

UNIwersytet WArmińsko-MAZurSKI W OLSZTYNIE  
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

# HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNO-NAUKOWY

Wydawnictwo  
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego  
w Olsztynie

NR 30

OLSZTYN 2024

#### RECENZENCI – REVIEWERS

Tymon Adamczewski, Krzysztof Bochenek, Zbigniew Girzyński, Mieczysław Jagłowski,  
Maria Kalinowska, Norbert Kasperek, Romana Kolarzowa, Jerzy Kopania,  
Dorota Leszczyna, Maria Nowacka, Stanisław Obirek, Małgorzata Okulicz-Kozaryn,  
Dorota Samborska-Kukuć, Dorota Sepczyńska, Radosław Sierocki, Ewa Steckiewicz,  
Maria Szyszkowska, Justyna Tabaszewska, Dorota Zawadzka, Ireneusz Ziemiński

#### KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Mirosław Pawliszyn (redaktor naczelny), Karol Steckiewicz (zastępca redaktora naczelnego),  
Dominika Grzybowska (redaktor naukowy), Agnieszka Biegalska, Józef Dębowski,  
Mieczysław Jagłowski, Anne Peutzfeldt, Andrzej Słowikowski, Mohammad Taherzadeh

#### RADA PROGRAMOWA – PROGRAM BOARD

Ana Bundgaard (Aarhus), Capitolina Díaz (Walencja), Ewa Domańska (Poznań), Daniel  
A. Dombrowski (Seattle), John Huss (Akron), Andrzej Kiepas (Katowice), Leszek Kleszcz  
(Wrocław), Krzysztof Łastowski (Poznań), Jadwiga Mizińska (Lublin), Andrzej Papuziński  
(Bydgoszcz), Marco Parmeggiani Rueda (Malaga), Zdzisława Piątek (Kraków), Emmanuel  
Picavet (Paryż), Paweł Pieniążek (Łódź), Juana Sanchez-Gey Venegas (Madryt), Hans Jorg  
Sandkühler (Brema), Armando Savignano (Triest), David Spurrett (KwaZulu-Natal)

#### REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Aneta Maciejewska

#### REDAKTOR JEZYKA ANGIELSKIEGO – LANGUAGE EDITOR (ENGLISH)

Trevor Hill

Czasopismo „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” ukazuje się w wersji papierowej i elektronicznej  
(<https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/hip>)

Czasopismo współfinansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie  
umowy nr RCN/SP/0297/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.; kwota środków finansowych stanowiących  
pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 7 300 zł

Adres redakcji – Address

Instytut Filozofii UWM, ul. Kurta Obitza 1, 10-725 Olsztyn  
tel./fax 89 523 34 89  
<http://uwm.edu.pl/hip>

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2024

**ISSN 1234-4087**

**e-ISSN 2956-3836**

Wydawnictwo UWM, ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn  
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38  
[www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/](http://www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/)  
e-mail: [wydawca@uwm.edu.pl](mailto:wydawca@uwm.edu.pl)

---

Nakład: egz. 46, Ark. wyd. 19,80, ark. druk. 16,75  
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam.

## Spis treści

<i>Słowo od Redaktora Naczelnego</i> (Miroslaw Pawliszyn).....	5
ARTYKUŁY	
JADWIGA BŁAHUT-PRUSIK, ANDRZEJ KUCNER, <i>Podejście projektowe jako sposób kreowania zmiany społecznej – Design Approach as a Way of Creating Social Change</i> .....	9
BARTŁOMIEJ BOREK, <i>Fauna – flora – Baudelaire. Liryczny wykład Wincentego Korab-Brzozowskiego o naturze – Fauna – Flora – Baudelaire. A Lyrical Lecture by Wincenty Korab-Brzozowski about Nature</i> .....	31
ARTUR HREHOROWICZ, <i>The Meaning of the Concept of Love according to Shree Rajneesh (Osho) – Znaczenie pojęcia miłości w ujęciu Shree Rajneesh (Osho)</i> .....	53
MAREK JAWOR, AGNIESZKA BIEGALSKA, <i>Autonomia klienta w relacji z psychoterapeutą. Fenomenologiczno-hermeneutyczna perspektywa psychoterapii Gestalt – Client’s Autonomy in a Relationship with a Psychotherapist. A Hermeneutic Phenomenological Approach to Gestalt Therapy</i> .....	71
KAMIL M. KACZMAREK, <i>Kryzys demograficzny a martwe pole nauk społecznych – Demographic crisis and the blind spot of social sciences</i> .....	91
ELŻBIETA KLIMUS, <i>„Wiwłasy” na tonie natury, czyli znaczenie i sposób postrzegania przyrody przez członków wileńskiego Towarzystwa Filomatów – “Vivlas” in Nature, or the Meaning and Perception of Nature by Members of the Vilnius Philomath Society</i> .....	113
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>Czy monady można badać naukowo? – Can Monads Be Studied Scientifically?</i> .....	131
MATEUSZ OZIMEK, <i>Función crítica del arte en sistemas de creencias – José Ortega y Gasset – Krytyczna funkcja sztuki w systemach przeświadczeń – José Ortega y Gasset</i> .....	145
DARIUSZ PIECHOTA, <i>Świat na skraju katastrofy ekologicznej w „Samosiejkach” Dominiki Słowik i „Renecie” Barbary Klickiej – The World on the Verge of Ecological Catastrophe in Dominika Słowik’s „Samosiejki” and Barbara Klicka’s „Reneta”</i> .....	161
DOROTA SAMBORSKA-KUKUĆ, ADRIANNA RASMUS-CZTERNASTA, <i>Zagłada rodu Brańskich. Elementy patograficzne w „Morituri” Józefa Ignacego Kraszewskiego – Extinction of the Brański Family. Pathographic Elements in „Morituri” by Józef Ignacy Kraszewski</i> .....	179
PRZEMYSŁAW SOLGA, <i>Psychologiczny mechanizm wyparcia na przykładzie postaw nazistowskich zbrodniarzy wojennych – Psychological Mechanism of Denial on the Example of Attitudes of Nazi War Criminals</i> .....	195
KRZYSZTOF WORONOWSKI, <i>Filtr eksplanacyjny i jego zastosowanie w kosmologii – The Explanatory Filter and Its Application in Cosmology</i> .....	221

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI, <i>Filozoficzny spór z chrześcijaństwem – A Philosophical Dispute with Christianity</i> .....	241
---	-----

## SŁOWO OD REDAKTORA NACZELNEGO

Rok 1994 to czas nieodległy, przez wielu pamiętany, ukryty w zakamarkach pamięci; dla wielu będący zamierzchłą, trudną do ogarnięcia przeszłością. Kiedy ukazywał się w Olsztynie pierwszy numer rocznika „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, świat, a w nim Polska, był inny. W Rwandzie po zamachu na samolot prezydencki, w wyniku masakry ludności zostało zamordowanych ponad milion niewinnych osób. Trwała wojna domowa na Bałkanach, a Ukraina, za cenę gwarancji bezpieczeństwa i pomoc finansową, oddała swój arsenał jądrowy, co po 28 latach przyniosło jakże bolesne konsekwencje. Trzy miliony ludzi żegnało w Brazylii zmarłego mistrza Formuły 1 Ayrtona Sennę. W Republice Południowej Afryki prezydentem został Nelson Mandela, a pokojową Nagrodę Nobla odebrali Jasir Arafat, Szimon Peres i Icchak Rabin.

Film „Lista Schindlera” Stevena Spielberga zdobył Oscara, a w Polsce zmarł wokalista zespołu Dżem Ryszard Riedel. W Japonii do sprzedaży trafiła pierwsza konsola PlayStation, a na plaży w Brazylii sylwestrową noc witało 3,5 miliona ludzi. W Polsce złożony został formalny wniosek o przyjęcie do Unii Europejskiej, zaś Rada Miasta Krakowa nadała Piotrowi Skrzyneckiemu (kto sięga w tej chwili do internetu, by sprawdzić „kim był”?) honorowe obywatelstwo. Odbyla się polska premiera filmu „Trzy kolory: Czerwony” w reżyserii Krzysztofa Kieślowskiego, na antenie TVP2 wyemitowano premierowe wydanie „Familiady”.

W tym „innym” i nieodległym świecie narodził się pomysł, by na rynek wydawniczy wypuścić nowe pismo i nadać mu tytuł „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”. Można odnieść wrażenie, że zestawienie tych terminów jest tyleż śmiałe, co kłopotliwe. Z jednej strony „humanistyka” i „przyrodoznawstwo” są uwikłane w jakiś rodzaj opozycji, przeciwieństwa. Z drugiej, pomysłodawcy tytułu jakby chcieli ująć najszerzy obszar zainteresowań, objąć nim możliwie największy zakres tak autorów, jak i odbiorców.

Przez wszystkie te lata na łamach rocznika ukazało się kilkaset artykułów, których autorami były osoby z zagranicy i kraju, z Olsztyna i innych ośrodków naukowych. Nad kolejnymi numerami pracowały różne składy redakcyjne, a wydawały je kolejne kolegia wydawnicze.

Wszystkim bez wyjątku należą się słowa uznania, pamięci i szacunku. Gdyby Państwa nie było, nie byłoby tego jubileuszu, a pismo utonęłoby w przepastnych pokładach archiwów takiej czy innej instytucji województwa warmińsko-mazurskiego.

Spoglądanie w przeszłość jest ważne, daje poczucie stabilności i jednocześnie satysfakcji. Trudno jednak uniknąć pytań o to, co i jak dalej. Po 30 latach przyszło nam żyć w „nowym” świecie. Opisywanie uwarunkowań i dziejących się zdarzeń mogłoby spokojnie złożyć się na odrębny (może 31.) numer HiP. W świecie, w kraju, w polityce, w nauce dzieje się wiele, może zbyt wiele. Do lamusa odchodzi papier i druk, zastąpiony nieograniczonymi nakładami wydań internetowych. Autorzy czują się zagrożeni przez „autora widmo” ulokowanego gdzieś w umyśle sztucznej inteligencji. Wartość tego, co ktoś napisał, nie jest mierzona skalą talentu, odwagą poglądów, precyzją myślenia czy polotem stosowanej składni, ale liczbą punktów, które mierzone są wykresem, logarytmem, przynależnością do takiej bądź innej „bazy”. Piszący myślą o „slotach”, czy ich wystarczy, czy przeliczone będą na wartość ewaluacyjną, czy opuszczą złowieszcze tereny „N zero”.

Humanistyka zdaje się cierpieć jako niemodna, niepraktyczna, niedająca zatrudnienia, a jednocześnie coraz bardziej niezbędna, nie do pominięcia, zwłaszcza gdy chodzi o szeroko rozumianą etykę. Przyrodoznawstwo „kwitnie”, wyznacza perspektywy, sugeruje rozwiązania na przyszłość. Człowiek nie bardzo wie, kim jest, zadaje ból i cierpienie, niszczy i uśmierca. Człowiek walczy z przyrodą, unicestwia gatunki, ze świadomością, że „przyroda” przeżyje, również bez człowieka.

Nie jest oczywiste, czy za 30 lat pojawi się 60. wydanie? Czy będziemy jeszcze „czytać”, czy może przekazywać sobie myśli poprzez zakodowane w nas „czipy”? Czy będziemy pisać teksty, a może tylko przyjmować to, co zapoda nam AI? Póki co „humanistyka” szuka swego miejsca, a „przyrodoznawstwo” penetruje śmiało otwierające się we wszechświecie zagadki. Póki co u fundamentów tak jednego, jak i drugiego stoi „zaciekawiony” człowiek. Pozostaje życzyć sobie i wszystkim, którzy sięgali i będą sięgać po HiP, by tak było dalej.

I taka jest nadzieja na kolejnych 30 lat.

*Mirosław Pawliszyn*

## **ARTYKUŁY**





*Jadwiga Błahut-Prusik*

ORCID: 0000-0003-0741-468X

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn  
Institute of Philosophy

*Andrzej Kucner*

ORCID: 0000-0001-5196-8765

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn  
Institute of Philosophy

## PODEJŚCIE PROJEKTOWE JAKO SPOSÓB KREOWANIA ZMIANY SPOŁECZNEJ

### Design Approach as a Way of Creating Social Change

Słowa kluczowe: podejście projektowe, zmiana społeczna, zarządzanie zmianą, ontologia projektowania, zmiana przez design, projektowanie partycypacyjne

Key words: design approach, social change, change management, ontology of design, change by design, participatory design

#### Streszczenie

Artykuł poświęcono interdyscyplinarnej analizie potencjału partycypacyjnego podejścia projektowego. Kierunek rozważań określają strategie przeciwdziałania kryzysowi klimatycznemu. Celem artykułu jest krytyczna analiza projektowania modernistycznego, będącego źródłem współczesnych kryzysów. Według autorów partycypacyjne podejście projektowe jest jego alternatywą. Uznają je za jedno z głównych sposobów koniecznej zmiany. Autorzy formułują tezę, iż podejście projektowe odgrywa kluczową rolę w strategiach przeciwdziałania kryzysowi klimatycznemu i może znacząco

#### Abstract

The article is devoted to an interdisciplinary analysis of the potential of the participatory design approach. The direction of the considerations is determined by strategies for counteracting the climate crisis. The aim of the article is to critically analyze modernist design, which is the source of contemporary crises. According to the authors, the participatory design approach is its alternative. They consider it to be one of the main ways of necessary change. The authors formulate the thesis that the design approach plays a key role in strategies for counteracting the climate crisis and can sig-

wpływać zarówno na zmiany środowiskowe, jak i na jakość społecznej egzystencji. Artykuł jest analizą teoretyczną wybranych kwestii związanych z wykorzystaniem podejścia projektowego w procesach kreowania zmian społecznych. Podczas jego przygotowywania wykorzystano metodę monograficzną, desk research i metodę analizy źródeł oraz analizę porównawczą

nificantly affect both environmental changes and the quality of social existence. The article is a theoretical analysis of selected issues related to the use of the design approach in the processes of creating social change. During its preparation, the monographic method, desk research and the source analysis method and comparative analysis were used.

## Wstęp

Projektowanie jest złożoną działalnością człowieka, której wpływ sięga znacznie poza jego bezpośrednie, funkcjonalne zastosowanie. Współczesne, wzajemnie ze sobą powiązane wyzwania wynikają z głęboko zakorzenionych sposobów naszego istnienia, wzorców poznawczych i związanego z nimi działania. Aby efektywnie odpowiadać na te wyzwania, niezbędna jest zmiana sposobu, w jaki projektujemy nasz świat i w nim działamy. Kryzys klimatyczny wywołuje konieczność przededefiniowania celów projektowania we wszystkich istotnych aspektach ich przesłanek, istoty i konsekwencji. Ponieważ życie człowieka ma miejsce w świecie przez niego zaprojektowanym, radykalna zmiana w tej sferze jest jednym ze sposobów radzenia sobie z kryzysem. Rozwój uwarunkowany procesami projektowymi, linearną masową produkcją i konsumpcją wiązał się dotąd z intensywnym wykorzystywaniem zasobów i zanieczyszczeniem środowiska naturalnego. By zmienić ten stan rzeczy, nieuchronne są radykalne zmiany w dominujących modelach życia, wytwarzania oraz konsumpcji dóbr. To perspektywa, która wykracza poza tradycyjne podejście do projektowania, będącego nie tylko narzędziem kreowania produktów i usług, ale w formule designu regeneratywnego jednym z instrumentów alternatywnej strategii rozwoju.

Według Arturo Escobara ukierunkowanie projektu na inne cele wymaga stworzenia nowej świadomości i osadzenia projektu w nowej narracji, nadaniu mu całkowicie nowego znaczenia. Tego rodzaju przeprojektowanie obejmuje zrozumienie, zakorzenionej w modernistycznym projektowaniu, dualistycznej ontologii separacji, kontroli i zawłaszczania, dominującej w patriarchalnym kapitalizmie. W istniejącej sytuacji potrzeba kolejnego krytycznego namysłu nad istniejącymi wzorcami racjonalności i wynikającymi z nich sposobami bycia, po to, by w ich miejsce stworzyć alternatywę w postaci szerokiego relacjonizmu ujmujące-

go wzajemne powiązania wszystkiego, co istnieje (Escobar 2018: 42). W kontekście tej potrzeby należy rozważyć, jaki jest potencjał myślenia i działania projektowego (oddolnego, partycypacyjnego, angażującego) jako alternatywy dla zarządzania systemowego, odgórnego, opartego na hierarchicznej kulturze organizacyjnej i wskaźnikach? Czy zmieniając sposób projektowania naszego świata, jesteśmy w stanie uczynić go bardziej zrównoważonym lub więcej – regeneratywnym – i czy finalnie jesteśmy w stanie wykreować nową kulturę projektowania? W jakim stopniu projektowanie może stać się skutecznym środkiem transformacji w kierunku porządku bio- i planetocentrycznego?

W artykule podjęto próbę interdyscyplinarnej analizy podejścia projektowego i jego roli w strategiach związanych z przeciwdziałaniem kryzysowi klimatycznemu, jakie towarzyszą zielonej transformacji. Autorów interesowała kwestia wartości, zasięgu i sprawczości podejścia projektowego oraz konieczności jego przemyślenia jako środka realnie wpływającego na doświadczenie i jakość społecznej egzystencji. Podejście projektowe jest traktowane jako wypadkowa założeń, możliwości i działań powiązanych z celami angażowanych grup interesariuszy, tworzonymi rozwiązaniami, nastawionymi na ich aplikację po to, by przeciwdziałać realnym problemom społecznym, ekonomicznym i środowiskowym. Niezależnie od różnorodności stosowanych w praktyce szczegółowych metodyk, podejście projektowe eksponuje wartość współpracy, nastawienia na poznanie i rozwiązywanie problemów, wykorzystanie dostępnych zasobów oraz dążenie do prostoty, wykonalności, adekwatności do problemów oraz efektywności (Brown 2016: 47; Badke-Schaub, Voute 2018: 28).

Aby zbadać wpływ podejścia projektowego na procesy kreowania zmian społecznych, podczas prac nad artykułem zastosowano kilka metod badawczych. Efektem stała się wielowymiarowa, interdyscyplinarna analiza. Autorzy wykorzystali metodę monograficzną, desk research, metodę analizy piśmiennictwa oraz analizę porównawczą. Pierwsza z nich służyła analizie i ewaluacji badanych podejść projektowych. Desk research i analizę piśmiennictwa wykorzystano w celu zebrania wyników dotychczasowych badań w zakresie teorii i praktyki projektowej i jej różnorodnych aplikacji w rzeczywistych projektach. Dzięki analizie porównawczej autorzy mogli zestawić różne przypadki i metody stosowane w projektowaniu społecznym, wykazując ich specyfikę,

efektywność, związane z nimi wyzwania i ograniczenia. W przygotowaniu artykułu pomocne były własne doświadczenia autorów, które zdobyli w zakresie projektowania usług, projektowania społecznego oraz myślenia projektowego i badań użytkowników.

## **Od ontologicznego wymiaru projektowania do jego demokratyzacji**

Mówiąc o projektowaniu, odwołamy się do szerokiej, ontologicznej definicji tego pojęcia, bazującej na kilku istotnych przesłankach. Po pierwsze, projektowanie ma fundamentalne znaczenie dla bycia człowiekiem – projektujemy, to znaczy rozważamy, planujemy i organizujemy w sposób, który kształtuje nasze środowisko życia, możliwości wyboru, decyzje i działania. „Projektując narzędzia, projektujemy sposoby bycia” (Winograd, Flores 1986: xi). Wystarczy wspomnieć o innowacjach technologicznych (od prasy drukarskiej po Internet), które wpłynęły na sposób naszego działania i kształtowały warunki istnienia. Po drugie, projektując, jesteśmy jednocześnie uwarunkowani przez to, co już zaprojektowaliśmy. Projektowanie jest więc procesem zwrotnym, jak określa to Anne-Marie Willis, jest „podwójnym ruchem projektowania ontologicznego” (Willis 2006: 80). Oznacza to, że wszystkie tworzone przez człowieka produkty, obiekty, struktury, systemy, usługi, a nawet głoszone narracje warunkują środowisko życia oraz określone sposoby bycia, poznawania i działania. Jak wyraził to Victor Papanek: my projektujemy świat, a świat projektuje nas (Papanek 2023). Tezę tę parafrazowano wielokrotnie, zmieniając dziedzinę i skalę, poczynając od zyskujących „inteligencję” przedmiotów i systemów codziennego użytku po na powrót „ludzkie”, „życliwe”, „15-minutowe” układy urbanistyczne (por.: Norman 2018: 28 i n.; Norman 2007: 155 i n.; Gehl 2014: 9 i n.; Sim 2020: 35 i n., Moreno 2024). Podejście projektowe ma więc decydujący wpływ na to, w jakiej rzeczywistości żyjemy i kim się stajemy za sprawą różnego rodzaju zachowań i praktyk, które warunkują lub do których zmuszają nas projektowane przedmioty, usługi czy sposób organizacji przestrzeni. Ta dwukierunkowa dynamika sprawia, że projektowanie staje się jednym z podstawowych instrumentów kreowania przyszłości. To w tym szerokim kontekście, jak twierdzą niektórzy badacze designu, wszyscy żyjemy w klastrze projektowym, czyli

zanurzeni w różnego rodzaju projekty, co oznacza, że projektowanie staje się „kategorią poza kategoriami” (Lunenfeld 2003: 10), otwierając nowe przestrzenie dla łączenia teorii i praktyki, wizji i rzeczywistości. Na to podejście można spojrzeć też inaczej. Tłumacząc wpływ designu na życie człowieka, można posłużyć się pewną analogią pozwalającą zrozumieć relację między człowiekiem a światem zaprojektowanym jako rodzaj doświadczenia hermeneutycznego ujętego w kolistej relacji między przedrozumieniem a rozumieniem, między rozumieniem części i rozumieniem całości oraz między doświadczeniem historycznym a teraźniejszością i projekcjami przyszłości (por.: Snodgrass, Coyne 1997: 77 i n.; Faregh, Barani 2023: 310–323). Innymi słowy, design jako system myślenia i działania kreuje warunki, w jakich doświadczenie przedmiotów, usług oraz doświadczenie przestrzeni jest oddziaływaniem między nastawieniem wynikającym z indywidualnych, społecznych i kulturowych uwarunkowań ludzi a realnym stanem świata zaprojektowanego. Jego szczegółowe aspekty, np. strategie projektowe, określają zróżnicowanie i unikalność doświadczeń użytkowników, mając realny wpływ na jakość życia, adekwatność powstających rozwiązań do potrzeb i wyzwań oraz powstające i zmieniające się środowisko życia.

Ontologicznie zorientowane projektowanie daje krytyczny impuls, dotyczy bowiem ponownego przemyślenia sposobu organizacji społeczeństwa, zmiany wartości i zasad, sposobów partycypacji w tworzeniu realnych warunków życia grup i jednostek, a w dalszej kolejności istotnie wpływa na inne praktyczne wymiary działania, np. doświadczenia i role społeczne, tworzenie i zmianę modeli komunikacji, biznesu, sposoby myślenia ekonomicznego, sposoby zarządzania i wiele innych. Wydaje się to istotne zwłaszcza w zestawieniu z tezą sformułowaną przez Ezio Manzini w *Design, When Everybody Designs* (Manzini 2015). Zgodnie z nią każdy jest wyposażony w zdolność projektowania, chociaż nie każdy jest kompetentnym projektantem. Podkreśla ona rolę zaangażowania w procesy projektowe różnych aktorów, których perspektywa dalece wykracza poza wąsko pojęty ekonomiczny zysk lub inne wąsko pojęte utilitarne relacje. Rozproszone kompetencje mogą odegrać niewralgiczne znaczenie w kształtowaniu i tworzeniu alternatywnych lokalnych przyszłości, w rozwiązywaniu problemów, jakie w życiu codziennym stwarzają globalne wyzwania. Otwarcie procesu projektowego na szerszą partycypację różnorodnych grup społecznych, w tym

rdzennych społeczności, mniejszości i innych marginalizowanych grup, w przeciwieństwie do wąskiego grona ekspertów reprodukujących istniejące struktury władzy i nierówności, warunkuje bardziej inkluzywne, etyczne i autentyczne rozwiązania. Zmienia też jakość i rozumienie relacji, których korelatem stają się elementy świata zaprojektowanego wynikające z celów i mnogich strategii projektowych, obszarów, warunków i możliwości projektowania, oczekiwań i potrzeb użytkowników, modeli i funkcji rozwiązań oraz innych istotnych uwarunkowań (Hoven, Vermaas, Poel 2014).

Escobar w partycypacyjnym podejściu projektowym widzi narzędzie do przeprowadzenia radykalnej zmiany społecznej. Istotny potencjał upatruje w projektowaniu etnograficznym, uczestniczącym i kooperacyjnym. Za każdym z tych określeń kryje się inna kategoria wymagań: konieczność relatywizacji i osadzenia wyzwań projektowych, potrzeba włączania różnorodnych interesariuszy oraz wymóg współdziałania i współtworzenia jako formy interakcji uczestników procesu projektowego. Każdy z celów implikuje szereg wartości determinujących projektowanie. Wymaga ono nowych podejść i sposobów myślenia, a w nich nowych metod, narzędzi, czyli nowego „myślenia projektowego” (Brown 2016). Zawiera się w nim nowy sposób podejścia do celów i zadań, a także nowe podejście do świata i ludzi, bardziej etnograficzne i relacyjne. W takim kształcie projektowanie oparte na współpracy staje się mnogie, partycypacyjne i rozproszone. W tym kontekście konstatacja Tima Browna, iż „design stał się zbyt ważny, aby pozostawić go w rękach designerów” (Brown 2016: 40), zwłaszcza w obliczu współczesnych wyzwań, nabiera podwójnego znaczenia. Po pierwsze, chodzi w nim o jak najlepsze rozpoznanie i zaspokajanie potrzeb użytkowników poprzez zastosowanie metod angażujących ich w proces projektowy. Po drugie, równie istotne okazuje się przekształcenie procesu projektowego. Według Escobara dominuje dziś tradycyjna forma projektowania tworzonego przez ekspertów. Jest ona skoncentrowana na przedmiotach i usługach. Przyjmuje się w niej za oczywistość istniejący porządek społeczny i gospodarczy oraz konwencjonalne sposoby zaspokajania potrzeb w formie nabywania i konsumpcji dóbr. Escobar postuluje zastąpienie jej podejściem partycypacyjnym, zorientowanym prospołecznie oraz otwartym na interesariuszy reprezentujących odmienne potrzeby i możliwości. Opowiada się on za praktykami projektowymi zorientowa-

nymi na inne cele niż wytwarzanie i konsumpcja. Według niego ich realizacja wymaga zmiany stosowanych obecnie ram projektowych, czyli kluczowych założeń wyjściowych determinujących sposób realizacji oraz efekty procesu projektowego i wynikające z niego korzyści. Escobar zwraca szczególną uwagę na kwestie takie jak: miejsce, środowisko naturalne, zrównoważony rozwój, doświadczenie, polityka, kolektyw i rola technologii cyfrowych w transformacji kontekstów projektowych (Escobar 2019: 79). Wraz z zaangażowaniem różnorodnych grup interesariuszy w projektowanie pojawia się możliwość realizowania wielu odmiennych strategii projektowych, np. tworzenia pożądanych bardziej zrównoważonych i regeneratywnych rozwiązań, lepiej dostosowanych do lokalnych warunków i potrzeb. W ten sposób demokratyzacja procesu projektowego i zaangażowanie stanowi siłę napędową projektowania zrównoważonego. Wynika to z tego, że lokalne społeczności mają większe możliwości adaptacji i innowacji, które mogą być skalowane i dostosowywane do różnych warunków i kontekstów.

Synteza tych dwóch perspektyw – połączenie ontologicznego wymiaru projektowania z zaangażowaniem różnorodnych grup społecznych w proces projektowy daje wymierne korzyści. Z jednej strony, poszerza kontekst dla zrozumienia roli projektowania w odpowiedzi na kryzys klimatyczny. Wspomniany „podwójny ruch projektowania ontologicznego” pogłębia świadomość tego, jak bardzo wybory projektowe wpływają na środowisko naturalne, a jednocześnie jak dokonujące się w nim zmiany oddziałują na nasze życie, jego przyszłe warunki i kształtujące się możliwości działania. Projektowanie z myślą o zrównoważonym rozwoju i regeneracji środowiska naturalnego staje się więc zarazem kwestią aksjologiczną, deontologiczną, egzystencjalną oraz środowiskową i społeczną. Z drugiej strony, podejście partycypacyjne, angażujące może prowadzić do tworzenia rozwiązań, które są nie tylko efektywne, ale przede wszystkim głęboko zakorzenione w realiach kulturowych, społecznych, środowiskowych (Velden, Mörtberg 2014). Są przeciwieństwem wyobcowanych, zuniwersalizowanych, zglobalizowanych, ponadkulturowych wytworów, pozbawionych indywidualnej identyfikacji, zakorzenienia, adekwatności do potrzeb i doświadczeń użytkowników. Projektowanie partycypacyjne jest zatem:

– wielofunkcyjnym procesem komunikacji i edukacji różnych grup interesariuszy i jednostek,

– sposobem zdobywania wielu różnorodnych doświadczeń: przeżywania i poznawania, budowania relacji w miejsce podejścia transakcyjnego, angażowania i pogłębiania świadomości, adaptacji do aktualnych i możliwych warunków, rozumienia i ewaluacji istniejącego stanu rzeczy oraz potrzeby i kierunku jego zmiany,

– praktyką współdecydowania, kiedy poszczególne iteracje procesu powstawania rozwiązania przyczyniają się do empatyzacji, lepszego zrozumienia i reagowania na zmieniające się warunki życia, środowiska, dostępności, sposobów wykorzystania zasobów, następstw podejmowanych decyzji i wynikających z nich zachowań (por.: Crilly et al. 2008: 425–457).

Ponadto, te dwie perspektywy rozszerzają odpowiedzialność społeczną na każdego z twórców, nie tylko jako potencjalnego projektanta rozwiązań, ale przede wszystkim jako podmiot dokonujący określonych wyborów. W efekcie, projektowanie z perspektywy ontologicznej i z zaangażowaniem społeczności może docelowo przyczyniać się do tworzenia bardziej zrównoważonego i zdrowego środowiska, co jest kluczowe w walce z kryzysem klimatycznym. W ten sposób projektowanie może stać się narzędziem nie tylko łagodzącym skutki kryzysu klimatycznego, ale także sposobem aktywnego przekształcania świata w kierunku większej równowagi środowiskowej i odtwarzania zdolności regeneracyjnych planety.

Rozważania nad kwestią projektowania jako procesu komunikacji podejmowano wielokrotnie. Wskazanie na ten istotny aspekt podkreśla wpływ podejścia projektowego na partycypację i kreację, równoczesne rozumienie i kształtowanie porozumienia, kreowanie i doświadczanie, relatywność ról projektanta i użytkownika, rolę zaangażowania w tworzenie, a następnie świadome użytkowanie. W praktyce takie podejście projektowe wykorzystuje się np. jako sposób integrowania lokalnych społeczności oraz ścieżkę kokreatywnego budowania lokalnych strategii rozwoju. Łączenie regeneracji oraz partycypacji jako celów ma praktyczne znaczenie. Było np. motywem przedsięwzięcia projektowego „Regenerative Community Jam”, zorganizowanego w październiku 2022 roku w Eindhoven podczas Dutch Design Week (DDW 2022; por.: Bakkes 2023).



## **Projektowanie jako transformacja świadomości kryzysu**

Projektowanie nierozzerwalnie związane jest z konstruowaniem struktur determinujących ludzkie możliwości, a także relacje z innymi istotami i z przyrodą. Stało się ono również jedną z praktyk kształtujących model gospodarki i konsumpcji, w którym koszty i straty środowiskowe od dawna przerastają osiągnięte korzyści gospodarcze, a dalszego globalnego wzrostu, przy stale rosnącej produkcji i konsumpcji, nie sposób uzasadnić ekonomicznie (Daly 2005: 100–107). Współczesne podejście do designu i produkcji, charakteryzujące się dążeniem do intensyfikacji konsumpcji i minimalizacji kosztów na rzecz maksymalizacji zysków, doprowadziło do degradacji zasobów naturalnych, nadmiernego wykorzystania surowców, zanieczyszczenia środowiska i generowania ogromnych ilości odpadów.

Wyzwanie, jakim jest konieczność przeprojektowania świata, wymaga głębokiej refleksji nad dominującymi modelami życia społecznego, które kształtowały naszą cywilizację przez ostatnie trzy stulecia. Industrializm, kapitalizm, neoliberalizm, antropocentryzm, racjonalizm, patriarchy, sekularyzacja w złożony sposób wpłynęły na to, jak postrzegamy i tworzymy nasze środowisko życia, jak kreujemy potrzeby i jak je zaspokajamy. W obliczu realiów świata przekształconego przez zmieniający się klimat, zderzamy się ze świadomością katastrofalnych skutków dotychczasowego modelu rozwoju. Stoimy przed koniecznością stawienia czoła temu, co Escobar (2018; 2019) określa „projektową katastrofą”. Jest nią projektowanie modernistyczne, oparte na dualistycznej ontologii (umysł-ciało, ja-inny, podmiot-przedmiot, natura-kultura, materia-duch, rozum-emocje) oraz kapitalistycznej nowoczesności, związanych z degenerującym planetę zużyciem zasobów i ogromną destrukcją materialną oraz z nowoczesnymi procesami transformacyjnymi, których skutki okazują się paradoksalne. Tę paradoksalność obrazuje kilka wybranych zjawisk, np. globalny poziom marnotrawstwa żywności i ciągle współwystępowanie zjawiska głodu, starzenie się i depopulacja społeczeństw większości państw Europy, Ameryki Północnej i jednoczesna walka ze zjawiskiem globalnych migracji, postępująca globalna urbanizacja i rozrastanie się miejskich stref ubóstwa, postępujące rozwarstwienie ekonomiczne w skali świa-

ta, udział najzamożniejszych w globalnej emisji gazów cieplarnianych i wiele innych negatywnych zjawisk gospodarczych, społecznych (Bińczyk 2018; Hickel 2021: 13–60). Tłem tych zjawisk są zmiany klimatyczne i środowiskowe, wokół których z jednej strony toczą się jałowe, upolitycznione spory poświęcone sprawstwu i odpowiedzialności, z drugiej – obserwujemy deficyt realnych działań, dostosowanych skalą do stale rozpoznawanych problemów i wyzwań (IPCC, 2023: Climate Change 2023: Synthesis Report; *Książka o klimacie...*, 2023).

Krytyka modernistycznego modelu projektowania, zdominowanego przez dualistyczne podziały i kapitalistyczną logikę, wskazuje na potrzebę głębokich zmian w podejściu do projektowania. Przeprojektowanie świata wymaga od nas nie tylko zmian w technologiach czy praktykach. Zmiana metod działania rozpoczyna się na głębszym poziomie, implikuje konieczność przemyślenia i redefinicji naszych podstawowych założeń ontologicznych i epistemologicznych. Jakiej więc alternatywnej orientacji epistemiczno-ontologicznej wymaga przeprojektowanie świata? Co musiałoby się stać, by fundamentalnym punktem odniesienia stała się społeczna i środowiskowa perspektywa? Zmierzenie się z tymi problemami wymaga kolejnej krytyki racjonalistycznego i modernistycznego tła kulturowego, z którego wyłonił się nowoczesny projekt, w którym nadal funkcjonujemy. Potrzebujemy przekształcenia podstaw naszego myślenia i działania, począwszy od sposobu, w jaki wartościujemy zasoby naturalne, przez to, jak definiujemy sukces i postęp, skończywszy na tym, jak projektujemy produkty, usługi i systemy. Nie jest to wąsko pojęta kwestia wykorzystywanych technologii i tworzonych innowacji (są one jedynie środkami, a nie celami zmian), ale przede wszystkim kwestia przekonania do wartości holistycznego i zintegrowanego podejścia, które promuje zrównoważony rozwój, odtworzenie i regenerację ekosystemów oraz równowartość ludzkich i pozaludzkich warunków egzystencji. Oznacza to konieczność redefinicji projektowania w taki sposób, aby służyło ono bio- i planetocentrycznemu sposobowi istnienia. By to osiągnąć, niezbędne jest stworzenie takich warunków, by przyszłość stała się regeneracyjna środowiskowo i społecznie sprawiedliwa. Za Margaret Atwood można przyjąć, że na nowo potrzebujemy utopijnej, a ściślej protopijnej wizji świata, stanowiącej przekonującą alternatywę obecnego modelu życia i zaspokajania potrzeb, angażującą, sensotwórczą, która wymaga partycypacyjnego

projektowania jako czynnika sprawczego w dążeniu do stworzenia alternatywy konsumpcjonizmu (Atwood 2023: 476–477).

Na ontologicznych przesłankach zbudowane jest nasze rozumienie świata i naszego w nim miejsca, co z kolei determinuje sposób, w jaki tworzymy, używamy i interpretujemy zarówno przedmioty, jak i systemy, w których działamy. Kluczowe w przeprojektowaniu świata wydaje się odejście od ugruntowanych w kulturze Zachodu dualizmów. Podejście dualistyczne, zakorzenione w wielu współczesnych praktykach i ideologiach, które oddziela umysł od ciała, metafizycznie przeciwstawia człowieka innym istotom żyjącym, odseparowuje kulturę od natury, doprowadziło nas do przekonania o dychotomicznej i często antynomicznej strukturze świata. Konsekwencje dualizmu widać w nierównoważonym rozwoju, w którym pozaludzkie wymiary świata są podporządkowane człowiekowi czy nawet mu przeciwstawione. Projektowania zrównoważonego i regeneracyjnego jako alternatywnego sposobu myślenia i działania nie da się urzeczywistnić bez przewyciężenia tych podziałów, bez przejścia na holistyczne, systemowe i relacyjne podejście, które uznaje wzajemne powiązania i zależności wszystkich elementów ekosystemu. Redefinicja ontologicznych założeń dotyczących autonomii tego, co ludzkie, i nadrzędności wobec pozaludzkiej części świata na rzecz uznania ich współzależności i równowartości umożliwia również lepsze zrozumienie złożoności, sieciowości i systemowości wyzwań, z którymi się mierzymy. Takie podejście daje możliwość projektowania rozwiązań, które są holistyczne i planetocentryczne oraz uwzględniają szersze konsekwencje dla społeczeństw i ekosystemów. Duży potencjał w tym zakresie posiada design spekulatywny jako unikalna metoda myślenia projektowego zorientowanego na krytykę teraźniejszości oraz poszukiwanie i tworzenie idei możliwych przyszłych rozwiązań i ich następstw (Dunne, Raby 2013: 139 i n.).

Ontologiczne dualizmy mają swoje bezpośrednie przełożenie na to, w jaki sposób interpretujemy świat i zdobywamy wiedzę. U podstaw większości współczesnych praktyk projektowych leży racjonalistyczne podejście, które promuje obiektywistyczne postrzeganie świata jako zewnętrznego i niezależnego od mnogości naszych z nim interakcji i interpretacji. To podejście wspiera patriarchalny etos panowania człowieka nad naturą, co wyraża się w dominacji, eksploatacji i ostatecznie degradacji środowiska naturalnego. Wzrastaliśmy w kulturze ekono-

micznego racjonalizmu ukształtowanej przez wzorce myślenia oparte na dominacji i kontroli, zaniedbujące mniej widoczne, ale równie ważne, aspekty naszego świata, takie jak nieludzkie byty czy grupy marginalizowane. Iluzja autonomicznej jednostki pozbawiła nas mocy do współpracy z naturą i innymi ludźmi (Escobar 2018: 105, 122).

Kryzys ekologiczny – według australijskiej feministki i orędowniczki ochrony środowiska Val Plumwood – jest „zarówno kryzysem dominującej kultury, jak również kryzysem kultury rozumu lub tego, co dominująca globalna kultura uczyniła z rozumu” (Plumwood 2002: 15). Problemem nie jest tu sam rozum, a raczej jego arogancki i nieczuły wzorzec, który zdominował racjonalizm i jest podstawą narracji o panowaniu rozumu nad sferą natury. Plumwood mówi o tej formie racjonalności, która rości sobie pretensje do panowania nad naturą, opiera się na wielu „centryzmach” (antropocentryzmie, egocentryzmie, eurocentryzmie, androcentryzmie) i stworzyła w dobie globalnych rynków „ratiogeniczne potwory”, ślepe na nasze ekologiczne zakorzenienie. W takiej postaci – pisze Plumwood – „rozum stał się narzędziem dominacji i śmierci” (Plumwood 2002: 15). Kultura racjonalistyczna zniekształciła wiele sfer ludzkiego życia, przeprojektowanie świata jest więc transformacją kulturową i aksjologiczną zarazem.

Racjonalistyczne zniekształcenia ujawniają się szczególnie wyraźnie w globalnym systemie gospodarczym, który czerpie z wielu klasycznych narracji racjonalistycznych i utrwalonych dualizmów, dostosowując je do nowych kontekstów i instytucji. Przywykliśmy postrzegać rynek jako autonomiczny, w najwyższym stopniu racjonalny mechanizm, samoregulujący się i prawidłowo działający; jako wolny od „irracjonalnych” ingerencji oraz jako formę społecznego bytowania i miarę wartości („efektywności”) innych społecznych celów. Kultura racjonalizmu rynkowego ugruntowała przekonanie o wyższości rynku jako ostatecznie sprawiedliwego i racjonalnego sposobu porządkowania życia. Ta sama racjonalistyczna logika zyskała uprzywilejowanie w stosunku do innych „bardziej chaotycznych” dziedzin i procesów społeczno-politycznych (Plumwood 2002: 19–35). „Ekonomiczna forma racjonalizmu stara się uporządkować świat racjonalnie, dostosowując go do własnych, wyjątkowo racjonalnych doktryn i uniwersalnych »praw«, przedkładając czystą teorię nad nieczystą rzeczywistość, bez względu na konsekwencje” (Plumwood 2002: 33). Najbardziej obiektywną i „racjonalną”

formułą, w oparciu o którą mierzymy rozwój gospodarczy, niezmiennie pozostaje PKB. Za Kate Raworth chciałoby się zapytać: jak to możliwe, że w kontekście dzisiejszych kryzysów społecznych i ekologicznych taki pojedynczy, historyczny, wąsko zakrojony wskaźnik wciąż zwraca na siebie uwagę całego świata (Raworth 2021: 37). „Za kilka dekad bez wątpienia spojrzemy wstecz i uznamy to za absurdalne, że niegdyś próbowaliśmy monitorować nasze skomplikowane planetarne gospodarstwo i nim zarządzać za pomocą miary tak kapryśnej, fragmentarycznej i powierzchniowej jak PKB. Kryzysy naszych czasów wymagają zupełnie innego celu” (Raworth 2021: 63). Wolnorynkowa gospodarka stworzyła i nadal podtrzymuje społeczeństwo konsumpcyjne, które zakłada obfitość zasobów i kształtuje zachowania wokół posiadania, użytkowania i akumulacji rzeczy. Taka strategia prowadzi do nadmiernego wykorzystania surowców, zanieczyszczenia środowiska oraz generowania ogromnych ilości odpadów. Projektowanie, wytwarzanie i dystrybucja rzeczy, a co za tym idzie również zachowania konsumenckie kładą się cieniem na przyszłość. „Poza wszystkimi innymi szaleństwami, globalny wolny rynek ukazuje swoje racjonalistyczne pochodzenie i swój irracjonalny przebieg poprzez ekologiczne wykorzenienie i lekceważenie sprzyjających warunków wstępnych życia ludzkiego i nie-ludzkiego. To właśnie oznacza termin »wolny rynek« – rynek niezakorzeniony, którego zasady są uwolnione od jakiejkolwiek odpowiedzialności społecznej lub uznania naszego osadzenia w ograniczającym porządku ekologicznym” (Plumwood 2002: 34). Relacje ekologiczne, jakie tworzy wolny rynek, są nieodpowiedzialne, niewytłumaczalne, i co najgorsze, dla osób znajdujących się w uprzywilejowanych kontekstach – niewidoczne.

Czy projektowanie można wydobyć z modernistycznych, niezrównoważonych i destrukcyjnych praktyk i przekierować w stronę innych ontologicznych zobowiązań, działań i narracji tak, by uniknąć pułapek kapitalistycznego oprzyrządowania i wykroczyć poza ontologię separacji, napędzanej hierarchizacją, rywalizacją, agresją oraz kontrolą nad ludźmi i przyrodą? Potrzebujemy takich form rozumu, dzięki którym będziemy w stanie krytycznie zastanowić się nad naszymi projektowymi celami, środkami, niepowodzeniami, by stworzyć formy przystające do współczesnych wyzwań. Wydaje się, że kierunek jest oczywisty – powinny to być ekologicznie wrażliwe formy racjonalności, które wartościują to, co rozsądne, m.in. na podstawie wymagań ekologicz-

nego sukcesu lub porażki. Są to te wzorce racjonalności, które kojarzą ludzkie działania z etyką szacunku dla życia i środowiska naturalnego oraz wymagają odpowiedzialności za przyrodę i za drugiego człowieka. Taka racjonalność odrzuca nieprzystającą do współczesnych realiów wiarę w jedną obiektywną prawdę o świecie, zamiast tego promując pluralizm światopoglądów, współpracę i wzajemny szacunek między wszystkimi formami życia. Pożądanym wzorcem racjonalności zakłada integrację ludzkiej praktyki wobec środowiska i uznawanych zasad, integrację ekologii i etyki. W projektowaniu oznacza to przejście od praktyk opartych na dominacji i eksploatacji do zasad zgodnych z wymaganiami życia, poszanowania złożoności i różnorodności ekosystemów oraz społeczności. Taka zmiana paradygmatu stanowi warunek wypracowania bardziej zrównoważonych, regeneracyjnych i bardziej sprawiedliwych form projektowania, które nie tylko zmniejszają szkody, ale także aktywnie przyczynią się do uzdrowienia planety i społeczeństw. Według Plumwood „w naszym obecnym kontekście racjonalne jest podjęcie próby zastąpienia modeli monologicznych, hierarchicznych i mechanistycznych, które charakteryzują nasze dysfunkcyjne partnerstwo z naturą, modelami bardziej wzajemnymi, komunikatywnymi i responsywnymi, które mogłyby zapewnić lepsze podstawy tego partnerstwa” (Plumwood 2002: 21).

Postulowana transformacja myślenia i działania, mimo globalnej skali problemów, z którymi się mierzy, wymaga odejścia od jednolitych, globalnych rozwiązań na rzecz podejść głęboko zakorzenionych w lokalnych realiach i ekologii. To nie tylko zmiana w narzędziach i technikach, ale przede wszystkim w wartościach, przekonaniach i sposobach myślenia, które kształtują nasze działania. Przez przyjęcie takiej lokalnej (czy nawet hiperlokalnej) perspektywy jako formuły działania możemy zacząć naprawiać szkody wyrządzone przez nas i poprzednie pokolenia na rzecz przyszłości bardziej odpornej, zrównoważonej i sprawiedliwej dla wszystkich form życia.

Escobar za alternatywę ugruntowanych dualizmów i jednocześnie sposób ich przekraczania uznaje „relacyjność”. Jej koncepcja bazuje na naszej zdolności do projektowania świata za pomocą relacyjnych i kooperacyjnych narzędzi i rozwiązań. Relacyjność pozwala zaangażować się w inny rodzaj projektowania eliminującego niezrównoważone struktury podtrzymujące dominującą ontologię dewastacji (Esco-

bar 2018: 25–28, 39, 42). Celem jest takie podejście projektowe, które z jednej strony obejmuje zrozumienie dualistycznej ontologii separacji, kontroli i zawłaszczania, dominującej w patriarchalnym kapitalizmie, a z drugiej strony wymaga badania istniejących i potencjalnych racjonalności i sposobów bycia, które podkreślają głęboką relacyjność oraz wzajemne oddziaływania istniejących bytów. Potrzebujemy podejścia, które zamiast służyć kapitalizmowi, generowaniu zysków, czy spełnianiu estetycznych dążeń, wyeliminuje niezrównoważone struktury, podtrzymywane przez ugruntowaną ontologię dewastacji. Oznacza to, że potrzebujemy również edukacji w zakresie zrozumienia kontekstów społecznych, kulturowych, ekonomicznych i ekologicznych, w których działają projekty. W ten sposób Escobar powraca do wyartykułowanego w latach 70. XX wieku postulat Victor Papanka (Papanek 2023). Według Papanka nieuchronna jest zmiana dominującego modelu projektowania na projektowanie świadome społecznie, inkluzywne, uważne i odpowiedzialne, nie tylko w kontekście indywidualnych potrzeb, ale również społecznych i środowiskowych. W dobie globalnego kryzysu ekologicznego postulat ten staje się wręcz moralnym i ekologicznym imperatywem; koniecznością, która wymaga nowego podejścia, integrującego etykę, innowacje i odpowiedzialność społeczną. Projektowanie świata nie jest już jedynie kwestią estetyki czy funkcjonalności, kalkulacji i oczekiwania ekonomicznego zysku. W pierwszej kolejności powinno ono odpowiadać na bieżące wyzwania, ale także aktywnie przyczyniać się do budowania bardziej zrównoważonej i sprawiedliwej przyszłości. Za sposobem, w jaki projektujemy świat, stoi głęboka odpowiedzialność za decyzje projektowe. Projektowanie, które nie bierze pod uwagę swojego wpływu na środowisko i społeczeństwo, nie jest już akceptowalne. Papanek wzmocnił tę tezę w *The Green Imperative* (1995), który w chwili pierwszej publikacji był odosobnionym i przedwczesnym głosem wśród teoretyków i praktyków designu, choć wynikał ze świadomości przyspieszającej katastrofy środowiska naturalnego (Papanek 1995: 7 i n.). Jego oceny zyskały liczne potwierdzenia empiryczne oraz naukowe w kolejnych latach. Za skuteczny sposób przeprowadzenia niezbędnej transformacji uznał Papanek jej odpowiednie wyskalowanie. Ze sceptycyzmem odnosił się do wszelkich megastruktur oraz megawytworów człowieka, takich jak globalne koncerty, megapaństwa, które z powodu wielkości okazywały się trudne do zmiany lub całkowi-

cie niereformowalne (Papanek 1995: 10). Postulował skupienie się na obiektach, przestrzeni i procesach, poddających się efektywnemu kontrolowaniu i efektywnej zmianie. Antycypując późniejsze rozwiązania, opowiadał się za upowszechnianiem zielonego projektowania jako uniwersalnego kompleksowego podejścia we wszystkich istotnych aspektach designu (Papanek 1995: 30). Realizacja tego postulatu wymaga interdyscyplinarnej edukacji wykorzystującej ekologiczne idee i metody, łączenie ich z ekologią, filozofią i etyką. Wyznacznikami transformacji powinny stać się praktyczne dyrektywy, takie jak: dążenie do jakości, trwałość w celu długotrwałego użytkowania dóbr, odstąpienie od czysto ekonomicznych motywów produkcji dóbr, tworzenie produktów, których działanie przyczynia się do ochrony zasobów i regeneracji środowiska naturalnego, ujmowanie praktyki projektowej wraz z jej wszelkimi konsekwencjami dla zasobów i środowiska, wymaganie od projektantów głębokiej świadomości i rozumienia wymagań środowiska naturalnego (Papanek 1995: 39).

## **Oddolne i lokalne podejście projektowe jako rozwiązanie**

W jaki sposób, a przede wszystkim w jakim stopniu możemy zmieniać rzeczywistość, wykorzystując do tego projektowanie? W czym tkwi potencjał projektowania oddolnego, partycypacyjnego, angażującego, wykraczającego poza funkcjonalne lub komercyjne zastosowania designu produktów i usług? Jak skuteczne może być projektowanie, które uwzględnia kontekst społeczno-środowiskowy; projektowanie stanowiące alternatywę zarządzania systemowego, odgórnego, opartego na wskaźnikach? W ostatnich latach rośnie znaczenie form społecznej aktywności podejmowanych na rzecz szeroko rozumianych przemian, postrzeganych jako odpowiedź na potrzebę innowacji i tworzenia nowych nieeksploatacyjnych form życia. Na ile są one sygnałami pożądanego sposobu tworzenia świata? Według Escobara będzie to podstawą ontologicznego podejścia do projektowania. W ostatniej dekadzie w świecie designu pojawiły się ważne tendencje zmierzające do reorientacji praktyki projektowej z jej tradycyjnego modelu, związanego z przedmiotami, zmianami technologicznymi, jednostką i rynkiem, realizowanego przez doświadczonych ekspertów, w kierunku koncepcji projektowania



skoncentrowanego na użytkowniku, umiejscowionego, interaktywnego, współpracującego i partycypacyjnego, ukierunkowanego znacząco na produkcję ludzkiego doświadczenia i samego życia (Escobar 2018: 70).

Od czasu rewolucji przemysłowej dominującym paradygmatem projektowania było tworzenie produktów na potrzeby rynku i konsumpcji. Papanek w *Dizajnie dla realnego świata* zaproponował alternatywną koncepcję projektowania. Jej znaczenie polega na instrumentalizacji designu podporządkowanego istotnym potrzebom społecznym oraz wykorzystującego potencjał środowiska naturalnego w rozwiązywaniu istotnych problemów społecznych. Tworząc koncepcję rozwoju projektowania, Papanek postulował powiązanie praktyk projektowych z odpowiedzialnością wobec społeczeństwa i środowiska naturalnego. Kluczowe założenia można sprowadzić do przekonania, że projektowanie powinno stać się praktyką dającą efekty istotne społecznie i środowiskowo, a nie jak obecnie ważną głównie ekonomicznie i konsumpcyjnie. Praktyczne konsekwencje tej tezy wymagają tego, by praktyki projektowe zakorzeniać w realnych praktykach społecznych oraz zjawiskach i procesach środowiskowych, tylko wówczas możliwe jest uchwycenie kontekstu tworzonych rozwiązań (produktów lub usług) (Papanek 2012: 238–241). Przykładem wyzwania generującego istotne decyzje projektanckie jest sposób użytkowania rzeczy, które zamiast tradycyjnego właściciela-użytkownika będą współużytkowane, czyli przez długi czas powinny trwale spełniać oczekiwania wielu zmieniających się użytkowników, a nim powstaną, rozstrzygnięcia wymaga kwestia surowca, jego pochodzenia, sposobu produkcji, dystrybucji, sposobów użytkowania, możliwości konserwacji, naprawy, regeneracji oraz końca życia rzeczy i odzyskania surowca lub energii (Papanek 1995: 208 i n.). Formułą takiej praktyki projektowej jest design cyrkularny, a jego rozwinięciem design biofiliczny i regeneratywny. Zakłada się w nim, że w procesie projektowania i wszystkich faz użytkowania obiektów, przestrzeni i produktów wymaganym celem jest pozytywny efekt środowiskowy. Obecnie to podejście rozwija się w budownictwie, architekturze i urbanistyce, jednak jego potencjał pozwala na szerszą aplikację (Dias 2015: 150 i n.).

Zbiorowa determinacja w kierunku szeroko rozumianych przemian może być postrzegana jako odpowiedź na potrzebę innowacji i tworzenia nowych, nieeksploatacyjnych form życia, zrodzonych z marzeń,

pragnień i zmagañ wielu grup i narodów na całym świecie. W 2018 roku Escobar pytał o możliwość pojawienia się nowej, bardziej radykalnej i konstruktywnej wyobraźni projektowej; o narodziny nowej „rasy” projektantów-aktywistów przemian, którzy przedefiniują dobrobyt, projekty życiowe, terytoria, lokalne gospodarki i społeczności (Escobar 2018: 28).

Globalna gospodarka jest obecnie tak duża, że społeczeństwo nie może już nie dostrzegać, że nieograniczony ekosystem nie istnieje. Innymi słowy, nierealne jest utrzymanie wzrostu gospodarczego w ograniczonej biosferze, w każdym razie nie na takich zasadach jak do tej pory. Podstawowe wskaźniki rozwoju wymagają redefinicji, zupełnie innej perspektywy, innych celów niż zysk – wymagają nowych sposobów myślenia. O takiej zmianie pisze m.in. Raworth, gdy postuluje wyjście poza formułę konsumpcjonizmu jako sposobu rozumienia człowieka wyłącznie z perspektywy potrzeb wymagających zaspokojenia. Alternatywą istniejącego systemu produkcji i konsumpcji dóbr jest świadoma i równie systemowa zmiana zachowań, nawyków, polegająca na rezygnacji z wielu dotychczasowych działań. Agentami zmiany mogą się stać wszyscy zaangażowani w proces zielonej transformacji, jak również jej beneficjenci. Projektowanie zorientowane środowiskowo i społecznie może być w tej zmianie użytecznym instrumentem inspirowującym i angażującym interesariuszy, pozwalającym urzeczywistnić zmianę w postaci konkretnych rozwiązań, dającym gotowe propozycje postępowania będące alternatywą konsumpcji, stanowiącym czynnik sprawczy „półtorastopniowego stylu życia” – oddolnej inicjatywy obywatelskiej *Take The Jump* (Raworth 2023: 442–443). Jej założenia, jako forma oddolnej akcji społecznej, mają uniwersalny charakter i lokalne zastosowanie. Odnoszą się do codziennych praktyk i jako zalecenia wpływają na rutynowe zachowania ludzi, a w efekcie pozytywnie i w sposób mierzalny oddziałują na środowisko naturalne. Sześć zasad wymaga od użytkowników:

- używania produktów elektronicznych przez okres przynajmniej 7 lat (*end clutter*),
- rezygnacji z codziennego użytkowania samochodów osobowych (*travel fresh*),
- praktykowania na co dzień diety roślinnej (*eat green*),
- nabywania w roku nie więcej niż 3 sztuk odzieży (*dress retro*),

- wypoczywania w pobliżu miejsca zamieszkania (holiday local),
- zmieniania systemu we współpracy z innymi (change the system, <https://takehthejump.org/>).

Tego rodzaju przykład oddolnej inicjatywy o zasięgu lokalnym, możliwej do powielania niemal w każdej innej społeczności i miejscu, wskazuje na globalne znaczenie niekiedy nawet minimalistycznych zmian, powstających w niewielkich grupach (*The Power of People*).

Projektowanie oddolne, zidentyfikowane jako podejście stosowane m.in. przez społeczności lokalne do rozwiązywania problemów takich jak np. brak zieleni, ograniczony dostęp do ekologicznej żywności czy alternatywne formy mobilności, staje się coraz bardziej istotne społecznie. Inicjatywy te, początkowo napędzane względami ideologicznymi, obecnie przyciągają coraz szersze grupy ludzi i rozbudowane sieci społeczne. Ta ewolucja jest wynikiem kilku czynników: zwiększonej świadomości społecznej; codziennych problemów nasilających się w kontekście kryzysu społeczno-środowiskowego; wymogu lepszej dostępności skutecznych rozwiązań, które zyskały na popularności dzięki globalnym sieciom informacyjnym. Dodatkowo Internet i media społecznościowe sprzyjają tworzeniu bardziej otwartych, elastycznych i dostępnych rozwiązań, przyciągających lokalne grupy aktywistów i osoby przekonane o potrzebie zmian. W rezultacie na znaczeniu zyskują organizacje oddolne, a uczestniczące w nich osoby stają się bardziej kompetentne w dziedzinie projektowania. To z kolei upowszechnia i popularyzuje kooperatywy charakteryzujące się rozproszonym i kompetentnym podejściem do projektowania (Manzini 2015: 40–41).

## **Podsumowanie**

Demokratyzacja projektowania zwiększa znaczenie edukacji uczestników procesów i interesariuszy powstających rozwiązań. Umiejętności projektowe oraz kultura projektowania są istotnymi czynnikami zmian mającymi realny wpływ na kształt przestrzeni zurbanizowanej i obszarów wiejskich, na społeczną inkluzywność, dostępność rozwiązań oraz na pożądane efekty środowiskowe. Edukacja oparta na wyzwaniach rzeczywistego świata nabiera utylitarne go charakteru jednak z uwzględnieniem szerokiej perspektywy – planetocentrycznej, a nie wąskiej – antropocentrycznej. W obliczu globalnych kryzysów

ekologicznych, społecznych i ekonomicznych ewoluuje rola projektowania. Staje się ono czynnikiem nieformalnej edukacji, komunikacji i integracji uczestników. Projektowanie nie tylko tworzy rzeczy i przestrzenie, ale też staje się podejściem, które pozwala obywatelom zrozumieć współczesne problemy i aktywnie uczestniczyć w ich rozwiązywaniu. Demokratyzacja projektowania ma swoje wymagania oraz daje wymierne korzyści społeczne. W praktyce poszerza świadomości znaczenia podejścia projektowego, stwarza możliwość kompleksowego rozwiązywania problemów, jak również kokreacji przedsięwzięć ważnych społecznie, gospodarczo i środowiskowo. Ta świadomość pozwala projektować interwencje, które docierają do korzeni problemów, a nie tylko tłumią objawy, tworząc bardziej zrównoważone i rezylienne systemy. Edukacja projektowa może stać się swego rodzaju katalizatorem w przekształcaniu sposobów myślenia obywateli. Może przyczynić się do kształtowania postaw sprzyjających kreatywnemu i skutecznemu rozwiązywaniu problemów, jednocześnie promując demokratyczne procesy decyzyjne, w których lokalne społeczności mają wpływ na kształtowanie projektów bezpośrednio determinujących ich życie i lokalne środowisko. W tym modelu projektowanie przestaje być wyłącznie domeną specjalistów, staje się wspólnym przedsięwzięciem, w którym każdy z poczuciem sprawstwa kształtuje przyszłość.

Szeroko pojęta edukacja w zakresie myślenia i działania projektowego stwarza potencjał i wyzwanie dla nas wszystkich, byśmy stali się świadomymi uczestnikami i kreatorami tkanki życia splecionej z ludzkich i pozaludzkich elementów. Może to być droga, która pozwoli nam nie tylko aktywnie uczestniczyć, ale również efektywnie przyczynić się do budowania i utrzymania zrównoważonego i regeneracyjnego środowiska. Jako projektanci wspólnego świata, mamy i możliwości, i narzędzia, które wsparte poczuciem odpowiedzialności mogą wzmacniać zrównoważone współistnienie. Nowe praktyki współprojektowania, projektowania partycypacyjnego i aktywizmu projektowego coraz częściej stają się fundamentem nowego modelu projektowania innowacji społecznych, świadczą też o tym, że inny świat jest możliwy. Nowa wiedza projektowa jest jednocześnie krytyczna wobec istniejącego status quo i konstruktywna, gdyż aktywnie przyczynia się do szerokiej zmiany kulturowej (por.: Escobar 2019: 70, 211).

## Bibliografia

- Atwood M. (2023), *Użyteczne utopie*, [w:] *Książka o klimacie którą stworzyła Greta Thunberg*, Wydawnictwo Agora, Warszawa: 476–477.
- Badke-Schaub P., Voute E. (2018), *Design Methodology: Where Do You Go?*, “International Design Conference – Design” January: 25–32.
- Bakkes J. (2023), *Designing a Regenerative Community Strategy*, „Medium” 4.10.2023, URL = <https://medium.com/atolye/designing-a-regenerative-community-strategy-50670c2e8b37> [dostęp z dnia 30.07.2024].
- Bińczyk E. (2018), *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, WN PWN, Warszawa.
- Brown T. (2016), *Zmiana przez design. Jak design thinking zmienia organizacje i pobudza innowacyjność*, przeł. M. Höffner, LIBRON, Kraków.
- Crilly N., Good D., Matravers D., Clarkson P.J. (2008), *Design as communication: exploring the validity and utility of relating intention to interpretation*, “Design Studies” 29 (5): 425–457.
- DDW 2022. Regenerative Community Jam, URL = <https://ddw.nl/en/programme/8570/regenerative-community-jam> [dostęp z dnia 30.07.2024].
- Daly H.E. (2005) *Economics In A Full World*, „Economics. Scientific American” 293: 100–107.
- Dias B.D. (2015), *Beyond Sustainability – Biophilic and Regenerative Design in Architecture*, “European Scientific Journal” March 2015, special edition.
- Dunne A., Raby F. (2013), *Speculative everything: design, fiction, and social dreaming*, The MIT Press, Cambridge, London.
- Escobar A. (2018), *Designs for the Pluriverse Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*, Duke University Press, Durham and London.
- Escobar A. (2019), *Autonomía y diseño : la realización de lo comunal*, Universidad del Cauca, Kolumbia.
- Faregh S.A., Barani M. (2023), *An Analysis of the User’s Interpretation of the Product; Comparative Study of Experience Design and Reception Hermeneutic*, “Journal of Philosophical Investigations” 16 (41): 310–323.
- Gehl J. (2014), *Miasta dla ludzi*, przeł. S. Nogalski, Wydawnictwo WAB, Kraków.
- Hickel J. (2021), *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, Wydawnictwo Karakter, Kraków.
- Hoven J. van den, Vermaas P.E., Poel I. van de (eds.) (2014), *Handbook of Ethics, Values, and Technological Design. Sources, Theory, Values and Application Domains*, Springer Link.
- IPCC, 2023: Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland.
- Książka o klimacie, którą stworzyła Greta Thunberg*, (2023), Wydawnictwo Agora, Warszawa.

- Lunenfeld P. (2003), *The Design Cluster*, [in:] *Design Research: Methods and Perspectives*, B. Laurel (ed.), MA: MIT Press, Cambridge: 10–15.
- Manzini E. (2015), *Design, When Everybody Designs: An Introduction to Design for Social Innovation*, The MIT Press, USA.
- Moreno C. (2024), *The 15-Minute City: A Solution for Saving Our Time & Our Planet*, Wiley, USA.
- Norman D.A. (2007), *The Design of Future Things*, Basic Books, New York.
- Norman D.A. (2018), *Dizajn na co dzień*, przeł. D. Malina, Karakter, Kraków.
- Papanek V. (1995), *The Green Imperative. Ecology and Ethics in Design and Architecture*, Thames and Hudson, London.
- Papanek V. (2023), *Dizajn dla realnego świata. Środowisko człowieka i zmiana społeczna*, przeł. J. Holzman, d2d.pl, Kraków.
- Plumwood V. (2002), *Environmental Culture, The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London and New York.
- Raworth K. (2021), *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*, przeł. A. Paszkowska, Krytyka Polityczna, Warszawa.
- Raworth K. (2023), *Pótorastopniowy styl życia*, [w:] *Książka o klimacie którą stworzyła Greta Thunberg*, Wydawnictwo Agora, Warszawa: 437–444.
- Sim D. (2020), *Miasto życzliwe. Jak kształtować miasto z troską o wszystkich*, przeł. K. Dec, W. Mincer, Wydawnictwo Wysoki Zamek, Kraków.
- Snodgrass A., Coyne R. (1997), *Is Designing Hermeneutical?*, “Architectural Theory Review, Journal of the Department of Architecture” 1 (1): 65–97.
- Take The Jump, URL = <https://takethejump.org/> [dostęp z dnia 3.08.2024].
- The power of people. Climate action and the role of citizens and communities, JUMP, ARUM, C40 Cities, URL = <https://takethejump.org/s/The-Power-of-People-The-JUMP.pdf> [dostęp z dnia 3.08.2024].
- Velden M. van der, Mörtberg Ch. (eds.) (2014), *Participatory Design and Design for Values*, [in:] *Handbook of Ethics, Values, and Technological Design. Sources, Theory, Values and Application Domains*, J. van den Hoven, P.E. Vermaas, I. van de Poel (eds.), Springer Link: 41–66.
- Willis A.-M. (2006), *Ontological Designing—Laying the Ground*, URL = [https://www.academia.edu/888457/Ontological\\_designing](https://www.academia.edu/888457/Ontological_designing) [dostęp z dnia 29.08.2023].
- Winograd T., Flores F. (1986), *Understanding Computers and Cognition, A New Foundation for Design*, Ablex Publishing Corporation, Norwood.

***Bartłomiej Borek***

**ORCID: 0000-0002-7503-8703**

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej  
w Lublinie

Maria Curie-Skłodowska University  
in Lublin

## **FAUNA – FLORA – BAUDELAIRE. LIRYCZNY WYKŁAD WINCENTEGO KORAB-BRZozOWSKIEGO O NATURZE**

### **Fauna – Flora – Baudelaire. A Lyrical Lecture by Wincenty Korab-Brzozowski about Nature**

Słowa kluczowe: Wincenty Korab-Brzozowski, Charles Baudelaire, fauna, flora, poezja

Key words: Wincenty Korab-Brzozowski, Charles Baudelaire, fauna, flora, poetry

#### Streszczenie

#### Abstract

Artykuł poświęcony faunie i florze w literackiej spuściźnie Wincentego Korab-Brzozowskiego. Szkic stanowi próbę odkodowania sensów zawartych w symbolicznych reprezentantach świata roślinnego i zwierzęcego w poezji młodopolskiego twórcy, czyniącego naturę asumptem do rozważań na tematy uniwersalne, jak życie, śmierć, grzech, cierpienie etc. Kontekstem do rozważań uczyniono myśl Charles'a Baudelaire'a.

An article devoted to the fauna and flora in the literary legacy of Wincenty Korab-Brzozowski. The sketch is an attempt to decode the meanings contained in the symbolic representatives of the plant and animal world in the poetry of the Young Poland artist, who makes nature an inspiration for reflections on universal topics – life, death, sin, suffering, etc. The context for evaluation is the proven thought of Charles Baudelaire.

Szkic poświęcony obecności oraz funkcjonowaniu fauny i flory w twórczości młodopolskiego poety rozpoczynamy nieco przewrotnie – od dzieła innego pisarza, którego czynimy jednocześnie swoistym drogowskazem, fundamentem dalszych rozważań – w duchu przyrodniczym – nad pisarstwem Brzozowskiego.

Charles Baudelaire, gdyż o nim mowa, jest bodaj najgłośniejszym i najbardziej rozpoznawalnym francuskim patronem symbolizmu. Jego *Kwiaty zła* już samym tytułem ewokują zainteresowanie naturą. I tak

właśnie zazwyczaj odczytujemy to dzieło. Ale jeśli przyjrzeć się bliżej literackiej spuściznie autora *Padliny*, łatwo dostrzec, że większość poetyckich odniesień do świata przyrody nie jest czystą deskrypcją pejzażu, funkcjonuje raczej na zasadzie asumptu do rozważań nad kondycją świata, człowieka, etyki oraz estetyki, a nawet szeroko rozumianych praw rządzących uniwersum. Jest jednak w twórczości autora *Wzlotu* utwór, który bezpośrednio dotyczy natury i zafascynowania jej przerażającą aurą, będący zarazem przykładem intrygującego sposobu ujęcia tematu. To *Confiteor artysty z Paryskiego spleenu*. Przywołajmy dzieło Baudelaire'a w całości, gdyż jest tego bezsprzecznie warte:

Jakże przejmujące są schyłki jesiennych dni! Och, przejmujące aż do bólu! Zdarza się bowiem, że czucie rozkoszy jest jednocześnie nieokreślone i niezwykle intensywne; i nic nie rani dotkliwiej niż ostrze Nieśmiertelności.

Nieznana rozkosz – tonąć spojrzeniem w otchłani nieba i morza! Samotność, cisza, niepokalana czystość błękitu, maleńki żagielek drżący na horyzoncie, swoją nikłością i osamotnieniem naśladowujący moje już nieodwracalne życie, monotonna melodia fali, wszystko to myśli przeze mnie, albo też ja myślę przez to wszystko (bo w bezmiarze marzenia nasze *ja* szybko się rozplywa!); wszystko to, jak mówię, myśli przeze mnie, ale muzyką i obrazami, bez sylogizmów, bez sofizmatów, bez wywodów.

Jednakże myśli, płynące ze mnie, czy też z tego co mnie otacza, prędko nabierają nadmiernej intensywności. Natężenie rozkoszy wywołuje niepokój i niewątpliwe cierpienie. Moje zbyt napięte nerwy drgają już tylko zgrzytliwie i boleśnie.

Teraz głębia nieba mnie oszałamia, jego przejrzystość mnie drażni. Nieczułość morza i nieruchomość pejzażu oburza mnie i odpycha... Och, czyż mam wiecznie cierpieć, czy wiecznie uciekać przed pięknem? Naturo, czarodziejko bezlitosna, rywalko zawsze zwycięska, poniechaj mnie! Nie wystawiaj więcej na próbę moich pragnień i mojej dumy! Zgłębianie piękna to pojedynek, w którym artysta krzyczy w przerażeniu zanim zostanie pokonany.

(Baudelaire 1992: 9)

Znamienita część studiów poświęconych francuskiemu symboliście przedstawia go jako skandalistę, człowieka o mocnym charakterze, rewelatora poezji. Nie można jednak zapomnieć, że był także moralistą, na co wielokrotnie wskazywał monograf Baudelaire'a Marcel a Ruff, podkreślając przy tym silną wyobraźnię religijną poety. Mimo że nie



brakuje dziś szkiców o emocjach wpisanych w to pisarstwo, wciąż nie dysponujemy opracowaniami o emocjonalności samego poety – człowieka-twórcy, jakby dzieło powstawało w izolacji od wrażliwości swego kreatora. Powszechnie wiadomo, że aby „coś” powstało, potrzebny jest swoisty impuls – diapazon emocjonalny – wypływający z twórcy, a wpływający na charakter utworu, kolejno – na odbiorcę. Tak bez wątplenia jest w przypadku przywołanego dzieła. Późniejsze liryki traktują naturę dość instrumentalnie, wyzyskując z niej przede wszystkim symboliczną znaczeniowość bez refleksji nad jej pięknem.

Wiadomo, że *Kwiaty zła*, wydane w 1857 roku, zostały skomponowane z utworów powstałych znacznie wcześniej. Na liryczną tkanę tomu miała wpływ morska podróż poety z lat 1841–1842. Od tamtego czasu przez ponad piętnaście lat pozbawiony widoku żywiołu morza Baudelaire nie pisał o naturze, uczynił to dopiero w *Pejzażu*. W roku 1858, wraz z powrotem do posiadłości matki w Honfleur, zetknął się ponownie z morskim krajobrazem. W liście (listopad 1858) do przyjaciela i wydawcy – Auguste Pouleta-Malassisa – odnotował, że dom, w którym znów mógł przebywać: „był wzniesiony nad morzem, a nawet ogród wygląda[ł] jak miniaturowa scenografia. Wszystko nastawione na zadziwienie, a tego mi tutaj potrzeba” (Baudelaire 1973: 551).

W przeciwieństwie do żywiołu z liryku *Człowiek i morze z Kwiatów zła*, w którym wodę postrzegamy na sposób dychotomiczny – jako przeciwnika i brata człowieka – woda w *Confiteor artysty* to przede wszystkim wszechmocna matka natura, oceaniczna rodzicielka, obywatelnia i zalewająca siła. Eschatologiczna, nierzadko na wzór gnostycki i manichejski, doktryna Baudelaire’a sprowadzająca się do idei powiązania grzechu pierwotnego z naturą ulega zaskakującej zmianie w trakcie pobytu w Honfleur. Poeta głosi czystość natury. W tym kontekście godne uwagi wydają się słowa Baudelaire’a, które wyraził w *Salonie z 1846*, przekonując w zamyśle nad dziełami Dalacroix i Ingres’a, że „piękny obraz to natura odzwierciedlona przez artystę” (Baudelaire 1975: 366). Jak łączyć to z dziełem, które niesie rozpoznanie, iż zdolność artysty do objaśniania natury staje się martwa z chwilą, gdy ten ulegnie jej pięknu? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należałoby przyjrzeć się utworowi *Confiteor artysty* wnikliwiej.

Akcja dzieła osadzona została w ulubionej przez Baudelaire’a porze roku – jesieni, a zarazem najpiękniejszej, jego zdaniem, chwili dnia –

wieczorze, momencie przed zejściem słońca. Sytuacja liryczna prezentuje oczom czytelnika człowieka odczuwającego bezmiar morza i nieba. Zaintrygowany widokami i bogactwem dźwięków podmiot daje się przeniknąć naturze, w rezultacie czego doświadcza zatracenia samego siebie<sup>1</sup>. Poeta-pejzażysta dobrowolnie poddaje się sile żywiołu i z chęcią uczestniczy w spektaklu zakazanego krajobrazu, podczas którego wyznaje (wskazuje na to tytuł utworu) winy i grzechy artysty. Uległy naturze, zanurza się w wizualnych wrażeniach<sup>2</sup>. Baudelaire określał tego rodzaju uczucie – istniejące na granicy eschatologii i erotyzmu – mianem *volupté*<sup>3</sup> (zob. *Salon z 1859*). W odniesieniu do *Owidiusza wśród Scytów* Delacroix Baudelaire przekonywał, że krajobraz jest tak samo ważny jak postacie. Pisał: „umysł pogrąża się w nim z powolnym, pełnym uznania uniesieniem, jakby zatapiał się w niebiosach lub w morskim horyzoncie” (Baudelaire 1965: 79).

Oglądanie obrazu to także osobne percypowanie jego poszczególnych składowych, przeplatanie ich zaś to ewokacja wspomnianego *volupté*. Baudelaire przez większość swego literackiego życia postrzegał świat flory w powiązaniu z grzechem, występkiem oraz złem. Ale w omawianym utworze brzydota i grzeszność natury zostają przewyciężone i zastąpione czystością i pięknem na zasadzie analogii nieograniczoności akwenu do wieczności duchowej. Świat ziemski łączy się w morzu ze światem boskim. Artystą w *Confiteor artysty* kieruje niezrozumiała, pierwotna tęsknota, dlatego nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że bohater dzieła nosi cechy odautorskie (w biografii Baudelaire’a to rzeczywiście intrygujący okres pod względem emocjonalnym i twórczym).

Bohater-narrator oddaje się niepoohamowanej przyjemności płynącej ze zmysłowego uczestniczenia w spektaklu natury. Przeżywa przy tym swoistą tragedię, która nie polega na zagubieniu czy obawie przed niszczycielską siłą żywiołu, przeraża go niemożność precyzyjnego opisanie doświadczanego piękna. Pozwalając się oczarować krajobrazowi, uświadamia sobie, jak ograniczonymi środkami artystycznego wyrazu dysponuje. Natura dominuje i obezwładnia jego zmysły.

<sup>1</sup> Ciekawą interpretację dzieła – w duchu badań somatycznych – zaproponował Russel King. Zob. King (1966: 8–20).

<sup>2</sup> Nie dziwi to w aspekcie symbolistycznej wrażeniowości, która u Korab-Brzozowskiego wyrażała się choćby w słowach „zanurzony w marzeń swoich oceanie”.

<sup>3</sup> Z fr. ‘rozkosz’, ‘przeżycie’, ‘satysfakcja’. Słowo to wiąże się zarówno z przeżyciem fizycznym, jak i emocjonalnym. Jest zatem łącznikiem między sferami *sacrum* i *profanum*.

Ostatnie słowa dzieła podnoszą jeszcze jedną, ważną myśl, mianowicie, że Baudelaire utożsamia naturę z pięknem. To bezsprzeczny dowód, że artysta odnalazł w końcu w odrzucającym go do tej pory świecie to, czego nie umiał dotychczas dostrzec. Natura kryje w sobie nie tylko obawy i składniki materialnego zła, lecz przede wszystkim jest harmonią i wzniosłością.

Gdyby chcieć przywołać ogólne spostrzeżenia na temat natury, należałoby przypomnieć, że sposoby jej przedstawiania już od starożytności związane były z subiektywną obserwacją przestrzeni otaczającej (często przytłaczającej) człowieka. Począwszy od najbardziej ogólnych motywów *locus amoenus* i *locus horridus*, literatura podawała cały szereg zaskakujących wyobrażeń fauny i flory. Duża część twórców Młodej Polski, szczególnie ta zogniskowana wokół Stanisława Przybyszewskiego, postrzegała naturę jako siłę żywą, pełną cierpienia, lęku, bezwzględności. Pisarze z tego kręgu nierzadko wykorzystywali w swoich utworach topos ogrodu, transponując na obraz utrwalony w kulturze metafory jałowości i szarej martwoty, wywiedzione z *Kwiatów zła*. Mieszkańcy nekrofagicznych światów, kreowani w mrokach perwersyjnej, naznaczonej śmiercią przyrody, mieli brać udział we wszechświatowej batalii (Miciński 1985: 116; Jocz 2009: 23–34)<sup>4</sup>. Natura-Kronos, przypominająca gnostyckiego Uroborosa, pożerającego swój własny ogon, sugerowała piekielną maszynę, której śmiercionośne palce rozpoczynały sterowanie życiem od momentu narodzin. Ale powstawały wówczas także wizje, które, tak jak w *Confiteor artysty* Baudelaire’a, łączyły naturę z wielkim, estetycznym dziełem sztuki, sugerującym nieograniczoność kosmosu i siłę do dokonywania transgresji.

