana świadomość podmiotu poznającego, która w scholastyce była nazywana „świadomością towarzyszącą”³⁴. Dzięki tym cechom w systemie Arnaulda przedmiot i podmiot poznania są połączone, „fundując tym samym jedność poznania”³⁵. Niemniej tożsamość idei i aktów percepcji nie wyklucza niuansowania znaczeń obu terminów:

Powiedziałem, że uznaję percepcję oraz ideę za tą samą rzecz. Musi zostać jednakże zauważone, że choć jest to rzecz pojedyncza, to pozostaje w dwojakiej relacji: z duszą, którą modyfikuje i z rzeczą poznawaną, o ile jest ona obecna w duszy; termin „percepcja” odnosi się bardziej do pierwszej relacji, natomiast termin „idea” odnosi się do drugiej. Stąd najbardziej bezpośrednim znaczeniem percepcji kwadratu jest moja dusza postrzegająca kwadrat, podczas gdy najbardziej bezpośrednim znaczeniem idei kwadratu jest kwadrat, o ile jest obiektywnie obecny w moim umyśle³⁶.

Percepcja kwadratu zwraca uwagę na to, że doszło do modyfikacji substancji poznającej, czyli umysłu, zaś idea kwadratu wskazuje na to, iż przedmiot jest bezpośrednio i obiektywnie obecny w samym umyśle. Akty percepcji mogą dotyczyć zarówno myśli samego podmiotu, jak i przedmiotów zewnętrznych.

Tezę o tożsamości aktów percepcji oraz idei Arnauld wyraża ponownie w rozważaniach nad pochodzeniem idei pojęć ogólnych. Uważa, wbrew Malebrancheowi, że człowiek jest w stanie w dwóch oddzielnych postrzeżeniach dostrzec to, co im wspólne, tworząc tym samym idee czegoś bardziej ogólnego. Autor *O prawdziwych i fałszywych ideach* wykorzystuje przykład Talesa, który płaci dwudziestu

objet et la perception d'un objet. Je laisse é part s'il u a d'autres choses, é qui on puisse donner le nom d'idée. Mais il est certain qu'il y a des idées prises en ce sens, et que ces idées sont ou des attributs ou des modifications de notre âme.

³⁴ Zob. B. Paź, *Filum cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta...*, s. 277.

³⁵ Zob. tamże.

³⁶ Por. A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, s. 365–366: *J'ai dit que je prenais pour la même chose la perception et l'Idée. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoi qu'unique, a deux rapports: l'un é l'âme qu'elle modifie, l'autre é la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme; et que le mot de perception marque plus directement le premier rapport, et celui d'idée le dernier. Ainsi la perception d'un carré marque plus directement mon âme comme apercevant un carré; et l'idée d'un carré marque plus directement le carre en tant qu'il est objectivement dans mon esprit.*

pracownikom po jednej monecie³⁷; Tales ma w tym samym czasie postrzeżenie dwudziestu mężczyzn i dwudziestu monet, z których drogą abstrakcji ujmuje to, co wspólne, czyli ideę liczby 20.

Charakterystyczną cechą modelu poznania, jaki prezentuje Arnauld, jest to, iż proces poznania polega na modyfikacji samej substancji poznającej, czyli duszy ludzkiej. Dlatego też poznawanie wpływa na sposób istnienia duszy, która zmienia się (w tym co jej akcydentalne) wraz z kolejnymi aktami percepcji.

Stanowisko Arnaulda jest współcześnie w literaturze interpretowane w wieloraki sposób. Z jednej strony niektórzy badacze wskazują na to, że bronił on kartezjanizmu z pozycji bezpośredniego realizmu epistemicznego – są to na przykład: Steven Nadler³⁸, Russel Wahl³⁹ czy John W. Yolton⁴⁰. Inni natomiast utrzymują, że Arnauld stał na stanowisku reprezentacjonistycznym, nawet jeśli utożsamiał byty reprezentujące z aktami percepcji – są to tacy badacze jak: Elmar J. Kremer⁴¹, Denis Moreau⁴² czy Bogusław Paż⁴³. Nie zostanie w tym miejscu rozstrzygnięte, jaka interpretacja jest prawdziwa, gdyż nie stanowi to zasadniczego przedmiotu tej analizy. To, że Arnauld utożsamiał idee i akty percepcji, nie stanowi elementu spornego – obie strony dyskusji na temat właściwej interpretacji jego systemu się z tym zgadzają.

b. Przeciwno stanowisku Malebranche’a

Zdaniem Arnaulda nadanie ideom statusu odrębnego od aktów poznania jest przypadkiem budowy nadmiernie rozbudowanej i zawilej ontologii percepcji. Argumentuje za tym w następujący sposób: wiemy, że zasadniczym celem poznawania jest poznanie rzeczy, która jest przedmiotem tego aktu. W zależności od przyjętego statusu idei poznanie może zachodzić na dwa sposoby. Po pierwsze, gdy idee i akty są utożsamione ze sobą, to przedmiot można poznać bezpośrednio wraz z samym aktem poznawania. Po drugie zaś, gdy idee i akty są oddzielone od siebie, przedmiot można poznać jedynie pośrednio; podmiot najpierw pozna ideę danego przedmiotu, a potem – w kolejnym akcie – sam przedmiot. Arnauld

³⁷ Tamże, s. 374.

³⁸ Zob. S. Nadler, *Arnauld and The Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester 1989.

³⁹ Zob. R. Wahl, *The Arnauld-Malebranche Controversy and Descartes' Ideas*, „The Monist” 71 (1988, 4), s. 560–572.

⁴⁰ Zob. J. W. Yolton, *Perceptual Acquaintance: From Descartes to Reid*, Minneapolis 1984.

⁴¹ Zob. E. J. Kremer (red.), *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*, Toronto 1994.

⁴² Zob. D. Moreau, *Deux Cartésiens: La Polémique Entre Antoine Arnauld Et Nicolas Malebranche*, Paris 1999.

⁴³ Zob. B. Paż, *Filum cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta*, Warszawa 2019, s. 276–278.

uważa, że wybrać więc należy prostszy model wyjaśniania. Prostszy, jego zdaniem, jest model, w którym nie ma dwóch odrębnych aktów percepcji, które dają poznanie przedmiotu, ale jeden akt, przez który poznajemy przedmiot. Jednoaktowe i bezpośrednie poznanie przedmiotu jest cechą systemu, w którym idee i akty percepcji są tożsame. Stąd płynie wniosek, że taki model należy przyjąć, odrzucając model nadmiernie rozbudowany (czyli model Malebranche'a)⁴⁴.

Antoine Arnauld zauważa także, że system Malebranche'a odcina człowieka od rzeczy i pozwala poznawać tylko byty reprezentujące:

Po dużej dozie filozofowania na temat natury tych bytów reprezentujących, po zbadaaniu ich dokładnie, zdołał [Malebranche] tylko umieścić je w Bogu, z czego jego jedyną nagrodą jest nie tylko to, że nie możemy już odpowiedzieć na pytanie, jak widzimy przedmioty materialne, co chciał ustalić, ale także to, że nie jesteśmy w stanie w ogóle postrzegać; zamiast tego żyjemy w ciągłej iluzji, wierząc że widzimy stworzone przez Boga przedmioty materialne, gdy na nie patrzymy, to jest, gdy zwracamy nasz wzrok na nie; tymczasem ich nie widzimy, ale tylko intelligibilne ciała, które je przypominają⁴⁵.

Idee rozumiane jako odrębne od aktów percepcji byty reprezentujące odcinają człowieka od przedmiotów, które reprezentują. Arnauld obrazuje to argumentem, który można nazwać „zdroworozsądkowym”. Mówi, że gdy patrzymy na siebie w lustrze, to nie chcemy wiedzieć swojej idei, ale siebie samych⁴⁶. To zaś jest niemożliwe w systemie przyjmującym odrębne od aktów percepcji idee rzeczy. Poznajemy tylko idee siebie samych, zaś poznanie rzeczy, które one reprezentują, jest co najmniej niepewne.

Zdaniem Arnaulda dwa przesady umysłu ludzkiego prowadzą do przyjęcia Malebranchowego rozumienia idei jako bytów reprezentujących. Przesady te pojawiają się, gdy zbyt ściśle przeprowadzona zostanie analogia między ujęciem wzrokowym i ujęciem intelektualnym (poznaniem intelektualnym)⁴⁷.

Pierwszy przesąd może zostać streszczony następująco: przedmiot fizyczny musi być obecny w umyśle, aby został postrzeżony. Innymi słowy, tak jak do postrzeżenia zewnętrznego przedmiotu materialnego konieczna jest jego obecność

⁴⁴ Zob. A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, s. 390 oraz R. Wahl, *The Arnauld-Malebranche Controversy and Descartes' Ideas*, „The Monist” 71 (1988, 4), s. 563.

⁴⁵ Por. A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, s. 396: *Et après avoir bien philosophé sur la nature de ces êtres représentatifs, après les avoir promenés partout, et n'avoir pu les placer qu'en Dieu, tout le fruit qu'il en recueille n'est plus de nous expliquer comment nous voyons les choses matérielles, qui était uniquement ce que l'on cherchait, mais c'est que notre esprit est incapable de les apercevoir, et que nous vivons dans une continuelle illusion, en croyant voir les choses matérielles que Dieu a créées, lorsque nous les regardons, c'est-à-dire que nous tournons nos yeux vers elles; et cependant ne voyant au lieu d'elles que des corps intelligibles qui leur ressemblent.*

⁴⁶ Tamże, s. 357.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 360–361.

przed oczyma, podobnie w poznaniu intelektualnym przedmiot musi być na jakiś sposób bezpośrednio obecny. Drugi przesąd Arnauld prezentuje następująco: funkcję uobecniającą, opisaną w pierwszym przesądzie, pełnią idee⁴⁸.

Odpowiadając na pierwszy z przesądów Arnauld zauważa, że do przyjęcia takiego rozwiązania skłania filozofów, takich jak Malebranche, niewystarczająca uważność i nieodróżnienie od siebie dwóch typów *widzenia* – mentalnego oraz optycznego. Jego zdaniem ta nieuważność jest skutkiem nadmiernego wzbogacania traktatów przykładami i porównaniami, które zamiast przybliżać owych filozofów do prawdy, stawiają przed nimi pewne atrapy świata i utrudniają rzeczowe poznanie. Z fałszywym przedstawieniem kwestii *widzenia* wiąże się także niewłaściwe rozumienie pojęcia *obecności*. Przedmiot widzenia mentalnego nie jest obecny w taki sam sposób jak przedmiot widzenia optycznego (zmysłowego). Obecność lokalna to pewna charakterystyka przestrzenna, zaś obecność mentalna cechuje się obiektywnością, która jest tożsama z samą percepcją⁴⁹.

Antoine Arnauld oczywiście odrzuca także drugi przesąd, zgodnie z którym idee są tym, co obiektywizuje przedmioty umysłowi. Stwierdza, że nikt nie uznałby, iż gdy patrzymy na coś wzrokowo, to potrzebujemy jakichś unoszących się w powietrzu gatunków intencjonalnych (*espèces intentionnelle*). Podobnie nie potrzebujemy bytów tego typu do poznawania mentalnego⁵⁰. Poznając coś zawsze poznajemy same rzeczy, a nie ich reprezentacje. Uważa, że reprezentacjonizm w rzeczywistości zamyka ludzi w ich własnym umysłach, nie dając poznania tego, co jest poza nimi.

Arnauld odnosi się do słynnego twierdzenia epistemologicznego Malebranche'a, które brzmi: wszystko, co widzimy, widzimy w Bogu⁵¹. Arnauld wyśmiewa to stwierdzenie pisząc:

[...] Kobiety, które ubóstwiają swoje piękno, widzą Boga, gdy patrzą w lustro; twarz, którą widzą, nie jest ich, ale jest to inteligibilna twarz, która je przypomina i która jako część nieskończonej rozciągłej inteligibilności zawiera się w Bogu⁵².

Zdaniem Arnaulda trudno wyjaśnić to, jak człowiek poznaje rzeczy, skoro wszystko, co poznaje, jest zapośredniczone w Intelেকcie Boga⁵³.

⁴⁸ Zob. tamże.

⁴⁹ Zob. tamże.

⁵⁰ Zob. tamże.

⁵¹ Zob. tamże ks. III, r. 6.

⁵² Por. tamże, s. 453–454: *et que les femmes, qui sont idolâtres de leur beauté, voient Dieu en se regardant dans leur miroir, parce que le visage qu'elles y voient n'est pas le leur, mais un visage intelligible qui lui ressemble, et qui fait partie de cette étendue intelligible infinie que Dieu renferme.*

⁵³ Jak zauważa W. R. Ott, przywołując odpowiedź Malebranche'a na ten zarzut, koncepcja Arnaulda sama boryka się z problemem tego, jak akty percepcji, które są modyfikacjami duszy, mają się do

Arnauld rozważa także, jak utrzymać twierdzenie o widzeniu wszystkiego w Bogu, gdy dostrzegamy błędność ludzkiego poznania. Poza tym pyta: czy uznanie widzenia rzeczy w Bogu nie prowadzi do tego, że sam Bóg jest niejako rozciągnięty? Wiąże się to z ideą nieskończonej rozciągłości intelligibilnej, która jest niejako etapem procesu poznawczego według Malebranche'a. Jeśli idea ta jest w Bogu, to czy sam Bóg nie jest rozciągnięty i skończony? Zdaniem Arnaulda są to przeszkody, które pojawiają się nie tyle wskutek rzeczowego poznawania świata, ile z powodu przyjęcia fałszywej teorii percepcji i nadania ideom zbyt samodzielnego statusu bytowego jako bytów odrębnych od podmiotu poznającego. Uważa, że Malebranche nie jest w stanie na te trudności odnaleźć odpowiedzi, co dowodzi słabości jego teorii.

3. Podsumowanie

Jak wykazano w powyższym studium stanowiska Malebranche'a oraz Arnaulda zasadniczo różnią się od siebie w kwestii relacji między ideami a aktami percepcji. Jak pokazano, Malebranche uczynił idee bytami całkowicie niezależnymi od podmiotu poznającego, zaś Arnauld utożsamiał je z aktami podmiotu. Zdaje się, że najważniejszą przyczyną kontrowersji są różnice co do fundamentalnych intuicji filozoficznych Antoine'a Arnaulda i Nicolasa Malebranche'a – w czym niniejszy artykuł potwierdza taką interpretację Stevena M. Nadlera⁵⁴. Krytyka Malebranche'owej koncepcji jest w swoim najbardziej istotowym sensie krytyką reprezentacjonizmu. Arnauld stoi na stanowisku, że reprezentacjonizm jest antyfilozoficzny i sceptyczny, gdyż prowadzi do tego, że idea jest jedynym przedmiotem, który może zostać poznany. Za nie bez znaczenia uznaje się także niechęć Arnaulda do filozofii przedkartezjańskiej, która jego zdaniem charakteryzowała się przesadnym skomplikowaniem ontologicznym. Urealnienie idei było właśnie zdaniem Arnaulda przejawem takiego gmatwającego „scholastycyzmu”.

Poniżej przedstawiono najważniejsze tezy Malebranche'a i Arnaulda na temat idei oraz ich do aktów percepcji.

Główne tezy Malebranche'a:

- (i) Idee są wieczne i niezmiennie, są wzorcami tego, co stworzone.
- (ii) Idee są zawarte w Boskim Intellekcie.
- (iii) Idee są niezbędne do poznania rzeczy materialnych.

przedmiotów, które są poznawane. Gdy człowiek poznaje przedmiot w pewnym kolorze, to kolor ten jest, w systemie Arnaulda, przede wszystkim modyfikacją jego umysłu. Nie można więc łatwo odpowiedzieć na pytanie, czy widzi rzeczywiście ten przedmiot, czy własną modyfikację umysłu. Zob. W. R. Ott, *Descartes, Malebranche, and the Crisis of Perception...*, s. 155–156.

⁵⁴ Zob. S. M. Nadler, *Malebranche's Theory of Perception* [w:] *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*, J. Kremer (ed.), Toronto 1994, s. 108–127.

(iv) Poznawanie wymaga przejścia kolejno od Nieskończoności, przez idee nieskończonej rozciągłości intelligibilnej, do idei konkretnych przedmiotów.

(v) Idee są bezpośrednio dane ludzkiemu intelektowi.

(vi) Idee i akty stanowią dwa oddzielne elementy procesu poznawczego, obok podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego.

Główne tezy Arnaulda:

(i) Idee i akty percepcji są tym samym.

(ii) Poznanie jest poznawaniem przedmiotów, nie ich obrazów.

(iii) Poznawanie polega na modyfikacji umysłu poznającego przez akt percepcji.

(iv) Trzy elementy są niezbędne do wystąpienia procesu poznawczego: podmiot poznający, przedmiot poznawany oraz akt poznawczy (idea).

(v) Dla typów widzenia – mentalnego i zmysłowego – występują właściwe typy obecności rzeczy oraz bezpośredniości.

(vi) Akt poznawczy czyni rzecz bezpośrednio dostępną duszy.

(vii) Reprezentacjonizm z ideami rozumianymi jako obrazy rzeczy zamyka człowieka w jego własnym umyśle.

Bibliografia

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

Arnauld A., *Des vraies et des fausses idées*, Jourdain C. (ed.), Paris 1834.

Arnauld A., *O prawdziwych i fałszywych ideach*, przeł. Walerich E., „Studia Philosophica Wratislaviensia” 8 (2013, 3), s. 119–123

Arnauld A., *On True and False Ideas, New Objections to Descartes Meditations and Descartes Replies*, przeł. Kremer J. E., Lewiston 1990.

Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Leśniak K., Warszawa 2020.

Descartes R., *Meditationes de prima philosophia*, [w:] tegoż, *Oeuvres de Descartes*, t. VII, Adam Ch. I Tannery P. (red.), Paris 1904.

Kartezjusz, *Medytacje o Pierwszej Filozofii. Zarzuty uczonych mężów wraz z odpowiedziami autora*, t. 1, przeł. Ajdukiewiczowie M. i K., Warszawa 2001.

Malebranche N., *De la recherche de la vérité*, t. I, Bouillier M. F. (red.), Paris 1879.

Malebranche N., *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Paris 1922.

Malebranche N., *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, przeł. Rak P., Kęty 2003.

Malebranche N., *Poszukiwanie prawdy*, t. I, przeł. Frankiewicz M., Warszawa 2011.

Platon, *Państwo*, przeł. Witwicki W., Kęty 2003.

Platon, *Timajos*, przeł. Witwicki W., [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2005.
 Reid Th., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge 2011.

LITERATURA SEKUNDARNA

Adriaenssen H. Th., *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*, Cambridge 2017.

Cook M., *Malebranche versus Arnauld*, „Journal of the History of Philosophy” 29 (1991, 2), s. 183–199.

Czerkawski J., *Byt i nieskończoność w filozofii N. Malebranche’a. Dowód na istnienie Boga z prostego oglądu cz. 2*, „Roczniki Filozoficzne” 39–40 (1991–1992), s. 255–270.

Czerkawski J., *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii N. Malebranche’a*, „Roczniki Filozoficzne” 42 (1994, 1), s. 53–79.

Dillon J., *The Heirs of Plato*, Oxford 2003.

Doherty K. F., *Location of the Platonic Ideas*, „The Review of Metaphysics” 14 (1960, 1), s. 57–72.

Hight M. A., *Idea and Ontology: An Essay in Early Modern Metaphysics of Ideas*, University Park 2008.

Kenney J. P., Hampton Alexander J. B. (red.), *Christian Platonism: A History*, Cambridge 2021.

Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny: Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. Kania I., Kraków 2001.

Kremer E. J. (red.), *Interpreting Arnauld*, Toronto 1996.

Kremer E. J. (red.), *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*, Toronto 1994.

Laird J., *A Study in Realism*, Cambridge 1920.

Laird J., *The Legend of Arnauld’s Realism*, „Mind” 33 (1923), s. 176–179.

Lovejoy A. O., *Representative Ideas in Malebranche and Arnauld*, „Mind” 32 (1923), s. 449–461.

Lovejoy A. O., *Reply to Professor Laird*, „Mind” 33 (1924), s. 180–181.

Moreau D., *Deux Cartésiens: La Polémique Entre Antoine Arnauld Et Nicolas Malebranche*, Paris 1999.

Nadler S., *Arnauld and The Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester 1989.

Nadler S. (red.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge 2010.

Nadler S., Schmaltz Tad M., Antoine-Mahut D. (red.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford 2019.

Ndiaye A. R., *La Philosophie d’Antoine Arnauld*, Paris 1991.

Ott W. R., *Descartes, Malebranche, and the Crisis of Perception*, Oxford 2017.

Paż B., *Cogito i intencjonalność. Realistyczny wymiar epistemologii i monadologicznej metafizyki Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 100 (2016, 4), s. 69–92.

Paż B., *Filum cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta*, Warszawa 2019.

Pearce K., *Arnauld's Verbal Distinction between Ideas and Perceptions*, „History and Philosophy of Logic” 37 (2016, 4), s. 375–390.

Rich A. N. M., *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, „Mnemosyne” 7 (1954, 2), s. 123–133.

Schmaltz T. M., *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge 2002.

Szałek P. K., *Filozoficzne przesłanki Nicolasa Malebranche'a koncepcji pochodzenia ludzkiej wiedzy*, „Przegląd Filozoficzny” 53 (2005, 1), s. 135–152.

Wahl R., *The Arnauld-Malebranche Controversy and Descartes' Ideas*, „The Monist” 71 (1988, 4), s. 560–572.

Watson R. A., *Representational Ideas: From Plato to Patricia Churchland*, Dordrecht 1995.

Yolton J. W., *Perceptual Acquaintance: From Descartes to Reid*, Minneapolis 1984.

Walerich E., *Natura idei na podstawie utworu O Prawdziwych i fałszywych ideach Antoine'a Arnaulda*, „Filo-Sofija” 20 (2013/1), s. 75–87.

Walerich E., *Ogólna charakterystyka idei w wykładni Malebranche'a*, „Roczniki Filozoficzne” 61 (2012, 3), s. 15–34.

Philosophia in transitu: między granicami filozofii a filozofią bez granic

Paweł P. Wróblewski (red.)

Wrocław 2021

MICHAŁ SAWICKI

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0000-0002-8391-2253

Freudowska psychoanaliza – nauka czy filozofia?

ABSTRAKT: Rozdział prezentuje ogólne spojrzenie na status Freudowskiej psychoanalizy jako nauki lub/i filozofii. Najnowsze osiągnięcia neuronauk potwierdzają aktualność niektórych jej ujęć, a także zasadność wprowadzenia przez nią pojęcia nieświadomości i procesów nieświadomych. Rozumienie procesu kształtowania się psychoanalizy wymaga umieszczenia jej również w kontekście dyskursu filozoficznego i powiązania z historią filozofii niemieckiej (Kant, Schopenhauer). Można też starać się wyodrębnić wpływ psychoanalizy na nowe interpretacje zjawisk społecznych i kulturowych.

SŁOWA KLUCZOWE: psychoanaliza, nieświadome, filozofia nieświadomego, psychologia nieświadomego, Freud, nauka, neurologia.

Freud's Psychoanalysis: A Science or Philosophy?

ABSTRACT: The chapter gives a general view at the status of Freudian psychoanalysis as a science or philosophy. The latest achievements of neurosciences confirm the topicality of some of her approaches, as well as the legitimacy of her introduction of the concept of the unconscious and unconscious processes. Understanding the process of shaping psychoanalysis requires placing it also in the context of philosophical discourse and its connection with the history of German philosophy (Kant, Schopenhauer). One can also try to isolate the influence of psychoanalysis on new interpretations of social and cultural phenomena.

KEYWORDS: Psychoanalysis, the Unconscious, Philosophy of the Unconscious, Psychology of the Unconscious, Freud, Science, Neurology.

Psychoanaliza powstała na gruncie medycznym i miała być, w pierwotnym zamierzeniu, odpowiedzią na nieskuteczność wobec problemów związanych z etiologią i leczeniem nerwic. Zerwanie z powszechnie panującymi paradygmatami

nauki oraz silny wymiar spekulatywny, daleko wykraczający poza opis percypowanych zjawisk, zrodziły problem klasyfikacji psychoanalizy jako dziedziny wiedzy. Z jednej strony – nasuwa się pytanie o jej naukowość, z drugiej zaś – o jej miejsce w filozoficznym dyskursie.

Naukowe korzenie psychoanalizy

Współczesne funkcjonowanie psychoanalizy wiąże się z pytaniami o jej przydatność i inspiracje z niej płynące w różnych obszarach nauk, zarówno samej psychologii, neuronauk (m.in. M. Solms, O. H. Thurnbull, A. Bazan), w szczególności – neuropsychologii (*stricte*: neuropsychoanalizy¹), jak również nauk o kulturze, czy nauk o społeczeństwie. W tych ostatnich domenach pojawiają się oceny, że u S. Freuda, M. Klein, J. Lacana można znaleźć pewne początki i źródła do badań nad sytuacją jednostek, rodzin i grup, nierównościami rasowymi, ujęć szeroko rozumianego problemu płci i seksualności (Leavitt i Harris²) i wielu innych, np. procesu twórczego, języka poetyckiego i sztuki (V. Sinclair, L. Schneider Adams, M. Levine, P. Townsed, E. D. Papiasvili, L. A. Mayers³). Rola jej metod psychoterapeutycznych w systemie opieki medycznej zauważana bywa współcześnie nawet w stosunku do sytuacji pandemicznej⁴, choć nie tylko, ponieważ wskazuje się tu na zjawiska dyskryminacji, przemocy, nierówności społecznych (M. P. Costa⁵).