W świecie natury zrodzonym w wyobraźni Korab-Brzozowskiego dają się wyróżnić konkretne gatunki fauny i flory. Odnosi się wrażenie, że roślinna część przyrody jest w tej poezji niewiele znacząca – zdaje się funkcjonować wyłącznie jako ornament. Poszczególne rośliny są tłem ważniejszych składowych rzeczywistości czy zdarzeń. To jednak pozory. Obecność roślinnych fenomenów niesie ze sobą nieprzebrane bogactwo semantyczne, wpływające bezwzględnie na działanie się. I tak w wierszu VI z *Domus aurea* czytamy o „ciemnym jeziorze/ Przedziwnej lili” (*Domus aurea*, IV, Korab-Brzozowski 1980: 43), bez obecności

---

<sup>4</sup> Mimo że Miciński nie należał do kręgu Przybyszewskiego, jego sposób obrazowania – gdyby porzucić realia towarzyskie owych czasów – łatwo byłoby uczynić częścią wspomnianej poetyki i popełnić poważny, merytoryczny błąd.

której wodne medium nie zyskałoby sakralnego wymiaru. Zresztą cały cykl, utrzymany w podniosłym stylu i dużym napięciu dramaturgicznym, wieńczy obraz kwiatu, budzącego podmiot liryczny i każącego dostrzec swe piękno (warto odnotować, że sytuacja liryczna i sposób budowania zachwyty nad pięknem kwiatu przywołuje skojarzenia z utworem *Rosa Mystica* Ludwika Szczepańskiego). Podobnie w liryku *XI*, lilie i nenufary „cicho szepczą, śląc wonne ofiary”, budując nastrój świętości, tajemnicy, co efektywnie zostaje pogłębione jakościami ciszy i wzniosłości. Bez wątplenia to właśnie nenufar upodobał sobie poeta i spośród wszystkich roślin przywoływał go najczęściej. Owa lilia wodna „chłodzi lica” (*Domus aurea, I*, Ibidem: 38) wędrowca, wypowiada modlitwy, jako „anielska lilia błada/ Kwitnąca w mroku” (*Węglem smutki i zgryzoty, XVII*, Ibidem: 79) dokonuje przekraczania rozmaitych granic i pokonuje utrwalone w naturze prawa – nie potrzebuje do wzrostu słońca, zwycięża nawet mrok! Jest zatem nie tylko symbolem świętości, lecz również reprezentantem dobra i światła. W starożytnym Elamie, państwie powstałym 2400 lat p.n.e., lilia uchodziła za symbol światła i była atrybutem jednego z bogów lunarnych. Perska Suza swą nazwę zawdzięcza lilii, a romantyczny malarz Philipp Otto Runge w enigmatycznym cyklu (*Cztery*) *pory dnia* umieścił ją na każdym z czterech obrazów (Kuryłowicz 2012: 127–128).

Przeciwieństwem dostojności, piękna i sakralności, co zaskakujące, okazały się w tej twórczości róże. Brzozowski skojarzy je przede wszystkim z cierpieniem: „I będą róże./ Spadną tumanem krwi, legną w popiele” (*Węglem smutku i zgryzoty, II*, Korab-Brzozowski 1980: 79), oraz z ciężarem: „I zerwę w sadach grono winne/ I róży ciężki pąk” (*Symbol, XXI*, Ibidem: 111). Tak jak lilia zawsze u poety jest biała, tak róża nieodmiennie będzie czerwona. Nenufary i róże jako przedstawiciele świata flory funkcjonują w poezji autora *Duszy mówiącej* jako swoiste antynomie. Ta konstatacja może wydać się o tyle zaskakująca, że przecież róża od zawsze była kojarzona z pięknem i miłością. Według jednej z hinduskich legend moment narodzin Lakszmi – bogini piękna – powiązany był właśnie z rozwijającym się pączkiem róży, z której wydobyło się boskie piękno. Perskie przekazy<sup>5</sup> odnotowywały, że róże były darem Allacha, ich czerwona barwa zaś wynikiem zranienia słowika zako-

<sup>5</sup> Przywołujemy tego rodzaju „egzotyczne” historie nie bez powodu. Korab-Brzozowskiemu, ze względu na jego intrygującą biografię, bliskie były tego rodzaju legendy i mity.

chanego w kwiecie. Muzułmanie do dziś otaczają te kwiaty wyjątkową czcią i zakazują stąpania po płatkach róż, gdyż ich zdaniem na posłaniu z tych kwiatów przeniesiony został do Jerozolimy z Mekki sam Mahomet. Relacje Anakreonta wskazywać miały, że róże powstały z piany morskiej w chwili narodzin Afrodyty – jako naturalny produkt uboczny cielesnego piękna. Chrześcijanie symbolikę róży odnoszą przede wszystkim do kultu Matki Bożej. Czy Korab-Brzozowski wykorzystał któryś z tych utrwalonych sposobów przedstawiania kwiatu i generowanych przez niego możliwości symbolicznych? Niewątpliwie kwiat ten posłużył poecie przede wszystkim do podkreślenia ciężaru egzystencji oraz cierpienia, kolor zaś, powiązany z krwią, odnosiłby się do historii wspomnianego słowika czy Afrodyty, skoro krew zabarwiła białe róże (krew ranionego ptaka i krew Adonisa, do którego biegła bogini). Róża Korab-Brzozowskiego niewiele ma wspólnego z jednym z niewątpliwie bardziej przejmujących przedstawień tego kwiatu w młodopolskiej poezji – obrazem z napomnianego liryku Szczepańskiego. Poza tym owa dyskretna liryka opisowa, łącząca zasady erotyzmu i świętości, jest zupełnym przeciwieństwem rozważań naszego poety.

W zgodzie z kulturowym kodem kwiatów w poezji Korab-Brzozowskiego przedstawiony został mak, który odgrywał w tej twórczości rolę somnambulicznego symbolu śmierci. W *Makach* pisał poeta tak:

Poraniłem ręce czerni gęstwina,  
Serce znikąd echa zwołać nie zdoła,  
I kołata martwą w piersi machiną:  
Niechże mi do snu już maki u czoła  
Strząśnię pomocna twa dłoń, Prozerpino!

(*Maki*, Ibidem: 238)

Śmierć, utożsamiona ze snem, łączy się w pewien sposób z młodopolskim obrazem nirwany. Mak, którego usypiające zdolności „symbolizują coroczne zasypianie ziemi, tak bliskie śmierci” (Schmidt 2006: 258), staje się lekarstwem na ból istnienia. Zasugerowany w wierszu mit o Prozerpinie okazał się dla polskich modernistów kosmiczną i metafizyczną alternatywą otchłani. Nowakowski pisał o nim tak: „Za symbolami czerwienią płonącego maku i wyniesionego ponad korny tłum wtajemniczonych – mystów – wysmukłego kłosa plennej pszenicy do-

strzeżono już uniwersalną wykładnię tajemnicy życia, śmierci i z martwych powstawania, interpretację zatem ciągłości istnienia w najściślejszym splocie z tak wówczas pociągającą tajemnicą nieistnienia, niebytu, Nirwany” (Nowakowski 1997: 328).

Śmierć to zatem wyczekiwany moment, w którym wszystko, co do tej pory powodowało cierpienie, bezpowrotnie znika i pozwala podmiotowi lirycznemu odczuć ulgę.

Oczywiście przedstawiciele flory jest w tej poezji znacznie więcej. Stokrotki, asfodele, hiacynty... Niemniej ich obecność jest raczej typowa, a symbolika nie zaskakuje. Czyniąc przewodnikiem szkicu Baudelaire’a i jego dzieło, warto przyjrzeć się, jak natura Korab-Brzozowskiego przyjmuje funkcję nośnika emocji i budowania nastroju, który dla podmiotu lirycznego okaże się bramą do świata nadzmysłowego. W *Cyprysach* czytamy:

O, czarni nad białymi strażnicy grobami –  
– Cyprysy! Czy to waszą rzeczą słodki śpiew?  
I kto nad jałowymi waszymi szczytami  
Widział kiedy gołębie krążące stadami?  
A jednakże jesteście z rodu świętych drzew

(*Cyprysy*, Korab-Brzozowski 1980: 229)

Ten mało zaskakujący liryk, rozpoczynający się apostrofą do cyprysów, przedstawia niezwykle moment kontaktu człowieka z naturą. Analizujący zastaną rzeczywistość podmiot liryczny snuje myśl, że choć te niezwykle drzewa konotujące śmierć, pozbawione wokół siebie życia, należą do sfery *sacrum* – są wielkie, czarne, swym kolumnowym kształtem sugerują dostojność i monumentalność. Wydaje się, że mogą być też naturalnym odpowiednikiem tego, co Tadeusz Miciński określił mianem „czarnych kolumn wieczności”, w chwili gdy jego podmiot działań twórczych zmierzał do Boga. Budując nastrój powagi, grozy, braku życia, stanowią jednocześnie tego zaprzeczenie – są żywe i należą zarazem do rodu świętych drzew. W tych właśnie aspektach flora ujawnia zdolności transgresyjne. Świadomy potęgi drzew podmiot oddaje im swego rodzaju hołd, czuje się o wiele mniejszy w kontakcie z naturą, co koresponduje z Baudelaire’owskim krajobrazem i pejzażami mentalnymi jego podmiotów mówiących.

Zasadne jest przekonanie, że flora Korab-Brzozowskiego nierozdzielnie wiąże się z *sacrum*, a zatem sugerować będzie swego rodzaju boskość/duchowość. By dostrzec i poznać najwyższą ideę (Absolut), człowiek winien obcować z naturą – zrozumieć ją, aby nie pominąć jej boskiej wartości. Takie spojrzenie na świat natury zdaje się naznaczone rysem panteistycznym, a zatem wiązać się będzie z tzw. teocentrycznym monizmem. Panteizujący młodopolanin wielokrotnie jeszcze zamyśli się nad kondycją świata.

Pozostając w obszarze rozmyślań nad przemijalnością<sup>6</sup>, nie sposób nie przywołać *Wyrzutów* poety. To w nich pomieścił przejmujący opis umierania flory zestawiony z życiem człowieka:

Bom zagarnięty przez ciemności,  
Obawa serce me zacienia –  
I czuję już chłód przygnębienia  
Trawiący cicho me wnętrzości.

Nie powitałem nadchodzącej.  
I sam zostałem, wciąż słuchając  
Umarłych liści, co szlochając  
Wirują, nikną gdzieś pod słońcem!

(*Wyrzuty*, Ibidem: 147)

Poszczególne partie dzieła sugerują paralelność względem znacznie późniejszego dzieła dobrze rozpoznanego młodopolskiego poety, mianowicie Jana Kasprowicza, który w *Księdze ubogich* „malował” taki obraz:

Gdzie znaleźć spokój, gdzie duszę  
Ukoić nieukojoną?  
Modrzewie straciły swą zieleni,  
Złotem kosztownem płoną!

---

<sup>6</sup> O problemie przemijania traktuje większość *Strof* (*Z Księgi Nicości*), będących parafrazą rubajatów Omara Chajjama, które Brzozowski traktował jak własne utwory. Wbrew zachodniej tradycji postrzegania autorstwa dzieła, Brzozowski (w zgodzie z tradycją wschodnią, o czym pisała choćby Podraza-Kwiatkowska w przedmowie do poezji Rolicza-Ledera z 1962 roku) sparafrazował (prawdopodobnie z oryginału, gdyż niemożliwe było – za czym optował Jacek Trznadel – by korzystał przy translacji z przekładów Rosena) teksty perskiego poety i drukując je w „Gazecie Wieczornej” z 1911, nr 454 oraz „Museionie” z 1913, nr 6, s. 25–27, nie uwzględnił wschodniego twórcy.

U wierzb podnóza, przy drodze,  
 Powiędłych liści gromada –  
 Z koron drzemiących w słońcu,  
 Jeden za drugim pada.

Z tak słodką opada ciszą,  
 Tak się odrywać umie  
 Od życia, że śmierci nie czujesz  
 W niedosłyszalnym szumie

(*Księga ubogich*, XXXII, Kasprowicz 1934: 98)

Obaj poeci powiązali nastrój melancholii i wątki depresyjne z umieraniem flory (*Z dnia na dzień róże...*, Korab-Brzozowski 1980: 323)<sup>7</sup>, odrywaniem się liści od drzewa (*Jesień*, Ibidem: 161) i ich powolnym zanikaniem. Trudno byłoby jednak orzec, jak w przypadku innych dzieł Korab-Brzozowskiego, że Kasprowicz na pewno inspirował się *Wyrzutami*. Mimo że wydanie obu utworów dzieli ponad 20 lat (*Wyrzuty* wyd. 1910, XXXII wiersz z *Księgi ubogich* wyd. 1934), niemożliwe jest udowodnienie jakichkolwiek koneksji między pisarzami w tym czasie. Jedynie tkanka wiersza drugiego autora może sugerować pewne powiązania. Oczywiście nie można wykluczyć, że był to wyłącznie przypadek, wynikający z podobnej wrażliwości poetyckiej. Niemniej warto przywołać te podobieństwa i podkreślić, że flora była dla polskich modernistów niezwykle pojemnym rezerwuarem myśli ostatecznych.

W *Elegii* (parafrazie *Z „Diwanu” Minutszera*<sup>8</sup>) wykreuje Korab-Brzozowski sytuację liryczną, którą budować będzie przekonanie o analogiczności świata natury do pisarza, pisarza zaś do Absolutu. Człowiek jest twórcą jak Bóg, natomiast natura okazuje się twórcą podobnym do człowieka. Ta poetycka zasada zwierzchności została ujęta w słowach:

Jak ja rymami swymi kartki rękopisu  
 Tak, mroząc tchnienie kwiaty, jesień żałośliwa

<sup>7</sup> Wartą uwagi, w kontekście melancholii i umierania flory, jest jedna ze *Stanc*, w której czytamy: „Z dnia na dzień róże, które kochałem, marnieją;/ Nie każdą porą mogą zakwitać ogrody;/ Zbyt długo wiatr łagodny wiał; rzeczy kolejają;/ W lód teraz wicher północny ujmie rzeczne wody”.

<sup>8</sup> Utwór *Wizja*, ze wspomnianego poematu pt. *Z „Diwanu” Minutszera*, zawiera frazę: „Gałązka jaśminu spadła na ziemię: podobną jest do rozciągniętego ptaka ze złamanymi nóżkami”.



Płatkami hiacyntu, lili i irysu  
Ziemię pokrywa

(*Elegia*, Ibidem: 315)

*Elegia* to o tyle frapujące dzieło, że nie sposób odnaleźć utworu do niej zbliżonego w literackiej spuściźnie Korab-Brzozowskiego. Znajdziemy jednak jej rozwinięcie, o czym za chwilę. Analogie, zestawienia, metafory porównaniowe i inne figury poetyckie organizują tu nastrój ulotności, ciszy i wszechogarniającego smutku. Choć atmosfera zdaje się paralelna względem sytuacji lirycznej w bliźniaczych wierszach poetów (Borek 2018), to malowany tu obraz jest diametralnie różny. Przyjrzyjmy się choćby metaforze porównaniowej bzu i ptaka:

Dziś, wszedłszy do ogrodu z myślą zadumaną,  
Widziałem spadłą gałąź bzu, na skraju dróżki:  
Wyglądała jak ptaszę, któremu złamano  
Drobnutkié nóżki

(*Elegia*, Ibidem: 315)

Na pierwszy rzut oka widać, że w prezentowanym porównaniu brakuje czegoś, co pozwoliłoby na takie zestawienie. Figura została pozbawiona cechy wspólnej między X – tym, co chcemy porównać, a Y – przedmiotem, mającym cechę przypisywaną przez nas X-owi, czyli *tertium comparationis*<sup>9</sup>. Gałąź to sporych rozmiarów część drzewa, zaś „drobnutkié nóżki” ptaka nie ewokują w żaden sposób podobieństwa względem przedstawiciela flory. W objaśnieniu słowa „gałąź” brak cech definicyjnych, wskazujących na podstawę porównania. Musimy zatem szukać gdzie indziej, może w kontekście poetyckim? Jeśli przyjrzymy się całości wiersza, zauważymy, że ten spokojny krajobraz został pozbawiony silnych przejawów żywiołu, jakim jest powietrze/wiatr. Anemografia<sup>10</sup> *Elegii* jest sugerowana wyłącznie przez „spadłą gałąź bzu”, z którego to zdarzenia należy się domyślać, jak rachityczna i drobna musiała być owa gałązka bzu, która pod wpływem lekkiego kołysania

---

<sup>9</sup> Temat *tertium comparationis* omówiła Teresa Dobrzyńska (Dobrzyńska 1984: 81).

<sup>10</sup> Choć w *Elegii* brak bezpośredniego dowodu na wietrzność sytuacji lirycznej, odnajdziemy go w przywoływanej *Wizji*, w której mowa choćby o „okropnym wietrze”. Poeta zrezygnował z żywiołowego opisu na rzecz budowania nastroju ukojenia i zasypiania.

na wietrze pęka i oddziela się od macierzystej rośliny. Ta obrazowa metafora podkreśla niezwykłą czułość młodopolskiego poety dla słowa, skoro w świecie natury dostrzega on nieustające koneksje i analogie.

Wiersz ten nie bez powodu określony jest jako swego rodzaju pomost między florą i fauną, gdyż w nim właśnie przeplatać się będą interesujące nas światy:

Na krzewach, kędy lśniły róż czerwone pąki,  
W weselnych mirtu klombach, wśród wonnych tajników,  
Zajęły tkacze szarej zgryzoty, pająki,  
Miejsce słowików.

Zółwie jaśminów gąszcze zamieszkują; lisy  
Przekradają się chytrze, wpatrzony w altanki,  
Skąd, krokiem harmonijnym, uchodzą hurysy,  
Wiernych kochanki.

(*Elegia*, Ibidem: 315)

Świat flory ustępuje miejsca zwierzętom. Usypiająca flora stanowi odpowiednie warunki dla pajaków czy lisów, które zajmą pierwszy plan. Nawet sam poeta decyduje się na odłożenie lutni „na zwiędniętych laurach”. Do życia budzi się groźniejszy świat, który musi być nieustannie obserwowany. To nad nim zapalą się gwiazdy, ale ich blask będzie „tak cichy/ Jak lampy, zapalone w samotnym klasztorze/ Przez czarne mnichy”. Przywołana, a zbudowana na planie antanagogi<sup>11</sup> synestezja zapowiada mroczny aspekt natury.

Wspomniano wcześniej, że poeta stworzył swoiste rozwinięcie tego wiersza, jakby jego uzupełnienie. Utworem tym jest *Skarga*, która już samym tytułem nawiązuje do *Elegii*.

Spotkanie świata fauny i flory zostaje dopełnione w człowieku. W jego emocjonalnym lamencie zawiera się taki oto obraz:

A deszcz jeszcze szumi, płacze,  
Ponad domem, gdzie dzień drzemie,  
Skargą płyną lży tułacze...

<sup>11</sup> Z greckiego *antanagogē* to figura polegająca na przedstawieniu sytuacji jednoznacznie negatywnej w sposób jednoznacznie pozytywny, czemu służyć mogą właśnie takie środki językowego wyrazu jak choćby synestezje czy *coincidentio oppositorum*.

O, zawsze te mroczne cienie,  
Nieba ciężkie i okrutne,  
Tłumiące złote marzenie...

Jaskółki widzę ulotne  
Ku kwiatom, w klimaty inne...  
Asfodele nasze smutne!

Dzwonów głosy słyszę senne  
Z jakiego, nie wiem? kościoła.  
Biedne dusze, grzeszne, winne...

Duszo ma, nikt cię nie pojął,  
Ucichnij, serce szalone,  
Które w suknię szarą stroją –

Ja przy tobie pozostanę.  
Jakże pięknie jest tu usnąć –  
Dachy deszczem oplakane...

Śpij siostrzyczko. Po twych ustach,  
Co boją się pocałunku –  
Będzie krążyć czarna mucha.  
Będą tańczyć pszczoły smutku

(Skarga, Korab-Brzozowski 1980: 165)

Wiersz bez wątpienia inspirowany Baudelaire'owskim *Spleenem* (leksyka budująca oba utwory: dzwon, deszcz, dach, dusza, ciężkie niebo, cisza) wskazuje na medium łączące świat roślin i zwierząt – człowieka. Istotę, która swą zdolnością postrzegania świata spaja i rozdziela. Będąc pogrążonym w smutku, ale jednocześnie spokojnym, człowiek zasnie, jak zasypia natura. Uwagę zwracają tu ostatnie słowa. Zamykająca liryk monostrofa zdaje się prostą, niezbyt wyrafinowaną pod względem językowym antropomorfizacją pszczoły, która tańczy w smutku. Nic bardziej mylnego. Finalna część *Skargi*, ilustrująca przecież niezwykłą dojrzałość i samoświadomość podmiotu lirycznego, jego pogodzenie z rzeczywistością, celebrowanie wyalienowania oraz niezrozumienia, nie mogłaby zostać zwieńczona prostą figurą. Poeta skrzętnie wykorzystał najdonioślejszy rodzaj antropomorfizacji – antropopatię, wskazującą nie wyłącznie na ludzkie działanie, lecz przede wszystkim

na takowe odczuwanie. Pszczoła<sup>12</sup> poza cechą typową dla człowieka (tańczy) dysponuje też ludzkimi uczuciami (smutek). W dodatku owa antropopatia została zbudowana na zjednoczeniu przeciwieństw (*coincidentio oppositorum*), co podkreślać ma doniosłość i jednokrotność zamknięcia *Skargi*.

Często przywoływanym przedstawicielem świata fauny<sup>13</sup> będzie u Korab-Brzozowskiego orzeł<sup>14</sup>. Ten dumny symbol wzniosłości, świętości i siły przełamuje poeta wyłącznie raz – prototypowe i utrwalone w kulturze znaczenia wiążąc z żałobą i śmiercią. Nie czyni wszak tego w sposób wyrazisty i jednoznaczny, lecz pośrednio – kojarząc góry z grobami:

Bo jeśli orłów mieszkaniem są góry,  
To wiedz, że także są miejscem żaloby,  
Na którym ludów rzesza stawia – groby...

(*Domus aurea*, XI, Ibidem: 165)

Tego rodzaju transgresje nie są w twórczości poety rzadkością, co udowodnialiśmy wcześniej.

Podobnie jak w przypadku orła, a zatem zgodnie z tym, co utrwalone w kodzie kulturowym, zaprezentował poeta sylwetkę łabędzia (*Węglem smutku i zgryzoty XIV*) i feniksa (*Doświadczeni, Domus aurea I, Spotkanie II*). Intrygujące, gdyż zrywające – lub go zmieniające/uzupełniające – ze wspomnianym kodem opisy zwierząt pomieścił poeta w dwóch utworach będących jednocześnie ukłonem w stronę francuskich symbolistów – w *Nietoperzu* i *L'Araignée*. Ten pierwszy wiersz, o tyle niezwykły, co rzadki w poezji młodopolskiej, jest – chciałoby się

<sup>12</sup> Bolesław Leśmian również uczynił tematem jednego ze swych liryków te drobne owady. W wierszu pt. *Pszczoły* funkcja niepozornych przedstawicieli fauny odsłaniana jest stopniowo. Są one uczestniczkami świata przedstawionego, wpływają na rzeczywistość poetycką i jej właściwych bohaterów – umarłych, których swym nieoczekiwanym przelotem budzą do życia. Leśmianowskie pszczoły ranią zmarłych – swym widokiem wzniecają tęsknotę, której nie da się zaspokoić. Dokonują tego aktu w szale, zagubieniu, a ich aktywność okazuje się efektem pomyłki. Zbudzenie zmarłych dokonało się w sposób niezaplanowany, gdyż po chwili obecności w grobie pszczeli rój pozostawia ludzi w tragicznej sytuacji niewiedzy.

<sup>13</sup> Składową bestiariusza młodopolskiego poety będzie także centaur. O tej mitycznej postaci więcej w podrzdziale poświęconym postaciom mitologicznym.

<sup>14</sup> Obecność orłów zaznacza się w cyklach: *Domus aurea X i XI, Węglem smutku i zgryzoty XXI*, a także *Centaurze, Wśród gwiazd czy Orłętach*.

rzec – dokładnym opisem przedziwnego stworzenia, jakkolwiek nie stanowi deskrypcji zoologicznej, lecz opis fenomenologiczny! Przywołajmy dzieło w całości. Nie sposób uczynić inaczej:

Nietoperz szary, brudny,  
W błękicie jasnym, smutnym  
Skłębiony.  
Wiruje, nęci, wabi –  
Krażek ciemny z jedwabiu  
Skręcony

Bije godzina. Zmierzch  
Przechodzi w nocy ciemń.  
Dla ciebie,  
Różo, wiruje, wabi  
Ciemny krążek z jedwabiu –  
Gdzieś w niebie.

Wymyka się. Nie słyszy  
Nadpływającej ciszy  
Zgonu,  
Którą ogłasza, dzwoni,  
W tej sennej monotonii  
Dźwięk dzwonu.

Jak Anioł Pański krwawy!  
W niebie czernią jaskrawym,  
Mroczniejącym  
Nietoperz śmiechu pełny  
Wiruje, kłębek wełny  
Mrok spadający

(*Nietoperz*, *Ibidem*: 167)

Utwór o nietoperzu<sup>15</sup>, który nocną porą przemierza sąsiednią okolicę kościoła, jest w istocie ekspozycją innego przedstawiciela świata. Nietoperz, jako zręczna i niedościgniona dla ludzkich oczu kulka wełny/jedwabiu, ma zwrócić uwagę czytelnika na coś ważniejszego, mianowicie niedosłyszanie dzwonów, które zapowiada „ciszę zgonu”. Korab-Brzozowski wykorzystał aspekt zdolności echolokacyjnych małego

---

<sup>15</sup> Nietoperza przywoła poeta jeszcze raz w *Epopiei*.

ssaka, by zestawić je z ludzkim niedostrzeganiem kończącego się żywota. Dlatego też w ostatnich słowach wiersza porównano nietoperza do mroku. *Nietoperz* został napisany językiem symbolu, o którym Maria Podraza-Kwiatkowska pisała – objaśniając pojęcie symbolu w swej monumentalnej pracy – jako autonomicznym języku mówienia świata pozazmysłowego o sobie samym na drodze nieuświadomionego kontaktu z drugą stroną – bo mówić symbolem, to nie mówić. Paradoks symbolu nietoperza to brak nietoperza, lecz prawda o czymś znacznie mroczniejszym.

Równie niepokojąca okaże się nocna sytuacja liryczna wykreowana w *L'Araignée*<sup>16</sup>. Zjawa, która pojawi się w momencie dojmującej samotności (niezasypania, co sugeruje Marian Stala w swoim tłumaczeniu) podmiotu lirycznego, zdawać się będzie wielkim „wieczornym pająkiem”, który „wychodząc z sekretnego korytarza”, nie zaś „w tajemnym pokoju się kryjąc”, stanie się nie tyle istotą „niepokojącą”, co „martwiącą się” o tego, który ją kocha. Podmiot liryczny nie wykaże przerażenia, raczej fascynację zjawą, którą wielokrotnie nazywa przecież nadzieją. Przywołajmy własne tłumaczenie dosłowne<sup>17</sup> wiersza:

W mojej samotności, każdego wieczoru  
 Nasycona pojawia się zjawa cienia  
 Widzę nadchodzącego słodkiego pająka –  
 Wieczorny pająk, nadzieja

Z jakiego sekretnego korytarza ona wychodzi?  
 Ona się martwi – kocham ją  
 Dotyka mnie, wsuwając się w mą bladą dłoń –  
 Wieczorny pająk, nadzieja

A ja pełen subtelnej wiedzy  
 Przy stole, przy którym pracuję  
 A ona będzie czuwać za ścianą –  
 Wieczorny pająk, nadzieja

<sup>16</sup> *L'Araignée* to francuski wiersz Korab-Brzozowskiego, który przetłumaczył na polski Marian Stala. Nie przywołujemy dzieła w tłumaczeniu Stali. To bardziej swobodna parafraza, która zmienia niektóre sensy, ważne dla czynionych tu interpretacji. Podkreślimy z całą stanowczością, że nie czynimy z tego powodu zarzutu wobec Stali. Strategie translatorskie wymagają trudnych wyborów w obrębie tkanki dzieła literackiego.

<sup>17</sup> Marian Stala, chcąc zachować brzmieniowe piękno utworu, musiał zrezygnować z jego dosłowności.

I pieśń pomimo mojej siły  
Jest smutna i przesiąknięta cieniem:  
W niej jest dusza pająka –  
Wieczorny pająk, nadzieja

Nadchodzi czas zdmuchnięcia świecznika  
Nieruchomy i czujny pająku  
Zniknij! Zostaje, by pracować dalej –  
Wieczorny pająk, nadzieja

Niewidoczny w dolnej części czarnego sufitu  
Nad moim drżącym sercem  
W ciszy kręci się, kręci się –  
Wieczorny pająk, nadzieja

Kręci się, czuję, ale nie widzę tego,  
Tkanina ze snu i marzeń  
Które jedwabście rozszerzają się i wydłużają –  
Wieczorny pająk, nadzieja.

Kręci się, czuję, że się zapadam w  
Nasyconą przeznaczeniem szatę modlitewną  
Pająku, jaki będzie nasz początek? –  
Wieczorny pająk, nadzieja<sup>18</sup>.

Na podstawie tej propozycji tłumaczenia bez trudu da się zauważyć, że wyłaniająca się z ciemności zjawia (cień rzucany w świetle świec) to towarzysz pisarza – pająk, który swą nocną aktywnością przypomina artystę. Obaj wykonują przypisaną im pracę i rozumieją się – są ze sobą związani – stąd uczucie podziwu i jednoczesnej trwogi, gdyż w momencie odpoczynku artysty pająk nadal pracuje i krąży nad ciałem odpoczywającego. Zасыpiający poeta wyczuwa tworzoną nad nim tkaninę z marzeń sennych. W tym momencie otula się w przedziwnej, metaforycznej szacie nasączonej przeznaczeniem (metafora ontologiczna, w której przeznaczenie ujmowane jest w kategoriach płynu), jakby na wzór kokonu. Zespolenie człowieka i pająka przenosi autora pieśni do przestrzeni onirycznej.

Nie ulega wątpliwości, że senne krajobrazy sprzyjają powstawaniu idealnych przestrzeni do prezentowania zwierząt w sposób hiperbolizo-

---

<sup>18</sup> Wiersz w języku francuskim i tłumaczenie Mariana Stali pod tytułem *Tarantula* zob. (Ibidem: 168–171).

wany. Nieograniczona wyobrazeniowo właściwość snu oferuje artyście znacznie więcej możliwości niż jawa. Tak też dzieje się we wspólnie napisanym przez Stanisława i Wincentego sonecie *Słonie*<sup>19</sup> z cyklu *Tryumfy*. Zacytujmy wiersz w całości:

Przez głuche, nieruchome, przedwiekowe puszcze,  
Pod sklepieniem konarów, wśród odwiecznej mroczy,  
Ciężkim chodem, poważnie, słoni tabor kroczy,  
Łamiąc z chrzęstem stłumionym gałęzie i kuszcze.

Bóg lasów, ustrojony w zwoje lian i bluszcze,  
Zbudzony ze snu, który powieki mu tłoczy,  
Zdumieniem zdjęty, wraża złowrogie swe oczy  
W te milczeniem mącające i zuchwałę tłuszczce.

One uczyły wzrok ten. Stają wściekle gniewem,  
Wzniesionymi trąbami wałą w buki, w dęby:  
– Bór cały się kołysze, jak okrętów maszty,

Chwiejąc się, z trzaskiem drzewo upada za drzewem:  
Nagle, z tryumfem, słońce wdziera się przez zręby,  
I patrzy na zwycięzców cielsk potworne baszty

(*Słonie*, *Ibidem*: 53)

*Słonie* to symbol siły, potęgi, bezwzględności i aktywizmu fauny. Zwierzęta te są wielkimi stworzeniami pędzącymi na oślep przez dziką, przedwiekową puszcze. Tak zaprezentowana waloryzacja słoni może dawać wrażenie skrajnie negatywnej. Zauważyć jednak wypada, że paradoksalnie dzięki ruchowi słoni do tego odwiecznie ponurego, zimnego

<sup>19</sup> Anna Wydrycka doszukiwała się inspiracji między *Słoniemi* Korab-Brzozowskich a *Słoniemi* Leconte de Lisle'a. Zob. (Leconte de Lisle 1980: 62–63). Czy jest to słuszny trop? Na podstawie tkanki leksykalnej obu wierszy niełatwo to potwierdzić. Leksyka obu dzieł jest różna, sensory w nich pomieszczone nietożsame, a nawet niezbliżone. Jedyne, co zdaje się je łączyć, to tytuł. Poza tym interpretacja Wydryckiej skupiona wokół tradycji rzymskich tryumfów i tradycji ikonograficznej, nieco oderwana przecież od treści utworu, a opisywana raczej przez luźne skojarzenia, wynikające z tytułu cyklu i obecności zwierząt tego gatunku w jednym z sonetów, dowodzi trudności w odkodowywaniu sensów umieszczonych w dziele. Podkreślając obecność i aktywność słońca w ostatniej strofie liryku, badaczka postawiła tezę o młodopolskim solaryzmie. Swoje rozważania podsumowała konstatacją, że ów cykl posiada „cechy poetyckiego manifestu aktywistycznych tendencji” (Wydrycka 2008: 385).



i niedostępnego miejsca docierają wreszcie upragnione promienie światła. Słonie nie traktują, lecz paradoksalnie ratują miejsce, do którego się wdary. Ten trudny do uchwycenia proceder okazuje się wybawicielskim gestem dla świata ze strony fauny. Wdzierające się do puszczy świetlane fenomeny odmieniają niedostępną do tej pory topografię. Prawdopodobnie nie bez powodu zwierzęta określone zostały mianem zwycięzców. Wnosząc światło, dokonały solarnej transgresji.

\* \* \*

Marian Stala we *Wstępie do Utworów zebranych* Korab-Brzozowskiego pisał w odniesieniu do twórczości i tytułu tomu tak: „To jest unieważnienie świata zewnętrznego na rzecz najdrobniejszych porużeń wewnętrznych – bo tylko ten mikrokosmos liczy się tu naprawdę. Bo świat rzeczywisty może tylko przerażać, nawet odbity w jaźni. Ale zarazem jest to dusza mówiąca, czyli poeta, i właśnie czynność mówienia staje się naczelnym tematem tej poezji” (Stala 1980: 24).

Podobne spojrzenie na młodopolskie bestiaria miał Erazm Kuźma, który pisał, że wszystkie stworzenia w poezji młodopolskiej „należą do kultury, a nie do natury”, jak również że są nosicielami treści „intertekstualnych i intersemiotycznych” (Kuźma 1997: 180). W przebiegu analiz nie sposób pominąć faktu, że świat fauny i flory Korab-Brzozowskiego to obszar w zasadzie wolny od naturalistycznej bezwzględności i makabry. Przerażające aspekty natury – jeśli w ogóle się pojawiały – nie służyły poecie do zniszczenia podmiotu działań twórczych czy odrzucenia piękna rzeczywistości. To umiejętne posługiwanie się jednością przeciwieństw służyło prymarnie podkreśleniu dychotomicznego charakteru świata na zasadzie analogii względem człowieka, który składa się z dwóch metafizycznych pierwiastków – dobra i zła. Przyroda – będąc ołtarzem świata – pozwala człowiekowi na uczestniczenie w wielkim kosmicznym święcie życia i nieustannego doświadczania przemian. Jest najdonioślejszą w życiu człowieka sferą kontaktu z prawdą i *sacrum*. Gdyby nie przebóstwiona fauna i flora, człowiek Korab-Brzozowskiego nie doświadczyłby tego, co dla duszy najważniejsze – siebie. Ogląd przedstawionych w tym fragmencie utworów prowadzi do wniosku, że rzeczywistość postrzegalna przede wszystkim zachwyca – jest przyczyną, a nawet drogą do duchowego rozwoju podmiotu lirycznego.

W podsumowaniu należałoby udzielić odpowiedzi na pytanie, czy zacytowane wcześniej sądy Stali i Kuźmy są przekonujące. W przypadku refleksji Stali odpowiedź nie jest łatwa. Aby pozostać precyzyjnym, należałoby albo unieważnić świat zewnętrzny i wartościowym uczynić wyłącznie wspomniany przez badacza mikrokosmos, albo spojrzeć na niego jak na pełnowartościowy nośnik przemian podmiotu działań twórczych, indywidualnego bohatera i próbować odnaleźć złoty środek, nie odbierając wartości ani światowi zewnętrznemu, ani wewnętrznemu, pamiętając zarazem, że to właśnie konglomerat elementów dwóch przestrzeni pozwala na tak wyczekiwaną harmonię. Konfrontując poczynione tu ustalenia z tezą Kuźmy, stajemy przed jeszcze większym wyzwaniem, gdyż sąd Kuźmy można, mówiąc kolokwialnie, odwrócić i powiedzieć, że fauna w poezji młodopolskiej „należy do natury, a nie do kultury”. Takie przekonanie też bez większych trudności obronimy. Dorzeczne byłoby też postawienie pytania, czy jednoznaczny sąd jest tym, do czego winno się dążyć, gdy przychodzi, zajmując się tak otwartym problemem jak fauna i flora w literaturze Młodej Polski.

## Bibliografia

- Baudelaire Ch. (1965), *Art in Paris 1845–1862: Salons and other exhibitions reviewed by Charles Baudelaire*, Phaidon Press, Londyn.
- Baudelaire Ch. (1973), *Korespondencje*, t. II, tekst ustalony, przedstawiony i opatrzony komentarzami przez C. Pichoisa oraz J. Zieglera, Gallimard, Paryż.
- Baudelaire Ch. (1975), *Dzieła kompletne*, t. I, C. Pichois (red.), Gallimard, Paryż.
- Baudelaire Ch. (1992) *Confiteor artyście*, [w:] idem, *Paryski spleen. Poematy prozą*, przeł. J. Guze, Biblioteka Poetów, Warszawa.
- Borek B. (2018), „Która przyjdzie” Wincentego Korab-Brzozowskiego i „O przyjdź!” Stanisława Korab-Brzozowskiego. *Paralela światów śmierci w bliźniaczych wierszach braci Brzozowskich*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 13: 21–32.
- Dobrzyńska T. (1984), *Metafora*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław.
- Jocz A. (2009), *Przypadek „osy rozbójniczej”*. *Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Kasprowicz J. (1934), *Księga ubogich, XXXII*, Wydawnictwo Jakuba Mortkowicza, Warszawa.

- King R. (1966), *Sexual (In?) Difference: Baudelaire's „Le Spleen de Paris”*, [in:] *Reconceptions: Reading Modern French Poetry*, R. King, B. McGuirck (eds.), The University of Nottingham, Nottingham.
- Korab-Brzozowski W. (1980), *Utwory zebrane*, oprac. M. Stala, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Kuryłowicz B. (2012), *Semantyka nazw kwiatów w poezji Młodej Polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- Kuźma E. (1997), *Bestiaria młodopolskie*, [w:] *Stulecie Młodej Polski. Studia*, M. Podraza-Kwiatkowska (red.), Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków.
- Lecointe de Lisle Ch. (1980), *Poezje*, wybrał, oprac. i przeł. J. Strasburger, PIW, Warszawa.
- Miciński T. (1985), *Niedokonany, Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni. Poemat*, [w:] idem, *Poematy prozą*, oprac. W. Gutowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Nowakowski J. (1997), *Persefona i Charon (Z młodopolskich dziejów motywów mitycznych)*, [w:] *Młodopolski świat wyobraźni. Studia i eseje*, M. Podraza-Kwiatkowska (red.), Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Schmidt J. (2006), *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, przeł. B. Sęk, Wydawnictwo „Książnica”, Katowice.
- Wydrycka A. (2008), *Tryumfy Stanisława i Wincentego Korab Brzozowskich w kontekście tradycji antycznej*, [w:] *Ateny, Rzym, Bizancjum. Mity śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, J. Ławski, K. Korotkich (red.), Wydawnictwo Trans Humana, Białystok.



*Artur Hrehorowicz*  
ORCID: 0000-0002-2062-4078

## THE MEANING OF THE CONCEPT OF LOVE ACCORDING TO SHREE RAJNEESH (OSHO)

### Znaczenie pojęcia miłości w ujęciu Shree Rajneesh (Osho)

Słowa kluczowe: Osho, miłość, akceptacja,  
wolność, empatia, kreatywność

Key words: Osho, love, acceptance, freedom,  
empathy, creativity

#### Streszczenie

Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza część koncentruje się na krytyce powszechnych, lecz według Osho fałszywych pojęć miłości, które prowadzą do jej błędnego postrzegania i stanowią przeszkody w duchowym rozwoju. Druga część zgłębia istotę prawdziwej miłości w ujęciu Osho, podkreślając jej głębokie, „źródłowe” aspekty oraz znaczenie w procesie duchowego rozwoju jednostki. Poprzez tę analizę artykuł dąży do uzupełnienia luki w badaniach nad myślą Osho, oferując nową perspektywę jego nauczania o miłości.

#### Abstract

The article consists of two parts. The first part focuses on a critique of the common, but according to Osho false, notions of love that lead to its misperception and are obstacles to spiritual development. The second part explores the essence of true love as perceived by Osho, highlighting its deep, ‘source’ aspects and its importance in the individual’s spiritual development process. Through this analysis, the article seeks to fill the gap in research on Osho’s thought, offering a new perspective on his teaching on love.

## Introduction

Questions about the essence of love, such as “What is love? How is it to be understood?” have continuously occupied thinkers from ancient times to the present day. Despite the widespread interest in this issue, no unambiguous definition of love has so far been achieved. On the contrary, there is a wide variety of definitions, concepts and approaches to this experience.

One concept of love, based on a unique perspective of human nature, was developed by Shree Rajneesh (1931–1990), also known as Osho, the influential and controversial guru and philosopher of the second half of the 20th century. Osho distinguishes between a superficial, conditional ‘love’ and a deeper form of it, which plays a crucial role in human life.

According to Osho, superficial love is limited by external attributes and conditions, making it apparent. In contrast, true love transcends superficial emotions and selfish desires, accentuating its integrity. Such love is unconditional, embracing all aspects of being, including spiritual growth, self-exploration, self-acceptance and authentic connection with the other person. Experiencing such love requires a realistic recognition of human nature, which allows one to understand the differences between false and true love as well as to identify its meaning in human life and to pursue spiritual growth.

Although Osho’s reflections on love play a central role in his thought and teaching, they have so far not received a comprehensive reconstruction by other authors. Consequently, there is an important gap in the study of his thought. Given the importance that Osho attributes to love in the context of spiritual development and self-realisation, it is worth undertaking a detailed analysis and reconstruction of his concepts. The purpose of this article is therefore to analyse Osho’s approach to love and to show how his reflections in this regard can contribute to a deeper understanding of love as an essential element of spiritual development.

The article consists of two parts. The first part focuses on a critique of the common, but according to Osho false, notions of love that lead to its misperception and are obstacles to spiritual development. The second part explores the essence of true love as perceived by Osho, highlighting its deep, ‘source’ aspects and its importance in the individual’s spiritual development process. Through this analysis, the article seeks to fill the gap in research on Osho’s thought, offering a new perspective on his teaching on love.

## **False notions of love**

Osho’s analysis of the nature of love sheds light on the significant difficulties in understanding and defining it within a social context. His reflections provide a critique of prevailing views and common mis-

understandings about love, emphasising the need to move from a superficial perception to a deep understanding of its essence. Osho points out that the concept of 'love' encompasses a diverse range of emotions, relationships and behaviours that are often treated as contradictory. For example, love can be equated with both altruism and generosity, as well as jealousy or the desire to possess and control another person. This observation implies the need for an in-depth analysis of the meanings attributed to it, going beyond stereotypical depictions.

In his reasoning, Osho identifies three erroneous perspectives on love prevalent in culture. His first critique concerns the view of love as infatuation, or object-oriented affection, which is based on fascination or attraction to a person's physical or external characteristics, such as appearance or behaviour (Osho 2011b: 222). Osho defines this love as 'instinctive' (Ibidem: 59), 'ordinary' or 'erotic' (Ibidem: 102, 222), arguing that such a perspective is reductive and focuses on the physical aspects of being. It leads to a focus on subjective sensations and hedonistic pleasures, ignoring the depth of the spiritual dimension, which is essential for the attainment of full development and higher states of consciousness.

Osho's anthropological assumptions of an integral, holistic view of the human being underlie this critique. According to these assumptions, a man is a being in which the physical, emotional, mental and spiritual spheres are intimately connected. A holistic view of the human being forms the basis for an understanding of love. It is crucial for a realistic recognition of human nature. Only through such recognition can the differences between infatuation and love be properly understood and holistic, integrated development be pursued. Osho believes that true love encompasses all aspects of being. Infatuation, due to its reductionist nature, hinders this.

Infatuation is often associated with strong but short-lived sexual desire. Sex resulting from desire is experienced only on a physiological level. According to Osho, this is limiting and primitive (Osho 2011a: 225), as it does not take into account the full potential of this energy. Osho believes that the energy of human life, finding its outlet in sex,<sup>1</sup> is the fundamental source of vitality and dynamism (Osho 2011a: 7, 21).

---

<sup>1</sup> It should be clarified that, according to Osho, the energy in the human being is one and neutral, and that names such as 'sexual energy', for example, derive from the forms in which this energy manifests itself (Rajneesh 1979: 21).

Sexual energy, considered in the context of a holistic view of the human being, affects all aspects of life. This includes the survival of the species as well as creativity and spiritual development. In this context, sex is not only a physical act for Osho. It is also a tool for personal growth, an opportunity for self-expression and a way of connecting with another person on an emotional and spiritual level.

Osho emphasises that true fulfilment and spiritual development can only be achieved when sexual energy is transformed into higher levels of consciousness. Sex on the physical level is only one of many possible experiences. People who stop at this level will never get the full spectrum of benefits. Transforming sexual energy into higher forms of love and consciousness leads to a deeper understanding of oneself and the other person, enabling inner integrity and wholeness of life. Meditation plays a key role here. According to Osho, it opens the individual to an understanding and acceptance of sexuality. In this way, we do not reject or suppress this energy, but integrate and transform it. Cleansed of cultural conditioning and desire, sexuality becomes a conscious form of energy that can lead to deep transformation and enlightenment (Ibidem: 114).

However, the model of love reduced to lust, which Osho criticises, does not allow people to fully understand the function of sex or to enter into its spiritual dimension. Osho addresses the ethical and emotional implications of such 'love', pointing out that it reduces the other person to the role of an object. It then underestimates her value and dignity. Referring to Martin Buber's concept of the 'I-Thou' relationship (Osho 2011b: 226),<sup>2</sup> Osho illustrates how limited and superficial love is based on the selfish satisfaction of one's own needs. It treats the other person merely as a means to an end. Such an approach objectifies the other person and is detrimental to the relationship. This is because it pre-

---

<sup>2</sup> It is worth noting that Osho, by focusing on the criticism of possession of the other and its negative impact on the soul, refers to Buber's central message of an authentic human relationship based on mutual respect and dialogue (Buber 1937). However, Osho's interpretation may differ from Buber's more classical or literal interpretations, as Osho often presents his own, often controversial, perspectives on various philosophical and life issues. Therefore, assessing the accuracy of Osho's interpretation of Buber's thought can be a matter of debate. Osho tries to convey Buber's deeper message of respect and authenticity in relationships, but his own approach to the subject may introduce new interpretative aspects and considerations that may be seen as innovative or controversial in the context of the traditional interpretation of Buber's philosophy.



vents one from truly getting to know the other person, developing the capacity to care for their well-being (Ibidem: 66).<sup>3</sup> Osho portrays desire-based love as dominated by pragmatism and selfishness, where personal satisfaction is the main goal. According to him, such an approach is morally reprehensible (Ibidem: 65). Reduces human value to the role of a tool to achieve selfish ends, opposing the ethical imperative to treat people as ends in themselves.

Osho also criticises the dominant perception of love, which is often equated with the need to possess the other person or the requirement for their continued exclusivity (Osho 2015: 129).<sup>4</sup> According to him, such an approach leads to jealousy, which he defines as an emotional state resulting from the fear of losing a loved one to another (Ibidem).<sup>5</sup> Jealousy reflects deeper internal problems such as lack of self-accept-

---

<sup>3</sup> Osho is also critical of the view propounded by people who have been emotionally wounded by others, claiming that 'love hurts'. According to him, there is a misunderstanding here related to the lack of distinction between desire, which is mistaken for love, and true love. Osho explains that when actions are driven by desire, the emotions and well-being of the other person are often ignored. If a person is used solely to satisfy someone else's desires, they may feel neglected, unappreciated and misunderstood on a deeper, emotional level. Such a situation leads to hurt because there is a lack of genuine care, respect and deep emotional connection, which are indispensable elements of healthy and mutually supportive relationships. Therefore, according to Osho, lust is a cause of hurt because it focuses on personal gain and gratification without regard for the emotional cost to the other person. Ultimately, this approach to relationships can lead to disappointment, conflict and deep emotional wounds. In contrast, unlike lust, true love does not hurt but enriches, because the one who loves treats the other person as an end in itself (Osho 2011b: 65, 102).

<sup>4</sup> According to the presented views, love should not be perceived solely through the lens of exclusivity with a beloved person. Such a perspective is illusory and based on unrealistic anthropological assumptions, as it ignores the need to maintain a balance between commitment and space for oneself. In a healthy relationship, love engages emotionally and energetically, which can lead to exhaustion. Therefore, it is crucial to skillfully balance closeness with independent rest, which does not indicate coldness or rejection but rather the necessity for regeneration and internal renewal. Such rest allows for the recovery of the energy and passion necessary for renewed, creative, and enthusiastic expression of feelings (Osho 2015: 173).

<sup>5</sup> In the context of Osho's critique of distorted perceptions of love, it is important to highlight his stance on the expectation of absolute fidelity. He defines this expectation as a prohibition against thinking or dreaming about another person in the context of desire or sexuality (Osho 2010: 220). According to Osho, such an approach stems from a misguided anthropology, making it unrealistic. He also emphasizes that a lack of understanding of natural psychological processes leads to unreasonable demands. These, in turn, can cause conflicts between partners and foster suspicion, which may escalate into possessiveness (Ibidem).

ance, low self-esteem, fear of rejection and loneliness. It is also an attempt to control the other person in order to satisfy these fears.

In light of this psychological interpretation of jealousy, Osho argues that love and jealousy are contradictory states and cannot coexist in the human psyche (Osho 2010: 234–236). Jealousy transforms love into a relationship based on possession and control, which is in opposition to its authentic nature. True love, according to Osho, is characterised by acceptance, inner peace and altruism (Osho 2011b: 68). A genuinely loving person strives for their partner's happiness and fulfilment, even if this means accepting their happiness with someone else (Ibidem: 128).

Osho's critique of false love is also based on the assumption of an inseparable link between love and freedom, which he sees as fundamental to human nature and necessary for a full and authentic life (Osho 1995: 62; 2011b: 52, 101; 2017: 70). He compares this relationship to a bird whose one wing is love and the other is freedom – both are necessary for it to fly (Osho 2011b: 101). In this perspective, true love not only does not limit freedom, but actually promotes it, allowing the loved person to be themselves and express themselves without fear of judgement or rejection (Osho 2010: 237; 2011b: 101).

Osho emphasises that jealousy not only threatens the freedom of the other person, but also represents a serious obstacle to the spiritual development of both the individual and their partner. Jealousy, being a manifestation of the need to dominate and control, leads to actions that limit the space for the other person's personal development, which is contrary to the essence of true love. Instead of supporting the partner in their quest for wholeness, jealousy draws attention to fears and anxieties about the future, which distracts us from the present – the only moment in which we can fully love and be present (Osho 2011b: 101).

Actions resulting from jealousy, such as frequent quarrels, mistrust or constant questioning of a partner's feelings, lead to an infringement of their freedom and their right to personal happiness. The restriction of this freedom blocks the spiritual development of both the jealous person and their partner. As a result, instead of building a relationship based on love, jealousy leads to a depreciation of the partner's values, which can result in an erosion of authenticity and interest in the relationship.

Osho also notes that the dynamics of jealousy can lead to toxic relationships, where the pursuit of dominance results in an overly submis-

sive partner. In particular, an analysis of male-female relationships reveals that male submissiveness resulting from attempts to avoid conflict often leads to a depreciation of their value in the eyes of their female partners, further exacerbating relationship problems (Ibidem: 66).

In summary, Osho shows how unconscious mechanisms can negatively affect relationships, with important implications at both the individual and social level. His analysis of the conflict between love and jealousy has both a psychological and ontological dimension, demonstrating a quest for a deeper understanding of the human experience. Osho's teachings combine psychological introspection with a reflection on being and existence, presenting love as a key element of human life. True love is based on acceptance, freedom and trust, which contradicts the common belief that love and jealousy can coexist. Modern people find it difficult to separate these two states, leading to superficial and false relationships. Osho stresses that this approach harms both the jealous person and the object of jealousy, leading to fear, insincerity and suffering. It is necessary to reformulate our understanding of love and jealousy in order to have healthy and authentic relationships.

Finally, Osho also criticises the perception of love as an expression of need arising from a sense of lack and dependence. According to him, such 'love' comes from an individual's inner sense of incompleteness. Such a person longs to relate and be loved, seeking confirmation of his or her worth in others (Osho 1999b: 51; 2010: 37, 42). Osho compares this behaviour to the attitude of a beggar, which emphasises the conditional nature of the feelings in such an approach (Osho 1999b: 56; 2002: 53; 2010: 43; 2011b: 102; 2013: 67). He calls this 'need-love' or 'deficiency-love', referring to the terminology used by C. S. Lewis and Abraham Maslow (Osho 1999b: 50; 2010: 37).<sup>6</sup> He argues that most of society misunderstands the essence of love, based on an incorrect anthropological assumption.

According to Osho's philosophy, true love has a different source – it comes from inner wholeness and emotional self-sufficiency. This feeling does not stem from the fulfilment of external expectations and is

---

<sup>6</sup> It is worth noting that Osho aptly refers to the terminology used by these thinkers. Lewis uses the term 'need-love' in his work "The Four Loves". 'Need-love' refers to love based on the need a person feels for another person to satisfy their deficiencies. Maslow, on the other hand, uses the term 'deficiency-love' in his work "Toward a Psychology of Being". This is love based on the need to fill inner deficiencies.

not oriented towards taking, but is a manifestation of the natural capacity to love as a being of human existence (Osho 1999b: 52; 2010: 39, 42; 2017: 91). Love understood in this way is the selfless sharing of self with others (Osho 1999b: 51, 56; 2010: 38, 39, 42).

As Osho notes, modern understanding of love often stems from emotional deficits and inner emptiness. Those affected by these deficits may subconsciously seek partners with similar deficits. Such dynamics usually stem from a deep desire for understanding and acceptance (Osho 1999b: 59). They count on their partner to satisfy their unfulfilled emotional needs. However, hopes that the relationship will fill a life void and bring happiness are illusory. A relationship based on the need to fulfil certain conditions and the associated expectations inevitably leads to limitations imposed by the partner. People with low self-esteem often transform such relationships into a kind of ‘psychological bondage’ (Osho 2004: 69). This bondage, stemming from subconscious needs and fears, creates ideal conditions for the emergence of mechanisms of domination and control.<sup>7</sup> In such relationships, domination and control become the main mechanisms of interaction, which Osho compares to a ‘guard and prisoner’ relationship (Osho 2004: 70). Manipulation and attempts at domination often stem from a desire to reverse disadvantageous situations, such as financial dependency, where one party attempts to dominate the other (Osho 2010: 39, 40; 2011b: 67–68). Such actions contribute to the deepening of the cycle of mutual dependence and psychological oppression.

In the context of these transformations, the relentless pursuit of perfection proves to be equally destructive.<sup>8</sup> Often one party imposes

---

<sup>7</sup> As previously mentioned in the context of the analysis, true love must support the freedom of the individuals involved. It is worth emphasizing once again that, for Osho, love and freedom are inseparable, like two sides of the same coin (Osho 2010: 303). Reiterating this concept underscores its importance in the context of dominance and control, which are discussed in this part of the study. According to Osho, if control and restriction of freedom dominate a relationship, it is not true love. Such behaviors often mask other, less desirable motives, such as seeking security or fulfilling unmet needs (Ibidem). Consequently, relationships that may seem based on love may, in reality, be hidden forms of psychological dominance and dependency.

<sup>8</sup> This approach is flawed at its very foundation, as it is based more on selfish premises than on solid anthropological knowledge. Osho assumes that humans, like any other living beings, are fragile entities, whose lives can be compared to a thin thread, easily broken. Human needs, desires, and longings are inherent weaknesses of human nature, stemming from the fact that humans are not made of steel (Osho

this aspiration on the other. In such an arrangement, feelings become self-interested and have to be earned. The strength of the feelings depends on the extent to which one party subscribes to or adapts to the other's ideas (Osho 2017: 69, 70). 'Love' then becomes a tool of manipulation or a reward for fulfilling expectations. Osho argues that this approach leads to constant dissatisfaction and lack of fulfilment, as pleasing others at the expense of one's own needs becomes the priority. The person tries to meet endless expectations, which ultimately leads to increasing tension and problems in the relationship, as each fulfilled expectation generates another.

A person who makes endless demands is often unable to respect the other person as an independent individual. This leads to fear and insecurity and creates an atmosphere of fear, which, according to Osho, is the opposite of love (Ibidem: 67, 68, 79; 1995: 28). In response, the other person tries to live up to expectations, which leads to hypocrisy and internal conflicts, compromising the authenticity of the relationship. The falsity of such an attitude deprives the relationship of trust, sincerity and emotional closeness. Osho defines such closeness as the process of revealing ourselves to someone who was previously a stranger to us (Osho 2013: 7). It allows them to get to know and understand us. Proximity is about discarding masks and defensive barriers, enabling sincere, intimate and emotional contact with the other person.

Failures in striving for perfection lead to increasing frustration and tension in the relationship. The tensions can escalate into open hostility, whether one-sided or mutual (Osho 2004: 71). In such cases, distorted perceptions of love result in feelings of betrayal unhappiness on both sides, often leading to the breakdown of the relationship. The partners, blaming each other, perceive the other person as the main cause of the failed and toxic relationship.

The above analysis leads to the conclusion that Osho formulates his judgements about false love on the basis of his observation of the dominant patterns of human relationships in society and anthropological analysis. His critique is based on a deep understanding of human nature, which integrates the physical, emotional, mental and spiritual spheres. Through this holistic perspective, Osho identifies various er-

---

2013: 10). The expectation of achieving perfection, that is, the complete elimination of these weaknesses, is a fundamental anthropological error, ignoring the essence of the human condition.

roneous approaches to love that reduce it to superficial or selfish forms, ignoring its deeper, spiritual aspects.

Osho's views on false models of love are justified both within the context of his teachings and contemporary scientific research. Psychology and sociology confirm that relationships based solely on physical attraction, emotional dependence, or the need for possession are unstable and can lead to emotional problems. Theories such as John Bowlby's attachment theory or Erich Fromm's concepts, also emphasize the importance of authentic, selfless love for mental health and personal development.

### **Love as a state of being, not a relationship**

Osho opposes relationships that are toxic and inhibit spiritual development, but he does not reject the value of love and living together (Osho 2004: 75–76). On the contrary, he considers them essential for harmonious spiritual development and the full realisation of each person's natural potential. In healthy relationships, according to Osho, individuals accept the impermanence of life, which grants them the freedom to either stay together or part ways. For him love is a 'state of integrated consciousness' (Osho 1995: 28; 2002: 44, 48, 61, 62; 2004: 68; 2011b: 51, 193; 2011a: 90; 2013: 66; 2017: 79, 91). It is rooted in human nature and does not arise from any particular person or external circumstances. Osho emphasizes that such love transcends the dualistic limitations of traditional 'I–Thou' relationships as described by Buber (Osho 2011b: 226; Cf. Osho 2017: 79), meaning it exists independently of relationships with others. It is a capacity for love in general, not merely a reaction to a specific individual (Osho 2002: 63). Osho, drawing on Lewis's terminology, refers to it as 'gift-love' and, following Maslow, describes it as 'being-love' (Osho 1999b: 50; 2010: 37).<sup>9</sup>

The love that emerges from this, according to Osho, enables unconditional loving, which, much like in Fromm's concept, is not confined

<sup>9</sup> Osho aptly refers to the terminology used by Lewis and Maslow. Lewis uses the term 'gift-love' in "The Four Loves", where he distinguishes between different types of love, including 'affection', 'friendship', 'eros' and 'charity'. In the context of love-agape, Lewis refers to gift-love as selfless, sacrificial love that is directed towards the welfare of others rather than one's own needs. Maslow uses the term 'being-love' in his work on self-actualisation and the hierarchy of needs.

solely to close relationships<sup>10</sup> but extends to encompass all humanity, as well as the animal and plant kingdoms (Osho 2002: 9; 2011b: 225; 2011a: 88–89). This universal love becomes a powerful force, permeating all aspects of life and leading to profound spiritual transformation. It is a continuous and dynamic love, standing in stark contrast to limited and static relationships (Osho 2002: 55; 2010: 81; 2011b: 194).

I believe that practising transcendental love not only towards a partner, but also towards a variety of life forms and a wider range of people can enrich society and promote greater harmony. Eliminating the division between ‘I’ and ‘you’ can reduce conflict as well as stereotypes and prejudices. When people see each other as part of one whole, it is easier for them to find common solutions and compromises. This leads to more peaceful coexistence and fewer disputes, both on an individual and social level. In my opinion, transcendental love increases the sense of community. A society in which individuals see each other as part of one whole becomes more integrated and communal. People feel more responsible for each other, which leads to better cooperation and mutual support. Seeing that everyone is a part of a greater whole makes people more tolerant and accepting towards diversity. Transcendental love helps to eliminate prejudice and discrimination, leading to a more equal and just society.

When we treat love as a manifestation of an inner state of being, it becomes a kind of energy capable of growth and expansion. Such love opens the way to a fuller experience. It becomes a tool for spiritual as well as emotional evolution. Osho describes love as a kind of energy to be expressed in conscious actions, and therefore freely. Internally fulfilled people do not keep this energy to themselves. They let it flow towards others, sharing it unconditionally and spontaneously (Osho 2002: 2, 44; 2013: 149). Fromm’s view of love is similar. He believes

---

<sup>10</sup> Fromm emphasises that love is a fundamental, active force. It transcends personal boundaries and touches the essence of common human experience. He also points to love’s potential for personal and social transformation (Fromm 1956: 24–25). Osho criticises the cultural promotion of the idea of limiting love to a relationship with one person or a narrow group of close people. According to him, this approach is the result of the influence of religions promoting the idea of monogamous marriage (Osho 2002: 150–151). Conditioning by this idea for many centuries has led people to focus on ‘loving’ one particular person or a narrow circle of close people. This limits the acquisition of valuable inner experiences that can contribute to personal growth and deeper self-understanding.

that the act of selfless giving is the essence of love. Fromm emphasises that giving does not mean depriving oneself of something. It is an expression of fullness and inner richness. The process of giving brings joy and satisfaction. It also brings acceptance for both the giver and the recipient (Fromm 1956).

For Osho, giving becomes pure and unconditional. It is free from the desire for approval (Osho 2002: 2, 3; 2011b: 67). Osho compares such people to 'emperors' (Osho 2011b: 102). Emperors do not expect their selflessness to be reciprocated (Osho 1999b: 51, 53; 2002: 53). Sharing themselves is a source of joy for them. It makes them more internally integrated and harmonious (Osho 2011b: 110–111). Similarly, Fromm notes that true happiness and wholeness is found in selfless giving. This is the foundation of healthy and deep love.

## **Essential aspects of love**

While emphasising the importance of selfless sharing, Osho also points to other fundamental aspects of love, understood as a manifestation of an inner state of being. Among these he includes acceptance, freedom, empathy, creativity, courage and joy. In his view, each of these elements is a manifestation of love in its purest form, unrelated to the conventional notion of relationship. These aspects of love, considered as basic types of experience, enable a deeper understanding of love as an all-pervasive and all-encompassing force.

The first and most important source of love according to Osho is self-acceptance. This process involves rejecting unrealistic and idealised images of oneself, ceasing to compare oneself to these images and accepting all aspects of oneself (Rajneesh 1979: 94, 95). Self-acceptance implies a state of complete satisfaction with who we are, without the need to change to something inauthentic.

Osho emphasises that self-acceptance leads to a transformation that arises from our own nature and not from external pressures or expectations. Through self-acceptance we reduce inner conflict, which is often the result of trying to conform to social expectations or external pressure.

When we stop judging ourselves and following external role models and instead accept our true self, we begin to act in accordance with our own needs. Then we can realise our life goals based on our unique



potential and values. This leads to inner integrity and coherence in our actions and decisions. This way of development is natural and authentic. It allows us to realise our full potential and achieve inner completeness.

From an anthropological perspective, Osho's position finds justification in the assumption that each person is unique and incomparable to others.<sup>11</sup> According to him, people possess an innate uniqueness that cannot be reduced or compared to other individuals (Osho 2013: 99, 125). This uniqueness is a fundamental feature of each person's being. Therefore, self-acceptance is a key element of development and self-realisation.

Given the above considerations, it is worth discussing the practical implications of this philosophy. Self-acceptance is the foundation of self-love and has concrete implications for our daily lives. Self-love includes taking care of emotional, physical and mental needs. It manifests itself in self-care and respect for one's feelings, emotions and moods – in a nutshell, in full respect for one's own soul.

Self-acceptance leads to authenticity. Being authentic means being true and honest with ourselves and others. When we accept ourselves, we stop hiding our true self. We are accompanied by the courage to be ourselves, which strengthens our resistance to external opinions and criticism. As a result, we do not change our behaviour just to gain the approval of others. It allows us to be ourselves in different situations.

Authenticity fosters further development. We become more open and honest in our relationships with others. This, in turn, allows us to experience life 'here and now' and to make deep, authentic connections with other people.

Osho points to the fundamental role of self-love and self-acceptance in relationships with other people. He argues that building a healthy relationship with oneself and developing self-acceptance, self-love and

---

<sup>11</sup> Osho's statement about the uniqueness and exceptionality of each individual reflects an anthropological assumption close to personalism (in a sense, Osho's view also resonates with existentialism, especially in its affirmation of the individual uniqueness and unique nature of human existence. Philosophers such as Jean-Paul Sartre and Søren Kierkegaard emphasised the uniqueness of the individual and his unique existential experience). The philosophy of personalism emphasises the uniqueness, irreplaceability and unsurpassable value of each human individual. This is central to both personalism and humanism. In an anthropological context, Osho articulates a personalist model in which each person is seen as unique, unrepeatable and possessing an inalienable dignity.

self-confidence are necessary steps to be able to bestow these values on other people (Osho 1995: 42; 2002: 7, 8, 9, 10, 28; 2007: 150). This enables us to form authentic, stable and healthy relationships with them. Osho emphasises that everything starts with ourselves. Our inner mindset, attitudes and feelings determine the quality of our relationships with others. The changes we want to see in the external world must first occur within ourselves.

By accepting our own flaws, strengths, limitations and unique characteristics, we become more open to accepting the same aspects in other people. Understanding and accepting ourselves allows us to be less judgmental and more understanding towards others. In this way, the relationship becomes more genuine and sincere, as both parties can be themselves without the fear of rejection.

Confidence in ourselves is the key to building trust in other people. When we trust our decisions, intuition and skills, we are more confident in dealing with potential difficulties. By doing so, we eliminate fear and uncertainty, creating space for true understanding. This leads to a sense of security, deeper trust, openness and closeness between partners.

The experience of love according to Osho also defines freedom. A loving person is someone who has rejected his or her ego and the desire for competition, as well as the suppression of emotions under the influence of the opinions and expectations of those around him or her. The rejection of the ego occurs through deep insight into oneself and the discovery of one's essence. This leads to becoming aware of one's own worth. Hence, a loving person is free from fear and uncertainty about the future and the outcome of their feelings. Such a person does not calculate gains and losses, because their love is authentic and not based on conditions. This enables him or her to live life to the fullest, focusing on the present (Osho 2017: 82).

Understanding oneself also breeds respect for the other person's individuality. According to Osho, such a person is seen as an end in themselves and not as a means to achieve his own ambitions. This respect makes it possible to open up to the other person and accept their freedom, without fear of loss or rejection. Such a person does not try to appropriate the partner's freedom or make him or her dependent, avoiding domination, manipulation and control.

The relationship with the partner is then not threatened by the attention the partner receives from others. On the contrary, such attention becomes a source of joy and pride. The lack of need to control the partner fosters trust and respect for the partner's autonomy, which in turn deepens emotional connection and intimacy. Recognition of the partner by others can revitalise feelings and encourage rediscovery of the partner.

This person does not fear the departure of their partner because their fulfilment and happiness comes from within, regardless of the presence of their partner. The person understands that the partner has their own feelings and a need for spiritual growth and self-realisation. Therefore, he or she creates a space where the partner can fully develop their natural potential.

Another key aspect of love is empathy. Osho defines empathy as the ability to deeply understand and empathise with other people. Empathy is not just about understanding the emotions of others, but about actually feeling what they are experiencing (Osho 1990: 23; 1991: 39, 55). To achieve authentic empathy, according to Osho, one must, through meditation, abandon one's own prejudices and open oneself to the experiences of others (Osho 1990: 78; 1991: 112). This process begins with self-acceptance and self-love. When we accept ourselves, we become more open and sensitive to other people's feelings. Empathy then involves a genuine interest in and concern for the welfare of the other person, which transcends the boundaries of selfish desires and leads to a deeper understanding of human nature. This understanding, in turn, makes it possible to care for the well-being of the other person while respecting their freedom. Osho emphasises the deep connection between empathy and freedom as fundamental aspects of love. Understanding this connection requires the acceptance that everyone is entitled to their own decisions and choices, even if they seem wrong from our perspective. A loving person accepts the choices of others, even if they differ from their own desires or opinions. The person is prepared to accept the rejection of their help. This is a sign of emotional maturity and an understanding that respect for the other person is more important than the desire to help (Osho 2016: 135, 137). If someone does not want to be helped, they should not be forced to do so. According to Osho, rescuing someone against their will is not a genuine act

of helping, but a form of domination. Help should only be offered when it is needed and accepted. Imposing help can be seen as an attempt to control, rather than authentic support.

Empathy, in Osho's terms, is inextricably linked to the process of spiritual awakening and self-realisation. An empathic person is able to be present with another person in their difficult moments, without judging or trying to fix their life for them. According to Osho, empathy is a deep understanding of the other person and their situation that allows one to provide appropriate help without resorting to pity or condescension. An empathic person, in his or her view, supports others in a way that enhances their self-reliance and development, rather than bailing them out or undermining their ability to act independently. This happens mainly through witnessing one's own attitude, which can inspire and stimulate the process of self-discovery, empowering the other person and helping them to find their own solutions.

Another aspect of love according to Osho is creativity. This is the inner power that drives a person to express themselves creatively. When a person loves, they feel the need to create – they may sing, paint, write poems, play the guitar or engage in other creative activities (Osho 2017: 73). Through creative activities, they manifest their unique nature and individuality. Creativity becomes a natural manifestation of self-realisation because it is an expression of who we really are.

Love is therefore, at its core, creative and transformational. It is the source from which human creativity flows, providing a vehicle for personal growth and transformation. It inspires not only the creation of new works and artistic forms, but also the enrichment of the human experience through everyday actions.

Osho emphasises that even the simplest everyday activities, such as cooking, sweeping or talking, can be creative if performed with love, awareness and full commitment (Osho 1999a: 10, 12, 25, 27, 40, 75; 2010: 25). This approach makes each activity unique and meaningful, transforming ordinary actions into acts of creativity.

An analysis of the concept of love according to Osho reveals that love is not only a feeling, but also a key element of spiritual awakening and self-realisation. This process begins with self-acceptance. It leads to the full development of the individual's potential. This creates authentic, stable and healthy relationships with others. In this way, love

becomes the driving force for spiritual and emotional growth. It leads to the achievement of inner integrity and wholeness of life.

## **Conclusion**

Osho analyses the issue of love in the context of interpersonal relationships and spiritual development, emphasising its complexity and multifaceted nature. According to him, love is not only an inner state, but is also expressed in concrete actions, emotions and attitudes. This perspective allows us to better understand that love is a phenomenon that can be both observed and experienced in interpersonal relationships. These relationships go beyond traditionally understood relationships. Love creates a dynamic and constantly evolving relationship. At the same time, it is a spiritual experience, resulting from the development of the individual's consciousness. In this view, love is a key element of human existence. It can be nurtured and developed independently of external conditions or interpersonal relationships. Love is not a one-time event, but a permanent presence in the life of the individual, which can be systematically developed.

Osho's reflections interestingly present the diverse, often subtle and complex qualities of love. At the same time, he avoids the cheap sentimentalism and superficial emotionality that can easily accompany this subject. He criticises traditional, limiting models of love, proposing instead a kind of love that is unconditional and free of selfish desires. He is particularly apt at highlighting the natural relationship between love and freedom. He points out the crucial role of freedom from egoism and the desire to possess the other person. Love based on freedom allows partners to be authentic, self-fulfilled and to grow personally.

Osho criticises relationships that limit the individuality of the partners. He points out that such relationships lead to domination and control. He promotes the idea of interdependence, where partners retain their individuality. At the same time, they support each other in the pursuit of authenticity and personal growth. This approach differs from more traditional models of love, which may focus on the unity and fusion of the partners' personalities.

In further research, it is worth examining more broadly how love and freedom support each other. It is also important to explore how

their absence can lead to destructive relationships. Furthermore, it is important to discuss how practising interdependent love can change social dynamics on a wider scale. This can reduce conflicts and promote a more integrated society. These reflections can make an important contribution to philosophical and psychological discussions on the nature of love and interpersonal relationships.

## Bibliography

- Buber M. (1937), *I and Thou*, trans. W. Kaufmann, Scribner Classics, New York.
- Fromm E. (1956), *The Art of Loving*, Harper & Brothers, New York.
- Lewis C.S. (1960), *The Four Loves*, Geoffrey Bles, London.
- Maslow A. (1962), *Toward a Psychology of Being*, Van Nostrand, New York.
- Osho (1990), *Come Follow to You*, Vol. 2, Osho International Foundation, Pune.
- Osho (1991), *The Beloved*, Vol. 1, Osho International Foundation, Pune.
- Osho (1995), *Life's Mysteries: An Introduction to the Teachings of Osho*, Penguin Books India, New Delhi.
- Osho (1999a), *Creativity: Unleashing the Forces Within*, St. Martin's Griffin, New York.
- Osho (1999b), *Maturity: The Responsibility of Being Oneself*, St. Martin's Griffin, New York.
- Osho (2002), *Love, Freedom, Aloneness: The Koan of Relationships*, St. Martin's Press, New York.
- Osho (2004), *Freedom: The Courage to Be Yourself*, St. Martin's Griffin, New York.
- Osho (2007), *The Book of Ego*, Osho Media International, New York.
- Osho (2010), *Transformacja przez tantrę*, trans. H. Smagacz, Nowy Horyzont, Warszawa.
- Osho (2011a), *Seks się liczy. Od seksu do nadświadomości*, trans. H. Smagacz, Czarna Owca, Warszawa.
- Osho (2011b), *Smak miłości. Jak kochać świadomie i bez lęku*, trans. P. Karpowicz, Czarna Owca, Warszawa.
- Osho (2013), *Bliskość. Zaufaj sobie i innym*, trans. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa.
- Osho (2015), *Zdrowie emocjonalne. Przemień lęk, złość i zazdrość w twórczą energię*, trans. P. Karpowicz, Czarna Owca, Warszawa.
- Osho (2016), *The Beauty of the Human Soul*, Osho Media International, New York.
- Osho (2017), *Odwaga. Radość z podejmowania ryzyka*, trans. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa.
- Rajneesh (1979), *The Psychology of the Esoteric*, Perennial Library, New York.

*Marek Jawor*

ORCID: 0000-0003-3394-3622

Instytut Integralnej Psychoterapii Gestalt  
w Krakowie

Institute of Integral Gestalt Psychotherapy  
in Krakow

*Agnieszka Biegalska*

ORCID: 0000-0002-5653-9684

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn  
Institute of Philosophy

**AUTONOMIA KLIENTA  
W RELACJI Z PSYCHOTERAPEUTĄ.  
FENOMENOLOGICZNO-HERMENEUTYCZNA  
PERSPEKTYWA PSYCHOTERAPII GESTALT**

**Client's Autonomy in a Relationship  
with a Psychotherapist.  
A Hermeneutic Phenomenological Approach  
to Gestalt Therapy**

Słowa kluczowe: Gestalt, klient, autonomia, fenomenologia, hermeneutyka

Key words: Gestalt, client, autonomy, phenomenology, hermeneutics

Streszczenie

Optyka psychoterapii Gestalt jest skierowana w stronę oryginalności człowieka, dostrzega, że ludzie są wolni, wyjątkowi, przyjmują różne wartości, ideały i wierzenia, które nadają ich życiu sens. Z tego powodu pojęcie 'autonomia klienta' w polu terapii Gestalt jest tak ważne. I choć jest ono cały czas dyskutowane, odnotować można jedno z istotniejszych jej sformuło-

Abstract

Gestalt therapy focuses on the client's authenticity by recognizing that humans are free and unique individuals who adopt various ideals and beliefs that make their lives meaningful. This is why client autonomy plays a very important role in Gestalt therapy. This concept continues to stir debate, and client autonomy is generally defined as self-determination and

wań: osoba klienta jest samostanowiącą (self-determination) jednostką relacyjną zdolną do samoregulacji (self-regulated) w środowisku. Ambicją niniejszego tekstu jest wskazać fenomenologiczno-hermeneutyczne źródła tej definicji. W tym celu autorzy artykułu szczególną uwagę zwrócają na myśli Maurice'a Merleau-Ponty'ego, Thomasa Fuchsa, Emmanuela Levinasa, Williama Jamesa i Paula Ricoeura.

self-regulation. In this article, an attempt was made to define client's autonomy from the hermeneutic phenomenological perspective. To achieve this goal, special attention was paid to the work of Maurice Merleau-Ponty, Thomas Fuchs, Emmanuel Levinas, William James, and Paul Ricoeur.

*Wolność – to ta najjaśniejsza z gwiazd  
Promyk słońca w gęsty las, nadzieja*  
Marek Grechuta

## Wprowadzenie

W poszukiwaniu źródeł określenia „autonomia klienta”<sup>1</sup> w polu psychoterapii Gestalt sięgnąć należy do psychologii humanistycznej (psychologii ludzkiego potencjału), z którą silnie związany jest nurt Gestalt (Chu 1993: 15). Szczególnie istotny wydaje się moment przełomu, który dokonał się w latach 30.–40. XX wieku na gruncie psychoterapii. Wyłoniły się wówczas nowe podejścia psychoterapeutyczne, a wśród nich interesujące nas z perspektywy niniejszego tekstu podejście humanistyczne, które położyło nacisk na odkrywanie potencjału ludzkiego. Historię pacjenta przestano redukować do reguł, a zaczęto doceniać jej swoiste znaczenie. Natomiast w relacji pacjent–terapeuta przyznano pacjentowi, a nie terapeutce, władzę leczenia (Spagnuolo Lobb 2016c: 101). To nowe podejście zakwestionowało decydujący głos psychoterapeuty w gabinecie, a dowartościowało pacjenta. Wzrosła ranga *ego*, czyli zdolności jednostki do kreowania rzeczywistości, w której żyje, a zmalało zainteresowanie *id* – nieuchwytną siłą nieświadomych impulsów. W ten sposób wyłoniła się nowa idea psychologii humanistycznej, której fundamentem stała się teza, że „jednostka jest samoregulująca [...] jeśli jest w pełni świadoma i jeśli dostrzega drugiego” (Spagnuolo Lobb 2016c: 101; tłum. własne). Wypracowane na gruncie psychologii

<sup>1</sup> Po raz pierwszy pojęcia „klient”, zamiast „pacjent”, użył Carl Rogers. Termin ten stosowany jest w nurtach humanistycznych psychoterapii w celu podkreślenia podmiotowości osoby zgłaszającej się do gabinetu i jej czynnego udziału w procesie „zdrowienia”. Szerzej zob.: Rogers (1995).



humanistycznej pojęcie autonomii jednostki stało się bazą do opracowania kluczowej zasady psychoterapii Gestalt – kategorii „autonomia klienta”. Psychoterapia Gestalt jest skierowana w stronę oryginalności człowieka, dostrzega, że ludzie są wolni, wyjątkowi, przyjmują różne wartości, ideały i wierzenia, które nadają ich życiu sens.