Powstanie psychoanalizy jest ściśle związane z badaniami dotyczącymi chorób psychicznych, czyli problemem *stricte* medycznym. Sam jej twórca był lekarzem specjalizującym się w neurologii. M. Solms zwraca uwagę, że Freud był neurologiem i zajmował się neurologią przez przynajmniej pierwsze dwie dekady swojego zawodowego życia⁶. Freud tworzył „mapowanie struktury oraz funkcji ludzkiego umysłu i naturalnie rozpoznawał, że jest ona ściśle powiązana ze struk-

¹ Zob. M. Solms, O. H. Thurnbull, *What is neuropsychoanalysis?*, „Neuropsychoanalysis” Vol. 13, 2 (2011), s. 133–145. Autorzy zwracają uwagę, że chociaż samo pojęcie *neuropsychoanaliza* pojawiło się w 1999 r., to jednak związki pomiędzy psychoanalizą a neuronaukami są starsze niż sam termin.

² Zob. J. Leavitt, A. Harris, *Intersectionality encountering Laplanche: Models of otherness and the incomprehensibility of perpetration* [w:] M. Belkin, C. White (red.), *Intersectionality and Rational Psychoanalysis: New Perspectives on Race, Gender and Sexuality*, London 2020, s. 192–217.

³ Zob. V. Sinclair, *Scansion in Psychoanalysis and Art: The Cut in Creation*, London–New York 2020; L. Schneider Adams, *Art And Psychoanalysis*, London–New York 2018; M. Levine, *Freud's Aesthetics: Artists, Art and Psychoanalysis*, [w:] S. Boag, L. A. W. Brakel, V. Talvitie, *Psychoanalysis and Philosophy of Mind: Unconscious Mentality in the Twenty-first Century*, London–New York 2015, s. 137–162; P. Townsed, *Creativity and Destructiveness in Art and Psychoanalysis*, „British Journal of Psychotherapy” Vol. 31, 1 (2015), s. 120–131; E. D. Papiasvili, L. A. Mayers, *Psychoanalysis and Art: Dialogues in the Creative Process*, „International Forum of Psychoanalysis” Vol. 20, 4 (2011), s. 193–195.

⁴ Zob. M. P. Costa, *Going Beyond the Walls: Psychoanalysis In the Community*, [on-line:] <https://www.psychoanalysis.today/en-GB/PT-Articles/Costa150360/Atravesando-muros-Psicoanalisis-en-la-comunidad.aspx> (dostęp: 01.10.2021).

⁵ Zob. tamże.

⁶ Zob. M. Solms, O. H. Thurnbull, *What is neuropsychoanalysis...*, s. 1.

turą i funkcjami ludzkiego mózgu”⁷. Na ważność tego ujęcia lokalizacji aktywności mózgu i ich związku z procesami nieświadomymi wskazuje także A. Bazan⁸. W początkowym okresie kariery naukowej, Freud był zwolennikiem poglądów Ernsta Brückego, pod kierunkiem którego odbył staż w laboratorium badawczym. Ten wiedeński lekarz był przedstawicielem „medycznego pozytywizmu w najbardziej materialistycznej formie”⁹. Wszystkie zjawiska naturalne – zgodnie z tym paradygmatem – można było sprowadzić do ruchu obiektów materialnych. Pociągało to za sobą postawę metodologiczną, próbującą w swoich ujęciach redukować każdą aktywność człowieka, w tym również myślenie, do procesów fizjologicznych, które mogą zostać opisane jedynie za pomocą języka praw nauk przyrodniczych. Wprawdzie Freud, w latach 1876–1882, kiedy praktykował w laboratorium Brückego, dokonał kilku znaczących odkryć w dziedzinie biologii i medycyny – o czym świadczą liczne publikacje z tamtego okresu¹⁰ – jednak nie udało mu się dostatecznie zgłębić materialnego podłoża zjawisk psychicznych i umysłu. Wszelkie próby, także z późniejszego okresu działalności naukowej, opisanego aparatu psychicznego w terminologii ściśle neurologicznej uznał za nieudane¹¹.

W 1882 roku miało miejsce pewne wydarzenie, które ukierunkowało Freuda na nowy obszar zainteresowań i zmusiło, w późniejszym czasie, do rewizji dotychczasowych poglądów dotyczących natury ludzkiego umysłu. Wtedy to właśnie, jego przyjaciel i mentor – Josef Breuer, opisał mu przypadek swojej pacjentki – Anny O., cierpiącej na histerię. Ten wiedeński internista zastosował nowatorską terapię – poddając pacjentkę hipnozie, wydobywał z jej wspomnień traumatyczne przeżycia będące źródłem zaburzeń psychicznych. Stosując tą metodę, którą sam Breuer nazwał „katartyczną”, Anna O. zaś „leczeniem poprzez rozmowę”, doprowadzał do swobodnego wyrażania emocji, które wcześniej były stłumione. W ten sposób, po pewnym czasie, udało mu się ją wyleczyć ze wszystkich symptomów¹². Freud prawdopodobnie nigdy nie spotkał Anny O., a powyższy przypadek poznał jedynie z relacji swojego przyjaciela. Jednak skuteczność nieinwazyjnej me-

⁷ Tamże, s. 2.

⁸ Zob. A. Bazan, *The Grand Challenge for Psychoanalysis and Neuropsychanalysis: Taking on the Game*, „Frontiers of Psychology” 2011, Vol. 2, Article 220 [on-line:] <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2011.00220/full> (dostęp: 01.10.2021).

⁹ P. Gay, *Freud. Życie na miarę epoki*, przeł. H. Jankowska, Poznań 2012, s. 58.

¹⁰ To przede wszystkim prace neurologiczne tłumaczone na język polski w tomie: I. Kästner, Ch. Schröder, *Zygmunt Freud (1856–1939). Badacz umysłu. Neurolog. Psychoterapeuta*, przeł. B. Płonka, B. Płonka-Syroka, R. Ziobro, Wrocław 1997 (np. *Nowa metoda badania przebiegu włókien w ośrodkowym układzie nerwowym*, s. 84–87; *Struktura elementów układu nerwowego*, s. 88–105; *Badania nad warstwą międzyoliwkową*, s. 106–110; *Przyczynek do wiedzy na temat działania koki*, s. 111–116; *Ostre wielokrotne zapalenie nerwów rdzeniowych i czaszkowych*, s. 117–122).

¹¹ Zob. Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 2012, s. 58.

¹² Zob. Z. Freud, *Moje życie i psychoanaliza*, przeł. A. Kowaliszyn, B. Gawroński, Warszawa 1991, s. 21.

tody leczenia – stosującej hipnozę, która powszechnie była lekceważona przez ówczesne środowisko lekarskie – wywarła na nim wrażenie¹³.

W 1885 roku Freud wyjechał do Paryża, w celu odbycia praktyki w klinice chorób umysłowych Salpêtrière, gdzie prowadzono szeroko zakrojone badania nad histerią. Początkowo traktowano ją jako przypadłość typowo kobiecą o podłożu somatycznym¹⁴, jednak dalsze obserwacje wykazały, że dotyka ona także mężczyzn. J.-M. Charcot, badając ofiarę wypadku, zauważył pewne podobieństwa między paraliżem sugerowanym histeryczkom w stanie hipnozy a nawrotem paraliżu młodego mężczyzny. Oznaczało to, że pacjent uległ pewnego rodzaju autosugestii, która była przyczyną jego wtórnej niedyspozycji. Warto dodać, że tego typu stany mogą być wywołane nie tylko za pomocą słów, ale również zainicjować je mogą: zapach, doznanie lub widok jakiegoś przedmiotu.

W ten sposób ukształtowało się nowe ujęcie problemu hysterii. Po pierwsze, jej etiologia wskazywała na traumatyczne przeżycia, które często były niedostępne dla ludzkiej pamięci w stanie czuwania. Po drugie, za pomocą hipnozy, można było je przywołać i oddziaływać na nie, dzięki czemu stan pacjenta ulegał poprawie. Wreszcie, po trzecie: język, którym opisywano histerię, nie był już językiem opisującym procesy fizjologiczne, lecz doznania dostępne tylko w introspekcji, na przykład wyobrażenia i emocje.

Ważnym spostrzeżeniem, jakie poczynił Charcot była autonomia niektórych sfer ludzkiej psychiki:

Można [w stanie hipnozy] wzbudzić we władzach umysłu myśl lub zespół powiązanych ze sobą myśli, które z braku jakiejkolwiek kontroli czy krytyki muszą stać się niezależne, wieść żywot niejako pasożytniczy i przez sam ten fakt uzyskują ogromną siłę i nieskończoną wprost moc urzeczywistniania się¹⁵.

Jest to podważenie panującego dotąd kartezjańskiego paradygmatu o jednorodności umysłu, który w istocie nie jest tożsamy ze świadomą aktywnością. Obecne wydają się być w nim obszary, do których nie ma dostępu. Przedstawiają się jako autonomiczne, poza kontrolą i potrafią wpływać na ludzkie zachowanie, często w sposób destrukcyjny. Stanowią źródło zaburzeń psychicznych.

Przedstawiciele konkurencyjnej szkoły – Nancy, odwoływali się do nieświadomych wspomnień, jako przyczyn chorób umysłowych. Również uczniowie Char-

¹³ Problemom „psychicznych mechanizmów” generującej symptomy histeryczne poświęcona jest praca: S. Freud, J. Breurer, *Studien über Hysterie*, [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, Bd I, London 1941, s. 75–251 (*Studia nad histerią*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2008), w której zamieszczone jest całe spektrum historii przypadków charakterystycznych i często wskazywanych później w rozwoju psychoanalizy.

¹⁴ Zob. E. Trillat, *Historia hysterii*, przeł. Z. Podgórska-Kalwe, E. Jamrozik, Wrocław 1993, s. 116.

¹⁵ J. M. Charcot, *Oeuvres completes*, t. III, Paris 1890, s. 451 (przekład E. Jamrozik [w:] E. Trillat, *Historia...*, s. 133).

cota: A. Binet i P. Janet, badając osoby z zaburzeniami dysocjacyjnymi odkryli, że część psychiki, która składa się na osobowość, pozostaje jakby oderwana od całości i nieświadoma. Mimo to, nie powstała wówczas żadna teoria dotycząca praw rządzących nieświadomością, nie opisano, w jaką wchodzi relację ze świadomą częścią psychiki, ani też nie podjęto prób jej systematycznego opisu¹⁶, chociaż trudno zaprzeczyć, że powstawały pewne koncepcje poświęcone procesom nieświadomym, jak choćby, wspomnianych już, A. Bineta i P. Janeta (*les idées fixes subconscientes, abaissement du niveau mental*)¹⁷.

Zerwanie z dotychczasową postawą fizjologizmu na rzecz psychologizmu było odpowiedzią na bezradność ówczesnej medycyny wobec problemów diagnozy i leczenia chorób psychicznych. Nie szukano ich rozwiązań w świecie *physis*, ale w subiektywnej treści umysłu ludzkiego. Ten naukowy przewrót narodził się w środowisku lekarzy i na gruncie praktyki klinicznej. Wprowadzenie pojęcia „nieświadomego” wydawało się być nieuniknioną koniecznością, ponieważ mogło wyjaśniać etiologię nerwic. Nie ograniczono się jednak do czystej spekulacji. Na obserwacjach fenomenów funkcjonowania umysłu w stanie, który był pośredni pomiędzy zjawiskiem snu a świadomością „ja” na jawie, opierała się hipnoza, chociaż często bywała ona również nieskuteczna. W pewnych przypadkach, potrafiła polepszyć stan pacjenta i można ją było uznać za nowatorską metodę leczenia. W psychologii powstawał pewien paradygmat nauki, silnie ugruntowany empirycznie: to właśnie na nim Freud starał się – poprzez prowadzenie systematycznych badań i dalsze rozwijanie koncepcji nieświadomego – zbudować psychoanalizę, choć dostrzeżono pewne uchybienia, na bazie których sformułowano dużą część zarzutów (m.in. H. Eysenck¹⁸, F. Crews¹⁹, A. Grünbaum²⁰).

Problem naukowości

Pod koniec 1886 roku, gdy Freud wygłosił w Wiedniu swój odczyt dotyczący zagadnienia męskiej hysterii, spotkał się z niechęcią środowiska lekarskiego. Jego postulaty, oparte na metodach badań przeprowadzonych w Salpêtrière, były nie do przyjęcia w gronie niemieckich medyków. Psychoanaliza miała „roszczenia

¹⁶ Zob. L. Chertok, R. de Saussure, *Rewolucja psychoterapeutyczna. Od Mesmera do Freuda*, przeł. A. Kowaliszyn, Warszawa 1998, s. 202–203.

¹⁷ Wiele różnych koncepcji nieświadomości powstających w tym okresie czasu, ale także całość długiej historii idei nieświadomości rekonstruuje H.-F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. A History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, London 1994.

¹⁸ Zob. H. Eysenck, *Zmierzch i upadek imperium Freuda*, przeł. A. Jarczyk, Warszawa 2002.

¹⁹ Zob. F. Crews, H. P. Blum i in., *Wojna o pamięć. Spór o dziedzictwo Freuda*, przeł. U. Krzysztonek i in., Kraków 2001.

²⁰ Zob. A. Grünbaum, *Podstawy psychoanalizy. Krytyka filozoficzna*, przeł. E. Olender-Dmowska, Kraków 2004.

do naukowości”, ale spotkało ją wiele zarzutów o ignorowanie niektórych filarów metody naukowej, np. eksperymentalnego potwierdzania twierdzeń, ich zbyt ogólny zakres, bez określenia warunków, w których nie obowiązują (K. Popper), a samą koncepcję nieświadomości traktowano często jako „pełen mocy mit” naukowy (L. Wittgenstein) raczej niż sferę możliwą do badania (H. Eysenck).

Kutter, próbując określić naukowy status psychoanalizy, stosuje Diltheyowski podział nauk na dwie kategorie. Pierwszą z nich są nauki przyrodnicze, które w formie nomotetycznej²¹ formułują prawa wyjaśniające związek pomiędzy pewną grupą faktów. Ich metoda polega na określeniu wstępnych warunków, a następnie wielokrotnej obserwacji jednostkowych zjawisk, aby, na podstawie dostrzeżonych podobieństw, określić zasady ogólne, które nimi rządzą. Drugą kategorią są nauki interpretacyjne (humanistyczne). Ich metoda jest idiograficzna – polega na „opisie jedynie pojedynczych przypadków w ich niepowtarzalności”²². Na podstawie szczegółowego opisu, poznający jest w stanie – za sprawą intuicji i wyobraźni – wczuć się w rolę poznawanego indywiduum. Wtedy może „doświadczyć” jego czyny, uczucia i myśli, konstytuujące szeroko rozumianą postawę wobec świata.

Powyższa kategoryzacja nauk stała się przyczyną ożywionej dyskusji wśród badaczy Freuda. Na tym gruncie powstało wiele, wzajemnie ze sobą sprzecznych, ujęć psychoanalizy²³. P. C. Kuiper dostrzega w pracach Freuda silny akcent na indywidualny wymiar ludzkiej psychiki, jednak odnajduje w nich także kilka ogólnych praw o jednoznacznie przyczynowym charakterze²⁴. Podobnie J. Körner, koncentrując się na metodach badawczych, wyodrębnił ich oba rodzaje, zarówno opisowe, jak i wyjaśniające. Na tej podstawie obaj autorzy odrzucają zasadność klasyfikacji psychoanalizy według tych narzuconych *a priori* kategorii²⁵. Innego zdania jest P. Ricoeur, który jednoznacznie opowiada się za idiograficznością: psychoanaliza nie daje się podporządkować żadnym uogólnieniom, zatem – według Ricoeura – jest nauką czysto deskryptywną²⁶, określano ją jako rodzaj hermeneutyki redukcyjnej. Natomiast H. Hartmann zalicza ją do nauk nomotetycznych, ponieważ formułuje ogólne prawidłowości obowiązujące w życiu psychicznym²⁷.

²¹ Zob. E. Kutter, *Współczesna psychoanaliza. Psychologia procesów nieświadomych*, przeł. A. Ubertowska, Gdańsk 2000, s. 56.

²² Zob. tamże, s. 58.

²³ Zob. tamże, s. 62.

²⁴ Zob. tamże.

²⁵ Zob. tamże.

²⁶ Zob. P. Ricoeur, *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, przeł. D. Savage, New Haven–London 1970, zwłaszcza s. 88–102.

²⁷ Zob. tamże, s. 364–365 (przypis 32).

Kutter przytacza wiele innych prób klasyfikacji²⁸. Cechą wspólną ujęć jest za-
wyczaj uznawanie psychoanalizy jako jednej z dziedzin nauki, najczęściej w Dil-
theyowskim rozumieniu tego pojęcia. Kuiper i Körner dostrzegli w niej dwa wy-
miary – idiograficzny i nomotetyczny. Uważają, że są w niej obecne dwa bieguny
nauk. Do podobnego wniosku dochodzi sam Kutter. To stanowisko ma jednak
opponentów, np. Eysencka i Grünbauma, którzy widzą psychoanalizę w obszarze
nauk nomotetycznych wraz z wszystkimi jej w nich zaletami i wadami.

Psychoanaliza wyrosła z praktyki klinicznej, a sformułowane w niej teorie ma-
ją zastosowanie w terapii. O skuteczności jej metod świadczą udokumentowane
przypadki poprawy zdrowia psychicznego pacjentów, przekładające się na su-
biektywne poczucie szczęścia i pozytywny wpływ na relacje z innymi. Stwier-
dzono także trwałe zmiany neuronalne osób poddanych psychoterapii, pomimo
że nie były leczone farmakologicznie²⁹. Udowodniono także, że traumatyczne
przeżycia z wczesnego dzieciństwa będące, zdaniem Freuda, główną przyczyną
zaburzeń psychicznych, mają odzwierciedlenie w neuropsychologicznym pod-
łożu mózgu³⁰. Wraz z postępem metod badawczych w dziedzinie neurologii i neu-
ropsychologii (neuroobrazowanie – M. Solms, O. H. Thurnbull; neuroanatomiczne
i neurofunkcjonalne podłoża regulacji „stanu nieświadomości”, „procesów nie-
świadomych” – A. Herzyk) część twierdzeń psychoanalizy zostało popartych do-
wodami w oparciu o badania laboratoryjne.

Psychoanaliza nie zawsze jest skuteczna, podobnie jak inne metody leczenia,
powszechnie uznane przez współczesną medycynę. Nie jest zdogmatyzowaną
teorią ostateczną – podlega ciągłej rewizji i zróżnicowaniu.

Filozoficzne wpływy na koncepcję Freuda

Nauka, jaką stawiała się psychologia, wymagała wprowadzenia nowych pojęć.
Wywodziły się one jednak często z wcześniejszych tradycji filozoficznych. Jako
student medycyny, pierwszy rok nauki poświęcił Freud wyłącznie na studiowanie
przedmiotów humanistycznych, nie mających nic wspólnego z podjętym przez
niego kierunkiem³¹. Filozofem, którego prace najbardziej cenił w owym czasie,
był Feuerbach. Jego styl, wolny od metafizycznych spekulacji, przypadł do gustu
Freudowi. Poza tym, temu przedstawicielowi lewicy heglowskiej było bliżej do
przyrodnika-empirysty niż filozofa³². Sam zresztą powiedział o sobie, że „jest je-

²⁸ Zob. E. Kutter, tamże.

²⁹ Zob. D. Burns, *Radość życia czyli jak zwyciężyć depresję*, przeł. K. Mazurek, Poznań 2010, s. 20.

³⁰ Zob. L. Mlodinow, *Nieświadomy mózg. Jak to, co dzieje się za progiem świadomości, wpływa na nasze życie*, przeł. J. Szajkowska, Warszawa 2016, s. 25.

³¹ Zob. P. Gay, *Freud. Życie...*, s. 70.

³² Zob. tamże, s. 51.

dynie duchowym badaczem przyrody”³³. W późniejszym okresie, twórca psychoanalizy powoływał się czasem na koncepcje Schopenhauera³⁴, natomiast u Nietzschego „miał nadzieję znaleźć słowa, które wyrażają to, co pozostaje w nim nieme”³⁵. O idei nadczłowieka wspomina w jednym ze swoich tekstów o tematyce społecznej³⁶. W poglądach obu filozofów można dostrzec pewne aspekty naturalizmu, w jakiejś mierze odrzucenie rozważań metafizycznych i wyciąganie wniosków na podstawie obserwacji empirycznych (w tym także subiektywnych doznań). Wydaje się, że ten typ filozofii przedstawiał jakąś wartość poznawczą dla Freuda.

Zatem, z jednej strony – filozofia stanowi źródło nowych inspiracji i poszukiwań, z drugiej zaś – nie powinna odbiegać zbyt od tej roli, głównie poprzez zatracenie się w oderwanych od doświadczenia spekulacjach. Wydaje się, że podobny pogląd miał na literaturę piękną. Wybierał autorów, którzy, kreując świat przedstawiony, skupiali się na człowieku i jego relacjach z otoczeniem, chociaż jest również inny typ jego zainteresowań literaturą. Freud analizuje głębokie struktury rządzące ludzkim zachowaniem i pewien rodzaj wiedzy pisarzy o nieświadomości: znane są jego studia o Gradivie W. Jensena lub o F. Dostojewskim³⁷. Zatem, także literatura niesie zasób wiedzy o człowieku, ma wartość poznawczą, nie jest tylko źródłem doznań estetycznych, formą pocieszenia i nie sprowadza się do roli wychowawczej.

Freud inspirację znalazł nawet u Schillera – objaśniając teorię popędów, wielokrotnie powoływał się na słowa poety dotyczące „głodu i miłości”, jako podstawowych sił kierujących człowiekiem³⁸.

Nasuwać się pytania o status ontologiczny pojęć występujących w psychoanalizie. Najważniejszym z nich jest nieświadomość, obecna w myśli ludzkiej pod wieloma nazwami, którą Dobroczyński określa w skrócie: koncepcją „ukrytego umysłu”³⁹.

Wróbel⁴⁰, zajmując się statusem ontologicznym Freudowskiej nieświadomości, jak sądzę, znacznie odbiega od poglądów założyciela psychoanalizy. Wpraw-

³³ Tamże.

³⁴ Zob. K. Szmaglińska, *Kilka uwag o wpływie Schopenhauera na Freuda*, „Folia Philosophica” t. 27 (2009), s. 195–204.

³⁵ P. Gay, *Freud. Życie...*, s. 70.

³⁶ Zob. S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, [w:] tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2005, s. 171–229.

³⁷ S. Freud, W. Jensen, *Gradiva. Oblęd i sny w Gradivie Wilhelma Jensena (Freud). Gradiva. Fragment fantazji pompejańskiej (Jensen)*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007.

³⁸ Zob. P. Gay, *Freud...*, s. 71.

³⁹ Zob. B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Kraków 1993.

⁴⁰ Zob. Sz. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wrocław 1997.

dzie autor omawianej tutaj pracy znalazł w tekstach Freuda wypowiedź o „realności nieświadomości” i jej „rozciągłości”, jednak należy pamiętać, że „realny”, w gronie XX-wiecznych lekarzy oznacza „coś, czego nie można ignorować”, natomiast „nierealny” – to „mrzonki”, którymi medycyna nie powinna się zajmować.

„Rozciągłość” jest natomiast pewną metaforą – opór, z jakim wyparte treści „bronią się” przed uświadomieniem, nie jest jednakowy, zatem nieświadomość wydaje się mieć „pewną głębię”. Dlatego, interpretując realność i rozciągłość w języku przedkantowskim, budując „Freudowską metafizykę nieświadomości” jako pewnego rodzaju uzupełnienie kartezjańskich substancji, autor omawianej pracy nie uwzględnił nowego języka, wolnego od roszczeń do – jak to ujął A. Szahaj – „Boskiego Punktu Widzenia”⁴¹ i zmiany znaczenia samego terminu „realny”. Freud w istocie nie pisał o „realności”, lecz o „psychicznej realności”, „szczegółnej formie istnienia, której nie można mylić z realnością materialną”⁴². Jest to realność, którą konstituuje zasada przyczynowości. Lekarz, dzięki procesowi wnioskowania⁴³, na podstawie efektu wywartego na świadomość, stwierdza istnienie procesów nieświadomych, których nie można poznać bezpośrednio. Freud pisze:

Nieświadomość to właściwie realna psychiczność, podług swej natury wewnętrznej nieznaną nam w równym stopniu, jak realność świata zewnętrznego, dana nam podług danych świadomości w sposób równie niepełny, jak świat zewnętrzny dany jest nam podług danych naszych narządów zmysłowych⁴⁴.

Myślę, że można ująć Freudowską koncepcję nieświadomości jako inspirowaną Kantowskim postulatem noumenalnego świata. Według filozofa z Królewca, *rzeczy same-w-sobie* stanowią źródło pobudzeń aparatu psychicznego, który porządkuje je według własnych reguł – naoczności, kategorii i dialektyki – konstituując w ten sposób świat zewnętrzny wraz z prawami, które w nim obowiązują. Solms i Thurbull również relację pomiędzy biegunem „umysłu-w-sobie” (*mind-in-itself*) a biegunem odbioru bodźców płynących z zewnętrznego świata rozumieją jako odnoszącą się do koncepcji Kanta⁴⁵. Freud zauważa, że istnieje także świat wewnętrzny, doświadczany według innych reguł i mający swoje źródło w nieświadomości. To w niej rodzą się wszystkie myśli⁴⁶, reprezentujące to, co „nieokiełznane i niezniszczalne w duszy ludzkiej”⁴⁷, których tylko niewielka

⁴¹ A. Szahaj, *Ironia i miłość: Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Toruń 2012, s. 26.

⁴² S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 518.

⁴³ Zob. tamże, s. 512.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Zob. M. Solms, O. H. Thurnbull, s. 4.

⁴⁶ Zob. S. Freud, *Objaśnianie...*, s. 510.

⁴⁷ Tamże, s. 513.

część dostępna jest świadomej części umysłu. Freud wyróżnia dwa procesy – świadome i nieświadome⁴⁸. Poznanie we Freudowskiej psychoanalizie dotyczy odkrycia „myśli utajonej” na podstawie dostępnej w introspekcji „myśli jawnej” i nie jest tożsame z odkrywaniem nieświadomości, podobnie jak nauki empiryczne u Kanta nie odkrywają *rzeczy samych-w-sobie*, lecz ustalają reguły rządzące percypowanym światem. Podczas codziennej aktywności, ukryte myśli dają o sobie znać w postaci przejęzyczeń lub czynności pomyłkowych⁴⁹. W trakcie marzeń sennych – jawnej treści snu, która jest ich zniekształceniem. Występuje ono pod wpływem cenzury, według zasad kompensacji i przesunięcia oraz stałego związku symbolicznego – właściwego wszystkim ludziom, wiążącego myśl utajoną i jawną, który Freud nazywa wprost „wiedzą wrodzoną”⁵⁰.

Twórca psychoanalizy wielokrotnie podkreśla, że terminy których używa, na przykład *libido*⁵¹ lub *cenzura senna*⁵², mają jedynie pomóc w objaśnieniu procesów zachodzących w psychice, nie odnoszą się do realnych bytów w świecie fizycznym. Życie psychiczne Freud nazywa „wirtualnym” odbiciem procesów zachodzących między neuronami⁵³, dlatego uważam, że można dostrzec, *implicite*, w poglądach Freuda emergentyzm. W psychoanalizie aparat psychiczny, który jest przedmiotem jej badań, stanowi pewną jakość, wyrosłą z cielesności człowieka. Kutter zauważył, że Freud nigdy nie zrezygnował z wczesnych koncepcji fizykalno-przyrodniczych⁵⁴. Jak sądzę, można stwierdzić postawę materialistyczną Freuda, jej pierwotność wobec psychiczności oraz – na podstawie teorii popędów – odnaleźć wątki witalistyczne.

Stanicke, Zachrisson i Vetlese⁵⁵ dopatrują się w psychoanalizie pewnej rewizji kantyizmu. Słowa Freuda, dotyczące percypowanego świata jako niekompletnej rzeczywistości, utożsamiają z poglądami Kanta. Wyciągają wniosek, że wraz z rozwojem nauki możemy zbliżać się do prawdy, chociaż nigdy jej nie osiągniemy. Wydaje się to niezgodne z poglądami samego filozofa z Królewca. Pozostając w percypowanym świecie, używamy wrodzonych dyspozycji umysłu, poprzez wprowadzanie pojęć i formułowanie praw przyrody dążymy do uporządkowania świata zjawisk. Podobnie jest u Freuda, jak wspomniałem wyżej, na podstawie jawnej treści procesów psychicznych jedynie interpretujemy ich treść ukrytą.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 510.

⁴⁹ Zob. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempówna, W. Zaniewicki, Warszawa 2000, s. 57.

⁵⁰ Tamże, s. 174.

⁵¹ Zob. Z. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, [w:] tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 105.

⁵² Z. Freud, *Wykłady...*, s. 154.

⁵³ Z. Freud, *Objaśnienie...*, s. 511.

⁵⁴ Zob. E. Kutter, *Współczesna...*, s. 24.

⁵⁵ Zob. E. Stanicke, A. Zachrisson, A. J. Vetlessen, *The Epistemological Stance of Psychoanalysis: Revisiting the Kantian Legacy*, „The Psychoanalytic Quarterly” Vol. 89, 2 (2020), s. 281–304.

Autorzy akcentują w poglądach Freuda subiektywny charakter percypowanego świata, który jest postrzegany przez pryzmat osobistych życzeń, nadziei i lęków. Taką postawę określają mianem psychologicznej, w odróżnieniu od Kantowskiej postawy epistemicznej, która odnosi się do wszystkich ludzi, niezależnie od uwarunkowań historycznych i kulturowych. Jest to, jak sądzę, zbyt wielkie uproszczenie. Z jednej strony, Freud sformułował wiele koncepcji na poziomie ogólności, na przykład: kompleks Edypa i przeniesienie. Język symboliczny oraz zniekształcenia marzeń sennych, pod wpływem kompensacji i przesunięcia, również mają uniwersalny charakter. W dodatku, nie podważał wartości nauk empirycznych, które wydają się być niezależne od stanów subiektywnych. Z drugiej zaś strony, Kant nie poprzestał na systematycznym opisie własności aparatu psychicznego. Zwrócił także uwagę na indywidualny wymiar ludzkiej egzystencji. Przyjęty system wartości określa cele w świecie zmysłowym⁵⁶. W ten sposób konstytuują się obiekty pożądania i – podobnie jak u Freuda – indywiduum, kierowane uczuciami rozkoszy i przykrości dąży do zaspokojenia.

Filozof z Królewca wyróżnia trzy władze duszy: władzę poznania, uczucie rozkoszy lub przykrości oraz władzę pożądania⁵⁷. Władza poznania dotyczy percypowanego świata i jest realizowana za pomocą intelektu, pożądanie jest owocem rozumu, który niczym nieograniczony, określa zasady moralne i wyznacza cele. Natomiast władza sądenia odpowiada zasadzie rozkoszy⁵⁸. Uważam, że można tu zauważyć analogię z zasadami rzeczywistości i przyjemności sformułowanymi stulecie później przez Freuda. Twórca psychoanalizy zrewidował jednak relację pomiędzy pożądaniem i zasadami moralnymi. Po pierwsze, popędy powstają niezależnie od świadomej aktywności umysłu, w szczególności nie są wtórne wobec zasad moralnych. Po drugie, system wartości nie jest ukształtowany arbitralnie przez rozum, kształtuje się pod wpływem przeżyć wczesnodziecięcych, a także autorytetów i jest zasadniczo niezmienny. Wreszcie, po trzecie, popędy mające infantylny charakter, wchodzi w konflikt z zakorzenionymi zasadami moralnymi, a każda aktywność aprobowana społecznie jest jedynie formą kompromisu, nie zaś skutkiem autokreacji opartej na wolności. Freud odebrał człowiekowi część wolności. Z jednej strony, determinują go popędy, z drugiej zaś, ogranicza nie tylko świat zewnętrzny, lecz także zasady moralne. Wbrew temu, co sugeruje Wróbel⁵⁹, *ego* nie uległo destrukcji – przetrwało; chociaż jego autonomia została znacznie ograniczona, nie jest całkiem bezwolne. Pełni nadrzędną rolę w drugiej topografii *psyche*, której istotę trafnie przedstawiła Zofia Rosińska:

⁵⁶ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 19.

⁵⁷ Zob. Tamże, s. 21.

⁵⁸ Zob. Tamże, s. 23.

⁵⁹ Zob. Sz. Wróbel, *Odkrycie...*, s. 178.

Najtrudniejszą rolę do spełnienia ma *ego*. Jako instancja graniczna doświadcza trzech rodzajów zagrożeń i tym trzem rodzajom zagrożeń musi sprostać. Jedno – to zagrożenia płynące z *id*, drugie – to naciski płynące *superego*. I wreszcie trzecie – to wymagania świata zewnętrznego. *Ego* chce pośredniczyć pomiędzy tymi obszarami zachowując *status quo*⁶⁰.

Można zatem wyróżnić dwa ujęcia człowieka – z jednej strony, jest on istotą biologiczną podlegającą obiektywnym prawom przyrody, kierowany popędami, głównie pod wpływem doświadczeń wczesnodziecięcych konstytuuje swój umysł według określonych reguł – z drugiej zaś, stanowi indywiduum zanurzone w świecie, który postrzega przez pryzmat nieświadomych uwarunkowań. Dlatego, jak zauważa Dybel, psychoanaliza nie jest teorią spójną, ponieważ opiera się na złożonych relacjach między sensem i popędem⁶¹. Pierwsze pojęcie jest przedmiotem badań filozofii i stanowi aspekt fenomenologiczno-hermeneutyczny⁶² psychoanalizy. Prowadzi do pewnej formy samopoznania, gdyż, jak twierdzi Dilthey, na podstawie zmysłowo danych znaków, można odkryć to, co w człowieku psychiczne i co jest ich przyczyną⁶³. Należą do nich zarówno twory szeroko rozumianej kultury, jak też zwerbalizowane przedstawienia wewnętrznych przeżyć, przedstawiające, na przykład, treść marzeń sennych lub ciąg asocjacyjnie powiązanych ze sobą wyobrażeń. Psychoanaliza oferuje metodę ich interpretacji, prowadząc ostatecznie do zrozumienia i ukonstytuowania sensu każdej aktywności indywiduum. Związek zachodzi także w drugą stronę – wszelkie twory kultury mogą być postrzegane przez pryzmat sublimacji, stanowiącej jedną z pochodnych aktywności psychicznej indywiduów, w kontekście rozumianej przez Freuda natury człowieka. Drugie pojęcie, określone jako „graniczne między tym, co psychiczne, a tym, co somatyczne”⁶⁴ – dotyczące popędów, stanowi przedmiot badań metapsychologii⁶⁵, posiadającej wymiar naukowy, formułującej obiektywne prawa dotyczące ludzkiego umysłu.

Psychoanaliza i neuronauka

Terminu „neuropsychoanaliza” po raz pierwszy użył M. Solms⁶⁶ w odniesieniu do nauki zakorzenionej we wczesnych, neurologicznych pracach Freuda. Sam

⁶⁰ Z. Rosińska, *Freud...*, s. 45.

⁶¹ Zob. P. Dybel, *Dialog i represja*, Warszawa 1995, s. 26.

⁶² Tamże, s. 21.

⁶³ W. Dilthey, *Narodziny hermeneutyki*, [w:] *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 292.

⁶⁴ S. Freud, *Popędy i ich losy* [w:] *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 61.

⁶⁵ P. Dybel, *Dialog...*, s. 21.

⁶⁶ Zob. S. Murawiec, *Neuropsychoanaliza – omówienie podstawowych założeń oraz wybranych aspektów teoretycznych*, „Psychoterapia” 3 [150] (2009), s. 22.

twórca psychoanalizy, pomimo późniejszego zerwania z paradygmatem nauk medycznych, nigdy nie negował ich wartości poznawczej. Zwrócił jedynie uwagę na ograniczenia ówczesnej psychiatrii, dotyczące nieudanych prób powiązania chorób psychicznych ze zmianami w układzie nerwowym⁶⁷. Zdaniem Freuda, psychoanaliza ma nie tylko wypełnić tę lukę, lecz także „odkryć wspólny grunt pod zrozumienie zbieżności zaburzenia somatycznego i psychicznego”⁶⁸. Dysponująca własnymi pojęciami pomocniczymi⁶⁹, wolna od wszelkich przesłanek związanych z anatomią, chemią, czy fizjologią⁷⁰, jest – przynajmniej w założeniu – nauką wobec psychiatrii komplementarną. Jednak, jak zauważa S. Boag⁷¹, Freudowska teoria popędów, którą autor określa mianem modelu *popęd – rozładowanie* (ang. *drive – discharge*), opiera się głównie na pojęciu energii, czyli terminie ściśle naukowym. Ta próba ugruntowania procesów psychicznych na somatycznym podłożu rodzi trudności, ponieważ nic nie wskazuje na to, że aparat psychiczny gromadzi lub rozładowuje jakąś „energię psychiczną”⁷². Dało to początek wielu interpretacjom⁷³ – niektórzy dopatrują się w tym terminie metafory określającej „natężenie popędu lub pragnienia”, inni zaś – pierwowzoru współczesnego ujęcia zasad funkcjonowania mózgu, opartego na hierarchicznym systemie kor mózgowych i dystrybucji energii, która jednak ma niewiele wspólnego z siłą popędów.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku, wraz z pojawieniem się metody badawczej opartej na funkcjonalnym magnetycznym rezonansie jądrowym (fMRI), umożliwiającym badanie mózgu na podstawie przepływu utlenionej krwi przez jego aktywne obszary, udało się uzyskać trójwymiarowy obraz ściśle odpowiadający określonej aktywności psychicznej⁷⁴. Zapoczątkowana w ten sposób dziedzina wiedzy – neuronauka⁷⁵, umożliwiła powiązanie procesów somatycznych z aktywnością psychiczną. Jednak nowa metoda ma pewne ograniczenia, jak zauważa M. Page: zlokalizowanie aktywnego obszaru mózgu, odpowiadającego określonym procesom poznawczym, nie daje odpowiedzi dotyczącej sposobu, w jaki te procesy przebiegają⁷⁶. Istnieją także problemy na gruncie metod ba-

⁶⁷ Zob. Z. Freud, *Wykłady...*, s. 57.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Zob. tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Por. S. Boag, *Metapsychology and the Foundations of Psychoanalysis: Attachment, Neuropsychanalysis and Integration*, London–New York 2017.

⁷² Tamże, s. 40.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Zob. L. Młodinow, *Nieświadomy...*, s. 14.

⁷⁵ Zob. tamże.

⁷⁶ Zob. M. Paige, *Czego metody neuroobrazowania funkcjonalnego nie wyjaśnią psychologom procesów poznawczych?*, przeł. E. Dzierżak [w:] Krzysztof Jodzio (red.), *Neuropsychologia. Współczesne kierunki badań*, Warszawa 2016, s. 15.

dawczych. Jak zauważa M. Pawłowska, psychoanaliza opiera się głównie na interpretowaniu wrażeń, wprawdzie zwerbalizowanych, jednak dostępnych tylko w introspekcji, natomiast neuronauka czyni zadość wymogom nauk empirycznych⁷⁷. Solms i Turnbull przedstawiają idealną sytuację, w której przedstawiciel psychoanalizy, poddany stymulacji mózgu, opisywałby żargonem własne doznania, potwierdzając tym samym paralelizm obu dziedzin; jednak w przypadku niezgodności wniosków z przeprowadzonych badań, pojawiłby się problem ustalenia hierarchii nauk i zagrożenie redukcjonizmem⁷⁸. Dlatego, zdaniem autorów, relacja między psychoanalizą i neuronauką powinna mieć dialektyczny charakter⁷⁹ – obie dziedziny, zachowując autonomię w obszarach własnych metod badawczych, powinny nawzajem czerpać ze swoich wyników.

Neuropsychologia kliniczna odnosi fakty neurologiczne do pojęć wprowadzonych – ponad stulecie wcześniej – na gruncie filozofii i psychoanalizy⁸⁰. Opiera się głównie – podobnie jak klasyczna psychoanaliza – na opisie dynamiki procesów świadomych i nieświadomych⁸¹. Świadome doświadczenie dotyczy wiedzy, doznań i odczuć⁸² – konstytuując tożsamość oraz światopogląd odpowiada za podejmowanie działań i intencjonalnym charakterze⁸³. Ich przebieg regulują natomiast procesy nieświadome⁸⁴, odpowiadające głównie za autoregulację procesów fizjologicznych, automatyzację psychoruchową, stany emocjonalne oraz motywację⁸⁵. Zaburzenia psychiczne są rozpatrywane w kategoriach nieprawidłowego przebiegu procesów: świadomych i nieświadomych, które mają swój korelat w strukturze mózgu⁸⁶. Niektóre, bardziej szczegółowe teorie Freuda, także zostały potwierdzone na gruncie współczesnych badań klinicznych. Na przykład popędy Erosa i Tanatosa, odpowiadające za seksualność i agresję, mają podłoże o charakterze biologicznym; regulujące to neurony umieszczone są w ciele migdałowatym, a ich bliskie sąsiedztwo, za sprawą połączeń nerwowych, jest przyczyną silnej korelacji między pożądaniem i agresją⁸⁷. M. Zeller wzbogaca badania doty-

⁷⁷ Zob. Pawłowska, *O związkach neuroscience i psychoanalizy*, „Psychoterapia” 1 (144) 2008, s. 64.

⁷⁸ Zob. M. Solms, O.H. Turnbull, *What Is Neuropsychanalysis?* [w:] S. Weigel, G. Scharbert (ed.), *A Neuro-Psychoanalytical Dialogue for Bridging Freud and the Neurosciences*, Berlin 2016, s. 22. Przywołany w przypisie 1 artykuł tych samych autorów o tożsamym tytule stanowi osobne studium problemu.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 26.

⁸⁰ A. Herzyk, *Neuropsychologia kliniczna. Wobec zjawisk świadomości i nieświadomości*, Warszawa 2020, s. 17.

⁸¹ Tamże, s. 19.

⁸² Tamże.

⁸³ Zob. tamże, s. 20.

⁸⁴ Zob. tamże.

⁸⁵ Zob. tamże.

⁸⁶ Tamże, s. 18.

⁸⁷ Zob. A. Kendel, *Zaburzony umysł. Co nietypowe mózgi mówią o nas samych*, przeł. D. Rossowski, Kraków 2021, s. 282–286.

czące anatomii mózgu o kontekst ewolucyjny, postrzegając jego rozwój z punktu widzenia korzyści w adaptacji środowiskowej⁸⁸. Okazuje się, że zaproponowany przez Freuda podział aparatu psychicznego na *id*, *ego* i *superego* ma swój odpowiednik w fizycznej strukturze mózgu⁸⁹. Także teorie oparte na popędach i afektach, wzbogacone o wyniki najnowszych badań z dziedziny neurologii dały możliwości nowych ujęć takich zaburzeń jak Borderline, czy ADHD⁹⁰.

Metoda obrazowania dowiodła, że psychoanaliza, podobnie jak inne formy psychoterapii, jest jedną z metod leczenia medycznego, ponieważ – cytując Kandela – „skutkuje realnymi, wykrywalnymi, trwałymi zmianami fizycznymi w mózgu i w zachowaniu”⁹¹. W ten sposób, z jednej strony, teorie psychoanalityczne mogą być weryfikowane metodami empirycznymi stosowanymi w neurobiologii, z drugiej zaś, nauki kognitywne, charakteryzujące się ścisłością, mogą być wzbogacone o niektóre postulaty psychoanalizy⁹². Wydaje się dzisiaj, że przewidywania Freuda dotyczące integracji psychoanalizy z naukami *stricte* medycznymi, z ujęciami neuropsychologicznymi, nie były bezpodstawne, co bywa obecnie zauważane (A. Herzyk).

Nie zgadzam się z „paradygmatem maszynistycznym”, który, zdaniem Wróbla, ma być ukoronowaniem myśli słynnego Wiedeńczyka. „Myślenie o umyśle, jako specyficznym automacie”⁹³ dostrzegamy, na przykład, u Kanta⁹⁴. Nasz aparat psychiczny, pobudzony przez noumeny, porządkuje je według wrodzonych dyspozycji, postrzegamy i myślimy zgodnie z pewnymi schematami. Wróbel wydaje się mylić strukturę nieświadomości z jej treścią. Freud, nawet w najbardziej spekulatywnych, metapsychologicznych pracach, opisywał jedynie dynamizm procesów psychicznych; nigdy nie określił, czym jest *nieświadomość sama-w-sobie*. Redukując nieświadomość jedynie do funkcji symbolicznej i przekształcając ją w mechanizm aparatu psychicznego pominiemy to, co dla psychoanalizy jest najistotniejsze, a mianowicie – wymiar indywidualny. To właśnie nieświadome kompleksy, szczególnie związane z rozwojem seksualnym w okresie wczesnego dzieciństwa, mają istotny wpływ na psychikę jednostki, która jest unikalna dla każ-

⁸⁸ Zob. M. Zeller, *Freud in the Light of Neuroscience: The Brain in the Light of Psychoanalysis* [w:] M. Solms, Ch. Salas, O. Turnbull (red.), *Clinical Studien in Neuropsychanalyse Revisited*, New York 2021, s. 33–59.

⁸⁹ Zob. Tamże, s. 50.

⁹⁰ Zob. C. Żechowski, *Teoria emocji i popędów – od Sigmunda Freuda do Jaaka Pankseppa*, „Psychiatria Polska” 2017, 51(6), s. 1181–1189.

⁹¹ E. R. Kandel, *Zaburzony umysł. Co nietypowe mózgi mówią o nas samych*, przeł. D. Rossowski, Kraków 2021, s. 307.

⁹² Zob. tamże.

⁹³ Sz. Wróbel, *Odkrycie...*, s. 160.

⁹⁴ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.

dego indywiduum. Umysł, w dodatku, podlega zmianom – od wczesnego dzieciństwa aż do osiągnięcia dojrzałości płciowej, nawet w późniejszych okresach życia – choćby pod wpływem psychoterapii. Dlatego pogląd o umyśle jako maszynie – niezmiennej, uniwersalnej i determinującej ludzkie zachowanie, której mechanizmy można odkryć i opisać, wydaje mi się niezgodny z klasyczną psychoanalizą. Autor omawianej pracy odmawia wymiarowi psychicznemu funkcji regulacyjnych wobec genetycznie pierwotnej struktury systemu nerwowego⁹⁵. Jak wspomniałem wyżej, zachodzi jednak również związek odwrotny – aktywność psychiczna ma wpływ na aktywność neuronalną mózgu. Wydaje się, że biologizm Freuda nie zniszczył *ego* i wolnej woli, jak utrzymuje Wróbel.

Podsumowanie

Psychoanaliza powstała w środowisku lekarzy jako alternatywa dla tradycyjnej psychiatrii, której metody były nieskuteczne wobec diagnozy i leczenia niektórych zaburzeń psychicznych. Rozwijając pojęcie nieświadomego, wprowadzając teorię popędów, kompleksu Edypa i przeniesienia, Freud mógł sformułować etiologię nerwic oraz zastosować nowatorską terapię w leczeniu pacjentów. Przyjęcie nowego postulatu, opartego na ujęciach psychologicznych, skutkowało wprowadzeniem nowych pojęć, często zaczerpniętych z filozofii i sztuki, oraz zerwaniem z odniesieniami do somatycznego podłoża chorób psychicznych. W ten sposób psychoanaliza oddaliła się od tradycyjnej medycyny. Dopiero po upływie stulecia, wraz z pojawieniem się neuronauki opartej na obrazowaniu aktywności psychicznej za pomocą fMRI, ponownie może zbliżyć się do nauk biologicznych.

Badania Freuda przyczyniły się do sformułowania teorii, które można postrzegać jako rewizję filozofii Kanta. Realna psychiczność została wzbogacona o kategorię nieświadomości. Umysł nie jest już maszyną, odbierającą i porządkującą zewnętrzny świat noumenów, według wrodzonych i niezmiennych dyspozycji. Kształtowany przez indywidualne doświadczenie, podlega zmianom. Uformowane i nieświadome kompleksy, za sprawą przeniesienia, wpływają na interpretację wydarzeń w otaczającym świecie oraz – w wymiarze psychicznym – także go zmieniają. W tym duchu, można stwierdzić, że aktywność psychiczna to, w głównej mierze, dialektyka *ego* oparta na podłożu realnej psychiczności.

Bibliografia

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

Dilthey W., *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982.

⁹⁵ Zob. Sz. Wróbel, *Odkrycie...*, s. 190–191.

Freud Z., *Moje życie i psychoanaliza*, przeł. A. Kowaliszyn, B. Gawroński, Warszawa 1991.

Freud S., *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996.

Freud S., Breurer J., *Studia nad histerią*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2008.

Freud S., Breurer J., *Studien über Hysterie*, [w:] S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. I, London 1941, s. 75–251.

Freud S., *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, [w:] tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2005, s. 171–229.

Freud S., *Wykłady*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2010.

Freud S., *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009.

Freud S., Jensen W., *Gradiwa. Oblęd i sny w Gradiwie Wilhelma Jensena (Freud). Gradiwa. Fragment fantazji pompejańskiej (Jensen)*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.

Kant I., *Krytyka władzy sądu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1964.

Ricoeur P., *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, przeł. D. Savage, New Haven–London 1970.

LITERATURA SEKUNDARNA

Amir D., *On the Inherent Idiosyncrasy of the Psychoanalysis*, [on-line:] <https://www.pschoanalysis.today/en-GB/PT-Psychoanalytic-Reflections/On-the-Inherent-Idiosyncrasy-of-Psychoanalysis.aspx> (dostęp: 01.10. 2021).

Bazan A., *The Grand Challenge for Psychoanalysis and Neuropsychoanalysis: Taking on the Game*, „Frontiers of Psychology” 2011, Vol. 2, Article 220 [on-line:] <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2011.00220/full> (dostęp: 01.10.2021).

Belkin M., White C., *Intersectionality and Relational Psychoanalysis: New Perspectives on Race, Gender, and Sexuality*, Routledge, London 2020.

Boag S., *Metapsychology and the Foundations of Psychoanalysis: Attachment, Neuropsychoanalysis and Integration*, London–New York 2017.

Burns D., *Radość życia czyli jak zwyciężyć depresję*, przeł. K. Mazurek, Poznań 2010.

Chertok L., De Saussure R., *Rewolucja psychoterapeutyczna od Mesmera do Freuda*, przeł. A. Kowaliszyn, PWN, Warszawa 1988.

Costa M. P., *Going Beyond the Walls: Psychoanalysis In the Community*, [on-line:] <https://www.pschoanalysis.today/en-GB/PT-Articles/Costa150360/Atravesando-muros-Psicoanalisis-en-la-comunidad.aspx> (dostęp: 01.10.2021).

Crews F., Blum H. P. i in., *Wojna o pamięć. Spór o dziedzictwo Freuda*, przeł. U. Krzysztonek i in., Kraków 2001.

Dobroczyński B., *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Kraków 1993.

Dybel P., *Dialog i represja*, Warszawa 1996.

Eysenck H., *Zmierzch i upadek imperium Freuda*, przeł. A. Jarczyk, Warszawa 2002.

Ellenberger H.-F., *The Discovery of the Unconscious: A History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, London 1994.

Gay P., *Freud. Życie na miarę epoki*, przeł. H. Jankowska, Poznań 2012.

Grünbaum A., *Podstawy psychoanalizy. Krytyka filozoficzna*, przeł. E. Olender-Dmowska, Kraków 2004.

Herzyk A., *Neuropsychologia kliniczna wobec zjawisk świadomości i nieświadomości*, Warszawa 2020.

Jodzio K. (red.), *Neuropsychologia. Współczesne kierunki badań*, Warszawa 2016.

Kandel E. R., *Zaburzony umysł. Co nietypowe mózgi mówią o nas samych*, przeł. D. Rossowski, Kraków 2021.

Kästner I., Schröder Ch., *Zygmunt Freud (1856–1939). Badacz umysłu. Neurolog. Psychoterapeuta*, przeł. B. Płonka, B. Płonka-Syroka, R. Ziobro, Wrocław 1997.