## 1. Autonomia klienta jako kluczowa zasada psychoterapii Gestalt

Pojęcie „autonomia klienta” w psychoterapii Gestalt jest cały czas doprecyzowywane. Odnotować jednak można jedno z istotniejszych jej sformułowań. W pracy *Ethics and training practices: a call for discussion* Philipa Brownella, Jaya Levina, Briana O’Neilla czytamy, że „autonomia odnosi się do promowania samostanowienia (*self-determination*) oraz wolności wyboru przez klientów własnej drogi” (Brownell, Levin, O’Neill 2015: 38; tłum. własne). W połączeniu ogólnych określeń autonomii jednostki w psychoterapii humanistycznej z uszczegółowieniami psychoterapii Gestalt wyłania się osoba klienta, który jest samostanowiącą (*self-determination*) – samoświadomą jednostką relacyjną zdolną do samoregulacji (*self-regulated*) w środowisku.

### 1.1. Samoświadomość – pierwszy warunek samostanowienia

W psychoterapii Gestalt, jak twierdzi Fritz Perls, „samoregulacja organizmu oznacza, że w idealnym przypadku organizm sam przez się zdolny jest do sterowania własnymi zachowaniami. Ma on możliwość samorealizacji i może sobie znaleźć takie otoczenie, które najlepiej się do tego nadaje” (Chu 1993: 20). Reguła ta wydaje się dotyczyć każdej formy życia biologicznego, dlatego podkreślić w tym miejscu należy, że Perls, używając określenia „organizm”, ma na myśli świadomego człowieka. To świadomość właśnie jest pierwszym warunkiem samoregulacji klienta. Jednostka, by mogła sterować własnymi zachowaniami, musi być ich świadoma. W tym miejscu należy przywołać kategorię strumienia świadomości (*stream of consciousness*) Williama Jamesa, psychoterapia Gestalt ma bowiem na myśli określony proces świadomości, a nie jej pojedyncze, atomowe dane (por. Staemmler 2021: 150–151; Meyer 2021: 314–337). Mowa tutaj o strumieniu wrażeń ujętym

jako niezróżnicowane *continuum*, z którego najpierw zmysły, a potem uwaga selekcionują to, co jawi się istotne. James wskazał cztery cechy świadomości, które pozwalają uchwycić ideę przepływu: „1) każdy »stan« jest częścią świadomości osobowej; 2) w każdej świadomości osobowej stany ciągle zmieniają się; 3) każda świadomość osobowa zachowuje odczuwalną ciągłość; 4) świadomość interesuje się niektórymi częściami swego przedmiotu, a inne pomija; przyjmuje bądź odrzuca te poszczególne części – słowem dokonuje spośród nich *wyboru* – przez cały czas” (James 2002: 92–93)<sup>2</sup>. W *The Principles of Psychology* znajdujemy jeszcze piąte określenie świadomości: „świadomość, od dnia naszych narodzin jest pełnią różnorodności przedmiotów i relacji, a to, co nazywamy pojedynczymi doznaniem jest rezultatem wyróżniającej uwagi nasilonej do najwyższego stopnia” (James 1950: 224; tłum. własne). Strumień świadomości jest więc aktualny, niepodzielny i konkretny. W ostatniej swojej pracy zatytułowanej *Filozofia wszechświata* James podkreślał, że „tak zwane stany świadomości mogą się swobodnie rozłączać i łączyć w związki nie tracąc przy tym nic ze swojej własnej indywidualności, mimo że wchodzą w skład równoczesnych pól świadomości o szerszym znaczeniu” (James 1911: 167). Tezę tę terapia Gestalt zdecydowanie podziela.

Warto w tym miejscu podkreślić, że James starał się opisać pewne modyfikacje świadomości o charakterze poznawczym, które wcześniej nie były nazwane, a na które dziś szczególną uwagę zwraca psychotherapia Gestalt. Chodzi o „szybkie, przedświadome perspektywiczne spojrzenia na schematy myśli jeszcze nie wyrażone” (James 1950: 253; tłum. własne). W opinii Jamesa z takich mentalnych stanów składa się jedna trzecia życia psychicznego człowieka. Te niezwykle subtelne stany umysłu opisuje on w następujący sposób: „Każde określone wyobrażenie w psychice jest otoczone i przesiąknięte wodą, która swobodnie przepływa wokół niego. Wraz z nim – pojawia się poczucie odnoszących się do niego relacji bliskich i dalekich, cichnące echo miejsca, skąd do nas przybyło, a kielkujące poczucie miejsca, dokąd ma prowadzić” (James 2002: 107). James dla określenia tych szczególnych stanów świadomości używa nazw: „aureola”, „psychiczne tony składowe” czy wreszcie „otoczka” relacji. „Jest to tak jak z »tonami składowymi«

<sup>2</sup> W *The Principles of Psychology* James wyróżnił jeszcze piątą cechę świadomości: „Świadomość zawsze wydaje się ma do czynienia z przedmiotami niezależnymi od niej” (James 1950: 225; tłum. własne).

w muzyce – ucho nie słyszy ich oddzielnie, łączą się one z tonem podstawowym i zabarwiają go, zmieniają go; tak jest też z narastającymi i zanikającymi procesami mózgowymi, które w każdym momencie łączą się z psychicznymi skutkami procesów znajdujących się w punkcie kulminacyjnym, zabarwiają je i zmieniają” (James 2002: 109). W ten sposób, w opinii Jamesa, na życie psychiczne jednostki wpływają jej własne relacje przeszłe i przyszłe. Zawsze bowiem mamy do czynienia z relacją, współzależnością i procesem.

Strumień świadomości Jamesa wraz z tym, co określa on jako przedświadome stany świadomości, Maurice Merleau-Ponty ucieleśnia. Zaprzecza on „zarówno doktrynom traktującym spostrzeganie jako wynik oddziaływania rzeczy zewnętrznych na nasze ciało, jak i tym doktrynom, które podkreślają samodzielność aktów świadomości. Obu tym rodzajom filozofowania wspólne jest to, że uprzywilejowują czystą zewnętrzną lub czystą wewnętrzną, zapominając o osadzeniu umysłu w ciele, o niejednoznacznym stosunku, który utrzymujemy z własnym ciałem, a w związku z tym – z postrzeganymi rzeczami” (Merleau-Ponty 1976: 25–26). Świadomość osadzona zostaje w sytuacji, czyli w ciele, dzięki któremu jednostka łączy się ze światem. „Ciało jest wehikułem bycia w świecie, a mieć ciało to dla żyjącej istoty wiązać się z określonym środowiskiem, utożsamiać się z pewnymi projektami i stale się w nie angażować” (Merleau-Ponty 2001: 100).

W ten sposób zarysowała się finalna definicja samoregulacji w polu psychoterapii Gestalt, gdzie jest ona nie tylko „naturalną tendencją ludzi do utrzymywania stanu równowagi”, ale również, jak twierdzi Hunter Beaumont, samoorganizacją, która „uwzględnia również tendencje do utrzymywania równowagi w zakresie myślenia, nadawania znaczeń, organizowania samych siebie i naszego świata” (Sills, Fish, Lapworth 1999: 18). W terapii Gestalt „ludzie są raczej istotami proaktywnymi niż reaktywnymi. Sami wyznaczają swoje reakcje na otaczający świat. Samoświadomość daje im tę możliwość wyboru. Dzięki uświadomieniu sobie, że to my sami odczuwamy, myślimy i zachowujemy się, bierzemy odpowiedzialność za to, jacy jesteśmy. Przestajemy wierzyć, że »taki już jestem i nic na to nie mogę poradzić«” (Sills, Fish, Lapworth 1999: 17). Jednostka zachowując indywidualność, potrafi wchodzić w relacje z innymi i otoczeniem, czyli – używając terminologii terapii Gestalt – potrafi nawiązywać kontakt. Jest ona w nieustannym kontakcie ze środowiskiem. Wyłania się tutaj drugi

warunek samoregulacji, którym jest znalezienie przez klienta właściwego otoczenia dla procesu ponownej integracji.

## 1.2. Inny/środowisko – drugi warunek samostanowienia

Pierwszą składową otoczenia klienta jest środowisko. Ucieleśniony strumień świadomości psychoterapia Gestalt umieszcza w polu relacji. Źródłem tego podejścia szukać należy w teorii pola Kurta Levina, która nie jest traktowana jako metoda, a jako podejście do terapii. Jak pisze Gianni Francesetti, „»Strategia« pola nie jest *tekhne* (tj. powtarzaniem określonych zachowań w dążeniu do osiągnięcia celu), ale raczej *phronēsis*: zdolnością do wytyczania drogi z uwzględnieniem możliwości i ograniczeń obecnej sytuacji” (Francesetti 2021: 2). Teorię organizm – środowisko Levina odczytywać zatem należy jako teorię *phronēsis* (*φρόνησις*), którą Arystoteles definiował jako „trwałą dyspozycję do działania opartego na trafnym rozważaniu i tego, co dla człowieka jest dobre lub złe” (Arystoteles 1956: 213). Terapia Gestalt kładzie więc nacisk na mądrość praktyczną, rozsądek czy też roztropność, która pozwala terapeutce i klientowi pozostającym w relacji/kontekście odpowiadać na określoną aktualną sytuację, twórczo podejmować działanie i wyznaczać cele.

Odmienne, choć niezwykle interesujące rozwinięcie teorii pola Levina odnajdujemy w fenomenologicznych dociekaniach Merleau-Ponty’ego, który podkreśla, że całe życie psychiczne człowieka toczy się w środowisku. W *Fenomenologii percepcji* czytamy: „świat nie daje się oddzielić od podmiotu, który nie jest niczym innym niż projektem świata, a podmiot jest nieodłączny od świata, ale od świata, który on sam projektuje” (Merleau-Ponty 2001: 452), czy „ciało jest wehikułem bycia w świecie, a mieć ciało to dla żyjącej istoty wiązać się z określonym środowiskiem, utożsamiać się z pewnymi projektami i stale się w nie angażować” (Merleau-Ponty 2001: 100). W tym samym tonie wypowiada się współczesny fenomenolog i psychiatra Thomas Fuchs, który pisze: „Fenomenologia jest w zasadzie przeciwna wszelkiemu umieszczaniu życia psychicznego w odcieleśnionej przestrzeni wewnętrznej. Postrzega osobę nie jako oddzielną monadę, która reprezentuje świat wewnętrzny, ale raczej jako ucieleśnioną istotę uwikłaną w świat i wchodzącą w interakcję ze światem. Ucieleśnienie oznacza ludzkie doświadczenie posiadania i bycia ciałem; termin ten definiuje ciało jako »dynamiczne

miejsce sensownego doświadczenia, a nie jako obiekt fizyczny odrębny od jaźni lub umysłu». W ten sposób, zamiast być zamkniętymi we wnętrzu głowy, ludzie zamieszkują swoje ciała i za pośrednictwem ciała odgrywają swoje życie, rozciągnięte w przestrzeni i zaangażowane z innymi. Odpowiada to ucieleśnionemu, enaktywnemu i ekologicznemu spojrzeniu na umysł i mózg” (Fuchs 2019: 67–68; tłum. własne). Ucieleśniony umysł klienta jest więc w nieustannym kontakcie z otaczającym go środowiskiem. W psychoterapii Gestalt kontakt jest podstawową regułą samoregulacji i rozwoju. „Rodzimy się i rozwijamy dla kontaktu i w kontakcie” (Spagnuolo Lobb 2016a: 151).

Dla porządku dalszych rozważań scharakteryzować należy kategorię figury i tła w psychoterapii Gestalt, które są niezbędne dla opisu doświadczenia kontaktu. Doświadczenie człowieka organizuje się w figury, zaś prawo tej organizacji psychologowie postaci określili jako zasadę pregnancji, czyli dopełniania, domykania figury. Chodzi tutaj o różne sposoby uzupełniania braków tak, by skonfigurować całość. W tym znaczeniu motywacją ludzkiego odniesienia do środowiska są niedomknięte figury, niewypełnione całości doświadczeniowe ujawniające się w określonych sytuacjach i kontekstach, w których człowiek sam siebie reguluje przez zaspokajanie dominującej potrzeby (figura na tle). Kiedy jedna figura jest domknięta, człowiek pozostaje w równowadze i może w pełni zaangażować się w kolejną (por. Clarkson, Mackewn 2005: 67–72). Gestalt jest więc rodzajem figury, która ujawnia się na jakimś tle jako postać pierwszoplanowa, zaś związek między figurą a tłem, ich wzajemny stosunek określa się mianem znaczenia, sensu. Jeżeli związek ten jest wątki, bądź człowiek z różnych powodów nie jest w stanie go rozpoznać czy zrozumieć, doświadcza on wtedy danej rzeczywistości jako absurdalnej, bezsensownej (Perls 1992: 137, 149).

Fritz Perls, Ralph Hefferlin i Paul Goodman opisują doświadczenie kontaktu w czterech fazach: prekontakt (*fore-contact*), kontaktowanie (*contacting*), kontakt finalny (*final-contact*), postkontakt (*post-contact*) (Perls, Hefferlin, Goodman 2022: 339–340). W pierwszej wyróżniają prekontakt, gdzie rozpoczyna się proces wkraczania organizmu w środowisko poprzez pobudzenie. Figurą na tym etapie jest określony element środowiska, w kierunku którego podąża organizm ku kontaktowi granicznemu. Następnie w fazie kontaktowania człowiek orientuje się w dostępnych możliwościach, by poprzez wybór jednych, a odrzucenie

innych dokonać manipulacji środowiskiem. W trzeciej fazie dochodzi do kontaktu finalnego, gdzie organizm karmi się ostatecznie wybraną częścią środowiska, odżywia się nią, nasycza i tym samym rozwija się. W fazie ostatniej człowiek przechodzi w postkontakt, w którym integruje nabytą nowość z systemem swoich wcześniejszych doświadczeń i wycofuje się z kontaktu (por. Perls, Hefferlin, Goodman 2022: 339–374). Podkreślić w tym miejscu należy postulat stałego odniesienia organizmu do otoczenia w terapii Gestalt, które nazywa się „intencjonalnością kontaktu”. Chodzi tutaj bowiem o proces wkraczania człowieka w środowisko dzięki spontanicznej i pozytywnej sile agresji (*ad-gredere*, „iść ku”, „iść w kierunku”)<sup>3</sup>, który umożliwia przetrwanie podmiotu i nawiązywanie więzi społecznych.

Drugim komponentem otoczenia klienta jest konkretny inny/drugi/ nie ja. Świadoma jednostka widzi drugiego. Inspirację dla tej tezy Gestalt odnaleźć można w myśli Emmanuela Lévinasa, gdzie Inny nie jest tożsamy ze mną, a jest kimś transcendentnym, kogo wprawdzie nie mogę w pełni zrozumieć, ale mogę nawiązać z nim kontakt (Skarga 2002: XIV)<sup>4</sup>. Kontakt, relacja jest w myśli Lévinasa kluczowa, okazuje się bowiem, że nie można odseparować Toż-Samego od Innego: „Inność, radykalna heterogeniczność Innego, możliwa jest tylko pod warunkiem, że Inne jest innym w stosunku do członu, który z istoty pozostaje w punkcie wyjścia, służąc za punkt wyjścia relacji, który jest Toż-Samym nie w sensie względnym, lecz w sensie absolutnym. Członem, który może pozostać absolutnie w punkcie wyjścia relacji, jest tylko Ja” (Lévinas 2002: 22).

Co niezmiernie istotne, klient w psychoterapii Gestalt autonomicznie wkracza w kontakt i równie autonomicznie powinien wycofywać się z niego.

### 1.3. *Self*. Uwaga ogólna

Dla porządku dalszych rozważań określić należy kategorię *self*, która w Gestalt, w odróżnieniu od innych nurtów, a zwłaszcza od psychoanalizy, nie jest rozumiana strukturalnie, lecz funkcjonalnie i egzy-

<sup>3</sup> Nie można mylić zdrowej agresji odwołującej się do pierwotnego instynktu dziecięcego związanego z głodem – gryzienie, ssanie, czyli pochłaniania pokarmu i odrzucania części nieprzydatnych do strawienia – z przemocową formą istnienia w środowisku. Szerzej na ten temat zob. Perls (1969: 107–111).

<sup>4</sup> Kategoria Innego w psychoterapii Gestalt zob.: Bloom (2021: 116–142), Jacobs (2020: 170–174).

stencjalnie. Oznacza to, że *self* jest procesem kontaktu i wycofywania się z kontaktu, „self to system bieżących kontaktów i czynnik wzrostu” (Perls, Hefferlin, Goodman 2022: 294). Fritz Perls mówi o trzech aspektach czy też funkcjach *self*. Jako pierwszą wyróżnić należy funkcję *id*, która jest zdolnością człowieka do nawiązywania kontaktu ze środowiskiem w odniesieniu do potrzeb fizjologicznych, doznań cielesnych i czucia emocjonalnego. Drugą to funkcja osobowości, która pomaga w nawiązywaniu kontaktu ze środowiskiem na podstawie określenia siebie, definiowania znaczeń, jakie się sobie nadaje, odpowiada na pytanie o to, kim jestem, jaką funkcję społeczną pełnię. Ostatnia funkcja, *ego*, jest pośrednia między dwiema pierwszymi, pozwala na identyfikowanie się i alienowanie w stosunku do różnych aspektów środowiska poprzez podejmowane decyzje i działanie, pozwala na spontaniczne ustosunkowywanie się do otoczenia (Perls, Hefferlin, Goodman 2022: 299–310). Zintegrowany, pełen kontakt z otoczeniem to kontakt odpowiadający na pytanie: kim jestem (*funkcja osobowości*), odczuwając określone doznania, pobudzenia, uczucia (*id*) i dokonując spontanicznego wyboru pociągającego za sobą działanie (*ego*) na rzecz realizacji określonej potrzeby. Jak zauważa Salonia, „samoregulacja nie jest własnością organizmu, ale relacji, jest to samoregulacja *self* jako organizmu w ciągłej interakcji ze środowiskiem” (Salonia 2022).

W funkcji osobowości określonej przez terapię Gestalt, która jest skierowana ku temu, kto dokonuje decyzji, wydaje się odsłaniać odniesienie do dociekania Paula Ricoeura. Tożsamość w myśli Ricoeura reprezentują dwa modele bycia sobą: *idem* (względna stałość) i *ipse* (pewna zmienność) (Ricoeur 2005: 193 i n.). Człowiek posiada zdolność (*capacité*) do mówienia czy też opowiadania o sobie, działania, ciągłego odnoszenia się do tego, czym jest. „Te wzorcowe, acz spolaryzowane postaci tożsamości – *idem* i *ipse* – w konfigurującej życie opowieści mogą na siebie zachodzić (co przeważnie się dzieje) lub w skrajnych wypadkach zupełnie się rozchodzić: na tym właśnie polega dynamika narracyjnej tożsamości” (Grzywacz 2020: 164). Patogenna opowieść, którą człowiek snuje o samym sobie, utrwała się na poziomie *idem*. Jednak dzięki przejawiającej się w *ipse* autonomii może on nieustannie odnosić się do tego, czym jest w *idem*, i dzięki świadomemu rozumieniu zacząć snuć nową autonomiczną opowieść. Propozycja Ricoeura realizuje kluczowy postulat fenomenologii, jakim jest integralność doświadczenia.

Hermeneutyczna idea tożsamości narracyjnej jest niezwykle ważnym postulatem terapii Gestalt.

Podkreślić należy, że koncepcja *self* w terapii Gestalt jest zbieżna z myślą Marleau-Ponty'ego (por. Kennedy 2013; Bloom 2019: 36–39; Alvim 2021: 31–63). W *Fenomenologii percepcji* czytamy, że „jeśli podmiot jest w sytuacji, jeśli nawet nie jest niczym innym niż możliwością sytuacyjną, to znaczy, że realizuje on swoją tożsamość, jedynie będąc faktycznie ciałem i wkraczając dzięki niemu w świat. Jeżeli zastanawiając się nad istotą podmiotowości, odkrywam jej związek z istotą ciała i z istotą świata, znaczy to, że moje istnienie jako podmiotowości stanowi jedno z moim istnieniem jako ciałem i z istnieniem świata, i że ostatecznie konkretny podmiot, którym jestem, jest nieodłączny od tego ciała i od tego oto świata. Świat i ciało jako byty ontologiczne, jakie odnajdujemy w centrum podmiotu, nie są ideą świata czy ideą ciała. Jest to sam świat skondensowany w globalnym ujęciu, jest to samo ciało rozumiane jako ciało poznające” (Merleau-Ponty 2001: 428–429).

\* \* \*

Dotychczasowe ustalenia pozwalają stwierdzić, że w psychoterapii Gestalt świadomość klienta pozwala mu na wyraźne odróżnienie „ja” i „nie-ja” (Sills, Fish, Lapworth 1999: 9). „Ja” wchodzi w relacje z Innym, który jest „nie-ja”. W ten sposób tworzy się psychologiczne poczucie „ja” klienta, jego „bycie sobą”, które określa się wyłącznie w relacji do „nie-ja”. Tym „nie-ja”, na którego w gabinecie trafia klient, jest terapeuta, z którym nawiązuje on kontakt. Warto jednak w tym miejscu wskazać na subtelność tego spotkania, bowiem „to co jednoczy nas jako ludzi, niekoniecznie jest widoczne czy namacalne, to raczej niewidoczny i nie-namacalny wymiar pomiędzy nami. To duch ludzki, który przenika każdą naszą interakcję. To »tajemnicze tło«, które otacza nas i przenika, i z którego wyłania się nasza odrębność i niepowtarzalność, stając się figurą. To źródło zdrowienia” (Hycner, Jacobs 2020: 38–39).

## 2. Autonomia klienta w kontakcie z psychoterapeutą

Autonomiczna jednostka, zdolna do samoregulacji i odpowiedzialna wobec innego, przychodzi do gabinetu psychoterapeutycznego z poczuciem, jak pisał Marcin Luter, że „wszystko dzieje się z absolutnej



konieczności”. Jej sytuację określić można jako kryzysową, graniczną. Klient przychodzi z cierpieniem, któremu najczęściej towarzyszy lęk lub obniżony nastrój. Jednak „cierpienie psychopatologiczne nie jest bólem egzystencjalnym; nie jest dyskomfortem wynikającym z ograniczeń czy strat, których wszyscy doświadczamy w naszym życiu [...]. Psychopatologia zaczyna się wtedy, gdy doświadczenia pojawiające się w trudnych sytuacjach nie mogą zostać przetworzone i przyswojone; gdy nie ma drugiego, potrzebnego, by te doświadczenia przetworzyć” (Francesetti, Roubal 2022: 4). Okazuje się, że w polu psychoterapii Gestalt jako kluczowa wyłania się relacja klienta z psychoterapeutą, który jest innym/drugim. Psychopatologią jest właśnie nieobecność innego w bieżącym kontakcie. W terapii Gestalt „cierpienie pojawia się w sesji terapeutycznej jako fenomen współtworzony przez klienta i terapeutę i może zostać przekształcony w procesie kontaktu” (Roubal, Francesetti, Gecele 2017: 2; tłum. własne). Podkreślić w tym miejscu jeszcze należy, że wprawdzie klient przychodzi do gabinetu psychoterapeutycznego w pewnej dezintegracji *self*, to jednak przychodzi z najzdrowszej części siebie i ma możliwość dostrzec, że przystosował się do środowiska w najlepszy z możliwych sposobów, by przetrwać, jednak potrzebuje pomocy innego, aby jego doświadczenie siebie i środowiska było bardziej spontaniczne, elastyczne, zdrowsze. Co niezmiernie istotne, przychodzi on z własnym doświadczeniem, z pierwszoosobową perspektywą siebie, jako podmiot usytuowany w środowisku. Kluczowe więc staje się zachowanie autonomii klienta w kontakcie.

## 2.1. Zachowanie autonomii klienta jako główne zadanie psychoterapeuty

Zadaniem terapeuty jest wejść w świat klienta, w jego pole psychologiczne, które Gestalt nazywa za Merleau-Pontym „polem fenomenalnym”. Jako pierwsza przed terapeutą otwiera się pierwszoosobowa perspektywa klienta, struktura jego percepcji (figura-tło, usztywnione domykanie całości). Klient zaprasza do swojego świata, a terapeuta uobecnia siebie jako ten, który ma wspierać jego niezależność. Wprawdzie mamy tutaj do czynienia z intencjonalnością kontaktu klienta, to jednak terapeuta, który widzi strukturę, nie może dać się jej pochłonać. Terapeuta wchodzi w to, co zawładnęło klientem – lęk, obniżony nastrój, poczucie winy, wstyd czy obsesyjne myśli, ale to pole fenome-

nalne nie może go opanować. Odsłaniający się pierwszoplanowo objaw, z którym klient przychodzi do gabinetu, powinien być odebrany przez terapeutę jako jedyny i najlepszy z możliwych sposobów, w jaki przystosował się on do środowiska. Gestalt używa w tym miejscu określenia „twórcze przystosowanie” (por. Spagnuolo Lobb 2016b: 74–75). Kluczowym zadaniem psychoterapeuty jest zachować autonomię klienta, który przyszedł do gabinetu, gdyż to właśnie uaktualnienie potencjalnej sprawczości klienta i jego umiejętności sięgania po wsparcie w otaczającym go świecie jest celem psychoterapii.

## 2.2. Autonomia klienta w gabinecie psychoterapeutycznym

Psychoterapeuta, aby mógł podjąć z klientem właściwą pracę, która utrzyma jego autonomię, musi dysponować określonymi normatywnymi kryteriami tej współpracy.

Brownell, Levin i O’Neill w pracy *Ethics and training practices: a call for discussion* podkreślają, że w obliczu różnych standardów wspólnotowych daje się wyróżnić pewne uniwersalne kryteria, które mogą stać się podstawą pracy psychoterapeuty z klientem. Mowa tutaj o „autonomii, dobroczynności, nieszkodzeniu oraz sprawiedliwości lub uczciwości” (Brownell, Levin, O’Neill 2015: 38; tłum. własne). Jak już wyżej omówiono, klient ma prawo do realizacji samostanowienia i decydowania o wyborze kierunku terapii. Pod pojęciem dobroczynności (*beneficence*) widzieć należy promowanie dobra klienta. Nieszkodzenie (*nonmaleficence*) oznacza niekrzywdzenie, nieranianie klientów, a sprawiedliwość (*justice*) i uczciwość (*fairness*) zapewnić mają klientowi równe traktowanie.

Z kolei w pracy Katarzyny Marchewki *Etyka w psychoterapii* opisane zostały podstawowe reguły rządzące psychoterapią, które pozwalają wspierać i chronić autonomię klienta. Wśród nich wymienić należy: świadomą i dobrowolną zgodę klienta, zasadę zachowania tajemnicy i granic poufności, unikanie konfliktu ról, obowiązek superwizji, neutralność światopoglądową (w jej współczesnym rozumieniu) (Marchewka 2014: 125–138)<sup>5</sup>.

W obu prezentowanych pracach widać, że zasada zachowania autonomii klienta jest kluczowa dla zdrowego i prawidłowego procesu terapeutycznego. Zatem już podczas wstępnej konsultacji służącej ini-

<sup>5</sup> O neutralności światopoglądowej w psychoterapii Gestalt zob.: Morasiewicz, Opoczyńska-Morasiewicz (2013: 5–12). O zgodzie pacjenta na proces psychoterapeutyczny szerzej zob.: Opoczyńska-Morasiewicz, Morasiewicz (2015: 26–28).

cji kontraktu terapeuty z klientem zasadnicza musi być świadoma i wolna zgoda klienta na podjęcie terapii. W kolejnym kroku odsłaniają się rudymenarne reguły pracy, czyli kategoriyczny zakaz manipulacji, poufność, niemieszanie ról, neutralność światopoglądowa i niezwykle ważny, a często przez terapeutów pomijany obowiązek superwizji.

Nakaz zachowania przez terapeuta neutralności światopoglądowej łączy się z zakazem „niemieszania ról”. Psychoterapeuta wchodzi w kontakt z klientem, aby poznać jego pierwszoosobową perspektywę. Jest to możliwe pod warunkiem, że obaj nie mają wspólnej historii, a ich doświadczenie kontaktu jest pierwszorazowe. Naruszenie tej zasady naraża klienta na manipulację (Marchewka 2014: 131–132). Terapeuta, który stosuje manipulację, wiedziony jest realizacją własnego pożytku i wówczas stosuje takie metody, które w odpowiedni dla niego sposób będą oddziaływały na nieświadomego klienta.

Wymóg superwizji, ale i terapia własna<sup>6</sup> psychoterapeuty chronią klienta przed uwikłaniem w kontakcie. Chodzi o zabezpieczenie klienta przed powtarzającymi się trwałymi tematami relacyjnymi (Jacobs 2021), czy mówiąc językiem psychoanalitycznym, przed utknięciem terapeuty w przeciwprzeniesieniu. Uwikłanie może mieć dwa oblicza: uległości i dominacji. Uległość widzieć należy jako brak stabilnej obecności terapeuty, ślepe podążanie za klientem. Dominacja zaś wiąże się z silną dyrektywnością, tendencją przyjmowania postawy tego, który wie lepiej, dlatego że to on zna historię klienta, natomiast historia psychoterapeuty pozostaje zakryta. Pojawia się w tym miejscu niezwykle ważna kategoria wstydu u klienta, z którą musi umieć pracować psychoterapeuta, bowiem to właśnie przed nim klient staje odsłonięty, obnażony.

Ogólne zasady rządzące pracą terapeuty w psychoterapii Gestalt sformułowane zostały w *Kodeksie etycznym Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Gestalt*: „1. Każde istnienie ludzkie jest dla nas równie cenne. 2. Szanujemy unikalność, indywidualność i godność jednostki. 3. Odnosimy się z szacunkiem do różnic rasowych, etnicznych, pochodzenia, płci, orientacji lub preferencji seksualnych, niepełnosprawności, wieku, religii, języka, statusu społecznego lub ekonomicznego oraz potrzeb duchowych. 4. Uznajemy prawo do niezależności i samostanowienia każdej osoby wchodzącej w relację interpersonalną” (*Kodeks etyczny...*

---

<sup>6</sup> Zalecana przez Polską Radę Psychoterapii liczba godzin terapii własnej indywidualnej lub grupowej to 100 godzin (Mizerska i in. 2019: 10).

2019: 2). Jednak wszelkie spisane normy i kodeksy nie zastąpią etyki podmiotu, takich jak etyka cnót czy etyka troski, które wskazują na osobistą odpowiedzialność terapeuty wobec klienta, który jest dla niego, jak powiedziałby Lévinas, Innym. Prywatne sądy terapeuty dotyczące rozumienia zdrowia i choroby, cierpienia i ulgi w cierpieniu czy ważności stosowanych technik mogą stanowić zagrożenie dla klienta. Aksjologia, którą kieruje się w procesie terapeutycznym terapeuta, najczęściej łączy się z aksjologią nurtu, w którym on pracuje i który podziela. Okazuje się jednak, że etyka podmiotu, którą określa się też etyką najlepszych intencji psychoterapeuty, nie może przesłonić etyki nazwanej przez Dana Blooma podstawową (Bloom 2016: 163–171). W jej perspektywie dokonuje się pierwotna problematyzacja (dostrzeganie możliwości totalizacji Innego), pierwotne otwarcie na Innego, uruchamia się pierwotna wrażliwość etyczna terapeuty na klienta. W opinii Blooma etyka podstawowa jest warunkiem zaistnienia psychoterapii w ogóle, bowiem pierwotne otwarcie kontaktu dokonuje się w przedpoznawczym otwarciu na twarz Innego.

Kierowany wskazanymi powyżej zasadami psychoterapeuta wie, że do zachowania autonomii klienta, jego zdrowia i rozwoju najlepiej przyczyniają się jego relacje z innymi ludźmi. Terapeuta powinien wyzbyć się wszelkich wstępnych założeń, sądów czy przypuszczeń, powinien zaś klienta widzieć, słyszeć i akceptować. Kluczowa jest jego koncentracja na uczuciach, myślach, pragnieniach i dążeniach klienta, przy jednoczesnym zachowaniu należytej uwagi, dystansu i szacunku. Taka fenomenologiczna postawa terapeuty może bowiem stać się inspiracją dla klienta, by w taki sam sposób potraktował samego siebie<sup>7</sup>.

Najczęściej dopiero w gabinecie klient po raz pierwszy znajduje się w centrum uwagi i to doświadczenie może stać się najbardziej leczącym składnikiem terapii. Zwrócić jednak w tym miejscu należy uwagę na fakt, że „mocy leczenia nie posiada terapeuta ani klient. Moc tkwi w tym, co dzieje się między nimi” (Sills, Fish, Lapworth 1999: 9). Terapia Gestalt kładzie nacisk na relację/kontakt, nie prowokuje klienta do zmiany siebie, nie chce dysponować jego osobą. Ważne jest, by klient cały czas był świadomy siebie, wolny w decyzjach i mógł siebie wyrażać, czyli był w pełni autonomiczny. Terapia Gestalt jest uwrażliwiona na autono-

---

<sup>7</sup> Szerzej o wpływach fenomenologii na psychoterapię Gestalt zob. Jawor (2021: 121–127).

mię klienta, ponieważ tylko wówczas będzie on mógł rozwiązywać swoje problemy, dokonywać wyborów i brać za nie odpowiedzialność.

Postawą terapeuty, która wspierać ma autonomię klienta, jest „kulturowana niepewność” (Staemmler 1997: 40–48), czyli takie budowanie relacji terapeutycznej, w której terapeuta nie staje się tym, który „wie lepiej”, ale tym, który jest „podmiotem relacji w spotkaniu z klientem” (Pierzchała 2022: 94). Całe zaplecze terapeuty, jego wiedza kliniczna i teoretyczna z zakresu psychoterapii muszą zostać zawieszane. Musi on umieć powstrzymać się od przedwczesnych syntez, natomiast rozbudzona powinna być aktywna ciekawość (por. Joyce, Sills 2020: 41–51)<sup>8</sup>. Terapeuta pozostaje w pewnym rodzaju niewiedzy, aby pełniej ujrzeć klienta, siebie i relację, jaką tworzą, i uobecnić siebie w świecie klienta, a nie w świecie teoretycznego ujęcia klienta. Te postulaty łączą się z przekonaniem terapii Gestalt o leczącej sile kontaktu.

W podsumowaniu warto podkreślić za Brownellem, Levinem i O’Neillem, że praktykę psychoterapeutyczną przenika postawa światopoglądowa terapeuty (Brownell, Levin, O’Neill 2015: 39). Powyższa uwaga wydaje się kluczowa w odniesieniu do postulatu zachowania autonomii klienta w gabinecie psychoterapeutycznym, należy bowiem pamiętać, że tak jak klient przychodząc na terapię, znajduje Innego, tak on sam staje się Innym dla psychoterapeuty. Rodzi się więc pytanie, na które odpowiedzieć samemu sobie musi terapeuta: kim dla mnie jest Inny/klient?<sup>9</sup>

### **3. Autonomia klienta po zakończeniu procesu terapeutycznego**

Autonomia klienta jest zagadnieniem tak delikatnym i złożonym, że nie wystarczy skonkludować: jeśli terapeuta zastosuje wszystkie kryteria i zasady kontaktu z klientem, to nie naruszy jego wolności. Jak wykazaliśmy w toku przeprowadzonych rozważań, autonomia klienta w terapii Gestalt jest realna, a nie abstrakcyjna. Jej realność polega na tym, że klient jest w żywej relacji z innymi i otaczającym go środowiskiem, a jego autonomia jest w nieustannym procesie, podlega ciągłej zmianie.

<sup>8</sup> Szerzej zob.: Husserl (1982: 35 i n.).

<sup>9</sup> Próba odpowiedzi na postawione pytanie zob.: Opoczyńska (2018: 163–185).

Warto w tym miejscu podkreślić, że wolność człowieka w otwartości na świat nie wyklucza głęboko osadzonej jego samodzielności wewnętrznej. Jak pisze Roman Ingarden, autonomia człowieka nie wypływa „z jego peryferii, nie z jego codziennych sposobów zachowania [...], musi być zakorzeniona w ostatecznym rdzeniu człowieka” (Ingarden 1989: 234). Jeśli więc nie ma wolności, nie ma człowieka. W tym świetle naruszenie autonomii klienta jest zamachem na jego życie. Słusznie podkreśla Tadeusz Gadacz, że „wolności doświadczamy jako początku autonomii. Jestem wolny, o ile moje działanie ma swój początek we mnie, o ile jest moim własnym działaniem. Jestem wolny w takiej mierze, w jakiej sam to działanie określam” (Gadacz 2007: 34). W tak definiowanej wolności każda decyzja człowieka musi pozostać jego własną decyzją, co pozwala mu wziąć za nią odpowiedzialność.

Postulat autentycznej wolności klienta jest niezwykle trudny do realizacji w gabinecie psychoterapeutycznym ze względu na to, że wolność wydarza się w przestrzeni międzyludzkiej, a „w wolnych aktach musimy zawsze uwzględniać wolnościowe uprawnienia innego (innych)” (Gadacz 2007: 36). W terapii spotyka się dwoje Innych i każdy z nich chce zachować swoją niezależność. W literaturze przedmiotu Gestalt autonomia klienta często opisywana jest jako: „czuć się sobą w relacji”, ponieważ tylko relacja i dialog są drogą ku pełnej jego autonomii. W procesie terapeutycznym następuje rekonstrukcja zakłóconej opowieści klienta, zaś przywrócony do spontaniczności kontaktu ze środowiskiem klient integruje się z otoczeniem. Kreatywność, twórczość i elastyczność jego zachowań oraz otwartość na nowe pozwalają mu w sposób wolny ustosunkowywać się do różnych sytuacji środowiskowych. Wprawdzie klient opuszczający gabinet nadal nie jest w stanie przewidzieć wszystkich skutków swoich działań, ponieważ nie zna swojej przyszłości, to jednak za niektóre rezultaty własnych decyzji może wziąć odpowiedzialność, ponieważ jest ich świadomy i podjął je w wolności.

Klient w psychoterapii Gestalt przychodzi do gabinetu terapeuty wolny i z zachowanym poczuciem wolności powinien go opuścić. Wydaje się to najbardziej interesującym postulatem Gestalt. Terapeuta zachowuje autonomię klienta, by wesprzeć go w drodze do stanu samoregulacji w naturalnym środowisku. W toku procesu terapeutycznego klient zaczyna układać wydobyte przez psychoterapeutkę dowartościowujące wątki, do tej pory skrywane pod prezentowaną główną opowie-

ścią. Opuszcza gabinet, jak powiedziała Ricoeur, ze zrozumieniem, ze zbudowaną nową autonomiczną opowieścią o sobie i w ten sposób otwierają się przed nim nowe możliwości egzystencjalne.

Rację ma Nancy McWilliams, pisząc, że „psychologia jest nauką, psychoterapia to sztuka” (McWilliams 2011: 14). Mając na uwadze autonomię klienta, powiedzielibyśmy, że jest ona sztuką balansu między nieopuszczeniem klienta w jego cierpieniu, niepominięciem, czy wręcz obojętnością, a zdominowaniem klienta przez nadmierną dyrektywność czy autorytarność. „Tylko cieniutka linia dzieli troskę od ucisku” (Bauman 1996: 124). Wolność klienta wymaga od terapeuty, aby w wyniku najlepszych intencji i najlepszej wiedzy nie dokonał totalizacji Innego. Świadomość terapeuty tego zagrożenia oraz jego otwarcie się na bardziej osobową, pozakodeksową perspektywę etyczną mogą stworzyć przestrzeń, w której autonomia klienta stanie się faktem.

## Bibliografia

- Alvim M.B. (2021), *Sensing with the Other: The Pathic-Aesthetical Dimension of Human Experience*, „Gestalt Review” 25 (1): 31–63.
- Arystoteles (1956), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa.
- Bauman Z. (1996), *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa.
- Bloom D. (2016), *Etyka sytuacyjna i świat etyczny w psychoterapii Gestalt*, [w:] *Psychoterapia Gestalt w praktyce klinicznej. Od psychopatologii do estetyki kontaktu*, G. Francesetti, M. Gecele, J. Roubal (red.), tłum. L. Kalita, S. Pikiel, A. Sawicka-Chrapkiewicz, A. Uściłowska, Harmonia Universalis, Gdańsk: 163–182.
- Bloom D. (2019), *From Sentience to Sapience: The Awareness-Consciousness Continuum and the Lifeworld*, „Gestalt Review” 23 (1): 18–43.
- Bloom D. (2021), *From the Night Before Being: Contacting the Other*, „Gestalt Review” 25 (1): 116–142.
- Brownell Ph., Levin J., O'Neill B. (2015), *Ethics and training practices: a call for discussion*, [in:] *Global Perspectives on Research, Theory, and Practice. A Decade of Gestalt!*, B.J. Mistler, Ph. Brownell (eds.), Cambridge Scholars Publishing.
- Chu V. (1993), *Psychoterapia Gestalt. Wykład podstawowy*, tłum. S. Lisiecka, A. Wilkołazka, Oficyna Wydawnicza KANON, Łódź.
- Clarkson P., Mackewn J. (2005), *Perls*, tłum. J. Giczela, GWP, Gdańsk.
- Francesetti G. (2021), *Perspektywa pola w praktyce klinicznej: W kierunku teorii terapeutycznej phronēsis*, tłum. I. Tarkowski, URL = [http://bibliotekagestalt.pl/dokumenty/Perspektywa\\_Pola\\_w\\_praktyce\\_klinicznej\\_pokorekcie.pdf](http://bibliotekagestalt.pl/dokumenty/Perspektywa_Pola_w_praktyce_klinicznej_pokorekcie.pdf) [dostęp z dnia 15.09.2022].

- Francesetti G., Roubal J. (2022), *Teoria pola we współczesnej terapii Gestalt, część 1: Modulowanie obecności terapeuty w praktyce klinicznej*, tłum. U. Krasny, URL = [http://bibliotekagestalt.pl/dokumenty/Teoria\\_pola3.pdf](http://bibliotekagestalt.pl/dokumenty/Teoria_pola3.pdf) [dostęp z dnia 15.09.2022].
- Fuchs T. (2019), *The Interactive Phenomenal Field and the Life Space: A Sketch of an Ecological Concept of Psychotherapy*, "Psychopathology" 52 (2): 67–74.
- Gadacz T. (2007), *Granice wolności, [w:] Wolność w epoce poszukiwań*, M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), Wyd. UMK, Toruń: 29–43.
- Grzywacz R. (2020), *Świadek przekonań – podmiot sumienia. Paul Ricoeur i filozofia świadectwa*, Wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Husserl E. (1982), *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa.
- Hycner R., Jacobs L. (2020), *Terapia w dialogu. Od psychologii self do terapii Gestalt*, tłum. K. Makaruk, D. Przygucka, Oficyna Związek Otwarty, Warszawa.
- Ingarden R. (1989), *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa.
- Jacobs L. (2020), *Engaged Surrender: The Polarity of Dialogue in Gestalt Therapy*, "Gestalt Review" 24 (2): 163–177.
- Jacobs L. (2021), *Nadzieje, lęki i trwałe tematy relacyjne*, tłum. A. Haderek, URL = <https://gestalt.edu.pl/artykuly/trwale-tematy-relacyjne/> [dostęp z dnia 15.09.2022].
- James W. (1911), *Filozofia wszechświata. Wykłady w Kollegium w Manchester o filozofii współczesnej*, tłum. W. Witwicki, Lwów–Warszawa.
- James W. (1950), *The Principles of Psychology*, t. I, authorized edition, Dover Publication, first published New York.
- James W. (2002), *Psychologia. Kurs skrócony*, tłum. M. Zagrodzki, PWN, Warszawa.
- Jawor M. (2021), *Fenomenologiczny paradygmat psychoterapii Gestalt*, „Filozofia Chrześcijańska” 18 (1): 111–128.
- Joyce Ph., Sills Ch. (2020), *Umiejętności psychoterapeuty Gestalt*, przeł. A. Haderek, Wyd. IIPG, Kraków.
- Kennedy D.J. (2013), *Healing Perception An Application of the Philosophy of Merleau-Ponty to the Theoretical Structures of Dialogic Psychotherapy*, Ravenwood Press and Create Space Publishers, Queensland.
- Kodeks etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Gestalt* (2019), URL = <https://gestaltpolska.org.pl/wp-content/uploads/2021/04/Kodeks-Etyczny-PTPG-2019.pdf> [dostęp z dnia 15.09.2022].
- Lévinas E. (2002), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa.
- Marchewka K. (2014), *Etyka w psychoterapii*, „Diametros” 42: 124–149.
- McWilliams N. (2011), *Psychoterapia psychoanalityczna. Poradnik praktyka*, tłum. A. Sawicka-Chrapkiewicz, Wyd. Harmonia, Gdańsk.
- Merleau-Ponty M. (1976), *Wyznanie wiary, [w:] M. Merleau-Ponty, Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa.



- Merleau-Ponty M. (2001), *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa.
- Meyer K. (2021), *Self: od amerykańskiego pragmatyzmu do terapii Gestalt*, [w:] *Self. Polifonia współczesnych terapeutów Gestalt*, J.-M. Robine (red.), tłum. J. Sienkiewicz-Urbaniak, Oficyna Związek Otwarty, Warszawa: 314–337.
- Mizerska R., Pinkowska-Zielińska H., Jankiewicz A., Modrzyńska D., Kostrzewski M., Wojtysiak S. (red.) (2019), *Psychoterapia. Vademecum*, Polska Rada Psychoterapii, Warszawa.
- Morasiewicz J., Opoczyńska-Morasiewicz M. (2013), *W stronę pacjenta – neutralność czy lojalność psychoterapeuty*, „Psychoterapia” 3 (166): 5–12.
- Opoczyńska M. (2018), *Dialog Innych albo inne monologi. Przypisy do psychoterapii*, Wyd. UJ, Kraków.
- Opoczyńska-Morasiewicz M., Morasiewicz J. (2015), *Etyka i psychoterapia*, „Psychoterapia” 4 (175): 21–31.
- Perls F. (1969), *Ego, hunger and aggression. The beginning of Gestalt therapy*, Random House, New York.
- Perls L. (1992), *Living at the Boundary. The Collected Works of Laura Perls. Edited by Joe Wysong*, Gestalt Journal Press, New York.
- Perls F., Hefferlin R., Goodman P. (2022) *Terapia Gestalt. Pobudzenie i wzrost w osobowości człowieka*, t. I, tłum. P. Mierkowski, E. Canert-Łąka, M. Paruzel-Czachura, J. Sienkiewicz-Urbaniak, B. Konieczniak, Oficyna Związek Otwarty, Warszawa.
- Pierzchała Z. (2022), *NIE WIEM w psychoterapii Gestalt*, [w:] *Psychoterapia między wiedzeniem a niewiedzeniem*, W. Drath, B. de Barbaro (red.), Wyd. UJ, Kraków: 77–95.
- Ricoeur P. (2005), *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, PWN, Warszawa.
- Rogers C.R. (1995), *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory*, Constable & Robinson Ltd, London.
- Roubal J., Francesetti G., Gecele M. (2017), *Aesthetic Diagnosis in Gestalt Therapy*, Behavioral Sciences” 7 (4): 1–13.
- Salonia G. (2022), *Teoria Self*, tłum. E. Fifielska, URL = <https://gestalt.edu.pl/artykuly/teoria-self/> [dostęp z dnia 05.10.2022].
- Sills Ch., Fish S., Lapworth Ph. (1999), *Pomoc psychologiczna w ujęciu Gestalt*, tłum. E. Bielawska-Batorowicz, Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa.
- Skarga B. (2002), *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa.
- Spagnuolo Lobb M. (2016a), *Perspektywa rozwojowa w psychoterapii. Polifoniczny rozwój dominiów*, [w:] *Psychoterapia Gestalt w praktyce klinicznej. Od psychopatologii do estetyki kontaktu*, G. Francesetti, M. Gecele, J. Roubal (red.), tłum. L. Kalita, S. Pikiel, A. Sawicka-Chrapkiwicz, A. Uściłowska, Harmonia Universalis, Gdańsk: 135–157.
- Spagnuolo Lobb M. (2016b), *Podstawy i rozwój psychoterapii Gestalt we współczesnym kontekście*, [w:] *Psychoterapia Gestalt w praktyce klinicznej. Od*

*psychopatologii do estetyki kontaktu*, G. Francesetti, M. Gecele, J. Roubal (red.), tłum. L. Kalita, S. Pikiel, A. Sawicka-Chrapkiwicz, A. Uściłowska, Harmonia Universalis, Gdańsk: 41–75.

Spagnuolo Lobb M. (2016c), *Psychotherapy in Postmodern Society – a Social Tool to Support Human Resources of the Time*, “Gestalt Today Malta” 1: 97–113.

Staemmler F.M. (1997), *Cultivated uncertainty: An attitude of gestalt therapists*, “British Gestalt Journal” 6 (1): 40–48.

Staemmler F.M. (2021), *Self jako proces usytuowany*, [w:] *Self. Polifonia współczesnych terapeutów Gestalt*, J.M. Robine (red.), tłum. I. Tarkowski, Oficyna Związek Otwarty, Warszawa: 140–163.

***Kamil M. Kaczmarek***  
ORCID: 0000-0001-6885-0608

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydział Socjologii

Adam Mickiewicz University, Poznań  
Department of Sociology

## **KRYZYS DEMOGRAFICZNY A MARTWE POLE NAUK SPOŁECZNYCH**

### **Demographic Crisis and the Blind Spot of Social Sciences**

Słowa kluczowe: kryzys demograficzny, endokrynologia behawioralna, związki endokrynnie czynne, społeczeństwa produkcyjne

Key words: demographic crisis, behavioral endocrinology, endocrine-disrupting chemicals, industrial societies

#### Streszczenie

Procesy demograficzne można uznać za społeczną konsekwencję podstawowego zjawiska biologicznego – rozmnażania. Nauki społeczne tymczasem pomijają ten wymiar biologiczny lub traktują go apriorycznie jako stałą. W rezultacie swoich prób wyjaśnienia kryzysu demograficznego nauki te umieszczają potencjalnie kluczowe procesy w ich martwym polu. Za stopień determinacji w realizowaniu zamierzeń prokreacyjnych odpowiadają hormony płciowe (testosteron, estrogen), tymczasem rosnąca liczba badań rejestruje narastanie różnego rodzaju negatywnych zjawisk wskazujących na zaburzenie gospodarki tymi hormonami i w rezultacie układu rozrodczego. Choć są to procesy biologiczne, nie mają pochodzenia naturalnego, tj. najprawdopodobniej są rezultatem globalnego rozprzestrzenienia związków endokrynnie-

#### Abstract

Demographic processes can be considered a social consequence of a basic biological phenomenon – reproduction. Meanwhile, social sciences ignore this biological dimension or treat it a priori as a constant. As a result, these sciences place potentially key processes in their blind spots in their attempts to explain the demographic crisis. Sex hormones (testosterone, oestrogen) are responsible for the degree of determination in realizing procreative intentions meanwhile a growing number of studies register an increase of various negative phenomena indicating a disturbance in balance of these hormones and, consequently, the reproductive system. Although these are biological processes, they are not of natural origin, i.e. they are most likely the result of the global spread of endocrine-disrupting chemicals (EDCs). This is a side effect of the

---

\* Martwe pole – obszar wokół pojazdu niewidoczny dla kierowcy w żadnym z lusterek; jego odpowiednikiem w ludzkim oku jest plamka ślepa (*macula ceca*) – obszar siatkówki pozbawiony fotoreceptorów; oba zjawiska określa angielski termin *blind spot*.

-aktywnych (EDC). Stanowi to skutek uboczny nieskrępowanego rozwoju technologii możliwego w ramach społeczeństw o organizacji typu produkcyjnego i przy dominacji właściwego temu typowi systemu wartości.

unrestricted development of technology possible within societies with a industrial type organization and with the dominance of the value system inherent in this type.

Kryzys demograficzny widoczny w wielu krajach uprzemysłowionych od kilkudziesięciu lat jawić się może jako problem lokalny, gdy ujmować go w kontekście stałego przyrostu ludności w skali światowej, a zwłaszcza demograficznych eksplozji krajów Afryki Subsaharyjskiej. Alarmistyczne głosy, np. Elona Muska, który wieszczy upadek cywilizacji spowodowany zbyt małą liczbą rodzących się dzieci, należą do mniejszości (Musk 2022, 2023), gdyż stale rosnąca liczba ludności naszej planety wywiera silny efekt uspokajający (Christensen 2022). Gdy jednak przyjrzeć się innej zmiennej demograficznej – współczynnikowi dzietności, obraz zmienia swoje zabarwienie. TFR (*total fertility rate*) spada bowiem nie tylko w Europie, USA, Japonii czy Chinach, ale we wszystkich regionach świata, nie wyłączając wspomnianej Afryki Subsaharyjskiej. Fakt, że w tej ostatniej spada z bardzo wysokiego poziomu, pozwala na utrzymywanie się globalnego dodatniego przyrostu naturalnego. Światowy TFR spada od 1963 r. w średnim rocznym tempie 1%, a w 2023 r. osiągnął wartość 2,3, a jest to szacowany dla całego globu poziom zastępowalności pokoleń (RRF – *replacement rate fertility*; dla krajów rozwiniętych RRF = 2,1). Oznacza to, że ludzkość osiągnęła właśnie, lub wkrótce osiągnie, swoje demograficzne maksimum.

Co ważne, RRF nie stanowi dla obserwowanych trendów asymptoty, w okolicy której by wyhamowały, można wręcz powiedzieć, że tej wartości w ogóle „nie zauważają”. Wskazuje to, że nie mamy do czynienia z rodzajem naturalnego procesu przywracania homeostazy, który naturalnie zabezpieczałby populację przed wzrostem powyżej poziomu dostępnych zasobów, zwłaszcza że nie było jeszcze w historii ludzkości epoki o porównywalnej obfitości środków do życia, tym bardziej w krajach, które spadku tego doświadczyły jako pierwsze. Nie ma zatem podstaw zakładać, że czynniki, które odpowiadają za spadek TFR w ostatniej dekadzie, np. w Nigerii z niemal 7 w 1978 r. do 5,2, przestaną oddziaływać w tym samym kierunku, kiedy TFR w tym kraju osiągnie poziom RRF (dla Nigerii to 2,7; Gietel-Basten, Scherbov 2019). Tym ważniejsze jest stające przed naukami społecznymi zadanie jasnego

zrozumienia tych czynników. Trafne zidentyfikowanie mechanizmów warunkuje skuteczność interwencji w zachodzące procesy np. polityk pronatalistycznych.

Eksperti, publicyści i politycy wskazują na rozmaite czynniki, mające przyczyniać się do negatywnych trendów demograficznych, które podzielić można umownie na trzy kategorie: ekonomiczne, społeczne i kulturowe. Warto, w celu ilustracyjnym, dokonać choć pobieżnego ich przeglądu na kilku przykładach z polskiej sfery publicznej.

Pierwsze z tych wyjaśnień opiera się na założeniu, że główną przeszkodą powstrzymującą Polaków przed rozmnażaniem jest ich sytuacja ekonomiczna. Jego potwierdzenie można było znaleźć w licznych badaniach sondażowych, gdzie zapytywano respondentów o powody odwołania czy rezygnacji z decyzji prokreacyjnych. Wśród odpowiedzi niewystarczające czy niepewne warunki ekonomiczne zajmowały jedno z najwyższych miejsc: w badaniu CBOS z 2013 r. 34% nieplanujących dziecka podawało różne przeszkody materialne, takie jak: ogólny brak środków, brak warunków mieszkaniowych czy obawę przed obniżeniem standardu życia.

W literaturze znaleźć można jeszcze inne, odwołujące się do motywacji ekonomicznych, wyjaśnienia spadku dzietności (przegląd: IP 2023a: 8–17). Zauważa się, że wraz z industrializacją i rozwojem ubezpieczeń społecznych dziecko traci wartość ekonomiczną (jako siła robocza w domostwie i zabezpieczenie na starość) i staje się finansowym obciążeniem, przeszkodą w karierze zawodowej, którego rekompensatą może być jedynie jego wartość emocjonalna. Tym samym dzieci stawać mają się dobrami luksusowymi, konkurencyjnymi wobec innych dóbr, których obfitość oferuje współczesna cywilizacja konsumpcyjna.

Tego rodzaju wyjaśnienia do niedawna dominowały w sferze publicznej. Stąd większość podejmowanych w Polsce prób zahamowania spadku dzietności (poza wydłużeniem urlopów macierzyńskich) polega na różnych formach redukcji kosztów rodzicielstwa, czy to finansowo (ulgi podatkowe, zasiłki, począwszy od „becikowego” aż po „500+” i „800+”), czy poprzez zwiększanie dostępności usług publicznych mających ułatwić rodzicom, a przede wszystkim matkom, jak najszybszy powrót do pracy i godzenie macierzyństwa z pracą zawodową.

A jednak, mimo że w 2023 r. już tylko 14% respondentów CBOS upatrywało przeszkód dla prokreacji w warunkach ekonomicznych, mimo stałego wzrostu liczby przedszkoli i żłobków, niemal nieprzerwa-

nego od 2004 r. spadku bezrobocia i różnorodnych form prawnej ochrony miejsc pracy dla przebywających na urlopie macierzyńskim matek, trudno dostrzec jakiegokolwiek trwale przełożenie tych programów na dzietność Polaków, co skłania do postawienia dużego znaku zapytania przy wspomnianym założeniu o prymacie motywacji ekonomicznych.

Gdy stało się jasne, że program „Rodzina 500+” nie spełnił pokładanych w nim nadziei, w grudniu 2021 r. premier Mateusz Morawiecki powołał specjalną budżetową jednostkę analityczną (Instytut Pokoleń), mającą dostarczać władzom analiz, prognoz i propozycji w zakresie polityki demograficznej. Parafrazując aforyzm Hegla, można powiedzieć, że dopiero po zmroku zaczęto wyglądać sowy Minerwy.

W publikacjach tego Instytutu (IP 2023a, 2023b, 2023c) można dostrzec próbę odejścia od wąsko ekonomicznego determinizmu w namyśle nad kryzysem demograficznym, gdyż zwracają one uwagę na szereg czynników społecznych. Jednym z nich jest np. trudność w znalezieniu partnera, wynikająca ze wzrastającej dysproporcji między płciami w poziomie wykształcenia (*gender educational gap*). Samo podejmowanie studiów wyższych przez kobiety sprzyja opóźnieniu decyzji prokreacyjnych. W momencie gdy – na poziomie populacji – kobiety używają przewagę w wykształceniu, stwarzać to może dla nich problem w znalezieniu partnera (obecnie 50,3% kobiet w wieku 25–34 lat ma wykształcenie wyższe, podczas gdy mężczyźni tylko 31,3%). Jak bowiem wykazano w wielu międzykulturowych badaniach, np. Davida Bussa (1989), kobiety poszukują partnerów o równym sobie bądź wyższym statusie i perspektywach finansowych. Podjęcie wyższych studiów wiąże się ponadto często z bezpowrotną migracją do większych ośrodków miejskich. Oddalenie od rodziny pochodzenia sprawia, że nawet gdy kobieta znajdzie partnera, nie będzie mogła liczyć na pomoc w opiece nad dziećmi ze strony własnych rodziców, tymczasem szansa na taką pomoc jest jednym z istotnych czynników zwiększających, według badań, prawdopodobieństwo podjęcia decyzji o posiadaniu dziecka.

Często pojawiającym się w raportach IP wątkiem jest rozpad więzi społecznej i związany z tym deficyt zaufania społecznego, spowodowany rewolucją przemysłową i ostatnio cyfrową. Rządziej pojawiają się natomiast wątki kulturowe, które nie wydają się istotne wobec faktu, że preferowana liczba dzieci w rodzinie jest w Polsce ciągle wysoka (mężczyźni 2,09, kobiety 2,2). Jest ona wyższa nawet niż w Czechach

(1,9 i 2,03), przedstawianych jako pozytywny przykład odwrócenia (jak się jednak okazuje chwilowego) spadku dzietności (IP 2023b, 2023c). Większa różnica między faktycznym TFR a prokreacyjnymi aspiracjami w Polsce wynikać ma z charakteru polityki społecznej, która w Polsce częściej szuka odpowiedzi na pytanie, co zrobić, by dzieci nie przeszkadzały w pracy, niż co zrobić, by praca nie przeszkadzała w posiadaniu dzieci (jak w Czechach).

Na negatywne dla demografii przemiany kulturowe zwracają uwagę inne środowiska. Rafał Dorosiński (2023) z *Ordo Iuris* w referacie na konferencję pod nazwą „Kulturowe aspekty polityki rodzinnej” omówił następujące negatywne trendy: kulturę „workizmu” (uczynienie z pracy zawodowej czy z kariery naczelnego celu życia kosztem innych jego sfer, w tym rodziny); deprecjonowanie macierzyństwa przez ruchy feministyczne; rewolucję seksualną ze swobodnym dostępem do antykoncepcji i aborcji, oderwaniem seksualności od prokreacji czy w ogóle trwałych związków, podważaniem kategorii płci czy normalizowaniem mniejszościowych preferencji seksualnych; zniechęcanie do rodzicielstwa przez uwypuklanie jego osobistych kosztów ponoszonych przez kobiety czy wreszcie antynatalistyczne podejście do ratowania klimatu przedstawiające dziecko przez pryzmat „ślądu węglowego”. Do zjawisk wymienianych w tym kontekście można zaliczyć także tzw. kryzys męskości łączony z dekonstrukcją tradycyjnych ról płciowych, w następstwie wejścia kobiet na rynek pracy na szerszą skalę (Piekutowski 2018). Zwraca się uwagę na upowszechnienie łatwo dostępnych treści pornograficznych prowadzące do „seksualnej recesji” (Piekutowski 2019).

## **Ukryty wymiar**

Nie jest moim celem ocena merytorycznej wartości poszczególnych stanowisk – dokonywać się to winno w toku badań empirycznych. W tym miejscu zwrócę jedynie uwagę na cechę wspólną wszystkich tych wyjaśnień – abstrahują od biologii. W najlepszym razie traktują one czynniki biologiczne jako stałą w równaniu, w rezultacie czego łatwo wykazać, że jego każdorazowy wynik zależy wyłącznie od zmiennych społeczno-kulturowych.

Podejście takie nie jest rezultatem empirycznych rozstrzygnięć, ale apriorycznych założeń przyjętych w młodzięńczych latach socjologii.

Nauki społeczne pozostają tu wierne paradygmatowi sformułowanemu przez Émila Durkheima. Zalecał on, aby wyjaśnień faktów społecznych szukać wyłącznie wśród innych faktów społecznych, nie zaś w dziedzinie psychologii czy biologii (Durkheim 2000: 149). Zerwał tym samym z wcześniejszym programem socjologii zakorzenionej w biologii, nazkicowanym przez Augusta Comte'a i dopracowanym przez Herberta Spencera. To Durkheimowskie oderwanie od biologii, połączone z podejściem marksowskim traktującym naturę człowieka jako całokształt stosunków społecznych (Marks, Engels 1961: 7), dało w rezultacie paradygmat „społecznego tworzenia rzeczywistości”. Święcił on tryumfy w drugiej połowie ubiegłego wieku i utrwalił przekonanie wśród adeptów socjologii, że wszystko co ludzkie da się wyjaśnić przy pomocy zmiennych społeczno-kulturowych.

A przecież tendencje demograficzne są ostatecznie pochodną procesu rozmnażania, który jest fundamentalnym procesem biologicznym, a z punktu widzenia czysto biologicznego wszystko inne (zasoby, normy) jest mu podporządkowane jako środki. Można powiedzieć, że każdy gatunek obecnie żyjący na świecie, jako „produkt” doboru naturalnego, jest „zaprogramowany”, by się rozmnażać, czyli dobór wzmacniał w nim wszystkie te cechy anatomiczne, fizjologiczne i zachowania, które pozwalają przekształcić energię ostatecznie w zdolne do rozmnażania potomstwo. Tymczasem zapaść demograficzna dotyczy, czy wkrótce będzie dotyczyć, całych populacji i kontynentów, spadek dzietności już teraz jest zjawiskiem globalnym. Dotyczy przy tym społeczeństw tak dalece różniących się kulturowo i społecznie jak Bangladesz i Niemcy.

Z tego powodu kryzys demograficzny może jawić się jako ewolucyjna zagadka, dla której istnieją teoretycznie trzy rozwiązania:

- 1) gatunek ludzki, przy pomocy kultury, uwolnił się od dyktatu natury; kultura zaś skierowała go na koleiny wiodące ku samozagładzie;
- 2) zaszły jakieś istotne zmiany w naszej naturze;
- 3) mamy do czynienia z kombinacją obu tych możliwości.

Na gruncie nauk społecznych głównego nurtu wydaje się oczywiste, że kryzys demograficzny stanowi ostateczny dowód na tryumf kultury nad naturą. A jednak może być i tak, jak twierdził Walter Burkert, że kultura podąża w swoich wyborach za biologią, a zatem nie da się wykazać słuszności tezy pierwszej bez odrzucenia dwóch pozostałych. Te zaś, z racji ograniczeń paradygmatycznych, znajdują się poza zakre-



sem nauk społecznych. Nie oznacza to jednak, że można je bezkarnie ignorować.

W tym martwym polu socjologii tkwić może przyczyna kryzysu czy choćby czynniki warunkujące jego tempo. Aby jednak postawić ten problem w ramach socjologii, musimy opuścić paradygmat Durkheima i posłużyć się innym, nowocześniejszym, choć chronologicznie starszym, sformułowanym przez Herberta Spencera.

## Poszerzenie perspektywy

W pierwszym tomie *Zasad socjologii* Spencer omówił główne grupy czynników kształtujących zjawiska społeczne. Są wśród nich: 1) pierwotne właściwości fizyczne, emocjonalne i intelektualne jednostek (Spencer 1912: 8; § 6), jak i 2) pierwotne, istotne dla przeżycia właściwości środowiska przyrodniczego (ukształtowanie terenu, klimat, flora i fauna; § 7). Odrębną kategorię stanowią: 3) czynniki społeczne (w sensie ścisłym), takie jak typ organizacji społecznej, gęstość zaludnienia etc., 4) wytwarzana w społeczeństwie kultura, oraz 5) relacje z innymi społeczeństwami. Między tymi zjawiskami zachodzi relacja wzajemnego oddziaływania i warunkowania, co wyłania kolejne kategorie czynników wtórnych: 6) przekształcone przez działalność społeczną środowisko przyrodnicze oraz 7) modyfikowane przez organizację społeczną i kulturę właściwości jednostek.

Program sformułowany przez Spencera wyposaża socjologa w poszerzoną ramę analizy umiejscawiającą zorganizowane ludzkie społeczeństwa wyposażone w kulturę w środowisku przyrodniczym, na które oddziałują, które przekształcają, same podlegając jego wpływom oraz wpływom przekształconej przez nie ludzkiej natury. Zaczniemy od tej ostatniej.

## Usterka ludzkiej natury?

Do cech wyróżniających nasz gatunek należą wyjątkowo wysokie koszty reprodukcji, wynikające z przedłużonego okresu zależności potomstwa od opiekunów (zwykle rodziców). Fakt, że *homo sapiens* potrafił przetrwać również w najtrudniejszych okresach wielkich zmian klimatycznych (jak epoka lodowcowa) oraz w najbardziej niesprzyjających warunkach od Grenlandii po interior Australii, wskazuje, że wspo-

mniane koszty przez te ok. 300 tys. lat nie okazywały się zbyt wielkie, że – tak jak u innych gatunków – dobór naturalny promował cechy uzdalniające do ich ponoszenia, przewycięzania trudności, a ostatecznie do łączenia się w pary, prokreacji i opieki nad potomstwem aż do uzyskania przez nie samodzielności. Jeśli ludzie obecnie nie są skłonni tych kosztów ponosić, należy sprawdzić, czy problem nie leży czasem po stronie systemu reprodukcyjnego współczesnych ludzi.

Pierwszym sygnałem, że dzieje się coś niepokojącego, który zwrócił uwagę uczonych, była metaanaliza duńskiej badaczki Elisabeth Carlsen opublikowana w prestiżowym „British Medical Journal” w 1992 r. Po przeanalizowaniu wyników 61 badań wyliczyła ona, że między rokiem 1938 a 1990 zachodził stały spadek liczebności plemników (SC – *sperm count*) w nasieniu, łącznie o -50% (-0,93%/rok). Zaniepokojona tymi dramatycznymi rezultatami American Academy of Science powierzyła statystyczną weryfikację tych wniosków epidemiolog reprodukcyjnej i statystyk Shannie Swan. Przy użyciu wielowymiarowej regresji liniowej Swan przeanalizowała dane Carlsen pod kątem możliwych okoliczności zakłócających (wiek badanych, otyłość, palenie, stres, metodologia pomiaru, dobór próby). Wynik nie uległ jednak znaczącej zmianie: -0,95%/rok. Następnie rozszerzyła ona pulę analizowanych badań do 101 i uzyskała roczne tempo -0,94% (Swan et al. 2000). Z kolejnej metaanalizy (Levine et al. 2017) wyłonił się bardziej pesymistyczny obraz – wg niej między rokiem 1973 a 2011 spadek SC mógł wynieść nawet -60%. Ze względu na dostęp do danych wnioski powyższych analiz były prawomocne tylko dla krajów uprzemysłowionych – Ameryki Północnej, Europy i Australii. Z czasem jednak udało się uzyskać dostęp do wystarczającej liczby badań z pozostałych regionów – Azji, Ameryki Południowej oraz Afryki i w marcu 2023 r. ukazało się kolejne opracowanie (oparte na 223 rygorystycznie wyselekcjonowanych studiach). Okazało się, że od 1973 do 2018 r. SC spadła o -51,6%, przy czym po roku 2000 tempo to znacząco przyspieszyło – od -1,16% do -2,64% na rok. Co istotne, spadek ten dotyczył wszystkich regionów świata (Levine et al. 2023).

Za normalną uważa się liczebność plemników od 15 mln do 200 mln/ml (WHO 2010). Teoretycznie do zapłodnienia potrzebny jest jeden plemnik, jednak ich koncentracja mniejsza niż 13,5 mln/ml oznacza w praktyce niepłodność (Zepf 2002). W raporcie z 2023 r. odnotowano

spadek średniej SC do 57,1 mln/ml (w roku 2018). Wydaje się zatem, że trend ten, przynajmniej obecnie, nie może zostać obarczony odpowiedzialnością za spadek TFR. A jednak jakość nasienia jest istotna także z innego powodu. Stanowi bowiem syntetyczny wskaźnik ogólnej zdrowotności mężczyzn. I rzeczywiście, wraz ze spadkiem SC obserwowane jest pogorszenie się wielu innych wskaźników. Autorzy syntetycznego opracowania *Male Reproductive Disorders and Fertility Trends* (Skakkebaek et al. 2016) dostrzegają podobne tempo (ok. 1%/rok), jeśli chodzi o wzrost częstości występowania raka jąder oraz występowania m.in. takich zaburzeń rozwoju płci jak wnetrostwo (jądra znajdują się w jamie brzusznej zamiast w mosznie) czy spodziectwo (nieprawidłowa lokalizacja ujścia cewki moczowej). Jednocześnie u mężczyzn z niską jakością nasienia, spodziectwem czy wnetrostwem zaobserwowano skrócony (sfeminizowany) dystans anogenitalny (AGD; u zdrowych mężczyzn jest on o 50–100% dłuższy niż u kobiet). AGD jest czułym wskaźnikiem prenatalnego działania androgenów, a krótszy świadczy o obniżonej na nie ekspozycji, czego konsekwencją jest nieukończona maskulinizacja. Prowadzi to autorów do wniosku, że zjawiska te są symptomem zespołu dysgenезji jąder (*testicular dysgenesis syndrome – TDS*).

Inne zjawiska wskazują, że spadek średniej wartości SC nie wynikał jedynie z jej zaniżenia przez wzrost liczebności wypadków skrajnych, objawiających się wspomnianymi anomaliami. Zaobserwowano np. wcześniejsze wchodzenie w okres dojrzewania przez chłopców (m.in. w Danii, Wielkiej Brytanii i USA), systematycznie spadającą proporcję płci przy urodzeniu w wielu krajach – w 1940 r. 51,5% urodzeń stanowili chłopcy, w roku 2002 było to już 51,2%. Podobnym negatywnym trendom podlega także inny istotny parametr płodności – poziom testosteronu (T). Zaobserwowano długookresowy, niezależny od wieku, spadek poziomu tego hormonu u mężczyzn w USA, Danii, Szwecji i Finlandii (Skakkebaek et al. 2016). W bazie PubMed można obecnie znaleźć kolejne badania z analogicznymi wynikami: z Izraela (2020), Brazylii (2020) i USA (2021). Choć ich zakres geograficzny jest znacznie węższy niż badań nad SC, to uderzające jest obserwowane w nich niemal identyczne tempo spadku – ok. -1%/rok. Tymczasem hormon ten odgrywa niezwykle ważną rolę w ludzkiej reprodukcji.

Jak zauważa endokrynolog behawioralna Carole Hooven, działanie testosteronu zmierza w jednym kierunku – ułatwienia mężczyznom

(szerzej samcom) odniesienie sukcesu reprodukcyjnego poprzez modyfikacje ich anatomii, fizjologii i zachowań (Hooven 2021: 11). Sukces reprodukcyjny zakłada powodzenie w szeregu zadań, takich jak: poszukiwanie partnera, zaloty (wliczając rywalizację z konkurentami), seks oraz (m.in. w naszym gatunku) opieka nad potomstwem. Takie szerokie oddziaływanie testosteronu jest możliwe, gdyż należy on do hormonów steroidowych posiadających lipidową strukturę, co sprawia, że z łatwością przenika przez błonę wszystkich komórek organizmu, a także (po związaniu z odpowiednimi receptorami) wnika do jądra komórkowego i oddziałuje bezpośrednio na DNA.

Testosteron jest najpierw głównym hormonem odpowiedzialnym za maskulinizację. Ta ostatnia nie jest jednorazowym wydarzeniem, ale dokonuje się w trzech aktach, kiedy to poziom T znacząco wzrasta: 1) ok. 10–24 tygodnia po zapłodnieniu, 2) w pierwszych 6 miesiącach po narodzinach oraz 3) w okresie właściwego dojrzewania (od ok. 10. roku życia). Okresy te stanowią wrażliwe okna rozwojowe, stąd niezwykle istotne dla prawidłowego rozwoju jest zarówno odpowiednie stężenie T, jak i synchronizacja w czasie jego uwalniania.

W pierwszym z tych okresów T dokonuje maskulinizacji narządów płciowych (wtedy determinuje się wspomniany wyżej AGD) i odpowiada za strukturalną maskulinizację mózgu (Lombardo et al. 2012).

W czasie drugiego okna rozwojowego (zwanego *minipuberty*), poza wpływem na rozwój genitaliów (wtedy determinuje się ich rozmiar), zachodzi dalsze wzmacnianie strukturyzacji mózgu w płciowo dymorficzny sposób (Becker, Hesse 2020). Wzmacnia to typowe dla płci zainteresowania, obserwowane już od niemowlęctwa (piłki, wehikuły, zabawki konstrukcyjne wzbudzają większe zainteresowanie chłopców już w wieku niemowlęcym niż dziewcząt) (Pasterski et al. 2015; Davis, Hines 2020). Inną obserwowaną powszechnie zmianą dla chłopców, którzy przeszli te dwa pierwsze etapy maskulinizacji, jest ich preferencja do zabaw związanych z fizyczną rywalizacją, przepychanek, siłowania się (*rough-and-tumble play*), co jest typowym dla większości ssaków zachowaniem płciowo dymorficznym (Hines et al. 2015; Hooven 2021: 93–95).

Trzeci raz poziom testosteronu zaczyna wzrastać od ok. 10. roku życia, aż po mniej więcej dwóch latach osiąga poziom uruchamiający ostateczne dojrzewanie płciowe. Chłopcy zaczynają wyraźnie odróżniać się od dziewcząt budową fizyczną (dłuższe i grubsze kości), masą mięśniową, rozkła-

dem tkanki tłuszczowej czy wydolnością fizyczną (poprzez wzrost hemoglobiny o ok. 12% w stosunku do dziewcząt) (Hooven 2021: 117–121).

W dalszym życiu utrzymywanie się średniego (bazowego) poziomu T w normalnych dla zdrowych mężczyzn zakresach (od ok. 400 ng/dl u 24-latków, a powyżej 350 dla 44-latków; por. Zhu et al. 2022) jest niezwykle istotne dla popędu seksualnego, który u mężczyzn jest średnio wyraźnie wyższy niż u kobiet i niezależny w swojej intensywności od regulacji kulturowych (Hooven 2021: 194–195).

Popęd seksualny musi jednak wyrazić się w konkretnych działaniach skutecznych w przybliżaniu do reprodukcyjnego celu. T popycha do działania, gdyż w ośrodku nagrody w mózgu wyzwalającym dopaminę w odpowiedzi na zachowania korzystne ewolucyjnie znajduje się wyjątkowo dużo receptorów androgenowych. Dopamina sygnalizuje bliskość nagrody i motywuje do działań w celu jej zdobycia. T w połączeniu z dopaminą odpowiada więc za motywację do podjęcia starań o partnerkę, ale także do rywalizacji z konkurentami i do starań o zajęcie wyższej pozycji w hierarchii społecznej (co przekłada się na większe szanse reprodukcyjne). Jakże to będą działania, zależy zarówno od indywidualnej osobowości, jak i od kulturowo dostępnych sposobów osiągania danych celów. Osobnik o ambitnej osobowości z wysokim T będąc członkiem gangu, będzie uciekał się do fizycznej przemocy. Ten sam osobnik postawiony w innym kontekście kulturowym będzie spędzał noce w bibliotece, usiłując wyprzedzić innych w rankingu najlepszych studentów (Hooven 2021: 178).

## **Społeczne konsekwencje**

Uwzględniając to, co wiadomo o roli testosteronu, oraz o tym, że jego średni poziom systematycznie spada na poziomie populacji, można spodziewać się konkretnych zjawisk społecznych: spadek poziomu libido oznacza mniejszą skłonność do ponoszenia ofiar dla jego zaspokojenia, do szukania partnerek seksualnych, do rywalizacji z innymi mężczyznami w zabiegach o podniesienie własnego statusu społecznego. Czyż nie są to właśnie te zjawiska, które obserwują badacze społeczni, piszący o „seksualnej recesji”, spadku liczby mężczyzn wśród absolwentów uczelni wyższych, czy „gniazdownikach” (mężczyznach po 30. roku życia mieszkających ciągle z rodzicami)?

Naturalnie za szybko na stawianie tezy, że omawiane zjawiska da się wyjaśnić wyłącznie mechanizmami biologicznymi. Często stajemy wobec sytuacji, w których procesy biologiczne i kulturowe wzajemnie się wzmacniają. Dla przykładu: czy fakt, że coraz więcej mężczyzn przyznaje, że w ostatnim roku nie odbyło stosunku seksualnego (Herbenick et al. 2022) spowodowany jest ich uzależnieniem od pornografii, czy też pornografia jest w stanie zaspokoić ich popęd seksualny dlatego, że jest on stosunkowo mniejszy, z racji obniżonego T? Niewątpliwie, mniejszy poziom tego hormonu każe spodziewać się mniejszej odwagi i inicjatywy w relacjach z kobietami, co może skłaniać do szukania mniej kosztownych emocjonalnie sposobów jego zaspokojenia.

Widzimy jednak, że nie można traktować ludzkiej natury jako stałej pomijalnej w równaniu wyjaśniającym przyczyny kryzysu demograficznego. Niezależnie od potencjalnego współdziałania kultury, z czysto biologicznego punktu widzenia zachodzące procesy demograficzne przestają być tak zagadkowe. Zagadką, którą teraz musimy się zająć, są ich przyczyny.

## Przyczyny

Zespół Skakkebaeka w swoim raporcie (2016) przeanalizował kilka możliwych przyczyn obserwowanego spadku SC i T. Tych długookresowych trendów nie dało się wyjaśnić czynnikami genetycznymi, z czego wniosek, że należy się skoncentrować na czynnikach środowiskowych. Ze względu na kumulatywny charakter zmian (nie zerują się w każdym pokoleniu) czynniki takie powinny powodować zmiany, które mogą być dziedziczone epigenetycznie. W podsumowaniu badacze wskazują dwóch głównych podejrzanych: czynniki związane ze stylem życia oraz ekspozycję na związki endokrynnie czynne (EDC – *endocrine-disrupting chemicals*).