Kutter E., *Współczesna psychoanaliza. Psychologia procesów nieświadomych*, przeł. A. Ubertowska, Gdańsk 2000.

Levine M., *Freud's Aesthetics: Artists, Art and Psychoanalysis*, [w:] Boag S., Brakel L. A. W., Talvitie V., *Psychoanalysis and Philosophy of Mind: Unconscious Mentality in the Twenty-first Century*, London–New York 2015, s. 137–162.

Młodinow L., *Nieświadomy mózg. Jak to, co dzieje się za progiem świadomości, wpływa na nasze życie*, przeł. J. Szajkowska, Warszawa 2016.

Murawiec S., *Neuropsychologia – omówienie podstawowych założeń oraz wybranych aspektów teoretycznych*, „Psychoterapia” 3 (150) 2009, s. 21–29.

Papiasvili E. D., L. A. Mayers L. A., *Psychoanalysis and Art: Dialogues in the Creative Process*, „International Forum of Psychoanalysis” Vol. 20, 4 (2011), s. 193–195.

Pawłowska M., *O związkach neuroscience i psychoanalizy*, „Psychoterapia” 1 (144) 2008, s. 61–66.

Rosińska Z., *Freud*, Warszawa 2012.

Schneider Adams L., *Art And Psychoanalysis*, London–New York 2018.

Sinclair V., *Scansion in Psychoanalysis and Art: The Cut in Creation*, London–New York 2020.

Stanicke E., Zachrisson A., Vetlesen, A. J., *The Epistemological Stance of Psychoanalysis: Revisiting the Kantian Legacy*, „The Psychoanalytic Quarterly” Vol. 89, 2 (2020), s. 281–304.

Solms M., Turnbull O. H., *What is neuropsychanalysis?*, „Neuropsychanalysis” 13 (2), 2011, s. 133–145.

Solms M., Turnbull O. H., *What Is Neuropsychanalysis?* [w:] S. Weigel, G. Scharbert (ed.), *A Neuro-Pschoanalytical Dialogue for Bridging Freud and the Neurosciences*, Berlin 2016, s. 13–30.

Szahaj A., *Ironia i miłość: Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, UMK, Toruń 2012,

Szmaglińska K., *Kilka uwag o wpływie Schopenhauera na Freuda*, „Folia Philosophica” t. 27 (2009), s. 195–204.

Townsend P., *Creativity and Destructiveness in Art and Psychoanalysis*, „British Journal of Psychotherapy” Vol. 31, 1 (2015), s. 120–131.

Trillat E., *Historia hysterii*, przeł. Z. Podgórska-Klawe, E. Jamrozik, Wrocław 1993.

Wróbel Sz., *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wrocław 1997.

Żechowski C., *Teoria emocji i popędów – od Sigmunda Freuda do Jaaka Pankseppa*, „Psychiatria Polska” 2017, 51(6), s. 1181–1189.

Philosophia in transitu: między granicami filozofii a filozofią bez granic

Paweł P. Wróblewski (red.)

Wrocław 2021

KRZYSZTOF GŁOD

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0000-0002-9818-6055

Koncepcja mitu w ujęciu Rolanda Barthes'a – wprowadzenie do zagadnienia

ABSTRAKT: Zdaniem Barthes'a ważnym czynnikiem kształtującym przeobrażenia kulturowe jest mit. Ujęty poprzez pryzmat semiologii staje się szczególnym systemem językowym tzw. metajęzykiem. System metajęzyka był i wydaje się, że jest bardzo chętnie wykorzystywany przez kreatorów m.in. politycznych, do obrazowania codziennej rzeczywistości i nadawania jej znaczeń zamierzonych. Zadaniem więc stawało się rozszyfrowywanie zmitologizowanej rzeczywistości oraz ukazanie motywów mityzacji, mającej wymiar polityczno-ideologiczny. Celem niniejszej pracy jest pokazanie mechanizmów tworzenia wyobrażonej rzeczywistości oraz sposobów jej odczytywania zastosowanych przez francuskiego badacza. Przegląd wspomnianych mechanizmów przede wszystkim jest asumptem do stwierdzenia aktualności ujęć Barthes'a w czasach współczesnych. W związku z powszechnym rozwojem IT oraz nieograniczonym przepływem informacji Barthes'owskie *słowo* w dalszym ciągu kształtuje współczesną rzeczywistość.

SŁOWA KLUCZOWE: mit, mitologia mitologii codzienności, semiologia, znak, strukturalizm, znaczące, znaczone.

The Concept of Myth by Roland Barthes: an Outline of the Issue

ABSTRACT: According to Barthes a myth is an important factor shaping cultural transformations. Taken through the prism of semiology, it becomes a special linguistic system of the so-called meta-language. The meta-language system seems to be very eagerly used by creators (including political wizards) to depict everyday reality and give it intended meanings. Therefore, the task was to decipher the mythologized reality and show the motives of mythization, having a political and ideological dimension. This work aims to show the mechanisms of creating an imaginary reality and the ways of

reading it used by the French researcher. The review of the a mentioned above mechanisms primarily prompts to state that Barthes' depictions are up-to-date in modern times. Due to the widespread development of IT and the unlimited flow of information, Barthes' word shapes contemporary reality.

KEYWORDS: Myth, Mythology, Everyday Mythologies, Semiology, Sign, Significant, Signified.

Od ukazania się *Mitologii*, słynnej książki Rolanda Barthes'a, minęło przeszło sześćdziesiąt lat. Dzisiaj jej treść nie budzi już takich namietności, jak bezpośrednio po jej wydaniu. Praca wywarła jednak spektakularny, międzynarodowy oddźwięk i wpływ w badaniach poświęconych kulturze masowej. W związku z tym warto zastanowić się, dlaczego i co spowodowało zmniejszenie zainteresowania tym tematem. Niektórzy badacze zauważają zresztą, że myśl Barthes'a oraz jego związki ze strukturalizmem oraz prezentowana *estetyka surowości* odnoszą się do pewnej relacji czasów zimnej wojny – jest to tzw. *ciepły i zimny porządek*, motyw przewodni w interpretacji R. Rylance'a¹. Postrzega się również Barthes'a jako „obwieszczającego śmierć autora”, przesuwającego ciężar interpretacji na odbiorcę:

Wiemy już dziś, że tekst nie jest ciągłą sekwencją słów, za którymi kryłby się pojedynczy, „teologiczny” sens (przesłanie Autora-Boga), lecz wielowymiarową przestrzeń, w której stykają się i spierają rozmaite sposoby pisania, z których żaden nie posiada nadrzędnego znaczenia: tekst jest tkanką cytatów, pochodzących z nieskończenie wielu zakątków literatury².

W kilka lat po publikacji tego tekstu spojrzenie francuskiego mitoznawcy na tę kwestię zmieni się gruntownie. W pracy z 1971 r. *Sade, Fourier, Loyola* pisze bowiem tak:

Rozkosz tekstu niesie za sobą również przyjacielski powrót autora. Powracający autor nie jest oczywiście tym, którego zidentyfikowały instytucje (...), nie jest to nawet bohater biografii. Autor, który wychodzi ze swojego tekstu i wchodzi w nasze życie, nie posiada spójności; jest prostą wielością „czarowań”, miejscem kilku zapamiętanych szczegółów, a oprócz tego źródłem olśnień powieściowych (...). To nie osoba (cywilna, moralna), to ciało³.

W ślad za tym postępuje promowanie ujęcia interdyscyplinarnego *via* strukturalizm oraz rozszerzającego strukturalistyczne teorie pisma na szeroko rozumiany obraz, muzykę i tekst⁴. W tym ujęciu podejście strukturalistyczne dotyczy także

¹ Zob. R. Rylance, *Robert Barthes*, New York 2014.

² R. Barthes, *Śmierć autora*, przeł. M. P. Markowski, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1/2 (1999), s. 250.

³ A. Zawadzki, *Autor. Podmiot literacki* [w:] M. P. Markowski i R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, Kraków 2006, s. 240–241.

⁴ Zob. K. Elliot, *Theorizing Adaption*, New York 2020.

mitu, który u Barthes'a przestał być „prymitywnym” narzędziem wyjaśniającym niezrozumiałe zjawiska, lecz stał się elementem znaczącym, tzw. *signifiant*. Od wydania w 1970 r. *Imperium znaków*, w której zaczął się jednak dystansować od strukturalizmu i rozpoczął krytykę *znaczzonego* (*signifié*), datuje się jego zainteresowanie poststrukturalizmem rozumianym jako „zneutralizowanie” stałego znaczenia, czy jakiegokolwiek pozakontekstualnej tożsamości między językiem a światem. Pojawia się pojęcie *nieznaczności* (*insignifiance*) jako kontrapunkt wcześniejszych semiologicznych rozważań: rehabilitacja *znaczącego* (*signifiant*) następuje przez „detal, którego miało nie być”⁵.

W oparciu o koncepcje Barthes'a próbuje się dziś dalej tworzyć „nowe Mitologie” i pytać za nim: czym jest dzisiaj mit? Co „nowe Mitologie” mówią nam o fenomenologii mitu w kulturze współczesnej? Czy bezdyskusyjny postęp w sferze naukowo-technologicznej odbywał się równoległe do zmian kulturowo-mentalnych, zapewniając pod koniec XX i w dwóch dekadach XXI w. akceptację dla mechanizmów mityzacji otaczającej rzeczywistości⁶? Czy sam mit nie przenika w coraz mniejsze jednostki symboliczne i w końcu „znaczące (mityczne) może się stać bowiem dosłownie wszystko”⁷? Nim jednak spróbuję poszukać odpowiedzi na te pytania, konieczne jest prześledzenie i zrozumienie działań zewnętrznych w szerokim obszarze kultury masowej, które wzbudziły badawcze zainteresowanie Barthes'a mityzacją oraz zaprezentowanie metodologicznego podejścia, które przyjął.

R. A. Champagne sądzi, że antropologiczne i filozoficzne aspekty mitu interesowały przede wszystkim C. Levi-Straussa i R. Barthes'a, ale uwarunkowania społeczno-polityczne z pewnością wpłynęły na drugiego z badaczy. Trzeba podkreślić, że sytuacja, którą Barthes poddaje analizie, nie była właściwa tylko dla ówczesnej Francji. Dotyczyła naszego europejskiego kręgu cywilizacyjnego, zarówno po zachodniej, jak po wschodniej stronie, zimnowojennej kurtyny. Samo pojęcie „struktury” ma znaczenie transkulturowe⁸.

Na *Mitologie* złożyły się eseje publikowane przez Barthes'a we francuskich czasopismach w latach 1954–1956⁹. Jak sam mówił, starał się poddać systematycznej

⁵ Zob. M. Péladeau-Houle, *Barthes poststructuraliste: une utopie de l'insignifiance*, „Fabula-LhT” n°24, November 2020 [on-line:] <https://www.fabula.org/lht/24/peladeauhoule.html> (dostęp: 08.10.2021).

⁶ O wzrastającym doświadczeniu niepewności w czasach ponowoczesnych piszą A. Nycz, M. Obrębska, *Potrzeba mitu w czasach niepewności*, [w:] M. Obrębska, A. Pankalla (red.), *Mity kultury współczesnej. Perspektywa psychoantropologiczna*, Poznań 2020, s. 68–69.

⁷ M. Obrębska, A. Pankalla (red.), *Mity kultury...*, s. 7.

⁸ Zob. R. A. Champagne, *The Methods of the Gernet Classicists (RLE Myth): The Structuralists on Myth*, New York–London 2015.

⁹ R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2008, s. 27.

refleksji pewne mity życia codziennego we Francji. Bodźcem, który spowodował zajęcie się tym tematem było:

...najczęściej uczucie zniecierpliwienia wobec „naturalności”, w jaką prasa, sztuka i opinia publiczna ubierają bezustannie rzeczywistość, która, mimo że do nas należy, pozostaje przecież całkowicie historyczna: jednym słowem, dręczyło mnie to, że w opisie naszej rzeczywistości cały czas widzę pomieszanie Natury z Historią, i chciałem uchwycić w nienagannym wystroju tego, co oczywiście, owo ideologiczne nadużycie, które – moim zdaniem – zostało pod nim ukryte¹⁰.

Źródłem dostarczającym materiału do tych refleksji była francuska codzienność, na przykład: aktualnie wyświetlany film, bilbord, fotografia, artykuł w gazecie, czy przedstawienie teatralne. Filmem zajmował się znacznie intensywniej niż inni francuscy filozofowie, tacy jak M. Foucault, J. Derrida, może z wyjątkiem jednak G. Deleuze’a¹¹.

Barthes zaangażował tworzącą się dopiero naukę – semiologię (częściej używał terminu *semiotyka*), do analizy treści przekazywanych przez różnego rodzaju ówczesne media. *Mitologie* były niejako konsekwencją jego wcześniejszej publikacji *Stopień zero pisania*¹², która oparta była na przekonaniu o mitologii języka, traktującą tradycyjną literaturę jako pewien szczególny system mityczny.

W intelektualnej panoramie lat 50-tych ubiegłego wieku koncepcja mitu prezentowana przez Barthes’a wydaje się być wielowymiarowa. Z jednej strony, traktuje mit w potocznym rozumieniu terminu tradycyjnie, czyli jako opowieść nieprawdziwą, pojęcie mitu „oddaje [te] fałszywe oczywistości”¹³.

Z drugiej strony, Barthes rozumie mit jako system semiologiczny, posługujący się przejętymi od szwajcarskiego językoznawcy Ferdinanda de Saussure’a¹⁴ pojęciami *signifiant* (znaczący, czyli nośnik znaczenia) i *signifié* (znaczone, czyli samo znaczenie). Czyni to nawiązanie jednak w pewnej obudowie odniesień do psychoanalizy Freuda:

...służy Barthes’owi za pewną egzemplifikację: sen jest funkcjonalnym powiązaniem pomiędzy obrazem jawnym a treścią ukrytą. Badanie symboli i mitu zakłada, że do elementu znaczonego dołącza się kilka znaczących, „to, co psychiczne”, jest nawarstwieniem równoważności (wartości zastępczych). To sens ukryty jest właściwy i pełny oraz stanowi prawdziwą intencję zachowania. Uderzająca staje się dysproporcja obecna

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zob. P. Ffrench, *Roland Barthes and Film: Myth, Eroticism and Poetics*, London–New York 2019.

¹² Zob. R. Barthes, *Stopień zero pisania*, przeł. K. Kot, Warszawa 2009.

¹³ R. Barthes, *Mitologie*, s. 27.

¹⁴ W 1916 r., trzy lata po śmierci Saussure’a, Ch. Bally i A. Sechehaye wydali jego *Kurs językoznawstwa ogólnego* (przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961) oraz *Szkice z językoznawstwa ogólnego* (przeł. M. Danielewiczowa, Warszawa 2004).

i w micie, i w psychoanalizie pomiędzy „nikłością” znaczącego w porównaniu z głębością i siłą znaczonego¹⁵.

Trwałość mitu gwarantowana jest jego nieświadomym ciągłym konstruowaniem w rutynie codziennego. Ma to związek z połączeniem podejścia strukturalistycznego z niektórymi elementami koncepcji psychoanalitycznych widocznych w pracach Claude’a Lévi-Straussa, omawiających m.in. badania nad mitem¹⁶ oraz z przekonaniami Sigmunda Freuda oraz Carla Gustava Junga rozumiejącymi mit jako przejaw zbiorowej nieświadomości¹⁷.

Mircea Eliade rozpatruje je w powiązaniu z *sacrum* i na kanwie teorii uniwersalnego *homo religiosus* oraz jako fundamenty kultury i życia społecznego¹⁸. Mit bywa ujmowany jako przejaw myśli działającej według swoistych praw (m.in. przestrzennej i czasowej styczności zjawisk z sobą kojarzonych); mit wzmacnia ciekawość i intryguje¹⁹.

Bywa, że mit jest traktowany zarówno jako przejaw zbiorowej nieświadomości, jak i takich samych duchowych mocy, które przenikają zarówno człowieka, jak i cały wszechświat²⁰. Współczesny polski religioznawca Andrzej Szyjewski przytacza definicję mitu innego współczesnego badacza religii i mitów, Ivana Strenskiego, która ma charakter syntetyczny, akcentując kwestie związku mitu z ideologią, co w przypadku twórczości Barthes’a nie jest bez znaczenia. Strenski tak opisuje mit:

Mit jest wszystkim i niczym zarazem. Jest prawdziwą historią i fałszywą, objawieniem i złudzeniem, świętością i profanum, jest rzeczywisty lub fantastyczny, jest symbolem i narzędziem, archetypem stereotypem. Jest albo silnie ustrukturyzowany i logiczny albo emocjonalny i prelogiczny, tradycyjny i prymitywny, albo jest częścią współczesnej ideologii. Mit mówi o bogach, ale często także o przodkach, a czasem o zwykłych ludziach. Jest mitem „Genesis” i „mitem Strajku Generalnego”, „Dwudziestego Wieku” i „kowboja”, „Edypa” i „Frankensteina”, „Rasy Panów” i „Narodu Wybranego”, „Millenium” i „Wiecznego Powrotu”²¹.

Można nie zgodzić się z nadawaniem rangi mitu prozaicznym kwestiom otaczającej nas codzienności, ale w tym wypadku jest to mit „oswojony”, nie szuka-

¹⁵ I. Błocian, *Psychoanalityczne wykładanie mitu*, Warszawa 2010, s. 458; Zob. R. Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 30.

¹⁶ Zob. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2000.

¹⁷ Zob. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 1957; C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.

¹⁸ M. Czeremski, *Trwanie mitu a modularna teoria umysłu*, [w:] M. Obrębska, A. Pankalla (red.), *Mity kultury...*, s. 15.

¹⁹ Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2017, s. 117.

²⁰ Zob. J. Campbell, *Potęga mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 2019, s. 42.

²¹ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 78, za: I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*; Cassirer, *Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Iowa 1987, s. 1.

jący fundamentów w odległych początkach naszej cywilizacji, ale taki, który wartością nośną obdarza rzeczy, wydawać by się mogło, bez większego znaczenia. Niemniej jednak mit, tak jak rozumiał go Barthes, jest w swojej zewnętrznej formie opowieścią-komunikatem oraz może stanowić przekaz o potencjalnie wieloaspektowych możliwościach zarówno nadawczych, jak i odbiorczych. Nadawca i odbiorca zanurzeni są w teraźniejszości ukształtowanej historycznie. Bezspornie jeden, jak i drugi, ukształtowani są przez określone warunki kulturowe. Przesłanie określonego komunikatu odbywa się poprzez kody, które nadają przekazowi określone znaczenie²². Można postawić pytanie, czy odbiorca wyposażony w cały swój bagaż kulturowy dokona właściwego, z punktu widzenia nadawcy komunikatu, wyboru. W tym właśnie tkwi zasadnicza inność podejścia Barthesa do „dzisiejszego mitu”. Idąc tym tropem, trzeba sobie odpowiedzieć na kolejne pytanie, czy ten mit to prosty jednoznaczny przekaz oparty na prawdziwych przesłankach, czy komunikat wykorzystujący wieloznaczności, manipulacje, które mogą być podłożem nawet działań agitacyjno-propagandowych, efekty marketingowe, niestroniący od fałszu i posługujący się nieprawdziwymi danymi? W istocie to mityczne rozdwojenie zależy od jawnych bądź ukrytych celów nadawcy. Nie ma zresztą większych wątpliwości, że jedną z funkcji mitu jest kształtowanie określonych przekonań u odbiorcy, do którego kierowany jest przekaz mityczny.

Mit jest słowem

W teoretycznej części *Mitologii* zatytułowanej *Mit dzisiaj*, która stanowi niejako metodologiczne ramy rozumienia mitu, Barthes wyraża przekonanie:

Skoro mit jest słowem, to wszystko, co podpada pod wypowiedź, może być mitem. Mitu nie określa przedmiot jego komunikatu, ale sposób jego wypowiedzienia: istnieją formalne granice mitu, a nie ma substancjalnych. Wszystko może więc być mitem? Tak właśnie sędzę, gdyż świat jest nieskończenie wyzywający²³.

Oczywiście mit jako „słowo” spełniając określone warunki, musi być sposobem porozumiewania się, komunikatem, czyli pewnym znaczeniem, a także formą. Stąd mitem nie może być przedmiot, pojęcie lub idea. Mówi o tym dalej w ten sposób:

(...) Każdy przedmiot na świecie może przejść z istnienia zamkniętego, niemego, w stan podatny na zawłaszczenie przez społeczeństwo w postaci mowy, bo żadne prawo – naturalne czy nie – nie broni mówić o rzeczach²⁴.

²² Zob. U. Eco, *Teoria semiotyki*, przeł. M. Czerwiński, Kraków 2009, s. 15.

²³ R. Barthes, *Mitologie*, s. 239.

²⁴ Tamże, s. 239.

Istnienie zamknięte, nieme – to istnienie przedmityczne, przedsymboliczne, bo, jak pisze w jednym swoich mini-esejów o dziewczynce-poetce, drzewo, na które patrzymy jest tylko drzewem, czyli rośliną; natomiast przywołane w poezji, nie jest już zwykłym drzewem, ale moglibyśmy powiedzieć „drzewem poetyckim”, znakiem wyposażonym w dodatkowe znaczenie określane przez tzw. uzus społeczny²⁵. Życie mityczne, czyli czas trwania mitu, ma charakter historyczny: mity nie są wieczne, powstają w odpowiedzi na konkretne zapotrzebowanie społeczne i wynikają z określonej sytuacji społeczno-historycznej, ponieważ to właśnie historia „kieruje życiem i śmiercią mitycznej mowy”²⁶. Mit jest specyficznym słowem, może występować zarówno w formie ustnej, jak pisemnej lub przedstawieniowej. Nośnikiem mowy mitycznej może być więc słowo pisane, obraz, film, widowisko, reklama i wiele innych, współczesnych form komunikacji. Jak uważa Barthes, takie pojmowanie mowy ma swoje uzasadnienie, ponieważ zanim człowiek zaczął posługiwać się alfabetem, korzystał z innych form pisma: piktogramów, kipu, hieroglifów. Były one w ówczesnym i dzisiejszym znaczeniu słowami. Wspomniane egipskie hieroglify aż do lat 30-tych XIX wieku uznawane były za ideogramy – ku wielkiemu zaskoczeniu badaczy okazało się, że wyrażają także dźwięki. Odkrył to Jean-Francois Champollion. Podobnie, mityczne słowo z oczywistych względów nie mogło być przedmiotem zainteresowania językoznawstwa, skoro było nośnikiem obrazu-znaczenia. A to podpadało według Barthes’a pod semiologię – naukę o znakach. Mitologia „stanowi zarazem część semiologii jako nauka formalna oraz część ideologii jako nauka historyczna – bada ona idee jako formę”²⁷.

Możemy powiedzieć, że mity to nie tylko systemy komunikacyjne, ale także opowieść stworzona z języka i wypowiedziana językiem. Jest bezsprzecznie przykładem pewnych zdolności mitów do naddawania znaczenia językowi. Ponadto mity, formułują specyficzne kody złożone ze słów i zdań danego języka stąd używały miano mitemów²⁸.

Odszyfrowywanie procesu szyfrowania

Zafascynowanie językiem, jak już wspomniano, Barthes przejął od de Saussure’a. System *signifiant* i *signifié* ma swoje korzenie właśnie w pracach tego szwajcarskiego myśliciela. Niezależnie od tego, za kogo będziemy uważać Barthes’a –

²⁵ Zob. tamże, esej *Literatura według Minou Drouet*, s. 193–201.

²⁶ Tamże, s. 240.

²⁷ Tamże, s. 243.

²⁸ Zob. P. Prayer Elmo Raj, *Myths and Structural Method in Claude Lévi-Strauss and Roland Barthes*, „PILC Journal of Dravidic Studies. New Series” 4:1, January 2020, s. 40.

za filozofa, semiologa czy krytyka literackiego, to spojrzenie na przedmiot zainteresowania jest związane z lingwistyką. Taki zaś projekt badań zmierza zawsze ku rozszyfrowywaniu wielowarstwowych komunikatów:

Rozszyfrować proces szyfrowania, odsłonić mechanizmy produkowania sensu i dzięki temu choć trochę wyzwolić podmiot, dać mu odrobinę więcej swobody [...] Strukturaliści, tacy jak Claude Lévi-Strauss, sądzili, że język mówi człowiekiem, mówiący aktualizuje wprawdzie system w jednostkowych aktach, lecz w sposób uwarunkowany. Tymczasem Barthes chwycił się możliwości wyrwania dla mówiącego przestrzeni wolności, czy raczej, mechanizmów *indywiduacji*²⁹.

Barthes w latach 50-tych prezentował bardzo lewicowe przekonania – niektóre teksty zawarte w *Mitologiach* wyraźnie takie stanowisko potwierdza. Zaprzyżniony był z Bertoldem Brechtem, podziwiał jego twórczość, ale i analizował krytycznie jego pisma i przedstawienia teatralne³⁰. Peregrynował też po Chinach, chociaż z podróży tych nie ma żadnych relacji – okazało się, że „komunizm w praktyce” nie wzbudził zainteresowania filozofa. Być może dlatego z tego spojrzenia wynikał sprzeciw przeciwko jednostronnemu zawłaszczaniu otaczającej rzeczywistości i nadawaniu jej jednowymiarowego charakteru. Tym bardziej, że w przypadku Francji, stroną zawłaszczającą wydawała się być krytykowana przez Barthes’a burżuazja³¹.

Dla zrozumienia sposobu i skuteczności działania mitu warto przyjrzeć się temu, co kryje się za pojęciami *signifiant* i *signifié*. Każdy znak posiada swoje znaczenie. Jest ono wynikiem sumy dwóch składników: *signifiant* – znaczącego (nośnika treści) oraz *signifié* – znaczonego (treści przydanej). Obiegowym przykładem na zrozumienie tej zależności jest bukiet czerwonych róż: *signifiant* – to czerwone róże, kwiaty, rośliny; w naszej tradycji kulturowej czerwone róże wyrażają zdecydowane uczucie, afekt, namiętność – jest to *signifié*, czyli wartość naddana. Według Barthes’a w planie analizy tego przykładu istnieją zaś trzy terminy oprócz *signifiant* i *signifié*, czyli „pełne namiętności róże dają się doskonale i dokładnie rozłożyć na róże i na namiętności: i jedno, i drugie istniało przed połączeniem i ukształtowaniem się w trzeci przedmiot, który jest znakiem”³².