Wiadomo, że zła dieta, brak aktywności fizycznej, stres, otyłość czy palenie papierosów pogarszają jakość nasienia. Palenie stanowiło przekonującego podejrzanego, gdyż jego efekty odkładają się na przyszłe pokolenia – syn, którego ojciec palił przed poczęciem, będzie miał o 11–50% mniej plemników niż ten, którego ojciec był wolny od nałogu (Axelsson et al. 2018; Haervig 2020). Uzasadnienie tego stanu niezdrowym stylem życia byłoby optymistycznym wariantem, poddaje

się on bowiem modyfikacjom, jak tego dowodzi skuteczność kampanii antynikotynowych. A jednak, jak już wspomniałem, zespół Swan i Levine'a w swoich obliczeniach uwzględniał możliwość uwarunkowania trendu przez te zmienne, a jednak okazał się on od nich niezależny. Badania statystyczne podważyły więc tę hipotezę. Od lat 80. XX w. liczba palących znacząco spada, a trend ten nie znalazł żadnego odzwierciedlenia w postaci spowolnienia spadkowej tendencji dla SC.

Skloniło to Swan do skoncentrowania się na drugiej możliwości. Zwłaszcza że rosnąca liczba doniesień wskazywała, że problem nie leży tylko w męskiej płodności: dziewczęta wcześniej zaczęły wchodzić w okres dojrzewania, szybciej niż się spodziewano zmniejsza się u kobiet liczba jakościowo dobrych komórek jajowych, rośnie liczba raportowanych poronień, przypadków zespołu policystycznych jajników (PCOS) czy endometriozy (Swan, Colino 2022: 122).

EDC, chemikalia zaburzające układ hormonalny, są to (najczęściej) sztucznie wyprodukowane związki chemiczne, które tak dalece przypominają swą budową naturalnie występujące w ciele człowieka hormony, że mogą być przez organizm z nimi mylone. Ich działanie może mieć różny charakter: mogą na przykład naśladować naturalne hormony, sztucznie zwiększając ich stężenie (agonizm), mogą też działać podobnie, ale słabiej, przez co uniemożliwiają osiągnięcie progowych wartości potrzebnych do uruchomienia docelowych procesów albo osłabiają ich intensywność (częściowy agonizm), mogą wreszcie „jedynie” zajmować receptory, a przez to blokować do nich dostęp właściwym hormonom (antagonizm). Dużą część tego rodzaju związków określa się jako ksenoestrogeny (estrogeniki), ze względu na to, że naśladują estrogen i działają antagonistycznie do testosteronu (antyandrogenicznie).

Swan w swoich badaniach skoncentrowała się na jednej klasie tych związków: ftalanach. Ich działanie było już dobrze znane w przypadku szczurów: ekspozycja na ftalany ciężarnych samic wywoływała zakłócenia w rozwoju genitaliów ich męskiego potomstwa (sfeminizowana AGD) i spadek ich poziomu testosteronu. Zaburzenia te zyskały wśród toksykologów nawet nazwę: „zespół ftalanowy” (*phthalate syndrome*). Naturalnie, z przyczyn etycznych, analogiczna procedura eksperymentalna nie mogła być zastosowana u ludzi, stąd zespół Swan oparł się na systematycznych pomiarach stężenia ftalanów w moczu ciężarnych matek i pomiarze AGD u już narodzonych synów. Badania te wykaza-

ły, że synowie kobiet, w których urynie wykryto największe stężenie ftalanów, mieli skrócony AGD i mniejsze penisy, a proces zstępowania jąder był nieukończony (Swan et al. 2005). Po kilku latach okazało się także, że wykazywali oni mniejszą niż pozostali skłonność do typowo chłopięcych zabaw (Swan et al. 2010).

Współcześnie badania nad EDC to dynamicznie rozwijające się pole nauk medycznych i środowiskowych. Według bazy PubMed od roku 2015 co miesiąc publikowanych jest ponad 100 artykułów, w których autorzy badają związek EDC nie tylko z zaburzeniami rozwoju i funkcjonowania układu rozrodczego, ale też z temperamentem, autyzmem, zaburzeniami odżywiania i otyłością, ADHD, orientacją seksualną, zaburzeniami tożsamości płciowej czy dysforią płciową, atopowym zapaleniem skóry, alergią, procesami starzenia, chorobami kardiologicznymi, upośledzeniem systemu odpornościowego i funkcji poznawczych etc. Szerokie spektrum analizowanych potencjalnych konsekwencji ekspozycji na EDC nie powinno dziwić, wzięwszy pod uwagę, że naśladują one hormony steroidowe, mające dostęp do niemal wszystkich komórek organizmu, a zatem mogące wpływać na niemal wszystkie jego funkcje.

## Problem w środowisku

Innym powodem tak wielkiego zainteresowania uczonych jest skala rozpowszechnienia tych związków w środowisku. Dla przykładu ftalany są stosowane do produkcji plastikowych butelek (zmiękczaają plastik i czynią go bardziej przezroczystym), perfum (jako nośniki zapachu), a zatem też we wszystkich aromatyzowanych detergentach i środkach higieny, kosmetykach (ułatwiają przenikanie substancji aktywnych kremu do skóry), sprzęcie medycznym (wenflonach czy pojemnikach do przechowywania krwi), a także wtórnie w kurzu i powietrzu. Istotne stężenia występują w żywności, gdyż trudno znaleźć produkt, który na jakimś etapie produkcji przemysłowej czy dystrybucji nie był przechowywany w plastikowych zbiornikach. Dla chcących zbadać wpływ ftalanów na organizm niezwykle trudnym, a w praktyce niemożliwym wyzwaniem jest znalezienie grupy kontrolnej – osób, u których nie znaleziono by tych chemikaliów.

Warto podkreślić, że wpływ tych substancji nie ogranicza się tylko do ludzi – narastające problemy z reprodukcją zaobserwowano u wielu



dziko żyjących gatunków ryb, żab czy krokodyli. Najbardziej narażone są zwierzęta zamieszkujące wody przybrzeżne i śródlądowe, ale ftalany wykryto nawet u niedźwiedzi arktycznych (Routti et al. 2021; Jay 2017).

Ftalany to tylko jedna z rodzin estrogeników. Warto wymienić za Anthonym Jayem (2017: 29–60) kilka innych, najczęściej spotykanych, by unaocznić skalę zjawiska: równie rozpowszechnione jak ftalany są parabeny, z których najsilniejsze właściwości estrogeniczne mają izobutylparaben i benzylparaben (konserwanty antybakteryjne stosowane w kosmetykach); wyjątkowo obciążający dla środowiska, ale i populacji zamieszkujących tereny rolnicze, jest atrazyn – powszechnie stosowany w USA, Chinach i Brazylii herbicyd; alkylphenole i tryklosan (środki powierzchniowo czynne powodujące pienienie się mydła czy detergentów); benzofenon i enzacamem, występujące w kremach przeciwsłonecznych; sztuczne czerwone barwniki (nr 3 i nr 40) stosowane w produktach spożywczych; bizfenole (BPA i podobne) – składniki plastiku zwiększające jego twardość. Do powszechnie wykrywanych również w zbiornikach wodnych i rzekach estrogeników należy 17 $\alpha$ -ethynylestradiol (EE2), składnik tabletek antykoncepcyjnych o podwyższonej (w stosunku do naturalnego estradiolu) trwałości, który z uryną stosujących je kobiet przedostaje się do środowiska. Do substancji o estrogenicznym działaniu zalicza się także substancje naturalne, jak fitoestrogeny, których najwyższe stężenie występuje w nasionach lnu i soi (promowanej jako zdrowy zamiennik mięsa). W kiepskiej jakości ziarnach zbóż, kawy czy kakao (a zatem też w czekoladzie) można natomiast spotkać zearalen, mykotoksynę o silnych właściwościach estrogenicznych wytwarzaną przez zanieczyszczające te produkty pleśnie.

Rozpowszechnienie EDC w pewnym zakresie wynika ze sposobu funkcjonowania przemysłu chemicznego. Obecnie w użyciu jest ok. 350 tys. substancji chemicznych (Wang 2020), z których większość nie była dostępna przed rewolucją przemysłową. Po ich opracowaniu cieszą się one przywilejem „domniemania nieszkodliwości”, tj. nie podlegają regulacjom, dopóki ktoś nie udowodni ich toksyczności. Dlatego gdy prasa zaczęła nagłaśniać szkodliwe właściwości BPA, producenci plastiku zastąpili tę substancję siostrzanymi bizfenolami, jak BPS, BPB, BPF, BPAF, o zbliżonych, a czasem mocniejszych właściwościach antyandrogenicznych, a nowe produkty zaczęto reklamować jako *BPA-free* (Chen et al. 2016; Jay 2017: 54).

Wiele z tych substancji stosowanych jest od „plastikowej rewolucji” lat 50. XX w., a jednak na ich szkodliwe oddziaływanie zaczęto zwracać uwagę dopiero 40 lat później, w końcu lat 90. Trudność w ich rozpoznaniu jako EDC wynika bowiem także z ich charakteru: nie obowiązuje tu klasyczna zasada toksykologii Paracelsusa, że toksyczność jest wyłącznie funkcją dawki (*Sola dosis facit venenum*). EDC należą bowiem do toksyn o niemonotonicznej (U-kształtnej) zależności reakcji od dawki (Vandenberg 2013), tj. szkodliwe działanie na organizm ujawnia się przy dużych stężeniach, nie obserwuje się go przy umiarkowanych czy małych, natomiast innego rodzaju oddziaływanie szkodliwe ujawniają przy bardzo małych dawkach. Zwykle jednostką, którą posługują się badacze, określając koncentrację EDC (np. w zbiornikach wodnych czy żywności), jest nanogram na decylitr, czyli 0,000000001 grama/dl. Dla przykładu plastikowa butelka wody mineralnej uwalnia do swej zawartości 168,48 ng/dl ftalanu DEHP (Otero et al. 2015). Normy w USA dopuszczają stężenie atrazinu w wodzie do 300 ng/dl (3 ppb), ale w przypadku żab, jak się okazało w eksperymentach, już stężenie 10 ng/dl (0,1 ppb) sprawiło, że 1/5 z nich urodziła się z podwójnym zestawem narządów płciowych (Hayes 2003). Dla porównania – norma stężenia estradiolu u zdrowych mężczyzn to przedział od 11,2 do 50,4 ng/dl (u kobiet, w zależności od fazy cyklu, maksymalny poziom to od 200 do 970 ng/dl).

Ekspozycja na EDC rodzi nieodwracalne skutki, gdy ma miejsce w trakcie pierwszego wrażliwego okna rozwojowego (ok. 8–10 tygodnia w łonie matki). Tym, co jednak szczególnie niepokoi badaczy tych substancji, jest to, że ich oddziaływanie przenosi się międzypokoleniowo na drodze epigenetycznej. Potwierdzają to liczne eksperymenty na zwierzętach (Thayil et al. 2020), ale też naturalny (niezamierzony) eksperyment na ludziach, jakim było przepisywanie w latach 1941–1971 przez lekarzy ciężarnym kobietom diethylstilbestrolu (DES). Skutki tej matczynej ekspozycji badane są obecnie na pokoleniu wnuczek (Swan, Colino 2022: 125–131). Do odziedziczonych konsekwencji ekspozycji rodziców dokładają się jeszcze ekspozycje kolejnych pokoleń – na różne EDC, których wzajemne oddziaływanie jest w zasadzie niemożliwe do zbadania.

Dla przemysłu chemicznego każde zastąpienie jednej (poddanej regulacjom prawnym) substancji wiąże się z koniecznością przeprowadzenia prac badawczych, często modyfikacją linii produkcyjnych czy

zmianą łańcuchów dostaw, a wszystko to wiąże się z kosztami. Nic dziwnego, że kraje bliższe spencerowskiemu typowi społeczeństwa produkcyjnego, w których system produkcyjno-dystrybucyjny narzuca swoje wartości pozostałym systemom („Gospodarka, głupcze!”), są mniej zdolne do przeciwdziałania temu problemowi. Anthony Jay omawia stan regulacji najważniejszych estrogeników (w 2017 r.) i z zaskoczeniem stwierdza, że w walce z EDC Chiny poszły dalej niż USA, choć nie tak daleko jak EU. Od czasu publikacji jego książki niektóre dawniej dozwolone estrogeniki zostały jednak zakazane nawet w USA (np. tryclosan czy BP), ale wiele nadal jest powszechnie stosowanych. Przeszkodę stanowią m.in. złożone finansowe relacje między przemysłowymi lobbies (przemysłu spożywczego i rolniczego oraz chemicznego i farmaceutycznego), instytucjami naukowymi a FDA, która sama podlega lobbingsowi, a jednocześnie stara się opierać na badaniach, z których rosnąca liczba jest finansowana przez koncerny. Perypetie naukowo-legislacyjne, które towarzyszą próbom zakazania BPA w USA, opisała szczegółowo Sarah Vogel (2009). Sektory te zatrudniają jednocześnie znaczącą liczbę pracowników, którzy stanowią trudną do zignorowania grupę wyborców, co niejednokrotnie powstrzymuje kongresmenów przed zaangażowaniem się w działania regulacyjne uderzające w ich interesy. Pokazuje to, jak ważny jest kontekst społeczny, nawet jeśli jego wpływ na demografię nie jest tak bezpośredni, jak mogło się wydawać.

## **Podsumowanie**

Istnieją poważne przesłanki przemawiające za tym, że kryzys demograficzny nie jest zjawiskiem dającym się wyjaśnić przy pomocy wyłącznie społeczno-kulturowych czynników i mechanizmów. Gdy pytani o swoje plany prokreacyjne ludzie odpowiadają, że chcą mieć określoną liczbę dzieci, to oprócz samej liczby istotne jest też to, jak bardzo ich chcą. Siłę tej motywacji można mierzyć m.in. trudnością przeszkód, które są gotowi pokonać. Jeśli zatem w krajach najbardziej bezpiecznych i dostatnich i w najbardziej dostatniej epoce dotychczasowej historii ludzkości liczba dzieci stale spada, to wyjaśnienia tego trzeba szukać po stronie źródeł tych motywacji.

Od strony biologicznej, w przypadku mężczyzn, za motywację do działań prokreacyjnych odpowiada testosteron. Choć dane dotyczące

spadkowych tendencji tego hormonu są jedynie wycinkowe, to inne wskaźniki zdrowia prokreacyjnego mężczyzn, przede wszystkim koncentracja nasienia (SC), która jest bezpośrednio powiązana z ekspozycją na T w okresie prenatalnym, pozwalają wnioskować, że mamy do czynienia z globalnie występującym od kilkadziesiąt lat zjawiskiem zakłócenia procesu maskulinizacji. Obserwowane są również analogiczne negatywne zjawiska związane z układem reprodukcyjnym kobiet. Fakt, że u obu płci mają one charakter kumulatywny (pogłębiający się w kolejnych pokoleniach), każe szukać ich przyczyn wśród takich, które zdolne są oddziaływać na procesy dziedziczenia epigenetycznego. Rosnąca liczba badań wskazuje, że wpływ taki posiadają substancje chemiczne o działaniu zaburzającym układ hormonalny (EDC), przede wszystkim ksenoestrogeny. Substancje te są szeroko rozpowszechnione w środowisku życia ludzi jako komponenty sprzętów codziennego użytku, kosmetyków, w żywności i wodzie.

Mamy więc do czynienia z negatywnym oddziaływaniem zmienionego przez społeczną działalność środowiska na ludzki organizm. Ta społeczna działalność (produkcja i konsumpcja) przebiega w ramach określonego porządku globalnego, w którym zasady kooperacji i konkurencji wyznaczają społeczeństwa o organizacji typu produkcyjnego (*industrial societies* Spencera), a zatem takie, w których zachodzi dominacja systemu gospodarczego nad regulacyjnym (politycznym) i to zarówno za pośrednictwem dominującego systemu wartości (materializm), jak i mechanizmu rekrutacji elit (demokracja). W takim porządku globalnym również społeczeństwa rządzone autokratycznie zmuszone są do priorytetyzowania wartości ekonomicznych, nawet kosztem wartości witalnych.

Prawdopodobieństwo podjęcia przez rządy, wbrew interesom potężnych korporacji, szybkich, kosztownych i skomplikowanych technicznie działań, których pozytywne skutki mogą zostać zaobserwowane dopiero w następnych pokoleniach, jest więc niewielkie. Wszystko to sprawia, że wizje, takie jak zarysowana przez Margaret Atwood w *Opowieści podręcznej*, czy w filmie *Children of Men*, w coraz mniejszym stopniu klasyfikują się jako science-fiction, a w coraz większym jako futurologia (por. Swan, Colino 2022: 36).

## Bibliografia

- Axelsson J. et al. (2018), *Association between paternal smoking at the time of pregnancy and the semen quality in sons*, doi:10.1371/journal.pone.0207221.
- Becker M., Hesse V. (2020), *Minipuberty: Why Does it Happen?*, doi:10.1159/000508329.
- Buss D.M. (1989), *Sex Differences in Human Mate Preferences: Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures*, „Behavioral and Brain Sciences” 12: 1–14.
- Carlsen E. et al. (1992), *Evidence for decreasing quality of semen during past 50 years*, „British Medical Journal” 305 (6854): 609–613, doi:10.1136/bmj.305.6854.609.
- CBOS (2013), *Postawy prokreacyjne kobiet*, URL = [https://www.cbos.pl/SPI-SKOM.POL/2013/K\\_029\\_13.PDF](https://www.cbos.pl/SPI-SKOM.POL/2013/K_029_13.PDF)
- CBOS (2023), *Bariery zamierzeń prokreacyjnych*, URL = [https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2023/K\\_087\\_23.PDF](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2023/K_087_23.PDF)
- Chen D. et al. (2016), *Bisphenol Analogues Other Than BPA: Environmental Occurrence, Human Exposure, and Toxicity-A Review*, doi:10.1021/acs.est.5b05387.
- Christensen J. (2022), *Elon Musk thinks the population will collapse. Demographers say it's not happening*, CNN Health, URL = <https://edition.cnn.com/2022/08/30/health/elon-musk-population-collapse-wellness/index.html>
- Davis J.T.M., Hines M. (2020), *How Large Are Gender Differences in Toy Preferences? A Systematic Review and Meta-Analysis of Toy Preference Research*, doi:10.1007/s10508-019-01624-7.
- Dorosiński R. (2023), *Żłobek, „kariera” i „produktywność” a wskaźniki demograficzne*, referat na konferencji „Kulturowe aspekty polityki rodzinnej – dodatek czy podstawa skutecznej recepty na kryzys demograficzny?”, URL = <https://www.youtube.com/watch?v=vFowmLTy4zw>
- Durkheim É. (2000), *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa.
- Gietel-Basten S., Scherbov S. (2019), *Is half the world's population really below 'replacement-rate'?*, doi:10.1371/journal.pone.0224985.
- Haervig K.K. et al. (2020), *Fetal exposure to paternal smoking and semen quality in the adult son*, doi:10.1111/andr.12782.
- Hayes T. et al. (2003), *Atrazine-induced hermaphroditism at 0.1 ppb in American leopard frogs (Rana pipiens): laboratory and field evidence*, doi:10.1289/ehp.5932.
- Herbenick D. et al. (2022), *Changes in Penile-Vaginal Intercourse Frequency and Sexual Repertoire from 2009 to 2018: Findings from the National Survey of Sexual Health and Behavior*, doi:10.1007/s10508-021-02125-2.
- Hines M., Constantinescu M., Spencer D. (2015), *Early androgen exposure and human gender development*, doi:10.1186/s13293-015-0022-1.
- Hooven C. (2021), *T: the story of testosterone, the hormone that dominates and divides us*, Cassell, London.
- IP (Instytut Pokolenia) (2023a), *Co powstrzymuje kobiety? Przyczyny bezdzietności i niskiej dzietności w Polsce*, oprac. K. Leszczyński, URL = <http://>

- instytutpokolenia.pl/wp-content/uploads/2023/12/Raport-IP\_-Przyczyny-bezdzielnosci-i-nieskiej-dzielnosci-w-Polsce.pdf
- IP (2023b), *Czeski sukces demograficzny*, oprac. M. Pawlus, M. Kot, URL = [https://instytutpokolenia.pl/wp-content/uploads/2023/06/RAPORT\\_Czeski-sukces-demograficzny.pdf](https://instytutpokolenia.pl/wp-content/uploads/2023/06/RAPORT_Czeski-sukces-demograficzny.pdf)
- IP (2023c), *Dlaczego w Polsce rodzi się mało dzieci? Podkast Instytutu Pokolenia odc. 1*, URL = <https://www.youtube.com/watch?v=FNQuFwdEdok>
- Jay A.G. (2017), *Estrogenation: How Estrogens Are Making You Fat, Sick, and Infertile*, Smashwords Edition, Los Gatos.
- Levine H. et al. (2017), *Temporal trends in sperm count: a systematic review and meta-regression analysis*, doi:10.1093/humupd/dmx022.
- Levine H. et al. (2023), *Temporal trends in sperm count: a systematic review and meta-regression analysis of samples collected globally in the 20th and 21st centuries*, doi:10.1093/humupd/dmac035.
- Lombardo M.V. et al. (2012), *Fetal Testosterone Influences Sexually Dimorphic Gray Matter in the Human Brain*, doi:10.1523/JNEUROSCI.4389-11.2012.
- Marks K., Engels F. (1961), *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Miller G., Tybur J.M., Jordan B.D. (2007), *Ovulatory cycle effects on tip earnings by lap dancers: economic evidence for human estrus?*, „Evol. Hum. Behav.” 28: 375–381.
- Musk E. (2022), „X”, URL=<https://twitter.com/elonmusk/status/1563020169160851456>
- Musk E. (2023), „X”, URL=<https://twitter.com/elonmusk/status/1617782364222140420>
- Otero P. et al. (2015), *Improved method for rapid detection of phthalates in bottled water by gas chromatography-mass spectrometry*, doi:10.1016/j.jchromb.2015.05.036.
- Pasterski V. et al. (2015), *Postnatal penile growth concurrent with mini-puberty predicts later sex-typed play behavior: Evidence for neurobehavioral effects of the postnatal androgen surge in typically developing boys*, doi: 10.1016/j.yhbeh.2015.01.002.
- Piekutowski J. (2018), *Kryzys męskości czy kryzys mężczyzn*, „Nowa Konfederacja” 12 (102).
- Piekutowski J. (2019), *Seksualna recesja*, „Nowa Konfederacja” 8 (110).
- Routti H. et al. (2021), *Concentrations and endocrine disruptive potential of phthalates in marine mammals from the Norwegian Arctic*, doi:10.1016/j.envint.2021.106458.
- Skakkebaek N.E. et al. (2016), *Male Reproductive Disorders and Fertility Trends: Influences of Environment and Genetic Susceptibility*, doi:10.1152/physrev.00017.2015.
- Spencer H. (1912), *The Principles of Sociology*, Vol. I, New York, D. Appleton and Company.
- Swan S.H., Colino S. (2022), *Count down: how our modern world is threatening sperm counts, altering male and female reproductive development, and imperiling the future of the human race*, New York.
- Swan S.H., Elkin E.P., Fenster L. (1997), *Have sperm densities declined? A re-analysis of global trend data*, doi:10.1289/ehp.9711051228.

- Swan S.H., Elkin E.P., Fenster L. (2000), *The question of declining sperm density revisited: an analysis of 101 studies published 1934–1996*, doi:10.1289/ehp.00108961.
- Swan S.H. et al. (2010), *Prenatal phthalate exposure and reduced masculine play in boys*, doi:10.1111/j.1365-2605.2009.01019.x.
- Swan S.H. et al. (2005), *Study for Future Families Research Team. Decrease in anogenital distance among male infants with prenatal phthalate exposure*, doi:10.1289/ehp.8100.
- Thayil A.J. et al. (2020), *Bisphenol A and 17 $\alpha$ -ethinylestradiol-induced trans-generational gene expression differences in the brain-pituitary-testis axis of medaka, *Oryzias latipes**, doi:10.1093/biolre/ioaa169.
- Vandenberg L.N. (2013), *Non-monotonic dose responses in studies of endocrine disrupting chemicals: bisphenol a as a case study*, doi:10.2203/dose-response.13-020.Vandenberg.
- Vogel S.A. (2009), *The politics of plastics: the making and unmaking of bisphenol a “safety”*, doi:10.2105/AJPH.2008.159228.
- Wang Z. et al. (2020), *Toward a Global Understanding of Chemical Pollution: A First Comprehensive Analysis of National and Regional Chemical Inventories*, doi:10.1021/acs.est.9b06379.
- WHO (2010), *WHO laboratory manual for the Examination and processing of human semen*, URL = [https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/44261/9789241547789\\_eng.pdf](https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/44261/9789241547789_eng.pdf)
- Zepf B. (2002), *Sperm Analysis Values: Which Indicate Infertility?*, „American Academy of Family Physicians” 65 (6): 1189–1190, URL = <https://www.aafp.org/pubs/afp/issues/2002/0315/p1189.html>
- Zhu A. et al. (2022), *What Is a Normal Testosterone Level for Young Men? Rethinking the 300 ng/dL Cutoff for Testosterone Deficiency in Men 20–44 Years Old*, doi:10.1097/JU.0000000000002928





*Elżbieta Klimus*

ORCID: 0000-0001-5961-2050

**„WIWLASY” NA ŁONIE NATURY,  
CZYLI ZNACZENIE I SPOSÓB POSTRZEGANIA  
PRZYRODY PRZEZ CZŁONKÓW  
WILEŃSKIEGO TOWARZYSTWA FILOMATÓW**

**“Vivlas” in Nature,  
or the Meaning and Perception of Nature  
by Members of the Vilnius Philomath Society**

Słowa kluczowe: Towarzystwo Filomatów, przyroda, natura, majówki, Związek Naturalistów Krajowych

Key words: Philomath Society, nature, natural world, May Day picnic, Domestic Naturalist Society

Streszczenie

Funkcjonujące w Wilnie w latach 1817–1824 Towarzystwo Filomatów doczekało się licznych opracowań, jednak w żadnym z nich nie podjęto się scharakteryzowania sposobu postrzegania przyrody przez jego członków. Celem niniejszego artykułu jest próba opisanie relacji zachodzących pomiędzy człowiekiem a przyrodą na przykładzie działaczy wileńskiego związku młodzieżowego. Ponadto zostaną przybliżone okoliczności obcowania z naturą, jej wpływ na nastroje i postawy młodych, a także sposoby wykorzystania jej walorów do celów wychowawczych. Analizie źródłowej poddano listy filomatów pisane w latach 1817–1823, jak również przekazy pamiętnikarskie filomatów blisko z nimi związanych.

Abstract

Many studies have been written on the subject of Philomath Society which existed in Vilnius in the years 1817–1824. However none of them describe the way of perceiving nature by the Philomaths. This article aims in characterizing relations between human and nature on the example of members of the Vilnius youth association. Moreover, there will be presented the circumstances of contact with nature, its influence on mood and attitude of the Philomaths, as well as the use of natural values for pedagogical purposes. The author of this article analyzed the Philomaths' letters written in the years 1817–1823 and the memoirs of Philomaths' friends.

Człowiek jako byt przyrodniczy jest częścią natury, bez której nie byłby w stanie funkcjonować. Wzajemne powiązania pomiędzy ludźmi a przyrodą zachodzą na wielu płaszczyznach. Współcześnie natura

stanowi jeden z głównych tematów szeroko pojętej dyskusji publicznej w związku z licznymi zagrożeniami spowodowanymi działalnością człowieka. Przyroda zawsze warunkowała funkcjonowanie społeczeństw, jednak sposób postrzegania jej przez jednostkę i grupę społeczną zmieniał się na przestrzeni dziejów, a najlepiej uwidaczniał się w literaturze danej epoki.

W niniejszym artykule podjęto próbę opisanie relacji człowiek–przyroda na przykładzie członków Towarzystwa Filomatów funkcjonującego w Wilnie w latach 1817–1824. Zakres czasowy pracy obejmuje zatem pierwsze ćwierćwiecze XIX w., w którym tradycyjnie upatruje się początku epoki romantyzmu. Filomaci doczekali się wielu opracowań, jednak żadne z nich nie traktowało o filomackim sposobie postrzegania przyrody. Tymczasem odegrała ona istotną rolę zarówno w kształtowaniu wrażliwości na piękno, jak i w procesie wychowania członków wileńskich towarzystw młodzieżowych. Lata młodzieńcze przyszłych filomatów przypadły na czasy rozkwitu myśli romantycznej. Prądy ideowe epoki poprzez twórczość literacką przenikały również umysły ówczesnej młodzieży. Nie pozostały one bez wpływu na sposób postrzegania przyrody, a także na sposób jej opisywania.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie filomackiego spojrzenia na naturę, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Ponadto zostaną przybliżone okoliczności filomackiego obcowania z naturą, jej wpływ na nastroje i postawy młodych, a także sposoby wykorzystania jej walorów do celów wychowawczych. Analizie źródłowej poddano listy filomatów pisane w latach 1817–1823, jak również przekazy pamiętnikarskie filaretów blisko z nimi związanych.

Towarzystwo Filomatów powstało 1 października 1817 r.<sup>1</sup> z inicjatywy sześciu studentów Uniwersytetu Wileńskiego, wśród których byli: Józef Jeżowski, Adam Mickiewicz, Onufry Pietraszkiewicz, Erazm Poluszyński, Brunon Suchecki oraz Tomasz Zan. Łącznie do związku wstąpiło dziewiętnastu studentów. Pierwotnym celem towarzystwa było samokształcenie oraz samodoskonalenie. Olbrzymią rolę w powstaniu zrzeszenia odegrała przyjaźń, będąca spoiwem związku. Młodzieńcy stworzyli ustawy regulujące ich działalność, a także wybrali osoby sprawujące różne funkcje. Prezydentem Towarzystwa Filomatów

---

<sup>1</sup> Daty podane wg kalendarza juliańskiego obowiązującego na ziemiach zabranych w omawianym czasie.

został Józef Jeżowski. Podczas regularnie odbywanych spotkań związkowcy prezentowali swoje prace, wśród których znalazły się: utwory literackie, tłumaczenia dzieł obcojęzycznych oraz referaty i recenzje. Ponadto filomaci zakładali związki zależne, gromadzące rzesze wileńskiej młodzieży akademickiej, których pracami kierowali. Wśród najbardziej znanych należy wymienić Zgromadzenie Filaretów, Związek Przyjaciół, Zgromadzenie Promienistych. Ich dalekosiężnym celem było wychowywanie młodego pokolenia na światłych i odpowiedzialnych obywateli, ceniących tradycje narodowe, którzy w przypadku odzyskania przez Rzeczpospolitą niepodległości będą gotowi do jej odbudowy na drodze reform społecznych, gospodarczych, oświatowych. Zgromadzenie Filomatów funkcjonowało do 1824 r., gdy w wyniku śledztwa w sprawie tajnych związków młodzieżowych w Wileńskim Okręgu Naukowym prowadzonego przez komisarza carskiego Mikołaja Nowosilcowa czołowi działacze otrzymali wyroki skazujące na zesłanie do odległych guberni rosyjskich, a społeczność Uniwersytetu Wileńskiego została ograniczona w swych swobodach (Borowczyk 2003: 16–20).

W tym momencie na wyjaśnienie zasługuje termin „Wiwlasy” występujący w tytule niniejszego artykułu. Filomaci dość powszechnie stosowali to określenie w korespondencji, opisując siebie samych. Nazwa „Wiwlasy” pojawia się często w kontekście wędrówek za miasto w okolice terenów zielonych. W 1818 r. Mickiewicz w liście pisanym do prezydenta filomatów Jeżowskiego opisywał, jak podczas jarmarku w Stołowiczach ktoś w tłumie zaczepił go, zwracając się do niego „Wiwlas”. W kolejnych zdaniach zanotował: „Szyszki w lasach nowogrodzkich są bardzo dłuższe i cięższe; stąd wypada, że mogą przeciw wiatru lecieć” (Korespondencja t. 1: 64). Można przypuszczać, że filomata nawiązywał do młodzieżowych zabaw leśnych polegających na obrzucaniu się szyszkami lub do zawodów w rzucaniu szyszkami, urządzanych w trakcie pieszych wędrówek. W innym liście tego samego autora pojawia się nawet przymiotnik „wiwlasowy”, który Jan Czubek zinterpretował jako filomatyczny (Korespondencja t. 2: 74). Co więcej, znana wśród filomatów i filaretów teoria promienistości – jak stwierdził Mickiewicz – była w pewnym stopniu inspirowana teorią „Wiwlasów” (Ibidem: 333). Warto zauważyć, że w korespondencji funkcjonowały różne formy zapisu wspomnianego terminu. Dionizy Chlewiński w jednym z listów podpisał się jako „Wiflas”, natomiast Mickiewicz użył zapisu

„Vivlas” (Ibidem: 55; Korespondencja t. 1: 89). Biorąc pod uwagę filomackie zamiłowanie do leśnych wędrówek, można zgodzić się z tezą Mariana Kukiela, w myśl której „Wiwlasy” to pochodna słów „vive lasy” – niech żyją lasy (Kamiński 1963: 310). Nie ulega wątpliwości, że w stosowanym zwrocie przejawiał się silny sentyment, jaki filomaci żywili do lasu jako miejsca, ale także do czasu, jaki w nim spędzali.

Kolejnym wątkiem wartym uwagi w kontekście natury jest wpływ zjawisk atmosferycznych na członków Towarzystwa Filomatów. Filomacka przyjaźń pozwalała im przetrwać najtrudniejsze momenty, w tym także czas oddalenia od Wilna spowodowany pracą zarobkową czy wyjazdami na studia. Smutek i tęsknota filomatów znajdowały jednak ujście w listach, w których zdarzało im się porównywać swój nastrój do panujących aktualnie warunków pogodowych. Przykładem może być nostalgiczne wyznanie Mickiewicza zawarte w liście pisanym z Kowna jesienią 1820 r. do Pietraszkiewicza: „Ja siedzę w Kownie, z okien widzę liście pozółkłe, deszcz, chmury; to mój stan” (Korespondencja t. 2: 334). Melancholia towarzyszyła przyszłemu wieszczowi przez cały okres przebywania w mieście, w którym pracował jako nauczyciel.

Z kolei Zan, znany ze swej wysokiej wrażliwości, w panujących warunkach pogodowych doszukiwał się reakcji świata na swe aktualne położenie. Uznał, że w związku z tym, iż żaden z przyjaciół nie pożegnał go przed wyjazdem z Wilna w 1823 r., to „wiatr dmuchnął, zachmurzyło się niebo, rzęsistemi płakało łzami i trzy dni aż do Mińska uspokoić się nie mogło” (Korespondencja t. 5: 233). Podczas gdy niesprzyjająca pogoda kojarzona była przez filomatów ze złym nastrojem, pogodne warunki atmosferyczne odzwierciedlały pozytywny stan ich ducha. Ten sam Zan zachwycony bogactwem krajobrazów ziem białoruskich, które miał okazję zwiedzać podczas wizytacji szkół odbywanej wraz z Janem Chodźką w 1823 r., wspominał: „[...] cały stan serca mego był podobny do zieloności i przyjemności tych lasów i pól zasianych, które wiosennem po zimie cieszą się życiem” (Ibidem: 235).

Pogoda definiowała także samopoczucie wileńskich działaczy. Podczas gdy słoneczna letnia aura napawała filomatów optymizmem, utrzymując ich w stanie wewnętrznej harmonii, tak gwałtowne burze wzbudzały grozę, a jesienne deszcze wprowadzały w stan nostalgii. Jeden z przykładów zaniepokojenia spowodowanego warunkami atmosferycznymi można odnaleźć w liście Zana do filomatów z sierpnia 1820 r.:

I noc już z blizka,  
Piorun po piorunie ciska,  
A błyskawica błyska;  
Strach serce ściska,  
Wody pełne kołnierzyka

(Korespondencja t. 2: 215)

Chorowity Jeżowski odczuł poprawę stanu swego zdrowia w związku z sierpniowym rozpogodzeniem do tego stopnia, że doświadczył nawet przyływu weny twórczej, o czym donosił w liście do Malewskiego w 1820 r.: „Przed kilku dniami, gdy po nocy dź[dź]stej czyste wionęło powietrze, uczułem sił orzeźwienie, czoło zajaśniało, umysł się potrząsnął, myśli płynąć zaczęły: przyszedł projekt nowej organizacyi, lub przynajmniej poprawy Tow[arzystwa]” (Ibidem: 224). Powyższe przekazy pozwalają stwierdzić, że nastroje, a nawet kondycja fizyczna wileńskich aktywistów zależała od aktualnej pory roku oraz panujących warunków pogodowych.

Filomaci mieli również okazję stać się świadkami doniosłych zjawisk astronomicznych. Pietraszkiewicz w liście do Jana Czeczota donosił o wielkim zaćmieniu słońca, o którym dowiedział się z „Kuriera Wileńskiego” (Ibidem: 264). Wydarzenie to miało miejsce 26 sierpnia 1820 r. (Kuryer Litewski 1820). Filomata ograniczył się jednak do krótkiej wzmianki. Pietraszkiewicz należał do Wydziału II Towarzystwa Filomatów, zajmującego się naukami fizyczno-matematycznymi, więc zaćmienie słońca powinno wywrzeć na nim większe wrażenie. Analizując inne listy filomaty, można stwierdzić, że brak szerszego komentarza wynika z jego pragmatycznego podejścia do rzeczywistości. Pietraszkiewicz opisywał najczęściej sytuacje społeczne, w jakich uczestniczył, oraz problemy dnia codziennego. Warto jednak podkreślić, że jako jedyny filomata wzmiankował o zaćmieniu słońca. Czołowi działacze przebywali wówczas poza Wilnem, dlatego zjawisko astronomiczne mogło umknąć ich uwadze.

Wyjątkowy czas sprzyjający obcowaniu filomatów z naturą przypadł na miesiące wiosenne i letnie. Budząca się do życia przyroda aktywizowała młodzieńców do podejmowania pieszych wycieczek za miasto, zwanych majówkami, które znali jeszcze z tradycji szkolnych (Korespondencja t. 2: 72). Jak podkreślał Ignacy Domeyko, działalność związkowa nie ograniczała się wyłącznie do posiedzeń, ale kwitła także podczas

spotkań towarzyskich, długich rozmów oraz przechadzek w okolicach Wilna (Domeyko 1872: 9). Filomaci na miejsce swoich spacerów chętnie wybierali las za Rossą, zielone tereny na Popławach czy Góry Pacowskie (posiadłość należąca wówczas do gen. Ludwika Michała Paca).

Analizując przekazy źródłowe, można wyróżnić majówki spontaniczne, majówki organizowane w związku z wyjątkowymi okazjami oraz majówki członków Zgromadzenia Promienistych. Spotkania spontaniczne odbywały się w wąskim gronie filomackim i były odpowiedzią na potrzebę rekreacji. Zdecydowanie więcej miejsca w swych przekazach filomaci poświęcili majówkom okolicznościowym. Jedną z nich była feta na cześć Zana zorganizowana w dniu Zielonych Świątek 1821 r. w Górach Pacowskich. Świątowanie rozpoczęło się o godz. 16.00 w gaiku na wzniesieniu za Markuciami, pod Wilnem. Miejsce spotkania scharakteryzował uczestnik wydarzenia filareta Antoni Edward Odyniec – „podłużny, prostokątny, śliczny gaik brzozowy śród pola [...]. Nieopodal niższe zarośle służyły mu za bufet i miały podobieństwo koczońska Cyganów” (Odyniec 1884: 182–183). Teren ze względu na swe ukształtowanie – „płaskowzgórze od strony miasta kończyło się stromą pochyłością” – był dobrze wyeksponowany, więc z pewnością nie został wybrany przypadkowo na tak uroczyste wydarzenie. Ucztę przygotowano z rozmachem. Zapewniono poczęstunek, a do przewiezienia naczyń i produktów spożywczych wykorzystano nawet zaprzęg. Zan za wkład pracy w tworzenie związków zależnych otrzymał żelazny pierścień z wygrawerowanym napisem „Przyjaźń zasłudze” na zewnątrz oraz datą i miejscowością wewnątrz, a także wieniec z liści dębowych. Ucztę na łonie natury trwającą do zmierzchu okraszono muzyką i poezją (Ibidem: 190; Poezja filomatów t. 2: 371–380).

Kolejna majówka przypadła na 17 kwietnia 1821 r., czyli na Poniedziałek Wielkanocny, kiedy to filomaci i filareci zorganizowali tzw. święcone filareckie (Poezja filomatów t. 2: 345). Na wspomnienie zasługuje także obchód imienin Pietraszkiewicza z 1819 r., a szczególnie dekoracja przygotowana przez filomatów – „zrobiony był sałas z gałęzi, prowadzący na górę po stopniach, wybitych z ziemi, oświeconych lampami, do cyfry Onufrego z liści i kwiatów polnych uplecionej, zawieszanej na drzewach; naprzeciw sałasza na wzgórku między krzakami ukazywało się przy świetle lamp malowidło, wyobrażające Onufrego i Tomasza, skaczących do siebie znajomy nam Onufrejski taniec” (Ibidem: 85).

Opisane powyżej wydarzenia nie odbiły się tak szerokim echem jak majówki Zgromadzenia Promienistych. Był to związek młodzieżowy zależny od Towarzystwa Filomatów, który powstał w maju 1820 r. z inicjatywy Zana. Jako założyciel i lider zrzeszenia stał na jego czele, posługując się tytułem Arcypromienisty. Promieniści zorganizowali trzy spotkania (6, 17 i 30 maja 1820 r.) na łonie natury, które zawsze rozpoczynały się wczesnym rankiem. To właśnie majówki stanowiły podstawę funkcjonowania związku, a zakaz ich organizowania wydany przez ówczesnego rektora Uniwersytetu Wileńskiego Szymona Malewskiego spowodował zawieszenie jego działalności.

Zgromadzenie Promienistych miało najbardziej rozwiniętą obrzędowość spośród filomackich związków zależnych. Dużą rolę odgrywała tu symbolika nawiązująca m.in. do natury. Jednym z przykładów jest poranek, który utożsamiano z nowym początkiem, natomiast wczesne wstawanie charakteryzowało osoby pracowite. Zan propagował pobudkę o świcie, argumentując: „Ten, co prześni ranki dni letnich, traci największą dnia rozkosz; ten, co prześni w próżniactwie swą młodość, taką samą stratę ponosi” (Materiały 1934: 188). Ponadto filomaci kojarzyli wczesną porę dnia z młodością, dlatego wzywając członków związków zależnych do wczesnego wstawania, wzywali ich także do właściwego wykorzystania młodzieńczych lat życia.

Idea, która skłoniła wileńską młodzież do udziału w zgromadzeniu, stała się teorią promienistości autorstwa Zana, odwołująca się w sposób symboliczny do zjawisk fizycznych. Na uwagę zasługuje także sam termin „promienisty”. Zan, jako student Wydziału Matematyczno-Fizycznego, interesował się zjawiskiem magnetyzmu oraz istot promienistych, do których zaliczono: światło, ciepło, elektryczność i magnetyzm. Fascynacja fizyką oraz lektura podręcznika Jędrzeja Śniadeckiego (biolog, chemik, wykładowca Uniwersytetu Wileńskiego) skłoniła go do stworzenia własnej teorii, w której dowodził istnienia czwartego stanu skupienia – promienistości. Stan promienisty miały tworzyć cztery istoty: ciepłik, światło, elektryczność oraz materia magnetyczna. Jak twierdził autor teorii, „nasycają też one inne ciała i wpływają z nich pod postacią promieni, »które choć niewidzialne rozchodzą się tak, jak światło przez linje proste i podług praw jemu właściwych odbijają się od ciał gładkich«” (Dunajówna 1933: 139). Nie można wykluczyć, że jedną z inspiracji do stworzenia idei promienistości mogła być pseudonau-

kowa teoria magnetyzmu zwierzęcego (mesmeryzmu) Franza Mesmera<sup>2</sup>, w myśl której za sympatię i antypatię odpowiadają niewidzialne fluidy występujące w organizmie żywym. Lider promienistych twierdził, że każdy człowiek „promionkuje się”, poprzez co wytwarza wokół siebie określoną atmosferę. Co więcej, tłumaczył relacje międzyludzkie w oparciu o prawa fizyki, stąd za wzajemne porozumienie, przyjaźń czy miłość miały według niego odpowiadać „niewidzialne sieci” tworzone przez promionki (Wasilewski 1896: 154; Czarnocki 1924: 159).

Termin „promienisty” doczekał się wielu interpretacji. Sam autor teorii wyjaśniał go jako poznanie i polubienie siły, która prowadzi człowieka do dobra i piękna (Korespondencja t. 2: 94). Edward Massalski, będący wówczas studentem Uniwersytetu Wileńskiego, tłumaczył termin „[...] przez aluzję: że członkowie tego towarzystwa, jak promienie wychodząc z tego ogniska, rozniosą po kraju oświatę, dobre obyczaje i zacny sposób myślenia” (Massalski 1924: 262). Wydaje się prawdopodobne, że Zan mógł zaczerpnąć określenie z dzieła Śniadeckiego, traktującego o promieniotwórczości pierwiastków chemicznych lub z dzieła teorii Swedenborga, jak utrzymywał Józef Sosnowski (1959: 54).

Wybór miejsca przeznaczonego na odbycie pierwszej majówki promienistych nie był przypadkowy. Czeczot w liście do Mickiewicza wspominał: „Początek całowań promienistych począł się od pracy nad upiększeniem cudownej w obranem miejscu natury. W spadającym do Wilejki strumyku zrobiliśmy kaskadę, znosząc z wysokich gór stoczone kamienie” (Korespondencja t. 2: 20). „Świątynia promionek” – jak nazwał miejsce spotkania Zan – zlokalizowana była na Popławach. Malowniczy opis krajobrazu utrwalono także w „Poezji Filomatów”: „Przyjemny wzgórek, oblany z jednej strony strumieniem, a z drugiej Wilenką, z dwóch zaś innych łączący się z polem oranem, za którym wznoszą się miejsca wyższe, pokryte drzewkami, umajone świeżo rozwijającym się liściem, był miejscem rozpoczęcia się, a piękny wzgórek, zieloną murawą i drzewami porosły, obok wiejskiej lepianki dokończenia zabawy” (Ibidem: 292).

Wraz ze wschodem słońca na miejsce zebrania docierała młodzież, która po drodze zbierała kwiaty i zrywała gałązki kwitnących krzewów (Domeyko 1872: 13). Pochodowi towarzyszył śpiew. Część oficjalna majówek obejmowała przemówienie lidera związku, a także ucałowanie

---

<sup>2</sup> Franz Mesmer (1734–1815) – niemiecki lekarz, autor systemu leczenia zwanego mesmeryzmem.



głów zebranych osób. Następnie promieniści udawali się na posiłek złożony z pieczywa i mleka, symbolizującego skromność. Dalsza część spotkania koncentrowała się na czytaniu własnych utworów poetyckich, literackich, śpiewaniu piosenek czy też wygłaszaniu mów. „Poważniejsi zajmowali się herboryzacją<sup>3</sup>, czytali własne utwory, odgrywali różne śpiewki na fletach, flotrowersach<sup>4</sup>, inni dobranymi głosy śpiewali dumy historyczne ze śpiewów Niemcewicza” (Heleniusz 1894: 236). Popularnością cieszyły się także gry i zabawy, tj. „niemiec, czyli gra kołowa z pytką”, gra w piłkę, biegi oraz walka na kije (Kamiński 1963: 441).

Zarówno autorzy przekazów, jak i uczestnicy ówczesnych wydarzeń wykazywali silne zainteresowanie przyrodą. Filomaci zwracali uwagę na otaczającą ich naturę, a jej walory umiejętnie wykorzystywali na potrzeby działalności związków zależnych. Miejsce spotkania zostało specjalnie przygotowane. Promieniści zrywający kwiaty dążyli do bliższego kontaktu z naturą, przejawiali potrzebę obcowania z nią, rozwijając jednocześnie swą wrażliwość. Środowisko przyrodnicze wydaje się miejscem sprzyjającym wszechstronnemu rozwojowi młodzieńców. Sosnowski odniósł ideę majówki promienistych do propagowanego przez Jeana Jacques’a Rousseau wychowania na łonie przyrody, jako najbardziej naturalnego i umożliwiającego rozwój duchowo-fizyczny człowieka (Sosnowski 1959: 55). Filomaci znali koncepcję oświeceniowego filozofa głównie z lektury „Emil, czyli o wychowaniu”, po którą sięgali (Korespondencja t. 1: 137; t. 5: 106). Ponadto czytali też dzieła szwajcarskiego pedagoga Johanna Heinricha Pestalozziego (Korespondencja t. 2: 303). Twórca teorii nauczania początkowego opowiadał się za wychowaniem naturalnym przy zachowaniu równowagi wrażeń, które natura wywołuje u dziecka. Wiadomości miały wpływać z rozwoju natury młodego człowieka, a nie pochodzić z zewnątrz od osób je podających. Nie dziwi więc fakt, że Zan zdecydował się tworzyć formację młodzieżową w sprzyjającym temu środowisku, jakim była przyroda.

Filomackim kontaktom z naturą szczególnie służyły wakacje, podczas których rozjeżdżali się w rodzinne strony lub do zaprzyjaźnionych rodzin. Z opisów otoczenia zawartych w filomackich listach wybrzmiewa poczucie wewnętrznej harmonii doświadczanej w wyniku obcowa-

---

<sup>3</sup> Herboryzacja – zbieranie roślin w celach naukowych.

<sup>4</sup> Flotrowers – dawny instrument muzyczny z rodziny fletów.

nia z ruralistyczną przyrodą. Wieś kojarzyła się filomatom z odpoczynkiem. Pietraszkiewicz podczas pobytu w miasteczku Szczuczyn (gubernia grodzieńska) w 1818 r. zwiedzał okoliczne tereny. Przyznał, że co prawda nie poświęca czasu pracom naukowym, ale przechadza się po łąkach, polach czy po lesie, co przysparza mu radości, ale także pomaga zapomnieć o troskach dnia codziennego. Filomata nie narzekał też wówczas na nudę, która dawała mu się we znaki, gdy przebywał w mieście. Wiejskie aktywności wzbudzały w nim zaciekawienie, a sama atmosfera wsi zapewniała szczęście, którego nie była w stanie odebrać nawet deszczowa pogoda. Filomata pisał:

Gdy deszczem grożą obłoki,  
I wówczas wioska przyjemna;  
Patrzę, jak wzdęte potoki  
Z szumem wpadają do Niemna [...]

(Korespondencja t. 1: 57)

Pobyt na wsi cenił sobie również Malewski, który wakacje 1818 r. spędził we wsi Świranki (gubernia wileńska). Pomimo bólu zębów, z którym wówczas się zmagał, utrzymywał, że życie na wsi jest przyjemne – „Spijam mleka, śmietany niesłychanie, jem jagody, wędlinę [...]” (Ibidem: 77), i przyznał, że dzięki temu wyglądał zdrowiej. Malewski udzielał się także towarzysko. Ponadto jeździł konno i kąpał się w Wili. Wiejskie życie chwalił sobie także filomata Stanisław Kozakiewicz. W liście do Pietraszkiewicza stwierdził: „Ciągłe bawienie na wsi czyni mnie wesołym, a jej spokojność i różnaitość widoków wprawia mnie do pewnego rodzaju zastanowienia, rodzi przyjemne uczucia, które są zupełnie obce i niewiadome miast mieszkańcom [...]” (Korespondencja t. 2: 198).

Wśród filomatów funkcjonowało przekonanie o pozytywnym wpływie atmosfery wsi na stan zdrowia. Malewski narzekając w liście do Mickiewicza na nawal zajęć i problemy z koncentracją, stwierdził, że wyjazd na wieś dobrze by mu zrobił, ponieważ mógłby „przyjść do siebie” (Ibidem: 30). Jeżowski żywił nadzieję na poprawę swego zdrowia w warunkach panujących na wsi. Jak wynika z listu pisanego do Malewskiego, w sierpniu 1820 r. nosił się z zamiarem spędzenia trzech jesienno-zimowych miesięcy z dala od miasta, gdzie odzyskałby siły (Ibidem: 224).

Z przekazów listowych wynika, że filomaci byli doskonałymi obserwatorami przyrody. Świadczą o tym szczegółowe opisy krajobrazów, jakie dane im było podziwiać. Prym w tym względzie wiedli Zan i Mickiewicz. W maju 1820 r. wieszcz wybrał się na przejażdżkę konno do doliny za miastem. Widok, który tam zastał, określił jako rozkoszny, a scharakteryzował go w słowach: „[...] ogromne góry, ciągnące się zakrętami na pół mili blisko, środkiem zielona dolina, rozmaicie wylamana, ale zawsze równa, raz wąska, drugi raz szersza, pełna kwiatów, przeźnięta małą rzeczką. Słońce było wprost przeciwko mnie, ale góry cień czyniły i posuwając się wąwozem, to jedna, to druga strona od promieni zieleniła się przyjemnie, a środek zawsze był w cieniu” (Ibidem: 74–75). W dalszej części wypowiedzi Mickiewicz wymienił napotkane w dolinie gatunki drzew. Nie zignorował też śpiewu ptaków oraz szumu wody.

Zan w relacji z podróży dużo miejsca poświęcał ciałom niebieskim. W 1820 r. w drodze do Iwier uwagę filomaty przykuło słońce – „Raz było przeźnięte od długich, a wąskich chmur, potem się w całym blasku posuwając, już się z za lasów pokazując najprzyjemniej rozkoszą wypełniało mą duszę. Wnet mokra rosa zaczęła opadać, a słońce, wysuwając się z za chmur w postaci ostro kręgu, jak raca, rozsypywało swe rozpalone iskry – prędkim krokiem postępuje w górę, mniejszeje, blednieje – aż póki zupełnie zbledniało i siebie i całą światłość we mgle utopiło” (Ibidem: 183–184). Zan nie był nawet skłonny podjąć rozmowy ze współtowarzyszem podróży, ponieważ pochłonięty był kontemplowaniem natury. Trzy lata później Zan znów będąc w podróży, dostrzegł wschodzący księżyc, który wprowadził go w romantyczny nastrój i – jak przyznał – „nic piękniejszego, jak jechać do jego świątyni, gdzie bladzy między drzewa daleką naokoło otoczył się mgłą i swymi promieniami nas otoczył; tymczasem słowiki, przepiórki i ptastwo błotne harmonią ten raz smutny, drugi raz zagniewany, znowu wesoły witają księżyc” (Korespondencja t. 5: 236).

Filomatom zdarzało się umieszczać w listach krótkie rymowane wierszyki, do tworzenia których inspirowała ich przyroda. Jeden z przykładów można odnaleźć w liście Zana z podróży do Iwier:

W zielonej barwie wąsate jęczmiony  
Tam już swe kłosa żółtawia,  
Tu z koniożywnym owsem zagony  
Miły oku widok stawia...

Różniej się wznoszą jarzyny,  
Biegąc po rozległej roli:  
Tam wzgórki, a tam doliny  
Miłe sercu, chęci, woli

(Korespondencja t. 2: 182)

Filomaci nie ograniczali się jedynie do czerpania przyjemności z przebywania na łonie natury. Ich zainteresowanie przyrodą przybrało wymiar naukowy. Pod koniec kwietnia 1820 r. narodził się pomysł utworzenia związku zależnego od Towarzystwa Filomatów. Inspiracją mogły stać się filomackie wędrowki po lasach wileńskich. Jak donosił Jeżowski w liście do Mickiewicza: „Zamyślamy za staraniem Zana utworzyć Związek Naturalistów, którzyby zamiast włóczenia się bez celu i korzyści, zbierali kamienie i kwiaty i wybadywali się o wszelkie ciekawości i wiadomości we względzie historii naturalnej. [...] na-przód mógł służyć, równie jak inne, za klasę przygotowniczą, powtóre tym sposobem możnaby było nieznacznie obudzać interes w poznawaniu kraju swojego, zachęcać do uczenia się historii naturalnej i do poznawania jej użytku [...]” (Ibidem: 41).

Pomysł filomatów spotkał się z pełną akceptacją Mickiewicza, który dostrzegał realną potrzebę poznawania okazów naturalnych – „Chciałbym tylko, aby i zwierzątka i motyle i ptaki litewskie zbierano dla utworzenia gabinetu historii naturalnej litewskiej”. Ponadto – jak przyznał – sam posiadał pewną kolekcję: „Złowiłem żywego węża i chowam u siebie. Nikt tu nie wie, czy ten wąż kąsa czy nie! Złowiłem też rzadkiego motyla nocnego etc.” (Ibidem: 46–47). Filomata postulował, aby właściciele okazów opisali swoje egzemplarze w oparciu o posiadaną wiedzę oraz informacje pozyskane z literatury specjalistycznej.

Prace nad organizacją Związku Naturalistów Krajowych trwały jednak dość długo, gdyż zbiegły się w czasie z egzaminami filomatów oraz formowaniem Zgromadzenia Promienistych. Projektowanie nowego związku zależnego zabrało wileńskim aktywistom ponad miesiąc. Przygotowaniem ustaw zajął się Jeżowski. 12 czerwca 1820 r. rząd Towarzystwa Filomatów wystosował instrukcję dla Zana, w której zalecił rozpoczęcie działalności nowego związku w dniu 13 czerwca, objęcie funkcji prezesa, a także przyjęcie wybranych filomatów do grona naturalistów. W gronie tym znaleźli się Jan Sobolewski i Teodor Łoziński

oraz – jako członkowie honorowi – Józef Jezowski i Franciszek Malewski (Materiały 1921: 80–81).

Ustawy Związku Naturalistów Krajowych składały się z trzydziestu pięciu paragrafów. Za cel towarzystwa uznano poznawanie płodów ziemi ojczyściej, opisywanie ich w sposób naukowy, a poprzez to zgłębianie wiedzy z dziedziny historii naturalnej (Materiały 1934: 178). Badaniom poddano zarówno okazy ruchome, tj. zwierzęta i rośliny oraz minerały, jak i nieruchome, tj. siedliska zwierząt, ich pożywienie, rodzaje gruntów, dostęp do wody, góry, skały, ale także warunki rozmnażania się zwierząt czy korzyści płynące z ich występowania.

Do obowiązków naturalistów zaliczono gromadzenie i opisywanie okazów, informowanie o sposobach zabezpieczania i przechowywania zdobytych egzemplarzy, pozyskiwanie informacji o badanych przedmiotach od ludności mieszkającej w okolicy. Ponadto zgodnie z przyjętym przez związkowców zwyczajem mieli oni informować o publikacjach krajowych i zagranicznych dotyczących historii naturalnej (Ibidem: 179). Latem zaplanowano posiedzenia raz w tygodniu, natomiast zimą co dwa tygodnie. Wprowadzono obowiązek składki. Środki finansowe miały być przeznaczone na utrzymanie gabinetu. Słynący ze swej biurokratycznej skrupulatności filomaci uwzględnili również prowadzenie archiwum. Na czele związku stało trzech urzędników: prezes, sekretarz i kasjer. Istnienie Związku Naturalistów Krajowych objęte było tajemnicą, a warunkiem wstąpienia w jego szeregi było podpisanie zażyczenia.

Korespondencja filomatów zawiera ograniczoną liczbę wzmianek o funkcjonowaniu nowego tworu. Malewski informował o pierwszym posiedzeniu w liście do Mickiewicza: „Wczoraj też otworzył Zan Związek Naturalistów. Jeż wciągnął tam i mnie, na honorowca [członka honorowego]. Michał [Rukiewicz] wcisnął się, Bóg wie, jak. Posiedzenie odprawiło się niedobrze, bo nasz Michał i Morawski nie zachowali powagi przystojnej, ale swawolili i śmieszkami psuli” (Korespondencja t. 2: 157). Zachowanie członków towarzystwa nie uzyskało aprobaty syna rektora, lecz prezydent filomatów wiązał ze Związkiem Naturalistów większe nadzieje. Donosząc o drugim posiedzeniu, pisał: „odbyło się dość przystojnie, miało raka z dokładnym opisem, jaszczurkę, żabę, 6 motylów, kraskę, dwa pisemka etc. Mam nadzieję, że ten zakład pójdzie do góry” (Ibidem: 165). Jezowski liczył na to, że Związek Natura-

listów Krajowych, poza rozwojem naukowym jego członków, przyniesie pożytek krajowi, ponieważ przyczyni się do dokładnego poznania występujących w przyrodzie zasobów naturalnych (Materiały 1921: 308–309). Chcąc włączyć się czynnie w to przedsięwzięcie, w sierpniu 1820 r. Jeżowski prosił Malewskiego przebywającego w Szczorsach o sporządzenie listy książek dotyczących historii naturalnej dostępnych w bibliotece hrabiego Adama Chreptowicza. Dodatkowo zachęcał filomatę do gromadzenia napotkanych okazów. Sugerował nawet zaangażowanie do tego przedsięwzięcia chłopców mieszkających we wsiach, którym płaciłby za dostarczanie okazów na potrzeby Związku Naturalistów (Korespondencja t. 2: 206, 213).

Wiara prezydenta filomatów i starania członków związku nie wystarczyły jednak, aby kontynuować prace w kolejnych miesiącach. Ostatnia wzmianka o formacji pojawiła się w liście Malewskiego pod koniec października 1820 r., w którym stwierdził, iż „naturaliści słabną” (Korespondencja t. 2: 409). Związek Naturalistów formalnie nie został jednak rozwiązany, ale jego działalność zamarła. Z jednej strony było to spowodowane zaangażowaniem Zana oraz czołowych filomatów w tworzenie struktur filareckich. Z drugiej zaś – jak stwierdził Aleksander Kamiński – po wakacjach członkowie nie byli w stanie zmobilizować się do wznowienia działalności (Kamiński 1963: 474–475). Filomaci przypisywali związkowi czysto naukowy charakter. W przeciwieństwie do pozostałych towarzystw nie miał on doniosłego znaczenia w kontekście kształtowania postaw jego członków. Wydaje się zatem, że zbyt pragmatyczne podejście do filomackiego związku zależnego przyczyniło się do jego upadku. Archiwum prac naturalistów nie zachowało się, podobnie jak pełny spis imienny, co pozwala przypuszczać, że towarzystwo nie stanowiło priorytetu dla działaczy wileńskich.

Kolejnym projektem filomackim, który dotyczył m.in. środowiska naturalnego, była „Instrukcja do układania opisu parafii N. w powiecie N. w guberni N.”. Dokument ten został przyjęty przez Rząd Towarzystwa Filomatów w czerwcu 1821 r. Początkowo miał na celu zbieranie informacji statystycznych o szkołach funkcjonujących na ziemiach zabranych (Materiały 1921: 59). W wyniku dyskusji filomaci rozszerzyli obszar zainteresowania na życie społeczne, kulturalne, gospodarcze, a także środowisko naturalne ziem polskich. Do stworzenia „Opisu geograficznego” – jak określano instrukcję – wykorzystano francuskie

i niemieckie dzieła dotyczące statystyki, tablicę statystyczną powiatu wileńskiego i mapę guberni wileńskiej (Materiały 1934: 113–115). Ostatecznej redakcji tekstu dokonali Rukiewicz i Malewski. W dziale III zatytułowanym „Powierzchnia” zwrócono uwagę na ukształtowanie terenu. Prowadzący badania miał za zadanie określić wysokość bezwzględną danego obiektu, bliskość rzek, a także ewentualną obecność złóż mineralnych. Interesowano się także powierzchnią lasów czy rozległością bagien oraz łąk (Ibidem: 115). Rozdział V instrukcji dotyczył klimatu. Filomatów interesowała amplituda temperatury, częstotliwość występowania zjawisk atmosferycznych, pora kwitnienia roślin (Ibidem: 116). Dział dotyczący rolnictwa miał ułatwić zbieranie informacji o typach gleby, ale także o uprawianych gatunkach zbóż, owoców czy warzyw. Co oczywiste, pojawiły się też pytania dotyczące zwierząt hodowlanych w gospodarstwach (Ibidem: 119–120). Kwestionariusz miał posłużyć członkom związków zależnych do zbierania informacji podczas wakacji 1821 r. Pomimo tego, że część działaczy wywiązała się z obowiązku, dalsze prace nad opisem statystycznym kraju zostały wstrzymane. W źródłach brakuje szerszego wytłumaczenia tego problemu. Najprawdopodobniej skala projektu przerosła możliwości filomatów.

Filomaci zobowiązani byli do przygotowywania referatów naukowych, które wygłaszali podczas posiedzeń swojego towarzystwa, a także podczas posiedzeń związków zależnych, do których należeli. Nie wydaje się jednak, że przyroda budziła ich szczególne zainteresowanie. Wśród wymienionych przez Alinę Witkowską (2005: 409–422) prac przygotowanych na potrzeby Towarzystwa Filomatów i Związku Przyjaciół tylko cztery traktują o naturze, co może dziwić, biorąc pod uwagę, że Wydział II Towarzystwa Filomatów zrzęcał osoby specjalizujące się w naukach ścisłych i przyrodniczych. Czym zatem mogło być spowodowane tak niewielkie zainteresowanie tematyką przyrodniczą? Po pierwsze, filomaci bez względu na studiowany kierunek lubili tworzyć wiersze, które następnie przedstawiali na posiedzeniach w ramach prezentacji swoich prac. Po drugie, sięgali po uznane wówczas dzieła naukowe autorów zagranicznych, które tłumaczyli na język polski dla własnego użytku. W gronie tym nie znaleźli się autorzy dzieł biologicznych. Po trzecie, sądząc po tytułach prac, wydaje się, że większy entuzjazm wzbudzały w nich zjawiska fizyczne czy przemiany chemiczne niż świat

roślin i zwierząt. Pomimo tego, że natura nie występowała powszechnie w filomackich referatach, pojawiała się niezmiennie w ich poezji.

Zastanawiając się nad przyczynami silnego oddziaływania natury na filomatów, należy przypomnieć, że zaczytywali się oni w twórczości niemieckich pisarzy epoki romantyzmu, jak chociażby Friedricha Schillera czy Johanna Wolfganga von Goethego. Przyroda w ich dziełach była gwałtowna, nieprzewidywalna, a nawet mogła zagrażać człowiekowi (Frydryczak 2009: 45; Trzeźniewska 2017: 53). Ponadto zjawiska przyrody zestrajały się z nastrojami romantyków, w tym również filomatów. Charakterystykę bohatera romantycznego przedstawioną przez Agnieszkę Trzeźniewską (2017: 56) można by z powodzeniem przypisać filomatom: „Świat otaczający bohaterów romantycznych odpowiadał na ich problemy, komentował ich decyzje, współgrał z ich nastrojami, stawał się łącznikiem między Bogiem a człowiekiem. Problemy z wyznaczeniem przestrzeni ściśle przynależnej człowiekowi sprawiają, iż świat ludzi i przestrzeń natury przenikają się, wpływając na siebie i zacierając granice między sobą”. Na zjawisko łączenia wewnętrznych stanów ze zjawiskami zewnętrznymi występującymi w przyrodzie, pojawiające się w wyniku obcowania romantyka z naturą zwrócił też uwagę Karol Klein. Młodzieńczy zapal odpowiadał wiośnie, natomiast melancholijna zaduma szła w parze z nostalgiczną jesienią (Klein 1928: 547). Natura w romantyzmie stała się sprawcza, a jednocześnie fascynowała swą tajemniczością (Trzeźniewska 2017: 53).

Natura filomatów odpowiadała naturze romantyka-indywidualisty, który szukał związku z przyrodą. Konflikt romantyka ze światem ludzi umieszczał go bliżej przyrody, z którą stwarza intensywny związek (Klein 1928: 541–542). Istnienie Związku Filomatów objęte było tajemnicą powodowaną początkowo strachem przed reakcją rówieśników, a w późniejszym czasie obawami przed konsekwencjami, jakie mogły dotknąć środowisko uniwersyteckie ze strony władzy carskiej. Swego rodzaju izolacja od świata ludzi przybliżała filomatów do świata przyrody. Dodatkowo spędzanie czasu na łonie natury w gronie przyjaciół budziło pozytywne emocje, wprowadzając filomatów w sielankowy nastrój. Miejsca zielone, w których filomaci organizowali majówki, stały się ich ostoją, gdzie mogli znaleźć schronienie przed otaczającym światem, który nie spełniał ich oczekiwań.



Ponadto filomaci wykorzystywali walory przyrody do celów wychowawczych. Biorąc pod uwagę ich silne zainteresowanie myślą pedagogiczną, można przypuszczać, że majówki w dużej mierze inspirowane były lekturami, po jakie sięgali. W tym przypadku filomaci inspirowali się oświeceniową myślą wychowawczą podkreślającą potrzebę harmonijnego rozwoju dziecka z przyrodą w wyniku obcowania z nią. Realizacja tej idei dokonywała się podczas spacerów do lasów, majówek promienistych, obchodów imienin i innych uroczystości organizowanych na łonie natury.

Filomaci interesowali się światem fauny i flory również w kontekście naukowym, o czym świadczy powołanie do życia Związku Naturalistów Krajowych oraz uwzględnienie pytań dotyczących przyrody występującej na ziemiach polskich w „Opisie geograficznym”. Szczególnym upodobaniem darzyli scenerię wiejską, wzbudzającą w nich uczucia błogości, wewnętrznej harmonii. Krajobraz terenów rolniczych nie był jedynym, który skłaniał filomatów do refleksji. Lasy, gaje, strumyki, wzgórza również znajdowały swą charakterystykę w pozostawionych przez nich przekazach. Dodatkowym dowodem na znaczącą rolę przyrody w życiu filomatów jest ich twórczość literacka, w której chętnie i często odwoływali się do natury, a która stanowiła albo tło opowieści, albo sama stawała się tematem przewodnim utworu.

## Bibliografia

### Źródła drukowane

- Borowczyk J. (red.) (2003), *Rekonstrukcja procesu filomatów i filaretów 1823–1824. Historia śledztwa przeciw uczestnikom konspiracji studenckich i młodzieżowych w Wilnie oraz w Wileńskim Okręgu Naukowym*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Czubek J. (wyd.) (1913), *Korespondencja Filomatów*, t. 1–5, Akademia Umiejętności, Kraków.
- Czubek J. (wyd.) (1922), *Poezja Filomatów*, t. 1–2, Akademia Umiejętności, Kraków.
- Domeyko I. (1872), *Filareci i Filomaci. List Ignacego Domeyki*, Drukiem J.I. Kraszewskiego (Dr. W. Łebiński), Poznań.
- Heleniusz [Iwanowski] E.A. (1894), *Wspomnienia polskich czasów dawnych i późniejszych*, t. 2, Gubrynowicz i Schmidt, Lwów.
- Morawski S. (1959), *Kilka lat młodości mojej w Wilnie (1818–1825)*, Biblioteka Polska, Warszawa.
- Mościcki H. (wyd.) (1924), *Z filareckiego świata. Zbiór wspomnień z lat 1816–1824*, Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska”, Warszawa.

- Odyniec A.E. (1884), *Wspomnienia z przeszłości opowiadane Deotymie*, Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa.
- Pietraszkiewiczówna S. (wyd.) (1934), *Materiały do historii Towarzystwa Filomatów*, t. 3, Akademia Umiejętności, Kraków.
- Szpotkański S., Pietraszkiewiczówna S. (wyd.) (1920), *Materiały do historii Towarzystwa Filomatów*, t. 1, Akademia Umiejętności, Kraków.
- Szpotkański S., Pietraszkiewiczówna S. (wyd.) (1921), *Materiały do historii Towarzystwa Filomatów*, t. 2, Akademia Umiejętności, Kraków.
- Wasilewski Z. (wyd.) (1896), *Promieniści, Filareci i Zorzanie. Dokumenty urzędowe dotyczące towarzystw tajnych na Litwie (1822–27)*, „Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce”, t. 9, Kraków.
- Witkowska A. (opr.) (2005), *Wybór pism filomatów. Konspiracje studenckie w Wilnie 1817–1823*, De Agostini Polska, Wrocław.

### Opracowania

- Dunajówna M. (1933), *Tomasz Zan. Lata uniwersyteckie 1815–1824*, Drukarnia Zorza, Wilno.
- Frydryczak B. (2009), *Estetyka przyrody. Nowe pojmowanie natury*, „Estetyka i Krytyka” 15/16: 41–55.
- Kamiński A. (1963), *Polskie związki młodzieży 1804–1831*, PWN, Warszawa.
- Klein K. (1928), *Przyroda u romantyków: zagadnienia podstawowe*, „Pamiętnik literacki czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 25/1/4: 538–560.
- Momidłowski S.F. (1886), *Filomaci i filareci w Wilnie*, „Rocznik Filarecki” 1: 16–60.
- Sosnowski J. (1959), *Filomackie zależne związki młodzieży*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” 2 (2): 49–71.
- Trześniewska A. (2017), „*Dziady cz. IV*” w *zwierciadle ekosystemu romantycznego*, „Polonistyka. Innowacje”, doi:10.14746/pi.2017.1.5.5.

**Krzysztof Kościuszko**  
ORCID: 0000-0003-4474-2885

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie (emerytowany profesor)

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn (retired professor)

## CZY MONADY MOŻNA BADAĆ NAUKOWO?

### Can Monads Be Studied Scientifically?

Słowa kluczowe: DST, genetyka, grawitacja, kwantowe splątanie, Leibniz, Margulis, monady, teleologia

Key words: DST, genetics, gravitation, quantum entanglement, Leibniz, Margulis, monads, teleology

#### Streszczenie

Artykuł nawiązuje do tekstu *O nowym typie monadologii*, opublikowanego w „Studiach z Historii Filozofii” (2018, t. 9, nr 4). Zamierzeniem autora jest kontynuowanie pewnych motywów, ale zarazem opisanie relacji nierozciągłościowego aspektu monad do ich rozciągłościowych ekspresji, jakościowości monad oraz ich powiązania z pojęciami współczesnej nauki. Ogólnie rzecz ujmując, chodzi o próbę wypracowania bardziej współczesnego modelu monadologii.

#### Abstract

The article refers to the article *About a new type of monadology* published in „Studia z Historii Filozofii” (2018, vol. 9, no. 4). The author’s intention is to continue certain themes, but also to describe the relation of the non-dilutive aspect of monads to their extensional expressions, the qualitative nature of monads and their relation to the concepts of modern science. In general, the idea is to try to develop a more contemporary model of monadology.

W artykule z 2018 roku użyłem kategorii „monady” w specyficznym znaczeniu – jako aktywności organizującej wszelkie możliwe struktury. „Monadę” Leibniza można utożsamić z aktywnością organizującą wszelką możliwą całościową strukturę (nadającą jej jedność-w-wielości), dlatego że „monadą” nazywał on formę substancjalną, która jest czynnikiem integrującym całościowo dany byt, tj. czynnikiem nadającym bytowi jedność. Forma substancjalna jest pojęta dynamicznie, nie jest rezultatem formowania, lecz samą formotwórczą aktywnością

(Leibniz 1969: 173). Czy do tak pojętej „monady” pasują leibnizjańskie określenia? Czy np. wszelka materia jest ożywiona? Dlaczego nie?

## Monada jako nierozciągliwy fundament świata?

Jeśli przez „życie” rozumieć będziemy ciągłą aktywność organizowania się materii, to wszelkie obiekty są ożywione, dlatego że wszystkie są ekspresją monad, czyli aktywności organizujących struktury<sup>1</sup>. Aktywność organizująca może być świadoma albo nieświadoma, nie każdej aktywności przysługuje świadome myślenie. Nie przysługuje ono np. roślinom, minerałom czy metalom. Do przykładów aktywności organizującej możemy zaliczyć np. aktywność informacji genetycznej, aktywność sił grawitacji, aktywność oddziaływania jądrowego silnego i słabego, aktywność elektromagnetyzmu itd. Procesy organizowania się materii są wszechobecne; znajdujemy je zarówno w świecie biologii, jak i w świecie fizyki – świadczą o tym m.in. odkrycia teorii chaosu deterministycznego. Chodzi o to, aby przerzucić pomost między monadologią Leibniza a niektórymi współczesnymi paradygmatami naukowymi wyrażonymi m.in. w teorii chaosu deterministycznego. Język tej teorii opisuje procesy wspólne dla materii martwej i żywej, np. procesy organizowania się, które można znaleźć zarówno w fizyce, chemii, biologii, astronomii, jak i w naukach społecznych. Z organizowaniem się materii mamy do czynienia w zjawiskach spontanicznego łamania symetrii, przejściach fazowych, ferromagnetyzmie, konwekcji, krystalizacji, reakcji Bielousowa-Żabotyńskiego, w zjawiskach morfogenezy, dynamice populacji, powstawaniu ławic owadów, samoreprodukowaniu się układów społecznych i w organizowaniu się stabilnych struktur ekonomicznych. Ewolucja świata biologicznego i wszechświata nie da się pojąć bez aktywności integrującej (bez monad), która jest aktyw-

---

<sup>1</sup> „Życie” w węższym, biologicznym znaczeniu ma wiele cech, między innymi jest ono zdolne do metabolizmu, odbierania bodźców z otoczenia, przekazywania informacji genetycznej itd., ale z filozoficzno-monadologicznego punktu widzenia najważniejszą cechą jest zdolność do samoorganizacji, samoregulacji i samorozwoju. Dlaczego? Dlatego że inne cechy są niejako ufundowane w zdolności do organizowania się, samoorganizowania się (jest to dobrze wyrażone w pracach S. Kauffmana i I. Prigogine’a), a poza tym właśnie samoorganizowanie się przysługuje zarówno organizmom biologicznym, jak i obiektom fizycznym. Leibniz: wszystko żyje! Aktywność organizowania się posiada – jak tego dowiodę – „percepcje” i „dążenia” (zmierza do jakiegoś atraktora), a więc jest leibnizjańską „monadą”.

nością dokonującą symbiozy. Nowe tkanki, narządy, organizmy i gatunki powstają w wyniku funkcjonowania aktywności organizującej formy heterogeniczne w nowe struktury. Na przykład komórki zwierzęce i roślinne powstały jako wynik wintegrowania bakterii we wnętrze komórki, wintegrowania prowadzącego do powstania plastydów i mitochondria (Margulis 2000: 16). Wydaje się rzeczą oczywistą, że organizowanie się materii i jej ewolucja nie mogą istnieć bez aktywności organizującej, czyli bez monad. Szkopuł w tym, że jeśli monady nie są rozciągle, to w jaki sposób mogą organizować rozciągle struktury?

Dlaczego monada miałaby być samą aktywnością, a nie np. nosicielem tej aktywności? I dlaczego ta aktywność miałaby być – jak tego chce Leibniz – „prosta”, bez części? Jak monady mogą być proste (bez części), jeśli jednocześnie pojęte są jako złożone z wielości postrzeżeń i dążeń (Leibniz 1969: 299–300)? Domyślamy się, że Leibnizowi – w jego poszukiwaniu prostoty – nie chodzi o cząstki materialno-fizyczne, dlatego że wśród takich cząstek zawsze możemy znaleźć mniejsze: każda zminimalizowana cząstka fizyczna ma części, tj. składa się z jeszcze drobniejszego rzędu cząstek. A gdyby (zgodnie z sugestią Leibniza) za przykład monady wziąć „duszę”, to przecież zarówno ją samą, jak i każde jej przeżycie można uznać za całość składającą się z prostszych elementów. Dlaczego więc Leibniz podał duszę za przykład monady?

Szukając monad, szukamy najprostszycy praelementów wszechświata, jego ostatecznego fundamentu. Tym fundamentem nie mogą być substancje cielesne, gdyż np. protony i neutrony składają się z kwarków, a te ostatnie z jeszcze mniejszych istności. Może więc za ostateczny fundament rzeczywistości należy uznać samą aktywność organizującą protony czy neutrony z kwarków? Dlaczego by nie? Przecież właśnie sama aktywność oddziaływań jądrowych (podobnie jak wszystkie inne aktywności) jest czymś nierozciąglą, a to, co nierozciągle, nie może być podzielone i w ogóle nie jest bezpośrednio dane naszym zmysłem w żadnej możliwej skali wielkości, gdyż ta aktywność (podobnie jak wszelka inna organizująca aktywność) jest czymś ponadzmysłowym, niefizycznym. Dlaczego niefizycznym? Dlatego że aktywność sama w sobie nie ma ani kształtu, ani rozmiaru, ani lokalizacji. Nie znaczy to, że jest ona czymś nierealnym. Przecież obszar tego, co realne, nie pokrywa się z tym, co dostępne naszym zmysłem. Pomimo swego nierozciągliwościowego czy też – jak by powiedział Leibniz – „duchowego”

charakteru aktywność organizująca jest fundamentem rzeczywistości, gdyż buduje ona złożone systemy i układy wszechświata. A jeśli chodzi o przypadek integrowania kwarków, to trzeba powiedzieć, że nierozciągłościowy charakter aktywności oddziaływań jądrowych nie neguje tego, że rozciągle są istności początkowe, tj. kwarki, i istności końcowe, np. neutrony. Neutrony składają się z kwarków, ale czy można podzielić aktywność oddziaływania jądrowego silnego? Z ilościowego punktu widzenia oddziaływanie jądrowe silne może być mniejsze lub większe, czyli dałoby się je dzielić ilościowo, ale nie z jakościowego punktu widzenia. To oddziaływanie – niezależnie od jego ilościowej wielkości – pozostaje „silne”, jakościowo się nie zmienia, nie dzieli się na jakieś inne oddziaływania; nie jest ono np. oddziaływaniem grawitacyjnym i elektromagnetycznym. I to byłoby zgodne z tezą Leibniza, wg której monady są jakościowo odrębne.