W części teoretyczno-wyjaśniającej *Mitologii* Barthes zamieścił graficzny schemat semiologicznego rozumienia języka i mitu. Przykład z czerwonymi różami był egzemplifikacją systemu języka (*la langue*) tzw. języka-przedmiotu. Natomiast

²⁹ M. Falski, K. M. Jaksender, *Barthes na dzisiaj. Rozmowy o ziarnistości świata...*, wstęp w: R. Barthes, *Ziarno głosu*, przeł. M. Falski, Kraków 2016, s. 30–31.

³⁰ Zob. R. Barthes, *Ziarno głosu*, przeł. M. Falski, Kraków 2016, s. 58.

³¹ Zob. R. Barthes, *Mitologie*, s. 271–277.

³² Tamże, s. 243.

w micie widoczny jest także trójwymiarowy schemat, czyli *signifiant*, *signifié* oraz znak, ale oparty o wcześniejszy łańcuch semiologiczny, w efekcie tworzący wtórny system semiologiczny. To, co jest znakiem (asocjacja „róż” i „namiętności”) w pierwszym systemie, staje się prostym *signifiant* w drugim i poprzez nałożenie nań nowej czy rozszerzonej treści, prezentuje nowe *signifié*, aby ostatecznie stać się znaczeniem, czyli asocjacyjną całością pojęcia i obrazu³³.

Dla czytelnika *Mitologii* niezmiernie pomocny jest rodzaj mapy ułatwiający zrozumienie pojęcia mitu oraz sposobu jego oddziaływania. Zawiera m.in. konkretne wskazówki:

- mit jest słowem określanym przez jego intencję;
- jest zawsze metajęzykiem;
- stanowi pewną wartość, jego prawda nie jest sankcją – stwarza możliwość wyboru takiego albo innego sensu;
- historia zaopatruje mit w analogie – przeszłość jest bazą oferującą podobieństwa w większym lub mniejszym stopniu do obecnej rzeczywistości;
- posługuje się obrazami prostymi, ubogimi, karykaturą, pastiszem, symbolem, który zapewnia największy odbiór;
- jest czystym systemem ideograficznym;
- niczego nie ukrywa (nie jest kłamstwem), ale też niczego nie ujawnia (nie jest wyznaniem, zniekształca);
- przekształca historię w naturę – oddala się od historii, aby uzyskać status „od zawsze tak było” (mimo historycznie przecież określonego początku);
- jest słowem nadmiernie uzasadnionym;
- jest słowem „odpolitycznionym”: „eliminuje” politykę jako grę utrzymującą jakąś równowagę sił, wizję zaś działań politycznych zastępuje w micie obrazem porządku zgodnego z naturą rzeczy („usuwać” z obrazu świata ruch i sprzeczności „usuwa” również politykę);
- jest słowem skradzionym, językiem pasożytniczym zagnieżdżającym się na znakach istniejącego przed nim języka³⁴.

Zamierzone odcinanie od uwarunkowań historycznych dziejącej się tu i teraz teraźniejszości może w ujęciu Barthes’a prowadzić do społecznej apatii, akceptacji istniejącego politycznego i społecznego *status quo*. Brak społecznego dyskursu, który w normalnych warunkach jest przejawem wymiany różnych poglądów, ma zapewnić stabilne trwanie systemu i ewentualne niedopuszczenie potencjalnych adwersarzy do przekształcenia obowiązujących warunków społecznych³⁵.

³³ Zob. tamże, s. 243.

³⁴ Zob. tamże, s. 261–280.

³⁵ Zob. tamże, s. 276.

„Mitologie codzienności”

Barthes, analizując francuską rzeczywistość lat 50-tych, doszedł do uchwycenia pewnej „stałej mitycznej” obecnej praktycznie w mitologii codzienności. Pierwszym elementem jest uchwycenie owej „naturalności” rzeczywistości. Następnie, powinniśmy zaprzeczyć owej „naturalności” przez odwołanie się do historyczności. Dalej powinno następować uznanie mistyfikacji jako ideologicznego nadużycia oraz określenie tej mistyfikacji jako mitu, który przedstawia „fałszywe oczywistości”. Ostatnim działaniem jest uznanie mitu za mowę i poszukiwanie znaczeń jej słów³⁶.

Pojęcie „naturalność” lub „naturalny” mają swoje szczególne znaczenie i są fundamentem, na którym opiera się tworzenie mitu. Naturalność i jej formy to coś, co samo w sobie nie jest oczywistością, jest niejako „sztucznością”, która otrzymuje znamiona „oczywistości”, czy „naturalności”. Przykładową „naturalnością” jest „rzymska grzywka” z eseju o filmie Josepha Mankiewicza *Juliusz Cezar*, która tylko sprawia wrażenie „rzymskości”. W tym przykładzie wszyscy męscy aktorzy i statyści mają na głowie specjalną fryzurę, znaną z wizerunków Cezara, Oktawiana czy Nerona.

Barthes pisał o filmie, choć miał dwuznaczny, jak sam wyznawał, stosunek do niego – do obrazu stałego i ruchomego. Niemniej jednak film jako podstawowy gatunek dynamicznie rozwijającej się kultury masowej był przedmiotem zainteresowania Barthesa nie tylko w *Mitologiach* (między innymi *Aktor od Harcourta*, *Twarz Greta Garbo*, *Sympatyczny robotnik*). Szczegółową analizę relacji Barthesa z filmem można prześledzić w pracy P. Ffrencha, w której obraz filmowy mediuje między poezją, erotyką a mitem³⁷.

Odczytywanie mitu odbywa się na trzy wyróżnione sposoby w zależności od tego, na co odbiorca położy akcent, mając w pamięci, że nośnik mitu *signifiant* jest jego sensem i formą. Ostatecznie to odbiorca decyduje, czy bardziej kładzie nacisk na sens lub formę przekazu. W pierwszym czytaniu – przykład filmu *Juliusz Cezar* – do pojęcia „rzymskość” trzeba znaleźć następną odpowiednią formę oprócz tóg, liktorów z różgami i wieńców laurowych. Dla Barthes’a taki sposób odczytywania mitu jest „cyniczny”. Drugie czytanie odróżnia sens od formy („rzymskiej grzywki”): widoczne jest tutaj zniekształcenie i „pasożytowanie” formy na sensie. Takie czytanie demaskuje mit, jest swego rodzaju „alibi” dla rzymskości. To postępowanie typowe dla „mitologa-detektywa” notującego zniekształcenia w trakcie rozszyfrowywania mitu. W trzecim ujęciu sens i forma tworzą nierozzerwalną

³⁶ Tamże, s. 27.

³⁷ Zob. P. Ffrench, *Roland Barthes and Film: Myth, Eroticism and Poetics*, London–New York 2019.

całość, oferując dwuznaczne znaczenie, które stanowi obecność pojęcia rzymskości. Według Barthes'a to „nastawienie jest dynamiczne, konsumuje mit zgodnie z właściwymi celami jego struktury: czytelnik przeżywa mit niczym jakąś historię prawdziwą i irracjonalną”³⁸.

Dla zilustrowania mechanizmu procesu demityzacji warto prześledzić z Barthes'em przypadek wzięty z okładki *Paris-Match*³⁹. Na stronie tytułowej widoczne jest zdjęcie, na którym ciemnoskóry młody mężczyzna ubrany we francuski mundur wojskowy oddaje hołd/salut trójkolorowemu francuskiemu sztandarowi. Barthes, stawiając się w roli zwykłego, może nawet naiwnego czytelnika, otrzymuje przekaz: *Francja jest wielkim imperium. Wszyscy obywatele, bez względu na kolor skóry, służą swemu krajowi oraz zadają kłam tym, którzy zarzucają Francji rzekomy kolonializm*. Analizując ten przykład warto pamiętać, że Francja w czasach powstawania *Mitologii* zmagiała się z poważnymi kłopotami w Algierii i Maroku, które odbijały się w sytuacji wewnętrznej kraju i wzbudzały ogromne emocje społeczne i polityczne⁴⁰. Posługując się wspomnianym już schematem, przedstawiającym powstawanie mitu, możemy określić, że na pierwszym poziomie języka *signifiant* – to ciemnoskóry żołnierz, który oddaje sztandarowi francuski salut wojskowy; *signifié* – to przemieszanie francuskości z militaryzmem; *znak* – „Francja jest imperium”. Natomiast na wtórnym poziomie metajęzyka podany przykład można zinterpretować w następujący sposób: tu *signifiant* – świadomie odrzuca historię, cały układ odniesienia wobec obrazu ciemnoskórego żołnierza, uznaje go i poprzez różne nałożenia sensu staje się „wspólnikiem” pojęcia francuskiego imperializmu:

Przez pojęcie zostaje mitowi przeszczepiona całkiem nowa historia: (...) jako forma sens będzie ograniczony, odizolowany, zubożały, pojęcie francuskiego imperializmu zostanie na nowo powiązane z całym światem: z całą Historią Francji, z jej kolonialnym awanturnictwem, z jej aktualnymi trudnościami⁴¹.

Analiza przeprowadzona przez Barthes'a pokazała tylko jedną z możliwych interpretacji. Dlatego pierwszy krok – uchwycenie „naturalności” rzeczywistości (w tym przypadku: ciemnoskóry żołnierz we francuskim mundurze oddający salut francuskiej fladze) – jest czymś „naturalnym” (w rozumieniu podanym wcześniej) i oczywistym – „tak było zawsze”. Ta żołnierska naturalność, mimo, że jest wynikiem niedawnej konieczności, potwierdza przykład „naciągania i nagięcia” typowego działania mitycznego. W drugim kroku następuje zaprzeczenie

³⁸ R. Barthes, *Mitologie*, s. 260–261.

³⁹ Zob. tamże, s. 247.

⁴⁰ Zob. J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław 1978, s. 725–737.

⁴¹ R. Barthes, *Mitologie*, s. 250.

owej „naturalności” przez odwołanie się do historii – ci ciemnoskórzy żołnierze jeszcze nie tak dawno byli mieszkańcami obszarów, które Francja podbiła i skolonizowała. Od samego początku, ale także i później, niewielu było ochotników do służby we francuskim wojsku. Najczęściej był to przymus, ewentualnie kara za udział w buntach przeciwko okupującym Francuzom. Mimo szczytnych rewolucyjnych haseł z 1789 r., nie wszyscy na tę *wolność, równość i braterstwo* zasługiwali. Sytuacja w dość dużym stopniu zmieniła się po uzyskaniu niepodległości przez byłe kolonie, albowiem w ramach moralnej skruchy Francja zapewniła migrantom z tych obszarów francuskie obywatelstwo i możliwość osiedlenia. Jednak gest ten nie zyskał społecznej aprobaty i do dzisiaj stanowi przyczynek do krytyki tamtych decyzji. W trzecim kroku postępowania powinno nastąpić uznanie mistyfikacji jako swego rodzaju ideologicznego nadużycia, wykreowania mitu, który oddaje fałszywość obrazu i nieczyste intencje. Trzeba, jak mówi komentujący Barthes’a J. McDougall, „zwycięzać mit od wewnątrz”⁴². Nie ma społecznej tożsamości ciemnoskórego i białego francuskiego obywatela. Dla większości Francuzów w czasach pisania *Mitologii* byłoby to nie do przyjęcia. Nawet służba ciemnoskórych przybyszów w osławionej Legii Cudzoziemskiej nie poprawiała stosunku do nich. Odczytanie mitu zakłada jeszcze „czwarty krok”, który polega na uznaniu mitu za mowę i wyznacza konieczność odnalezienia znaczenia jej słów. Zamieszczony obraz jest swego rodzaju antidotum na francuską traumę z czasów II wojny światowej, w której legła w gruzach idea Francji jako światowego imperium. Dlatego dla przeciętnego Francuza ten konkretny wizerunek ciemnoskórego żołnierza może być przejawem francuskiego imperializmu, dla Barthes’a, jest on samą „obecnością” tegoż imperializmu. Tę opowieść nazwie właśnie mitem imperialnej Francji⁴³.

Zaletą obrazów i komunikatów mitycznych jest możliwość ich różnorodnego odczytywania, ponieważ jedno *signifié* może mieć wiele *signifiant*. Nie tylko francuski imperializm, ale także i inne kwestie można wyrazić przy pomocy wielu obrazów. Teksty zamieszczone w *Mitologiach* powstawały w połowie lat 50-tych ubiegłego stulecia, kiedy kultura masowa na dobre zaczyna funkcjonować w zachodnich społeczeństwach, korzystając z obfitości ulepszonych bądź nowych mediów, od gazet poprzez literaturę, fotografię aż po film. Wszelkie nośniki informacyjne i komunikacyjne są wyjątkowo „chętnie” wykorzystywane przez mit. Istotne jest to, jak mit wyraża swoje znaczenia⁴⁴.

⁴² J. McDougall, *Fables of Reconstruction*, [w:] P. Bennett, J. McDougall (red.), *Barthes' Mythologies Today: Readings of Contemporary Culture*, New York-London 2013, s. 7. Zob. R. Stafford, *The Face of Noomi Rapace*, [w:] tamże, s. 96–97.

⁴³ Zob. R. Barthes, *Mitologie*, s. 262.

⁴⁴ Zob. R. A. Champagne, dzieło cyt., s. 4.

Wielość potencjalnych *signifiant* stwarza wyjątkowe możliwości działania dla różnych grup społecznych. Dla Barthes'a taką grupą jest burżuazja, która przy pomocy właśnie mitu projektuje rzeczywistość pozorną. Mit przyjmowany bezwolnie i bezrozumnie zamienia rzeczywistość w tzw. *pseudo-physis*, czyli rzeczywistość zaprojektowaną⁴⁵. Świadome wykorzystywanie socjotechnik ułatwia niejako przyspieszanie procesów kreacyjnych. Umberto Eco nawiązuje pośrednio do tego zagadnienia:

Semiotyka zajmuje się wszystkim tym, co może zostać uznane za znak. Znak z kolei jest tym, co można uznać za znaczącą substytucję czegoś innego. To coś nie musi ani istnieć, ani też się pojawiać w jakimś konkretnym momencie, w którym owo coś jest zastępowane przez znak. Stąd semiotyka jest w istocie dyscypliną budującą wszystko to, co może być użyte, ażeby kłamać. Jeżeli coś nie może być użyte do powiedzenia kłamstw, to także odwrotnie, nie może być użyte do powiedzenia prawdy; nie może być, w istocie, użyte do powiedzenia cegokolwiek⁴⁶.

Czytanie znaków według Barthes'a to najczęściej rozumienie informacji jako „naturalnych”. Przypisujemy tym obrazom pełną wiarygodność nie doświadczając jednocześnie obecności mitu, który manipuluje znaczeniami. Barthes i inny znany badacz Władimir Propp⁴⁷ skupiali uwagę przede wszystkim na formie opowieści. Zadanie według Barthes'a polega na tym, aby:

przywrócić znakom ich znakowość, ich arbitralność, czyli historyczność. Metoda: skupić się na literalności, na dosłowności znaku-przedmiotu, nie pozwolić mu na znaczeniowe zmętnienie i wywołanie iluzji obecności pasożytniczego na nim pojęcia⁴⁸.

Trzeba znak analizować i wskazać części składowe, tj. *signifiant*, *signifié* i znaczenie. Prosta ufnosć zastosowana do przekazu okazuje się zwodnicza. Bennett i McDougall twierdzą, że praktyki i mechanizmy opisywane przez Barthes'a są współcześnie również obecne i powstają „nowe Mitologie”⁴⁹. Można powiedzieć, że zostały doprowadzone do perfekcji przez informatyzację i różnego rodzaju platformy o zasięgu globalnym. Mit wykorzystywany w polityce zdobył miano „mitu politycznego” oraz tzw. „wyobrażeń społecznych”. Bez względu na określenia jego współczesna tradycyjna i użyteczna funkcja nie zmieniła się. Roland Barthes indagowany po dwudziestu latach z okazji wznowienia *Mitologii* i aktu-

⁴⁵ Zob. R. Barthes, *Mitologie*, s. 275–277.

⁴⁶ U. Eco, *Teoria...*, s. 7.

⁴⁷ Zob. W. Propp, *Morfologia bajki magicznej*, przeł. P. Rojek, Kraków 2011.

⁴⁸ R. Barthes, *Mitologie*, s. 16.

⁴⁹ Zob. P. Bennett, *Barthes' Myth Today: Barthes After Barthes*, [w:] P. Bennett, J. McDougall (red.), *Barthes' Mythologies Today...*, s. 145; J. McDougall, *Fables of Reconstruction...*, s. 3.

alności książki stwierdził, iż nie musiałby niczego w niej zmieniać, bo chociaż wszystko jest inne, to społeczeństwo francuskie i jego mity pozostały te same⁵⁰.

Przywołane słowa z lat 70-tych ubiegłego wieku tylko częściowo korespondują z sytuacją kulturową, w której znajdujemy się obecnie. Dla pełnego zrozumienia niezbędne jest zwrócenie uwagi na postęp technologiczny przebiegający według niektórych badaczy w systemie wykładniczym i powodujący olbrzymie zawirowania natury psychologiczno-społecznej⁵¹. Progres, mający z założenia być dobrodziejstwem dla człowieka, staje się przyczyną wzrastających obaw natury egzystencjalnej. Nie zawsze z tych relacji wychodzimy obronną ręką, czujemy się zagubieni i sfrustrowani. Można by zaryzykować stwierdzenie, że podobna dynamika rozwoju technologicznego i kulturowego po II wojnie światowej też mogła wywoływać wstrząs w europejskich społeczeństwach. Niemniej jednak to, co obecnie ma miejsce, skalą i jakością przewyższa zdecydowanie ówczesne zmiany. W związku z poruszonymi zagadnieniami konieczne wydaje się zasygnalizowanie: po pierwsze, ważnych kwestii zderzenia się XX-wiecznej racjonalności z mitem; po drugie, tendencji wskazującej na możliwość syntezy nauki i duchowości, w której mit odgrywałby istotną funkcję. Diagnozując obecną sytuację społeczno-kulturową wielu badaczy zajmujących się tymi problemami upatruje m.in. w micie panaceum na całe współczesne zło. Stad też przemyślenia dotyczące ogólnoludzkiego tzw. „mitu planetarnego”, bowiem funkcjonujące dotychczas straciły rację bytu⁵². Jest to wyjątkowo intrygujący aspekt mitu i jego społecznej funkcji. Dzisiaj w sferze kultury popularnej obserwuje się wyjątkową aktywność mitotwórczą. Wystarczy wspomnieć o dziesiątkach filmów, o pewnych typach beletrystyki, których treść i forma nawiązuje albo odwołuje się bezpośrednio do mitu. Zagadnienia, które wykorzystuje dzisiejszy mit, różnią się jednak od tych z czasów *Mitologii* aktualnością, ilością i różnorodnością.

P. Bennett i J. McDougall na sposób Barthes'owski przedstawili wybór współczesnych mitów, utwierdzających w przekonaniu o potencjale mitycznym kreacji opartych na prozaicznej rzeczywistości⁵³. Wiele esejów w tej pracy nawiązuje tematycznie do problemów poruszanych przez Barthes'a w *Mitologiach*, ale widzianych już z perspektywy XXI w., np. kwestii feminizmu⁵⁴, wolności mediów⁵⁵,

⁵⁰ Zob. K. Kłosiński K. Sarkazmy, [w:] Barthes R., *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2008, s. 23.

⁵¹ Zob. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość: kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, przeł. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Warszawa 2013.

⁵² Zob. J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków 2013, s. 323–327.

⁵³ Zob. P. Bennett, J. McDougall (red.), *Barthes' Mythologies Today: Readings of Contemporary Culture*, New York–London 2013.

⁵⁴ Zob. Will Brooker, *Batgirl*, [w:] P. Bennett, J. McDougall (red.), *Barthes' Mythologies Today...*, s. 27–31.

⁵⁵ Zob. Julian Petley, *The Mythologised Accretions of Press Freedom*, [w:] tamże, s. 53–56.

pomocy humanitarnej dla krajów Afryki⁵⁶, czy produkcji aut⁵⁷. Podobieństwo do dzieła Barthes'a polegało nawet na odwzorowaniu struktury tej pracy. Projekt wskazał na wysoki poziom „aplikowalności” koncepcji Barthes'a: znalazły one przełożenie na współczesne przykłady z potocznego życia z różnych zakątków globu, pomimo, że prezentowane przez międzynarodowe grono autorów dotyczą kwestii nie przypisanych do określonego miejsca na świecie.

Bez zaskoczenia i świadomie akcentowano elementy kreacji socjotechnicznej oraz wymogi dzisiejszego PR. Codzienny świat odbierany jest niejako dwuwymiarowo: ten, który postrzegamy zmysłowo i ten drugi – wirtualny, kreowany i odbierany przez najnowszej generacji smartfony i PC. Niemniej jednak zawsze pozostaje kwestia właściwego odczytania przesłania, które ujawnia zamierzone, ale jednocześnie ukryte intencje nadawcy. Barthes zauważył, że rzeczywistość społeczna, kreowana przy użyciu manipulacji zawartych w komunikatach nakierowanych na masowego odbiorcę, czyli wspomniana już *pseudo-physis*, jest nie tylko przedmiotem akceptowanym, ale także pożądanym. Jego zasługą jest nie tylko pokazanie mechanizmu odpolityczniania mitycznych komunikatów, ale ukazanie procesu tzw. de-nominacji, czyli:

Mieszcząństwo wymazało swoje imię, przechodząc od rzeczywistości do jej przedstawiania (...) Zadowolona się faktami, ale nie buduje na wartościach, swój status poddaje prawdziwej operacji de-nominacji: mieszczaństwo określa się jako klasa społeczna, która nie chce być nazywana. „Mieszczanin”, „drobnomieszczanin”, „kapitalizm”, „proletariat” – są to miejsca, które nieustannie krwawią: sens z nich wypływa aż do chwili, kiedy nazwa nie będzie mu potrzebna⁵⁸.

Podsumowując warto zwrócić uwagę na to, że w rozważaniach Rolanda Barthes'a mit przenika sztukę, religię, naukę oraz wiele innych kulturowych form. Jest estetycznie „przyjemny”, przenikając obiekty sztuki, intelektualnie przejrzysty jako polityczny nośnik idei. Stanowi to jego o jego pewnym powabie, stąd tak trudno oprzeć się i przejść obojętnie obok niego. Jest także wszechobecny i „nieunikniony”, stąd cała współczesna kultura przeniknięta jest mitologią.

Barthes pisząc *Mitologie* nie traktował mitu jako antidotum na całe zło związane ze zmieniającą się „rzeczywistością” nazwaną później postmodernizmem. Wręcz przeciwnie, uważał, że mit przekształca rzeczywistość w rzeczywistość kreowaną, sztuczną. Nie dążył do odrzucenia jakiegokolwiek stałego znaczenia czy odpowiedniości między językiem a światem, czy prawdy będącej odbiciem rzeczywistości. We wszystkim starał się doszukiwać przynależnego znaczenia.

⁵⁶ Zob. Jenni Ramone, *Testes of Paradise: The 'Fair' Trade Myth*, [w:] tamże, s. 24–26

⁵⁷ Zob. Ben Taylor, *Steve Jones, The Citroën Xsara Picasso*, [w:] tamże, s. 109–111

⁵⁸ R. Barthes, *Mitologie*, s. 272.

Oddanie właściwego znaczenia, *significance*, było dla niego niezwykle istotne. To mit, według niego, był tym „pasożytem kradnącym pierwotne znaczenie języka” – wynika to jednoznacznie zamieszczonych tam esejów⁵⁹. Wykładnię swojego rozumienia *mitologii codzienności* daje w drugiej części dzieła:

Mitologowi grozi jeszcze jedno wykluczenie: podejmuje on bezustanne ryzyko, że ulotni mu się rzeczywistość, którą usiłuje chronić⁶⁰.

Ta rzeczywistość ulega pewnej *pulverisation*, czyli rozproszkowaniu, przemianowi. Stąd niektórych badaczy prowadzi to do przekonania, że mit interpretowany jest za szeroko i zbliża się do semantycznej deformacji naturalnego języka⁶¹.

Mit jest obecny w naszej kulturowej przestrzeni od zarania naszej cywilizacji. Bez względu na definiowanie i funkcje mitu wszyscy badacze tego zagadnienia są zgodni w tej kwestii. Między innymi współczesny izraelski badacz historii cywilizacji Y. Harari twierdzi, że cała otaczająca nas rzeczywistość zbudowana rękoma człowieka ma u swoich podstaw mit. Nieważne, czy to będzie idea banku, Peugeota czy katedry⁶². Różne są rozpoznania sytuacji mitu w kulturze współczesnej. Na przykład amerykański mitoznawca J. Campbell jest przekonany, że współczesny globalny człowiek żyje w mitycznej pustce, ponieważ mity, które wcześniej towarzyszyły człowiekowi straciły swoją moc – były skuteczne na określonym etapie rozwoju społeczno-kulturowego. Brakiem tego mitycznego wsparcia dla człowieka są różne patologie społeczne m.in. narkomania, przemoc, brak równowagi psychicznej. Symptodem potrzeby mitycznej jest według niego kultowe wręcz odbieranie *Gwiezdnych wojen* George’a Lucasa, które przedstawiają odwieczny problem relacji dobra i zła⁶³.

Interesującym wykorzystaniem semiologicznego dorobku – podstawy rozumienia mitu – jest także dokonane przez fińskiego badacza M. Hilandra odczytanie elementów semiologii Barthes’a z perspektywy geograficznej i postulatu konstruowania na tej podstawie modelu smartfona do interpretacji fotografii w edukacji geograficznej⁶⁴. „Geograficzny mit”, obejmujący zdjęcia lotnicze i satelitarne, a przede wszystkim mapy, odnosi się do sposobu traktowania fotografii jako *medium* odwzorowujące świat:

⁵⁹ Zob. tamże, m.in. *Rzymianie w filmie*, *Gramatyka afrykańska*, *Sympatyczny robotnik*.