### **Monada jako jakościowa jedność**

Więc w jakim sensie monada stanowiłaby niepodzielną jedność? Nie może tu chodzić o jakieś rozciągłościowo-fizyczne, niepodzielne atomy, gdyż te są podzielne. Wysuńmy więc hipotezę, że jedność, o którą chodzi Leibnizowi, jest jednością jakościowo określonego działania, jednością jednej jedynej w swoim rodzaju aktywności – w tym sensie, że ta aktywność integruje całość jakościowo odrębnego układu, a nie np. dwa jakościowo różne układy. Wytworzony przez integrującą aktywność (monadę) układ, czy też wytworzona struktura jest jedna i niepodzielna, gdyż niepodzielna jest sama aktywność. Gdyby monadyczna aktywność nie była jakościowo niepodzielną jednością, jednością jednego rodzaju działania, tj. gdyby składała się z jakościowo odrębnych elementów działających, to powstała w wyniku tego mieszanego działania struktura nie byłaby jakościowo odrębną strukturą, lecz byłaby wielością jakościowo różnych struktur. Jakościowo odrębna aktywność tworząca jakościowo odrębną strukturę może powstać w wyniku przemian ilościowych, ale to nie oznacza, że sama organizująca aktywność ma części. Takie zjawisko można spotkać np. w procesach badanych przez teorię chaosu deterministycznego, w której – patrząc z perspektywy monadologicznej – omawia się m.in. przypadki zaktywizowania różnych aktywności organizujących różne struktury chemiczne, zak-

tywizowania spowodowanego zwiększaniem ilości jakiegoś substratu chemicznej reakcji. Oczywiście w teorii chaosu deterministycznego nie bada się wyłącznie dynamiki struktur chemicznych; bada się wszelkie możliwe struktury świata ożywionego i tzw. nieożywionego, które mogą powstać m.in. na skutek stałego zmieniania liczby parametrów uczestniczących w procesach samoorganizacji materii, procesach bardzo często nieliniowych. Z nieliniowością mamy do czynienia wtedy, gdy np. zmiany ilościowe jakiegoś parametru (wzgl. jakichś warunków początkowych) powodują powstanie jakościowo nowych, często nieprzewidywalnych struktur. Przywołam tu zależność zachowania się ludności danego kraju od stopnia zubożenia. Gdy stopień zubożenia jest niewielki, nie powstaje aktywność strajkowo-rewolucyjna, ale gdy stopień zubożenia jest bardzo duży, pojawia się aktywność rewolucyjna, będąca formą aktywności organizującej, a jej celem jest przeorganizowanie struktur polityczno-ekonomicznych, stworzenie nowego rządu itd. Aktywność rewolucyjna jest aktywnością jakościowo niepodzielną, bo gdyby była jakościowo zróżnicowana, tj. gdyby np. była mieszanką aktywności rewolucyjnej i antyrewolucyjnej, to nie doszłoby do wyłącznie rewolucyjnych przemian danej struktury.

Innym przykładem monady rozumianej jako niepodzielna jedność może być zaktywizowana informacja genetyczna. Sam nosiciel aktywnej informacji genetycznej może mieć części, może np. składać się z trzech nukleotydów, ale te trzy nukleotydy kodują (organizują) jeden aminokwas. Sama aktywność kodowania (organizowania) „nie ma części” w tym sensie, że stanowi ona zupełnie odrębną jakościowo aktywność, aktywność niepowtarzalną i jedyłą w swoim rodzaju. Skąd my o tym wiemy? Stąd, że właśnie jeden jakościowo odrębny aminokwas może być rezultatem działania tylko jednej jedynej, jakościowo odrębnej aktywności organizująco-kodującej (monady).

Za słusznością interpretacji monady jako aktywności organizującej struktury świadczyć może to, że Leibniz za fundament rzeczywistości uznał nie rozciągłość, lecz „siłę”, „energię”. Prawdziwą substancją wg Leibniza nie jest ani cielesna masa, ani kawałek materii, lecz wewnętrzna aktywność nakierowana na cel (aktywność posiadająca dążenia). Cele mogą być rozmaite, ale jednym z celów monadycznej aktywności jest integrowanie wielości elementów jakiegokolwiek struktury w jedność, czyli wytworzenie jednej zintegrowanej struktury. Jeśli material-

ne struktury są jednościami-w-wielości (są całościowo zintegrowane), to dlatego, że istnieją czynniki jednające wielość; czynniki, które same przez się nie mogą być wielością (nie mogą mieć jakościowo różnych części), bo gdyby były, to nie mogłyby zintegrować wielości elementów w jakościowo jedną całościową strukturę. We wszystkich rzeczach muszą istnieć niepodzielne jedności, w przeciwnym razie same te rzeczy nie posiadałyby jedności. Gdyby zaś nie posiadały jedności (jedności-w-wielości), nie istniałyby (Leibniz 1969: 178–179). A więc aktywność organizująca jest fundamentem rzeczywistości, a nie rozciągłość, gdyż aby dana rzecz miała rozciągłość, najpierw musi zaistnieć jako struktura zintegrowana przez jednającą aktywność.

Jak to możliwe, aby np. cielesna masa człowieka była uformowana z niepodzielnych jedności, tj. z monad, i aby zarazem ta wielość monad stanowiła jedność? Jest to możliwe w ramach odróżnienia wielości monad podrzędnych od monady nadrzędnej (dominującej) zawiadującej całością rozwoju danego organizmu. Monady podrzędne, czyli zaktywizowane informacje genetyczne produkujące poszczególne fragmenty organizmu (komórki, tkanki, organy), są 1) wszystkie z osobna jedne jedyne w swoim rodzaju (są zindywidualizowane), gdyż produkują jedyne w swoim rodzaju aminokwasy, 2) są zgrane ze sobą tak, aby wytworzyć np. jeden całkowity nos, a nie nos w połowie będący uchem, tj. mówiąc ogólnie: aby wytworzyć jedną strukturę jakościowo niepodzielną. Ta wielość zaktywizowanych informacji genetycznych (ta wielość monad) jest całościowo zgrana przez monadę nadrzędną (dominującą), czyli przez kod genetyczny sterujący rozwojem całości. I ta monada nadrzędna (tj. aktywność genomu) wytwarza wraz z monadami podrzędnymi jakościowo odrębny, jeden jedyny w swoim rodzaju całkowity organizm. Zgranie („harmonia z góry ustanowiona”) monad podrzędnych między sobą i z monadą nadrzędną powoduje, że np. w każdym organie cielesnym rezyduje wielość współpracujących ze sobą monad (monad jakościowo niepodzielnych) i że zarazem ta wielość monad jest w stanie wyprodukować jedną (niepodzielną jakościowo) strukturę organiczną.

## **Nierozciągłość w relacji do rozciągłości**

Co to znaczy, że monada nie ma rozciągłości? Oznacza to, że aktywność organizująca nie jest czymś bezpośrednio danym naszym



zmysłom, gdyż ta aktywność nie ma ani kształtu, ani rozmiaru, ani lokalizacji (Leibniz 1969: 109); nie ma parametrów przysługujących przedmiotom materialno-fizycznym. Bezpośrednio dane są nam tylko skutki działania aktywności monadycznej. „Monadę” Leibniz pojmował jako coś podobnego do „duszy” – skąd to porównanie? Stąd, że przecież dusza jest czymś nierozciąglą, nie jest czymś bezpośrednio danym naszym zmysłom. Z drugiej strony monadologia Leibniza nie jest spirytualizmem oderwanym od świata materialnego. Nie jest też spirytualizmem ta interpretacja monadologii, którą prezentuję poniżej. Przecież monady konstytuują świat materii, integrują one materialną wielość w jedność-w-wielości; struktury materialne są ufundowane w strukturze monad, bez których by nie istniały, ale też każda monada funkcjonuje wraz z przydzielonym jej ciałem (wraz z jej materialno-rozciąglą nosicielem).

W jaki sposób rozciąglę obiekty mogą być ufundowane w nierozciąglą monadach? Odpowiedź jest następująca: świat rozciągląciowo-materialny jest zjawiskiem „dobrze ugruntowanym” (mówiąc językiem Leibniza) w monadach, tj. wyraża je na zewnątrz, tak jak fenotyp jest ugruntowany w genotypie. Dany fenotyp „wyraża” (używając kategorii Leibniza) wewnętrzną aktywność organizującą (kodującą) danej informacji genetycznej. Używając terminologii Leibniza, moglibyśmy powiedzieć, że w ogóle zjawiska fenotypiczne są „dobrze ugruntowane” w aktywności informacji genetycznej, bo chociaż sama aktywność nie prezentuje się rozciągląciowo w bezpośrednim oglądzie, to jest ona czymś realnym; jest w tym podobna do ludzkiej jaźni, do której nie mamy bezpośredniego dostępu. Znamy jedynie zewnętrzne ekspresje rozciągląciowo-cielesne ludzkiego „ja”, ale ono samo pozostaje tajemnicą. Analogicznie w świecie genów bezpośrednio znamy jedynie nosiciela informacji genetycznej, tj. poszczególne geny i ich zespoły, ale sama informacja kodująca dany aminokwas jest nam dostępna jedynie pośrednio poprzez rozciągląciowe skutki swego działania. Rozciągląciowy świat fenotypów jest ugruntowany w nierozciąglą monadach, gdyż nierozciąglą nie jest synonimem nierealności, braku realnego działania. Realność aktywności polega na tym, że produkuje ona realne fenotypy. Czy coś nierealnego mogłoby wyprodukować coś realnego?

Oto kwantowy przykład nierozciągląciowej aktywności organizującej (aktywności monadycznej); chodzi mi o zjawisko kwantowego splą-

tania, w którym własności danej cząstki, nazwijmy ją cząstką B, są określane (organizowane) przez własności innej cząstki, nazwijmy ją cząstką A, odległej nawet o miliony lat świetlnych od cząstki B. Jedna z cząstek poprzez akt pomiaru kontroluje nielokalnie własności innej cząstki, kontroluje w ten sposób, że dochodzi tutaj do przenoszenia kontrolującej aktywności, przenoszenia nie dającego się przestrzennie ściśle zlokalizować. Dla przenoszonej aktywności lokalizacja rozciągłościowa nie ma znaczenia. Aktywność kontrolująco-organizująca w zjawisku kwantowego splątania jest więc przykładem aktywności monadycznej. Monada w tym wypadku jest istnością nierozciąglą, dlatego że samo organizowanie (kontrolowanie) nie jest nam bezpośrednio dane. Nie są nam dane ściśle przestrzenne parametry samego oddziaływania jednej cząstki na drugą, nie znamy ani przestrzennego kształtu tego oddziaływania, ani sposobu jego poruszania; rozciągłościowo uobecnia się nam jedynie akt pomiaru stanu kwantowego jednej cząstki, np. jej spinu, i skorelowane z nim zachowanie spinowe drugiej. Nie wiemy, czym jest wewnętrzny mechanizm rządzący kwantowym splątaniem, nie wiemy, czym on jest w sobie, ale wiemy, że jest czymś realnym. Ta realność uobecnia się poprzez zewnętrzno-rozciągłościowe przejawy, np. poprzez bezpośrednio obserwowalne skorelowanie wartości spinowych obu cząstek.

Nie musimy sięgać do przykładu kwantowego splątania, aby uwidocznić nierozciągląco-rozciągłościowy charakter aktywności organizującej. Kiedy używam wyrażenia będącego jednością przeciwieństw, nie popełniam sprzeczności, podobnie jak nie popełnia jej Leibniz, kiedy uważa, że monady będąc nierozciąglą „w sobie” (od wewnątrz), mają zarazem rozciągłościowe przejawy na zewnątrz. Ilustracją tej zjednanej dwoistości mogą być zaktywizowane siły grawitacji. Dzięki grawitacyjnej aktywności powstają gwiazdy i galaktyki, a w dalszym ciągu ciężkie pierwiastki, planety, rozmaite substancje chemiczne, organizmy biologiczne i człowiek. Ta aktywność organizuje więc kolejne organizujące aktywności; jest jednym z najważniejszych ogniw samoorganizowania się materii (Davies 2014: 223). Metafizycznie rzecz ujmując, siły grawitacji między np. galaktykami nie są same w sobie czymś rozciąglą, dlatego że są czymś wewnętrznym, bezpośrednio zmysłowo niedostępnym. Dopiero poprzez badanie zewnętrzno-rozciągłościowych relacji między rozciągląmi obiektami kosmicznymi (relacji zewnętrznie wyra-

żającymi ukryte działania wewnętrznej aktywności grawitacyjnej) możemy domyśleć się wewnętrznych relacji istniejących między samymi siłami grawitacyjnymi. Cóż my w ogóle wiemy o wewnętrznej istocie grawitacji? Tylko tyle, ile zdołamy zaobserwować w jej rozciągłościowych przejawach, tzn. że np. aktywność organizująca grawitacji zależy od wielkości oddziałujących mas i od dzielącej je odległości. Tak jest w paradygmacie Newtona, z kolei w paradygmacie Einsteina aktywność organizująca grawitacji polega na deformowaniu czasoprzestrzeni. O wewnętrznej istocie grawitacji w dalszym ciągu niewiele wiemy, gdyż w obecnej fazie rozwoju nauki okazuje się, że einsteinowska teoria grawitacji nie jest w stanie wytłumaczyć przyspieszonej ucieczki galaktyk. Według kosmologicznego modelu Einsteina z 1932 roku ekspansja galaktyk w miarę upływu czasu powinna zmniejszyć swoje tempo, a tymczasem wyniki obserwacji teleskopowych S. Perlmuttera i A. Riessa z 1998 roku przekonują, że tempo ekspansji zwiększa się coraz bardziej. Czyżby grawitacja podlegała innym prawom, niż te opisane przez Newtona i Einsteina?

## Monady a nauka

Jeśli monady są czymś nierozciąglym, to czy mogą podlegać naukowemu badaniu? Oczywiście, że podlegają, bo weźmy pod uwagę np. już wzmiankowaną siłę grawitacji. Grawitację w rozumieniu newtonowskim da się zinterpretować jako aktywność integrującą strukturę np. naszego układu planetarnego. Sama siła grawitacji rozpatrywana od wewnątrz jest nierozciąglą. Dlaczego? Dlatego że rozciągłość przestrzenna jakiegokolwiek rzeczy dotyczy fizyczno-materialnego aspektu tej rzeczy, jej kształtu i rozmiaru, jej lokalizacji w stosunku do innych rzeczy. Ale sama przestrzenna rozciągłość nie jest w stanie wytłumaczyć tego, że struktura planetarna jest zintegrowaną całością, całością jakościowo niepodzielną. Co spaja wielość składników układu planetarnego w jedną całość? Otóż nie rozciągłość, lecz wewnętrzna aktywność grawitacyjna integrująca wielość w jedność. Ta aktywność sama w sobie jako nigdy do końca niepoznana przyczyna zewnętrznych zjawisk nie ma ani kształtu, ani rozmiaru, nie jest przestrzennie lokalizowalna – jest więc czymś nierozciąglym, ale jest realną siłą organizującą grawitacyjną materię w zespolone struktury planetarne. Grawitacja jako

monada, będąc czymś nierozciągląym, jest zarazem realną siłą wywołującą realne skutki w świecie rozciągłości (aby coś było realne, nie musi być rozciągle). Możemy obserwować te skutki i np. naukowo obliczać (tak jak to zrobił np. Newton) wielkość oddziaływania grawitacyjnego między dowolnymi elementami danego układu kosmicznego.

Podobnie dzieje się w genetyce, w której dowiadujemy się czegoś o aktywnej informacji genetycznej poprzez przebadanie jej fenotypicznej ekspresji. Czynnikiem nierozciągląym jest sama aktywność informacji genetycznej, aktywność kodująca (organizująca) daną sekwencję aminokwasów i tę aktywność można uznać za bardzo dobry przykład monady. Sama organizująca aktywność jako tajemnicza przyczyna zewnętrznych zjawisk nie podlega naukowemu badaniu, ale takowemu podlegają zarówno nosiciel tej aktywności (czyli dany odcinek DNA), jak i wyprodukowane przez tę aktywność aminokwasy. Na przykład dana sekwencja aminokwasów w polipeptydzie enzymu jest rozciągłościową ekspresją zaktywizowanej informacji genetycznej zapisanej w cząsteczkach DNA i jako taka może stanowić punkt wyjścia do zrozumienia mechanizmu działania samej aktywności produkowania aminokwasów. Nie znaczy to, że ontogeneza organizmu zależy wyłącznie od aktywacji instrukcji zakodowanych w genomie. W prezentowanej tutaj wersji monadologii nie promuje się tezy genocentrycznej, nie głosi się też genetycznego preformacjonizmu. Akceptuje się raczej teorię systemów rozwojowych (DST = Developmental Systems Theory), wg której cykl życiowy organizmu nie jest wyłącznie wytworem aktywności genetycznej, lecz jest także produktem interakcji między organizmem a środowiskiem zewnętrznym, w którym można się dopatrzeć różnych rodzajów aktywności monadycznej. W rozwoju organizmów ogrywają dużą rolę zarówno informacje genetyczne, jak i czynniki epigenetyczne, takie jak: chemiczne gradienty w cytoplazmie, endosymbionty i zewnętrzne nisze. Prezentowana tu monadologia jest holistyczna, tj. stara się w opisie rozwoju organizmu uwzględnić wszelkie możliwe czynniki przyczynowe, nie jest ona jednostronnym determinizmem genetycznym.

Czymś pozornie nienaukowym zdaje się to, że monady wg Leibniza miałyby posiadać zdolność postrzegania i różne dążności. Czy to znaczy, że każda monada ma percepcje? To znaczy, że rozmaicie reaguje (reaguje okazjonalnie) na bodźce z zewnątrz. Mogą to być reakcje

nieuświadomiane. Na przykład stwierdzenie, że genotyp ma „postrzeżenia”, oznaczałoby, że różnie reaguje na zmiany zachodzące zarówno wewnątrz fenotypu, jak i na zmiany zachodzące w środowisku zewnętrznym w stosunku do fenotypu.

Co może mieć wspólnego z nauką stwierdzenie, że monady mają dążenia? Oznacza to, że mają różne obiektywne tendencje; że działają celowo. W rezultacie aktywność informacji genetycznej rozmaicie reaguje na zmiany zachodzące w jej otoczeniu, a „dąży” ona chociażby do zaktualizowania programu genetycznego. „Dążenia” genetycznego monadyzmu wyrażają się np. w kierowaniu procesami rozwoju, wzgl. w sterowaniu regeneracją komórek. Na przykład w procesie regeneracji komórek genotyp musi „postrzec”, czyli zarejestrować uszkodzenie, a zarazem „dążyć” do wygojenia rany. Nie następuje to w sposób świadomy. Dochodzi tu do nieuświadomianej kontroli, do aktywności organizującej „leczenie” uszkodzonej tkanki, a więc do aktywności monadycznej. O tym, że geny mają postrzeżenia, czyli reagują i że działają celowo, świadczy także to, że ulegają one mutacjom pod wpływem zmian zachodzących w środowisku zewnętrznym w stosunku do genotypu. Jeszcze niedawno sądzono, że mutacje zachodzą przypadkowo, ale ostatnio (Davies 2020: 153–166) naukowcy zwrócili uwagę na fakt istnienia mutacji ukierunkowanych. Istnieją „mutacje adaptacyjne” prowadzące do lepszego przystosowania się do zewnętrznego środowiska (Ibidem: 157). Świadczyłyby to o słuszności przekonania Leibniza o tym, że monady działają celowo, i o tym, że nie jest to przekonanie nienaukowe. Celowy monadyzm wykazują też same komórki (Ibidem: 163), które są „wrażliwe” na zmiany zachodzące w ich wnętrzu i potrafią je w sposób celowy kontrolować. Komórka jest w stanie naprawić swój genom. Biologiczne życie w ogóle posiada zdolność do wprowadzania ukierunkowanych usprawnień (Ibidem: 165), ale teleologiczne zachowania można odkryć także w obszarze fizyki i chemii. Koresponduje to z postawą samego Leibniza walczącego z filozofią Kartezjusza i Spinozy, w której nie ma miejsca na cele działające w przyrodzie. Antyteleologizm był rozpowszechniony w filozofii oświeceniowej, w filozofii i nauce XIX-wiecznej, np. w XIX-wiecznym darwinizmie, w którym historia gatunków była pojęta jako rezultat skrzyżowania się przypadkowych mutacji z naturalną selekcją; antyteleologiczna była XIX- i XX-wieczna (przynajmniej do połowy XX wieku) fizyka, chemia i astronomia,

ale dużo się zmieniło od czasu pojawienia się paradygmatu obecnego w teorii chaosu deterministycznego. W tej teorii promuje się stanowisko głoszące, że nie tylko ewolucja świata biologicznego jest ukierunkowana, ale także ewolucja świata fizyczno-chemicznego. Rolę pojęcia celu zaczęło odgrywać pojęcie atraktora, przy czym dokonała się synteza – konceptowana w duchu Leibniza – mechanizmów sprawczych z teleologicznymi. Także w duchu Leibniza wyznawane jest przekonanie, że celowy charakter ewolucji wszelkich możliwych struktur jest powiązany z samoorganizacją (czyli z działaniem monad).

Jak naukowo zinterpretować tezę Leibniza, wg której monady nie mają okien (Leibniz 1969: 298), przez które coś mogłoby wejść albo wyjść? Leibnizowi chodzi o to, że monady same w sobie są do pewnego stopnia odizolowane od siebie, że nie oddziałują na siebie bezpośrednio, nie oddziałują sprawczo, ale mogą oddziaływać na siebie pośrednio poprzez oddziaływania okazjonalne. Z przyczynowością sprawczą mamy do czynienia wtedy, gdy dany układ zwany przyczyną przekazuje coś ze swej materii i formy innemu układowi zwanemu skutkiem, np. wtedy gdy jedno ciało fizyczne przekazuje swój pęd drugiemu ciału. Kiedy zaś mówimy, że przyczyna jest powiązana ze skutkiem okazjonalnie, to chcemy powiedzieć, że przyczyna jest tylko warunkiem pojawienia się skutku, który nie ma nic wspólnego z materią i formą warunku. Przykładem może być powiązanie zdarzeń psychicznych (skutek) ze zdarzeniami fizycznymi (przyczyna) w ramach paralelizmu psychofizycznego. Badamy wtedy np. zależność psychicznego wrażenia od natężenia elektrycznego bodźca, choć psychiczne wrażenia nie mają w sobie nic z elektryczności. Wrażeniom przyporządkowujemy określone bodźce elektryczne, ale nie wyprowadzamy tego, co psychiczne, z tego, co fizyczne. Równie dobrze możemy powiedzieć, że ciało wyraża duszę, ale nie będzie tu chodzić o wyrażanie w ramach przyczynowości sprawczej, bo przecież ciało na skutek działania duszy nie staje się uduchowione; ciało nic od tej duszy nie wchłania w siebie.

Kiedy Leibniz mówi, że monady nie mają okien, chce powiedzieć, że są w pewnym sensie izolowane od siebie. Otóż interpretując monadę jako aktywność informacji genetycznej, powiemy, że informacje genetyczne są od siebie izolowane, gdyż każda ma swój zakres kodowania i organizowania sobie właściwych aminokwasów, ale z drugiej strony są one ze sobą okazjonalnie powiązane. Chociaż każda aktywność danej

informacji genetycznej jest osobnym światem, zmienia się okazjonalnie zależnie od zmian wszystkich innych aktywności. Jedna aktywność informacji genetycznej jest dostosowana do wymogów innych aktywności. Działania danej aktywności towarzyszą działaniu całego układu informacji genetycznych. W takich holistycznych powiązaniach panuje harmonia z góry ustanowiona: jedna aktywność nie ingeruje w pracę drugiej, nie narzuca jej swojego sposobu kodowania, lecz z nią współpracuje. Na przykład w przypadku adaptacji bakterii *Escherichia coli* do laktozy geny strukturalne są powiązane z genami funkcjonalnymi. Oba rodzaje genów tworzą całość zwaną „operonem” (Passarge 2004: 208). Praca tych genów (ich kodująca aktywność) jest skoordynowana i uregulowana jak w leibnizjańskiej harmonii z góry ustanowionej. Na czym polega ta harmonia? Mówiąc ogólnie, jest to zgranie się monad podrzędnych z monadą dominującą. Monadą dominującą może być np. jakaś sekwencja nukleotydów (jak w przypadku adaptowania się *Escherichia coli* do laktozy) albo w ogóle genom (jego aktywność organizująca), który reguluje pracę poszczególnych informacji genetycznych (monad podrzędnych) w procesie epigenetyki. Poszczególne aktywności poszczególnych genów są od siebie izolowane (nie mają okien), a zarazem ich praca jest skoordynowana dzięki pracy genomu zawiadującego całością. Chodzi tu o koordynację okazjonalną, a nie o sprawcze oddziaływanie. Genom może sprawczo oddziaływać nie tyle na aktywności organizujące poszczególnych genów, ile na odcinki DNA i dopiero wtedy możemy się dowiedzieć czegoś o samej aktywności organizującej zarówno genomu, jak i poszczególnych genów. Dopiero gdy ze zmianami DNA wystąpią okazjonalne zmiany samej aktywności kodującej, możemy uprawiać genetykę. Mamy tu syntezę mechanizmów sprawczych z okazjonalnymi. Z przyczynowością okazjonalną mamy do czynienia wtedy, gdy obecność danej sekwencji DNA, powiedzmy DNA numer 1, pobudza aktywność informacyjno-genetyczną jakiegoś innego DNA, powiedzmy DNA numer 2, która to aktywność jest istotnością całkowicie różną od aktywności związanej z DNA numer 1, ale nie byłoby nauki, gdyby nie dochodziło do sprawczego działania odcinków DNA na siebie (DNA numer 1 na DNA numer 2). Nauki nie byłoby także wtedy, gdyby nie istniała harmonia z góry ustanowiona między wszystkimi częściowymi działaniami danej całościowej struktury, harmonia koordynująca działania elementów częściowych pomimo tego, że te elementy „nie mają okien”.

**Bibliografia**

- Davies P. (2014), *Kosmiczny projekt*, Copernicus Center, Kraków.  
Davies P. (2020), *Demon w maszynie*, Copernicus Center, Kraków.  
Leibniz G.W. (1969), *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa.  
Margulis L. (2000), *Symbiotyczna planeta*, CIS, Warszawa.  
Passarge E. (2004), *Genetyka*, PZWL, Warszawa.



*Mateusz Ozimek*  
ORCID: 0000-0002-4680-6726

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej      UMCS Doctoral School of Humanities  
Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych i Sztuki      and Art

## **FUNCIÓN CRÍTICA DEL ARTE EN SISTEMAS DE CREENCIAS – JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

### **Krytyczna funkcja sztuki w systemach przeświadczeń – José Ortega y Gasset**

### **Critical function of art in the systems of beliefs – José Ortega y Gasset**

Słowa kluczowe: J. Ortega y Gasset, M. Foucault, D. Velázquez, historyczność, sztuka      Key words: J. Ortega y Gasset, M. Foucault, D. Velázquez, historicity, art

#### Streszczenie

Refleksje José Ortegi y Gasset dotyczące idei i przeświadczeń mogą być odczytane jako przykład tendencji filozoficznej skupionej wokół zagadnienia historyczności ludzkiej wiedzy. W związku z tym poglądy Ortegi można zestawiać z poglądami innych europejskich filozofów XX wieku, np. Michela Foucaulta. Celem artykułu jest wskazanie, że zarówno Ortega, jak i Foucault podkreślają w swoich dziełach znaczenie krytycznej funkcji sztuki podczas epok przejściowych dla systemów myśli. Ponadto, obaj filozofowie odwołują się do twórczości Diego Velázqueza w celu wyjaśnienia tejże krytycznej funkcji sztuki na przykładzie malarstwa.

#### Abstract

José Ortega y Gasset's thoughts on ideas and beliefs can be read as an example of a philosophical tendency which was centred on the historicity of the human knowledge. In accordance with that, we can compare Ortega with other Western philosophers like for example Michel Foucault. This article argues that both Ortega and Foucault emphasize a critical function of art in the transition periods of systems of thought. Furthermore, both philosophers bring out the example of Diego Velázquez to explain this critical function particularly in case of pictorial art.

## Introducción

En la obra filosófica de José Ortega y Gasset podemos encontrar algunos aspectos que sin duda, a pesar de su originalidad, representan bastante bien cierta manera de pensamiento filosófico muy popular en la filosofía occidental del siglo XX. Lo que dice el filósofo madrileño en uno de sus libros más famosos – *Ideas y creencias* es un ejemplo claro de una reflexión más general sobre historicidad del saber humano. Esta reflexión fue presente también en Francia donde Gaston Bachelard y Georges Canguilhem la aplicaban a historia de las ciencias. Un poco más tarde Michel Foucault, partiendo de premisas parecidas, investigó el tema del desarrollo de las ciencias humanas tratado por en su libro más famoso – *Las palabras y las cosas* (1966). Creo que aunque Foucault y Ortega tengan diferentes aparatos filosóficos, se puede decir aproximadamente que lo Ortega que llama “sistema de creencias”, que será el objeto de análisis de primera sección de este artículo, corresponde con el concepto foucaultiano de *episteme*.

Los dos pensadores coinciden también en una opinión que cuando el conjunto de convicciones de una época entra en crisis, el arte es el área de la actividad humana donde podemos notar los primeros síntomas del tránsito hacia una nueva era. Esta función del arte será analizada en la segunda sección. Finalmente, uno de los artistas a quien tanto Ortega como Foucault atribuyen un papel muy importante en la constitución de la modernidad es Diego Velázquez. Sin embargo, los dos filósofos interpretan de manera muy distinta la importancia del pintor sevillano para la civilización occidental y por eso quiero dedicar la última parte de mi trabajo a la comparación de estas dos interpretaciones de la obra velazqueña.

## Sistema de creencias

*Ideas y creencias* es un libro que fue publicado por primera vez en 1940 y pertenece a la etapa de madurez filosófica de José Ortega y Gasset. En cierto sentido se puede decir que es una profundización y reformulación de modo sistemático de algunas ideas presentes ya en *Meditaciones del Quijote* – un libro escrito más que 20 años antes. Ortega, como veremos, insiste en precisar la significación del término *idea* para diferenciarlo claramente del concepto de una *creencia*. Esta

distinción es muy importante en el sistema orteguiano aunque no aparezca en el lenguaje cotidiano y tampoco en el científico (la psicología utiliza el término *idea* solo dentro de su punto de vista particular (cf. Ortega y Gasset 2006d: 633). De todas formas la introducción de dicha distinción es, según mi opinión, solo un medio necesario para explicar algo mucho más importante. Lo que realmente quiere subrayar Ortega es la dependencia del hombre del sistema de creencias de su época. Todas las ideas que tenemos, aunque nos parezcan pensados totalmente por nuestra propia cuenta, son posibles solamente a base de lo que se considera como realidad en un contexto histórico determinado. Pero, hay que añadir, eso no quiere decir que el individuo siempre tiene que coincidir con su tiempo, sino que, quiera o no, tiene que responderle de alguna manera. La dependencia puede ser tanto positiva como negativa – tanto coincidir como oponerse (cf. Ortega y Gasset 2006e: 614).

Según Ortega, la diferencia esencial entre el hombre y el animal es la capacidad del hombre de suspender, de vez en cuando, su ocupación del mundo externo y meterse dentro de sí – *ensimismarse*. “El animal es pura alteración. No puede ensimismarse. Por eso, cuando las cosas dejan de amenazarle o acariciarle; cuando le permiten una vacación; en suma, cuando deja de moverle y manejarle *lo otro* que él, el pobre animal tiene que dejar virtualmente de existir, esto es: se duerme” (Ortega y Gasset 2006b: 536). Eso no quiere decir que el hombre no tiene que prestar atención a su entorno. De este privilegio goza solamente Dios, porque él está todo el tiempo en sí mismo, *en su propia casa* (cf. Ortega y Gasset 2006f: 251). El hombre, en cambio, está al principio tan gobernado por la circunstancia como el animal. Sin embargo el hombre puede retirarse a su intimidad y formar sus ideas sobre las cosas para volver después al mundo externo y actuar en él realizando planes inventados durante el ensimismamiento.

Ahora bien, imaginémosnos la situación del hombre primitivo quien logra por fin ensimismarse y pensar sobre la realidad. Probablemente veía algo como un caos mitológico. “A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente »mundos«, porque tienen figura y son un orden, un plano” (Ortega y Gasset 2006d: 677). Estos *mundos* nunca se convertirán en la realidad misma. Siempre serán solo productos de nuestra imaginación que intenta organizar la insoporta-

ble realidad primigenia. Sin embargo, con el paso del tiempo, esos conjuntos de ideas que Ortega llama *mundos* empiezan a ser tan incuestionables que la mayoría de la gente les da por supuesto y les confunde con la realidad misma. Es decir: las ideas se convierten en creencias.

Aquí conviene analizar más rigurosamente la importantísima distinción entre ideas y creencias. Como ya dije en la introducción, en el lenguaje cotidiano no solemos diferenciar estos dos términos. Con la expresión *ideas de un hombre* podemos, como dice Ortega, referirnos a cosas muy diferentes – a todo tipo de pensamientos que se ocurren al individuo acerca de cualquier tema (Ortega y Gasset 2006d: 661). Da igual si estos pensamientos han sido pensados por su propia cuenta o simplemente escuchados por algún lado y repetidos como suyos, a veces incluso sin comprensión. Pero hablando sobre cualquier tipo de ideas normalmente no nos damos cuenta de una cuestión fundamental que condiciona la posibilidad misma del pensamiento. Porque para que una idea pueda ser pensada o adaptada tiene que preexistir un hombre que la pudiese pensar. Pero un hombre nunca existe en el vacío – “no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así montada sobre ellas. Vivir es habérselas con algo – con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese »sí mismo« con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de »ideas« sobre el mundo y sobre sí mismo” (Ortega y Gasset 2006d: 661–662). Estas ideas básicas que constituyen la interpretación fundamental de la realidad son lo que Ortega llama *creencias*. La diferencia radical entre ideas y creencias se puede expresar de tal manera que ideas son pensamientos que tenemos y en creencias, en cambio, estamos. Eso quiere decir que creencias son tan profundamente inscritos en nuestra percepción de la realidad que no las ponemos en duda y por ello se nos suelen confundir con la realidad misma. Además, en cierto sentido, la son, porque para Ortega la realidad es todo con lo que tengo que contar (cf. Ortega y Gasset 1972: 84). Para que podamos visualizar el carácter inconsciente de una creencia Ortega pone un ejemplo sencillo – decidimos salir de nuestra casa a la calle. Podemos darnos cuenta de nuestras intenciones, de nuestra decisión, de nuestros movimientos etcétera. Pero en ningún momento nos ponemos en cuestión si la calle existe. “En rigor, es lo más importante de todo, el supuesto de todo lo demás. Sin embargo, precisamente

de ese tema tan importante no se ha hecho cuestión el lector, no ha pensado en ello ni para negarlo ni para afirmarlo ni para ponerlo en duda. ¿Quiere esto decir que la existencia o no existencia de la calle no ha intervenido en su comportamiento? Evidentemente, no” (Ortega y Gasset 2006d: 664). Contamos con la existencia de la calle aunque no pensemos sobre ello. De hecho, la existencia de la calle es la condición *sine que non* para considerar la opción de salir a la calle. Todo eso le lleva a Ortega a una conclusión de que ha sido un error grave del intelectualismo occidental “considerar como lo más eficiente en nuestra vida lo más consciente. Ahora vemos que la verdad es lo contrario. La máxima eficacia sobre nuestro comportamiento reside en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, en todo aquello con que contamos y en que, de puro contar con ello, no pensamos” (Ortega y Gasset 2006d: 664).

De aquí surge otra cuestión muy importante – ¿cómo se forman las ideas y cuál es la relación entre ideas y creencias? Para responder a esa pregunta cabe notar que las creencias casi nunca son producto de mera especulación de un individuo. “El hombre, desde que nace, va absorbiendo las convicciones de su tiempo, es decir, va encontrándose en el mundo vigente” (Ortega y Gasset 2006a: 391). Nuestra situación no se parece a un hombre primitivo de los tiempos míticos quien después de haber logrado por fin la capacidad de ensimismarse tuvo que interpretar la realidad desordenada por su propia cuenta. Nos encontramos en el mundo ya hecho por nuestros antepasados. Nuestra percepción de la realidad está determinada por las ideas de nuestra época, por lo que se suele llamar *el espíritu del tiempo*. Este tema tan amplio ha sido tratado por Ortega en un libro posterior frente a “Ideas y creencias” – *Entorno a Galileo*. La idea clave de aquel texto es el concepto de una generación – un grupo de personas que tienen más o menos la misma edad y tienen algún contacto vital, lo que requiere una dimensión común en el espacio (Ortega y Gasset 2006a: 393). No me parece necesario en este lugar analizar profundamente esa concepción de Ortega pero creo que algunos de sus aspectos nos pueden resultar muy útiles. Veamos pues como describe el filósofo madrileño la situación de una persona joven con respecto a la percepción del mundo:

Normalmente, el hombre hasta los veinticinco años no hace más que aprender, recibir noticias sobre las cosas que le proporciona su contor-

no social – los maestros, el libro, la conversación. En esos años, pues, se entera de lo que es el mundo, topa con las facciones de ese mundo que encuentra ahí ya hecho. Pero ese mundo no es sino el sistema de convicciones vigentes de aquella fecha. Ese sistema de convicciones se ha ido formando en un larguísimo pasado, algunos de sus componentes más elementales proceden de la humanidad más primitiva. Pero justamente las porciones de ese mundo, los asuntos de él más agudos han recibido una nueva interpretación de los hombres que representan la madurez de la época – y que regentan en todos los órdenes esa época – en las cátedras, en los periódicos, en el gobierno, en la vida artística y literaria. Como el hombre hace mundo siempre, esos hombres maduros han producido ésta o la otra modificación en el horizonte que encontraron (Ortega y Gasset 2006a: 391–392).

El hombre a los, digamos, veinticinco años tiene una visión completa del mundo afirmada por la generación anterior. Sin embargo su circunstancia no es idéntica a la de sus padres cuando eran jóvenes. Se encuentra con otro tipo de problemas relacionados por ejemplo con el desarrollo técnico o distinta situación económico-política. Por eso cada generación produce algunos cambios en el mundo, aunque sean muy modestos. A veces la nueva generación percibe las creencias de sus padres tan incompatibles con la realidad en la que tienen que actuar que se siente obligada a buscar nuevos fundamentos para construir su propia visión del mundo. En este caso podemos hablar sobre verdaderas revoluciones que pueden ocurrir tanto en el ámbito político, como en el artístico, científico o económico.

Ahora podemos intentar aclarar la relación entre ideas y creencias. Todas las creencias, hasta las más básicas, al principio han sido nada más que unas ideas que se habían ocurrido a algún individuo concreto que con ellos trataba a resolver algunos problemas relacionados con su propia vida. Inicialmente esas soluciones podrían ser consideradas extravagantes o incluso heréticas pero algunas de ellas con el paso del tiempo lograron la aceptación de la mayoría de la comunidad y empezaron a ser transmitidas a la nueva generación mediante el proceso de socialización como parte de la realidad misma. Así sucesivamente iban convirtiéndose en creencias porque poco a poco dejaban de ser un efecto del razonamiento y empezaban a ser dadas por supuesto. Pero este proceso no tiene solo una dirección. Lo que una vez se convierte en una creencia no deja de serla para siempre. Llega una época

en la cual alguna gente empieza a sentir en primer lugar una inquietud inarticulada frente al mundo en que se encuentra o frente a su posición en él. Entonces el hombre empieza a dudar.

La duda es para Ortega algo que se parece mucho más a una creencia que a una idea: “Éste es el momento de decir que la duda, la verdadera, la que no es simplemente metódica ni intelectual, es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida. También en la duda *se está*. Sólo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo. [...] No es una idea que podríamos pensar o no, sostener, criticar, formular, sino que, en absoluto, la somos” (Ortega y Gasset 2006d: 669).

Esta situación de encontrarse en un abismo de duda puede durar mucho tiempo, la pueden sufrir hasta varias generaciones consecutivas. Pero por mucho que dure sigue siendo un problema que la gente intenta solucionar. Y para superar auténticamente la duda no basta con olvidarla ocupándose de otras cosas o utilizando una gran variedad de estupefacientes. Hay que inventar una idea que pueda salvar un individuo del mar de dudas. Una idea que pueda permitir que el hombre se sienta cómodo en el mundo otra vez. Veamos como el propio Ortega describe esta situación:

Al sentirse caer en esas simas que se abren en el firme solar de sus creencias, el hombre reacciona enérgicamente. Se esfuerza en “salir de la duda”. Pero ¿qué hacer? La característica de lo dudoso es que ante ello no sabemos qué hacer. ¿Qué haremos, pues, cuando lo que nos pasa es precisamente que no sabemos qué hacer porque el mundo – se entiende, una porción de él – se nos presenta ambiguo? Con él no hay nada que hacer. Pero en tal situación es cuando el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar. Pensar en una cosa es lo menos que podemos hacer con ella. No hay ni que tocarla. No tenemos ni que movernos. Cuando todo en torno nuestro falla, nos queda, sin embargo, esta posibilidad de meditar sobre lo que nos falla. El intelecto es el aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Mientras cree no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso. Pero al caer en la duda se agarra a él como a un salvavidas (Ortega y Gasset 2006d: 670–671).

## El arte en épocas de crisis

¿Qué tiene que ver el arte con todo eso? Pues para mí la concepción del arte y de su importancia para el sistema de creencias de una época es un tema en el cuál las teorías de Ortega y de Foucault tienen un nivel alto de coincidencia. Como indicó el filósofo madrileño en su ensayo sobre deshumanización del arte, cualquier cambio de la sensibilidad colectiva puede vislumbrarse en primer lugar en la actividad artística y científica. Precisamente estos dos tipos de acciones gozan de relativa libertad – son menos dependientes de las normas sociales. Su libertad por supuesto nunca puede ser absoluta, porque siempre está condicionada por el pasado. Sin embargo a veces, en los tiempos de tránsito, lo que no se puede decir en el lenguaje cotidiano, se puede señalar en una obra del arte o en una obra científica. “Como en la aldea, al abrir de mañana el balcón, miramos los humos de los hogares para presumir el viento que va a gobernar la jornada, podemos asomarnos al arte y a la ciencia de las nuevas generaciones con pareja curiosidad meteorológica” (Ortega y Gasset 1966: 378).

Para Ortega el arte y la ciencia son dos tipos de actividades donde se puede notar primeras manifestaciones del cambio de la actitud del hombre ante la vida. Mientras tanto en el pensamiento de Foucault aparece una oposición esencial entre la ciencia y el arte fundada en las reglas de veracidad. Yo creo que la razón principal de esta diferencia es que la filosofía occidental cambió radicalmente su noción de la ciencia en los 40 años entre la publicación de *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925) y *Las palabras y las cosas* (1966). Recordemos que en el año 1962 aparece el famoso libro de Thomas Kuhn – *The Structure of Scientific Revolutions*, adelantado en 1935 por Ludwik Fleck en su libro *The Genesis and Development of a Scientific Fact*. Tanto Fleck como Kuhn nos enseñaron lo difícil que es introducir alguna idea nueva e revolucionaria en el mundo científico. Al mismo tiempo en Francia Gaston Bachelard y Georges Canguilhem realizaban un trabajo muy parecido<sup>1</sup>. Podemos presumir que Ortega nació demasiado temprano para tener una visión de la historia de las ciencias similar a la de Foucault. Sin embargo cabe notar que algunas señales de la

<sup>1</sup> Canguilhem subraya las diferencias entre su proyecto de historia epistemológica y la teoría de revoluciones científicas de Kuhn pero también nota que las dos teorías tienen mucho en común en cuanto a su visión general de la historia de la ciencia (cf. Canguilhem 1994: 45–46).



nueva posición filosófica frente al problema del estatus epistemológico de la ciencia ya pueden ser encontrados también en el pensamiento orteguiano – el filósofo madrileño dice literalmente: “Yo diría, si después de todo lo enunciado se me quiere comprender bien, que la ciencia está mucho más cerca de la poesía que de la realidad, que su función en el organismo de nuestra vida se parece mucho a la del arte. Sin duda, en comparación con una novela, la ciencia parece la realidad misma. Pero en comparación con la realidad auténtica se advierte lo que la ciencia tiene de novela, de fantasía, de construcción mental, de edificio imaginario” (Ortega y Gasset 2006d: 668). Por cierto esta cuestión merece ser desarrollada apropiadamente pero eso nos llevaría demasiado lejos del tema principal. Entonces solamente quiero concluir que a pesar de ciertas diferencias acerca de la posición de la ciencia en sus sistemas filosóficos, Ortega y Foucault coinciden en mi opinión en la importancia que atribuyen al arte con respecto a las épocas del tránsito.

Michel Foucault en su libro más famoso – *Las palabras y las cosas* – introduce un concepto de *episteme* – un aparato que permite distinguir no simplemente entre lo verdadero y lo falso sino más bien entre lo que puede ser científico y lo que no puede ser considerado en categorías de veracidad solamente por su forma de representación (cf. Bytniewski 2016: 67). Por decirlo de otra manera, cada época tiene sus propias condiciones de veracidad basadas en un tipo de relación entre un objeto y su *representamen*. Para analizar *epistemes* Foucault introduce su propio método de investigación – arqueología del saber. Lo que también es muy importante, si tenemos en cuenta la diferencia entre ideas y creencias en el sistema orteguiano, es la distinción que hace el filósofo francés entre *connaissance* y *savoir*. El *connaissance* significa la relación entre el sujeto y el objeto junto con las normas formales a cuales esta relación pertenece. El *savoir* en cambio se refiere a las condiciones que tiene que cumplir un objeto para que pueda ser un objeto de *connaissance*<sup>2</sup>. Podemos decir que el *savoir* es un a priori histórico de todos posibles tipos de *connaissance*. Cabe notar entonces que en el aparato de Ortega el *savoir* sería precisamente un sistema de creencias que por su lado es una red de condiciones dentro de las cuales puede nacer una idea.

---

<sup>2</sup> Foucault explica de forma clara y precisa la diferencia entre *savoir* y *connaissance* en su introducción para la edición americana de la *Arqueología del Saber* porque los dos términos se traducen al inglés como *knowledge* (cf. Foucault 1972: 15).

Muchas de las obras de Foucault tratan de la relación entre el arte y el saber, o más bien la relación entre el arte y la interpretación del mundo en una época determinada. De todas formas cabe subrayar una cierta desproporción. Las ciencias humanas establecen el tema principal de varios libros del filósofo francés, en cambio el arte aparece solamente como algo secundario – Foucault utiliza algunas obras del arte para visualizar una idea o para introducir al lector a otro tema. Siempre se trata de una obra de arte concreta, nunca de una corriente artística. Además cabe notar que los únicos campos de la actividad artística donde Foucault encuentra sus ejemplos son la literatura y la pintura. Sin embargo cuando analizaremos la concepción de Foucault desde una perspectiva más amplia, podemos admitir que el arte tiene un papel muy importante en su visión del desarrollo del pensamiento occidental. Para él el arte tiene una función crítica en sentido epistemológico, no solo estético. Recordemos la primera frase de *Las palabras y las cosas*: “Este libro nació de un texto de Borges” (Foucault 1997: 1).

El texto de Borges (*El idioma analítico de John Wilkins*) solamente ha sido señalado como inspiración. En capítulos siguientes aparecen dos obras del arte que Foucault analiza profundamente atribuyéndoles una gran importancia en el proceso por el cual el episteme moderno sustituye el episteme del Renacimiento. Estas dos obras son *Don Quijote de la Mancha* de Cervantes y *Las Meninas* de Velázquez (cf. Bytniewski 2016: 68). Lo que me parece muy interesante es que tanto Cervantes como Velázquez han sido también temas principales de algunos textos de Ortega. El primer libro de Don José se titula *Meditaciones del Quijote* (1914). 36 años después se publican sus ensayos sobre Velázquez (1950). He decidido limitarme en este trabajo a analizar solo la cuestión de Velázquez omitiendo el tema del quijotismo porque lo considero demasiado amplio para que pueda ser tratado en este lugar.

## **Las Meninas de Velázquez como la crítica de la pura retina**

Antes de pasar directamente a Velázquez veamos primero qué opina Ortega sobre la pintura en general. Según él, aunque el lenguaje sea el instrumento más perfecto de la comunicación, no es de ningún modo el único. La pintura también es un aparato de significar. A través

de una realidad corporal el autor intenta comunicar algo que hay en su intimidad (cf. Ortega y Gasset 2006e: 610). Es más, la pintura puede hablar con dignidad donde el lenguaje ya no tiene nada que decir. “La pintura comienza su faena comunicativa donde el lenguaje concluye y se contrae, como un resorte, sobre su mudez para poder dispararse en la sugestión de inefabilidades” (Ortega y Gasset 2006e: 611). Por culpa de esa extraña forma de expresión al ver un cuadro en primer instante nos hallamos sin palabras, contemplando la esencial mudez de una obra pictórica. Para descubrir el verdadero significado de un cuadro, hay que analizarlo a través de la biografía de su autor. Un cuadro siempre es sobre todo un trozo de vida de un hombre concreto – de un hombre de carne y hueso como diría Miguel de Unamuno. Por eso para entender el sentido de la pintura tenemos que retroceder a ver el pintor pintando. Eso refleja bien la pequeña obsesión que tuvo Ortega por las biografías<sup>3</sup>, lo que no es nada sorprendente sí nos acordamos que la categoría central en el sistema del filósofo madrileño es la vida.

¿Qué dice entonces Ortega sobre la vida de Diego Velázquez? No mucho, precisamente porque “la vida de Velázquez es una de las más sencillas que un hombre haya podido vivir jamás” (Ortega y Gasset 2006e: 627). Entonces el reto de escribir su biografía no sería tan apasionante como por ejemplo escribir sobre la vida de Ernest Hemingway. Todo lo contrario: “El biógrafo de Velázquez no tiene más remedio que dedicarse a la *recherche du temps perdu* por el pintor” (Ortega y Gasset 2006e: 632). Solo cabe señalar algunos hechos importantes de su vida. En el año 1623 Velázquez, cuando tenía apenas 24 años, fue nombrado pintor del rey. Se puede decir que desde entonces hasta su muerte no pasó completamente nada interesante en su vida, con una pequeña excepción de dos viajes a Italia que no tienen ninguna importancia para nuestro asunto. El pintor sevillano vivió casi todo su tiempo terrestre en el Palacio. Lo que es sorprendente es que teniendo tanto tiempo libre pintaba tan poco. De hecho pintaba casi solo a lo que estaba obligado por su oficio. Ortega advirtió que este hecho es un reflejo de su personalidad, de su profundo desdén frente a la vida y frente a su propio trabajo. “En el decenio último de 1650 a 1660 se acusa cada vez más la secreta verdad de toda su biografía, la enorme paradoja. Velázquez

---

<sup>3</sup> Ortega y Gasset explica su interés en biografías sobre todo en su texto *Pidiendo un Goethe desde dentro* (Ortega y Gasset 2006c: 120–143).

no quiere, nunca ha querido ser pintor. Bastaría eso para hacernos comprender por qué pintó tan poco sin necesidad de recurrir a explicaciones ingenuas, como la falta de tiempo” (Ortega y Gasset 2006e: 635).

Si nos concentremos por un momento en la obra de Velázquez lo primero que hay que decir es que pintaba retratos. Decir eso es como no decir nada. Sin embargo, como cree Ortega, esa observación oculta toda la importancia del pintor sevillano para la historia del arte:

En efecto, Velázquez es retratista. ¿Cuántas veces no se ha dicho esto? Pero al no añadir más, esa observación tan discreta oculta, más bien que declara, lo que en la obra de Velázquez, tomada en conjunto, hay de intento grandioso. No sólo porque se puede ser retratista de muchas maneras y aquella afirmación silencia cuál fue la peculiar, única de Velázquez, sino porque nos presenta el arte velazqueño del revés. Pues no se trata, sencilla y tranquilamente, de que Velázquez pintase retratos, sino que va a hacer del retrato principio radical de la pintura. Esto es ya cosa muy grave, audaz, peligrosa y problemática. Es hacer girar ciento ochenta grados el disco todo de la pintura (Ortega y Gasset 2006e: 643–644).

¿Cómo deberíamos entender una afirmación que Velázquez hizo del retrato el principio radical de la pintura? En primer lugar hay que acordarse de que antes de Velázquez un pintor pintaba la Belleza, no un objeto real. El objetivo de un cuadro no era reflejar lealmente todas las peculiaridades de un objeto individual (da igual si sea una persona, un animal o una cosa) sino más bien representar la Belleza a través del objeto pintado. Para cumplir esa misión era necesario perfeccionar el objeto para que representase las condiciones rigurosas de la belleza. Diego Velázquez en cierto sentido acabó con eso. Ya los bodegones pintados en su adolescencia representan el deseo de eternizar la anti-belleza, la trivialidad. El retrato hace de cada cosa una cosa única. En dicha individualización consiste, según Ortega, la verdadera magnitud del realismo de Velázquez. Por decirlo de otra manera, Velázquez permite al arte el paso importantísimo de la poesía a la prosa. “Durante dos siglos se habían producido sin interrupción en toda Europa enormes masas de pintura poética, de belleza formal. Velázquez, en el secreto de su alma, siente ante todo eso lo que nadie antes había sentido, pero que es la anticipación del futuro: siente hartazgo de belleza, de poesía y un ansia de prosa. La prosa es la forma de madurez a que el arte llega tras largas experiencias de juego poético” (Ortega y Gasset 2006e: 650).

Hay también otro aspecto muy importante de la obra de Velázquez que ha sido señalado por Ortega. El pintor sevillano realiza una de las empresas más interesantes e sorprendentes que puede ofrecernos la historia del arte pictórico: la retracción de la pintura a la visualidad pura. Las meninas vienen a ser algo como la crítica de la pura retina (cf. Ortega y Gasset 2006e: 645). No lo he mencionado antes porque como veremos ahora, lo que en la interpretación de Ortega es algo secundario, en el texto de Foucault viene a ser lo fundamental. El primer capítulo de *Las palabras y las cosas* trata precisamente del cuadro más famoso de Velázquez – *Las meninas*. Mientras *Don Quijote* de Cervantes es para Foucault una crítica de la episteme de Renacimiento basada en la relación de similitud, *Las meninas* es una proclamación del venidero episteme moderno. El episteme moderno se caracteriza por una separación entre el signo y el objeto simbolizado. La relación de representación llega a ser algo arbitrario – el *representamen* no remite necesariamente al observador donde el objeto, sino también ejecute un acto de autopresentación y por eso el propio signo puede ser un objeto de crítica sin necesidad de referirse al objeto representado por él (cf. Bytniewski 2016: 70).

Veamos ahora de qué manera, según el filósofo francés, *Las meninas* proclaman el nuevo episteme. Fijémonos en tres aspectos más importantes. Primero, la paradoja de *Las meninas*. La posición del observador y del pintor, a diferencia de la mayoría de los cuadros, no es intercambiable. Según las reglas de representación deberíamos suponer la presencia de Felipe IV y su esposa Mariana de Austria en el lugar del observador porque les encontramos reflejados en un espejo en el fondo del cuadro. En cambio el pintor quien debería ser invisible y situado donde nosotros aparece en el cuadro. Además el punto que contempla Velázquez somos nosotros mismos – “Así, pues, el espectáculo que él contempla es dos veces invisible; porque no está representado en el espacio del cuadro y porque se sitúa justo en este punto ciego, en este recuadro esencial en el que nuestra mirada se sustrae a nosotros mismos en el momento en que la vemos” (Foucault 1997: 14).

Segunda cosa es la distancia o sea, la auto-distancia de la representación. John Searle señala una posibilidad, que lo que está pintando Diego Velázquez representado en *Las meninas* es... *Las meninas* (cf. Searle 2006: 140). El tamaño del lienzo nos hace pensar que esta inter-

pretación no es tan ridícula (Bytniewski 2016: 72). Sería entonces un ejemplo de meta-pintura, lo que señala también Ortega cuando dice que en fin, *Las meninas* es una obra de arte donde un retratista retrata el retratar (Ortega y Gasset 2006e: 654). De todos modos es muy interesante el hecho de que no podemos ver la obra en la que trabaja Velázquez. Lo apunta Foucault: “Como si el pintor no pudiera ser visto a la vez sobre el cuadro en el que se le representa y ver aquel en el que se ocupa de representar algo. Reina en el umbral de estas dos visibilidades incompatibles” (Foucault 1997: 13).

El último aspecto, muy conectado con el anterior, es la representación de la representación. Velázquez representa el acto de representación en varias formas – sobre todo representándose a sí mismo pintando – pero también con cuadros colgados en las paredes, con el espejo extraño en el cual encontramos al rey con su esposa en vez de nosotros mismos y al fin, con la mirada de algunas de las personas representadas en el cuadro que nos están mirando a nosotros. Un cuadro del siglo XX que ejecute de manera diferente algunas de las funciones que señalo Foucault analizando *Las meninas* es *La traición de las imágenes* de René Magritte. El pintor belga utilizando la paradoja de la incompatibilidad del objeto visual con el texto también hace una crítica de la representación.

Para resumir, hemos visto como tomando herramientas distintas Ortega y Foucault llegan a conclusiones parecidas con respecto al arte. Lo que el filósofo madrileño llama sistema de creencias tiene su paralelismo en conceptos foucaultiano de *episteme* y *savoir*. Ambos pensadores subrayan una función crítica del arte frente al conjunto de convicciones constitutivas para el conocimiento en una época determinada. Tanto Ortega y Gasset como Foucault creen que Diego Velázquez tuvo un papel fundamental en el proceso de emergencia de la época moderna caracterizada por diferentes reglas de la representación. Sin embargo mientras para Ortega lo más importante en la obra de Velázquez fue la individualización de cada objeto – un paso de la poesía a la prosa – para Foucault lo fue la proclamación de un nuevo tipo de relación entre el signo y el objeto representado – el carácter arbitrario de la relación de representación. Creo que las ideas de estos dos grandes pensadores del siglo XX tienen mucho más similitudes de lo que he podido señalar en este artículo. El tema debería ser desarrollado en un estudio compa-

rativo mucho más amplio. Una de las cosas más importantes que une a Foucault y Ortega es el hecho que ambos filósofos han sido en cierto sentido herederos intelectuales de Friedrich Nietzsche.

## Bibliografía

- Bytniewski P. (2016), „Reżimy prawdy” i „reżimy fikcji” – Foucault o związkach sztuki z nauką, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 12 (1): 62–75, doi: 10.18778/1733-8069.12.1.04.
- Canguilhem G., Delaporte F. (2000), *A Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem*, Zone Books, New York.
- Foucault M. (1972), *The Archaeology of Knowledge*, Pantheon Books, New York.
- Foucault M. (1981), *Esto No Es Una Pipa: Ensayo Sobre Magritte*, Anagrama, Barcelona.
- Foucault M. (1997), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Ortega y Gasset J. (1966), *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, [en:] *Obras Completas T. III*, Revista de Occidente, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (1972), *El Hombre y La Gente*, Revista De Occidente, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (2006a), *En Torno a Galileo*, [en:] *Obras Completas T. VI*, Taurus, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (2006b), *Ensimismamiento y alteración*, [en:] *Obras Completas T. V*, Taurus, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (2006c), *Goethe desde dentro*, [en:] *Obras Completas T. V*, Taurus, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (2006d), *Ideas y creencias*, [en:] *Obras Completas T. V*, Taurus, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (2006e), *Papeles sobre Velázquez y Goya*, [en:] *Obras Completas T. VI*, Taurus, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (2006f), *Sobre ensimismarse y alterarse*, [en:] *Obras Completas T. V*, Taurus, Madrid.
- Searle J. (2006), *Las Meninas i paradoksy malarskiego przedstawienia*, trad. A. Kucała, [w:] *Tajemnica „Las Meninas”: antologia tekstów*, A. Witko (red.), Wydawnictwo AA, Kraków.





**Dariusz Piechota**  
ORCID: 0000-0002-7943-384X

Uniwersytet w Białymstoku

University of Białystok

## ŚWIAT NA SKRAJU KATASTROFY EKOLOGICZNEJ W *SAMOSIEJKACH* DOMINIKI SŁOWIK I *RENECIE* BARBARY KLICKIEJ

### The World on the Verge of Ecological Catastrophe in Dominika Słowik's *Samosiejki* and Barbara Klicka's *Reneta*

Słowa kluczowe: fikcja klimatyczna, globalne ocieplenie, ekokrytyka, katastrofa, Dominika Słowik, Barbara Klicka

Key words: climate fiction, global warming, ecocriticism, catastrophe, Dominika Słowik, Barbara Klicka

#### Streszczenie

Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie dwóch utworów (*Samosiejki* Dominiki Słowik i *Renety* Barbary Klickiej), które gatunkowo wpisują się w fikcję klimatyczną. W pierwszej części artykułu (przed katastrofą) koncentruję się na zbiorze opowiadań Słowik, w drugiej (po katastrofie) na powieści Klickiej. Obie autorki opisują zmiany klimatyczne będące zapowiedzią bliżej nieokreślonej katastrofy. W obu utworach istotna jest konstrukcja czasu, wydarzenia są lokalizowane w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, co zwraca uwagę czytelnika na fakt, iż globalne ocieplenie to postępujący proces, w którym należy rejestrować i reagować na dokonujące się zmiany w przyrodzie. Mimo że autorki wykorzystują konwencję realistyczną do mówienia o globalnym ociepleniu, różni je język. Słowik często odwołuje się do mitów, podań, za pomocą których stara się opisać nie-

#### Abstract

This article is devoted to the analysis of two works (Dominika Słowik's *Samosiejki* and Barbara Klicka's *Reneta*), which in terms of genre fit into climate fiction. In the first part of the article (before the disaster) I focus on the collection of short stories by Słowik, in the second (after the disaster) on Klicka's novel. Both authors describe climate changes that are a harbinger of an unspecified catastrophe. In both works, the construction of time is important, events are located in the past, present and future, which draws the reader's attention to the fact that global warming is a progressive process in which changes in nature should be registered and responded to. Even though the authors use a realistic convention to talk about global warming, the language differs. Słowik often refers to myths and legends, using which she tries to describe disturbing atmospheric

pokojące zjawiska atmosferyczne. W *Samosiejkach* mamy do czynienia z bizarnością świata przedstawionego, która staje się kluczem do mówienia o procesach wymykających się dotychczasowym klasyfikacjom. Z kolei Klicka zwraca uwagę na destrukcyjny wpływ konsumpcjonizmu na życie jednostki oraz środowiska. Niepokoją ją pogłębiające się nierówności społeczne, którym towarzyszy nadprodukcja przedmiotów, które w krótkim czasie trafiają na wysypiska śmieci. Obie powieści będące fikcją klimatyczną stawiają pytania dotyczące miejsca człowieka w ekosystemie i jego relacji z nie-ludzkim światem. Kwestionują jego nadrzędność poprzez wyekspozowanie bezradności ludzi wobec żywiołu natury.

phenomena. In *Samosieki* we are dealing with the Bizarre nature of the presented world, which becomes the key to talking about processes that escape previous classifications. Klicka, in turn, draws attention to the destructive impact of consumerism on the life of an individual and the environment. She is concerned about deepening social inequalities, accompanied by the overproduction of items that quickly end up in landfills. Both novels, which are climate fiction, pose questions about humans' place in the ecosystem and their relationship with the non-human world. They question its superiority by exposing people's helplessness in the face of the element of nature.

W najnowszej polskiej prozie realistycznej coraz częściej porusza się kwestie związane ze zmianami klimatycznymi, co koresponduje z myślą współczesnej humanistyki środowiskowej eksponującej „potrzebę zmiany narracji o sposobach zamieszkiwania świata” (Ochwat 2023: 2). Już od dawna obserwujemy, iż to właśnie człowiek jest główną siłą zmian dokonujących się w środowisku naturalnym, przyczyniając się do utraty ekosystemów oraz zubożenia bioróżnorodności (Ochwat 2023: 4). Postępujący kryzys klimatyczny łączy się z niepokojącymi zjawiskami, takimi jak: topnienie lodowca, masowe wymieranie kolejnych gatunków roślin i zwierząt. Ochwat (2020: 205) słusznie podkreśla, iż kryzys klimatyczny stał się dziś „nadrzędnym metakryzysem”, który odzwierciedla także współczesny język, a dokładnie narracja, w której pojawiają się takie wyrażenia jak: „deficyt bioróżnorodności”, „szóste wymieranie”, „załamanie linearności”. Wydaje się, iż jesteśmy pokoleniem żyjącym „u kresu czasu” (Ochwat 2020: 5). Nie dziwi zatem fakt, iż w dzisiejszej dyskusji na temat destrukcyjnego wpływu człowieka na świat natury naukowcy z różnych dziedzin nauki posługują się terminem antropocenu, czyli epoki człowieka, którego zakres oddziaływania na biosferę diametralnie zmienił funkcjonowanie naszej planety<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Obecnie toczy się dyskusja na temat zasadności terminu „antropocen”, który ma zarówno swoich zwolenników, jak i przeciwników. Jego oponenci opowiadający się za teorią kapitałocenu (m.in. Tony Weis, Jason W. Moore, Donna J. Haraway) podkreślają, iż antropocen nie oferuje właściwej drogi wyjścia z kryzysu, ignoruje nierównomierną dystrybucję odpowiedzialności za kryzys klimatyczny. Co więcej, utrzymuje on antropocentryczną, kartazjańską wizję świata, która – jak twierdzi Moore (2023:

(Bińczyk 2018; Szaj 2021: 371–386; Moore 2023: 123–151; Szaj 2023: 3–19; Kluba 2023: 87–96; Wężowicz-Ziółkowska 2023: 20–31). Nieodwracalne zmiany widoczne m.in. w zmniejszającej się powierzchni lasów tropikalnych, utracie raf koralowych, ale także w anomaliach pogodowych (np. upały, pożary, susze, cyklony) wywołują raczej marazm oraz postawę kolektywnego wyparcia problemu globalnego ocieplenia (Bińczyk 2018: 71). Ta krótkowzroczność świadczy o kryzysie wyobraźni, gdyż zmiana klimatu, jak pisze Bińczyk (2018: 35), jest jednym z najlepiej udokumentowanych zjawisk w historii nauki. Kryzys klimatyczny, jak pisze Andrzej Marzec (2021: 86), ma w sobie coś widmowego, „nieuchwytnego, z czym jesteśmy połączeni, ale połączenia nie możemy ujrzeć, a jedynie przeczuwamy jego istnienie”. Odwołując się do teorii Timothy’ego Mortona (2018: 284–295), możemy stwierdzić, iż zmiany klimatyczne są hiperobiektem; są ciągle obecne, ale wciąż nieuchwytnie, wchodzą w sieci powiązań i połączeń z całym spektrum elementów współtworzących ekosystem, zmieniając ich formy (Barcz 2018: 79). Są one „niewidoczne gołym okiem, dokładnie jak radioaktywne promieniowanie czy zmiany chemiczne w atmosferze, które intensyfikują spalanie się słońca. Są niewyczuwalne, jak toksyny znaj-

---

28) – wynika z obecności binarnej opozycji Natura *versus* Społeczeństwo. Kosmologia popularnego antropocenu bazuje na opozycji Człowiek *versus* Natura (Moore 2023: 140), a przecież historia ludzi i środowiska nieustannie splata się ze sobą. Zwolennicy antropocenu generalizują i obwiniają ludzkość za kryzys klimatyczny, za który odpowiedzialni są konkretni ludzie oraz konkretny system ekonomiczno-społeczny. Moore (2023: 129–130) konstatuje, iż to właśnie kapitalizm przyczynił się do degradacji natury poprzez obniżenie jej wartości i nadanie jej pośredniej rangi etyczno-politycznej, w konsekwencji czego powstała ideologia „Taniej Natury”, której ofiarami stał się nie tylko świat flory i fauny, ale również rdzenni mieszkańcy Ameryki, niewolnicy, chłopcy etc. Idea Taniej Natury wiąże się bezpośrednio z ideą Taniej Pracy. Dlatego też współczesny kryzys ekologiczno-klimatyczny wynika z wyczerpywania się Taniej Natury. Problematyczna okazuje się także próba uchwycenia początków kryzysu klimatycznego. Niektórzy za jego początek uznają rok 1830, będący początkiem kapitalizmu kopalnianego, inni zaś rok 1492 (początek kolonializmu). Tocząc się debatę niezwykle elokwentnie uchwycił Patryk Szaj (2021: 379), który zwrócił uwagę, iż antropocen i kapitałocen to konflikt różnych paradygmatów: „Podczas gdy antropocen wdraża geologiczne skale czasoprzestrzenne, mówi o hipersprawczości gatunku ludzkiego i nierzadko pozostaje pespektywą antropocentryczną, kapitałocen odwołuje się do historycznego (nie geohistorycznego) długiego trwania, obarcza odpowiedzialnością za kryzys klimatyczny konkretnych aktorów gospodarczych i zwraca się przeciw dualizmowi Społeczeństwo/Natura”. W obu propozycjach, jak konstatuje Szaj (2021: 379), chodzi o uniknięcie najczarniejszego scenariusza oraz zminimalizowanie nieuniknionych skutków kryzysu ekologiczno-klimatycznego.

dujące się w tym co spożywany i dlatego tak łatwo można zaprzeczyć ich istnieniu” (Barcz 2018: 58). Klimat jako hiperobiekt, jak podkreśla Mateusz Adam Michalski (2022: 57), „w stanie kryzysu działa podobnie do widma – nieustannie przypomina, powraca i krąży, wydobywając wyparte na powierzchnię”. Tematy takie jak: susza, deforestacje, topnienie lodowca, wymieranie gatunków roślin i zwierząt przeniknęły do literatury posługującej się konwencją realistyczną. Wcześniej tematy te pojawiały się głównie w prozie z kręgu *science fiction*, a obrazy katastrofy niszczącej dotychczasowe życie mieszkańców globu ziemskiego ukazywane były w konwencji postapokaliptycznej, w której zgliszczona natury pełniły głównie funkcję tła. Autorzy koncentrowali się na ukazaniu egzystencji tych, którzy przeżyli kataklizm i na zgliszczach cywilizacji walczą o przetrwanie (Oramus 2021).

W najnowszej prozie realistycznej będącej pod wpływem badań ekokrytycznych<sup>2</sup> obserwujemy zmianę statusu świata natury. Przestaje ona pełnić funkcję tła dla rozgrywających się zdarzeń. Przyroda nie jest traktowana przedmiotowo, lecz staje się aktywnym podmiotem wywierającym wpływ na ludzką egzystencję. Przeobrażeniu ulegają także relacje człowiek–środowisko naturalne i opierają się na myśleniu relacyjnym (Domańska 2013), w którym nie dominuje opozycja nadrzędny-podrzędny. Człowiek tak jak świat flory i fauny stanowi integralny, równorzędny element wspólnego ekosystemu. Bohaterowie, dodajmy, że częściej są to kobiety, dostrzegają paralele między postępującymi zmianami klimatycznymi a niekontrolowanym rozwojem przemysłu, który bezpowrotnie zmienia pejzaż. Utwory te reprezentują fikcję klimatyczną, którą za Dominiką Oramus (2021: 148) uznają za odrębny gatunek literacki, ukazujący przyczyny oraz skutki globalnego ocieplenia oraz jego wpływu na mieszkańców Ziemi<sup>3</sup>. Dlatego też w tekstach

<sup>2</sup> Nowe ekocentryczne spojrzenie na środowisko naturalne pojawia się w twórczości: Julii Fiedorczyk (w powieściach: *Pod słońcem* [2020], *Dom Oriona* [2023], w tomach poetyckich: *Listopad nad Narwią* [2000], *Planeta rzeczy zagubionych* [2006], *Tlen* [2008], *Psalmy* [2017]), Małgorzaty Lebdy (w powieści *Łakome* [2023], w tomach poetyckich: *Granice lasu* [2013], *Matecznik* [2016]), Urszuli Zajączkowskiej (m.in. w *Patykach i badyłach* [2019], *Atomach* [2014], *Minimum* [2017], *Piachu* [2020]). Wymienione autorki powiązane są ze środowiskiem naukowym skierowanym w stronę świata natury. Fiedorczyk jest uznaną badaczką ekokrytyki oraz współtwórczynią z Filipem Springerem Szkoły Ekokrytyki przy Instytucie Reportażu w Warszawie, Zajączkowska jest z wykształcenia botaniczką, a Lebda jest doktorem nauk filologicznych.

<sup>3</sup> Wśród badaczy zajmujących się fikcją klimatyczną toczy się dyskusja na temat jej genologii; czy stanowi ona podgatunek fantastyki (Schneider-Mayerson [2017], Milner

tych kluczowa wydaje się konstrukcja czasu. Lokalizowanie wydarzeń w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, jak słusznie zauważyła Monika Żółkoś (2022: 17), ma na celu wyeksponowanie faktu, iż katastrofa ekologiczna nie przypomina nagłego Armagedonu, zmieniającego drastycznie egzystencję ludzi, lecz jest procesem rozłożonym w czasie. W związku z tym istotne wydaje się rejestrowanie niepokojących zdarzeń, symptomów wysyłanych przez świat natury, a następnie podejmowanie określonych działań mających na celu zminimalizowanie dalszych strat w biosferze. W szerszym kontekście fikcja klimatyczna może stać się źródłem głębszej refleksji na temat kondycji współczesnego człowieka żyjącego w świecie zdominowanym przez nieustanną i bezrefleksyjną konsumpcję. W tak nieodległej przeszłości otaczaliśmy się znacznie mniejszą liczbą przedmiotów, które towarzyszyły nam w codziennej egzystencji. Często też były one przekazywane z pokolenia na pokolenie. Współczesny rynek „zalewają” produkty słabej jakości, niemalże są to przedmioty jednorazowego użytku, co wynika z przyjętego marketingu, zakładającego, iż pewne produkty szybko stają się przestarzałe, co skutkuje powstawaniem ogromnej ilości odpadów (Urry 2015: 149). Na wzrost nadprodukcji ma także znaczący wpływ reklama i stosowana w nich perswazja, mówiąca o tym, iż nowe produkty i usługi są nam niezbędne do dalszej egzystencji. John Urry (2015: 154) podkreśla, iż od najmłodszych lat reklama zmienia ludzi „w hiperkonsumentów, którzy określają się przez to, co mają, a nie przez to kim są”. Nieustanny głód konsumpcji oraz bezrefleksyjne podążanie za nowością w szerszym aspekcie pogłębiają destrukcyjną działalność człowieka względem świata natury. Dlatego też fikcja klimatyczna w wariantach realistycznym wydaje się mieć większe oddziaływanie na wyobraźnię czytelnika, gdyż uwzględnia materialność przedmiotów i zjawisk klimatycznych (Kotyczka 2018: 245), rejestrując także zmiany zachodzące w ludzkim i poza-ludzkim świecie. Współczesny świat zalewają sterty śmieci, których liczba z roku na rok diametralnie wzrasta, co rodzi pytanie: co dzieje się z elektrośmieciami, ubraniami, plastikowymi produktami, które – jak wiemy z powieści *Bieguni* Olgi Tokarczuk (2007: 443–444) – „[...] podbiły wszystkie kontynenty i większość nisz ekologicznych. [...] Na pierwszy rzut oka wydają się delikatne i słabe, ale to złudzenie – są

i Burgmann [2018]) czy też odrębny gatunek literacki (Oramus 2021). Z kolei Trexler (2015) oraz Żółkoś (2022) proponują, aby pojęcie „fikcja klimatyczna” zastąpić określeniem „fikcja antropocenu”.

długowieczne, prawie niezniszczalne, ich ulotne ciała rozłożą się za jakieś trzysta lat”.

W niniejszym szkicu interesować mnie będą dwa utwory, które wpisują się gatunkowo w fikcję klimatyczną. Pierwszym z nich jest zbiór opowiadań *Samosiejki* (2021) Dominiki Słowik, w którym autorka rejestruje zmiany zachodzące w środowisku za pomocą metafor oraz symboli. Świat ten znajduje się w kulminacyjnym punkcie zapowiadającym zbliżającą się katastrofę. Drugim utworem jest najnowsza powieść Barbary Klickiej pt. *Reneta* (2023), w której obserwujemy świat po bliżej nieokreślonej katastrofie, zmieniającej dotychczasową egzystencję bohaterów. W centrum mojego zainteresowania będzie nie tylko konstrukcja świata przedstawionego w obu utworach, ale również język, jakim posługują się autorki, pisząc o postępujących zmianach w ekosystemie. Artykuł podzieliłem na dwie części. W pierwszej – zatytułowanej przed katastrofą – skupię się na opowiadaniach Słowik, w drugiej zaś – po katastrofie – na powieści Klickiej.

## Przed katastrofą

W *Samosiejkach* (2021) Słowik często posługuje się mitami, podaniami, legendami, aby mówić o współczesnych problemach związanych ze zmianami klimatycznymi. Konstrukcja świata przedstawionego w tym zbiorze opowiadań opiera się na przełamaniu konwencji realistycznej, wątki historyczne mieszają się z elementami fantastycznymi, co sprawia, że rzeczywistość ta wydaje się niekiedy groteskowa, jak np. w utworze *Pnacze*, w którym bohaterce wyrasta z nosa łodyga fasoli (Piechota 2022: 389–398). Transformacjom rzeczywistości towarzyszy także zacieranie granic między tym co ludzkie i zwierzęce. Na skutek tychże zmian świat, który wydawał się bezpieczny, okazuje się złożony i wymiarowy. Świat przedstawiony w *Samosiejkach* jest dziwaczny i osobliwy. Przypomnijmy za Markiem Fisherem (2023: 20), iż terminy te nie są synonimami. Dziwaczne (*weird*) stanowi szczególnego rodzaju zakłócenie zaginające czas i przestrzeń. Nie mieści się ono w naszym codziennym doświadczeniu i najczęściej przejawia się w postaci wtargnięcia w świat czegoś z zewnątrz, co nie wywołuje przerażenia, lecz uczucie zdziwienia. Pojęcia zarówno dziwaczne, jak i groteskowe odnoszą się do zjawisk, które są „nie na miejscu” (Fisher 2023: 36–37). Z ko-

lei termin *osobliwe* (*erie*) przejawia się w deficycie obecności/nieobecności, co pociąga za sobą jakieś formy przypuszczenia i wahania (np. ruiny, porzucone budowle). To, co osobliwe – jak pisze Fisher (2023: 68) – „łączy się z problemem sprawczości, dotyczy sił, które rządzą naszym światem oraz naszym życiem. Siły te nie są dostępne naszym zmysłem”. Osobliwe i dziwaczne, tak jak globalne ocieplenie – jest zarazem Mortonowskim hiperobiektem – czymś we wnętrzu czego się znajdujemy, a co nie umożliwia nam przyjęcia zewnętrznej postawy, gdyż ze względu na swój rozmiar jest nam dostępne fragmentarycznie, „punktowo” w postaci bizarnych manifestacji (np. anomalii pogodowych).

Protagonisci ze zbioru *Samosiejki* często są świadkami aberracji zachodzących w przyrodzie, które stanowią zapowiedź zbliżającej się katastrofy ekologicznej. Autorkę szczególnie interesują zmiany zakłócające odwieczny cykl wegetacyjny w świecie natury. W *Ostatniej zimie* życie mieszkańców zostaje sparaliżowane przez opady śniegu w październiku. Nagły atak zimy staje się egzemplifikacją postępujących zmian stref klimatycznych, które są konsekwencją nadmiernej ingerencji człowieka w ekosystem. Główna bohaterka, przebywając w domu, słucha podcastów poświęconych aberracjom zachodzącym w świecie natury, np. o obfitych opadach śniegu w obozach uchodźców w Libii czy o kończącym się piasku na Ziemi. Po jednej z nich stwierdza: „Dubaj i Singapur rozbudowują linię brzegową. Po co budować coś, co niedługo zniknie?” (Słowik 2021: 100). Narastający w protagonistce pesymizm świadczy o pogłębiającej się depresji klimatycznej (*eco-anxiety*), która pojawia się w momencie, gdy ludzie dostrzegają, iż zmiany klimatyczne są nieodwracalne i muszą doprowadzić do zagłady Ziemi (Oramus 2021: 149). W *Ostatniej zimie* zaskakujące jest zakończenie utworu. Bohaterka, obserwując świat zasypany śniegiem, dostrzega sąsiada wyprowadzającego psa: „Dół w śniegu był już tak głęboki, że pies zniknął. Nad dziurą wciąż unosiła się biała kurzawa, para nad gejzerem. Opiekun wołał psa, coraz bardziej zirytowany. Para leciała mu z ust, mieszała się z obłokiem nad dołem. W końcu wszedł za nim do dziury. Całkiem zniknął” (Słowik 2021: 101).