⁶⁰ Tamże, s. 294–295.

⁶¹ Zob. N. O. Strelnik, *The Deformation of Language and New Birth of the Myth*, „RUDN Journal of Philosophy” Vol. 21 No. 2 (2017), s. 147–157.

⁶² Zob. Y. N. Harari, *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, przeł. J. Hunia, Warszawa 2019, s. 39–45.

⁶³ Zob. J. Campbell, *Potęga mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 2019, s. 32.

⁶⁴ Zob. M. Hilander, *A geographical reading of Roland Barthes: A smartphone model for the interpretation of photographs in geography education*, „Nordidactica. Journal of Humanities and Social Science Education” 2 (2019), s. 162–186.

Koncepcja mitu Barthes'a krytykuje sposoby, w których mity przedstawiają kulturowe doświadczenia jako niewinne i niezmiennie, jakby wynikające z samej natury rzeczy. Mit bowiem jest niczym więcej niż strukturą, która usiłuje przedstawić kulturową narrację jako naturalną i nieuniknioną. W rezultacie, mity na nowo przedstawiają (*re-present*) społeczną rzeczywistość jako czarno-biały monolit⁶⁵.

Przysposobienie fotografii w edukacji geograficznej z wykorzystaniem urządzenia multimedialnego typu smartfon oparte jest na założeniach programu opartego na pojęciach Barthes'owskiej semiologii: *syntagmie* i *paradygmacie* wykorzystujących wizualne efekty, *języku* i *mowie* korzystających z elementów tekstowych, *signifiant* i *signifié* będących kadrowaniem fotografii oraz na ostatnich elementach, czyli *denotacji* i *konotacji* – aplikacji pozyskanej wiedzy geograficznej. Autor artykułu przyjmuje, że wykonana w dowolnym miejscu „fotografia geograficzna”, poddana analizie przez tak sformatowaną aplikację, może okazać wysoki użytek w nauczaniu geografii.

Z perspektywy ukazania spiętrzenia współczesnych aplikacji filozofii Barthesa szczególnie interesujący jest dokumentalny film w reżyserii A. Rubin z 2020 r. *21st Century Mythologies with Richard Clay*⁶⁶. Pomysłodawca i narrator tego filmu, historyk sztuki R. Clay⁶⁷, w wywiadach z artystami, muzealnikami, krytykami filmowymi oraz nauczycielami akademickimi próbuje ustalić, czy i dlaczego Barthes'owskie pojęcie mitu zaprezentowane w *Mitologiach* z 1957 r. jest aktualne w XXI stuleciu, w jaki też sposób idee zawłaszczane są przez mity. Dokument jest połączeniem faktów z biografii Rolanda Barthes'a z prezentacją jego sposobów interpretowania mitu i odzwierciedleniem tego rozumienia na przykładach, czasem zabawnych i zaskakujących, którymi w przedstawionej narracji są: *mit plastiku*, *mit pieniędzy*, *mit znaków (ulicznych)*, *mit wi-fi*, *mit praw autorskich*, *mit Madonny*, *mit broni w sztuce*, *mit rasy*. W trakcie wywiadów, aplikując semiotykę Barthes'a, Clay przeprowadza dekonstrukcję każdego zjawiska i stara się przekonać odbiorców o konieczności sprzeciwu wobec tych mitów. Potwierdzają to wszyscy rozmówcy biorący udział w filmie, pomagając tym samym zobrazować rolę mitu we współczesnej kulturze. Wymienione mity, mające bardzo szerokie pole semantyczne,

⁶⁵ Tamże, s. 165.

⁶⁶ Film dokumentalny *21st Century Mythologies with Richard Clay* w reżyserii Amandy Rubin (59 min.) został wyprodukowany przez kanał telewizyjny „BBC Four” w 2020 r. w oparciu o scenariusz R. Claya. Dostęp do realizacji na stronie producenta: <https://www.bbc.co.uk/programmes/m000p9t7> (dostęp: 08.11.2021).

⁶⁷ Koncepcje Barthes'a przedstawiane w filmie Claya mają odniesienie do omawianych przez niego we wcześniejszych realizacjach BBC „fenomenów kulturowych”, tj. rewolucji francuskiej (film *The French Revolution: Tearing up History*, 2015), graffiti (*A Brief History of Graffiti*, 2015) i memów (*How to Go Viral: The Art of the Meme*, 2019). Zob. R. Clay, *21st Century Mythologies: 60-minutes TV documentary*, Newcastle upon Tyne 2021, s. 5.

były już przedmiotem rozważań Barthes'a – ironicznie przeanalizowane, znalazły, co unaocznia projekt Claya, swój dalszy ciąg i długotrwałe życie w XXI w., niekoniecznie pozytywnie kształtując nasze życie i otaczającą rzeczywistość.

Przykład fascynacji mitycznymi walorami plastiku, jego globalnej produkcji i wykorzystywania dla zaspokojenia prawie wszystkich naszych materialnych potrzeb – począwszy od opakowań, poprzez nasze ubrania, aż po części budowy statków kosmicznych – jest potwierdzeniem przewidzianych przez Barthes'a tragicznych konsekwencji. Ułuda mityczna, powszechne wyparcie przewidywanych skutków, jest między innymi przyczyną nabierającej rozpędu katastrofy ekologiczno-klimatycznej. W filmie współczesny artysta zbiera plastik zaśmiecający brytyjskie plaże i tworzy z niego dzieła sztuki – podkreśla jego walory artystyczne, ale jednocześnie ma pełną świadomość jego destrukcyjnej siły⁶⁸.

Inny przykład: jeśli „ujęcie mityczne” wywołuje naszą aprobatę i uśmiech, jak w przypadku *mitu znaków*, w których artysta przez niewielkie ingerencje plastyczne zmienia znaczenie np. ulicznego znaku zakazu wjazdu lub znaku o nakaźniku ruchu, to jesteśmy świadkami celowej ingerencji w znaczenie znaku⁶⁹. Przekaz mityczny jest właśnie tego typu działaniem: zawartość *signifiant* uległa niewielkiemu retuszowi, dając zdecydowanie inne *signifié*. Jest to niewątpliwie bardzo sugestywny przykład tworzenia mitu, czyli zastosowania wtórnego systemu semiotycznego, który Barthes określa jako metajęzyk.

Podobnie ma się rzecz z kolejnym filmowym obrazem *mitu pieniędzy*. Pieniądze – to mit związany ze skrawkiem papieru, globalny przedmiot pragnień i pożądania; bilet, który zapewnia nam dostęp do wszystkiego; materialne *signifiant* abstrakcyjnych znaczeń-wartości, zarówno przedmiotowych w swojej substancji, jak i duchowych. Obiegowy banknot dolarowy o różnej wartości, w wyniku prostej ingerencji współczesnych artystów amerykańskich, polegającej na dodaniu nowych komponentów graficznych, np. stemplowaniu niekonwencjonalnymi wyrazami, otrzymuje zmodyfikowane znaczenie – staje się nowym, masowym nośnikiem informacji, wyjątkowym z racji „odwiedzania” tysięcy ludzi i raczej krótkiego z nimi przebywania. Wyalienowany do tej pory banknot, zwracający naszą uwagę tylko swoim nominałem, staje się nagle czymś innym. Niewątpliwie pierwsza myśl, która przychodzi nam do głowy to pytanie, czy przyjmą taki pieniądz w sklepie, ale zaraz później pojawiają się kolejne: kto i co chciał nam przekazać tą

⁶⁸ Rozmówcami R. Claya analizującymi *mit plastiku* byli: artysta plastyk S. McPherson oraz E. Richardson, materiałoznawca z University College London (min. 07:00–10:30).

⁶⁹ W sprawie *mitu znaków (ulicznych)* R. Clay przeprowadził wywiad z francuskim artystą C. Abrahamem (min. 18:28–21:48).

informacją? Znamienne, jak niewielkimi środkami uzyskujemy nowe znaczenia, tworzy się nowe „pole mityczne”⁷⁰.

Barthes, znany z dużego poczucia humoru oraz dystansu do otaczającego świata, zapewne z pełnym zrozumieniem przyjąłby te przykłady zainspirowane kulturą masową, a nie wykluczone, że rozszerzyłyby intelektualną wykładnię przedstawionych zjawisk kulturowych, tak jak tego dokonywał w *Mitologich*. *21st-Century Mythologies* jest nie tylko znakomitym przykładem odczytywania Barthes'owskiego dzieła na nowo, ale i źródłem informacji o przeobrażeniach i ścieżkach współczesnych mitów. Warto zwrócić uwagę i przyjrzeć się mechanizmom powstawania mitów oraz sposobom ich właściwego odczytywania. Schemat rozpoznawania tego wyjątkowego metajęzyka, jakim posługuje się mit, jest bardzo prosty. Projekt filmowy Claya, jako intelektualna symulacja i analiza wielu współczesnych fenomenów oparta na założeniach semiologii Barthes'a, może okazać się pomocna widzom w poruszaniu się w gąszczu informacyjnym świata⁷¹.

Zakończenie

Dla Rolanda Barthes'a mit stanowił swego rodzaju metajęzyk opisujący rzeczywistość raczej wyobrażoną, niż rzeczywistość istniejącą. *Mitologie* na przykładach wziętych z francuskiej codzienności pokazały krok po kroku proces mityzacji rzeczywistości. Metajęzyk wykorzystywany był przez polityków i ideologów do socjotechnicznych zabiegów pomocnych w zdobyciu i utrzymaniu władzy przez określone grupy społeczne. Prezentowane mity były swego rodzaju zawołaną ideologiczną ofertą polityczną:

Bez wątpienia ideologizm i jego przeciwieństwo są jeszcze działaniami magicznymi, zastraszonymi, zaślepionymi i zafascynowanymi rozdarciem świata społecznego. A przecież tego właśnie musimy szukać: pojednania rzeczywistości z człowiekiem, opisu z wyjaśnieniem, przedmiotu z wiedzą⁷².

Nowość oraz innowacyjność ujęcia mitu według Rolanda Barthes'a polegała przede wszystkim na możliwości rozszerzenia interpretacji mitycznej na wszystkie zjawiska otaczającego nas świata społecznego. Na opracowaniu analizy semiologicznej budowy mitu, czyli teoretycznej podstawy wyjaśniającej to pojęcie.

⁷⁰ Problem *mitu pieniędzy* podejmowali w filmie Claya artyści D. Blackmore i M. McAloon (min. 13:45–16:35).

⁷¹ Zgodnie z koncepcją R. Claya produkcja filmu miała na celu jak najszerszą aplikację filozofii Barthes'a: w rok od premierowej emisji w dniu 9 listopada 2020 r. na platformie on-line BBC produkcję obejrzało ok. 18 tysięcy widzów; autor zwraca uwagę, że film dystrybuowany jest także nielegalnie, został również włączony do programu studiów na Uniwersytecie w Newcastle (The School of Arts and Cultures) – zob. R. Clay, *21st Century Mythologies...*, s. 9–11.

⁷² R. Barthes, *Mitologie*, s. 296.

Na szczególnie podkreślenie, ze względów epistemologicznych, zasługuje charakterystyka relacji między władzą prezentującą określoną ideologię, która próbuje narzucić ją pozostałym członkom społeczeństwa, a mitem.

Bibliografia

ŹRÓDŁA

Barthes R., *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2009.

Barthes R., *Śmierć autora*, przeł. M. P. Markowski, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1/2 (1999), s. 247–251.

Barthes R., *Stopień zero pisania*, przeł. K. Kot, Warszawa 2009.

Barthes R., *Ziarno głosu*, przeł. M. Falski, Kraków 2016.

Barthes R., *Mit i znak*, przeł. W. Błońska, J. Błoński, J. Lalewicz, A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.

LITERATURA SEKUNDARNA

Allen G., *Roland Barthes*, New York 2003.

Bennett P., McDougall J. (red.), *Barthes' Mythologies Today: Readings of Contemporary Culture*, New York–London 2013.

Błocian I., *Psychoanalityczne wykładanie mitu*, Warszawa 2010.

Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków 2013.

Campbell J., *Potęga mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 2019.

Cassirer E., *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2017.

Champagne R. A., *The Methods of the Gernet Classicists (RLE Myth): The Structuralists on Myth*, New York–London 2015.

Clay R., *21st Century Mythologies: 60-minutes TV documentary*, Newcastle upon Tyne 2021.

Deleuze G., *Kino*, t. 1, *Obraz-ruch*, przeł. J. Margański, Gdańsk 2009.

Eco U., *Teoria semiotyki*, przeł. M. Czerwiński, Kraków 2009.

Eliade M., *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.

Elliott K., *Theorizing Adaptation*, New York 2020.

Eliade M., *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994.

Filipowicz S., *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988.

Ffrench P., *Roland Barthes and Film: Myth, Eroticism and Poetics*, London–New York 2019.

Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 1957.

Harari Y., *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, przeł. J. Hunia, Warszawa 2014.

Hilander M., *A geoeographical reading of Roland Barthes: A smartphone model for the interpretation of photographs in geography education*, „Nordidactica. Journal of Humanities and Social Science Education” 2 (2019), s. 162–186.

Jung G. C., *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.

Kłosiński K., *Sarkazmy*, [w:] Barthes R., *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2008.

Kurzweil R., *Nadchodzi osobliwość: kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, przeł. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Warszawa 2013.

Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2000.

Péladeau-Houle M., *Barthes poststructuraliste: une utopie de l'insignifiance*, „Fabula-LhT” n°24, November 2020 [on-line:] <https://www.fabula.org/lht/24/peladeauhoule.html> (dostęp: 08.10.2021).

Obrębska M., A. Pankalla (red.), *Mity kultury współczesnej. Perspektywa psychoantropologiczna*, Poznań 2020.

Prayer Elmo Raj P. *Myths and Structural Method in Claude Lévi-Strauss and Roland Barthes*, „Pilc Journal of Dravidic Studies. New Series” 4:1, January 2020, s. 33–51.

Propp W., *Morfologia bajki magicznej*, przeł. P. Rojek, Wydawnictwo „Nomos”, Kraków 2011.

Rylance R., *Roland Barthes*, New York 2014.

Strelnik N. O., *The Deformation of Language and New Birth of the Myth*, „RUDN Journal of Philosophy” 2017 Vol. 21 No.2, s. 147–157.

Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2001.

Philosophia in transitu: między granicami filozofii a filozofią bez granic

Paweł P. Wróblewski (red.)

Wrocław 2021

ADRIANA WIERZBA

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

ORCID 0000-0002-3724-5752

Ochrona pacjenta jako dyspozycja bioetyczna. O powtórzeniu odpowiedzialności w projekcie bioetyki refleksyjnej

ABSTRAKT: Niniejszy tekst proponuje, by zdolność do ochrony osób i wartości moralnych została nazwana dyspozycją – to filozoficzna interpretacja godności. Bioetyczny, interdyscyplinarny kontekst powinien być czytelny ze względu na moralną wagę analizowanych problemów i zagadnień dla tych, których bioetyka ma na celu chronić. Ochrona ta, obecna nie tylko w naukach medycznych, wymaga właściwej postawy, działania podejmowanego nie tyle podług zasad, co ich prawomocności tkwiącej w trosce. Dyspozycja jako praktyka moralna wymaga powtórzeń, jest zdolnością do każdorazowego, moralnego wyboru – godnego, by ponosić wagę odpowiedzialności za ludzkie zdrowie i życie. Jest realizacją dla teorii znaną z etyki: rekonstruowaną, tworzoną i dopasowaną do badanego zjawiska, proponując wybory i rozstrzygnięcia dla indywidualnych, osobistych okoliczności.

SŁOWA KLUCZOWE: dyspozycja, godność, bioetyka, interdyscyplinarność.

Protecting the Patient as a Bioethical Disposition:
on Repeating the Responsibility in the Reflective Bioethics Project

ABSTRACT: This article proposes that ability to protect persons and moral values should be called a disposition: a philosophical interpretation of dignity. The bioethical, interdisciplinary context should be evident due to the moral importance of the analyzed problems and issues for those whom bioethics aims to protect. This protection, present not only in medical or healthcare sciences, requires the right attitude, consisting of undertaking actions not only according to the principles but accordingly to their legitimacy inherent in care. Disposition as an ethical practice requires repeating: the ability to make a moral choice every and each time or worth to carry the weight of responsibility for human health

and life. It is a realization for the theory known from ethics: reconstructed, created and adjusted to the studied phenomenon, proposing choices and solutions for individual, personal circumstances.

KEYWORDS: Disposition, Dignity, Bioethics, Interdisciplinarity.

Niniejszy rozdział, będąc pracą z zakresu bioetyki, nawiązuje do sytuacji osób, które nie są w stanie samodzielnie chronić swojego zdrowia i życia. Wyzwania, jakie stawia ochrona pacjentów, są ważne za każdym razem, mimo rozwoju nauk medycznych i etyki. Opieka medyczna powinna być sprawowana tak, jakby życie, które chroni, mogło wydarzyć się tylko raz. Opiera się ona o postawy moralne, nie tylko o wiedzę i naukowy postęp. Zdajemy sobie sprawę z wielu powtarzalnych, nieuniknionych zjawisk: śmierci, chorób, bólu. Ich obecność uwypukla granice między możliwościami opieki medycznej a indywidualnym przeżyciem utraty zdrowia i umierania. Bioetyka spełnia rolę pośredniczącą, gdy łączy rozmówców na rzecz porozumienia oraz rozwiązania problemu, jednak nie wyeliminuje zjawiska wspomnianej utraty. Czy może zapobiec utracie o jakimkolwiek innym charakterze? Prawdopodobnie najistotniejszą próbą dla bioetyki jest uświadomienie istotności tego, co, mimo utraty, nie podlega unieważnieniu.

Niniejszy tekst proponuje, by zdolność do ochrony ludzkiego zdrowia i życia została wyróżniona jako *dyspozycja bioetyczna* – to odpowiadanie na realne potrzeby chorujących osób oraz podjęcie odpowiedzialności wobec nich. Dyspozycja stanowi istotny punkt w projekcie bioetyki refleksyjnej¹. Projekt jest kierowany nie tylko do osób oraz badaczy związanych z obszarem filozofii, ale i do każdego, kto dotyka tematyki (kogo dotyka tematyka) godnej śmierci. W miejscu, w którym pytamy o to, co warto uczynić dla umierających osób, uznajemy narrację filozoficzną za konieczną, natomiast rolę bioetyki – za niezbędną. Żadna z nich nie jest nauką medyczną, co okazuje się być potrzebnym naddatkiem, przestrzenią dla filozoficznej pracy badawczej; filozofowaniem z różnicą między godną i niegodną śmiercią, a tym samym, dotykaniem kwestii opieki, troski, odpowiedzialności i wielu praktyk moralnych, wybieranych na rzecz majestatu śmierci oraz majestatu życia. Zadanie bioetyki nie jest błahe, jej metodologia wynika z szerokiego, interdyscyplinarnego kontekstu, który powinien dla opiekuna, lekarza i przede wszystkim pacjenta – stać się czytelny, by otworzyć przestrzeń dla jego decyzyjności. Taką dyspozycją jest właściwa praktyka moralna, określona przez każdorazowe decyzje i każdorazowe moralne konsekwencje tych decyzji – to powtórzenie wagi odpowiedzialności.

¹ Pracę nad przygotowaniem projektu rozpoczęłam w roku 2015. Materiał badawczy stanowią m.in. wywiady i rozmowy z pacjentami, chorymi, personelem medycznym, lekarzami oraz opiekunami chorych. Od 2018 r., w ramach rozprawy doktorskiej, moje badania filozoficzne skupiają się wokół pojęcia godności – dotycząc opieki paliatywnej i terminalnej.

I. Stan badań. Nieoczywista interdyscyplinarność bioetyki

Bioetyka powstała w drugiej połowie XX wieku², jej rozwój jest równoległy w znacznym stopniu z postępowaniem technologii i nauk medycznych. Weryfikacją dla osiągnięcia dyscypliny jest stan, w jakim znajdują się pacjenci podlegający leczeniu oraz objęci opieką paliatywną i terminalną. Bioetycy nie tylko stosują, ale też tworzą nowe teorie, koncepcje i rozwiązania dla badanych zjawisk. Ich praca jest coraz bardziej widoczna w służbie zdrowia³, a odpowiadają za swoje badania nie tylko w obrębie połączonych dyscyplin – odpowiadają wobec każdej osoby, która zetknie się z efektami tych badań i wpływem na postawy moralne. Ma to znaczenie również wtedy, gdy takiego wpływu brakuje. Ostatecznie dążenia w obrębie bioetyki nie skupiają się na jej rozwoju. Bioetyka powinna troszczyć się o stworzenie narzędzi na tyle skutecznych, by w końcu stać się niepotrzebną w praktyce. Na pierwszy rzut oka założenie wydaje się nierealne, jednak to ono stoi za postępowaniem dyscypliny, a być może dotyczy także innych. Teoretycznie, przy odpowiedniej refleksji i postawie moralnej w opiece medycznej praca bioetyków stałaby się jedynie czymś dodatkowym, niekoniecznym. Niemniej, przez najbliższe dekady kierunek dążenia do rozwoju nie powinien się zmieniać, jednocześnie podlegając stałej weryfikacji. „Nie trzeba zatem bać się otwartej postawy i pluralizmu poglądów ani niedookreślenia w nich znaczenia idei, ponieważ to właśnie chroni myśl przed zastygnięciem w dogmatyzmie oraz zapobiega jednostronności rozwiązań”⁴.

Zaczynając od teoretycznych do tych bardziej praktycznych dziedzin i rozróżnień, wymienić można metaetykę, etykę, etykę praktyczną (ang. *applied ethics*). Etyka praktyczna jest nazywana również etyką stosowaną (ang. *practical ethics*)⁵, natomiast w literaturze anglojęzycznej można odróżnić moment ich wdrożenia: w przypadku etyki stosowanej „używa się” teorii do rozwiązania problemu, a w przypadku etyki praktycznej teoria powstaje dopiero w trakcie podejmowanego działania. Bioetyka zaliczana jest do etyk praktycznych. Ujęć bioetyki jest

² Termin „bioetyka” pojawił się ok. 1970 roku. Wprowadzenie terminu i rozwój nowej dyscypliny zainicjowali m.in. Van Rensselaer Potter (1970), André Hellegers (1971), Daniel Callahan (1973). Problemy natury etycznej w praktyce badaczy i lekarzy dostrzeżono wcześniej, co opisali np. Henry Beecher (1966), René Dubos (ok. 1965) czy twórcy „Raportu z Belmont” (1979). Zob. K. Szewczyk, *Bioetyka*, tom 1: *Medycyna na granicach życia*, Warszawa 2009, s. 34–38. Zob. również: „The Hastings Center Report” utworzone przez Callahana, www.thehastingscenter.org/publications-resources/hastings-center-report/ (dostęp: 20.02.2021); „The Belmont Report”: www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html (dostęp: 20.02.2021).

³ Zob. D. M. Adams, *Are Hospital Ethicists Experts? Taking Ethical Expertise Seriously*, [w:] J.C. Watson, L.K. Guidry-Grimes (red.), *Moral Expertise: New Essays from Theoretical and Clinical Bioethics*, Cham 2018, s. 220–221 („Philosophy and Medicine”, 129).

⁴ Z. Pucko, *Idea troski w pielęgniarstwie inspirowana myślą filozoficzną*, Kraków 2014, s. 174.

⁵ Zob. K. Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków 2015, s. 24.

kilka, przy czym warto wymienić trzy: (1) ujęcie wąskie, będące synonimem etyki środowiska; (2) ujęcie szersze, łączące etykę lekarską, etykę badań naukowych w biomedycynie i etykę środowiska⁶; (3) ujęcie standardowe, przyjmowane najczęściej, w którym bioetyka łączy etykę zawodów związanych z systemami opieki zdrowotnej, wraz z etyką badań naukowych w biomedycynie⁷. Niniejszy tekst traktuje o problematyce związanej z obszarem badań dla ujęcia standardowego. Bioetyka ma szerszy zakres niż etyka medyczna⁸, choć powszechnie używa się tych terminów zamiennie, mówiąc o bioetyce jako etyce medycznej, która „lokuje się na pograniczu między medycyną a filozofią. (...) Jest to dyscyplina medyczna w tej mierze, w jakiej rozstrzygane w niej problemy mają charakter medyczny. Jest to jednocześnie dyscyplina filozoficzna, ponieważ wiele typowych dla niej problemów stanowią zagadnienia tradycyjnie analizowane przez filozofię moralną”⁹. Należy zaznaczyć, że etyka lekarska nie jest sprowadzana jedynie do deontologii jednego zawodu, „jako zbioru powinności lekarza. (...) Ale przecież nie o zbiór wskazówek postępowania tu chodzi, a o ich internalizację, o umiejętność odróżnienia dobra i zła, o wiedzę nie tylko, jak należy postąpić, ale także rozumienie dlaczego”¹⁰. Na rozumienie „dlaczego” nakładają się interpretacje uczestników dyskusji czy sporu: będą to lekarz, pacjent, konsylium, komisja lekarska, bliscy pacjenta i tak dalej. Bioetyk nie dyskwalifikuje jednej ze stron, a odsłania obszar, w którym powinien zaistnieć dialog między nimi; nie referuje on rozwiązań teoretycznych, a dopasowuje je do konkretnej sytuacji. Wykorzystuje teoriiotwórczą praktykę, by w przyszłości być już o krok naprzód, gdy zetknie się z podobnym problemem. Warto nadmienić, iż różnorodne ujmowanie definicji czy problemu nie świadczy jeszcze o relatywności czegokolwiek. Zwraca jedynie uwagę, że mamy do czynienia z interpretacjami opartymi o ważkość kwestii moralnych, nie o poglądy niepodparte doświadczeniem – „teoria moralna musi być złożona (...); sama moralność jednak nie musi być wcale trudniejsza niż mówienie i rozumienie wypowiedzi w języku ojczystym. To, co złożone, nie musi być trudne”¹¹. Nowe wyzwania w sztuce leczenia same w sobie są złożone. Jak przygotować lekarza na zetknięcie się z nowym problemem w jego profesji¹²; jak przygotować

⁶ Zob. K. Szewczyk, *Bioetyka*, tom 1: *Medycyna na granicach życia*, Warszawa 2009, s. 35.

⁷ Zob. tamże, s. 36.

⁸ Zob. J. McMillan, *The Methods of Bioethics: An Essay in Meta-Bioethics*, Oxford 2018, s. 18.

⁹ H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*, przeł. Z. Szawarski, Warszawa 1993, s. 214. Powszechnie łączy się etykę medyczną z zawodem lekarza, nie filozofa. Zacieśnianie granicy między profesjami miałoby posłużyć jako korzystne połączenie na rzecz efektywnego wsparcia dla pacjentów i personelu medycznego.

¹⁰ T. Brzeziński, *Etyka lekarska*, Warszawa 2002, s. 5.

¹¹ B. Gert, Ch. M. Culver, K. D. Clouser, *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, przeł. M. Chojnacki, Gdańsk 2009, s. 32.

¹² Zob. tamże, s. 33.

zdrową osobę na to, że może zachorować, a wówczas jej położenie będzie wymagało podjęcia trudnej decyzji? Nie można podjąć właściwych decyzji zawczasu, można natomiast dołożyć wszelkich starań, by zapewnić sobie oparcie dla wyboru, którego wolność niesie ze sobą coś jeszcze – odpowiedzialność.

Bioetykę, niezależnie od statusu naukowego¹³, powołano do ochrony zdrowia i życia osób. Ochrona ta opiera się o zasady i wartości etyczne, jednak jej rdzeń stanowi praktyka, nie tylko medyczna, ale również moralna. Gdy naukowe rozstrzygnięcia wpływają na decyzje o ludzkim życiu, ujawniają, jak pojmujemy jego znaczenie oraz treść. Mówienie o „jakości życia” przestało być już stosowne z powodu akcentowania korzyści płynących z bycia żywą istotą, a nie znaczeń osobowych przeżyć, nieodłącznie wypełniających to życie – co czynią w różny, nieporównywalny sposób. Właściwą miarą jest tutaj postawa egzystencjalna dotycząca życia, które zarazem wypełnia. Pacjent nie pogodzi się z własną chorobą i śmiercią ze względu na procedury lub okoliczności przedstawione mu przez innych. Mimo to, opieka i obecność innych współokreśla jego stan oraz wspiera podejmowanie decyzji lub odstępowanie od nich. W bioetyce stworzono liczne stanowiska i projekty, które miałyby odpowiadać na różnorodne potrzeby specjalistów czy pacjentów. W kontekście badań bioetycznych można wymienić etykę zasad, etykę cnót, etykę narracyjną, bioetykę filozoficzną, bioetykę feministyczną¹⁴, empiryczną bioetykę¹⁵, czy etykę troski¹⁶. Wiele z nich ma normatywny charakter, podobnie jak stanowiska deontologizmu i konsekwencjalizmu w etyce zasad. Norma, jeśli jest konieczna, powinna wynikać z właściwego opisu. Dla bioetyki normatywny charakter okazał się niewystarczający, by rozstrzygać o ważkich bioetycznych kwestiach¹⁷, nie jest to jednak zarzut wobec samych badań. Niniejszy tekst mieści się na pograniczu bioetyki filozoficznej, tym samym prezentując projekt bioetyki refleksyjnej. Nie chodzi tutaj o wyróżnienie nowej formy argumentacji, jedynie o przesunięcie akcentu z teorii na praktykę: (1) zasady pryncypializmu jako przykłady istotnych wartości etycznych nadal obowiązują i powinny być interpretowane indywidualnie, lecz nie dowolnie, by w efekcie nie doprowadzać do negacji wartości; (2) narracja powinna być współtworzona z pacjentem, ponieważ to on będzie żył lub umierał ponosząc konsekwencje medycznych i moralnych wyborów – stąd właściwy opis sytuacji, w której pacjent wymaga ochrony swojego zdrowia i życia, jest fundamentem dla właściwych decyzji; (3) troska

¹³ Por. B. Chyrowicz, *Metodologia bioetyki*, „Diametros” nr 42 (2014), s. 5–8.

¹⁴ Zob. J. McMillan, *The Methods of Bioethics. An Essay in Meta-Bioethics*, s. 47.

¹⁵ Zob. A. Cribb, J. Owens, *Embracing Diversity in Empirical Bioethics*, [w:] J. Ives, M. Dunn, A. Cribb (red.), *Empirical Bioethics*, Cambridge 2017, s. 115–119.

¹⁶ Zob. M. Uliński, *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków 2012.

¹⁷ Zob. J. McMillan, tamże, s. 47.

o pacjenta powinna być odpowiedzialna i obecna na wszystkich poziomach badań¹⁸, ponieważ dotyczy indywidualnej i wspólnej postawy moralnej. Celem projektu refleksyjnego nie jest tworzenie norm, a nacisk na znaczenie dyspozycji jako aktu ponawiania wagi odpowiedzialności wobec osoby wymagającej opieki. Decyzja moralna powinna mieć swoją wagę, by móc ocalić to, czego dotyczy. Dla zachowania spójności założeń projektu konieczne jest zastosowanie co najmniej dwóch metod badań: interdyscyplinarnych rozmów (wywiadów) oraz uczestnictwa w badanym zjawisku. Budowanie dialogu¹⁹ zapewnia obszerny opis, a obserwacja działań podejmowanych wobec pacjenta umożliwia ich ocenę (badawczą). Najistotniejsza jest obecność przy pacjencie, zaangażowanie w poprawę jego komfortu – można to uczynić niezależnie od profesji, którą się reprezentuje. Refleksja poprzedza działania, aby były jak najwłaściwsze dla ochrony zdrowia pacjenta oraz wytrwania przy nim, niezależnie od podjętych decyzji w sprawie jego zdrowia.

Gdy zaistniał spór, którego nie może rozwiązać lekarz lub konsylium, znaczy to, że problem wymaga odwołania się nie do jednej zasady, a kilku, aby wykluczyć ich zupełną sprzeczność na rzecz leczenia bądź zapewnienia komfortu pacjentowi, gdy leczenie nie jest już możliwe. Konieczny jest dialog między reprezentantami kilku dyscyplin, lekarzy, bioetyków, czy prawodawców, natomiast droga do dialogu wymaga nie tylko reprezentowania jednej z dziedzin, ale i interdyscyplinarności, właściwego bycia *między* nimi. Podkreślenie roli interdyscyplinarności jest konieczne, skoro wciąż nie jest jasne, że wielu problemów nie sposób rozwiązać samodzielnie – wobec wielu kwestii należałoby odpowiedzieć wspólnie, ponieważ to we wspólnocie znajdują się powody, skutki i cele działań. A rozstrzygnięcia bioetyczne nie zawsze są ostateczne. Analizując niemoralne zachowania i wybory zawsze natkniemy się na nieobecność wartości i na to, że w takich praktykach nie są już one traktowane jako wartości. Praktyki wiążą się z postawą wobec wartości oraz na uświadomieniu sobie celów medycyny i etyki, a co za tym idzie – celów opieki i troski. Jeśli bioetyka ma nieść ze sobą realne rozstrzygnięcia dla poprawy ludzkiej kondycji, nie odtwarza dyskursu medialnego²⁰, nie stanowi samego przeglądu wypracowanych przez siebie stanowisk, nie jest również

¹⁸ Zob. A. Sousa, *The Flint Water Crisis*, s. 150, [w:] F. Baylis, A. Dreger (red.), *Bioethics in action*, Cambridge 2018 („Cambridge Bioethics and law”).

¹⁹ Zob. E. Landeweer, B. Molewijk, G. Widdershoven, *Moral Improvement through Interactive Research: A Practice Example of Dialogical Empirical Bioethics*, [w:] J. Ives, M. Dunn, A. Cribb (red.), *Empirical Bioethics*, Cambridge 2017, s. 139–140. Autorzy prezentują bioetykę jako dialogiczną etykę empiryczną, (ang. *dialogical empirical bioethics*).

²⁰ Osoby niezwiązane z dyscypliną bioetyki mogą być wprowadzone w błąd co do jej zakresu problemowego i trybu pracy badaczy. Należy mieć w pamięci, iż źródłem wiedzy medycznej i miejscem dla podejmowania decyzji o ludzkim życiu nie jest medialna debata.

zbiorem procedur i zaleceń do wdrożenia norm etycznych. Bioetyka, łącząc wiele stanowisk i koncepcji, otwiera pole do refleksyjnej, intensywnej pracy wielu osób. Powody dla jej dynamicznego rozwoju na przełomie XX i XXI wieku są jej fundamentem i jednocześnie są przez nią uaktualniane. To wymóg postawy opierającej się w znacznej mierze na odpowiedzi wobec sytuacji granicznej, gdy należy zmierzyć się z tym, czego nie unikniemy. Takie sytuacje mogą mieć miejsce codziennie, niosąc ze sobą zagrożenie utraty życia i zdrowia. Ostatecznie nie chodzi o to, by zapobiec śmierci, lecz by samo umieranie, będąc oczywistą granicą życia, nie było doświadczeniem granicznie krzywdzącym. Tak definitywne doświadczenia weryfikują znaczenie naszych metod, terapii, badań i naszego podejścia do tego, co warto upodmiotowić. Stąd odpowiedź wobec tego, co graniczne, zawiera odpowiedź wobec umierającej osoby i wobec wartości moralnych. Bioetyka „stanowi reakcję na postęp techniczny w medycynie, w której otwiera się coraz głębsza przepaść między tym, co możemy zrobić, a tym, co zrobić powinniśmy”²¹.

II. Dysonans. Zakres i metoda

By uniknąć pejoratywnego słowa „konflikt”, które nasuwa się na myśl przy analizie debaty bioetycznej, zastąpić je można innym, niemniej złożonym i trafnym – „dysonans”²² (w języku łacińskim *dissonus*, czyli „odmiennie brzmiący”, „dysharmonijny”, „zawikłany”²³). Asocjacja z terminologią muzyczną zachodzi także w odniesieniu do tworzenia pojęć z zakresu psychologii (ang. *cognitive dissonance*). Dysonans dla filozofii wyraźnie wybrzmiał między innymi przy okazji prac Arnolda Gehlena²⁴, Dietricha von Hildebranda²⁵, czy Rosi Braidotti²⁶. W niniejszych rozważaniach termin ten odsyła do przestrzeni „pomiędzy”: między przekonaniami danej osoby, czy między osobami będącymi w sporze.

²¹ W. Jacórzynski, *Od tłumacza*, [w:] T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, przeł. W. Jacórzynski, Warszawa 1996, s. 5. Zob. wydanie angielskie: T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York–Oxford 2013.

²² Problematykę dysonansów w etyce przedstawiłam podczas międzynarodowej konferencji „Philosophy and Cartography”, organizowanej przez Akademię Sztuk Pięknych im. E. Gepperta we Wrocławiu oraz Uniwersytet Wrocławski (Wrocław, 4–8.11.2019 r.) w referacie *Philosophical methods. Dissonances in contemporary ethics and their relevance to cartography*. Dla tworzenia wspólnego obrazu świata i obecnych w nim wartości dysonanse są ważnymi wskazówkami w procesie budowania porozumienia i zgody.

²³ Zob. A. Bobrowski, hasła *dissonantia*, *dissono*, *dissonorus*, *dissonus*, [w:] J. Korpanty (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, Warszawa 2001, s. 584–585.

²⁴ Zob. A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 96.

²⁵ Zob. D. von Hildebrand, *Etyka*, przeł. Z. Zwoliński, [w:] M. Grabowski (red.), *Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand. Wypisy z „Etyki”*, Toruń 1999, s. 110.

²⁶ Zob. R. Braidotti, *Patterns of Dissonance: an Essay on Women in Contemporary French Philosophy*, New York 1991.

Dysonans to niezgodność między stronami dialogu dotyczącego kwestii ludzkiego życia i zdrowia. Dysonanse wskazują na obszary wymagające pracy bioetyków oraz samych lekarzy, czy opiekunów osób chorych. To nie sam spór jest wskazówką dla rozważań, a właśnie towarzyszące mu niezgodności. Można wyróżnić poziomy dysonansów ze względu na ich zakres, czyli niezgodności między teorią i praktyką, oraz uniwersalnością i subiektywnością. Po pierwsze, dysonans na poziomie teoretycznym dotyczy różnic między koncepcjami bioetycznymi. Za przykład może posłużyć charakter obowiązku prezentowany przez konsekwencjalizm („cel może uświęcić środek”) oraz przez deontologizm („cel nigdy nie uświęca środka”). Próbą pogodzenia tych stanowisk jest tworzenie teorii hybrydowej²⁷, czyli połączenie elementów dwóch różnych koncepcji. Po drugie, na poziomie praktycznym, obserwujemy dysonanse między pacjentem a (1) lekarzem i personelem medycznym²⁸, (2) jego krewnymi i bliskimi, (3) obowiązującym prawem. Przykładem jest uznanie deklaracji DNR²⁹, która wymaga uszanowania woli pacjenta przez jego bliskich oraz przez personel medyczny. W tym wypadku wola jest traktowana jako zgoda, aby nie podejmować prób resuscytacji wobec chorego³⁰. Taka wola jest wyrażana w szczególnych okolicznościach zagrożenia życia lub gdy ryzyko takiego zagrożenia jest wysokie. Trudno wymienić inne okoliczności, w których deklaracja byłaby konieczna. W sytuacji, gdy pacjent nie składa takiej deklaracji, lekarz nie poprzestaje na jednorazowym pytaniu o jego wolę – powtarza je na każdym z etapów choroby³¹. Wola pacjenta może być trudna do przyjęcia, na przykład dla jego bliskich. Na trzecim poziomie dysonansów, łączącym teorię i praktykę, można podać przykład wewnętrznej niezgody zarówno w osobie, która jest bliska śmierci, jak i w jej opiece. Dzieje się tak w sytuacji, gdy opiekun osoby chorej nie może już nic zrobić dla poprawy jej stanu, nie znaczy to jednak, że przestaje się o nią troszczyć. Zdarza się, że w agonii

²⁷ K. Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, s. 215. Autor proponuje swoją koncepcję hybrydowego konsekwencjalizmu. Myślę, że łączenie teorii czy koncepcji ma szansę pozytywnie wpłynąć na myślenie o interdyscyplinarnym dialogu, szczególnie z udziałem filozofów. Propozycja wymaga dalszej pracy, ponieważ w dalszym ciągu ocenia się praktyczne efekty teoretycznych i analitycznych badań, co autor podkreśla w uzasadnieniu wartości tego przedsięwzięcia (s. 293).

²⁸ P. Łuków, *Moralność medycyny. O sztuce dobrego życia i o sztuce leczenia*, Warszawa 2012, s. 108. Autor pisze o dwóch językach: pacjenta i lekarza, które są równie istotne, jednak nie uzupełniają się.

²⁹ Deklaracja DNR (ang. *do not resuscitate*), czyli „nie reanimować” lub DNAR (*do not attempt resuscitation*) „nie podejmować prób resuscytacji”, znana również jako testament woli, to decyzja pacjenta wyrażana *pro futuro*. Zob. A. Nowarska, *CPR a DNR w kontekście opieki paliatywnej*, „Medycyna Paliatywna w Praktyce”, t. 6, nr 1 (2012), s. 9. Ogólne założenia Europejskiej Konwencji Bioetycznej przyjęte w 1996 r. są dostępne na stronie www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/texts_and_documents/ETS164Polish.pdf (dostęp: 20.02.2021).

³⁰ Por. R. M. Veatch, *Świadoma zgoda nie wystarczy*, przeł. M. Białek, [w:] W. Galewicz (red.), *Antologia bioetyki*, t. V: *Prawda, poufność, autonomia – problemy informacji w etyce medycznej*, Kraków 2018, s. 114.

³¹ Zawdzięczam tę informację jednemu z lekarzy geriatrów, który niezwykle troszczy się o każdego swojego pacjenta.

osoba wyraża wolę, by umrzeć i prosi o zakończenie cierpienia³². Spełnienie takiej prośby zazwyczaj wykracza poza możliwości opiekuna, wiele zależy od diagnostyki i decyzji lekarzy³³.

Obecnie utrzymanie pacjenta przy życiu jest o wiele łatwiejsze dzięki postępowi technologicznemu. Gdy ustają funkcje organizmu, pacjenta można podłączyć do stosownej aparatury. Rodzi się jednak pytanie o słuszność utrzymywania stanu zawieszenia, z jakim mamy do czynienia w trwałych i przetrwałych stanach wegetatywnych³⁴. Interpretacja moralnego prawa do umierania z godnością³⁵ nie powinna być dowolna, jednakże trudno przedstawić kryteria, które byłyby wystarczające. O tym, co konieczne lub zbędne dla pacjenta, dowiadujemy się odpowiadając na jego potrzeby i przeżycia. Decydujący jest czas p r z e ż y w a n y, a nie wyznaczony przez procedury, chociaż jednocześnie zawierają ważne wskazania dla lekarzy oraz ratowników medycznych. Gdy pacjent znajduje się na oddziale opieki paliatywnej i terminalnej, wtedy już mierzymy się z myślą, że czasu jest niewiele. Próba zapewnienia solidnych fundamentów dla interpretacji tego, czym jest dobra, godna śmierć dla umierającego pacjenta jest interdyscyplinarny dialog, wykorzystujący dysonanse do budowania obszaru zgody – możliwie jak najpełniejszego. W tym dialogu nie chodzi o podział na zwolenników poszczególnych koncepcji, tylko o to, aby każda ze stron miała na względzie dobro pacjenta i szacunek dla jego śmierci. Nie mamy zbyt wielu okazji do akcentowania tego szacunku, gdy pacjent już odchodzi. Z tego powodu istotne w dialogu jest każdorazowe wyjście poza schemat, ponieważ decyzje dotyczące życia ponawiają jego wagę, a nie zmniejszają jego znaczenie. Czy zatem możliwa jest dobra śmierć w świetle obecnych teorii bioetycznych? Tak, dowodem na to są nie tylko hospicja, ale i obecni, uważni opiekunowie, którzy według założeń projektu bioetyki refleksyjnej są już osobami praktykującymi – przejawiającymi dyspozycję do ochrony swoich podopiecznych.

³² Odnoszę się tutaj m.in. do kwestii eutanazji, często poruszanej przez moich rozmówców (zob. przypis 1).

³³ Jednym ze sposobów, by ulżyć pacjentowi w bólu, jest sedacja. Głęboka sedacja pacjentów terminalnych nie jest dopuszczalna, tzn. dopuszczalne jest ograniczenie świadomości cierpiącego pacjenta przez wlew m.in. środków przeciwbólowych, ale ilość zalecanych środków uśmierzających ból jest jasno określona. Do załamania może dojść tylko samoistnie. Zob. B. Wach, *Terminalna sedacja – między eutanazją a opieką paliatywną*, „Analiza i Egzystencja”, nr 37 (2017), s. 26–27.

³⁴ K. Szewczyk, *Bioetyka*, tom 1: *Medycyna na granicach życia*, s. 291–292.

³⁵ B. Haring pisze, że „sztuczne przedłużenie życia jest niemoralne”. Zob. B. Haring, *W służbie człowieka. Teologia moralna a etyczne problemy medycyny*, przeł. M. Oziębłowski, Warszawa 1975, s. 130–134.

III. Dyspozycja „do” i „wobec”

Istnieją różnorodne odmiany „praktyk moralnych”³⁶. Prezentowane przez teoretyków systemy moralne, jak i praktykowana moralność, są od siebie zależne: to w przestrzeni teorii i praktyki szukamy rozwiązań dla problemów bioetycznych. Co się jednak wydarza, gdy sami stajemy się przedmiotem takiej kwestii? Skoro praktyki moralne są różne, od ważkich po trywialne, mają nadal wielkie znaczenie dla odpowiedzialności. Warto przybliżyć dyspozycję, prezentowaną w niniejszym tekście jako praktykę moralną. Dyspozycja nie zostanie przedstawiona jako sprawność, którą znajdujemy u Arystotelesa³⁷, ani jako akt sumienia u św. Tomasa³⁸, niemniej nie jest prezentowana jako koncepcja im przeciwna.

Motyacją dla projektu bioetyki refleksyjnej stały się wypowiedzi lekarzy specjalistów, wyrażających nadzieję, że będą skutecznie odpowiadać na potrzeby pacjentów; natomiast pacjenci i chorzy mają nadzieję na odzyskanie poczucia godności. Zdarza się oczywiście, że osoby chore, nawet gdy odchodzą w bólu, wyrażają wdzięczność za pracę lekarzy, personelu i opiekunów. Są to przykłady właściwych praktyk moralnych, gdy pacjenci zostali objęci opieką wynikającą z autentycznej troski. Centralne miejsce w projekcie zajmuje pacjent i jego przeżycia. Bez indywidualnego przeżycia opisy i normy nie stanowią pełnej interpretacji dla badań bioetycznych. Badania z kolei nie mogą być prowadzone i proponowane bez rzeczywistego odniesienia do tego, co się bada, a dotyczy to również analiz medycznych. Przykładem jest prowadzenie diagnostyki medycznej, gdy lekarz nie ma kontaktu z pacjentem: fakt, że dane i wyniki wiele mówią o stanie zdrowia pacjenta, nie znaczy, że kontakt z nim nie jest konieczny. Między pacjentem a diagnozą jego stanu zdrowia niemożliwą do przyjęcia jest zaistniała przepaść, która oddziela go od opieki i troski. To nie procedury i zasady teoretyczne naruszają granicę wytrzymałości pacjentów, a brak właściwych praktyk, które mogłyby odpowiedzieć ich na realne potrzeby i przeżycia. By podejmować decyzje o życiu, należy najpierw zdawać sobie sprawę ze znaczenia jego treści, a nie jest to rzecz, proces czy abstrakcja. Otwarcie przestrzeni dla decyzyjności pacjenta jest okazaniem dla niego realnego wsparcia, inicjuje wspólne odpowiadanie moralne w ob-

³⁶ Zob. B. Gert, Ch. M. Culver, K. D. Clouser, *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, s. 107.

³⁷ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1106 a, przeł. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 110; zob. P. M. Kioko, P. R. Meana, *Prudence in Shared Decision-Making: The Missing Link between the „Technically Correct” and the „Morally Good” in Medical Decision-Making*, „The Journal of Medicine and Philosophy”, nr 46 (2021), s. 23–27.

³⁸ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia XVII O Sumieniu*, przeł. A. Białek, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Quaestiones disputatae de synderesi; De conscientia. Dysputy problemowe o synderesie; O sumieniu*, Lublin 2010, s. 51–61. Zob. również P. Tully, *The Catholic Moral Tradition, Conscience, and the Practice of Medicine*, „Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality” Vol. 27, 1 (2021), s. 84–103, [on-line:] <https://academic.oup.com/cb/article/27/1/84/6137720> (dostęp: 24.02.2021).

liczu dalszych konsekwencji. W zetknięciu z poważnym schorzeniem wsparcie to jest nieocenione dla pacjenta i choćby najmniejszej poprawy jego stanu³⁹. Nie chodzi jedynie o jego autonomię⁴⁰, a o wagę wolnej decyzji, która wynika z autonomiczności. Poświęcenie, odwaga czy heroizm mogą mieć miejsce dopiero wtedy, gdy wynikają z wolnego wyboru. Badania bioetyczne powinny być prowadzone mimo występujących niezgodności – należy je wykorzystać pod względem badawczym, skoro nie można ich uniknąć. Z tego powodu dysonanse również znalazły się w projekcie bioetyki refleksyjnej.

Kolejnym ważnym punktem projektu jest dyspozycja bioetyczna, przejawiająca się w ochronie pacjenta przed tym, czego nie musi i nie powinien doświadczać. Z tego powodu dyspozycja mieści się między nadmiarem i niedostatkiem o charakterze moralnym. Pacjenci doświadczają już niedostatku o charakterze moralnym w sporach o zakres praw i obowiązków poszczególnych stron. Chorując doświadczają braku zdrowia, każdy kolejny niedostatek wzmacnia wokół nich niekonflikt, a potrzebę troski. Decyzje dotyczące życia pacjenta powinny być podejmowane za każdym razem „od nowa”. Umiejętność moralnego rozumowania⁴¹ jest widoczna, gdy podejmowane są moralnie słuszne czyny wobec osób wymagających opieki medycznej, co polega nie tylko na znajomości ogólnych zasad i procedur, a na właściwym zastosowaniu ich w konkretnej sytuacji. Wyróżnia się kilka cech, które są zarazem celami w badaniach etycznych i bioetycznych, między innymi: poszanowanie dla osoby, dla relacji osobowej oraz relacji z otoczeniem; poszanowanie dla odmienności; promowanie sprawiedliwości, równorzędności; zachowywanie profesjonalnej spójności etycznej (na przykład gdy prawość dotyczy wszystkich obszarów działalności badacza)⁴². Dyspozycja wiąże się z rozsądkiem, sumieniem i troską, jest umiejętnością chronienia i otaczania opieką, gdy jest wymagana.

Nie podejmujemy decyzji bez odpowiedniego zrozumienia problemu, ponieważ uniemożliwia to interpretację, a ta jest inna dla każdego badacza, rozmówcy, człowieka (choćby pod względem kładzionych akcentów) – jest równie, izostycznie istotna dla interdyscyplinarnego, komplementarnego dialogu. Porozumie-

³⁹ Zob. W. F. Baile, R. Buckam, R. Lenzi, G. Glober, E. A. Beale, A. P. Kudelka, *SPIKES – przekazywanie złych wiadomości w sześciu krokach: rozmowy z pacjentami chorymi na raka*, przeł. M. Białek, [w:] W. Galewicz (red.), *Antologia bioetyki*, t. 5: *Prawda, poufność, autonomia – problemy informacji w etyce medycznej*, Kraków 2018, s. 69–70.