W przytoczonym cytacie nietypowa wydaje się obecność aktywnego gejzera, świadczącego o głęboko dokonujących się zmianach stref klimatycznych. Gorące źródła wyrzucające strumień gorącej wody oraz pary wodnej są rzadkim zjawiskiem i występują głównie w Islandii,

Japonii oraz na Kamczatce. Zaintrygowana bohaterka odkrywa, iż wewnątrz powstałej dziury znajduje się „tylko martwa trawa” (Słowik 2021: 101) będąca metonimią zagłady środowiska naturalnego.

Aberracje zachodzące w świecie natury pojawiają się również w opowiadaniu *Choroba morska*. Akcja utworu rozgrywa się w ostatniej dekadzie XX wieku, co potwierdzają artefakty takie jak walkman czy telefony stacjonarne. Głównym motywem przewodnim jest wakacyjna wyprawa Zu z ciotką Anitą nad polskie morze. Już pierwszego dnia pobytu uwagę bohaterek przykuwa pusta plaża, która – parafrazując Fishera – w okresie wakacyjnym wydaje się czymś osobliwym, rodzącym pytanie: Gdzie się podziali turyści? Co warto podkreślić, tylko dziewięcioletka jest baczna obserwatorką dokonujących się zmian w morskim ekosystemie. Podczas spacerów po plaży dostrzega martwe ryby, zmieniające się odcienie zielonkawej wody. Nieprzypadkowo też w trakcie oglądania wiadomości z regionu jej uwaga skupia się na informacjach dotyczących sinic, które reporter nazywa „prawdziwą chorobą morską” (Słowik 2021: 130). Niepokój młodej bohaterki potęguje również wizyta w muzeum, gdzie uczestniczy w wykładzie na temat prehistorii. Obserwując gablotę pełną muszli i skamielin, „wyobraziła sobie sosny zanurzone w Bałtyku, czubkami przytwierdzone do powierzchni wody. Woda pełna była zielonych igieł” (Słowik 2021: 133). Wyobrażenie to korespondowało z kolorystyką morza, co wywołało w dziewczynce atak panicznego płaczu. Być może wynikało to z rodzącego się w niej przeczucia, iż współczesny świat może zniknąć z powierzchni Ziemi tak jak miliony lat temu, a jedynym dowodem jego istnienia staną się skamieliny.

Temat anomalii pogodowych obecny jest również w utworze *Śnieżyca*, opierającym się na uwspółcześnionej wersji mitu o Demeter i Korze. Autorka dokonuje jego modyfikacji; rolę Kory odgrywa matka, która nie znika z powierzchni Ziemi, lecz zapada w sen zimowy. Już na początku utworu narratorka stwierdza: „Mama nie spała od trzech lat. Gorzej – w ostatnim roku, w którym udało jej się zasnąć, spała zaledwie dwa tygodnie” (Słowik 2021: 23). Słowa te korespondują ze współczesnymi aberracjami związanymi z porami roku, które diametralnie różnią się od tych sprzed trzech czy czterech dekad. Obecnie zima przypomina raczej jesień z licznymi opadami deszczu, przeplatanej z okresowo pojawiającym się śniegiem. W lecie zaś dominują afrykańskie upały, którym towarzyszą gwałtowne zjawiska atmosferyczne, np. tornada.



Coroczny cykl wegetacyjny matki zostaje zaburzony przez anomalie pogodowe. Zmiany te powodowały, iż:

Śnieg przychodził później, topił się za wcześnie. Mama próbowała spać, ale nie mogła. Cierpiała na bezsenność. Wstrząsały ją dreszcze, miała bolesne zaparcia, żółkła jej skóra, siniąły paznokcie. Policzki zalewały pajęczki spękanych naczynek. Skrzeczała, gdy wstrząsały ją suche fale mdłości. [...] Matka chudła, bladła, jej oczy przypominały dwie kałuże. [...] Miałam wrażenie, że mama stawiała się z tego niewyspania coraz bardziej przezroczyta. [...] W końcu którejś zimy mrozu nie było w ogóle (Słowik 2021: 37–38).

Postać matki może symbolizować Matkę Ziemię, umierającą na skutek postępujących zmian klimatycznych. Historia ta tylko pozornie dotyczy członków jednej rodziny. Świadomość rosnącego zagrożenia, którą posiada córka, możemy utożsamiać z młodym pokoleniem, zabierającym głos w sprawie ochrony środowiska, organizującym protesty mające na celu ocalenie planety. Część dorosłych ciągle lekceważy problemy dotyczące zanieczyszczania środowiska naturalnego, jest krótkowzroczna i nie dostrzega dalekosiężnych skutków globalnego ocieplenia.

Problem zbliżającego się, bliżej nieokreślonego kataklizmu pojawia się w tytułowym opowiadaniu *Samosiejki*, którego akcja rozgrywa się w okolicach Tenczyńskiego Parku Krajobrazowego. Bohaterami utworu są jednostki introwertyczne, boleśnie doświadczone przez los (mężczyzna utracił bliską mu osobę, kobieta zaś zrezygnowała z pracy na uczelni). Oboje unikają towarzystwa innych osób i na swój sposób obserwują zmiany zachodzące w świecie natury. Mężczyzna, spacerując po ogrodzie, dostrzega, iż „ziemia pachniała wilgocią, chociaż w nocy nie padał deszcz” (Słowik 2021: 61). Przyglądając się drzewom, zastanawia się: „czy to ja aż tak się zestarzałem, czy to one tak nagle urosły?” (Słowik 2021: 63). Niepokojące sygnały pojawiają się również na niebie: „Nad horyzontem na sekundę, może dwie, wszystko rozbłysło, ale nie rzuciło blasku. Ziemia pozostała czarna. Setki, tysiące świetlistych rozprysków na całym niebie. Smugi przypominające deszcz spadający na głęboką wodę” (Słowik 2021: 74). Co więcej: „Nad Podlasem zawisł ten rodzaj białej szarości, która spowija niebo niezależnie od pory roku, jakby nie istniało już żadne słońce, a światło emanowało równomiernie z chmur, które, wcześniej się nasyciwszy, teraz powoli je

oddawały” (Słowik 2021: 75). Zmiany zachodzące w świecie natury wywołują niepokój wśród lokalnych mieszkańców, którzy decydują się na przeprowadzkę. Narrator, wędrując po wiosce, dostrzega, iż większość domów zostaje opuszczona. Z dnia na dzień przestają działać radio i telewizja, a miejscowość jest odcięta od świata.

Szybkemu wzrostowi roślin pokrywających okoliczne domy przygląda się Ewa – botaniczka, która w rozmowie z mężczyzną stwierdza: „Zawsze bawiło mnie określenie »obce życie«. Jakby życie mogło być obce. I przekonanie, że będzie ono w jakimś sensie ludzkie. Właściwie to się cieszę, że tak wyszło” (Słowik 2021: 98). W przeciwieństwie do mieszkańców Podlasu, nierozumiejących dokonujących się zmian w przyrodzie, Ewa odczytuje je jako znaki wysyłane przez świat natury: „Wszystko dzieje się bardzo szybko. To nie jest przypadek, one wiedzą, co robią. Mogłyby zmienić skład gleby, wody, atmosfery. Są inteligentne, ale to nie jest inteligencja, którą potrafilibyśmy pojąć. Uczą. Pomagają. Komunikują się. Działają jak projektanci. Myślę, że mogą też zmieniać nas” (Słowik 2021: 79).

Bohaterka nie postrzega aberracji zachodzących w przyrodzie w kategoriach apokalipsy, lecz sygnału o odradzającej się naturze. W rozmowie z mężczyzną stwierdza: „Musimy wreszcie trochę ustąpić” (Słowik 2021: 80). Słowa te wypowiedziane w fazie antropocenu mają głębszy wymiar i sugerują konieczność zmiany stylu życia, m.in. poprzez ograniczenie produkcji i konsumpcji.

Świat przyrody w zbiorze *Samosiejki* jest bizarny, dziwaczny i osobliwy, przez co wymyka się ludzkiemu poznaniu. Bohaterowie rejestrują niepokojące znaki wysyłane przez świat natury (jak wzmożona obecność sinic w morzu, szybko wzrastające drzewa i krzewy, nietypowe zjawiska na niebie). Bliskie wydaje się im „doświadczenie bycia-w-świecie katastrofy klimatycznej” (por. Michalski 2022: 58). Obraz środowiska naturalnego wyłaniający się z opowiadań Słowik koresponduje także m.in. z postulatami mrocznej ekologii Timothy’ego Mortona (2023). Nawiedzające rzeczywistość widma w postaci gwałtownych zmian pór roku możemy uznać za przypominającą o sobie mroczną biosferę (por. Michalski 2022: 55), która jest kapryśna, nieprzewidywalna. Z wyjątkiem tytułowego opowiadania natura w *Samosiejkach* ma więcej wspólnego z tym co umierające, martwe niż z życiem.

## Po katastrofie

W *Renecie* Klickiej dominuje dualistyczna konstrukcja świata przedstawionego (przed i po katastrofie). Podobnie jak w *Samosiejkach* mamy do czynienia z suspensem, pewnym niedopowiedzeniem, a czytelnik tak naprawdę nie wie dokładnie, jaką katastrofę przeżyli bohaterowie. Autorka daje pewne wskazówki, na podstawie których możemy domyślać się, co było przyczyną radykalnej zmiany dotychczasowego stylu życia. Narratorką powieści jest Mira, która przeprowadziła się z wielkiej metropolii do niewielkiego miasteczka. Wraz z przeprowadzką rozpoczyna pracę w hali przemysłowej zajmującej się segregacją tekstyliów. Niepokojącym sygnałem jest fakt, iż wszyscy pracownicy noszą niebieskie kombinezony, maseczki oraz rękawiczki, świadczące o możliwości kontaktu z trującymi substancjami. Zniszczone, brudne ubrania poddawane są recyklingowi. Jak informuje ją przełożony pierwszego dnia w pracy: „Rzeczy obsrane, śmierdzące, zgniłe trzeba trochę oczyścić, a potem wrzucić do pojemnika z płynem, który zabija zarazki” (Klicka 2023: 34). W trakcie rozmowy z kolegą Mira dowiaduje się, iż mężczyzna cierpi na zapalenie wałów paznokciowych, którego nabawił się kilka lat temu, kiedy „[...] odkażanie ubrań było jeszcze dziedziną raczkującą” (Klicka 2023: 91). Wydaje się, iż bohaterowie pracują na toksycznym wysypisku śmierci, co z kolei odsyła czytelnika do pracy *Toxic Discourse* (1998) Lawrence’a Buella, w której autor zwrócił uwagę, iż motyw strachu przed skażonym środowiskiem jest nieustannie powielany przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, od ekologów, lekarzy po polityków, socjologów, historyków itd. Z dyskursem toksyczności wiążą się również lęki i niepokoje wynikające z niekontrolowanego rozwoju nauki, dehumanizacji pracy czy skażenia środowiska naturalnego. Wielka hala z toksycznymi ubraniami w *Renecie* położona jest w bliskiej odległości od bloków mieszkalnych. Powracająca po całym dniu pracy Mira odpoczywa w sadzie „pełnym drzew inwalidów” (Klicka 2023: 14). Ich rachityczny wygląd świadczy o rozmiarze skażenia przestrzeni. Niejednokrotnie pracownicy zakładów przemysłowych są narażeni na bezpośredni kontakt z trującymi substancjami i to właśnie oni oraz mieszkańcy sąsiadujący z fabrykami ponoszą największe koszty masowej industrializacji (Buell 1998: 651; Nixon 2011). Często w ich okolicy zamieszkania składowane są odpady produkcyjne oraz śmieci zatruwające wodę oraz powietrze. W powieści Klickiej tak

naprawdę nie wiemy nic o statusie materialnym bohaterów. Uwzględniając wspomnienia narratorki, możemy przypuszczać, iż reprezentuje ona grupę prekariuszy, czyli osoby pozbawione stałej pracy i tym samym możliwości korzystania z funduszu socjalnego. Podpisywane przez nich umowy o dzieło czy zlecenie oprócz niskiej gratyfikacji finansowej cechują się tymczasowością oraz niestabilnością, co w konsekwencji potęguje w nich uczucie niepewności. Często też prekariusze wykonują pracę poniżej posiadanego wykształcenia, co jest źródłem rosnącej frustracji (Urbański 2014; Kryńska 2017: 13–26). Niepokojące wydają się również rosnące dysproporcje między bogatymi i biednymi, żyjącymi na granicy ubóstwa, co dodatkowo wywołuje w nich uczucie bycia zbędnym, nadliczbowym. W powieści Klickiej narratorka, wspominając dawne życie, podsumowuje doświadczenia na rynku pracy całego pokolenia wyżu demograficznego z przełomu lat 70. i 80. XX wieku:

Nasze CV nie chcą się zmieścić na trzech stronach znormalizowanego maszynopisu, bo przez lata pracowaliśmy za to, żeby móc coś tam wpisać. Kiedyś w odpowiedzi na nasze zgłoszenie dostawaliśmy maile pełne informacji o tym, że chcemy oddać się branży, która w ogóle nie jest branżą, jest kreatywną bitwą, tworzeniem nowej jakości, nowego słownika, nową przestrzenią wyrażania niewyrażonych dotąd idei, teraz w odpowiedzi na ogłoszenia dostajemy info o tym, żeśmy się przekwalifikowali, więc wracamy do naszych trzydziestosześcioletnich, wynajętych mieszkań i marzymy o dwóch pensjach na skromnym metrażu, marzymy o tym, żeby ktoś czasem napelił lodówkę i skoro zarabiamy tyle, że po opłaceniu rachunków zostaje nam co najwyżej na żarcie i buty, to przynajmniej byłoby miło, żeby zwolnienie nas zajmowało więcej niż trzy minuty (Klicka 2023: 71–72).

Nieustanne doksztalcanie się nie idzie w parze ze stabilnością na rynku pracy. Dlatego też, jak pisze dalej narratorka, „[...] do nas spływa średnio trzydzieści osiem pitów, a imię każdego z nich to czterysta czterdzieści i cztery, to my, każde samo, ciągle robimy to dzieło i jesteśmy śmiertelnie zmęczeni” (Klicka 2023: 86). Pokolenie to szybko straciło złudzenia dotyczące przyszłości, któremu towarzyszy również wypalenie zawodowe. Do podobnych wniosków dochodzi Piotr w rozmowie z Mirą: „Łykaliśmy kiedyś bardzo wiele, bardzo wiele braliśmy do siebie, prawda? Do środka, do środka, pamiętasz? Ale i tak, jakby to powiedzieć, nic się nam nie zgadzało. Mam na myśli środek i wierzch,

rozumiesz, wewnątrz z zewnętrznym” (Klicka 2023: 91). Krytyka drapieżnego kapitalizmu w powieści Kalickiej koresponduje także ze spostrzeżeniami Moore’a (2023: 129), który podkreśla, iż na przestrzeni wieków wraz z dynamicznym rozwojem przemysłu eksploatującego środowisko naturalne nastąpiły transformacje w obrębie struktury społeczeństwa (z dominującą rolą mieszczaństwa). Zmianom tym towarzyszyła idea Taniej Natury oraz Taniej Pracy. Tania Natura, jak pisze Moore (2023: 130), koncentruje się wokół „Czterech Taniości: pracy, pożywienia, energii i surowców”, które przyczyniły się do zwiększenia nadwyżki, regulowanej teraz przez coraz bardziej konkurencyjne kapitalistyczne stosunki władzy i handlu. W rezultacie tych zmian obniżyła się wartość pracy, a co za tym idzie pogłębiły się nierówności społeczne między bogatymi a biednymi, żyjącymi na skraju ubóstwa. Moore (2023: 139) pisze o ekologizmie bogatych, który za kryzys klimatyczny obarcza wszystkich ludzi, jednocześnie „wymazuje kwestie finansjalizacji, bezdomności, prekariatu, apartheidu klimatycznego, klimatycznego patriarchy oraz klimatycznych podziałów klasowych”.

Kalicka krytykę drapieżnego kapitalizmu łączy również z kwestią nadprodukcji rzeczy, które z czasem stają się zbędne i trafiają na kolejne wysypiska śmieci. Wspomnijmy choćby epizod sprzed katastrofy, kiedy to narratorka wraz z szefem galerii wyrzuca dzieła sztuki. Zderzenie to wywołuje w niej głębszą refleksję na temat marnotrawienia produktów: „Ludzie wyrzucają mięso i pierścionki z brylantem, wyrzucają nieprzeterminowane jogurty, starą korespondencję, testy ciążowe, dzieci, akty urodzeń i zgonów, zdjęcia pornograficzne, berety po dziadkach, jajka od kur bez wolnego wybiegu” (Klicka 2023: 62). Warto wspomnieć, iż od lat 90. XX wieku ciągle rosnącą grupę odpadów stanowią elektrośmieci, takie jak: kable, telefony komórkowe, baterie, anteny satelitarne, rutery itd. Według danych statystycznych z 2015 roku „mieszkańcy Stanów Zjednoczonych wyrzucają dziennie 30 tysięcy komputerów, a w Europie co roku do śmieci trafia zadziwiająca liczba 100 milionów telefonów komórkowych” (Urry 2015: 161).

W powieści Klickiej jednym ze źródeł katastrofy ekologicznej jest nieustanna konsumpcja dóbr materialnych, które w krótkim czasie trafiają na wysypisko śmieci. Mira, rozpoczynając pracę w hali przemysłowej, gdzie pracownicy segregują stare, brudne ubrania, jest zaskoczona ich ilością, ale również źródłem ich pochodzenia. Okazuje się,

iz prowincjonalne miasteczko stało się wielkim składowiskiem odpadów pochodzących nie tylko z kraju, lecz również z zagranicy. Wątek ten jest istotny w kontekście współczesnej debaty na temat eksportu śmieci z krajów wysokorozwiniętych do krajów rozwijających się (m.in. w Afryce czy Azji). W Europie produkcja śmieci przerasta krajowe systemy gospodarowania odpadami. Według danych statystycznych w 2016 roku Polska wyeksportowała 83 tysiące ton śmieci, a od 2001 roku liczba ta wzrosła prawie pięciokrotnie (Wójcik 2020). John Urry w *Offshoring* (2014), praktyce polegającej na przenoszeniu części działalności gospodarczej za granicę, zwrócił uwagę, iż w drugiej połowie XX wieku jednym ze światowych wysypisk śmieci była Europa Środkowo-Wschodnia, gdzie eksportowano odpady produkcyjne ze Związku Radzieckiego (Urry 2015: 157)<sup>4</sup>. Sytuacja zmieniła się po 1989 roku, kiedy to śmieci pochodziły głównie z Europy Zachodniej. Urry podaje jako przykład węgierską wieś Gore, w której składowisko odpadów wywoływało nie tylko kolejne choroby zwierząt, ale również zatrutowało plody rolne. Na początku XXI wieku światowym centrum recyklingu stały się Chiny (Urry 2015: 161–162). Autor *Offshoringu* omawia przypadek miejscowości Guiyu, gdzie składowano elektrośmieci. Miejsce to jest tak zanieczyszczone, iż wodę pitną trzeba sprowadzać ciężarówkami. Obecnie śmieci trafiają do Afryki. W Ghanie znajduje się największe wysypisko złomu, na które trafiają setki tysięcy elektrośmieci (Wójcik 2020). Bohaterowie *Renety* pracujący przy segregacji ubrań przypominają zbieraczy odpadów. Przypomnijmy, iż w Pekinie ponad 160 tysięcy osób zajmuje się odzyskiwaniem olbrzymich ilości plastiku, papieru, butelek, ale także niebezpiecznych substancji wykorzystywanych w produkcji telefonów komórkowych czy komputerów. Osoby zajmujące się recyklingiem wykonują tę pracę ręcznie (Urry 2015: 156), co jest niebezpieczne zarówno dla ich zdrowia, jak i środowiska.

Drugim źródłem katastrofy ekologicznej jest rosnące rozczarowanie rynkiem pracy i brakiem perspektyw na dalszą przyszłość wśród przedstawicieli wyżu demograficznego z przełomu lat 70. i 80. XX wieku. Pod wpły-

---

<sup>4</sup> Problem ten marginalnie pojawia się w pierwszym sezonie serialu *Belfer* (2016) w reżyserii Łukasza Palkowskiego, w którym bohaterowie w okolicznych lasach znajdujących się na obszarze parku narodowego znajdują beczki toksycznych substancji wyrzuconych prawdopodobnie w okresie transformacji ustrojowej. W miejscu tym nie słychać śpiewu ptaków czy odgłosów zwierząt. Drzewa przypominają szkielety, ziemia zaś wydaje się martwa, co zwiastuje zbliżającą się katastrofę ekologiczną.

wem Roberta Mira decyduje się na podjęcie radykalnych kroków w postaci wysadzenia oczyszczalni ścieków. Ich radykalizm wynika z bezradności wobec systemu, który nie zapewnia im stabilności w zakresie rozwoju zawodowego. W przeciwieństwie do niektórych grup zawodowych inteligencji nie eksponują własnej siły, która – jak twierdzi mężczyzna – jest skutecznym środkiem walki o swoje prawa. W rozmowie z bohaterką stwierdza: „Trzeba narobić hałasu, Mira. Co ja ci będę mówić, wiesz przecież. Niczego nigdy nie załatwimy, jeśli będziemy popiskiwać jak myszy spod miotły. Będą nas ignorować do zdechu, raczej naszego” (Klicka 2023: 97). Niestety protagoniści nie przewidzieli dalekosiężnych skutków rosnącej w nich agresji. Skazanie środowiska diametralnie zmieniło dotychczasową egzystencję wszystkich ludzi, co oczywiście nie przyczyniło się do debaty na temat zarobków i pracy wśród klasy średniej.

Sytuacja, w jakiej znaleźli się bohaterowie *Renety*, koresponduje z ekologią ubogich (*the Environmentalism for the Poor*) Roba Nixona (2011: 2), który do opisu osób ponoszących najwyższe koszty wynikające z pogłębiającego się kryzysu klimatycznego zaproponował termin „powolna przemoc” (*the Slow Violence*), która „pojawia się stopniowo i jest poza zasięgiem wzroku, to przemoc opóźnionego zniszczenia, która jest rozproszona w czasie i przestrzeni, to także przemoc wyniszczająca, która zazwyczaj nie jest postrzegana jako przemoc”. Katastrofy, których ofiarami stają się najubożsi, „przekraczają granice czasu i przestrzeni, charakteryzują się przede wszystkim licznymi przemieszczeniami – czasowymi, geograficznymi, retorycznymi i technologicznymi, które upraszczają przemoc i nie doceniają ich skutków w kontekście środowiska naturalnego” (Nixon 2011: 7). W *Renecie* ofiarami katastrofy jest całe społeczeństwo, a czytelnik ma wrażenie, iż grupa ta została wykluczona oraz zapomniana przez rząd. To tak zwani „jednorazowi ludzie” (*disposable people*), którzy nie tylko cierpią fizycznie z powodu zanieczyszczonego środowiska, ale również wydają się zbędni, nadliczbowi. Zamieszkują oni prowincję, która stała się jednym wielkim wysypiskiem śmieci, których toksyczność przenika świat ludzi i świat natury.

## Podsumowanie

Zarówno Słowik, jak i Klicka opisują postępujące zmiany klimatyczne, które stanowią zapowiedź bliżej nieokreślonej katastrofy. Obie au-

torki zwracają szczególną uwagę na konstrukcję czasu, lokalizując wydarzenia w przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości. Te odmienne perspektywy czasowe uzmysławiają czytelnikowi, iż globalne ocieplenie to proces rozłożony w czasie, a zadaniem człowieka jest rejestrowanie niepokojących zjawisk zachodzących w środowisku i podejmowanie kluczowych działań mających na celu zapobieganie dalszym zmianom, które mogą przyczynić się m.in. do transformacji stref klimatycznych, w wyniku których pewne miejsca znikną z powierzchni Ziemi na skutek topniejącego lodowca. Inne zaś przemienią się w krainę lodu, zmuszając dotychczasowych mieszkańców do migracji w poszukiwaniu przyjaznego miejsca do życia. Obie autorki dostrzegają silne związki między pogłębiającym się kryzysem klimatycznym a dynamicznie rozwijającym się kapitalizmem, eksploatującym kolejne obszary Ziemi, deprecjonującym wartość ludzkiej pracy, a także pogłębiającym nierówności społeczne. Kryzys klimatyczny ma zatem szerszy wymiar i wiąże się z kwestiami społecznymi i politycznymi oraz jest konsekwencją wyczerpującej się Taniej Natury (Szaj 2021: 374). Warto zwrócić uwagę, iż w obu utworach dominuje kobiecy narrator prezentujący odmienną, wobec androcentrycznej, wizję świata. Narratorki są niezwykle empatyczne wobec nie-ludzkiego świata, skrupulatnie rejestrują dokonujące się zmiany w środowisku naturalnym. Transformacje te, posługując się językiem Fishera, wymykają się ludzkiemu poznaniu, są dziwaczne i osobliwe, przypominają także Mortonowskie hiperobiekty, których naturę trudno uchwycić, gdyż ulegają nieustannym przeobrażeniom.

Mimo że autorki wykorzystują konwencję realistyczną do mówienia o globalnym ociepleniu, różni je język. Słowik często odwołuje się do mitów, podań, za pomocą których stara się opisać niepokojące zjawiska atmosferyczne. W *Samosiejkach* mamy do czynienia z bizarnością świata przedstawionego, która staje się kluczem do mówienia o procesach wymykających się dotychczasowym klasyfikacjom. Z kolei Klicka zwraca uwagę na destrukcyjny wpływ konsumpcjonizmu na życie jednostki oraz środowiska. Niepokoją ją pogłębiające się nierówności społeczne, którym towarzyszy nadprodukcja przedmiotów, które w krótkim czasie trafiają na wysypiska śmieci. Obie powieści będące fikcją klimatyczną stawiają pytania dotyczące miejsca człowieka w ekosystemie i jego relacji z nie-ludzkim światem. Co więcej, rejestrują one nie tylko symptomy zbliżającej się ekologicznej apokalipsy, ale także eksponują ściśle



zależności między ludzkim a nie-ludzkim światem, obalając utartą opozycję Natura–Cywilizacja. Z obu utworów wyłania się głębsza refleksja na temat ograniczenia konsumpcji oraz zmiany stylu życia na bardziej empatyczny wobec natury.

## Bibliografia

### Bibliografia podmiotowa

Klicka B. (2023), *Reneta*, Wydawnictwo WAB, Warszawa.

Słowik D. (2021), *Samosiejki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

### Bibliografia przedmiotowa

Barcz A. (2018), *Przedmioty ekozagłady. Spekulatywna teoria hiperobektów Timothy'ego Mortona i jej (możliwe) ślady w literaturze*, „Teksty Drugie” 2: 75–87.

Bińczyk E. (2018), *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa PWN, Warszawa.

Buell L. (1998), *Toxic Discourse*, „Critical Enquiry” 24 (3): 639–665.

Domańska E. (2013), *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 1–2: 13–32.

Fisher M. (2023), *Dziwaczne i osobliwe*, tłum. i posł. A. Karalus, T. Adamczewski, Gdańsk.

Kluba A. (2023), *Antropocen dyskursywizowany czyli jak nie mówić o katastrofie klimatycznej*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 11: 87–96.

Kotyczka M. (2018), *Koniec świata, na jaki zasługujemy*, „Prace Kulturoznawcze” 1–2: 233–239.

Kryńska E. (2017), *Ekonomiczny kontekst problemu społecznego – przypadek prekariatu*, „Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje” 36: 13–26.

Marzec A. (2018), *„Jesteśmy połączonym z sobą światem” – Timothy Morton i widmo innej wspólnoty*, „Teksty Drugie” 2: 88–101.

Michalski M.A. (2022), *Ekowidmologia jako strategia lektury. Studium przypadku „Kości, które nosisz w kieszeni” Łukasza Barysa*, „Jednak Książki” 2 (25): 51–62.

Milner A., Burgmann J.R. (2018), *A Short Pre-History of Climate Fiction*, “Extrapolation” 59: 1–23.

Milner A., Burgmann J.R. (2018), *Climate Fiction: A World-Systems Approach*, “Cultural Sociology” 12: 22–36.

Moore J.W. (2023), *Nasz kapitałogeniczny świat. Kryzysy klimatyczne, polityka klasowa i projekt ucywilizowania*, przeł. P. Szaj, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 11: 123–151.

Morton T. (2018), *Lepkość*, przeł. A. Barcz, „Teksty Drugie” 2: 284–295.

Morton T. (2023), *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia*, przeł. A. Barcz, wstęp A. Marzec, Warszawa.

- Nixon R. (2011), *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge.
- Ochwat M. (2020), *Katastrofa klimatyczna non-fiction*, „Kultura Współczesna” 2 (109): 204–218.
- Ochwat M. (2023), *Prescriptum. GEOlogos. Edukacja humanistyczna w czasach antropocenu*, „Postscriptum Polonistyczne” 1 (31): 1–16.
- Oramus D. (2021), *Nowe światy literackie: literaturoznawstwo współczesne a nauki ścisłe*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2 (24): 139–168.
- Piechota D. (2022), *Bizarne opowieści Dominiki Słowik*, „Tematy i Konteksty” 12 (17): 389–398.
- Schneider-Mayerson M. (2017), *Climate Change Fiction*, [in:] *American Literature in Transition 2000–2010*, R. Greenwald Smith (ed.), Cambridge University Press, Cambridge: 309–321.
- Schneider-Mayerson M. (2017), *Climate Change Fiction*, [in:] *American Literature in Transition 2000–2010*, R. Greenwald Smith (ed.), Cambridge University Press, Cambridge: 309–321.
- Szaj P. (2021), *Antropocen i kapitałocen: w poszukiwaniu fuzji horyzontów*, „Porównania” 2 (29): 371–286.
- Szaj P. (2023), *O językach antropocenu – uwagi wstępne*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 11: 3–19.
- Tokarczuk O. (2007), *Bieguni*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Trexler A. (2015), *Anthropocene Fictions: The Novels in a Time of Climate Change*, Charlottesville.
- Urbański J. (2014), *Prekariat i nowa walka klas. Przeobrażenia współczesnej klasy pracowniczej i jej form walki*, Książka i Prasa, Warszawa.
- Urry J. (2015), *Offshoring*, tłum. P. Tomanek, PWN, Warszawa.
- Węzowicz-Ziółkowska D. (2023), *Dźwignie wyobraźni epoki antropocenu: gąźizm*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 11: 20–31.
- Wójcik P. (2020), *Globalny łańcuch śmieci*, „Tygodnik Spraw Obywatelskich” 32, URL = <https://instytutprawobywatelskich.pl/globalny-lancuch-smieci/> [dostęp z dnia 19.02.2024].
- Żółkoś M. (2022), *Fikcje antropocenu. Literatura XXI wieku wobec katastrofy klimatycznej*, „Jednak Książki” 2 (15): 6–21.

***Dorota Samborska-Kukuć***

ORCID: 0000-0002-1943-6694

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

***Adrianna Rasmus-Czternasta***

ORCID: 0009-0003-2240-3513

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

**ZAGŁADA RODU BRAŃSKICH.  
ELEMENTY PATOGRAFICZNE  
W *MORITURI* JÓZEFA IGNACEGO KRASZEWSKIEGO**

**Extinction of the Brański Family.  
Pathographic Elements  
in *Morituri* by Józef Ignacy Kraszewski**

Słowa kluczowe: *Morituri*, Kraszewski, dyskurs maladyczny, psychiatria

Key words: *Morituri*, Kraszewski, maladic discourse, psychiatry

Streszczenie

Abstract

Maladyczne zainteresowania J.I. Kraszewskiego rzutowały na jego koncepcje powieściowe, służyły mu do diagnozowania chorób społecznych. Takie strategie maladyczne widoczne są w powieści z początku lat 70. XIX wieku *Morituri*, która sugeruje już samym tytułem proces chorowania. Najwyrazistszy (i być może również potraktowany jako synekdocha) jest pod tym względem wątek generała Hugona Brańskiego, reprezentanta rodu arystokratycznego, którego upadek jest tematem dzieła (pi-

J.I. Kraszewski's maladic interests influenced his novel concepts and served him to diagnose social diseases. Such maladic strategies can be seen in a novel written in the early 1970s *Morituri*, which suggests the state of illness with its very title. The most expressive (and perhaps also treated as synecdoche) in this connection is the thread of General Hugo Brański, a representative of an aristocratic family, whose destruction is the subject of the work (the writer also took up this subject in other novels).

sarz podejmował ten temat również w innych powieściach). Literacki opis popadania generała w chorobę jest artystycznym przykładem klinicznego obrazu schizofrenii paranoidalnej. W deskrypcji tej wykazał się Kraszewski intuicją, być może także zdolnością obserwacji i prawdopodobnie wiedzą o tym schorzeniu (jeszcze wtedy nienazwanym) wyniesioną z ówczesnej literatury medycznej.

The literary description of the general's falling into illness is an artistic example of the clinical image of paranoid schizophrenia. In describing this illness, Kraszewski demonstrated both intuition and perhaps the ability to observe and probably knowledge of this illness (at that time still unnamed), about which he had read in the medical literature of the time.

Na kategorii „zdrowia i choroby” w idiolekcie Józefa Ignacego Kraszewskiego zwrócono już uwagę (Budrewicz 2004: 70–83), uzasadniając figury językowe pisarza przenikaniem jego biografii do powieściopisarstwa i publicystyki. Kraszewski, mając bowiem kłopoty ze zdrowiem, a może i problem z hipochondrią – zważywszy na częstotliwość terapii w uzdrowiskach – temat malady czynił niejako naturalnie rozsądkiem asocjacji. Zagadnienie to, idąc tropami Budrewicza, ale w odniesieniu do aksjologicznych intencji powieściopisarza, rozwinęła Agnieszka Prymak, która przeanalizowała diagnozy Kraszewskiego obnażające dawne choroby Rzeczypospolitej oraz terazniejsze dolegliwości polskiego społeczeństwa (Prymak 2005: 221). Mimo że autorka artykułu nie wspomniała o *Morituri*, ta powieść wydaje się należeć do tych z gruntu malady, jest bowiem nacechowana atmosferą chorowania na *maladie mortelle*, na które nie ma lekarstwa, a jedynie paliatywy przedłużające agonię. Pisarz diagnozuje w utworze dysfunkcje Rzeczypospolitej poprzez ukazanie postępującej i wyniszczającej wieloobjawowej choroby, której ulega rodzima arystokracja. Etiologią tej choroby jest przekonanie o niezmienności majątkowego statusu w szybko zmieniających się uwarunkowaniach zewnętrznych, iluzoryczne, wręcz magiczne odczucie wiecznotrwałego zdrowia i powodzenia, a nawet nieśmiertelności oraz brak czujności powodujący przeoczenie objawów.

Stosunek Kraszewskiego do arystokracji nie był jednoznaczny, choć wydawałoby się, że początkowo, gdy pisząc: „[...] wszystko na świecie ma swój kres, swój chwilowy użytek i koniec. Nam się dostało żyć w wieku, w którym tak zwana arystokracja własnymi rękami grób sobie kopie i oczy zamyka. *Que l'histoire lui soit legere!*” (Kraszewski 1854: 88), z satysfakcją heglisty<sup>1</sup> konstatował uzasadniony dialektyką

<sup>1</sup> Kraszewski dobrze znał Hegla, tłumaczył m.in. dzieło Augusta Otta *Idea systemu Hegla* (Wilno 1845).

przemienności rozkład tej wewnętrznie zdegenerowanej formacji społecznej. Tematykę podjął Kraszewski następnie w pisanych w latach 50. XIX wieku powieściach, m.in. w *Ostatnim z Siekierzyńskich* oraz *Dwóch światach*. W późniejszym *Tomku Prawdźicu* (1866) głos krytyczny pisarza nie osłabł, gdy adwersarzowi hrabiego Krzywulca kazał rezonować: „Chcecie żyć? – stańcie na miejscu, to jest, na przedzie! Pracować by wam potrzeba, poznać błędy swoje, oziębłość, zastygnięcie, rozwiązłość, płochosć, dumę, uderzyć się w piersi i powrócić z pokorą do dawnej misji: wieść braci do udoskonalenia moralnego, przykładem, czynem, ofiarą. To da wam nowe życie. Dziś żyjecie tylko sobie i dla siebie, odcięci od reszty społeczeństwa, trupem jesteście i zgnijecie” (Kraszewski 1873: 62). Zauważyć jednak trzeba, że w wypowiedzi tej, choć pełnej przygan i gróźb, pobrzmiewa i nadzieja, i szansa na opamiętanie: utylitarność płynąca z pracy, aktywności tak przez Kraszewskiego cenionej. Arystokracja w oczach Kraszewskiego to klasa wyizolowana, znużona beczynnością, niepomna na swoją społeczną i kulturalną rolę, odchodząca bezwolnie ze sceny dziejowej. W powstałych w latach 70. *Wielkim nieznanym* czy *Lalkach* wprowadził pisarz komentarze dyskredytujące, podające w wątpliwość wykładnię wyższości tej grupy ludzi, najczęściej argumentując krytykę zanikiem woli, niezdolnością do pracy, stagnacją, magicznym myśleniem o opiece Opatrzności. Na tle tych utworów nieco inaczej przedstawia się napisana w 1872 roku powieść o znamienym tytule – *Morituri*. Podejmując problem mitu arystokracji, tj. obowiązków wobec narodu połączonych z nadużywaniem przywilejów, pokazał w niej autor trwający kilka dziesięcioleci proces agonii starego rodu Brańskich. Złożony z wielogłosowości konstrukt narracyjny służyć miał Kraszewskiemu, formułującemu rodzaj paradygmatu upadku, do podjęcia próby wyrafinowanego komentarza dotyczącego przyczyn i przebiegu tej katastrofy<sup>2</sup>.

„Nikt nie ukochał bardziej od Kraszewskiego moriturów, ale nikt też nie okazał dowodniej, że schodzą niepożyteczni, bezdzietni i nieopłakani” (Spasowicz 1981: 252) – tak podsumował *Morituri* Włodzimir Spasowicz i w tej wypowiedzi zawiera się ważne spostrzeżenie

---

<sup>2</sup> Narracje o upadającej arystokracji jako m.in. przestrodze przed wspólnymi z nią inwestycjami nasiliły się po upadku powstania styczniowego. Obok *Morituri* powieścią diagnozującą rozkład tej klasy są późniejsi o kilka lat *Pompalińscy* E. Orzeszkowej. O zjawisku szerzej: Tazbir 1997: 96–112.

ambivalentnego stosunku Kraszewskiego do arystokracji<sup>3</sup>. Celem *Moritur* było również ukazanie procesu wygasania jednej z arystokratycznych linii rodowych jako rodzaju synekdochy dawnej Rzeczypospolitej i jednocześnie podjęcie próby zdiagnozowania dziejowej sprawiedliwości: kto winien upadkowi rodu Brańskich – oni sami, czy okoliczności od nich niezależne?<sup>4</sup> Niszczycielskie działania zewnętrzne uosabia żądny zemsty Zembrzyński, który – wyrzekłszy się wszelkich dóbr doraźnych, żyjąc jak nędzarz – poświęcił pół wieku na stopniowe podkopywanie fortuny znienawidzonego szambelana Norberta i jego rodziny. Nie miałby on jednak siły sprawczej, a jego działania nie mogłyby być skuteczne, gdyby nie błędy Brańskich tkwiące w ich charakterach, w przekonaniach, w fałszywych wyobrażeniach.

W Norbercie manifestuje się wyższość, która nie dostrzega tego, co dookolne, ponieważ zawsze jest to wertykalne, zawsze percepcyjnie niższe, stąd mimo utraty podstaw bytu, nieświadomy niczego, izolowany od trosk i przez wszystkich – dla jego dobra – okłamywany, tkwi jakby w oku cyklonu, gdzie zachowane są pozorne bezpieczeństwo i spokój. Inaczej jego bracia; trudno oprzeć się wrażeniu, że pisarz umyślnie nazначzył obu pozostałych Brańskich – generała i sufragana – stygmatem choroby. Gdy zbliża się katastrofa, obaj niejako uciekają w chorobę, czy raczej zostają przez chorobę zawłaszczeni. Pierwszy, owładnięty fikcją wojenną, ulega obłędowi, drugi, zwykle spychany na dalszy plan, wycofany i z natury cichy, choruje krótko, ale śmiertelnie. Melancholia dotyka również młodszego o pokolenie Roberta, zaś jego siostra Stella, wychowywana pod kloszem i wiecznym nadzorem, by nie przeniknęło do niej nic ze świata realnego, jest istotą całkowicie oderwaną od rzeczywistości, skazaną na zagładę poza warunkami cieplarnianymi, w jakich wzrastała. Jest w tym i historyczna konieczność, i dekadencja *sui generis*: odrosła wędna, bo nie potrafią znikąd czerpać życiowych sił. Młodzi Brańscy, nienawykli do żadnej pracy, do żadnego zajęcia o charakterze wytwórczym, są – mimo wysokiej kultury – jednostkami zbędnymi. Jest w nich słabość uniemożliwiająca sprostaniu wyzwania

<sup>3</sup> E. Owczarz (2006: 294–298) skłonna jest uważać, że ten ambiwalentny stosunek jest w gruncie rzeczy ironią.

<sup>4</sup> Były to próby, ponieważ Kraszewskiemu nie udało się jednoznacznie ocenić podjętego w powieści zjawiska. Wprawdzie w *Resurrecturi*, tym swoistym *sequelu* ideologicznym, skłonny jest uznać, że powodem upadku arystokratów była ich bierność i niechęć do pracy, ale komentarz ten wypada raczej mało przekonująco, zważywszy na smutną pointę (śmierć głównej bohaterki).

niom współczesności wynikająca z degeneracji rasy<sup>5</sup>, i to degeneracji – jak w *Zagładzie domu Usherów* – systemu nerwowego.

Początek zainteresowania Kraszewskiego aberracjami umysłowymi przypadł na lata 30. Pod wpływem romantyków, zwłaszcza Poeego i Hoffmanna, napisał wówczas *Bedlam* i *Leona Leontyne*<sup>6</sup>. Nie sposób jednak nie zauważyć, że mimo tematu – jakże poważnego – realizuje się on pod piórem pisarza bez romantyzacji, z lekkim przymrużeniem oka. W taki sposób w początkach lat 40. będzie również opisywał obłąd i wszelkie anomalie umysłowe Ludwik Szyrmer. Nieco inaczej przedstawił Kraszewski chorobę psychiczną w *Morituri*, choć dodać należy, że zarówno w tamtych opowiadaniach, jak i we wskazanej powieści mamy do czynienia z elementami groteski, sugerującymi dystans do przedstawianych problemów<sup>7</sup>. W utworach wcześniejszych śmiech wywołują niektóre ujęcia fantastyczne lub wygłaszane przez bohaterów sądy, w *Morituri* jest on efektem posłużenia się strategią karnawalizacji<sup>8</sup> obejmującą również zachowania i reakcje dotkniętego rozdwójnieniem jaźni generała Hugona Brańskiego. Bohater ten należy do grupy pominiętych przypadków, które analizował Kraszewski w *Bedlam*: „Mijam bowiem tych, którzy nieszczęśliwymi wypadkami życia rozkołysaną mając duszę i wstrząśnięty umysł, stanęli myślą na jednej z epok swojego życia i stoją nie mogąc się wywikłać ze swych *idées fixes*” (Kraszewski 1838: 174).

\* \* \*

Gdy w połowie XVIII stulecia zdecydowano o przeznaczeniu czworga potomstwa Brańskich, podział wyznaczyły predyspozycje, płeć, wygląd zewnętrzny. Podczas gdy najstarszy syn otrzymał całe rodzinne mienie, pozostałą trójkę postanowiono „oddać na posługę Bogu” (Kraszewski 1925: 59). Jeden z dwu synów, ułomny fizycznie, został księdzem, drugi

<sup>5</sup> Według Burkota (1967: 111–112), Kraszewski, który skłonny był sądzić, że podstawą zwyrodnień kasty są uwarunkowania biologiczne, czerpał z diskutowanych szeroko prac Armanda Ribota i Prospera Despine’a.

<sup>6</sup> Omówienie tych i innych utworów Kraszewskiego w kontekście ich romantyzacji przeprowadza Teresa Nowacka (1968: 137–154).

<sup>7</sup> Odmiennego zdania jest Burkot (1967: 115).

<sup>8</sup> Ujęcie karnawalizacyjne („świata na opak”) w *Morituri* dostrzegalne jest na wielu poziomach tekstu, zarówno w narracji, jak i konstrukcji bohaterów; należą do nich m.in. kontrastowe zestawienia rozmówców, np. Hartknocha i Zembrzyńskiego, Stelli i Garbowskiego, informacja o śmierci Zembrzyńskiego, wiele wypowiedzi generała Hugona, a nawet lektury księcia Roberta (*Eulenspiegel*, *Gargantua i Pantagruel*).

kawalerem maltańskim, córka zakonnica. W ten sposób zapewniono względną równowagę finansową, a stanowczą perswazją i zapewnieniem dostatniej tymczasowości osiągnięto cel – aprobatę rodzeństwa dla takiego, a nie innego rozdania ról. O ile stabilność życiowa Norberta, księdza sufragana, i siostry Teofili wynikająca ze stacjonarnej jednostajności zapewniała braciom spokój i równowagę, o tyle burzliwy, rycerski *modus vivendi* Hugona, a zwłaszcza jego zdecydowanie niezdrowa fascynacja wojną z „niewiernymi” przyczyniły się do rozdwojenia u niego jaźni, gdy – jako beczynny już emeryt – osiadł w Brańsku. Trudno było mu, siedemdziesięcioletniemu wojownikowi nawykłemu do aktywności, rozstać się z dawnym życiem, toteż otoczył się w swoich brańskich pokojach pamiątkami i symbolami swojej wojskowej chwały jako rodzajem memorabiliów. Ta przestrzeń zapełniona rudymentami utraconej rzeczywistości była namiastką, ale zarazem jedynym zwornikiem jego tożsamości. Nie na długo jednak.

Czynnikiem wyzwalającym chorobę Hugona są narastające problemy finansowe rodu<sup>9</sup>, ale mimo że czytelnik *Morituri* może pomyśleć, że psychoza Hugona spada na niego nagle, niczym grom z jasnego nieba, Kraszewski ze znanstwem kreśli obraz bohatera stopniowo zajmowanego przez tak zwane objawy prodromalne, czyli zwiastujące chorobę. W przypadku obłędu należą do nich: nadmierny lęk, przerażenie, zagubienie, obniżony nastrój i derealizacja (Gałęcki, Szulc 2018: 164). Objawy te mogą sugerować oczywiście na pierwszy rzut oka schorzenie nazywane w dzisiejszej literaturze medycznej depresją, w wieku XIX znane pod terminem melancholii. Należy jednak zwrócić uwagę na to, jak różnie opisywane są obniżony nastrój i przygnębienie księcia Roberta i księcia Hugona. W przypadku tego pierwszego otrzymujemy typowy opis choroby wieku: „On sam, jakby półseny, najszcześniejszy był zamknięty w swoim mieszkaniu z książką, którą przewracał, nie czytał. Życie go nie obchodziło, nie zajmował się nim, chyba gdy dla drugich trzeba było coś zrobić – wtenczas powołany stawał” (Kraszewski 1925: 322).

Życie księcia Roberta umiejscowione jest gdzieś pomiędzy jawą i snem. Młody Brański świadomie izoluje się od innych ludzi, zamyka w mieszkaniu, które stanowi dla niego wyizolowany mikrokosmos, oazę ciszy i spokoju, których łaknie, by móc rozmyślać o utraconej miło-

<sup>9</sup> Podobna jest proveniencja obłędu hrabiego Adama Kniksa w *Pomplińskich* E. Orzeszkowej. Wyzwała go klęska powstania. W obu powieściach jest kilka i innych pokrewieństw (Tomikowska-Iwanów 1995: 149–158).



ści. Rodowa tragedia wydaje się nie robić na nim wrażenia; wprawdzie angażuje się w ratowanie rodzinnego majątku, ale jest to bierne poddanie się planom matrymonialnym, wstrętnym mu, ale koniecznym, wymuszającym ofiarność, poświęcenie. Wypełniając ten obowiązek zresztą, „boleć tylko umiał, żyć – nie” (Ibidem: 322). Z zewnątrz styl życia Brańskiego wydaje się jego świadomym wyborem, książę Robert kreowany jest jednak na tak introwertycznego i nieprzeniknionego bohatera, że nie do końca wiemy, co dzieje się w nim naprawdę. Narrator sugeruje enigmatycznie, że: „coś w tę duszę szczelnie zamkniętą padło znać, co jej dalszy rozwój wstrzymało” (Ibidem: 53). Współczesny czytelnik może więc pokusić się o stwierdzenie, że „w tę duszę” wkradła się choroba i choć trudno jednoznacznie stwierdzić, czy książę Robert to duchowy spadkobierca Wertera, wszak bezpośrednich przyczyn choroby doszukiwać się można w jego miłości do kobiety, czy po prostu człowiek o bardzo wrażliwej i specyficznej osobowości, skojarzenia dotyczące ewentualnej diagnozy młodego Brańskiego kierują się w stronę choroby afektywnej jednobiegunowej (Rybakowski 2018: 156–158), potocznie nazywanej depresją.

Inaczej jest w przypadku obniżonego czy raczej obniżającego się stopniowo nastroju księcia Hugona. W przeciwieństwie do przygnębienia Roberta – nikt zdaje się nie spostrzegać zaburzonego afektu generała. To zjawisko obszernie obserwowane w dzisiejszej psychiatrii, gdy pierwszymi objawami schizofrenii zauważanymi przez środowisko jest dopiero paroksyzm obłędu, a wcześniejsze zaburzenia myślenia (np. rozkojarzenie), zagubienie, przerażenie są lekceważone, bo niedostrzeżone. Tymczasem dowiadujemy się, że tuż po nieudanej próbie ratowania rodzinnego majątku przez bogate zamążpójście Stelli generał: „wyjechał z głową rozbitą, z myślami powikłanymi, zrozpaczony niemal, chory w istocie, przekonawszy się, że wszelkie starania ocalenia majątków będą nadaremne” (Kraszewski 1925: 260). Chwilę później książę Hugon doświadcza derealizacji, czyli subiektywnego wyobcowania otaczającego świata (Gałęcki, Szulc 2018: 538), gdy: „jechał tak w myślach zatopiony, że gdy powóz stanął, musiano mu przypomnieć, aby wysiadł – nie wiedział, co się z nim działo” (Kraszewski 1925: 260). Podobne sytuacje powtarzają się. Gdy kilka dni później generał podróżuje w towarzystwie Roberta, jak zwykle przygnębionego, Hugon siedzi przy nim zalekniony, czuje się źle, prawie się nie odzywa.

Tym, co sprawia, że od razu nie widzi się splotonego afektu u generała, jest fakt, że w przeciwieństwie do Roberta ukazany jest on w działaniu. Próbuje nie tylko ratować rodzinny majątek, ale też uchronić przed złymi wiadomościami starszego brata, którego spokój jest dla wszystkich priorytetem. I w tych przedsięwzięciach widać jednak wiarę generała pokładaną w czynnikach zewnętrznych. Po pierwsze, zakłada, że musi ufać Opatrzności, której ród Brańskich poświęcił niegdyś fundusze i ofiarował zaangażowanie, po drugie, wierzy nawet, że pomoże mu bilet loteryjny, wokół którego buduje nadzieję na wybawienie z dotychczasowej sytuacji. Hugon wykazuje wówczas myślenie magiczne, charakteryzujące się przeświadczeniem, że myślenie jest tożsame z działaniem. Cechą typową dla tego objawu jest brak realistycznego związku pomiędzy przyczyną a skutkiem (Gałęcki, Szulc 2018: 546).

Wspomniany już wyżej pomysł generała na urządzenie swojego mieszkania w Brańsku przy wykorzystaniu rekwizytów wojskowych przypomina objaw osiowy schizofrenii nazywany autyzmem. Objawy osiowe schizofrenii zostały sformułowane przez Eugena Bleulera w roku 1908, lekarz ten nazwał je fundamentami w rozpoznaniu tej choroby (Birchwood, Jackson 2004: 22). Według niego autyzm schizofreników polega na stopniowym odcinaniu się chorego od rzeczywistości, zanurzeniu się we własnym, wewnętrznym świecie. Biorąc pod uwagę późniejszą psychozę generała, trudno nie spojrzeć na, z pozoru niewinne, jego dziwactwa towarzyszące przeprowadzce do Brańska jak na początki kreowania swojej własnej rzeczywistości, azylu, który zagwarantuje mu bezpieczeństwo.

To paradoks, ale bezpieczeństwo i ład w życiu Hugona zapewniała bowiem wcześniej wojna. To ona gwarantowała generałowi stabilność: „ktokolwiek na Turka szedł, nasz kawaler maltański śpieszył mu w pomoc jako ochotnik, dostawał blizny i kule, orderzy, spoczywał nieco, potem na głos trąby zrywał się i szedł znowu” (Kraszewski 1925: 59). Okazuje się więc, że książe Hugon nigdy wcześniej nie osiadł nigdzie na dłużej, a bycie w ciągłym ruchu wyznaczało granice jego strefy komfortu. Jak sugeruje zresztą narrator, kres wojskowej kariery został wyznaczony nie przez samego generała, lecz podyktowany był sędziwością i typowymi dla wieku problemami reumatycznymi. Książe Hugon został niejako zmuszony przez okoliczności do rezygnacji z trybu życia, które wcześniej praktykował przez półwiecze, ale co ciekawe i sympto-

matyczne – w którym też niejako znalazł się bez własnej woli. Narrator, opisując życie generała, sugeruje okoliczności, w jakich książę Hugon trafił do zastępów rycerzy maltańskich: „wybrano więc coś pośredniego; rycerskie usposobienie Hugona kwalifikowało go na kawalera maltańskiego [...] kupiono mu komandorią [...], i on sam sobie, i jemu drudzy wpoili to przekonanie, że nie powinien się żenić i że do spokojnego życia w stadle małżeńskim nie był wcale stworzony [...]. Wmówiono weń także, ażeby się zrzekł majątków” (Ibidem: 59).

Zwraca uwagę forma bezosobowa czasowników (wybrano, wpojono, kupiono, wmówiono) zastosowana do opisu ścieżki życiowej Hugona. Młodzińcze życie generała wygląda zatem, jakby zostało zaprogramowane przez innych. Te cudze aktywności i dyspozycje wskazują na to, że Hugon tak naprawdę nigdy nie był osobą decyzyjną, jeśli chodzi o jego własne życie – raczej z pokorą akceptował rodzinne plany co do jego ewentualnego ożenku, majątku, zawodu i miejsca zamieszkania. Również potem, kierowany zapewne schematyzmem swego życia, wyruszał na wojny, gdy tylko był potrzebny. Dopiero osiadając w Brańsku jako blisko siedemdziesięcioletni mężczyzna, zaczął odzyskiwać kontrolę i elementarną sprawczość nad własnym życiem. Lecz wówczas jednak – nie tylko nad nim. Nagle od księcia Hugona zaczęto wymagać bowiem decyzyjności w sprawach dotyczących całego rodu. Ukazuje to rozmowa generała z młodym ziemianinem Zenonem Żurba, podczas której ten ostatni prosi księcia o interwencję w sprawie ożenienia Roberta. Wymaga się zatem od niego powtórzenia gestu rodowego, czyli narzucania obcej woli do ratowania *status quo*. Żurba sugeruje staremu Brańskiemu: „masz wielkie posłannictwo w tym domu i gdzie nikt nie potrafi, książę byś pomógł” (Ibidem: 64). Obarcza się więc Hugona niebagatelną odpowiedzialnością za sprawy rodu, nie chcąc tym samym, aby jakimikolwiek finansowymi problemami zamartwiał się książę szambelan, głowa rodu. Hugon zdaje się nie rozumieć wagi obowiązku, jaki się nań nakłada, podczas wspomnianej rozmowy z Żurba odnosi wrażenie, że ten próbuje go tylko komplementować, stąd wspomnienie o wielkim posłannictwie. Książę Hugon wydaje się więc nie rozumieć ciężaru, jaki świadomie przyjmuje na swoje barki. Obawiając się, że wiadomość o utracie majątku doprowadzi szambelana do śmierci, akceptuje odpowiedzialność za ratowanie dziedzictwa Brańskich. Mówi: „gdybym nawet nie chciał wiedzieć [o problemach rodu], tobym, niestety, musiał” (Ibidem: 59).

Generał, który dotychczas przyjmował cudze plany, nawet te dotyczące własnego losu, znajduje się w nowej sytuacji – bycia odpowiedzialnym nie tylko za siebie, ale i za innych, najbliższych. Dodatkowo nowa okoliczność nie zachodzi w warunkach kontrolowanych – bitewnych, w żywiolu, w którym odnajdywał się przez wszystkie minione lata, ale w rodowej posiadłości, która jest dla niego przestrzenią obcą. To dlatego podświadomie zaczyna się otaczać militariami, a jego mieszkanie w Brańsku zostaje urządzone z fantazją, na jaką stać fanatyka wojny. To autystyczne zanurzenie się generała w świat, który jest dla niego strefą komfortu, gwarantuje mu bezpieczeństwo w trudnych chwilach, z którymi się mierzy: „[...] z latami dopiero zaczęły mu się z wolna otwierać oczy. Rzeczywistość groźna zaglądała w nie bezlitośnie. Generał bronił się jej, okłamywał się sam, budował zamki na lodzie, nie mógł przypuścić nawet, by rodzina taka jak ich na upadek, a choćby na zubożenie narażoną być miała – resztki złudzeń przyłgły do jego źrenic, lecz prawda dobywała się też do nich [...]. Zaczynał się więc lękać co dzień mocniej o własną przyszłość” (Ibidem: 61).

Jak wskazują badacze, u osób z predyspozycją do zachorowania na schizofrenię można wyróżnić zespół cech systemu rodzinnego, które sprzyjają rozwojowi choroby. Są to m.in.: zatarcie granic pomiędzy funkcjami pełnionymi przez poszczególnych członków rodziny, nadmierna zależność krewnych od siebie, izolacja od szerszego otoczenia społecznego, nadmierna lojalność wobec członków rodziny i przeświadczenie o wrogości świata zewnętrznego (Gałęcki, Szulc 2018: 164). Wszystkie te uwarunkowania odnaleźć można w biografii Hugona, ale i w wielu życiorysach polskich szlachciców żyjących w XIX wieku, których Kraśzewski chciał sportretować, posługując się paradygmatem Brańskich.

\* \* \*

Decydujący dla postawienia diagnozy schizofrenii jest jednak oczywiście sam obłąd, w który popada generał pod koniec powieści. Psychoza księcia Hugona rozpoczyna się od pseudohalucynacji, czyli spostrzeżeń, które lokalizowane są w nieadekwatnej przestrzeni dla określonego zmysłu. Bodźcami błędnie odbieranymi przez generała jest odgłos kroków księcia Roberta – początkowo prawidłowo dobiegający do uszu Hugona zza zamkniętych drzwi. Z czasem jednak proweniencja impulsów zmienia się: „krok, dający się słyszeć w salce, chodził mu po sklepieniu

czaszki pustej i rozlegał się po niej boleśnie” (Kraszewski 1925: 375) oraz „ktoś chodził mu po sercu i gniótł je; każde stąpienie wyciskało się na nim jak w glinie ręka rzeźbiarza” (Ibidem). Najczęściej bowiem typowe dla schizofrenii pseudohalucynacje lokalizowane są w obrębie ciała chorego, co odróżnia je od halucynacji – dochodzących do pacjenta z adekwatnych przestrzeni (np. szept kierowany wprost do ucha pacjenta) (Gałecki, Szulc 2018: 41) i charakterystycznych dla organicznych uszkodzeń strukturalnych ośrodkowego układu nerwowego, chociażby guzów mózgu.

Krótko po omamach rzekomych generała, w trakcie których traci on przytomność, rozwijają się urojenia, czyli nieprawidłowe i niekorygowane sądy związane z silnym odczuciem oczywistości. Wydaje mu się, że jest rycerzem walczącym z innowiercami o wyzwolenie Jerozolimy. Nazywa księcia Roberta Ryszardem Lwie Serce, a księżniczkę Stellę królową Jadwigą. Nie daje sobie przemówić, że znajduje się w Brańsku pośród własnej rodziny. Jego paranoja jest spójna – generał jest przekonany o swoich rycerskich obowiązkach, wydaje mu się, że znajduje się na polu bitwy, a otaczają go – jako bohatera – wielcy władcy.

Opisane wyżej urojenia i pseudohalucynacje pozwalają na sprecyzowanie typu schizofrenii – w oparciu o współczesną wiedzę objawy prezentowane przez księcia Hugona odpowiadają schizofrenii paranoidalnej. Metaforycznie można powiedzieć, że chory cierpiący na tę jednostkę „żyje w swojej odmiennej rzeczywistości”, rzeczywistości wykreowanej przez jego umysł. Antoni Kępiński, znany polski psychiatra, celem obrazowego ukazania zaburzeń urojeniowych sformułował wniosek, że schizofrenik może powiedzieć o sobie znamienne zdanie: „królestwo moje nie jest z tego świata” (Kępiński 1981: 157). Jakże trafne wydaje się w przypadku księcia Hugona nawet to królestwo, w którym rzucił się w nowy wir „wojny”, odgradzając się jednocześnie od problemów finansowych Brańska.

Wydaje się bowiem, że obłęd, w jaki wpada książę Hugon, uchronił go przed wiedzą o ostatecznym upadku rodu. Odgłosy słyszane z korytarza były krokami księcia Roberta – chodzącego wzdłuż holu i zastanawiającego się, jak przekazać stryjowi informację o definitywnej utracie majątku. Wyobraźnia generała początkowo interpretuje ten dźwięk jako zwiastun śmierci i, co znaczące, przyjmuje tę zapowiedź kresu życia z ulgą: „[...] począł się uśmiechać do spoczyńku wiekuistego – był

strudzony, jak po walce okrutnej. Myśl, smężna przed chwilą, zaczęła przybierać barwę dziwną, jasną, promienistą, rozblęsnęła i poleciała na wiosenne pola młodości” (Kraszewski 1925: 375).

Być może to chwila, w której generał uświadamia sobie, że jest zmęczony walką o utrzymanie rodowego majątku – walką, o której jeszcze nie wie, że skończy się sromotną porażką Brańskich. Stąd też uspokaja Hugona wizja śmierci, kielkująca w głowie tego siedemdziesięcioletniego rycerza o bogatym życiorysie zdominowanym ciągłym ryzykiem i uzależnieniem od adrenaliny.

Konsekwencją słyszanych kroków nie jest jednak śmierć, nie jest nią także wiadomość o upadku Brańskich. Tajemniczy dźwięk przerażda się z czasem w omamy cenestetyczne<sup>10</sup>, a są one tylko jednym z objawów rozwijającego się gwałtownie epizodu schizofrenii, który trwać już będzie do końca życia generała. Jak mówi współczująco Gozdowski, relacjonujący dalsze dzieje Brańskich hrabiemu Mościckiemu w *Epilogu*: „książę generał, który o interesach wiedział i troskał się nimi, dostał pomieszania zmysłów” (Ibidem: 401).

Przyjmuje się, że nawet dziś schizofrenia jest jedną z najbardziej stygmatyzowanych jednostek chorobowych. Kojarzy się społeczeństwu z kwintesencją schorzenia psychicznego: przypisywana jest jej tajemniczość oraz zagrożenie bezpieczeństwa otoczenia chorego, za które odpowiedzialna jest jego nieprzewidywalność i ponurość (Jarema 2018: 37). Wobec takiego postrzegania schizofrenii, często obserwowana jest izolacja społeczna chorych, odmawianie im ich podstawowych praw i traktowanie ich jako osób innej, gorszej kategorii. Nietrudno więc sobie wyobrazić, jak obłąd traktowany był w XIX wieku, gdy choroby psychiczne związane były jeszcze z teorią degeneracji, to znaczy sugerowały, że wszystkie dolegliwości natury umysłowej wynikają z genetycznej skazy rodu, z którego się pochodzi (Shorter 2005: 133). Osoby cierpiące na najcięższe zaburzenia były umieszczane w zakładach dla obłąkanych nie po to, aby uzyskać pomoc, ale po to, by je odizolować od społeczeństwa. Znane są świadectwa na to, że pobyt osób z objawami

<sup>10</sup> „Omamy cenestetyczne – dowodzą M. Kotlicka-Antczak i A. Pawełczyk – polegają na fałszywej percepcji doznań fizycznych, nierzadko o dziwacznym charakterze, lokalizowanych w obrębie ciała, takich jak przechodzenie przez ciało fal lub prądów, przemieszczanie się narządów wewnętrznych. Omamy cenestetyczne mogą przybierać formę poczucia, że chory jest dotykany lub coś znajduje się na jego skórze bądź tuż pod nią (omamy dotykowe)” (Gałęcki, Szulc 2018: 41).

psychotycznymi w takich szpitalach wiązał się ze zniewoleniem i torturowaniem chorych (Ibidem).

Kraszewski nie zamyka jednak księcia Hugona w zakładzie dla psychicznie chorych. Pozwala mu żyć wraz z bratankiem i bratanicą w małym dworku pod Lublinem, gdzie generał ma nie tylko towarzystwo najbliższych, ale i opiekę prywatnego służącego. Ma się dobrze i można by się nawet pokusić o stwierdzenie, że jest... szczęśliwy: „Generał żyje i zdrowy zupełnie, ale bredzi. Je nadzwyczaj wiele, po mrozie chodzi w koszuli i zbroi żelaznej, bo ją często wdziwiać lubi. Śpiewa pieśni pobożne, czasem godzinami warty odbywa niby u grobu Pańskiego... pyta się kilka razy na dzień o brata i nie czekając odpowiedzi, mówi o czym innym. Bieda z nim, lecz to szczęście, że spokojny, byle Żydów nie widział, bo tłucze ich jako niewiernych Saracenów i jednemu miednicę na głowie rozbił... Zresztą dla wszystkich jest grzeczny [...]” (Kraszewski 1925: 402).

W powyższym opisie widać nie tylko ciąg dalszy urojeń księcia Hugona, ale i tak zwane asocjacje, czyli objawy rozkojarzenia w wypowiedziach odzwierciedlające formalne zaburzenia myślenia (Gałęcki, Szulc 2018: 160). Przejawiają się one właśnie ciągłymi pytaniami generała o szambelana, po których Hugon zazwyczaj nagle zmienia temat. Świadczy to o objawach dezorganizacji charakterystycznych dla schizofrenii. Rozkojarzenie zajmujące generała zdaje mu się jednak nie przeszkadzać, nie mieć znaczenia, gdyż pozostaje on w sferze wykreowanego przez siebie bezpiecznego świata.

Chciałybyśmy wrócić w tym miejscu do wspomnianego już terminu karnawalizacji, który dostrzegany jest w powieści Kraszewskiego. Wydaje się, że choroba księcia Hugona również jest przejawem obecności w *Morituri* „świata na opak”. Paradoksalnie, generał, popadając w chorobę, zachowuje zdrowie. Nie docierają do niego informacje o ostatecznej utracie majątku, wydaje się również nie rozumieć powodów opuszczenia Brańska. W momencie popadnięcia w obłąd zostaje zwolniony z odpowiedzialności za szlacheckie problemy rodu, może się za to zająć tym, w czym całe życie czuł się najlepiej: wojowaniem. Dla otoczenia – w świecie urojonym, dla Hugona – jak najbardziej realnym.

Nie bez przyczyny więc Kraszewski pozostawił księcia Hugona przy życiu, w przeciwieństwie do „uśmiercenia” jego brata, patriarchy rodu, którego kres wyznaczył zgon zbieżny w czasie z kresem potęgi rodu

Brańskich. Szaleństwo generała nie jest więc obłędem wyniszczającym, nie obezwładnia, nie prowadzi go do śmierci. Hugon, który od młodości wypełniał plany narzucane mu i reżyserowane przez innych i rozwiązywał problemy ponad swoje siły, w końcu zaznaje... spokoju. Chciałoby się rzec, że... w tym szaleństwie jest metoda, a obłęd zwalnia generała z obciążenia jarzmem odpowiedzialności.

Pozostaje jednak rozważyć jeszcze jedną kwestię: skąd Kraszewski czerpał w 1872 roku informacje na temat obrazu klinicznego schizofrenii na długo przed Emilem Kraepelinem? Z całą pewnością opis stopniowo narastających objawów księcia Hugona Brańskiego nie jest laicką charakterystyką zaburzeń psychotycznych, co najbardziej udowadnia fakt, że jesteśmy w stanie prześledzić rozwój choroby generała w oparciu o nowoczesne spojrzenie na schizofrenię<sup>11</sup>. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że Kraszewski czerpał z wiarygodnych źródeł, w których znajdował opisy zachowań chorych na obłęd, gdyż prezentuje w powieści szereg objawów pozytywnych i negatywnych występujących u księcia Hugona, choć po dziś dzień kulturowy obraz schizofrenii kojarzy się osobom niezwiązanym z psychiatrią głównie z tymi pierwszymi symptomami. Mógł również zetknąć się lub stykać z przypadkami klinicznymi schizofrenii, a jego niezwykle drobiazgowa pamięć przechowywała i podczas kreowania postaci Hugona rekonstruowała to, co pisarz zobaczył. O ile tej ostatniej hipotezy-wpływu nie sposób udowodnić, o tyle w przypadku supozycji lekturowych można wskazać prace Bartłomieja Frydrycha *O chorobach umysłowych* z roku 1845, Andrzeja Janikowskiego *Patologię i terapię chorób umysłowych* z 1864 oraz wydaną w 1867 roku książkę Henryka Struvego *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych*. Warto jednak dodać, że Kraszewski, dokonując deskrypcji popadania Hugona w chorobę, stroni od przypisywania mu winy czy odpowiedzialności, czyli etycznej etiologii obłędu wedle Struvego, ale stara się – jak artysta wolny od ograniczeń – uchwycić jej mechanizm i prześledzić objawy (Marcinów 2012: 9). Przy takim założeniu, realizacja opisu rozdwojenia jaźni okazuje się niemal

<sup>11</sup> Jak informuje Jarema, współczesny obraz kliniczny schizofrenii został opisany w latach 80. XX wieku przez brytyjskiego psychiatrę Timothy'ego Crowa i amerykańską badaczkę Nancy Andreassen. Rozróżnili oni dwie grupy objawów schizofrenicznych, na które składają się objawy pozytywne (jakie u zdrowego człowieka nie występują, np. urojenia, omamy, pseudohalucynacje, echo myśli) i objawy negatywne (które dotyczą zubożenia normalnie występujących zjawisk psychicznych, np. ubóstwo mowy, apatia, anhedonia, objawy depresyjne) (Jarema 2018: 75).



podręcznikowa. Potwierdza to znany dzisiejszej psychiatrii kliniczny obraz tej choroby. A zatem realizm tego wątku *Morituri* osadzony był na twardym gruncie faktów czerpanych z nauk medycznych, czyli wyznaczonego zasadami pozytywistycznymi zadania dla powieściopisarza poważnie traktującego swój zawód. Sugestywności opisu choroby nie zawdzięcza jednak powieść wyczytanymi z książek medycznych epikryzami, ale niezwykłym zdolnościom obserwacyjnym autora, wyczuciu i talentowi unaoczniania.

Na koniec jeszcze jedna hipoteza badawcza wyrastająca z gruntu zastosowanej w powieści patografii. Idąc tropem zasugerowanej wcześniej koncepcji *pars pro toto*, można postawić pytanie, czy w obłędzie Hugona nie odzwierciedlił Kraszewski stanu świadomości narodu polskiego po utracie suwerenności państwa, owego schizofrenicznego świata marzenia o dawnej świetności, rodzaju kompensacji? Taka sugestia mogłaby przynieść interesujące wnioski o postrzeganiu przez autora *Morituri* XIX-wiecznego trwania Polaków w iluzji własnego bohaterstwa, w ideach prometejsko-mesjańskich ufundowanych na gruncie... zbiorowej paranoi.

## Bibliografia

- Birchwood M., Jackson Ch. (2004), *Schizofrenia. Modele kliniczne i techniki terapeutyczne*, przeł. Z Pelc, Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, Gdańsk.
- Budrewicz T. (2004), *Kraszewski przy biurku i wśród ludzi*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków: 70–83.
- Burkot S. (1967), *Powieści współczesne (1863–1887) Józefa Ignacego Kraszewskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Gałecki P., Szulc A. (2018), *Psychiatria*, Wydawnictwo Edra Urban & Partner, Wrocław.
- Jarema M. (red.) (2018), *Psychiatria*, PZWL, Warszawa.
- Kępiński A. (1981), *Schizofrenia*, PZWL, Warszawa.
- Kraszewski J.I. (1838), *Wędrówki literackie*, S. Blumowicz (druk.), Wilno.
- Kraszewski J.I. (1854), *Wspomnienia Odessy, Jedyssanu i Budżaku*, t. 1, Glücksberg Teofil, Wilno.
- Kraszewski J.I. (1873), *Tomko Prawdzic. Wierutna bajka*, Gubrynowicz i Schmidt, Lwów.
- Kraszewski J.I. (1925), *Morituri*, Biblioteka Narodowa, Kraków.
- Marcinów M. (2012), *Na krawędzi wolności: szaleństwo jako wybór w filozofii Henryka Struvego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Nowacka T. (1968), *Z problemów opowiadań romantycznych Józefa Ignacego*

- Kraszewskiego, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny. Prace Historycznoliterackie WSP w Krakowie” 4: 137–154.
- Owczarz E. (2006), „*Serio fałszywe*” i ironia. Etyczny wymiar ironii w twórczości Kraszewskiego i Sienkiewicza, [w:] *Etyka i literatura. Pisarze polscy lat 1863–1918 w poszukiwaniu wzorców życia i sztuki*, E. Ihnatowicz, W. Paczoska (red.), Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa: 294–298.
- Prymak A. (2005), *Kraszewski wśród „chorób” cywilizacji (diagnozy – konteksty – idee)*, „*Annales UMCS. Sectio FF*” 23: 221–247.
- Rybakowski J. (2018), *Oblicza choroby maniakalno-depresyjnej*, wyd. III uaktualnione, Termedia Wydawnictwa Medyczne, Poznań.
- Shorter E. (2005), *Historia psychiatrii. Od zakładu dla obłąkanych po erę Prozacu*, przeł. P. Turski, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- Spasowicz W. (1981), *Pisma krytycznoliterackie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Tazbir J. (1997), *Polska na zakrętach dziejów*, Sic!, Warszawa.
- Tomikowska-Iwanów M. (1995), „*Morituri*” Józefa Ignacego Kraszewskiego i „*Pompalińscy*” Elizy Orzeszkowej, [w:] *Józef Ignacy Kraszewski. Twórczość i recepcja*, L. Ludorowski (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin: 149–158.

*Przemysław Sołga*  
ORCID: 0000-0002-0670-8857

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej  
w Krakowie

University of the National Education  
Commission, Krakow

## PSYCHOLOGICZNY MECHANIZM WYPARCIA NA PRZYKŁADZIE POSTAW NAZISTOWSKICH ZBRODNIARZY WOJENNYCH

### Psychological Mechanism of Denial on the Example of Attitudes of Nazi War Criminals

Słowa kluczowe: nazizm, zbrodnia wojenna, Holokaust, psychologia, psychohistoria

Key words: Nazism, war crime, Holocaust, psychology, psychohistory

#### Streszczenie

Psychologiczny mechanizm wyparcia był jednym z zasadniczych elementów, który indukował postawę obronną nazistowskich zbrodniarzy wojennych. Wypierali oni ze świadomości zbrodniczy charakter czynów popełnianych w czasie wojny, przyjmując także pseudoargumentację dla potwierdzenia zasadności podstawowych zrębów nazistowskiej ideologii, zwłaszcza rasizmu. Wspomniany mechanizm towarzyszył także ich zeznaniom składanym po wojnie, którymi starali się usprawiedliwić swoje postępowanie, bądź udowodnić swoją niewinność. Był on ważną komponentą psychologii nazizmu, aktywną w sposób szczególny zwłaszcza w okresie wojny totalnej.

#### Abstract

The psychological mechanism of denial was one of the essential elements that induced the defensive attitude of Nazi war criminals. They repressed from consciousness the criminal nature of the acts committed during the war, also adopting pseudo-arguments to confirm the validity of the basic foundations of Nazi ideology, especially racism. The aforementioned mechanism also accompanied their testimony after the war, with which they tried to justify their actions or prove their innocence. It was an important component of Nazi psychology, active especially during the period of total war.

Psychologiczny mechanizm wyparcia (wypierania, zaprzeczenia) jest konstruktem typowym dla doświadczeń wojny totalnej i działań eksterminacyjnych, zarówno w kontekście sprawców, jak i ofiar. Niektórzy z byłych Sonderkommando wspominali po wojnie, że do Au-

schwitz-Birkenau nie docierały żadne transporty z dziećmi, choć były one obecne praktycznie zawsze w tych procederach. Ich mózg w obliczu zastanego cierpienia i zbrodni, które mogą dotyczyć także dzieci, jak gdyby wypierał ze świadomości ten element rzeczywistości. Podobne mechanizmy, zwłaszcza po wojnie, choć w innym charakterze, można zaobserwować także w przypadku sprawców zbrodni. Co ciekawe, nazistowscy dygnitarze nie unikali profesjonalnej psychoanalizy w trakcie procesów norymberskich. Większość z nich, w tym Hermann Göring, darzyła Douglasa Kelleya, pochodzącego z USA „procesowego psychiatrę”, zaufaniem i sympatią. Marszałek Rzeszy w zamian za zainteresowanie jego osobą próbował nawet zapisać mu szmaragdowy pierścionek, którego wartość wyceniano na pół miliona dolarów (El-Hai 2015: 85). Wspomniany lekarz nie był też przez nich postrzegany jako osoba w pewien sposób zagrażająca ich bytowi, bądź mogąca mieć wpływ na surowość zbliżającego się wyroku: „Większość odnosiła się do niego z szacunkiem, ceniąc go jako lekarza, i widziała w nim profesjonalistę wypełniającego swe obowiązki, a nie wroga, próbującego wyciągnąć od nich inkryminujące informacje” (Ibidem: 86). Charakterystyczne jest jednak to, że w swoich obserwacjach amerykański psychiatra na ogół stronił od posługiwania się określeniem mechanizmu wypierania, który był stale obecny w relacjach jego interlokutorów.

Uznawany powszechnie za twórcę psychoterapii (i psychoanalizy) Zygmunt Freud był niechętny wobec jej weryfikacji empirycznej. Nie zgadzał się tym samym na doświadczalne badania nad mechanizmami obronnymi, w tym również nad mechanizmem wyparcia. Prowadzenie badań eksperymentalnych nad projekcją i innymi mechanizmami obronnymi nie miało jego zdaniem sensu, gdyż były to w jego mniemaniu zjawiska ulotne, możliwe do spostrzeżenia jedynie w trakcie wywiadów klinicznych, i nieweryfikowalne podczas badań eksperymentalnych, które narzucają jakiś stopień standaryzacji (Witkowski 2015: 181). W koncepcjach Zygmunta Freuda lęk odgrywa kluczową rolę w powstawaniu psychonerwic. Lęk, jako subiektywne odczucie zagrożenia płynącego z zewnątrz lub z wewnątrz, w odróżnieniu od strachu wiąże się z poczuciem bezradności. W takim rozumieniu lęk katalizuje określone mechanizmy obronne (Terelak 2001: 55).

Strach, jako mechanizm obronny, determinuje określone postawy i zachowania w okresie wojny i towarzyszącej jej traumy. Jak przy-

znaje Barbara Engelking: „Strach jest tym uczuciem, które niweluje wszystkie normatywne reguły postępowania. Strach przed śmiercią, przed bólem, przed głodem... Ludzie działający pod wpływem strachu nie działają świadomie, nie mają możliwości rozumienia konsekwencji własnego działania, nie mają wolnej woli – dlatego nie mogą być oceniani z punktu widzenia etyki czasu pokoju” (Engelking 1994: 116). Dotyczy to postaw zarówno Żydów, jak i tych, którzy potencjalnie mogli nieść im pomoc. Żydowskie sprawstwo i kolaboracja w procederze Zagłady jest faktem – było ono poniekąd pokłosiem nazistowskiego przeświadczenia, że Żydami, we wszelkich aspektach, powinni zajmować się tylko Żydzi. Dość wspomnieć, że żydowski szpital w Berlinie funkcjonował do samego końca wojny. Z drugiej strony – postawa „świadków” Zagłady także wymyka się standardowym konwencjom moralnej oceny postępowania, zważywszy na to, że za pomoc w ukrywaniu Żydów na polskich terenach okupowanych (jako jedynych w Europie) groziła kara śmierci.

Mechanizm wyparcia to także zjawisko dotyczące nie tylko sprawców nazistowskich zbrodni, ale i ofiar. Udzielał się on bez wątpienia więźniom funkcyjnym w obozach koncentracyjnych. Henryk Mandelbaum – Sonderkommando, który przeżył wojnę, w trakcie wywiadów wielokrotnie relacjonował, że nigdy nie widział na swojej zmianie zadanych dzieci idących czy to do komór gazowych, czy do krematorium, i przyznawał, że mówi to jako „poważny człowiek”, który „przeżył bardzo wiele”. Tymczasem niemowlęta, dzieci i młodzież docierały do Auschwitz w niemalże każdym transporcie, ponad 200 tys. z nich zostało zamordowanych w tamtejszych komorach gazowych, z czego zdecydowana większość w czasie, gdy Mandelbaum był członkiem Sonderkommando. Piotr Cywiński komentując powyższe wspomnienia, zaznacza, że: „Jego umysł, dla obrony własnej psychiki, wyciął z pamięci widok zamordowanych dzieci” (Cywiński 2015: 63).

W latach 1942–1944 naziści z zimną krwią mordowali ponad 100 tys. osób tygodniowo, z czego większość stanowili Żydzi (Johnson 1994: 494). Naoczny świadek działalności Einsatzgruppen stwierdził: „nawet kobiety z 2–3-tygodniowymi dziećmi u piersi nie zostały pominięte w tej okropności. Matkom nie oszczędzono również straszliwego widoku ich własnych dzieci, które łapano za nóżki, a następnie zabijano ciosem pałki lub kolby pistoletu, aby w końcu rzucić je na stos ciał ludzi, z których

niektórzy nie byli jeszcze martwi” (Blass 2009: 95). Wedle wspomnianego świadka zabójcy działali „z taką gorliwością, iż można było pomyśleć, że pracowali nad dziełem swojego życia” (Ibidem: 95). Zdaniem psychologów istnieje rodzaj agresji, którą można określić mianem spontanicznej. W tym przypadku agresja jest niczym niesprowokowana, a jej celem stanowi zadanie bólu w sensie fizycznym lub społecznym (szyderstwo, krytyka, poniżanie, pozbawianie moralnych wartości etc.). Agresywny popęd to tendencja do szukania satysfakcji z zadawania innym bólu i zabijania. Światowej sławy niemiecki etolog Konrad Lorenz twierdził, że popęd agresji jest pierwotnym instynktem, który ma działać na korzyść zachowania gatunku, a jego spontaniczność czyni go szczególnie niebezpiecznym. Nie jest on jedynie reakcją na określone warunki zewnętrzne, dlatego stanowi zagrożenie dla egzystencji ludzkości. Siła agresywnego popędu może ulec zwiększeniu lub zmniejszeniu w zależności od dodatkowych czynników, w sposób szczególny przez utratę miłości (Reykowski, Kochańska 1980: 63–64).

Badania historyków, takich jak Christopher Browning, Ian Kershaw czy Laurence Rees, dowodzą, że „Kaci Hitlera” cechowali się nie tylko „banalnym złem”, wykonując na ślepo posłusznie rozkazy, ale w swojej zbrodniczości wykazywali się wielką pomysłowością i czasem prześcigali się w wysiłkach, wychodząc z własnymi inicjatywami, co dotyczyło nie tylko oficerów i wyższych funkcjonariuszy wojskowych czy SS, ale także zwykłych obywateli. Nazizm był systemem, w którym ludzie na ogół nie musieli zabijać, a robili to tylko niektórzy, aktywnie przyłączając się do tego typu grup. Adolf Eichmann miał wręcz odczuwać dumę ze swoich poczynań dotyczących masowego mordowania ludzi, dlatego teza Hanny Arendt o „banalności” jego zła brzmi dość naiwnie, jak słusznie konstataje jego biograf David Cesarani (Lubecka 2015: 145). Konkluzje niemieckiej filozof o „banalnej bezmyślności” nazistowskiego zbrodniarza w pewnym stopniu kolidują ze świetnie przemyślaną i zorganizowaną z największym pietyzmem machiną Zagłady, nawet jeśli ową bezmyślność odniesie się tylko do niektórych jej aspektów.

Pytaniem otwartym jest także to dotyczące ewentualnej skali bezmyślności i krótkowzroczności ofiar. Charakter i rozmiar zbrodni nazistowskich były niemalże irracjonalne, toteż wypierane ze świadomości przez wielu Żydów. Do tego stopnia, że sami zgłaszali się na deportację do Oświęcimia, nazywając „obłąkanymi” tych, którzy starali się uzmy-

słowiec im prawdę, co przyznał jeden ze świadków w trakcie procesu Eichmanna (Arendt 1998: 154).

Żyjące do dziś osoby wspierające reżim hitlerowski, na pytania o motyw, które pchały ich w macki tegoż reżimu, często odpowiadają, że o popełnianych zbrodniach „nic nie wiedziały”, ewentualnie były jeszcze zbyt młode lub zbyt apolityczne, aby rozumieć powagę sytuacji. Zdaniem niemieckiego socjologa Stephana Marxa można postawić tezę, że tego typu zapewnienia stanowią podejmowaną po wojnie próbę usprawiedliwienia, która ma uwolnić od odpowiedzialności za działania, których się dopuścili. Odnosi się on m.in. do wątpliwego założenia, że udzielający wywiadów mają poczucie winy, które niekoniecznie musi być skorelowane z ich wypowiedziami. Wspomniane osoby prezentują także ewidentnie infantylne rozumienie prawa, wedle którego nie interesuje ich to, o czym nie wiedzą, tymczasem nowoczesne państwo prawa, oparte na kulturze winy, prowadzi do przeświadczenia, że niewiedza wcale nie musi chronić przed odpowiedzialnością (Marx 2009: 57).

Kondycja psychiczna nazistowskich dygnitarzy mogła przesądzać o podejmowaniu przez nich kluczowych decyzji tak w polityce wewnętrznej, jak i zagranicznej. Psychodiagnoza kanclerza Rzeszy była wielokrotnie podnoszona przez rozmaitych badaczy, zwłaszcza w latach 60. i 70. ubiegłego wieku, na które przypada rozkwit psychohistorii, zdeprecjonowanej we współczesnej historiografii – historyk nie jest bowiem psychologiem, a psycholog historykiem, choć ten stan rzeczy może zadziwiać, zważywszy na akcentowane często w dyskursie metodologiczno-naukowym znaczenie interdyscyplinarności badań. Mało kto, o ile w ogóle, podejmował się jednak analizy określonej dyspozycji psychicznej ważnych jednostek i jej reperkusji w postaci właśnie podjęcia konkretnej decyzji na gruncie politycznym czy militarnym.

Dla przykładu, Hitler przez ponad dwadzieścia lat skarżył się na bóle żołądka i jelit, których lekarze nie byli w stanie zdiagnozować. Amerykański psychiatra Douglas Kelley, już po wojnie, po własnej analizie zakwalifikował je do bóli nerwicowych – i w tym doszukiwał się klucza do zrozumienia jego zachowań. Przyczyną dolegliwości Führera, zdaniem amerykańskiego lekarza, były „neuroza lękowa i fiksacje”, lęk przed śmiercią, skutkujący manierą kanclerza Rzeszy, którego Kelley nazywał psychoneurotykiem, do podejmowania decyzji w pośpiechu, przy jednoczesnym naleganiu na przyspieszoną ich realizację. Do przyjęcia odpowiedzialności

niej postawy w ten sposób ponaglał swoich podwładnych, zmuszając ich do wielogodzinnej pracy. Tak było w 1941 roku, gdy kanclerz Rzeszy obawiając się, że choruje na raka żołądka i w niedługim czasie może umrzeć, przyspieszył decyzję o ataku na ZSRS, rezygnując z inwazji na Wielką Brytanię, co, jak się okazało, było dla niego fatalną decyzją. D. Kelley w podsumowaniu tychże dywagacji stwierdził, iż szokujące jest to, „że cała wojna rozgorzała z powodu skurczów żołądka na tle histerycznym i kompulsywno-obsesyjnych obaw tego psychoneurotyka” (El-Hai 2015: 86).

Hitler, przynajmniej powierzchownie, w miejscach publicznych i w trakcie oficjalnych wystąpień, raczej nie dawał po sobie znać objawów neurozy, choć wszędzie ukazywał się ludzkim oczom jego wizerunek nieokiełznanego furiata. Zastanawiające jest, dlaczego, mimo swego porywczego charakteru, stylu wypowiedzi i towarzyszącego mu zachowania, które już na pierwszy rzut oka wskazywać mogły na „szaleństwo”, nie był postrzegany jako „szaleniec” przez elity polityczne ówczesnej Europy. Po części tego typu wizerunek kreowany był w europejskiej prasie, co wyrażało się w przeróżnych satyrach i karykaturach, a także w filmie (np. z Charliem Chaplinem w jego roli), jednak politycy i dyplomaci odnosili się doń jak do równego sobie.

Co więcej, jak zauważa Jerzy Krasuski, miał on mieć podobno, mimo niemłodego już przecież wieku, powodzenie u kobiet, które w latach 20. nazywały go często „pięknym Adolfem”, choć jego powierzchowność, zdaniem Krasuskiego, była raczej przeciętna, jeśli nie brzydka. W niewieścim towarzystwie niemiecki kanclerz odznaczał się nieśmiałością. Jak ocenia wspomniany polski historyk: „Bardziej zastanawiające jest wrażenie, jakie wywierał na swoich współpracownikach, a również na cudzoziemcach, nieraz bardzo inteligentnych. Nikt nie odnosił wrażenia, by Hitler był człowiekiem ograniczonym. [...] Istota psychologicznej zagadki Hitlera sprowadza się do tego, czy był szarlatanem, czy paranoicznym fanatykiem. To pierwsze nie wydaje się prawdopodobne, gdyż dość szybko zostałyby zdemaskowane” (Krasuski 1986: 333). Istotny zwrot w postrzeganiu Hitlera nastąpił z pewnością po wybuchu wojny, i został przypieczętowany po odkryciu obozów koncentracyjnych, choć mówimy w tym przypadku już głównie o okresie postwojennym. Ów „efekt obozu koncentracyjnego” zaciąży na postrzeganiu nazizmu w kolejnych dekadach w sposób już nieodwracalny, choć przez lata rządów Hitlera nie był on wcale taki oczywisty.



Osoby, których umysł został zdominowany przez czynniki emocjonalne, wykazują podatność na zachowania, które mogą się wydawać wewnętrznie sprzeczne, a ich postawy i postępowanie pod wpływem emocjonalności (choć niekoniecznie emocji) mogą przechodzić z jednej skrajności w drugą, niemalże „od pobożności do przemocy” – jak stwierdza kolokwialnie brytyjski psycholog rumuńskiego pochodzenia Zevedei Barbu (Barbu 1960: 58). Naziści popełniający zbrodnie na ogół żyli w dwóch różnych światach. Przed wojną i po niej wiedli zupełnie normalne życie. W czasie, gdy dopuszczali się straszliwych zbrodni, bądź dawali na nie przyzwolenie czy też aprobatę podczas wojny i okupacji, często na co dzień byli kochającymi ojcami czy mężami. Jak to ujął polski prokurator Jerzy Sawicki, w trakcie wygłaszania mowy oskarżycielskiej podczas procesu załogi obozu zagłady w Majdanku:

jest jeszcze jedna potworność Majdanka. W dzień okropne bicie, katusze, gazowanie, palenie, a w nocy wracał taki człowiek do swojej Frau. Poza cieniem śmierci jest barak, zielono pomalowany, a w nim białe obrus, patefon i pianino. Hitlerowiec umywa ręce z krwi i przynosi do domu jako Geschenk bućki zdarte z drgającego jeszcze w agonii dziecka polskiego. Albo Weihnachten i chóralny Lied, i słynna Gemütlichkeit, a pod choinką suknie po zagazowanych przyniesione z pralni i zerwany z szyi mordowanych medalion, w który wstawia swoją fotografię zur Erinnerung (Lubecka 2015: 137).

Jak wykazały późniejsze eksperymenty, takie zachowanie można wytłumaczyć psychologicznym mechanizmem, tzw. przeniesieniem odpowiedzialności, oraz wczuciem się w odgrywaną rolę – dowiódł tego tzw. stanfordzki eksperyment więzienny znanego amerykańskiego psychologa Philippe Zimbardo. Ów mechanizm przeniesienia niemieccy zbrodniarze wyrażali nawet na poziomie ideologicznym – pytani w trakcie procesów norymberskich o przyczyny ulegania ideologiom skrajnie rasistowskim wskazywali na Żydów i ich „nacjonalizm”, jaki wyrażać się miał w syjonizmie. Jak gdyby żydowski „rasizm” stanowił prawzór rasizmu niemieckiego, a syjonizm był w istocie protagonistą niemieckiego narodowego socjalizmu. Nie jest także wykluczone, że wspomniany mechanizm przeniesienia był jednym z czynników, dla których Holocaust dokonał się w dużej mierze – żydowskimi rękoma. Jak podnosi Hannah Arendt: „Dla Żydów rola, jaką przywódcy żydowscy odegrali w unicestwieniu własnego narodu, stanowi niewątpliwie

najczarniejszy rozdział całej tej ponurej historii” (Arendt 1998: 153). Nazista niejako występował tutaj w roli inicjatora, a nie faktycznego realizatora Zagłady, stąd próby późniejszego, nieudolnego przenoszenia odpowiedzialności na Żydów.

Mechanizm „przeniesienia” wpływał także na oficjalną nazistowską retorykę i przyjmowaną wobec niej postawę. Hitler miał przyznać, że sumienie jest żydowskim wymysłem, rozpropagowanym przez chrześcijaństwo, który okalecza istotę człowieka. Hermann Göring pytany po wojnie o wyrzuty sumienia odpowiedział, że jego sumienie ma na imię Adolf Hitler. Podobnie Adolf Eichmann przyznał, że wyrzuty sumienia czułby tylko wtedy, gdyby nie wykonał rozkazu (Lubecka 2015: 139, 142).

Nie tylko jednak indoktrynacja i satysfakcja z wykonywania rozkazów pchała nazistów w szpony zbrodni, ale również strach przed ich niewykonaniem – co w zdecydowanie większym stopniu dotyczyło sprawców niższego szczebla. W przypadku działań wojennych mamy do czynienia z mocno zaakcentowanym komponentem strachu, który determinuje określone postawy i w pewnym stopniu kreuje świadomość, będącą punktem odniesienia dla przyjmowanych postaw. Okoliczności wymuszają konieczność stawiania czoła własnym lękom, obligują do działania na przekór odczuwanemu strachowi, lub tworzą naturalny mechanizm obronny, jakim jest ucieczka – która modeluje kolejny komponent lękowy, mianowicie strach przed surowymi restrykcjami karnymi za dezercję. Daje się tutaj we znaki koincydencja dwóch lęków – pierwszy, przed konsekwencjami działań wojennych na froncie; drugi – przed karą za dezercję. Obydwa wiązały się z obawą o utratę życia. Strach był niewątpliwym komponentem konstrukcji psychicznej więźniów funkcyjnych czy też osób ze zinstytucjonalizowanych form pomocy dla okupanta, w tym Żydów, których „rękoma” naziści w dużym stopniu dokonywali Zagłady, wpędzając ich mimowolnie, w obliczu m.in. właśnie zastraszenia, w machinę zbrodni.

Z badań wynika, że osoby załęcznione wykazują znaczną tendencję do stosowania mechanizmu wyparcia. Nawet osoby stosujące wyparcie i odczuwające przy tym subiektywnie mniejszy poziom lęku w dalszej perspektywie doświadczają największej liczby natrętnych wspomnień. Represyjnie wykazują one tendencję do kształtowania własnego, zafałszowanego obrazu, jako osób niepodatnych na negatywne emocje (Poniatowska-Leszczyńska, Zinczuk-Zielazna 2014: 121–122). Z jednej

strony mamy tutaj zatem do czynienia z wypieraniem uczucia lęku, a z drugiej – z mechanizmem wyparcia modelującym świadomość. Zatem osoby, które dotrwały do końca wojny, mogły wypierać świadomość zbrodni popełnianych zarówno przez nich samych, jak i osoby postronne, walczące po ich bądź przeciwnej stronie.

Lęk jest niewątpliwie istotnym determinantem w powstawaniu mechanizmów obronnych. Zdaniem Zygmunta Freuda nie służą one niczemu innemu, jak podświadomej obronie człowieka przed konfliktem i lękiem (Seredyńska 2015: 79). Lęk należy odróżnić od strachu, który jest obawą powodowaną przez konkretne zagrożenia. Ten pierwszy zaś wiąże się z „niepewnością wobec niekonkretnego zagrożenia” (Seredyńska 2016: 114). Wysoki poziom lęku jest typowy przy indukowaniu tzw. prymitywnych mechanizmów obronnych, nie będąc jednak czymś charakterystycznym dla mechanizmów obronnych tzw. dojrzałych (Ibidem: 115). Jednym z przejawów mechanizmów prymitywnych jest „zaprzeczenie”. Można postawić tezę bądź pytanie, czy nazistowski rasizm bazował w jakimś stopniu właśnie na zasadzie mechanizmu wypierania. Rodzi się ono jako odpowiedź na zacieranie śladów, które towarzyszyło Niemcom niemal od początku wojny, nawet w perspektywie przeświadczenia o zwycięstwie i zbliżającej się „władzy nad światem”. Czy było one motywowane jedynie lękiem przed powojenną odpowiedzialnością za popełnione przewinienia w obliczu klęski, czy raczej ukrytą świadomością tego, że popełniono zbrodnię na „podludziach”, czy „nie-ludziach”, którzy w wypieranej świadomości pozostawali jednak ludźmi.

Austriacki historyk i psychoanalityk Ernst Kris, badając nazistowską propagandę, przyznał, że towarzyszące wojnie niepokój, konflikty libidarne i stałe niebezpieczeństwo z zewnątrz zwiększają podatność na sugestie. Brytyjski psychoanalityk Roger Money-Kyrle stwierdził z kolei, że nazistowska propaganda była skuteczna głównie dlatego, że odzwierciedlała nieświadome fantazje. Georg Simmel, niemiecki filozof, nazistowski antysemityzm uznał za przejaw zbiorowej psychopatologii, kolektywnego urojenia, masowej psychozy. Propaganda wzmacniała w tym przypadku złudzenie, a instynkty będące jej konsekwencją mogą się uaktywnić zarówno w normalnych, jak i w patologicznych grupach społecznych (Hartman 2000: 330).

Być może z tego właśnie powodu załoga KL Auschwitz stojąc po wojnie przed sądem, zaprzeczała swojemu udziałowi w zbrodniach, a czę-

sto powtarzany przez nich frazes brzmiał: „nie poczuwam się do żadnej winy”. Tworzyli oni w zeznaniach niemal alternatywną historię wspomnianego obozu zagłady, która rozmywała się z opowieściami świadków, obarczających ich ciężkimi przewinieniami. W kuriozalny sposób zeznawali, że nie wiedzieli o istnieniu komór gazowych, a plotki o ich funkcjonowaniu uznawali za nieprawdziwe; nigdy z bliska mieli też nie widzieć krematoriów, choć o nich słyszeli; Cyklon B miał ich zdaniem służyć wyłącznie do dezynfekcji bloków i odzieży; nigdy nie bili więźniów, ani się nad nimi nie znęcali w inny sposób, a wartownicy na wieżach strażniczych co prawda mieli rozkaz, by do uciekających więźniów strzelać, lecz nigdy nie mieli po temu okazji, bo jak sami przyznali po wojnie – „tak się złożyło”... Ponadto niekiedy ciężar winy starali się przerzucić na swoich przełożonych i kolegów oraz usiłowali dowieść, że na ogół w przychylny sposób odnosili się do osadzonych w obozie (Setkiewicz 2016: 14–16). Podobną linię obrony przyjmował Amon Göth, „Kat z Płaszowa”, nie przyznając się do przeprowadzenia likwidacji getta krakowskiego i tarnowskiego oraz obozu w Szepienicach, stwierdzając, że realizował tylko wytyczne osób, którym podlegał (Grądzka-Rejak 2016: 37).

Oficerowie Wehrmachtu często byli świadkami masowych egzekucji i je popierali, choć po wojnie zaprzeczali, jakoby o nich wiedzieli, tak jak robił to Erich von Manstein (Knopp 2009: 134). Joe J. Heydecker pisał: „po prostu nie wierzę – ani Augsteinowi [wydawcy gazety „Der Spiegel” – P.S.], ani nikomu innemu, kto mówi, że o niczym nie wiedział. Można argumentować, że próbują w ten sposób usprawiedliwić swoje zachowanie, by nie stracić poczucia integralności własnej osoby. Bo faktycznie kryje się za tym obawa przed innym pytaniem: »Skoro wiedziałeś, to co zrobiłeś?«. Albo zwyczajna prawda: wiedział i nic nie zrobił. Jeszcze raz zacytujmy Augsteina: »I tak niczego nie mogliśmy zrobić«” (Heydecker 2009: 157). Mechanizm zaprzeczania można też spostrzec w kontekście zeznań Hermanna Göringa, który w czasie procesu norymberskiego starał się nie patrzeć na film dokumentalny o nazistowskich obozach koncentracyjnych, a po emisji stwierdził: „to było takie udane popołudnie, dopóki nie pokazali tego filmu” – jak oceniła Joanna Lubecka, była to typowa dla niego reakcja (Lubecka 2015: 140).

Rudolf Höss, zanim trafił do Polski, w 1946 roku był przesłuchiwany w Norymberdze przez Gustave’a Marka Gilberta, amerykańskiego psy-

chologa, który określił go mianem schizoida bezkrytycznie akceptującego ideologię, którą wyznaje, postępującego mechanicznie, po linii najmniejszego oporu. W Polsce z kolei badał go Stanisław Batawia, znany psycholog i kryminolog, który przeprowadził z nim testy psychologiczne i wielogodzinne rozmowy. W jego badaniach ujawnił się człowiek beznamiętny, pozbawiony własnych ambicji, spokojny i rzeczowy. Lubił małe dzieci, kochał zwierzęta, łatwo przywiązywał się do ludzi. Zbrodniarz kierujący masową zagładą kobiet i dzieci sam był niezdolny do osobistego znęcania się nad potencjalnymi ofiarami, niechętnie odnosił się nawet do polowań na zające. Höss, w ocenie polskiego psychiatry, był zaślepiony ideologią, której służył bezkrytycznie – nie nienawidził prawdziwie ani Żydów, ani komunistów, jak również przestępców politycznych, czy nawet pospolitych przestępców. Bezwzględne posłuszeństwo reżimowi Batawia tłumaczył wychowaniem przez apodyktycznego ojca, który stłumił w nim indywidualizm, indukując zarazem zachowania introwertyczne i bezwzględne posłuszeństwo wobec przełożonych, zintensyfikowane w późniejszych szkoleniach dla esesmanów. Höss był przekonany o konieczności wykonywania rozkazów, choć – co jest ewenementem w kontekście postaw innych nazistowskich zbrodniarzy – uważał, że nie zwalniają go one z odpowiedzialności. Nie czuł osobistej winy i uważał się za ofiarę systemu, któremu służył, a przez który finalnie został zdradzony, ponieważ samobójstwa najważniejszych dygnitarzy III Rzeszy uznał za zdradę (Ibidem: 135–137).

Wspomniane powyżej patologiczne relacje z ojcem i ich wpływ na rozwój w okresie adolescencji mogą mieć kluczowe znaczenie dla zrozumienia wielu postaw zarówno nazistowskich zbrodniarzy wojennych, jak i samych ideologów nazizmu. Relacje z ojcem, wedle freudowskiej psychoanalizy, mają kluczowe znaczenie w kształtowaniu się superego, a w związku z tym – sumienia i cenzury moralnej. Jest ono konstruktem ukształtowanym poprzez relację z ojcem w dzieciństwie (Wyszyńska 1996: 1). Psychohistorycy oceniający postać i postawy samego Hitlera dochodzili do podobnych konkluzji jak w przypadku Hössa – zasadniczo dla zrozumienia jego antysemitycznych i ludobójczych postaw bardziej istotna jest analiza traum wyniesionych z dzieciństwa, niż wykazywanie wszelkich dystynkcji w oparciu o metodologie tradycyjnych nauk politycznych. Apodyktyczny i surowy ojciec indukował w nim kontrastujące uczucia w stosunku do wielkiej miłości, jaką darzył swoją mat-

kę. Śmierć tej ostatniej i klęska Niemiec w Wielkiej Wojnie to dwie zasadnicze traumy, które rezonowały w jego podświadomości, kreując przyszłego dyktatora, realizującego konsekwentnie polityczną karierę w oparciu o „traumę zbiorową”, zrodzoną wskutek przegranej wojny (Kren 1974: 413). Dychotomie zachodzące na pograniczu świadomości i podświadomości w zasadzie od początku do końca stanowiły bazę, na której zasadała się skutecznie cała nazistowska propaganda, indoktrynująca masy, gdzie kontekst zbiorowy i jednostkowy wzajemnie się przenikał tak na poziomie samych propagandystów, jak i adresatów głoszonego przez nich doktrynerstwa społeczno-politycznego.

Czymś niefortunnym jest zatem nadmierna generalizacja i uznawanie nazistowskich zbrodniarzy wojennych za „zwykłych ludzi”, wolnych od problemów natury psychologicznej czy psychicznej. Douglas Kelley ocenił Hermanna Göringa jako osobę inteligentną, najwybitniejszą spośród wszystkich postaci postawionych przed Trybunałem w Norymberdze. Jednak po bardziej wnikliwych rozmowach i poruszeniu takich kwestii jak polityka, wojna i nazizm, dostrzegł jego ciemną stronę. Marszałek Rzeszy miał się odznaczać bezwzględnością, narcyzmem i darzyć pogardą wszystkich tych, którzy nie zaliczali się do ścisłego kręgu jego rodziny i przyjaciół (El-Hai 2015: 40–41). Jako charyzmatyczny, dowcipny i kulturalny typ człowieka był zarazem zdolny do prowadzenia możliwie najokrutniejszej wojny przy braku poczucia moralności (Ibidem: 85). Kelley odrzucał jednak możliwość, by wszystkich Niemców uznać za zbrodniarzy, których patologiczne zachowania determinują zaburzenia psychiczne. Paranoiczne zachowania szerzą się jego zdaniem czasem także w innych krajach – jako przykład podał amerykański Ku Klux Klan. Odżegnywał się od diagnozy „zbiorowego zaburzenia psychicznego”, mogącego dany naród pchać do agresji (Ibidem: 98–99).

Podobnej generalizacji być może należy unikać, dokonując oceny działań więźniów funkcyjnych w obozach koncentracyjnych. Zdaniem Antoniego Kępińskiego, wybitnego polskiego psychiatry, trudno mówić o nich w jednoznacznie jasnych lub ciemnych barwach. Wspomniana dychotomia jest deprecjonowana przez fakt, że w obozie wszystko nabierało krańcowego charakteru. O określonym kapo ktoś mógł powiedzieć, że był zły, ktoś inny – że nie, bo okazało się, że tej osobie pomógł – od jego decyzji w końcu zależało czyjeś życie lub śmierć. Decyzje, jakie podejmowano, a na które zdani byli inni, stanowiły często kwestię

przypadku. W obozie Auschwitz nie było możliwości, aby swoje słabości poskromić samemu; wszystko dokonywało się na zasadzie „instynktu stadnego”, tj. grupy, w której struktury należało wstąpić (Kępiński 2005: 169–170). Trudno jednak podobne uzasadnienie czy argumentację tłumaczącą określone postępowanie przyjąć w przypadku samych nazistowskich sprawców, zwłaszcza tych podejmujących odgórne decyzje. Ich powojenne wypieranie się odpowiedzialności, kontestowanie udziału w zbrodniach może dowodzić, że mieli świadomość ich skali i charakteru. I trudno przyjąć, że zdali sobie z nich sprawę dopiero po wojnie, niezależnie od patowego charakteru sytuacji, w której się znaleźli (wojna totalna i konieczność wykonywania rozkazów) czy też wierności wznawanej przez siebie ideologii.

Oswald Pohl, naczelnik nazistowskich obozów koncentracyjnych, odpowiedzialny pośrednio za wszystkie niemal popełniane w nich zbrodnie, podczas rozmowy z psychiatrą po wojnie miał powiedzieć: „w wielu wypadkach nie miałem odpowiedniej władzy, ponieważ za obóz była odpowiedzialna odpowiednia fabryka, a poza tym byłem tylko jeden – i co mogłem zrobić” (Goldensohn 2015: 486). Na zarzut Leona Goldensohna, że udziela zbyt technicznych odpowiedzi, a w konfrontacji z faktami przedstawia iluzoryczny obraz dobrych warunków, w jakich pracowali więźniowie podległych mu obozów koncentracyjnych, ripostował: „Wiem, że warunki nie były idealne. Była wojna, nikt nie mógł sobie pozwolić na miękkie serce. Jeśli próbowałem coś zrobić, żeby poprawić warunki, [...] Himmler mówił, że jestem za miękki” (Ibidem: 486). Pohl przyznał, że wieść o programie eksterminacji doszła do niego w 1942 roku. Na pytanie, co zrobił, odparł: „A co mogłem zrobić? Gdybym widział jakiś sposób, żeby temu zapobiec, zrobiłbym to” (Ibidem: 480). Jednakże z Zagładą Żydów *sensu stricto* Pohl, jak sam deklarował, „nie miał nic wspólnego” – zajmowały się tym załogi obozów, przede wszystkim ich komendanci (Ibidem: 478), a poparcie przez niego programu eksterminacji „byłoby obrzydliwe”; zamiast niego nadałby Żydom status obcokrajowców, zamykając dla nich zawody takie jak lekarz czy prawnik (Ibidem: 479). Na pytanie, czy jest w jakikolwiek sposób odpowiedzialny, jako współlnik bądź bezpośredni uczestnik, wymordowania 5 milionów Żydów w obozach i tysiący innych – bitych, powieszonych rozstrzelanych, umierających wskutek chorób, zaniedbania i głodu, przestał być opanowany, mimo to odparł, że „nie jest

w żaden sposób odpowiedzialny” (Ibidem: 482), i dodał: „ja byłem tylko administratorem” (Ibidem: 483). Na wieść o tym, że Höss z jednej strony mordował, a z drugiej zatrudniał więźniów we własnym domu, odparł, że „to straszne”, i sam nigdy by nie zrobił czegoś podobnego. Goldensohn odnotował przy tym: „Zauważyłem, że to interesujące, że po tak długim czasie nazywa działalność Hössa straszną. Musiał o niej wiedzieć, skoro Auschwitz był tylko jednym z wielu obozów, za które odpowiadał” (Ibidem: 489–480).

Hjalmar Schacht, do 1939 roku prezes Banku Rzeszy, niewinniony w trakcie procesów norymberskich, w rozmowach z Leonem Goldensohnem próbował „rozgrzeszać” nie tyle Hitlera, co samego siebie i naród niemiecki, który go poparł. Schacht uważał, że na początku był w Niemczech wybór jedynie między komunizmem a Hitlerem. Ten ostatni chciał „bronić godności narodu i zachować religię”, podczas gdy komunizm, zyskujący coraz większe wpływy, zwalczał religię i hołubił internacjonalizm. W kontekście zarzutu Goldensohna, że hitleryzm „stworzył najkrwawszy ustrój w historii”, prześladujący wszelkie religie, i który „nawet posunął się do eksterminacji całych wyznań, czyli Żydów”, Schacht miał odeprzeć, że Hitlerowi początkowo „wszyscy wierzyli”, jednak potem „zdradził wszystkich, zdradził wszystkie swoje zasady. Odrzucił religię i wypaczył nacjonalizm” (Ibidem: 279). Współoskarżeni byli mocno poirytowani postawą Schachta, który w trakcie procesu tłumaczył sędziom, że był zawsze zagorzałym antynazystą i robił co w jego mocy, by odżegnać Hitlera od planów wojen i podbojów. W trakcie procesu wychodziły na jaw dowody nie tylko jego przywiązania do partii, ale i służalczości względem Führera. Dobrowolnie wpłacał tyśiąc marek rocznie na rzecz funduszu NSDAP i obnosił się z dumą nad przyznaną mu odznaką partyjną. Sam wykazywał się pochlebnią postawą względem kanclerza Rzeszy i próbował mu udowodnić swoją służalczość, także za sprawą swojej małżonki (Małcużyński 1973: 138–139).

Nazistowska propaganda wypierała świadomość, stawiając w jej miejscu konfabulacje, zarysowane mocno w przeświadczeniach dygnitarzy III Rzeszy tak przed wojną, jak i po niej. Jack El-Hai, odnosząc się do wizerunku Juliusa Streichera, „pierwszego antysemitę Trzeciej Rzeszy”, pisał: „Pod przykrywką dziennikarstwa rozpowszechniał bałamutne historie o aryjskim pochodzeniu Jezusa, o tym, że prawo żydowskie zezwala na pedofilię, a zabrania podarunków dla chrześcijan,



i o tym, że Żydzi wierzą, jakoby matka Jezusa była prostytutką. Takie antyżydowskie fobie nie były w Niemczech niczym wyjątkowym. W nieco łagodniejszej formie ożywiały polityczne, militarne i gospodarcze plany reżimu, a podzielał je niemal każdy nazistowski funkcjonariusz” (El-Hai 2015: 89). Streicher miał też zgromadzić kolekcję pornografii, a ta ostatnia miała według niego stanowić klucz do zrozumienia „żydowskiego myślenia”, to Żydzi bowiem od dawna stanowią źródło pochodzenia obscenicznego literatury (El-Hai 2015: 92). W ten sposób antysemityczny rasizm stawał się w coraz większym stopniu komponentem niemieckiej, potem zaś niemiecko-nazistowskiej świadomości czy nawet tożsamości, przywołując argumentację w groteskowej niemalże specyfikacji, z punktu widzenia racjonalnego analityka, do czego był usposobiony każdy niemal laik nie-rzeczoznawca.

Jednakże mechanizm wyparcia następował prawdopodobnie także wtedy, gdy dochodziło do styku nazistowskiej ideologii z racjonalnością. Warto zwrócić tutaj uwagę choćby na wskazany powyżej rasizm, zwłaszcza antysemityzm, pojmowany w tej ideologii *stricto* pseudopod antropologicznie. Zgodnie bowiem z nazistowską antropologią, wyrażaną często w wypowiedziach prominentnych działaczy, z Hitlerem i Himmlerem na czele, jak również pojawiającą się w filmach propagandowych, takich jak znany „Tryumf woli” Leni Riefenstahl z 1934 roku, czy „Wieczny Żyd” z 1940 roku, żydowska rasa była stawiana w hierarchii istot niżej niż robactwo, niżej bądź na równi ze szczurami, a Żydzi, podobnie jak te ostatnie, mieli być brudni, roznosić choroby. Podczas wojny członkom niemieckich oddziałów, w których pojedyncze jednostki mordowały w krótkim czasie setki Żydów, tłumaczono, że Żydzi, podobnie jak pluskwy czy szczury, posiadają co prawda cel życiowy, ale to nie znaczy, że człowiek nie ma prawa zwalczać ich jako szkodników (Arluke, Sax 1992: 25). Jest to perspektywa tak absurdalna i niełatwa do zrozumienia, że wręcz trudno dać wiarę temu, by stanowić miała egzemplifikację rzeczywistego przeświadczenia, eksponowanego co prawda buńczucznie *ad extra*, mimo jednoczesnej, jak można domniemywać, kontestacji *ad intra*.

Himmler jednak, jak się wydaje, do zasad rasizmu podchodził poważnie. Uważał, że przekonania komunistyczne są niczym innym jak pokłosiem zwyrodnienia fizycznego, toteż w czasie wojny nakazał przeprowadzić badania antropologiczne na czaszkach radzieckich oficerów

politycznych. Do SS zaciągał wysokich blondynów, nie zważając nawet na ich zapatrywania polityczne. Przestępstwa pospolite i opozycja polityczna względem hitleryzmu wynikały jego zdaniem z fizycznej degeneracji (Krasuski 1986: 366). Czy jednak to swoiste kuriozum, pseudoracjonalno-fizykalne uzasadnienie rasistowskich przekonań, samo w sobie nie prowadziło do wewnętrznej sprzeczności, ambiwalentnej egzegezy rzeczywistości antropologicznej, wyrażające się namacalnie i widocznie w życiu codziennym? Próby wyjaśnienia tychże dezyderatów, w sposób fizykalno-racjonalny, prowadziły przecież do śmieszności, a mimo to nazistowscy „antropolodzy” szli w zaparte, próbując dowieść swych tez.

Nazistowska antropologia sama się ośmieszała w toku prowadzonych przez siebie badań. W zindoktrynowanej niemieckiej szkole jako nowy przedmiot wprowadzono rasoznawstwo, który prowadzili nauczyciele biologii. Na podstawie pomiaru czaszek starano się dowieść ponad wszelką wątpliwość, przedstawicielem której rasy jest badany osobnik. Marcel Reich-Ranicki wspomina, że w trakcie lekcji z tegoż przedmiotu okazało się, że typowo nordycką czaszkę ma uczeń, który był Żydem. Zapytany przez nauczyciela o swoich aryjskich przodków odpowiedział, że jego przodkami byli rosyjscy Żydzi. Wobec zastanej sytuacji wszyscy uczniowie w sali lekcyjnej parsknęli śmiechem – „Lekcje rasoznawstwa nie okazały się w naszej klasie sukcesem – zwłaszcza, że najszybszy biegacz na 100 metrów i najlepszy uczeń z niemieckiego byli Żydami” (Röskau-Rydel 2014: 520) – wspominał. Elfriede Fliethmann, nazistowska antropolożka, zajmująca się badaniami rasowymi w III Rzeszy, po analizie pomiarów ciał Żydów z tarnowskiego getta była wręcz zaszokowana tym, jak bardzo różnią się oni między sobą pod względem fizycznym. Wynik jej badań nie przystawał do utrwalonego społecznie wizerunku Żyda, a także tego, jaki pojawiał się w tradycyjnych opracowaniach niemieckich antropologów (Schafft 2006: 191).

Douglas Kelley w trakcie jednej z wielokrotnych rozmów z marszałkiem Rzeszy Hermannem Göringiem zapytał go, czy podziela nazistowskie poglądy dotyczące rasowej niższości nie-Aryjczyków. Ten miał przyznać: „nikt nie wierzył w te bzdury”. Amerykański lekarz wówczas zripostował, że owe „bzdury” kosztowały życie milionów ofiar. Göring miał odeprzeć: „No dobrze, to była skuteczna propaganda polityczna” (El-Hai 2015: 85). Kelley wywnioskował w tym przypadku, że jego roz-

mówca wykazuje się „kompletnym brakiem poczucia moralności” (Ibidem). Być może to właśnie brak moralności wypierał w tym przypadku racjonalne myślenie, bądź też wypierał ze świadomości, mniej lub bardziej świadomie, prawdy oczywiste.

Zresztą, podobne wypowiedzi można zaobserwować w przypadku innych dygnitarzy nazistowskich. Hjalmar Schacht, zapytany przez Leona Goldensohna, amerykańskiego psychiatrę, podczas procesów norymberskich o nazistowską politykę żydowską miał oświadczyć, że w czasie gdy pełnił funkcję ministra gospodarki, tj. w latach 1933–1938, „Żydzi nie byli krzywdzeni ani pod względem ekonomicznym, ani finansowym” (Goldensohn 2015: 274). Pytany, czy nie uważał agresywnego antysemityzmu za zły przywar Hitlera, miał odeprzeć: „Nikt nie brał jego antysemityzmu poważnie. Myśleliśmy, że to tylko propaganda polityczna, która się skończy, kiedy Hitler dojdzie do władzy” (Ibidem: 279). Goldenson przyznał, że Schacht: „Mówił, jakby był największym wrogiem Hitlera, chociaż przez co najmniej pięć lub sześć lat rządów Hitlera był ministrem gospodarki i prezesem Banku Rzeszy, a potem został ministrem bez teki do 1943 roku” (Ibidem: 272). Wypierano się zatem nawet wyrażanej w wieloletniej perspektywie sympatii pronazistowskich, co można tłumaczyć jako mechanizm obronny przyjęty m.in. z obawy przed zbliżającą się odpowiedzialnością karną.

Trudna do uwierzenia, przyjęcia do świadomości, w dotychczasowej perspektywie stosunków międzyludzkich na kontynencie, który w XIX wieku uchodził za najbardziej ucywilizowany na świecie, była także skala mordu popełnianego na Żydach, niemająca uzasadnienia chyba nawet w kontekście zarysowanej powyżej pseudonaukowej antropologii. Nie dowierzali w nią początkowo nawet niektórzy członkowie rodzin zbrodniarzy wojennych. Żona Rudolfa Hössa o eksterminacji mającej miejsce na terenie KL Auschwitz dowiedziała się w 1942 roku. Często nie dawała wiary, że może mieć ona miejsce, nawet gdy temat ten pojawiał się np. w trakcie przypadkowych rozmów z SS-manami (sam Höss, jak przyznał, nie mówił jej o tym, a gdy pytała, „mówił coś innego”). Uwierzyła dopiero wówczas, gdy gauleiter okręgu Górny Śląsk Fritz Bracht opowiadał jej o programie Zagłady. Gdy informację tę potwierdził jej mąż, jak sam ocenił, „była bardzo zaniepokojona i uznała to za okrutne i straszne. Wyjaśniałem jej to w taki sam sposób, jak Himmler wyjaśnił mnie. To wytłumaczenie ją uspokoiło i więcej o tym nie rozmawia-

liśmy. Mimo to od tej chwili często powtarzała, że byłoby lepiej, gdybym otrzymał inne stanowisko i gdybyśmy opuścili Auschwitz” (Goldensohn 2015: 372). Himmlerowska argumentacja o „konieczności zwalczania robactwa” była jak widać skuteczna i wypierała ostatek tłących się być może jeszcze pokładów moralności i racjonalnego myślenia. Świadomość przerażającego okrucieństwa ustępowała miejsca przeświadczeniu o „konieczności” Zagłady, jakkolwiek argumentowanej. Czy było ono jednak na tyle mocne, by wyprzeć świadomość skali popełnianych zbrodni?

Gdy Zagłada Żydów na froncie wschodnim toczyła się pełną parą, 24 maja 1944 roku Himmler wygłosił przemówienie do oficerów Wehrmachtu, w trakcie którego oznajmił: „Kwestia żydowska [...] została rozwiązana bezkompromisowo, zgodnie z rozkazem i w oparciu o racjonalne poznanie. Wierzę, moi panowie, że znacie mnie na tyle, by wiedzieć, iż nie jestem człowiekiem łaknącym krwi ani człowiekiem, któremu bezwzględna powinność sprawia radość i zabawę. Z drugiej jednak strony mogę jednak powiedzieć, że mam silne nerwy i poczucie obowiązku. Gdy jakąś rzecz uważam za konieczną, realizuję ją bezkompromisowo” (Himmler, Wildt 2015: 357–358). Informacja o „silnych nerwach” była jednak nie do końca trafiona – przywódca SS mdlał na widok dokonywanych egzekucji ludzi. Jak przyznaje Jerzy Krasuski, największy ludobójca, jakiego zna historia, nie był sadystą. Gdy raz na Białorusi przyglądał się egzekucji kilkuset Żydów, zaczął nieskładnie krzyknąć, uznał ją za niehumanitarną i nakazał zabijanie kobiet i dzieci gazem. Metoda ta odpowiadała zresztą jego koncepcji, przy której pomocy uspokajał sumienie, że nie każe mordować ludzi, lecz przeprowadza akcję higieniczną, tępi „robactwo” (Krasuski 1986: 367). Termin „człowiek” był wypierany przez pojęcie „robaka”, tudzież innego „insekta”, zagłuszając wątle domieszki tłące się jeszcze humanitaryzmu.

Nie jest do końca jasne, dlaczego Himmler, prawdopodobnie wbrew aspiracjom swojej mieszczańskiej rodziny, zdecydował się podjąć studia rolnicze. Nie miał na ten temat żadnej fachowej wiedzy – rolnictwo było dlań formą pewnego posłannictwa, co przejął z historiografii niemieckiej, uznającej je za szczególnie znaczące dla społeczeństwa (Bartnicka 2023: 153–154). Zawód rolniczy był bardzo popularny wśród hitlerowców, także tych pełniących prominentne funkcje w państwie – poza Himmlerem byli nimi Martin Bormann czy Richard Darré. Himmler

pracował w „wyuczonym zawodzie”, prowadząc kurzą fermę. Jak podsumował cynicznie Jerzy Krasuski: „Wielu ludzi uważa, że należy poprawić rasę bydła albo ptactwa domowego. U agronoma przekonanie takie jest nawet pożądane. Tragedia zaczęła się wtedy, gdy agronomowi Himmlerowi przeszkodzono w hodowaniu jajonośnych kur i wyposażono w nieograniczoną władzę nad dziesiątkami milionów ludzi z zadaniem »uporządkowania« stosunków rasowych w Europie. Przystąpił do tego zadania w sposób sumienny i wszechstronny” (Krasuski 1986: 365).

Tym, co legitymowało przekonanie o wyższości „narodu panów” i „nadludzi”, były sukcesy militarne. Gdy nadszedł ich kres – można było podważyć sensowność tychże założeń, czego nie wyrażano, rzecz jasna, *expressis verbis*, lecz w sposób niemalże dyskretny, poprzez przyjmowane postawy i podejmowane działania, na przekór własnym, dotychczasowym przekonaniom. Nie kto inny jak sam Himmler wydał przecież rozkaz przerwania Zagłady Żydów.

Mechanizm wyparcia niekiedy był niwelowany właśnie poprzez świadomość skrajnie zbrodniczego charakteru popełnianych czynów, coraz bardziej uwytatnioną przy zetknięciu się ze stanem faktycznym, niwelującym dotychczasową mentalność, sprzyjającą przeświadczeniu o braku penalizacji czegoś, co z samej natury (nawet nie z perspektywy ducha czy z filozofii prawa) należy zakwalifikować jako zbrodnię.

W czasie procesu sądowego po wojnie Rudolf Höss przyznał, że był przekonany o zasadności wydanych rozkazów, które wykonywał „i zachowywał się jak trzeba”, a w przeciwnym wypadku nie byłby w stanie z własnej inicjatywy wysłać na śmierć milionów ludzi. Nie czuł się winny aż do kapitulacji Niemiec i doniesień płynących z innych procesów. Dopiero postawiony w stan oskarżenia uznał, że „eksterminacja Żydów nie była konieczna”, a sam jest winien jak inni i musi ponieść konsekwencje. W sposób szczególnie uświadomił to sobie, gdy docierały do niego informacje z procesu załogi obozu koncentracyjnego w Bergen-Belsen (Krasuski 1986: 373).

Mechanizm wyparcia, wraz z wypieraniem przyrodzonej moralności, był zatem indukowany poczuciem wyższości, wynikającym z przekonania o wygranej wojnie i zbliżającej się rychle władzy nad światem. Nie bez powodu decyzja o wymordowaniu europejskich Żydów zapadła właśnie bezpośrednio po niemieckich, militarnych sukcesach na wschodzie. Wbrew obiegu opinii, powielanej, niestety, przez wielu history-

ków II wojny światowej, decyzja o wymordowaniu europejskich Żydów nie zapadła na konferencji (spotkaniu) w Wannsee w styczniu 1941 roku. Wspomniana decyzja w najwyższych gremiach III Rzeszy, co poświadczają źródła z tamtego okresu, zapadła latem lub jesienią 1941 roku. Wraz z realizacją planu „Barbarossa” niemiecki terror o podłożu rasowym wszedł w decydującą fazę, w której przekroczono granicę przesładowań Żydów, przechodząc do ich systematycznej Zagłady. Zbrodnie *Einsatzgruppen* na froncie wschodnim, których celem od samego początku było wymordowanie wszystkich Żydów, stanowiły *de facto* preludium Holokaustu i miały kluczowe znaczenie dla dalszej eskalacji zaplanowanej, i już realizowanej, eksterminacji. Na takim stanowisku stoją znani badacze Holokaustu, tacy jak Raul Hilberg czy Christopher Browning, a z polskich historyków m.in. Bogdan Musiał. Również Adolf Eichmann, który był sekretarzem spotkania, w trakcie swojego procesu w Jerozolimie przyznał, że celem konferencji w Wannsee była jedynie koordynacja wszelkich działań, tj. przyjęcie zasad i metod eksterminacji. I choć realizacja Zagłady w stosunku do Żydów z Europy Zachodniej miała miejsce po wspomnianym spotkaniu niemieckich dygnitarzy w Berlinie, kluczowe, odgórne decyzje w tej sprawie zapadły wcześniej, co wynika z dokumentów, przemówień i treści rozmów, jakie odbywali m.in. Himmler i Hitler, zapowiadający oficjalnie masową eksterminację Żydów jeszcze w 1939 roku (Musiał 2004: 15; Gerlach 2015: 780–793; Matthäus 2007: 218; Arendt 1998: 146–147).

Megalomania, wynikająca po części z kompleksów w związku z kapitulacją w 1918 roku, wdarła się do niemieckiej świadomości i była konsekwentnie stopniowana pod naporem nazistowskiej retoryki, a eksponując się w oparciu o specyficzne, psychologiczne mechanizmy, zadawała kłam dotychczasowym konwekcjom i wszelkim przyjętym normom. Gdy w grę wchodziło udowodnienie własnej wyższości, będące w istocie negacją niższości, moralność i etyka traciły na znaczeniu, bądź przyjmowały wypaczoną postać, jak widać trudną do zrozumienia czy uzasadnienia, nawet dla osób ją wyznających.

Nazistowscy zbrodniarze żyli w poczuciu, że sami są „tymi dobrymi” i, jak to określił Himmler, „zachowują przyzwoitość”. Tego typu postawa indukowała w żołnierzach „zachowanie dobrego poczucia moralnego”: „Narodowosocjalistyczna etyka przyzwoitości żywi się przede wszystkim argumentem, że zbrodnie, mordy, gwałty, rabunki itp. nie

służą osobistemu wzbogacaniu się czy wyciąganiu z nich korzyści dla siebie, lecz popełniane są zawsze dla wyższych celów. Tego typu etyka przyzwoitości pozwalała na rzeczy, które z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej i zachodniej są absolutnie złe, zintegrować z własnym wizerunkiem moralnym jako coś usprawiedliwionego, wręcz niezbędnego” (Neitzel, Walzer 2014: 234).

Harald Welzer próbując wyjaśnić, jak sprawcy zbrodni byli w stanie pokonywać swoje opory moralne, odwołuje się do pojęcia „psychologicznego mechanizmu dystansu” – nie mieli oni poczucia, że są mordercami. W pewnym stopniu nie mordowali jako konkretne osoby, ale występowali w roli „nosicieli historycznego zadania”, w kontekście którego ich osobiste uczucia i opory schodziły na dalszy plan. Subiektywny dystans do odgrywanej przez siebie roli pozwalał im realizować swobodnie zbrodniczy proceder na masową skalę (Welzer 2010: 40–41).

Hermann Göring wobec oskarżeń, które najbardziej go obciążały, starał się pomniejszać ich rozmiar i cynicznie usprawiedliwiał się mówiąc, że zbrodnie były zawsze obecne w jakiejś wielkiej polityce. Po obejrzeniu filmu o nazistowskich działaniach na Ukrainie i Białorusi oświadczył, nawet ku zdziwieniu współoskarżonych, że to, co zobaczył, nie jest nawet dokumentem i że każdy może zrobić tego typu film. Pokazane zdjęcia zostały natomiast jego zdaniem wykonane przez bolszewików z okresu ich własnej rewolucji. Podobnie Zagładę Żydów kwalifikował jako „grubą przesadę” i *Greuelpropagandę*, uznając, że mord na taką skalę, tj. wyrażony w milionach ofiar, technicznie był niewykonalny. W tym kontekście w spore zakłopotanie wprowadziły go późniejsze wieści o zeznaniach Rudolfa Hössa, komendanta KL Auschwitz, który w trakcie procesu w Polsce zeznał, iż w okresie jego urzędowania wymordowano w obozie ok. 2,5 miliona osób. Po obaleniu zatem „technicznego argumentu” Göring próbował się tłumaczyć, że poza Himmlerem nikt o tych zbrodniach nie wiedział, a podobne przestępstwa popełniano już w historii, i przechodziły one bez większego echa (Małcużyński 1963: 165–166).

Marszałek Rzeszy szukał zatem coraz to nowych, bardziej wymyślnych, a zarazem w coraz większym stopniu irracjonalnych metod argumentacji, nie tyle nawet wypierając się winy, co odrzucając myśl o popełnionych zbrodniach. Uzasadnianie bądź deprecjonowanie winy w retrospektywnym spojrzeniu na rzeczywistość była chyba trudna do

zaakceptowania nawet dla niego samego, nawet jeśli przyjmował heglowską perspektywę „ducha epoki”. Prawo naturalne i wartości przyrodzone były już mocno zacierzone w świadomości ludzkiej w XX wieku, a uzasadnianie własnego postępowania cudzym, w perspektywie historycznej, jest bezzasadne z tego właśnie powodu, a nawet w perspektywie wertykalno-ontologicznej, aktualnej dla zastanych czasów, gdzie etyka suponuje przeświadczenie, że powszechność występku nie umniejsza jego nikczemności. Można więc uznać, że Göring próbował, acz w nieudolny sposób, manipulować swoim rozmówcą.

Mechanizm wyparcia, który stosowali nazistowscy zbrodniarze wojenni celem oczyszczenia się z zarzutów, należy zatem z pewnością tłumaczyć m.in. ich skłonnością do manipulacji. Czymś znamionym jest w tym przypadku tego typu skłonność, w obliczu beznamiętnego odnośnienia się do zbrodni, których rozmiar przyjął postać hekatomb, bez precedensu w dotychczasowej historii ludzkości. Doświadczenie kliniczne wskazuje bowiem, że psychopaci charakteryzują się wzmożonymi zdolnościami manipulacyjnymi, a co za tym idzie, doskonale potrafią kłamać. Psychopaci w sposób patologiczny oczekują uwielbienia ze strony innych ludzi, a jeśli doświadczą na tym polu rozczarowania, kompensują to nienawiścią do nich, co predysponuje do kłamstwa i oszustwa, co czyni z nich jednych z najlepszych kłamców (Witkowski 2006: 152–155).

Nazistowskie kłamstwo sprawdzało się także do tego, by wpływać odpowiednio na świadomość ofiar, wykreować u nich konkretne postawy, poczucie bezradności, konieczności, i wynikającą stąd bierność. David Rousset, były więzień Buchenwaldu, oceniając wydarzenia rozgrywające się w niemieckich obozach koncentracyjnych, miał przyznać, że „SS-mani, którym zależy na klęsce ofiary, nie kierują się wyłącznie bezinteresownym sadyzmem. Wiedzą, że system, któremu uda się zniszczyć ofiarę, nim wejdzie na szafot [...], nie ma sobie równych w utrzymaniu całego narodu w stanie niewolnictwa. W uległości. Nie ma nic straszniejszego niż widok istot ludzkich maszerujących kolumnami na śmierć jak automaty” (Arendt 1998: 17).

Mechanizmy wyparcia, czy też inne czynniki psychologiczne nie stanowiły, rzecz jasna, jedynej przyczyny postaw przyjmowanych przez nazistowskich zbrodniarzy, zarówno w trakcie wojny, jak i bezpośrednio po niej, gdy oskarżeni i sądzeni przyjmowali konkretne linie obrony. W tym drugim przypadku z pewnością były one determinowane zawi-



łościami prawnymi (omówionymi skrupulatnie z broniącymi ich prawnikami), filozoficzno-prawnymi, aksjologicznymi, czy też kielkującym – wówczas na swój sposób specyficznym – negacjonizmem. Psychologia obejmuje jednak działalność człowieka holistycznie, całościowo, *in toto* – przyjmowanie tychże czynników dla określenia własnych motywacji czy postaw, samo w sobie było swoistym mechanizmem obronnym, gdzie podejmowano – zasadniczo nieporadne – próby znalezienia racjonalno-legalistycznego podłoża dla usprawiedliwienia popełnionych zbrodni, których charakter, skalę i stopień zawinienia ich realizatorów starano się wyprzeć ze świadomości. Odbywało się to, rzecz jasna, w obliczu nieodwracalnej, wojennej klęski, implikującej pociągnięcie do odpowiedzialności, z którą, jak się wydaje, gdzieś w podświadomości zawsze się liczone, o czym świadczy skrupulatne zacieranie śladów makabry dokonanej na niewinnych ludziach. W ten sposób mechanizmy wyparcia miały samonapędzający się, multiplikatywny charakter, zarówno pierwotny – napędzając eskalację zbrodni wojennych, jak i wtórny – gdyż rodziły się także pod wpływem tych ostatnich w zastanej, powojennej rzeczywistości.

Zeprezentowany powyżej psychologiczny mechanizm wyparcia w przypadku nazistowskich zbrodniarzy wojennych był z pewnością zjawiskiem złożonym, zasadzającym się na różnorodnym podłożu, choć był on, jak się wydaje, zasadniczym elementem ich konstrukcji psychicznej, na bazie którego starali się dowieść swej niewinności. Psychologia nazizmu, zwłaszcza w jego rasistowskiej odsłonie, była w zasadzie od samego początku psychologią kłamstwa. Na nim też opierały się wszelkie popełnione zbrodnie, jak i próby ich zanegowania bądź usprawiedliwienia, choć wypieranie prawdy, która, jak głosi potoczne powiedzenie, broni się sama, od samego początku musiało być spisane na niepowodzenie.

## **Bibliografia**

- Arendt H. (1998), *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Arluke A., Sax B. (1992), *Understanding nazi animal protection and the Holocaust*, „Anthrozoös” 5 (1): 6–31.
- Barbu Z. (1960), *Problems of historical psychology*, Routledge, London.
- Bartnicka A. (2023), *Światopogląd w działaniu. Heinrich Himmler i jego wizja rasowego imperium III Rzeszy*, Muzeum II Wojny Światowej, Gdańsk.

- Blass T. (2009), *Zachowanie sprawców jako destrukcyjne postuszeństwo. Wokół badań Stanleya Milgrama, najdonioślejszej próby wyjaśnienia Holokaustu, na gruncie psychologii społecznej*, [w:] *Zrozumieć Zagładę. Społeczna psychologia Holokaustu*, L.S. Newman, R. Erber (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 86–100.
- Cywiński P. (2015), *Zagłada w pamięci więźniów Sonderkommando*, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, Oświęcim.
- El-Hai J. (2015), *Göring i psychiatra*, przeł. J. Skowroński, Prószyński Media, Warszawa.
- Engelking B. (1994), *Zagłada i pamięć. Doświadczenie Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa.
- Gerlach C. (2015), *The Wannsee Conference, the Fate of German Jews, and Hitler's Decision in Principle to Exterminate All European Jews*, „The Journal of Modern History” 4: 759–812.
- Goldensohn L. (2015), *Rozmowy norymberskie*, przeł. D. Jankowska, Wydawnictwo W.A.B. – Grupa Wydawnicza Foksal, Warszawa.
- Grądzka-Rejak M. (2016), *Amon Göth – co po nim zostało?*, [w:] *Anatomia nazizmu*, F. Musiał (red.), Instytut Pamięci Narodowej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Hartman J.J. (2000), *A Psychoanalytic View of Racial Myths in a Nazi Propaganda Film: Der Ewige Jude (The Eternal Jew)*, „Journal of Applied Psychoanalytic Studies” 4: 329–346.
- Heydecker J. (2009), *Moja wojna. Zapiski i zdjęcia z sześciu lat w hitlerowskim Wehrmachcie*, przeł. B. Ostrowska, Świat Książki, Warszawa.
- Himmler K., Wildt M. (2015), *Himmler. Listy ludobójcy*, przeł. S. Kupisz, Prószyński Media, Warszawa.
- Johnson P. (1994), *Historia Żydów*, przeł. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelicki, Wydawnictwo Platan, Kraków.
- Kępiński A. (2005), *Refleksje oświęcimskie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Knopp G. (2009), *Wehrmacht. Od inwazji na Polskę do kapitulacji*, przeł. B. Lubińska, D. Lubiński, Bellona, Warszawa.
- Krasuski J. (1986), *Historia Rzeszy Niemieckiej 1871–1945*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Kren G. (1974), *Psychohistory and the Holocaust*, „The Journal of Psychohistory. A Quarterly Journal of Childhood and Psychohistory” 3: 409–417.
- Lubecka J. (2015), *Zrozumieć nazistę. Wątki racjonalizacji i zrozumienia zachowania zbrodniarzy nazistowskich w powojennych procesach i badaniach psychologicznych*, [w:] *Wina i kara. Społeczeństwa wobec rozliczeń zbrodni popełnionych przez reżimy totalitarne w latach 1939–1956*, P. Pleskot (red.), Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa.
- Małcużyński K. (1973), *Oskarżenia nie przyznają się do winy*, Interpress, Warszawa.
- Marx S. (2009), *Dlaczego poszli za Hitlerem? Psychologia narodowego socjalizmu w Niemczech*, przeł. A. Gadzała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Matthäus J. (2007), *Controlled Escalation: Himmler's Men in the Summer of 1941 and the Holocaust in the Occupied Soviet Territories*, „Holocaust and Genocide Studies” 2: 218–242.
- Musiał B. (2004), „Przypadek modelowy dotyczący eksterminacji Żydów”. *Początki „Akcji Reinhardt” – planowanie masowego mordu Żydów w Generalnym Gubernatorstwie*, [w:] *Akcja Reinhardt. Zagłada Żydów w Generalnym Gubernatorstwie*, D. Libionka (red.), Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa.
- Neitzel S., Welzer H. (2014), *Żołnierze. Protokoły walk, zabijania i umierania*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Poniatowska-Leszczynska K., Zinczuk-Zielazna J. (2014), *Mechanizm wyparcia – teoria i badania*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 2: 117–123.
- Reykowski J., Kochańska G. (1980), *Szkice z teorii osobowości*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Röskau-Rydel I. (2014), *Dzieci i młodzież w Niemczech w latach 1933–1945*, [w:] *W kręgu rodziny epok dawnych: Dzieciństwo*, A. Chłosta-Sikorska, M. Gadocha (red.), Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Schafft G.E. (2006), *Od rasizmu do ludobójstwa. Antropologia w Trzeciej Rzeszy*, przeł. T. Bałuk-Ulewiczowa, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Seredyńska A. (2016), *Mechanizmy obronne jako wskaźnik stylu osobowości. Charakterystyka psychometryczna narzędzia badawczego*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Seredyńska A. (2015), *Mechanizmy obronne w diagnozie psychodynamicznej i pedagogicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Setkiewicz P. (2016), *Nie poczuwam się do żadnej winy... Zeznania esesmanów z załogi KL Auschwitz w procesie przed Najwyższym Trybunałem Narodowym w Krakowie (24 listopada – 16 grudnia 1947)*, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, Oświęcim.
- Terelak J.F. (2001), *Psychologia stresu*, Branta, Bydgoszcz.
- Welzer H. (2010), *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów*, przeł. M. Kurkowska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010.
- Witkowski T. (2006), *Psychologia kłamstwa*, Moderator, Taszów.
- Witkowski T. (2015), *Zakazana psychologia. Tom I. Pomiędzy nauką a szarlatanerią*, Wydawnictwo Bez Maski, Wrocław.
- Wyszyńska G. (1996), *Rola ojca w rozwoju dziecka*, „Zeszyty Naukowe Instytutu Psychoanalizy i Psychoterapii. Dialogi” 1–2.



**Krzysztof Woronowski**  
ORCID: 0009-0003-0453-8019

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## FILTR EKSPLANACYJNY I JEGO ZASTOSOWANIE W KOSMOLOGII

### The Explanatory Filter and Its Application in Cosmology

Słowa kluczowe: filtr eksplanacyjny, kosmologia, teoria inteligentnego projektu, zasada antropiczna, wieloświaty, prawdopodobieństwo, projekt

Key words: explanatory filter, cosmology, intelligent design theory, anthropic principle, multiverses, probability, design

#### Streszczenie

W niniejszym artykule autor podjął próbę opisu filtra eksplanacyjnego jako sprawnego narzędzia metodologicznego oraz zastosowania go do badań nad całym Wszechświatem, jednocześnie zwracając uwagę na poprawność metodologiczną badań nad teorią projektu.

#### Abstract

In this article, the author has attempted to describe the exploratory filter as an efficient methodological tool and to apply it to the study of the Universe as a whole, while also drawing attention to the methodological correctness of design theory research.

## Wstęp

Filtr eksplanacyjny opracowany przez amerykańskiego matematyka Williama Dembskiego został stworzony na potrzeby teorii inteligentnego projektu (TIP) w celu wykrycia czynnika inteligentnego w zjawisku powstania struktur biochemicznych. Niezależnie od tego, czy TIP uznać za naukowy program badawczy, czy też „neo-kreacjonizm ukryty pod maską naukowości”, to filtr sam w sobie pozostaje niezawodną (choć

nie zawsze możliwą do zastosowania) metodą badawczą. Nawet przyjmując, że zawiódł on w swoim pierwotnym przeznaczeniu, to wciąż jest on sprawnym narzędziem metodologicznym i tym samym jedynym nie naruszonym filarem pośród zgliszczy teorii, dla której został stworzony.

Jeśli chodzi o samą teorię projektu, to skupia się ona na poszukiwaniu śladów czynnika inteligentnego wyłącznie w powstaniu i rozwoju życia na Ziemi, wobec czego jej obszar badań z reguły nie wychodzi poza sferę naszej planety. Wyjątkiem są rozważania na temat możliwości powstania organizmów żywych w innych miejscach Wszechświata, jednak one również przywoływane są jedynie w odniesieniu do prawdopodobieństwa samorzutnego pojawienia się życia na Ziemi. Teoria zatem dotyczy głównie zagadnień z obszaru biologii. Choć w środowisku filozoficznym i naukowym często poruszany jest temat zaprojektowanego Wszechświata, to brakuje ścisłych prób poszerzania zakresu TIP o analizę kosmologiczną, tzn. poszukiwania projektu w kosmosie w oparciu o filtr eksplanacyjny Dembskiego. Wobec tego warto podjąć próbę poszerzenia zakresu jej badań, odnosząc kryterium złożoności-specyfikacji do całego Wszechświata.

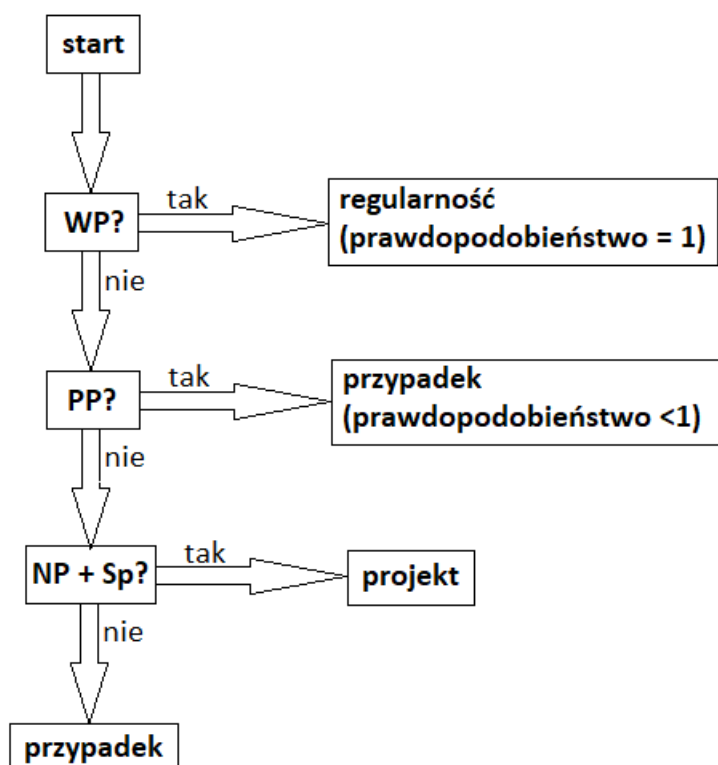
Precyzyjne opisanie działania filtra eksplanacyjnego i potwierdzenie jego niezawodności jako kryterium wykrywania projektu jest pierwszym celem badawczym niniejszej pracy. Drugim natomiast jest teoretyczne zastosowanie jego kryteriów do badań w skali kosmologicznej, co jednocześnie można traktować jako próbę przełożenia założeń TIP z obszaru biologii na kosmologię, a więc de facto rozszerzenia jej zakresu o całkowicie nowe rozważania.

## Filtr eksplanacyjny

Chcąc zbadać, czy za danym zjawiskiem stoi inteligentny projektant, należy dysponować precyzyjnym narzędziem wykrywającym czynnika inteligentny. Właśnie takim narzędziem jest stworzony przez Dembskiego filtr eksplanacyjny. Jest to szereg kryteriów, których zadaniem jest eliminacja kolejnych potencjalnych wyjaśnień danego zjawiska, aż jedynym wytłumaczeniem w sposób nieunikniony pozostanie odwołanie się do projektu. Filtr ma zatem niejako „odsiewać” wszystkie możliwości w celu wykrycia inteligentnej ingerencji w zdarzeniu. W jaki sposób to robi? Cała metoda opiera się na przyjęciu, że dane

zjawisko można wyjaśnić na jeden z trzech sposobów – poprzez regularność, przypadek lub projekt. Dembski przyjmuje te wyjaśnienia jako dopełniające się i jedyne możliwe w stosunku do każdego analizowanego zdarzenia. Jasne staje się zatem, że wykluczając regularność i przypadek, możemy wnioskować o projekcie. Właśnie w ten sposób działa filtr – poddaje zdarzenie analizie i poprzez metodę eliminacji wskazuje nam na czynnik inteligentny. Procedura w postaci diagramu prezentuje się następująco:

Pierwszy węzeł filtra stanowi wykluczenie regularności, drugim natomiast jest wykluczenie przypadku. Dopiero w ostatnim kroku rozważamy wyjaśnienie odwołujące się do projektu. Zdaniem Dembskiego przedstawiona kolejność jest konieczna, gdyż wyjaśnienia należy szukać,



Rys. 1. Schemat filtra eksplanacyjnego

Źródło: opracowanie własne na podstawie (Dembski 2021b: 58).

zaczynając od najmniejszej złożoności. „Kolejność wyjaśniania jest odmianą zasady brzytwy Ockhama. Kiedy jeden z trzech sposobów wyjaśniania zawodzi, nie tłumacząc zdarzenia w adekwatny sposób, przechodzimy do sposobu znajdującego się na kolejnym stopniu złożoności” (Dembski 2021b: 58).

Największym stopniem komplikacji charakteryzuje się oczywiście wyjaśnienie odwołujące się do projektu, dlatego też sięgamy po nie w ostateczności. Z kolei najprostszym wyjaśnieniem jest regularność, dlatego też pierwszy człon filtra to właśnie kryterium regularności, czyli stwierdzenie, czy dane zjawisko musiało zajść w sposób konieczny. Skrót „WP” oznacza, że opisywane zdarzenie E charakteryzuje się wysokim prawdopodobieństwem. Zdaniem Dembskiego równoznaczne jest to z przyjęciem, iż E jest regularne, tj. zdarza się zawsze w określonych warunkach (Ibidem: 57). Cechę regularności (rozumianą jako prawdopodobieństwo = 1) możemy przypisać większości zjawisk, jakie spotykamy w przyrodzie. Będzie to fakt, że deszcz pada w dół, obrót Ziemi wokół Słońca oraz wszystkie inne deterministyczne zdarzenia. Stwierdzenie regularności automatycznie wyklucza dalsze rozważania, gdyż jak już mówiliśmy, możliwe jest tu tylko jedno z trzech wyjaśnień.

Gdy jednak nie ustalimy wysokiego prawdopodobieństwa zajścia E, przechodzimy do następnego etapu filtra, jakim jest przypadek. Filtr wskazuje nam na przypadek, gdy mamy do czynienia ze zdarzeniem typu „PP”, czyli sytuacją o pośrednim prawdopodobieństwie. Będą to zdarzenia o większym zasobie probabilistycznym niż zdarzenia WP (których zasób taki wynosi dokładnie 1). Inaczej mówiąc, zachodzą one z pewnym prawdopodobieństwem  $< 1$ , czyli są realizacją jednego z możliwych scenariuszy. Są to przypadki, z którymi mamy do czynienia na co dzień i nikogo nie zaskakuje ich występowanie, gdyż mają wystarczająco dużą szansę zajścia (gdzie przebiega granica między małym a dużym prawdopodobieństwem – o tym niżej). Jeśli zdarzenie charakteryzuje się tą cechą, możemy uznać je za przypadek i w tym wypadku również wykluczyć dwa pozostałe wyjaśnienia – regularność i projekt.

Gdy jednak stwierdzimy, że było ono wyjątkowo mało prawdopodobne, przechodzimy do następnego etapu rozumowania i nadajemy zdarzeniu E miano „NP” (niskie prawdopodobieństwo). Jeśli zdarzenie charakteryzuje się dostatecznie niską szansą zajścia, zbliżamy się do końca filtra. Nie możemy jednak jeszcze stwierdzić, że to projekt,



gdyż samo NP nadal wskazuje nam na przypadek, który od PP różni się jedynie tym, iż ten pierwszy zachodzi z bardzo małym prawdopodobieństwem. Nawet coś o skrajnie małej szansie zajścia nadal możemy przypisać przypadkowi. Jeśli rozsypimy sól na stole, jej drobinki ułożą się w jedną sekwencję spośród miliardów możliwych, a każda będzie charakteryzować się równie małym prawdopodobieństwem. Jest to zdecydowanie zdarzenie typu NP, gdyż zasoby probabilistyczne są tutaj ogromne. Jak zatem możemy sprawdzić, czy nieprawdopodobne zdarzenie E jest dziełem inteligentnego projektu, a nie zwykłego (choć nieprawdopodobnego) przypadku?

W tym właśnie miejscu mamy do czynienia z ostatnim etapem filtra, czyli odnalezieniem specyfikacji („Sp”), zamiennie nazywanej też schematem lub wzorcem. To właśnie zgodność nieprawdopodobnego zdarzenia ze wzorcem (na ilustracji określone jako „NP + Sp”) pozwala nam wykluczyć przypadek i ostatecznie wyciągnąć wniosek, że zjawisko jest dziełem projektu. Odpowiada to dokładnie definicji projektu w ujęciu Dembskiego, czyli „Sytuacji nieprawdopodobnej pasującej do wzorca”. Rozumowanie jest proste: W rozsypanej soli widzimy tylko jedną z niezliczonych, jednakowo nieprawdopodobnych możliwości jej ułożenia – jest to przypadek. Jeśli jednak sól ułożona będzie w obraz z podobizną człowieka, dopatrzymy się w nim wzorca i tym samym stwierdzimy, że zostało to zrobione umyślnie. Te dwa czynniki (niskie prawdopodobieństwo + wykrycie określonego schematu) dają nam pewność, że zdarzenie jest dziełem inteligentnego projektu. Jak zatem je znaleźć?

Zacznijmy od prawdopodobieństwa. Należy ustalić, w jaki sposób możemy stwierdzić, że zdarzenie jest nieprawdopodobne. Jak mała musi być liczba, aby rozróżnić zdarzenie typu PP od NP? W historii próbowano już określić granicę zdarzeń nieprawdopodobnych, czego najlepszym przykładem jest przytaczany przez Dembskiego francuski matematyk Émile Borel, który to oszacował tę liczbę na 1 do  $10^{50}$ . Oznaczało to według niego, że zdarzenia o mniejszym prawdopodobieństwie nie wydarzą się nigdy. Borel nie kierował się jednak żadnymi jasnymi przesłankami w ustalaniu tej wartości. Z kolei Dembski próbuje podać precyzyjną liczbę poprzez obliczenie wszystkich zasobów probabilistycznych naszego Wszechświata. W tym celu używa trzech parametrów: szacowanej liczby cząstek elementarnych w obserwowalnym Wszechświecie ( $10^{80}$ ), czasu Plancka ( $\sim 5,39 \times 10^{-44}$  s, co zapisuje jako  $10^{45}$  zmian

stanu fizycznego na sekundę) oraz wieku Wszechświata wyrażonego w sekundach, wymnożonego przez miliard ( $10^{25}$ ). Mnożąc przez siebie te 3 wartości, otrzymujemy zasób probabilistyczny obserwowalnego Wszechświata: „If we now assume that any specification of an event within the known physical universe requires at least one elementary particle to specify it and that such specifications cannot be generated any faster than the Planck time, then there cosmological constrains imply that the total number of specified events throughout cosmic history cannot exceed  $10^{80} \times 10^{45} \times 10^{25} = 10^{150}$ . Thus, any specified event of probability less than 1 in  $10^{150}$  is therefore a universal probability bound” (Dembski 2004: 85).

„Universal probability bound”, czyli granica probabilistyczna Wszechświata, jest zatem maksymalną możliwą liczbą wyspecyfikowanych zdarzeń, jakie mogą zajść kiedykolwiek. Według obliczeń Dembskiego wynosi ona  $10^{150}$ , co oznacza, że żadne zdarzenie z szansą zajścia mniejszą niż 1 do  $10^{150}$  nie może być dziełem przypadku. W odniesieniu do diagramu filtra,  $10^{150}$  to granica, która rozróżnia zdarzenia PP od NP, tym samym stwierdzając prawdopodobieństwo dostatecznie małe, by z powodzeniem doszukiwać się w nim projektu. W praktyce jednak granica ta jest na tyle mała, że niewiele analizowanych przez nas zdarzeń mogłoby się do niej zbliżyć, gdyż bardzo mało rzeczy we Wszechświecie jest zdolnych do specyfikacji. „Należy zwrócić uwagę, że  $10^{150}$  stanowi granicę na wyrost. W rzeczywistości jedynymi znanymi podmiotami specyfikującymi zdarzenia są zwierzęta i komputery, złożone z ogromnej liczby cząstek elementarnych i generujące specyfikacje w jednostkach czasu znacznie dłuższych od czasu Plancka” (Dembski 2021b: 239). Oczywiście stwierdzając małe prawdopodobieństwo, nadal nie wykluczamy przypadku. Można powiedzieć, że większość zachodzących zdarzeń jest wysoce nieprawdopodobnych. Wylosowanie na kości 6 oczek w każdym ze 100 rzutów jest równie prawdopodobne co dowolna inna sekwencja liczby oczek, mimo że w drugiej sytuacji stwierdzimy przypadek, a w pierwszej projekt w postaci oszukanych kości. Dlatego właśnie potrzebny jest wzorzec, który ze zbioru nieprawdopodobnych zdarzeń wydzieli nam te, w których widoczny jest projekt.

Wzorzec to pewien schemat, który rozpoznajemy w zdarzeniu. Istnienie takiego schematu często stwierdzamy intuicyjnie, porównując go do innych schematów, z którymi mieliśmy styczność poprzez do-

świadczenie. Widząc napis na budynku, wiemy, że jest on dziełem inteligentnego projektu – nie tylko dlatego, że jego samoistne powstanie byłoby nieprawdopodobne. Z naszego doświadczenia wiemy, że znaki o określonym kształcie i w odpowiedniej kolejności mogą stworzyć taki napis – jest to wzorzec tego zdarzenia. Dembski dzieli wzorce na *specyfikacje* oraz *fabrykacje*. Specyfikacje są właściwymi wzorcami, które wykluczają przypadek w sposób pewny. Te drugie natomiast nie wykluczają przypadku nawet mimo skrajnie małego prawdopodobieństwa. Fabrykacje są wzorcami stworzonymi już po zajściu zdarzenia lub, jak określa to Dembski, są one dodane ad hoc. Za przykład podaje on łucznika, który strzela w mur z krótkiego dystansu (Jodkowski 2007: 18). Rozważmy dwie hipotetyczne sytuacje: W pierwszej łucznik wbija wszystkie strzały w pustą ścianę, a następnie maluje wokół nich tarcze tak, by wyglądało to, jakby trafił w sam środek każdej z nich. W drugim przypadku łucznik maluje tarcze, a dopiero później trafia we wszystkie z łuku. Wzorcem jest tutaj oczywiście układ strzał w stosunku do tarcz. Ich ułożenie w obydwu przypadkach pasuje do wzorca, jednak w pierwszym z nich widzimy fabrykację, czyli wzorzec nałożony na już minione zdarzenie. Z tą wiedzą uznajemy rozmieszczenie strzał jako przypadek. W drugiej sytuacji mamy do czynienia ze specyfikacją, a więc wzorcem określonym przed zdarzeniem (wystrzeleniem strzał). Mamy tu zatem pewność, że strzały nie są rozmieszczone w sposób losowy, lecz zostały wystrzelone z wielką precyzją tak, by dopasowały się do schematu. Trzeba doprecyzować, że wykrycie wzorca po zdarzeniu nie oznacza, że jest to falsyfikacja. Śledczy badający miejsce przestępstwa odkrywają je już po fakcie, jednak nadal odnajdują ślady umyślnego działania. To, co czyni wzorzec falsyfikacją, to brak *rozłączności* od przypisanego mu zdarzenia. „W przypadku wzorca ważne jest nie to, kiedy został odkryty, ale czy określony, dobrze zdefiniowany wzorzec jest niezależny od zdarzenia. Wspomnianą niezależność nazywamy rozłącznością i mówimy, że wzorzec jest rozłączny, gdy spełnia ten warunek” (Dembski 2021b: 32).