⁴⁰ Zob. J. Pugh, *Autonomy, Rationality, and Contemporary Bioethics*, rozdz. *The Prudential Value of Autonomy*, Oxford 2020. Zob. również T. Biesaga, *Autonomia a godność osoby*, [w:] G. Hołub, P. Duchliński, T. Biesaga (red.), *Od autonomii osoby do autonomii pacjenta*, Kraków 2013, s. 169–171.

⁴¹ D. M. Adams, *Are Hospital Ethicists Experts? Taking Ethical Expertise Seriously*, s. 208.

⁴² Zob. N. Berlinger, B. Jennings, S. M. Wolf, *The Hastings Center Guidelines for Decisions on Life-Sustaining Treatment and Care Near the End of Life*, The Hastings Center, Oxford 2013, s. 16.

nie i zgoda wykraczają poza kompromis, w którym każda ze stron ponosiłaby porównywalną stratę, ponieważ dokłada się wszelkich starań o to, by coś lub kogoś ocalić. Zazwyczaj chroni się to, co wymaga przejścia od budującej refleksji do praktyki moralnej. Pod tym względem proponowana interpretacja prezentuje dyspozycję „do” czegoś, która podlega doskonaleniu, nie podlega jednak stanowi posiadania – może być jedynie przejawiana. Ochrona ma znaczenie – to dyspozycja do słusznego moralnie czynu i przejawiania troski o uobecnienie wartości, dla ochrony realizujących je osób; to podejmowanie odpowiedzialności za obecnych pacjentów, jak i tych przyszłych⁴³. Do niemoralnych praktyk należy poniesienie, czyli niepodjęcie działania na rzecz poprawy lub ustabilizowania stanu pacjenta, gdy tego wymaga – ze względu na swój stan, a nie wyrażane żądanie. Wymóg podjęcia działania opiera się między innymi o to, co leży w zasięgu lekarzy i bioetyków. Poniesienie może być moralnie słusne, gdy powstrzymano się od działań, które miałyby jedynie przedłużyć cierpienie.

Dyspozycja, gdy podejmowana jest odpowiedzialność wobec osoby wymagającej opieki, otwiera dla niej przestrzeń decyzyjności i udziela jej wsparcia. Dla przejawiania troski istotne są powtarzane czynności, akty. Dyspozycja wymaga powtórzeń, nie powielania, a *p o n a w i a n i a* – to interpretacja dyspozycji „wobec” jako postawy moralnej i działania wobec drugiego człowieka. Dyspozycja nie musi dotyczyć postaw moralnych jedynie w kontekście bioetyki: jest zdolnością do każdorazowego wyboru, wynikającego z postawy wobec wartości moralnych i jest ponowieniem wagi odpowiedzialności. Jednocześnie właściwe odpowiedzi moralne nie mogą być podejmowane wbrew woli. W konsekwencji powyższych ustaleń proponuję, aby dyspozycję bioetyczną nazwać godnością. W niniejszym rozdziale pytania o godność nie wiążą się z indywidualnym poczuciem znaczenia, niezbywalną własnością lub wartością człowieka⁴⁴. Godność jest aktem – ochroną wartości, które bez ludzkiego postępowania istnieją jedynie wirtualnie, ale nie są uobecnianie w relacji międzypersonalnej. Sprawowanie opieki to z kolei chronienie tego, co *de facto* wydarza się raz. Indywidualnego życia nie da się powtórzyć. Pojedyncze życie opiera się o wspólną odpowiedzialność, jest jej fragmentem, wymagającym, aby go każdorazowo wybierać oraz każdorazowo umożliwić decyzyjność na rzecz jego treści. Podejmujemy decyzje w przestrzeni relacji między osobami, w niej też doświadczamy wartości moralnych. Interpretacje wartości, na przykład etycznych, już niosą ze sobą określone sposoby

⁴³ Zob. M. Waligóra, *Sprawiedliwość, efektywność i metodologia w badaniach klinicznych*, 15.02.2016, [online:] <https://www.researchgate.net/publication/304747259> (dostęp: 20.02.2021).

⁴⁴ Por. S. Napier, *Uncertain Bioethics. Moral Risk and Human Dignity*, Nowy Jork 2020, s. 84; M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993, s. 6–10.

ochrony – wymagając jej jako te, dla których należy uczynić jak najwięcej. Ochrony wymaga to, co nie może zostać utracone – zbyt wcześnie.

Interpretacja dyspozycji jako godności zawiera co najmniej cztery istotne momenty dla bioetyki, które możemy wiązać z korzyścią badawczą:

(1) otwarta analiza, co przy konsekwentnej metodologii wiąże się z koniecznością uczestniczenia w badanym zjawisku, przynajmniej w stopniu moralnego świadka,

(2) uświadomienie, że odpowiedzialność badacza nie powinna być minimalizowana w odniesieniu do innych uczestników interdyscyplinarnego dialogu, w tym osób objętych opieką medyczną. Bezrefleksyjne wdrażanie procedur sprawia, że ani praktyka, ani teoria nie wydają się wystarczające w odpowiadaniu na potrzeby ochrony zdrowia i życia. Otwieranie przestrzeni dla decyzyjności to nie tylko wspieranie autonomii pacjenta od strony prawnej, bądź ustalenie zakresu odpowiedzialności lekarza. Gest otwierania oznacza, że nadal mamy do czynienia z tym, co zmienne i wymagające zmian, nieustających działań – w obliczu wartości, które są niezmiennie obecne w ludzkim życiu, w interwałach przychodzenia na świat, spełnienia, choroby i umierania,

(3) podkreślenie roli troszczenia się o człowieka i znalezienie realnej zgody między tym, co jest dla niego najistotniejsze, a tym, co jest nieuniknione. Opieka, troska i ochrona wiążą się z osłonięciem cierpiącej osoby przed niepotrzebną stratą, która godzi w każdą ze stron relacji – w opiekuna, lekarza, badacza, samego chorego; wiążą się również z wytrwaniem przy chorym, gdy pozostaje już tylko pogodzenie się z nieodwołalną utratą,

(4) odpowiadanie, które wykracza poza werbalną i niewerbalną komunikację – to nie tylko odpowiedź na wezwanie sumienia, ale obecność przy chorym bez względu na to, czy sumienie jest w stanie cokolwiek podpowiedzieć. Jeśli celem bioetyki jest coś innego niż tylko sam rozwój dyscypliny, to ogromne znaczenie mają równoległość i współmierność jej odpowiedzi na zaistniałe kwestie, spory i problemy.

IV. O powtórzeniu wagi odpowiedzialności

Podjęcie właściwych decyzji wymaga niekiedy od bioetyka, aby zachował on stanowisko pomiędzy stronami sporu. Znajdzie się on między osobami, którym ma pomóc w prowadzeniu dialogu⁴⁵ – stąd należy podkreślić jego miejsce jako

⁴⁵ Zob. A. Cribb, J. Owens, *Embracing Diversity in Empirical Bioethics*, [w:] J. Ives, M. Dunn, A. Cribb (red.), *Empirical Bioethics*, Cambridge 2017, s. 103–107; D. M. Adams, *Are Hospital Ethicists Experts? Taking Ethical Expertise Seriously*, [w:] J. C. Watson, L. K. Guidry-Grimes (red.), *Moral Expertise: New Essays from Theoretical and Clinical Bioethics*, Cham 2018, s. 217–220 („Philosophy and Medicine”, 129).

bycie *inter*⁴⁶. Jego kompetencje obejmują nie tylko znajomość zasad, norm i obowiązków, ale również świadomość odpowiedzialności między etycznym wyborem, a takim, który doprowadza między innymi do daremności leczenia. Już nie sposób zaprzeczyć, że terapia może być daremna, jednak gdy pacjenci są traktowani osobowo, zmniejsza się ryzyko terapii daremnej. Odpowiedzialność wobec każdego pacjenta jest taka sama i wymaga każdorazowego powtórzenia na rzecz tego, co niepowtarzalne – ludzkiego życia. Pacjent może odczuwać na wiele sposobów, że jego granice są naruszane, lub że on sam do tych granic się zbliża. Wyrażona wola chorego nie jest jeszcze uobecnieniem jego decyzji, niemniej zważa na okolicznościach, w jakich będą prowadzone dalsze rozmowy i działania. Wola nie jest dyspozycją, choćby dlatego, że wola nieświadomego pacjenta nie jest przejawiana, ale nie może być mniej istotna od woli pacjenta świadomego. Brak możliwości wyrażenia woli, czy choćby obaw, nie świadczy o jej zupełnym braku⁴⁷. Nieświadomy pacjent nie jest w stanie przejawiać swojej dyspozycji, z tego powodu odpowiedzialność za niego przechodzi na osoby obecne przy chorym – to odpowiedzialność „wobec”. Czy graniczne doświadczenie musi zostać wyrażone, aby było dostrzegalne? Czy dopiero niedostatek lub nadmiar mówią o tym, że coś było do uczynienia dla ochrony pacjenta? Dyspozycja nie jest teoretyczną możliwością, jest działaniem podejmowanym wobec chorego, gdy chronimy go, szanujemy jego wolę oraz wartości, które wybrał. Istnieje kilka różnic pomiędzy tym, co jest (1) treścią przeżycia osoby chorej, (2) wartością, której to przeżycie dotyczy; a (3) wartością w sensie absolutnym⁴⁸, niezależnym od indywidualnych przeżyć i realizacji. Treść indywidualnego przeżycia jest wewnętrzną internalizacją zjawisk i wydarzeń – pojawiają się emocje, uczucia, reakcje, refleksje, na nich również opiera się interpretacja. Przeżycie dotyczy wartości, ale można zdać sobie z tego sprawę dopiero w akcie refleksji. Postawa według wartości to wymiar dla ich uobecnienia – dyspozycja to godne podjęcie odpowiedzialności na drodze aktu. Wartości absolutne nie są teoretycznym założeniem na potrzeby bioetyki lub innej dyscypliny – w niniejszym tekście ma to podwójne znaczenie: po pierwsze, zakłada istnienie wartości etycznych niezależnie od ocen i preferencji; po drugie, oznacza istnienie wielu interpretacji wartości absolutnych, łączących się przy jednym (uniwersalnym) wymogu bycia moralnym w przestrzeni relacji międzypersonalnej. Akty oparte na wartościach absolutnych są interpretacjami

⁴⁶ Zob. D. Brodka, hasła *inter*¹, *inter*², [w:] J. Korpany (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 2003, s. 108–109.

⁴⁷ Por. N. Berlinger, B. Jennings, S. M. Wolf, *The Hastings Center Guidelines for Decisions on Life-Sustaining Treatment and Care Near the End of Life*, s. 141.

⁴⁸ Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1989, wykład IV z *Wykładów krakowskich*, s. 178.

w indywidualnym działaniu. Takie założenie nie niesie ze sobą konieczności podania dowodu na istnienie obiektywnych, absolutnych wartości, podobnie jak nie ma potrzeby udowadniać, że istnieją ludzkie przeżycia i że mają one znaczenie, choćby dla samych przeżywających. Najistotniejsze jest natomiast, że to wszystko, co zostało wymienione, wiąże się z ludzkim przeżywaniem, stanowiąc fundament doświadczeń wartości etycznych – r e l a c y j n y c h, zależnych od obecności innych osób w naszym życiu. Przeżywanie samotności jedynie to potwierdza. Jako podstawę doświadczenia w ogólnym sensie wymieniamy zmysły, poznanie, rozumowanie; w połączeniu odczucia i refleksji zawiera się doświadczenie fundamentalne dla ujęcia wartości, umożliwiając tym samym wybór działania na ich rzecz. Doświadczenie braku wartości moralnej wymaga uzupełnienia go właściwym działaniem, aby na drodze aktu coś lub kogoś ocalić – tak powracamy do powtórzenia.

V. Refleksje końcowe

Każdorazowa decyzja o życiu osoby – chorej, cierpiącej, diagnozowanej, badanej – ponawia wagę odpowiedzialności wobec niej. Za każdym razem odpowiedzialność jest tak samo znacząca, ale nie jest tym samym, dlatego sprowadzenie kontaktu z żywym człowiekiem do procedury, statystyki, surowej diagnostyki jest powtórzeniem bezrefleksyjnych działań, które nie powinny mieć miejsca. To, co usprawnia pracę badacza czy lekarza, nie zastępuje jej w żaden sposób. Dla poszczegółnej specjalizacji pomocny jest opis sytuacji, własności istotnych z moralnego punktu widzenia, a dopiero potem uzasadnienie i oszacowanie konsekwencji badawczych i praktycznych danej interpretacji⁴⁹. Pytanie o zasadność działania pojawia się w momencie wątpliwości i są one dowodem na podjęcie starań o jak najlepsze efekty. Słuszne jest zastosowanie się do obowiązujących zasad, jednakże zdarza się, że słuszne jest od nich odstępnie⁵⁰. Interpretacja powinności nie jest tylko osobistą rzeczą, choć realizuje się w osobistej przestrzeni, wymaga odniesienia do przestrzeni wspólnej i dokładnego opisu właściwych okoliczności. Norma, która nie wyrasta z właściwego opisu, na niewiele się zda. Różnorodność interpretacji nie przeczy, że istnieje jeden wymóg bycia moralnym, gdy sytuacja tego wymaga⁵¹. „Dynamika” tych interpretacji jest różna, jednak wiele z nich powtarza się w odpowiadaniu moralnym. Pacjenci umierają niezależnie od postępu medycyny, stąd nie można ich ocalić w sposób dosłowny. Skąd jednak wypływa oczywistość, że istotne jest to, w jaki sposób odchodzą?

⁴⁹ B. Gert, Ch. M. Culver, K. D. Clouser, *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, s. 117.

⁵⁰ Zob. A. Kübler, J. Siewiera, *Terapia daremna. Dla lekarzy i prawników*, Wrocław 2015.

⁵¹ Por. B. Gert, Ch. M. Culver, K. D. Clouser, *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, s. 122.

Podajmy przykład starań o dokładność opisu i znaczenie interpretacji. Opieka medyczna, zapewniając maksimum dostępnych możliwości, spełnia zaledwie minimum z potrzeb pacjenta; lekarz wie o tym i nie ma nic złego w godzeniu się z ograniczeniami, które są nieodzowne. Można przedłużyć życie, nie przedłużając przy tym cierpienia⁵². Odpowiedzialna troska zawiera się w podjętych pytaniach o moralne praktyki, które należy ponawiać – to z nich wynika refleksyjny charakter projektu bioetycznego. Bez względu na treść wyrażonej woli, pacjent nie może zostać sam ze swoją odpowiedzialnością na cierpienie. Gdy pacjent rezygnuje z leczenia, nie znaczy to, że rezygnuje z opieki każdego rodzaju. Niezależnie od tego, czy jego schorzenie jest drobne, czy ma on do czynienia z bólem totalnym⁵³, nie ograniczamy swojej obecności jedynie do opieki medycznej, ponieważ troska o osobę chorą przejawia się w każdej formie opieki. Odpowiadamy na ograniczenia w indywidualny sposób, jednak odpowiedzialność za kondycję ludzkiej moralności jest wspólna, różne odpowiedzi zbiegają się w jednym punkcie, pojawiającym się w każdym życiu – ten punkt oznacza nieodzowne cierpienie i umieranie. Decyzje dotyczące życia i zdrowia, słuszne oraz błędne, są podejmowane jeszcze przed śmiercią – jeszcze za życia, w możliwości odpowiadania na to, co dotyka wszystkich. Pacjenci i osoby chore wymagają przejawiania dyspozycji do ocalenia tego, czego żadna utrata nie jest w stanie unieważnić – znaczenia treści ludzkiego życia. Stąd osłania się pacjenta przed tym, czego nie musi doświadczać, aby zapewnić mu wsparcie w obliczu granicznego umierania i bezgranicznej troski.

Bioetyka nie graniczy wprost z innymi dyscyplinami; graniczy jedynie z tym, czego nie może przezwyciężyć w sprawie zdrowia i życia pacjenta, pracy personelu medycznego i badań medycznych. Jej interdyscyplinarność odpowiada na złożoność problemów. Jeśli jednak spór bioetyczny wykracza poza kompetencje połączonych dyscyplin i dotyczy kwestii leżących poza ich obszarem, to znaczy, że nie sprostano wspólnie konsekwencjom, do których doprowadzają różne postawy moralne. Ponoszą je poszczególne, indywidualne osoby – skutki godzą w nie w największym stopniu. Spory nie chronią – decyzje w obliczu stanów trwale i przetrwale wegetatywnych, terapii daremnej czy eutanazji to tylko kilka jaskrawych tego przykładów. Projekt bioetyki refleksyjnej łączy elementy teorii i praktyki, a dokładniej, teorii wystarczająco zaangażowanej w praktykę, by na

⁵² Stosowna miara jest kwestią, która nieustannie pojawia się w zakresie opieki paliatywnej i terminalnej, np. przy kolejnym poddaniu pacjenta chemioterapii bądź stosowaniu radioterapii u pacjentów w podeszłym wieku. Cierpienie jest wpisane w ludzkie życie, warto jednak pytać o to, kiedy jest nieuniknione oraz czy się do niego przyczyniono. Zob. również przypis 32 i 33.

⁵³ Zob. T. Dzierżanowski, J. Łuczak, I. Zaporowska-Stachowiak, *Bioetyczne aspekty opieki paliatywnej*, [w:] T. Dzierżanowski, A. Ciałkowska-Rysz (red.), *Medycyna paliatywna*, Poznań 2019, s. 23. Model „bólu totalnego” zaproponowała C. Saunders. Autorka wymienia jego składowe – to ból i objawy somatyczne, cierpienie duchowe, objawy psychiczne oraz trudności socjalne.

nią wpływać. Projekt zakłada, że przestrzeń decyzyjności pacjenta lub opiekuna jest otwarta, jednak nie bezgraniczna – granicę stanowi realne, ludzkie cierpienie. Ujęcie godności jako dyspozycji podkreśla rolę zaangażowanej postawy moralnej oraz wagi odpowiedzialności za ludzkie zdrowie i życie, za każdorazową odmowę na rzecz jego poprawy lub stabilizacji. Dyspozycja w bioetyce to podjęcie odpowiedzialności opartej o indywidualną interpretację sytuacji, w której pacjent wymaga ochrony i opieki. To interpretacja moralna, uprawnia do mówienia o człowieczeństwie i do niego zobowiązuje. Relacyjność (etyczność) zakłada współbycie, to jedno w kryteriów zachowania godności, prawdopodobnie najistotniejsze. Refleksja w projekcie bioetycznym ma służyć podjęciu obowiązku ochrony osób w oparciu o interpretację ich przeżyć; refleksyjność jest odpowiedzią na krzywdzącą i bezrefleksyjną postawę wobec tych, którzy nie mogą samodzielnie chronić swojego życia i zdrowia, natomiast różnorodność ich przeżyć nie przeczy, że istnieje wymóg opieki. Ochrony wymaga to, co ważne, a godność, niezależnie od jej rozróżnień, wymaga uobecnienia – jako dyspozycja na rzecz działania i jako wartość dla umierających osób. Projekt bioetyki refleksyjnej odpowiada na niedostatek praktyk moralnych, które mogą ponowić wagę odpowiedzialności i uwypuklić znaczenie treści ludzkiego życia. Projekt jest otwarty, inicjując dalsze badania, zaś „to, co do uczynienia staje jako wyzwanie, któremu możemy sprostać (...)”⁵⁴.

Bibliografia

Adams D. M., *Are Hospital Ethicists Experts? Taking Ethical Expertise Seriously*, [w:] Watson J. C., Guidry-Grimes L. K. (red.), *Moral Expertise. New Essays from Theoretical and Clinical Bioethics*, Cham 2018 („Philosophy and Medicine”, 129), s. 207–225.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. Gromska D., Warszawa 2012.

Baile W. F., Buckam R., Lenzi R., Gloor G., Beale E. A., Kudelka A. P., *SPIKES – przekazywanie złych wiadomości w sześciu krokach: rozmowy z pacjentami chorymi na raka*, przeł. Białek M., [w:] Galewicz W. (red.), *Antologia bioetyki*, t. 5: *Prawda, poufność, autonomia – problemy informacji w etyce medycznej*, Kraków 2018, s. 65–81.

Beauchamp T. L., Childress James F., *Zasady etyki medycznej*, przeł. Jacóczyński W., Warszawa 1996.

Beauchamp T. L., Childress James F., *Principles of Biomedical Ethics*, New York – Oxford 2013.

Berlinger N., Jennings B., Wolf S. M., *The Hastings Center Guidelines for Decisions on Life-Sustaining Treatment and Care Near the End of Life*, Oxford 2013.

⁵⁴ A. Lorczyk A., *O wartości, powinności, obowiązku i odpowiedzialności, czyli o tym, co powinniśmy*, „Ruch Filozoficzny” t. 67, nr 4 (2010), s. 704.

Biesaga T., *Autonomia a godność osoby*, [w:] Hołub G., Duchliński P., Biesaga T. (red.), *Od autonomii osoby do autonomii pacjenta*, Kraków 2013, s. 169–183.

Braidotti R., *Patterns of Dissonance: an Essay on Women in Contemporary French Philosophy*, New York 1991.

Brzeziński T., *Etyka lekarska*, Warszawa 2002.

Chyrowicz B., *Metodologia bioetyki*, „Diametros” nr 42 (2014), s. 1–28.

Cribb A., Owens J., *Embracing Diversity in Empirical Bioethics*, [w:] Ives J., Dunn M., Cribb A. (red.), *Empirical Bioethics: Theoretical and Practical Perspectives*, Cambridge 2017, s. 103–122.

Dzierżanowski T., Łuczak J., Zaporowska-Stachowiak I., *Bioetyczne aspekty opieki paliatywnej*, [w:] Dzierżanowski T., Ciałkowska-Rysz A. (red.), *Medycyna paliatywna*, Poznań 2019, s. 20–27.

Gehlen A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, przeł. Krzemieniowa K., Warszawa 2001.

Gert B., Culver Ch. M., Clouser K. Danner, *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, przeł. Chojnacki M., Gdańsk 2009.

Haring B., *W służbie człowieka. Teologia moralna a etyczne problemy medycyny*, przeł. Oziembłowski M., Warszawa 1975.

Hildebrand D. von, *Etyka*, przeł. Zwoliński Z., [w:] Grabowski M. (red.), *Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand. Wypisy z „Etyki”*, Toruń 1999, s. 105–136.

Ingarden R., *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1989.

Kioko Muleli P., Meana Requena P., *Prudence in Shared Decision-Making: The Missing Link between the „Technically Correct” and the “Morally Good” in Medical Decision-Making*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 46 (2021), s. 17–36

Korpanty J. (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 1–2, Warszawa 2001/2003.

Kübler A., Siewiera J., *Terapia daremna. Dla lekarzy i prawników*, Wrocław 2015.

Landeweer E., Molewijk B., Widdershoven G., *Moral Improvement through Interactive Research: A Practice Example of Dialogical Empirical Bioethics*, [w:] Ives J., Dunn M., Cribb A. (red.), *Empirical Bioethics*, Cambridge 2017, s. 139–158.

Lorczyk A., *O wartości, powinności, obowiązku i odpowiedzialności, czyli o tym, co powinniśmy*, „Ruch Filozoficzny” t. 67, nr 4 (2010), s. 703–709.

Łuków P., *Moralność medycyny. O sztuce dobrego życia i o sztuce leczenia*, Warszawa 2012.

McMillan J., *The Methods of Bioethics. An Essay in Meta-Bioethics*, Oxford 2018.

Napier S., *Uncertain Bioethics. Moral Risk and Human Dignity*, Nowy Jork 2020.

Nowarska A., *CPR a DNR w kontekście opieki paliatywnej*, „Medycyna Paliatywna w Praktyce” t. 6, nr 1 (2012), s. 9–14.

Pucko Z., *Idea troski w pielęgniarstwie inspirowana myślą filozoficzną*, Kraków 2014.

Pugh J., *Autonomy, Rationality, and Contemporary Bioethics*, Oxford 2020.

Rada Europy, *Europejska Konwencja Bioetyczna (Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w dziedzinie zastosowania biologii i medycyny)*, 1997 [on-line:] www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/texts_and_documents/ETS164Polish.pdf (dostęp: 24.02.2021).

Saja K., *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków 2015.

Sousa A., *The Flint Water Crisis*, [w:] Baylis F., Dreger A. (red.), *Bioethics in action*, Cambridge 2018, s. 150–168.

Szewczyk K., *Bioetyka*, tom 1: *Medycyna na granicach życia*, Warszawa 2009.

Środa M., *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993.

Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia XVII O Sumieniu*, przeł. Białek A., [w:] Maryniarczyk A. (red.), *Quaestiones disputatae de synderesi; De conscientia. Dysputy problemowe o synderezie; O sumieniu*, Lublin 2010, s. 46–90.

Uliński M., *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków 2012.

Veatch R. M., *Świadoma zgoda nie wystarczy*, przeł. M. Białek, [w:] W. Galewicz (red.), *Antologia bioetyki*, t. V: *Prawda, poufność, autonomia – problemy informacji w etyce medycznej*, Kraków 2018, s. 111–129.

Wach B., *Terminalna sedacja – między eutanazją a opieką paliatywną*, „Analiza i Egzystencja”, nr 37 (2017), s. 25–41.

Waligóra M., *Sprawiedliwość, efektywność i metodologia w badaniach klinicznych*, 15.02.2016, [on-line:] <https://www.researchgate.net/publication/304747259>.

Wulff H. R., Pedersen Stig Andur, Rosenberg Raben, *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*, przeł. Z. Szawarski, Warszawa 1993

The U.S. National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research* (1979), [on-line:] www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html (dostęp: 24.02.2021).

„The Hastings Center Report” [on-line:] www.thehastingscenter.org/publications-resources/hastings-center-report/ (dostęp: 24.02.2021).

Tully Patrick, *The Catholic Moral Tradition, Conscience, and the Practice of Medicine*, „Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality” Vol. 27, 1 (2021), s. 84–103, [on-line:] <https://academic.oup.com/cb/article/27/1/84/6137720> (dostęp: 24.02.2021).