Całe opisane wyżej działanie filtra eksplanacyjnego (definicja specyfikacji, wyznaczanie zdarzeń nieprawdopodobnych) jest jego wyczerpującym przedstawieniem. Zanim jednak przejdziemy do jego zastosowania w kosmologii, warto pokrótce przyrzeć się krytyce, jaką wyciągnęli przeciw niemu liczni przeciwnicy TIP.

## Krytyka metodologiczna

Przeciwnicy teorii projektu krytykując koncepcje filtra eksplanacyjnego, próbowali formułować argumenty głównie przeciwko jego niezawodności. Jeśliby bowiem wykazać, że filtr nie sprawdza się chociażby w jednym przypadku, to należałoby odebrać mu miano niezawodnego narzędzia metodologicznego i tym samym obalić znaczący argument na rzecz TIP.

Uwagę często zwracano na tzw. *falszywe pozytywy* oraz *falszywe negatywy*. W tym wypadku są to (hipotetyczne) błędne wyniki filtra eksplanacyjnego. Taki fałszywy wynik możemy stwierdzić, gdy po dokonanej analizie jesteśmy w stanie empirycznie zweryfikować, czy nasze rozumowanie było poprawne. Jeśli po zastosowaniu filtra ustalimy, że dane zdarzenie nie jest dziełem projektu (np. zatrzymało się na kryterium regularności), ale po zweryfikowaniu go empirycznie okaże się, że jednak stał za nim czynnik inteligentny, to mamy do czynienia z fałszywym negatywem. Za przykład może posłużyć koszula leżąca na podłodze w sklepie odzieżowym. Jest to zdarzenie, które przypisalibyśmy przypadkowi, gdyż koszula mogła zwyczajnie spaść z wieszaka. Jeśli jednak, sprawdzając nagranie z kamery, zobaczymy, że ktoś celowo zrzucił ubranie na podłogę, to nasz wniosek o przypadkowości będzie fałszywym negatywem – zdarzenie było wynikiem inteligentnego sprawstwa, ale filtr nie zdołał go wykryć. Z kolei z fałszywym pozytywem mamy do czynienia, gdy po przepuszczeniu danego zdarzenia przez filtr określimy je jako zamierzone, a po późniejszej weryfikacji okaże się ono czystym przypadkiem. Z tych dwóch niepoprawnych wyników rozumowania zagrożeniem dla filtra eksplanacyjnego jest jedynie ten drugi, gdyż wskazuje na jego omylność. Pierwszy natomiast, czyli fałszywy negatyw, jest jedynie rezultatem ograniczonego stanu wiedzy. Jak stwierdza Dembski: „Problem wyników fałszywie negatywnych powstaje zatem wówczas, gdy inteligentny czynnik (świadomie lub nieświadomie) postępuje w taki sposób, aby ukryć swoje działania, lub gdy czynnik inteligentny próbujący wykryć projekt posiada niedostateczną wiedzę kontekstową, żeby ustalić, czy projekt rzeczywiście występuje” (Dembski 2021a: 61).

Fałszywy negatyw nie świadczy o błędnym działaniu filtra, a jedynie o naszym braku wiedzy na temat dokładnego przebiegu zdarzenia lub

o celowym ukryciu swojego działania przez projektanta. Inaczej sprawa wygląda w przypadku wyników fałszywie pozytywnych. Oznaczają one, że po przeprowadzonej analizie filtr wskazał nam na istnienie projektu, który tak naprawdę nie wystąpił. Na mocy rozumowania indukcyjnego, na które Dembski sam się powołuje, znalezienie przynajmniej jednego fałszywego pozytywu oznaczałoby zawodność jego koncepcji. Tak jak pojedynczy biały kruk obala tezę o czarności wszystkich kruków, tak pojedynczy wynik fałszywie pozytywny obaliłby tezę o bezbłędności filtra eksplanacyjnego. Dembski śmiało podkreśla, że nie jesteśmy w stanie znaleźć jakiegokolwiek zdarzenia w przyrodzie, które okazałoby się wynikiem fałszywie pozytywnym. Uznaje to też za argument na rzecz niezawodności swojego kryterium złożoności-specyfikacji: filtr jest dobrym narzędziem wykrywania projektu, gdyż nie ma sytuacji, w której by zawiódł.

Jak można się spodziewać, przeciwnicy TIP usiłują znaleźć takie zdarzenie, które odpowiadałoby fałszywemu pozytywowi. Dotąd wysunięto kilka propozycji, z których najczęściej przytaczane jest zjawisko tzw. komórek Bénarda. Są to wzory powstałe w wyniku podgrzewania od spodu cienkiej warstwy wody rozlanej pomiędzy dwiema szklanymi płytkami. Na jej powierzchni pojawiają się wtedy ruchome, przypominające plaster miodu komórki, które charakteryzują się niezwykle złożonym wzorem. Zjawisko to często przytacza angielski filozof Niall Shanks, podkreślając, że owe komórki spełniają kryterium złożoności-specyfikacji postawione przez Dembskiego, mimo że są wynikiem ślepych mechanizmów przyrody (Shanks 2007). Głębsza analiza pokazuje jednak, że komórki Bénarda wcale nie przechodzą przez wszystkie etapy filtra. Ich powstawanie jest całkowicie zdeterminowane początkowym stanem ułożenia cząsteczek wody i można je łatwo przypisać działaniu konieczności (lub przypadku, gdy dochodzi do niewielkich odchyień). Thomas Woodward, znany obrońca koncepcji Dembskiego, trafnie zauważył, że „z pewnością nie są [komórki] »niezależnie wyspecyfikowane« dla jakiejś docelowej funkcji. [...] Filtr wyłapuje je na pierwszym lub drugim poziomie: można je wyjaśnić jako proste wzorce, kierowane procesami prawdopodobnymi (przy właściwych warunkach początkowych zawsze tworzą ten sam podstawowy wzorec)” (Woodward 2007/2008: 120).

Ponadto, nawet przyjmując założenie, że samorzutne powstanie określonego wzoru w komórce jest złożone (tzn. wysoce nieprawdopo-

dobne), to będzie to spełnienie jedynie pierwszej części kryterium Dembskiego. Nadal będzie brakować tu specyfikacji, czyli określonego schematu zjawiska wskazującego nam na inteligentne działanie. Komórki Bénarda możemy zatem uznać za zwykłe, deterministyczne zjawisko fizyczne. Nawet jeśli charakteryzuje się ono złożonością, to przypomina pod tym względem inne „nieprawdopodobne” struktury w przyrodzie, które stwarzają jedynie pozór spełniania kryteriów Dembskiego, takie jak płatki śniegu.

Woodward w swoim artykule rozprawia się również z innym potencjalnym fałszywym pozytywem, mianowicie „złotą liczbą” zawartą w naturze, określaną grecką literą „ $\phi$ ”. Liczba ta wynosi w przybliżeniu  $\sim 1,618$  i jest wynikiem stosunku dwóch sąsiadujących liczb pewnego ciągu matematycznego, którego każda kolejna liczba jest sumą dwóch poprzednich. Najpopularniejszym przykładem jest oczywiście ciąg Fibonacciego, rozpoczynający się od liczb 1,1 i określający wartość „ $\phi$ ” tym dokładniej, im większe liczby zastosujemy do proporcji. Liczba ta przejawia się w wielu zjawiskach w przyrodzie, w tym w formowaniu się żywych organizmów. Przedstawia się ją jako przykład fałszywego pozytywu, gdyż określa ona m.in. miejsce wyrastania liści na łodygach kwiatów – nie są one nigdy rozmieszczone ani symetrycznie po przeciwnych stronach, ani losowo, ale zawsze w stosunku odpowiadającym złotej proporcji. Skoro ciąg określający takie rozłożenie liści może być zdefiniowany jedynie przez istotę rozumną lub zaawansowaną maszynę, to mogłoby się здаwać, że jego występowanie w przyrodzie jest dziełem umyślnego działania. Równocześnie mamy pewność, że przy wyrastaniu liści zachodzą jedynie naturalne procesy, bez żadnej zewnętrznej ingerencji inteligentnego projektanta. Poszczególne gatunki roślin zdają się zatem spełniać kryteria filtra, co wskazywałoby na wynik fałszywie pozytywny. Rozumowanie to jest jednak równie błędne jak w przypadku komórek Bénarda. Rzeczywiście, wzrost rośliny przebiega bez inteligentnej ingerencji. Ma on jednak miejsce tylko dlatego, że *informacja* o takim a nie innym układzie liści jest zawarta w komórkach rośliny i na wzór tej informacji zostaje odtworzone ich rozłożenie. Jeśli chcemy dopatrywać się tu wyspecyfikowanej złożoności, to należy szukać jej w budowie powielających się komórek, w których zawarty jest wzorzec, a nie w samym zjawisku wzrostu. Zarówno Dembski, jak i Woodward zauważyli, że „Naturalne funkcjonowanie układu mylone

jest tutaj z jego powstaniem na mocy projektu” (Ibidem: 119). Same zjawisko schematycznego wzrostu pozostaje zwykłym zdarzeniem deterministycznym, wobec czego i w tym wypadku zatrzymuje się na pierwszym lub drugim etapie filtra. Nie jesteśmy natomiast w stanie wyjaśnić złożoności i specyfikacji pierwotnej komórki, co sprawia, że to właśnie ją należy tu uznać za zaprojektowaną. To z kolei całkowicie odwraca argument na korzyść inteligentnego sprawstwa, gdyż złożone układy replikujące się dzięki idealnemu dostrojeniu do wzorca są przesłanką na rzecz TIP.

Na podstawie wyżej przedstawionego działania filtra eksplanacyjnego (definicja specyfikacji, wyznaczanie zdarzeń nieprawdopodobnych), a także faktu jego niezawodności, możemy śmiało przyjąć, że jest on sprawnym narzędziem metodologicznym, i podjąć próbę zastosowania jego kryteriów do Wszechświata traktowanego jako całość.

## **Filtr w kosmologii – rozumowanie antropiczne**

Na początku XX wieku kosmologia zaczęła wyodrębniać się jako jedna z gałęzi fizyki. Jej rozwojowi towarzyszyło wiele interesujących odkryć, z których szczególnie ważny pod kątem filozoficznym był tzw. problem Wielkich Liczb (później nazywanych kosmicznymi koincydencjami), czyli odnajdywanie pewnych wzorców w stosunkach podstawowych stałych fizycznych, m.in. stałej grawitacyjnej, prędkości światła czy masy elektronu (Turek 2006: 270–272; Heller 2021: 114–117). Fakt istnienia ścisłych proporcji między Wielkimi Liczbami stawiał zasadniczy problem dla kosmologii. Zaczęto stawiać pytania: Czy to przypadek, że podstawowe stałe fizyczne mają taką a nie inną wartość? Czy mogłyby być inne?

Próby wyjaśnienia zbieżności liczbowych doprowadziły w końcu do powiązania ich wartości z istniejącym we Wszechświecie życiem organicznym. Jednym z pierwszych badaczy, który doszedł do takich wniosków, był Robert Henry Dicke. W 1961 roku opublikował on artykuł, w którym powiązał istnienie węgla (niezbędnego składnika materii żywej) z wiekiem Wszechświata – jak stwierdził, żyjemy w takim a nie innym czasie historii kosmicznej, gdyż to właśnie ten czas był konieczny do powstania obserwatora, który ten fakt zauważy (Dicke 1961: 440–441). Tak we współczesnej kosmologii zaczął się zwrot ku

rozumowaniu antropicznemu, czyli łączeniu odpowiednich praw i parametrów Wszechświata z faktem istnienia w nim człowieka (choć mówiąc ogólniej, chodzi tu o życie w dowolnej postaci). W późniejszych latach zwracano uwagę na coraz więcej wartości liczbowych, które korelują z możliwością wykształcenia się istot węglowych, takich jak wyżej wspomniana stała grawitacyjna, stała elektromagnetyczna czy nawet liczba wymiarów przestrzennych, w jakich istniejemy. Minimalne odchylenie tych stałych od swojej wartości całkowicie uniemożliwiłoby powstanie znanego nam życia – np. niewielka zmiana oddziaływania jądrowego silnego uniemożliwiłaby formowanie się protonów, a zmniejszenie tempa ekspansji Wszechświata (stałej Hubble’a) sprawiłoby, że zapadłby się on we wczesnej fazie swojego istnienia (Heller 2014: 101–103).

Te szczególne własności Wszechświata mówią nam, że jego stan początkowy oraz prawa nim rządzące są ściśle skorelowane z możliwością zaistnienia w nim człowieka. Fakt ten został znacznie nagłośniony w trakcie konferencji naukowej w roku 1973, kiedy to brytyjski fizyk Brandon Carter wygłosił swój słynny referat, w którym zwrócił szczególną uwagę na zależność między prawami przyrody a istnieniem w niej obserwatora (Carter 1973: 291–294). Zależność tę określił mianem słabej zasady antropicznej – wskazuje ona na fakt, że Wszechświat jest idealnie „dostrojony” (ang. *fine-tuned*) dla naszego istnienia poprzez zestawienie odpowiednich parametrów, takich jak wyżej wymienione stałe fizyczne. Wyróżnił on również silną wersję tej zasady, według której Wszechświat z konieczności powinien na pewnym etapie rozwoju wydać z siebie inteligentnego obserwatora. Słaba wersja zasady nie spotkała się z żadnym sprzeciwem wśród fizyków, gdyż jest jedynie stwierdzeniem pewnego zaobserwowanego faktu. Z kolei silna zasada antropiczna budzi wiele kontrowersji, głównie przez swój teleologiczny charakter wyjaśniania. W późniejszych latach koncepcja ta była rozwijana m.in. przez Johna Barrowa i Franka Tiplera, którzy wyróżnili tzw. celowościową zasadę antropiczną, zgodnie z którą Wszechświat nie tylko z konieczności musi być zdolny do wydania z siebie życia, ale również podtrzymania go przez wieczność (Barrow, Tipler 1986: rozdz. 5). Z kolei John Wheeler wiązał zasadę antropiczną z interpretacją mechaniki kwantowej, w której rola obserwatora jest kluczowa dla badanej rzeczywistości (partycypacyjna zasada antropiczna) (Życiński 1987: 175; Pabjan 2019: 89).



Sama zasada antropiczna nie stwierdza jeszcze nic o inteligentnie zaprojektowanym kosmosie, a jedynie o pewnej zależności owego kosmosu od człowieka. Rozumowanie antropiczne jest swojego rodzaju sprzeciwem wobec narastającej od czasów nowożytnych zasady kopernikańskiej i tym samym powrotem do ujmowania człowieka jako istotnego elementu przyrody, jak to miało miejsce w starożytnych i średnio-wiecznych modelach kosmologicznych. Nietrudno jest jednak powiązać fakt idealnie dostrojonego do życia kosmosu z hipotezą Projektanta. Cały Wszechświat sprawia wrażenie tworu, który został precyzyjnie dostrojony tak, by mogły rozwinać się w nim organizmy żywe. Jego wyjątkowy stan w „chwili zero”, kierowany przez ścisły zestaw praw, doprowadził w końcu do wyłonienia się w nim inteligentnego obserwatora, który jest w stanie dostrzec fakt koincydencji.

Spróbujmy zatem zbadać, czy Wszechświat jako całość możemy uznać za twór zaprojektowany, posługując się przy tym filtrem eksplanacyjnym Dembskiego, który, jak już ustaliliśmy, w sposób niezawodny wskazuje nam na projekt, jeśli dysponujemy odpowiednimi danymi na temat zjawiska. W przypadku naszego Wszechświata z pewnością spełnione jest ostatnie kryterium filtra, czyli specyfikacja. W tym przypadku jest nią ściśle określony zbiór cech pozwalających na rozwinięcie się życia co najmniej na jednej planecie. Cechami tymi są oczywiście wyżej przedstawione koincydencje, które sprawiają, że kosmos jest przyjaznym miejscem dla naszego istnienia i umożliwia organizowanie się materii w złożone, biochemiczne struktury. Jako że Wszechświat charakteryzuje się tak wyraźną specyfikacją, należy jedynie ustalić prawdopodobieństwo faktu, z jakim wszystkie „subtelne dostrojenia” złożyły się w nim w tak precyzyjny sposób. Jeśli prawdopodobieństwo to byłoby dostatecznie małe, to na mocy poprawności filtra eksplanacyjnego stwierdzilibyśmy, że Wszechświat spełnia kryterium złożoności-specyfikacji i został on inteligentnie zaprojektowany dla życia biologicznego. Jak zatem oszacować takie prawdopodobieństwo?

Próby takich szacunków podjął się brytyjski fizyk, matematyk i filozof Roger Penrose, obliczając objętości przestrzeni fazowej całego Wszechświata. Przyjął on, że stan początkowy w chwili Wielkiego Wybuchu musiał charakteryzować się minimalną entropią, aby ewolucja kosmiczna mogła przebiec w znany nam sposób (tzn. z tensorem Weyla = 0, co pozwoliło na działanie drugiej zasady termodynamiki). Z jego

obliczeń wynika, że objętość całej przestrzeni fazowej obserwowalnego Wszechświata ( $V$ ) równa jest w przybliżeniu  $10^{10^{123}}$  – jest to dziesiątka, która ma za sobą aż  $10^{123}$  zer, czyli liczba znacznie przewyższająca jakiegokolwiek znane nam wielkości fizyczne. Z kolei przybliżona objętość komórki ( $W$ ) tej przestrzeni, która odpowiadałaby naszemu Wszechświatowi o niskiej entropii, równa jest zaledwie  $10^{10^{101}}$  lub  $10^{10^{88}}$ , zależnie od przyjętych założeń dotyczących entropii: „Nie ma znaczenia, czy weźmiemy wartości  $W = 10^{10^{101}}$  lub  $10^{10^{88}}$ , które wynikają odpowiednio z entropii centralnych czarnych dziur w galaktykach lub z promienowania relikтового, czy też – jak należałoby uczynić – znacznie mniejszą wartość, stanowiącą miarę rzeczywistej objętości komórki przestrzeni fazowej odpowiadającej wielkiemu wybuchowi. W każdym wypadku stosunek  $V$  do  $W$  jest, w dobrym przybliżeniu, równy  $V/W = 10^{10^{123}}$ ” (Penrose 1995: 382).

Zatem niezależnie od przyjętej objętości komórki  $W$  odpowiadającej naszemu Wszechświatowi, jej stosunek do całej objętości  $V$  przestrzeni fazowej równy jest w przybliżeniu 1 do  $10^{10^{123}}$  – jest to prawdopodobieństwo, z jakim nasz Wszechświat rozpoczął swoją ewolucję od stanu niskiej entropii, co pośrednio pozwoliło na powstanie w nim człowieka. Jak nieprawdopodobny jest to wynik? Niestety nie możemy przyrównać tej liczby do podanej przez Dembskiego wszechświatowej granicy prawdopodobieństwa wynoszącej  $10^{150}$ , gdyż została ona wyznaczona na podstawie pewnych parametrów obserwowalnego Wszechświata i odpowiada wyłącznie prawdopodobieństwu zajścia wyspecyfikowanych zdarzeń niejako w jego „wnętrzu”. Nie można jej odnieść do samego powstania Wszechświata, gdyż zjawisko to nie miało miejsca w żadnym ośrodku o stałych własnościach – było początkiem wszystkiego, a zatem również praw, na podstawie których probabilistyczna granica Wszechświata została wyznaczona. Jednak mimo braku odniesienia do konkretnie przyjętej granicy liczbowej możemy tu mówić o dostatecznie niskim prawdopodobieństwie. Wartość  $10^{10^{123}}$  jest tak olbrzymią liczbą, że przewyższa jakiegokolwiek parametr naszego świata o miliardy rzędów wielkości. Ponadto, liczba ta została oszacowana wyłącznie dla obserwowalnego Wszechświata, czyli takiego z liczbą barionów równą ok.  $10^{80}$ . Na podstawie współczesnego modelu kosmologii inflacyjnej mamy prawo przypuszczać, że kosmos rozciąga się na znacznie większe odległości niż te, które jesteśmy w stanie zaobserwować, a zatem rośnie

również ilość barionów i entropii. Powoduje to, że całkowita objętość przestrzeni fazowej  $V$  znacznie zyskuje na wartości i prawdopodobieństwo powstania znanego nam Wszechświata znacząco spada (lub dąży do zera, jeśli prawdziwe jest założenie, że Wszechświat rozciąga się w nieskończoność). Podsumowując, możemy z całą pewnością uznać, że powstanie Wszechświata w stanie, który pozwolił na nasze zaistnienie, jest absolutnie nieprawdopodobne lub nawet niemożliwe. Równocześnie Wszechświat ten spełnia kryterium specyfikacji, a zatem na mocy filtra eksplanacyjnego jego powstanie jest dziełem inteligentnego Projektanta, który dostroił jego warunki specjalnie dla naszego istnienia. Taki hipotetyczny Stwórca jest wyjaśnieniem wszystkich antropicznych koincydencji – parametry Wszechświata mają taką a nie inną wartość, gdyż zostały one umyślnie dobrane przez Projektanta świata w celu umożliwienia ewolucji biologicznej.

Czy wyżej przedstawione rozumowanie oznacza triumf teorii projektu w obszarze kosmologii? Wyjaśnienie koincydencji antropicznych poprzez odwołanie się do inteligentnego Projektanta rzeczywiście zdaje się spójnym i wręcz romantycznym opisem powstania Wszechświata. Jeśli jednak przyjrzeć się zagadnieniu od innej strony, może okazać się to jedynie pozór, zupełnie jak w przypadku analizy zjawiska powstania życia na Ziemi w klasycznej TIP.

## Krytyka i metodologia badań nad kosmicznym projektem

Jako że powyższe rozumowanie było w znacznej części oparte na obliczeniach Rogera Penrosa, to krytykę koncepcji zaprojektowanego Wszechświata należy rozpocząć właśnie od jego stanowiska w tej sprawie. Choć Penrose w swoich rozważaniach często posługuje się terminem „Stwórca”, to równocześnie nie stwierdza wprost, że za „Wielkim Wybuchem” stała jakaś inteligentna siła sprawcza. W kwestii zasady antropicznej zwraca on uwagę na fakt, że do zaistnienia człowieka nie jest konieczna tak ogromna przestrzeń jak cały obserwowalny Wszechświat. Jak zauważa, gdyby zmniejszył jego rozmiar dziesięciokrotnie, entropia wcześniej obliczonej przestrzeni fazowej zmalałaby aż o 6 rzędów wielkości: „W takim razie dokładność, jakiej potrzebuje »Stwórca« do wykreowania tego małego obszaru, będzie tylko jak jeden do  $10^{10^{117}}$ ”.

Stwórca potrzebuje teraz znacznie mniejszego »małego gładkiego obszaru« początkowej »rozmaitości« niż poprzednio. Jest dużo bardziej prawdopodobne, że Stwórca natrafi na ten obszar o mniejszych rozmiarach niż na większy obszar rozważany w poprzednim przypadku” (Penrose 2020: 733).

Podkreśla również, że dziesięciokrotne zmniejszenie jest wyjątkowo szczodrym założeniem, gdyż dla możliwości pojawienia się człowieka moglibyśmy przyjąć jeszcze mniejsze obszary, jak np. rozmiar naszej Galaktyki. Znacznie spadłaby wtedy całkowita objętość przestrzeni fazowej, a co za tym idzie, wzrosłoby prawdopodobieństwo, z jakim Wszechświat przyjął stan przyjazny dla naszego zaistnienia. Według jego dalszych szacunków, „najkorzystniej” dla Stwórcy byłoby stworzyć  $10^3$  niezależnych, mniejszych obszarów Wszechświata:

Teraz widzimy, jaką niewiarygodną rozrzutność (w języku prawdopodobieństwa) wykazuje Stwórca, kreując te odległe obszary Wszechświata, jakich wcale nie potrzebujemy – to znaczy nie potrzebuje ich zasada antropiczna – aby wyjaśnić fakt naszej egzystencji! [...] Byłoby o wiele „taniej” – w terminach prawdopodobieństwa (tzn. odwrotności objętości rozmiarów pudła w przestrzeni fazowej) o czynnik  $10^{10^{123}}$  – mieć  $10^3$  mniejszych nadmuchanych obszarów Wszechświata (co oznacza w przybliżeniu tę samą liczbę istot myślących, co w przypadku jednego większego) niż jeden obszar (Ibidem: 733).

Jednak rozumowanie to wciąż nie wyjaśnia antropicznych koincydencji, a jedynie prowadzi nas do stwierdzenia, że sposób, w jaki powstał świat, nie był najkorzystniejszy statystycznie. Penrose wciąż utrzymuje, że „w najwyższym stopniu niezwykle jest sposób, w jaki Wszechświat zaczął istnieć”, oraz że nieporozumieniem jest twierdzić, że mamy tu do czynienia z losowym wyborem warunków początkowych. Ponadto wszystkie dotychczasowe obliczenia odnosiły się jedynie do wartości entropii, która jest tylko jednym z wielu parametrów Wszechświata. Gdyby uwzględnić również wszystkie pozostałe antropiczne koincydencje, to prawdopodobieństwo powstania Wszechświata dostrojonego do życia niewyobrażalnie spada. Wiemy zatem z całą pewnością, że stan Wszechświata w chwili Wielkiego Wybuchu był szczególnie wyjątkowy. Pozostaje zadać pytanie, czy można go wytłumaczyć jedynie działaniem Stwórcy, czy też istnieją inne możliwe wyjaśnienia.

Wszechświat w momencie powstania był szczególnie wyjątkowy pod względem praw, które nim rządzą. Wyjątkowość ta, czyli fakt istnienia antropicznych koincydencji, pozwoliła nam na doszukanie się projektu w strukturze kosmosu dzięki zastosowaniu kryteriów filtra eksplanacyjnego. Wynik ten jest jednak skutkiem przyjęcia założenia, że szczególnie stan naszego Wszechświata jest skrajnie nieprawdopodobny, co, jak się okazuje, nie musi być prawdą. Jeśliby wykazać, że szansa na powstanie Wszechświata dostrojonego do życia jest dostatecznie wysoka, to zmuszeni bylibyśmy zatrzymać się na pierwszym lub drugim etapie filtra, tym samym wykluczając kosmiczny projekt. Czy jest to możliwe, biorąc pod uwagę chociażby przytoczone już szacunki Penrosa, które wskazywały na niewyobrażalnie małe prawdopodobieństwo?

Współcześnie postulowane są teorie fizyczne, które znacznie zwiększają zasoby probabilistyczne możliwych stanów Wszechświata, a co za tym idzie, w pełni wyjaśniają wszystkie wersje zasady antropicznej – jeśli bowiem istniałoby dostatecznie wiele różnych wersji naszego świata, z których każdy byłby nieco inny pod względem rządzących w nim praw, to jeden z nich musiałby odpowiadać takiemu, w którym możliwe jest powstanie człowieka. Tak tezę tę podsumowuje Józef Życiński: „W ujęciu takim treść słabej zasady antropicznej zostaje zneutralizowana przez odwołanie do zasad rachunku prawdopodobieństwa. W nieskończonym zespole światów muszą znaleźć realizację możliwe fizycznie kombinacje praw, stałych przyrody i warunków początkowych” (Życiński 1987: 180). Zatem przyjęcie istnienia zbioru wielu możliwych światów sprowadza nas do twierdzenia, że pozornie wyjątkowy stan naszego Wszechświata jest w rzeczywistości wysoce prawdopodobny (lub konieczny, gdy postulujemy nieskończone zasoby probabilistyczne), a tym samym nasza hipoteza inteligentnego Projektanta zostaje znacznie podważona. Taki stan rzeczy postulują niektóre z koncepcji tzw. wieloświatów (ang. *multiverse*). Pod nazwą tą rozumie się wiele niezależnych teorii oraz ich interpretacji, które postulują istnienie zbioru wielu różnych światów równoległych do naszego. Należy zaznaczyć, że nie chodzi tu o wieloświat w ujęciu logiki modalnej (światy możliwe), lecz o założenie realnych Wszechświatów, których istnienie wywiedzione jest z pewnych przesłanek lub podstaw danego modelu kosmologicznego. Do najbardziej znanych należą m.in. koncepcja Hugh Everetta przedstawiona w jego pracy z 1957

roku (Everett 1957), model kosmologiczny Lee Smolina (Smolin 1997) oraz n-wymiarowe brany wynikające z wciąż nieopracowanej teorii strun (Heller 2021: rozdz. 9, 10).

Wszystkie one posiadają jednak wspólną, poważną wadę – mimo spójnych podstaw teoretycznych są całkowicie nieweryfikowalne pod kątem obserwacyjnym. Nie wynika to w żadnym stopniu z braku umiejętności badaczy, lecz z faktu, że z samego założenia nie mamy dostępu do hipotetycznych, równoległych światów. Zatem na dzień dzisiejszy możemy stwierdzić, że postulowanie istnienia wielu różnych Wszechświatów jest jedynie niepewnym założeniem, zazwyczaj przyjmowanym w celu wyjaśnienia zasady antropicznej. Co ciekawe, na temat ten wypowiedział się również Dembski. Choć poświęcił on temu zagadnieniu zaledwie niewielki akapit i nigdy nie rozwinął tej krytyki, to w trafny sposób podsumował wszystkie próby zwiększania zasobów probabilistycznych w kosmologii:

W chwili gdy ktoś postuluje nieskończone zasoby probabilistyczne, wszystko, co możliwe, staje się pewne. [...] Błąd kosmologii inflacyjnej polega na zamazaniu granicy pomiędzy faktycznym i możliwym. Co więcej, czyni się to w sposób tendencyjny, w nadziei oddalenia rozszczeń tego, co faktyczne. Bąble inflacyjne kosmologii, wieloświaty fizyki kwantowej i możliwe światy metafizyki służą nadmuchaniu zasobów probabilistycznych, aby to, co bez tego wydawało się absurdem, zyskało szansę stać się nie tylko prawdopodobnym, lecz także nieuniknionym (Dembski 2021b: 246).

Możemy zgodnie uznać, że wszystkie proponowane koncepcje wieloświatów nie są satysfakcjonującym wyjaśnieniem antropicznych koincydencji. Choć odwoływanie się do nieskończonych zasobów probabilistycznych kusi swoją prostotą i wygodą, to nadal pozostaje ono jedynie „mnożeniem bytów ponad miarę” w celu uzyskania odpowiedzi na dręczące nas pytanie o naturę Wszechświata.

Należy zatem zadać pytanie, czy wobec braku potwierdzonych, alternatywnych wyjaśnień zasady antropicznej jesteśmy zmuszeni przyjąć istnienie Projektu w strukturze kosmosu. Mimo że powyższa analiza sugeruje nam, że właśnie takie twierdzenie jest prawdziwe, to lepiej jest podejść do sprawy sceptycznie. Nasze rozumowanie w dużej części opiera się na indukcji – hipotezę Projektanta moglibyśmy w pełni potwierdzić tylko poprzez wykluczenie wszystkich pozostałych wyja-

śnień. Odrzuciliśmy co prawda koncepcje nieskończonej różnorodności światów, jednak mimo to nie możemy wykluczyć innych potencjalnych wyjaśnień, których jeszcze nie dostrzegamy (być może również takich, które podważyłyby nawet działanie filtra eksplanacyjnego). Możliwe, że kryją się przed nami nieodkryte jeszcze teorie, z których w sposób czysto naturalistyczny wywiedziemy spójne, weryfikowalne wyjaśnienie szczególnego stanu naszego świata. Wielu fizyków teoretycznych spekuluje na temat potencjalnej „teorii wszystkiego”, która wykazałaby nam, że koincydencje antropiczne wynikają w sposób konieczny z samej natury Wszechświata i nie mogłyby być inne. Tak poglądy ten opisują John Gribbin oraz Martin Rees w kontekście wartości podstawowych oddziaływań fizycznych: „Nieco ponad sto lat temu fizycy mogli sobie wyobrazić, co stałoby się, gdyby zmienili nieco siły elektryczne i magnetyczne oraz prędkość światła. Było to możliwe, dopóki James Clerk Maxwell nie wykazał, że te wielkości są ze sobą związane. W taki sam sposób ogólniejsza teoria może doprowadzić do ustalenia związku między wszystkimi oddziaływaniami” (Gribbin, Rees 1996: 267). Z tych powodów nie powinniśmy przedwcześnie stwierdzać o istnieniu bądź nieistnieniu kosmicznego projektu. Jak zatem podejść do zagadnienia? Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Penrosa, którymi podsumował swoje rozważania: „Możemy zająć stanowisko, że początkowy wybór był »stwórczym aktem boskim«, albo poszukiwać jakiejś naukowej, matematycznej teorii, która będzie w stanie wyjaśnić nadzwyczaj szczególny charakter Wielkiego Wybuchu. Moim zdaniem powinniśmy dołożyć wszelkich starań, aby przekonać się, jak daleko jesteśmy w stanie dojść, korzystając z tej drugiej drogi” (Penrose 2020: 734). Osobiście również trzymałbym się takiego stanowiska. Nauka rozwija się dzięki ciąglemu podważaniu dotychczasowych ustaleń i zastępowaniu ich takimi, które precyzyjniej oddają stan przyrody. Całkowite potwierdzenie lub zanegowanie istnienia projektu i odcięcie się od dalszych rozważań na ten temat prowadziłyby jedynie do intelektualnego zastoju – zarówno pod względem badań nad naszym Wszechświatem, jak i refleksji filozoficznej z nimi związanej. Hipoteza Projektanta powinna zatem pozostać jednym z możliwych wyjaśnień. To, czy jest prawdziwa, wykażą nam dalsze badania. Choć z pewnością będzie to wymagało poważnych zmian w naszej metodzie naukowej, to możemy podtrzymywać nadzieję, że ludzkość z czasem będzie zdolna do odkrycia tej tajemnicy.

## Bibliografia

- Barrow J., Tipler F. (1986), *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, New York.
- Carter B. (1973), *Large number coincidences and the anthropic principle in cosmology*, „Confrontation of cosmological theories with observational data; Proceedings of the Symposium, Kraków, Poland, September” 10–12: 291–298.
- Dembski W. (2004), *The Design Revolution: Answering the Toughest Questions about Intelligent Design*, IVP Books.
- Dembski W. (2021a), *Nic za darmo – Dlaczego przyczyną wyspecyfikowanej złożoności musi być inteligencja*, En Arche, Warszawa.
- Dembski W. (2021b), *Wnioskowanie o projekcie. Wykluczanie przypadku metodą małych prawdopodobieństw*, En Arche, Warszawa.
- Dicke R.H. (1961), *Dirac’s Cosmology and Mach’s Principle*, „Nature” 192: 440–441.
- Everett H. (1957), „*Relative State*” *formulation of quantum mechanics*, Palmer Physical Laboratory, Princeton University, Princeton, New Jersey.
- Gribbin J., Rees M. (1996), *Kosmiczne zbiegi okoliczności*, Cyklady, Warszawa.
- Heller M. (2014), *Granice nauki*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Heller M. (2021), *Nieskończenie wiele wszechświatów*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Jodkowski K. (red.) (2007), *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?*, Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy t. 2, Megas, Warszawa.
- Pabjan T. (2019), *Uwagi o teistycznej interpretacji zasady antropicznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 55 (1): 71–92.
- Penrose R. (1995), *Nowy umysł cesarza*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Penrose R. (2020), *Droga do rzeczywistości*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Shanks N. (2007), *God, the Devil and Darwin: A critique of intelligent design theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Smolin L. (1997), *Życie wszechświata. Nowe spojrzenie na kosmologię*, Amber, Warszawa.
- Turek J. (2006), *Wyjaśnianie antropiczne w kosmologii*, „Roczniki Filozoficzne” 54 (2): 267–295.
- Woodward T. (2007/2008), *CSI i filtr eksplanacyjny: Dembski w ogniu krytyki*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 4 (5): 95–124.
- Życiński J. (1987), *Zasada antropiczna a teleologiczne interpretacje przyrody*, „Studia Philosophiae Christianae” 23 (2): 169–185.



*Ireneusz Ziemiński*  
ORCID: 0000-0003-4686-8625

Uniwersytet Szczeciński  
Instytut Filozofii i Kognitywistyki

University of Szczecin  
Institute of Philosophy and Cognitive Science

## FILOZOFICZNY SPÓR Z CHRZEŚCIJAŃSTWEM

### A Philosophical Dispute with Christianity

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, odkupienie, etyka, krzyż, przykazanie miłości Boga i bliźniego

Key words: Christianity, redemption, ethics, cross, Great Commandment, love thy neighbor

#### Streszczenie

Chrześcijaństwo od początku było zgorszeniem dla Żydów i głupstwem dla pogan (1 Kor 1, 23), wyznawcy judaizmu bowiem nie mogli zaakceptować mesjasza umierającego haniebną śmiercią na krzyżu, a Grecy widzieli w nowej religii nieracjonalny mit. Z kolei Rzymianie prześladowali chrześcijan z racji politycznych, widząc w nich zagrożenie dla władzy cesarza. Odkąd jednak chrześcijaństwo stało się religią państwową, jego wyznawcy zaczęli prześladować inne wyznania jako rzekome bałwochwalstwo. Współczesny spór z chrześcijaństwem ma charakter moralny. Z jednej strony dotyczy okrucieństwa Boga, który zbawia świat przez mękę i śmierć swego niewinnego syna, z drugiej – naczelnej zasady etycznej chrześcijaństwa, jaką jest przykazanie miłości bliźniego. W pierwszej części artykułu (Krzyż) pokazuję, że krzyż nie jest znakiem przebaczenia i miłości, lecz niesprawiedliwości, grzeszna ludzkość bowiem zostaje wybawiona od winy i kary przez skazanie na śmierć niewinnego człowieka, czczonego jako syn Boga. W części drugiej (Przykazanie miłości) argumentuję, że nakaz miłości jest błędną zasadą moralną. Z jednej bowiem strony na

#### Abstract

Since its beginnings, Christianity has been a scandal for Jews and foolishness for pagans (1 Cor 1, 23). Jews could not accept a Messiah who died a disgraceful death on a cross while Greeks saw the new religion as an irrational myth. Meanwhile, Romans persecuted Christians for political reasons because they were considered a threat to the Caesar's power. However, once Christianity became a state religion, its followers started persecuting other religions as supposed idolatry. The contemporary dispute with Christianity is of a moral nature. On one hand, it concerns the cruelty of God who gives the world salvation through the suffering and death of his innocent son; on the other – the command of "love thy neighbor" which is the fundamental ethical principle of Christianity. In the first part of the article (Cross) I show that the cross is not a symbol of forgiveness and love, but of injustice. After all, sinful humanity is saved from guilt and punishment through a death sentence imposed on an innocent man, worshipped as God's son. In the second part (Love thy neighbor) I argue that the command of "love

pierwszym miejscu stawia Boga, a nie człowieka (w sytuacji konfliktu zatem należy służyć Bogu lub jego ziemskim przedstawicielom, a nie cierpiącemu człowiekowi, np. skrzywdzonemu przez instytucję religijną), z drugiej – nakazuje przebaczyć wszelkie krzywdy, a nawet dobrowolnie poddać się agresorowi (ponieważ uczeń Jezusa ma zasługę tylko wtedy, gdy kocha nie tylko przyjaciół, ale także swoich wrogów i prześladowców). Z tego powodu jest zasadą asymetryczną, narzucającą obowiązki, a pozbawiającą ludzi prawa do samoobrony.

thy neighbor” is a faulty moral principle. On one hand, it puts God before people (if a conflict arises one should serve God or his earthly disciples, rather than a suffering person, e.g. someone harmed by a religious institution). On the other, it requires one to forgive all wrongs, and even voluntarily submit to an aggressor (since a follower of Jesus only has merit if they love friends as well as enemies and persecutors). Thus, it is an asymmetrical principle which imposes duties and denies the right to self-defense.

## Wstęp

Chrześcijaństwo od początku było zgorszeniem (skandalon) dla Żydów i głupstwem (morian) dla pogan (1 Kor 1, 23). Grecy, dumni ze swej filozofii, odrzucali krzyż, na którym niewinny Bóg-człowiek umarł za grzechy świata, uwalniając ludzi od kary. Równie trudno było im zrozumieć ideę zmartwychwstania, o czym przekonał się apostoł Paweł w Atenach. Tolerowano go, dopóki nauczał o nieznanym Bogu, kiedy jednak zaczął mówić o wskrzeszeniu umarłych, został wyśmiany (Dz 17, 16–33). Opór Greków nie wynikał z wiary w nieśmiertelność duszy ani z niechęci do ciała, lecz stąd, że filozofowie już wcześniej uporali się z mitami poetów. Chociaż nadal kwitła pobożność ludowa, to jednak mędrcy nie wierzyli w bogów Olimpu, lecz w kosmiczny umysł, który nadał przyrodzie racjonalny ład. Ich spór z chrześcijaństwem był zatem podobny do tego, jaki toczyli z opowieściami Homera i Hezjoda, widząc w religii krzyża nowy mit<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Krytykę chrześcijaństwa podjął Celsus w *Prawdziwym słowie*, powstałym około 178 roku i zniszczonym przez chrześcijan. Treść znana jest dzięki polemice Orygenesza *Przeciwko Celsusowi*, powstałej w III wieku z inspiracji Ambrożego (Crouzel 2004: 77–78). Według relacji Orygenesza Celsus miał zarzucać chrześcijanom, że „[...] zmienili trzy, cztery czy więcej razy oryginalny tekst Ewangelii i sfalszowali go, aby mieć odpowiedź na stawiane zarzuty” (Orygenes 1986: 108). Celsus dostrzegł również podobieństwa między Jezusem a bohaterami antycznymi, chociażby Herkulesem. Podobne analogie snuli też wyznawcy Chrystusa (Scott 2017: 66), widząc w Jezusie nowego Dionizosa. „Wizja, że bogowie grecko-rzymscy czasami podróżowali w ludzkiej postaci i spotykali niczego nie spodziewających się ludzi, była w starożytności powszechna [...]. Historia Dionizosa jest jednak szczególna, gdyż opowiada o bogu, który urodził się śmiertelnikiem i którego losem jest cierpienie” (Scott 2017: 68–69). Ten fakt mógł skłonić Greków do uznania Jezusa za Dionizosa, który powróci do życia, nagrodzi tych, którzy go rozpoznali jako boga i zabije niewiernych (Scott 2017: 69). W filozofii greckiej

Żydzi nie mogli zaakceptować idei mesjasza, który – posłany przez Boga, aby wyzwolić lud Izraela – umarł haniebną śmiercią na krzyżu. O ile zatem Grecy odrzucali chrześcijaństwo z powodów racjonalnych, o tyle Żydzi negowali je jako religijne bluźnierstwo<sup>2</sup>. Z kolei Rzymianie prześladowali chrześcijan bardziej z racji politycznych, widząc w nich buntowników, którzy nie chcą się poddać woli cesarza; odmowę oddania mu boskiej czci uważano za bunt przeciw prawowitej władzy, zagrażający trwałości Rzymu. Pomimo tych działań chrześcijaństwo przetrwało, stając się religią państwową. Od tej pory wyznawcy Chrystusa przeszli do ofensywy, żądając delegalizacji innych religii, niszcząc świątynie i posągi pogańskich bóstw, paląc księgi i mordując wyznawców (Nixey 2023). Jedną z najbardziej znanych zbrodni było zabicie grecko-egipskiej filozofki Hypatii, zainspirowane przez biskupa Cyryla (Dzielska 2006), uznanego przez kościół rzymski za świętego. W epoce nowożytnej krytyków chrześcijańskiego obrazu świata palono na stosie, co spotkało Bruna i Vaniniego (Nowicki 1987), bądź zmuszano do publicznego odwołania poglądów, co spotkało Galileusza (Namer 1985; Życiński 1991).

Drugą odsłoną filozoficznego sporu z chrześcijaństwem było Oświecenie, kwestionujące spójność idei Boga jako Trójcy Osób czy istoty wcielonej w historyczną postać Jezusa z Nazaretu. Oprócz zarzutów teologicznych podnoszono też argumenty epistemologiczne, kwestionujące wyższość wiary nad rozumem. O ile bowiem Ojcowie Kościoła i średniowieczni scholastycy za najwyższy autorytet w nauce uznawali Biblię, o tyle myśliciele nowożytni podkreślali prymat badań empirycznych i rozumu. Zerwanie z posłuszeństwem wobec Boga i jego ziemskich przedstawicieli sprawiło, że wiele doktryn chrześcijańskich (wcielenie, zmartwychwstanie, niebo, czyściec, piekło) zaczęto uważać za baśnie (Almond 2008)<sup>3</sup>. Pomimo tego krytycyzmu myśliciele oświeceniowi bro-

---

pojawia się też mit sprawiedliwego, który objawi prawdę, za co zostanie whity na pal (Platon 2003: 362 a). Z drugiej strony, Grecy mogli uważać boskość Jezusa za rodzaj pychy (hybris), która powoduje, że człowiek uważa się za istotę wyższą. Od takiej pychy nie był wolny Platon, upatrując w człowieku upadłego boga.

<sup>2</sup> Celem prześladowań było całkowite wytepienie religii krzyża, które rozumiano dosłownie – jako usunięcie wszystkich jej potencjalnych wyznawców. Zgodnie bowiem z zasadami Tory zabicie człowieka to uniemożliwienie pojawienia się na świecie jego ewentualnych potomków (Gebert 2004: 20).

<sup>3</sup> W obronie historycznej, moralnej i teologicznej wiarygodności religii chrześcijańskiej wystąpili m.in. George Berkeley (Berkeley 2018; Grzeliński 2010) i Joseph Butler (Butler 1961; Ziemiński 2002).

nili moralnej nauki Jezusa, o czym świadczy Nowy Testament wydany przez Thomasa Jeffersona; w tekście zachowano pouczenia moralne, usunięto zaś opisy cudów<sup>4</sup>.

Współcześnie można mówić o trzeciej odsłonie sporu filozofów z chrześcijaństwem, która ma charakter aksjologiczny. Z jednej strony religia przestała być atrakcyjną propozycją egzystencjalną dla wielu ludzi, znajdujących sens życia nie w pośmiertnym zbawieniu, lecz w działaniu na rzecz ocalenia Ziemi czy pomocy głodującym<sup>5</sup>. Z drugiej strony coraz częściej podnoszone są argumenty etyczne, kwestionujące dobroć chrześcijańskiego Boga i słuszność jego przykazań. Problemem jest zarówno zło naturalne, obecne w przyrodzie, jak też idea odkupienia. Na ławie oskarżonych zasiada nie tylko patriarchalny Bóg Starego Testamentu, który stworzył szatana, pozwalając mu skusić pierwszych rodziców<sup>6</sup> czy dręczyć Hioba i jego rodzinę<sup>7</sup>, lecz także Bóg Ewangelii, który posłał niewinnego syna na krzyż po to, aby zbawić grzeszników (Léon-Dufour, Bureau, Moingt 2022). Moralny spór z chrześcijaństwem nie polega zatem na przeciwstawianiu dobrego Boga złym wyznawcom, lecz na wskazaniu, że to Bóg czyni zło (Ziemiński 2015); przykładem jest męka i śmierć Jezusa, który poniósł zastępczą karę za grzeszników

---

<sup>4</sup> Oświecenie przejęło z chrześcijaństwa nakaz miłości bliźniego, nadając mu postać naturalnej życzliwości wobec innych. Współcześnie rzymski katolicyzm rezygnuje z niektórych tekstów biblijnych jako moralnie nieakceptowalnych. Przykładem reforma brewiarza, z którego usunięto teksty zlorzeczące (*Kamyk z procy Dawida*, 2018: 136–138).

<sup>5</sup> Walter Kasper za główne wyzwanie dla chrześcijaństwa uznał fakt, że ludzie potrafią osiągnąć szczęście bez religii (Kasper 1979). Tymczasem Kościół za prawdziwy głód uznaje nie brak chleba, lecz nieposłuszeństwo Bogu; na pierwszym miejscu ma być wiara, a dopiero na drugim potrzeby życiowe. „W **tym** świecie musimy się przeciwstawić omamom fałszywych filozofii. Musimy uznać, że nie żyjemy samym chlebem, lecz przede wszystkim posłuszeństwem okazywanym słowu Bożemu. I dopiero tam, gdzie to posłuszeństwo stanie się rzeczywistością naszego życia, pojawia się sposób myślenia, zdolny wszystkim dostarczyć także chleba” (Ratzinger 2007: 42). Z tego powodu Kościół rzymski potępił teologię wyzwolenia, uważając, że wyrażała ona troskę raczej o chleb doczesny niż wieczny.

<sup>6</sup> Wąż został stworzony przez Boga po to, aby skłonić Ewę do grzechu; z chwilą spełnienia swego zadania stał się zbędny (Cliford, Murphy 2021: 18).

<sup>7</sup> Bóg pozwolił szatanowi dręczyć Hioba po to, aby dowieść, że Hiob nie wyrzeknie się wiary (Jb 1, 6–12). Wprawdzie Hiob przeklinał noc swego poczęcia i dzień narodzin (Jb 3, 3–10), to jednak ostatecznie pogodził się z Bogiem, za co został nagrodzony (Jb 42, 1–17). Obraz Jahwe w Księdze Hioba przypomina wschodniego satrapę, rządzącego przez swych przedstawicieli, określanych mianem synów bożych, czyli pomniejszych bóstw (MacKenzie, Murphy 2021: 450).

(Siemieniec 2020; Witczyk 2002). Równie kłopotliwa jest etyka ewangeliczna, która – nakazując troskę o zbawienie bliźnich – dopuszcza stosowanie przemocy. Zagadnienia te są tematem artykułu; w części pierwszej (Krzyż) podejmę kwestię moralnej oceny odkupieńczej śmierci Jezusa, w części drugiej (Przykazanie miłości) omówię negatywny wymiar etyki chrześcijańskiej, której naczelną zasadą jest przykazanie miłości Boga i bliźniego.

## 1. Krzyż

Chrześcijanie wierzą, że męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu, będącego synem Boga, przyniosła ludziom wyzwolenie z grzechu i kary. W przeciwieństwie do buntu Adama i Ewy Jezus okazał Bogu posłuszeństwo aż do śmierci (hypekoos mechri thanatu) (Flp 2, 8), przywracając ludziom utracony raj.

W dziejach chrześcijaństwa podjęto wiele prób usprawiedliwienia krzyża (Wilk 2017), na którym niewinny umarł po to, aby winnych uwolnić od grzechu. Jedną z pierwszych była teoria okupu zapłaconego szatanowi krwią Jezusa, przypominająca umowę między władcami. Ponieważ grzech oznacza popadnięcie w niewolę Złego, Bóg wykupił ludzkość, oddając swego syna jako zakładnika. Szatan te warunki przyjął, nie przewidując, że – po uwolnieniu ludzi – Bóg złamie umowę i wskrzesi Jezusa. Wprawdzie Zły został pokonany własną bronią, to jednak podstęp Boga należy usprawiedliwić, ponieważ przyniósł dobre skutki (Kelly 1988: 142–145). Inne wyjaśnienie, którego bronił m.in. Abelard, odwoływało się do idei grzechu jako długu, którego ludzie nie byli w stanie spłacić o własnych siłach (Williams 2004: 264). Z tego powodu miłosierny Bóg posłał syna, który spłacił z nawiązką nasze zobowiązania (Łukaszuk 1993: 112). Ofiara Jezusa oznaczała nie tylko zadośćuczynienie Bogu krzywd mu wyrządzonych (Anzelm 2005), lecz także uśmierzenie jego gniewu<sup>8</sup>. W ten sposób krew przelana na krzyżu

<sup>8</sup> Chociaż niektórzy teologowie z rezerwą odnoszą się do teorii zadośćuczynienia, to jednak nadal cieszy się ona uznaniem (Kempa 2006: 68); akceptują ją także niektórzy filozofowie religii (Swinburne 2014: 85–94). Argumentem potwierdzającym mają być słowa Jezusa o jego krwi przelanej za ludzki grzech (Swinburne 2014: 144–145). Z kolei według Tischnera odtrącenie przez człowieka nieskończonej miłości Boga wymagało rekompensaty, którą był krzyż. „Zło człowieka – zło »grzechem« zwane – ugodziło w Miłość. Czy nie »wypadaloby« zatem, ażeby Miłości tej dać jakieś możliwie doskonale zadośćuczynienie? Jak to zrobić? Syn Boży znajduje rozwiązanie: oto sam stanie się

zyskała sens przeblagalny, jednając Boga z ludźmi i pieczętując nowe przymierze (Łk 22, 20; 1 J 1,7).

Uwolnienie ludzkości od grzechu i śmierci było możliwe dlatego, że Bóg w swej nieskończonej miłości ofiarował syna. Krzyż był zresztą planowany od zawsze, wszechwiedzący Bóg wiedział bowiem, że ludzie upadną, dlatego jeszcze przed stworzeniem świata przygotował środki zaradcze. Z tego punktu widzenia upadek Adama i Ewy był szczęśliwą winą, dzięki której otrzymaliśmy jeszcze większą łaskę – Bóg nie tylko nas stworzył, lecz także ocalił (Rz 5, 20).

Niezależnie od podkreślanej przez chrześcijan dobroci Boga, idea odkupienia budzi wątpliwości moralne. Jeśli bowiem grzech był tak wielką obrazą Boga, że zasługiwał na wypędzenie z raj, to powstaje pytanie, dlaczego drogą do pojednania miała być męka i śmierć osoby niewinnej. Tak jawna niesprawiedliwość sugeruje, że Bóg nie jest dobrym i miłującym ojcem, lecz okrutnikiem. Mimo to jego działanie da się usprawiedliwić z perspektywy utilitaryzmu, zgodnie z którym wolno (a nawet należy) poświęcić osobę niewinną po to, aby ocalić wiele innych niewinnych osób. Jeśli zatem ktoś był w stanie zestrzelić samoloty lecące na WTC, to powinien był to uczynić. Wprawdzie w ten sposób wydałby wyrok na setki ludzi, ale uratowałby tysiące innych, którzy zginęli w wyniku eksplozji. Jeśli Bóg kalkulował podobnie, to miał prawo posłać na krzyż niewinnego syna, aby uratować pozostałych ludzi. Na pierwszy rzut oka przecież mniejszym złem jest cierpienie i śmierć jednego niewinnego niż potępienie wszystkich. Bóg zatem postąpił jak Kajfasz, który wydał na śmierć Jezusa, aby ocalić naród (J 11, 49–50).

Problem jednak polega na tym, że wszechwiedzący, wszechmocny i nieskończenie dobry Bóg nie musi obliczać ewentualnych zysków i strat, ponieważ zna a priori wszelkie możliwe skutki swoich działań; mógł zatem odkupić świat w mniej krwawy sposób. Przekonanie to znajduje uzasadnienie w dogmatyce chrześcijańskiej, zgodnie z którą Maryja była jedyną osobą w dziejach świata wolną od grzechu pierwotnego. Powodem było to, że została wybrana na matkę zbawiciela.

---

człowiekiem, by stało się to, co stać się powinno. Wyjaśnienie – jak widać – biegnie wzdłuż promienia miłości Syna do Ojca. Syn Człowieczy bierze na siebie winy świata: swą ludzką i zarazem boską ofiarą daje jedyne w swoim rodzaju zadośćuczynienie” (Tischner 1999: 98–99; Gadacz 2008: 100–101). Teoria Anzelma wyrastała z idei rozwijanych przez Ojców Kościoła, w myśl których krzyż Jezusa pogodził ludzi z Bogiem (Meyer 2020).

Skoro jednak Bóg był w stanie uwolnić jedną osobę od grzechu pierworodnego i jego skutków, to równie dobrze mógł podobny cud sprawić w odniesieniu do wszystkich ludzi. Nie byłoby to mniej cudowne niż posłanie syna na świat czy jego wskrzeszenie. Trudno w tej sytuacji zrozumieć, dlaczego Bóg zdecydował zbawić świat przez krzyż, skoro mamy tu do czynienia z nowym grzechem w postaci bogobójstwa, dokonanego rękoma ludzi.

Równie ważną kwestią jest charakterystyczny dla chrześcijaństwa relatywizm moralny, polegający na potępianiu ludzi za czyny, które w przypadku Boga są przedmiotem uwielbienia. Tymczasem, jeśli potępiamy Kajfasza za instrumentalnie potraktowanie Jezusa, to musimy też potępić Boga za to, że ukarał niewinnego, aby winnych od kary uwolnić. Jeśli zaś wielbimy Boga za to, że ofiarował swego niewinnego syna za grzeszników, to musimy też usprawiedliwić Kajfasza za to, że poświęcił Jezusa, aby ratować naród. Tymczasem chrześcijanie wielbią Boga za ofiarowanie syna, równocześnie potępiając Kajfasza za wyrok wydany na Jezusa. Mamy zatem do czynienia z klasycznym relatywizmem, ocena moralnej słuszności czynu bowiem zależy nie od jego charakteru, lecz od tego, kto go spełnił – Bóg czy człowiek.

Zdaniem chrześcijan wniosek ten jest błędny, ponieważ fakt, że Bóg poświęcił syna dla dobra ludzi świadczy, że jest nieskończonym dobrem i miłością; do tego stopnia umiłował świat, że syna swego nie oszczędził, posyłając go na świat (J 3, 16; Rz 8, 32). Problemem jednak pozostaje to, że boska miłość, będąca źródłem odkupienia, została okazana w formie niesprawiedliwości (fałszywe oskarżenie, cierpienie i śmierć osoby niewinnej)<sup>9</sup>. Skoro zaś Jezus uczył, że dobre drzewo nie może rodić złych owoców, a złe – dobrych owoców (Mt 7, 17–20), to trudno nazwać Boga dobrym, ponieważ elementem odwiecznego planu zbawczego było nie tylko cierpienie Jezusa, lecz także Maryi jako jego matki. Tymczasem godząc się na urodzenie syna, nie wiedziała, że czeka ją boleść pod krzyżem; wiedziała tylko, że da światu zbawiciela (Łk 1, 26–38). Pierw-

---

<sup>9</sup> Problem ten podjął Czesław Miłosz w wierszu *Ksiądz Seweryn*, którego tytułowy bohater nie potrafi odpowiedzieć małej Kasi, dlaczego zniewagą wyrządzoną Bogu przez grzech mogła zmyć jedynie krew niewinnego (Miłosz 2011: 1252). Ofiara zastępcza była uznanym sposobem uwalniania ludzi od win na gruncie judaizmu, zgodnie z którym ludzkie grzechy były przenoszone na zwierzę ofiarne (Kpł 1, 4). Funkcję ofiary zastępczej mogło pełnić tylko zwierzę zdrowe i wolne od wad. Podobnie Jezus musiał być absolutnie niewinny, aby odpokutować za ludzki grzech; gdyby sam uczynił jakieś zło, to umarłby jedynie za własne winy, a nie za winy innych ludzi.

szą zapowiedzią jej cierpień było proroctwo Symeona, wypowiedziane podczas ofiarowania Jezusa w świątyni (Łk 2, 34–35), wtedy jednak Maryja nie miała już odwrotu.

Podobny kłopot wiąże się z Judaszem, od wieków wybranym przez Boga na zdrajcę zbawiciela, w którym Jezus dostrzegł wcielonego diabła (J 6, 70–71), mówiąc, że lepiej byłoby dla niego, gdyby się nie urodził (Mt 26, 24; Mk 14, 21). Słowa te świadczą, że odkupienie świata dokonało się **przez** śmierć (Jezusa), cierpienie (Maryi) i grzech (Judasza), chociaż powinno być raczej wyzwoleniem **od** śmierci, cierpienia i grzechu. Krzyż nie oznacza zatem kresu zła, lecz jego spotęgowanie, trudno bowiem sobie wyobrazić, aby śmierć Jezusa, która była większym złem niż bunt Adama i Ewy, mogła go anulować. W tej sytuacji należy zrewidować chrześcijańską ideę odkupienia, krzyż wszak to katalizm, potwierdzający, że nie ma ratunku dla świata; chcąc zbawić ludzi przez grzech i śmierć, Bóg ostatecznie utwierdził panowanie zła.

Z pewnością można bronić idei odkupienia, wskazując, że to nie ojciec posłał syna na krzyż, lecz że syn dobrowolnie złożył siebie w ofierze. Takiej interpretacji przeczy jednak prośba Jezusa, aby Bóg uwolnił go od męki i śmierci (Łk 22, 42). Ponieważ jednak wola ojca była nieugięta, syn musiał się jej poddać (Łk 22, 43); posłuszeństwo było zatem wymuszone. Gdyby zresztą nawet założyć, że krzyż był wyłączną inicjatywą Jezusa, to Bóg nie miał moralnego prawa takiej ofiary przyjąć. Żaden ojciec przecież nie może pozwolić, aby do więzienia trafił jego niewinny syn po to, by uwolnić od kary drugiego syna, będącego przestępcą. Niezależnie zatem od tego, czy Bóg sam złożył syna w ofierze, czy tylko przyjął jego ofiarę, postąpił źle.

Inną próbą usprawiedliwienia krzyża jest teza, że ani Bóg nie posłał syna na śmierć, ani syn nie złożył siebie w ofierze, lecz że zabili go ludzie. Znaczy to, że odpowiedzialność za krzyż ponosi Judasz, który Jezusa zdradził, kapłani, którzy uznali go za bluźniercę, tłum, który żądał jego śmierci, i Piłat, który kazał go ukrzyżować. Taka wykładnia przeczy jednak słowom Jezusa, w myśl których wszelka władza pochodzi z góry, wobec czego Piłat nie mógłby skazać go na śmierć, gdyby Bóg mu na to nie pozwolił (J 19, 11)<sup>10</sup>. Namiestnik nie działał samodzielnie,

<sup>10</sup> Przywołany fragment Ewangelii nie jest jednoznaczny, z jednej bowiem strony Jezus stwierdza, że większy grzech ma ten, kto wydał go Piłatowi: „ho paradus me soi leudzona hamartian echei” (J 19, 11). Może to sugerować, że chodzi o arcykapłana. Z drugiej jednak strony Jezus mówi, że Piłat nie miałby żadnej władzy, gdyby nie była



będąc jedynie nieświadomym narzędziem realizacji odwiecznych planów stwórcy, podobnie jak inne osoby, które przyczyniły się do śmierci Jezusa. Gdyby zresztą ludzie zabili zbawiciela wbrew woli Boga, to krzyż nie oznaczałby odkupienia, moralnym absurdem jest wszak założenie, że ludzie uwolnili siebie od winy i kary, zabijając tego, który miał ich ocalić. Jeśli zatem naprawdę zabiliśmy zbawiciela, to nie ma dla nas nadziei, ponieważ do grzechu pierwszych rodziców dodaliśmy zbrodnię bogobójstwa.

W świetle tego wniosku krzyż jest moralną falsyfikacją chrześcijańskiej idei zbawienia, ponieważ nie oznacza kresu zła, lecz jego umocnienie. Mimo to wielu ludzi uważa, że da się przynajmniej ocalić chrześcijańską etykę; wprawdzie odrzucają chrześcijańską soteriologię, to jednak uznają słuszność nauk moralnych Jezusa, zwłaszcza przykazania miłości bliźniego (obejmującego nie tylko przyjaciół, lecz także wrogów). Przykazanie to uchodzi za kwintesencję moralności chrześcijańskiej, a także za najbardziej szlachetny ideał, który najpełniej wyraża obowiązek dążenia do doskonałości<sup>11</sup>.

## 2. Przykazanie miłości

Przykazanie miłości bliźniego uchodzi za jeden z najbardziej szlachetnych ideałów moralnych<sup>12</sup>, godny realizacji przez wszystkich ludzi, niezależnie od przynależności kulturowej czy światopoglądu<sup>13</sup>. Przykazanie to ma jednak również mroczną stronę, jest bowiem na tyle ogólne, że może w równej mierze uzasadniać nakaz poświęcenia życia za innych ludzi, jak też zabijanie innych po to, aby oszczędzić im cier-

---

mu dana z góry, co sugeruje, że jej źródłem jest Bóg: „uk eiches eksusia kat emu ude-mian ei me en dedomenon soi anothern” (J 19, 11).

<sup>11</sup> Pomijam różne konteksty, w jakich przykazanie to pojawia się w ewangeliach synoptycznych (Kasiłowski 1997). Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, czy przykazanie miłości w najbardziej radykalnym sformułowaniu (obejmującym miłość nieprzyjaciół) jest słuszną zasadą postępowania. Podobnie nie interesują mnie inne sformułowania nakazu miłości bliźniego, które można znaleźć w hinduizmie, buddyzmie czy w oświeceniowej idei naturalnej życzliwości i powszechnego braterstwa (Ossowska 1985: 175–182).

<sup>12</sup> Jak wskazywał Tadeusz Kotarbiński, moralisci zawsze licytują od ceny najwyższej po to, aby osiągnąć efekt przynajmniej znośny (Ossowska 1985: 175).

<sup>13</sup> Badania socjologiczne pokazują, że przykazanie miłości bliźniego do dzisiaj pozostaje naczelną normą moralną w kręgu naszej kultury także dla osób młodych, dalekich od chrześcijaństwa (Mariański 2018).

pień lub doprowadzić do zbawienia. Powodem jest zarówno wtórność przykazania miłości bliźniego w stosunku do nakazu miłości Boga, jak i nadmierna ogólność pojęcia bliźniego oraz pojęcia miłości. Głównym źródłem tych niejasności jest dziejowy kontekst, w którym przykazanie to zostało sformułowane i który determinuje jego treść. W Biblii hebrajskiej (Kpł 19, 18) było ono streszczeniem szczegółowych obowiązków Izraelity wobec innych ludzi, które miały być wyrzyte na drugiej tablicy wręczonej Mojżeszowi na Synaju<sup>14</sup>. W podobny sposób rozumiał to przykazanie Jezus, widząc w nim naczelne kryterium oceny naszego postępowania wobec innych ludzi<sup>15</sup>. O ile jednak w Biblii hebrajskiej nakaz miłości bliźniego jest względnie niezależny od nakazu miłości Boga, o tyle w ewangeliach jest z nim ściśle powiązany, co rzutuje na jego treść.

## 2.1. Miłość Boga a miłość bliźniego

W Biblii hebrajskiej przykazanie miłości Boga jest swoistym streszczeniem obowiązków religijnych Izraelity, co symbolicznie przedstawia pierwsza tablica dana Mojżeszowi (Pwt 6, 5)<sup>16</sup>. Z kolei nakaz miłowania bliźniego jak siebie samego (Kpł 19, 18) to streszczenie obowiązków,

<sup>14</sup> „lo tiqqom welo tittor et bene ammeka weahabta lereaka kamoka” (Kpł 19 18). Pomijam fakt, że przykazanie obejmowało jedynie synów ludu wybranego, na których nie należy się mścić, zanosić do nich urazy, tylko miłować ich jak siebie (Kpł 19, 18). W Biblii są też inne teksty, które wskazują na obowiązek nienawidzenia wrogów, zabijania ich i niszczenia ich dobytku (Pwt 7, 2–5; Pwt 15, 3; Pwt 20, 13–18). Jednak Biblia hebrajska postuluje także wyrozumiałość dla wrogów, a nawet miłość do nich (Wj 23, 4–7, Prz 25, 21).

<sup>15</sup> Apostoł Paweł (Ga 5, 14) przekonywał, że w przykazaniu miłości streszcza się całe Prawo (Hanelt 1977: 238). Nakaz miłowania bliźniego jak samego siebie pojawia się w Nowym Testamencie 8 razy, będąc cytatem lub kryptocytatem z Biblii hebrajskiej (Kpł 19, 18). Te fragmenty to Mt 19, 19; Mt 22, 39; Mk 12, 31; Mk 12, 33; Łk 10, 27; Rz 13, 9; Ga 5, 14; Jk 2, 8 (Hanelt 1977: 238). Najpełniejszą formułę znajdujemy w Ewangelii Mateusza: „agapisis kyrion ton theon su en hole te kardia su kai en hole te psyche su kai en hole te dianoa su haute estin he megale kai prote entole deutera de homioia aute agapisis ton plesion su hos seauton” (Mt 22, 37–39). Podobną formułę przytacza Łukasz: „agapisis kyrion ton theon su eks holes tes kardias su kai en hole te psyche su kai en hole te ischui su kai en hole te dianoa su kai ton plesion su hos seauton” (Łk 20, 27).

<sup>16</sup> „weahabta et jwhw eloheka bekol lebabka ubekol napszeka ubekol meodeka” (Pwt 6, 5). Kontekst wskazuje, że miłość Boga oznacza wierność przymierzu, co ma przejawiać się w spełnianiu Prawa jako wyrazu bożej woli. Można zatem powiedzieć, że z przykazania miłości Boga wynikają wszystkie inne nakazy (Viviano 2021: 968).

jakie wyznawca Jahwe miał wobec innych osób ze swojego narodu. Tymczasem w interpretacji Jezusa oba przykazania są ściśle związane, tworząc strukturę hierarchiczną – na pierwszym miejscu znajduje się przykazanie miłości Boga, a dopiero na drugim przykazanie miłości bliźniego<sup>17</sup>. Wprawdzie mogłoby się wydawać, że Jezusowi chodziło tylko o podkreślenie niesamodzielności obu norm, które wzajemnie się dopełniają i warunkują, to jednak w rzeczywistości zależność jest jednostronna. O ile bowiem w przypadku Tory obowiązki wobec Boga są względnie niezależne od obowiązków wobec ludzi (i odwrotnie), o tyle Jezus przekonuje, że nie da się spełnić obowiązków wobec Boga, nie miłując bliźnich, ani miłować bliźnich bez wypełnienia obowiązków religijnych (Hanelt 1977: 238). Łącząc oba przykazania, Jezus nie tylko nadał im oryginalną wykładnię teologiczną, której w judaizmie nie miały (Harrington 2021: 1023), lecz także większą moc oddziaływania na ludzką wolę. „Prawdziwa miłość Boga jest tam, gdzie działa jako miłość bliźniego. Miłość Boga, która nie ma oddźwięku w miłości bliźniego, nie jest miłością w rozumieniu Jezusa i odwrotnie miłość bliźniego bez zakorzenienia w Bogu jest nieprawdziwa. W tym sensie drugie przykazanie jest równe pierwszemu. Praktyczne wypełnienie jednej miłości bez drugiej jest niemożliwe” (Kasiłowski 1997: 147)<sup>18</sup>.

Pomimo tej zależności, oba przykazania nie są równorzędne, według Jezusa bowiem podstawowe i ważniejsze jest przykazanie miłości Boga (Viviano 2021: 975). Widać to chociażby w Ewangelii Marka, która pierwszeństwo przypisuje nakazowi miłości Boga (Mk 12, 29–31)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Nie brak opinii, że połączenie przykazania miłości Boga i bliźniego w nierozrwalną jedność było dopiero dziełem Jezusa (Viviano 2021: 968). Również jednak w tradycji żydowskiej łączono oba przykazania ze sobą jako podsumowanie Prawa (Keener 2021: 59). W rabinicznych komentarzach do Tory pojawiały się sugestie, że całe Prawo streszcza się w jednej zasadzie. Według Hilela (I w. p.n.e.) była to zasada „nie czynź drugiemu, co tobie niemiło”; reszta to komentarz (Gebert 2004: 5).

<sup>18</sup> Henri Bergson uważał miłość bliźniego za naturalny skutek mistycyzmu. „Religia wyraża tę prawdę w sposób sobie właściwy mówiąc, że innych ludzi kochamy w Bogu. Wielcy mistycy wyznają, że odczuwają coś jakby prąd, który miałby biec z ich dusz ku Bogu i powracać na dół, od Boga ku rodzajowi ludzkiemu” (Bergson 1993: 58). W jakiejś mierze mistycyzm i miłość bliźniego są tym samym: „[...] mistycyzm prawdziwy, pełny, działający, dąży do rozpowszechnienia się pod postacią miłości bliźniego, która jest jego istotą” (Bergson 1993: 300).

<sup>19</sup> „prote estin akue Israel kyrios ho theos hemon kyrios heis estin kai agapeseis kyrion ton theon su eks holes tes kardias su kai eks holes tes psyches su kai eks holes tes dianias su kai eks holes tes ischyos su deuthera haute agapesis ton plesion su hos seauton meidzon tuton alle entole uk estin” (Mk 12, 29–31).

W sytuacji konfliktu zatem człowiek powinien spełnić raczej obowiązki wobec Boga niż wobec bliźnich<sup>20</sup>. Przykładem mogą być religijne prześladowania, kiedy człowiek ma do wyboru – dochować wiary Chrystusowi i zginąć lub zaprzeczyć się wiary i ocalić życie (np. po to, aby zaopiekować się potomstwem). Z punktu widzenia Ewangelii człowiek musi pozostać wierny Bogu, nawet jeśli ceną będzie osierocenie własnych dzieci. Kochać Chrystusa bowiem, to być gotowym umrzeć za niego, tak jak on umarł za ludzi; ten zatem, kto kocha bardziej swoich bliskich niż Jezusa, nie jest go godzien (Mt 10, 37)<sup>21</sup>. Taki sposób myślenia kazał Orygenesowi zachęcać aresztowanego ojca do wytrwania w wierze, lepiej bowiem umrzeć męczeńską śmiercią niż wyprzeć się wiary z uwagi na żonę czy dzieci (Crouzel 2004: 29)<sup>22</sup>. Podobnie swój chrześcijański obowiązek pojmował Tomasz Morus, odmawiając uznania Henryka VIII za zwierzchnika Kościoła i dochowując wierności papieżowi. Morus wolał umrzeć, osierocając bliskich, niż zdradzić biskupa Rzymu, którego uważał za prawowitego namiestnika Chrystusa na Ziemi<sup>23</sup>. W sytuacji konfliktu między obowiązkami religijnymi a obowiązkami rodzinnymi przedłożył miłość do Boga nad miłość do bliźnich<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> „El qanna – Bóg zazdrosny czy nawet zawistny. Tak przedstawia się nam Najwyższy, wprowadzając wielu w konsternację. A jednak to Boskie imię odsłania przed nami coś z istoty Najwyższego. Bóg nie znosi konkurencji, nie pogodzi się z tym, że ktoś zajął Jego miejsce” (Miduch 2021: 8).

<sup>21</sup> W Ewangelii Łukasza to stwierdzenie jest bardziej radykalne, Jezus bowiem nazywa niegodnymi siebie tych, którzy nie mają swoich bliskich w nienawiści: „ei tis erchetai pros me kai u misei ton patera heautu kai ten metera kai ten gynaika kai ta tekna kat tus adelfus kai tas adelfas eti te kai ten psychen heautu u dynatai einai mu methetes” (Łk 14, 26).

<sup>22</sup> Przykazanie miłości zostało sformułowane w okresie prześladowań, kiedy chrześcijanie wierzyli, że oddając życie za Chrystusa, dostąpią zbawienia; ten bowiem kto nie zaprze się Jezusa przed ludźmi, zostanie wzięty do nieba. Kto jednak zaprze się Jezusa przed ludźmi, tego i Jezus wyprze się przed Ojcem (Mt 10, 32–33).

<sup>23</sup> Osobnym problemem jest to, że żaden władca nie ma prawa stawiać ludzi przed wyborem między lojalnością wobec religijnej wspólnoty i jej zwierzchników a posłuszeństwem wobec państwa. Żadne prawo, które dyskryminuje jakąkolwiek wspólnotę religijną, nie może być uznane za sprawiedliwe. Jeśli jednak jakiś tyran takie prawo narzuci, to Bóg nie może oczekiwać od swoich wyznawców, aby raczej umarli niż wyparli się wiary. Rozumiał to Jezus, zezwalając uczniom uciec z miasta, w którym są prześladowani i schronić tam, gdzie będą bezpieczni (Mt 10, 23). Kwestia ta jest szeroko dyskutowana w dziejach chrześcijaństwa, poczynwszy od epoki patrystycznej (Nieścior 2016) po współczesność.

<sup>24</sup> Podobny model wiary jako gotowości do męczeństwa był obecny w późnym judaizmie, czego potwierdzeniem jest los Machabeuszy. Męczeńska śmierć uchodziła też za potwierdzenie prawdziwości słów proroka, chociaż żaden inny rabin poza Jezusem nie wzywał swych uczniów do tego, aby oddali życie za jego naukę (Keener 2021: 17).

Przykład ten świadczy, że prawdziwą wspólnotą, do której należy chrześcijanin, jest wspólnota wiary, silniejsza od więzów krwi. Jej fundamentem nie jest jednak miłość bliźniego, lecz miłość Boga, Morus przecież nie okazał lojalności papieżowi jako człowiekowi, lecz jako reprezentantowi Chrystusa. Z tego samego powodu swoim najbliższym okazał lojalność nie jako mąż czy ojciec, lecz jako wyznawca Chrystusa, uważając, że ważniejsze jest zobowiązanie wynikające z chrztu i wiary niż los własnej rodziny. Skoro zaś rzymscy katolicy czczą Morusa jako świętego, to znaczy, że uznają jego wybór za słuszny<sup>25</sup>. Muszą również podzielać przekonanie o pierwszeństwie przykazania miłości Boga nad przykazaniem miłości bliźniego; to ostatnie obowiązuje wszak tylko o tyle, o ile nie wchodzi w konflikt z wiarą w Boga ani zobowiązaniami wobec instytucji religijnej. Świadczy to, że w każdej sytuacji należy służyć raczej Bogu niż bliźnim; jeśli zatem dziecko nie chce przystąpić do sakramentu eucharystii, to jego rodzice mają obowiązek go do tego nakłonić, ponieważ nakaz Kościoła jest ważniejszy od uczuć rodzicielskich czy praw dziecka.

Ten wniosek wynika nie tylko z pierwszeństwa przykazania miłości Boga przed przykazaniem miłości bliźniego, lecz także z utożsamienia wysłanników Jezusa z nim samym; posyłając wszak apostołów z misją głoszenia dobrej nowiny, Jezus zaznaczył, że kto ich przyjmie, jego przyjmie, kto zaś ich odrzuci – odrzuci jego (Mt 10, 40). Podobnego utożsamienia dokonał Jezus w chwili przekazania władzy kluczy, deklaru-

---

<sup>25</sup> W przypadku Tory takie działanie mogłoby być potępione, pomimo swej świętości bowiem jest ona księgą życia, a nie wezwaniem do religijnego męczeństwa (Gebert 2004: 20). Żydzi nie cenili śmierci za wiarę, ponieważ ten, kto umiera, uśmierca swoje potencjalne dzieci, wnuki, prawnuki itd., nigdy bowiem nie spłodzi potomstwa (Gebert 2004: 20); tymczasem pierwsze przykazanie dane ludziom przez Boga wyraża wolę rozmnażania i zaludniania Ziemi (Rdz 1, 28). Z tego powodu wierność przykazaniom nie powinna prowadzić człowieka do śmierci (Gebert 2004: 20). Mimo to rabini dopuszczali w wyjątkowych wypadkach nie tylko męczeństwo, lecz nawet samobójstwo, chociażby wtedy, gdy człowiekowi grozi przymusowa konwersja, kazirodztwo, bałwochwalstwo lub morderstwo (Gebert 2004: 20–21). Dlatego Talmud uznaje słuszność samobójstwa młodych ludzi, którzy po upadku Jerozolimy zostali niewolnikami i mieli być sprzedani na targu. Wybrali śmierć przez utopienie, wierząc, że Bóg wydobędzie ich z głębi morza i da nieśmiertelność zgodnie ze słowami Psalmu (Ps 68, 23); Talmud uznaje ich czyn za święty (Gebert 2004: 21). Równie szlachetnie postąpili Żydzi, którzy w czasie krucjat woleli odebrać sobie życie, niż zostać przymusowo nawróconymi na chrześcijaństwo. W tym wypadku nie chodziło tylko o uniknięcie przyjęcia obcej wiary, lecz także o obronę przed przystąpieniem do wspólnoty, która morduje Żydów tylko dlatego, że są wierni swojej religii (Gebert 2004: 22–23).

jąc, że wszystkie wyroki Piotra będą respektowane w niebie (Mt 16, 19). Obowiązkiem chrześcijanina jest zatem nie tylko posłuszeństwo Bogu, lecz także klerowi. W praktyce oznacza to, że wyznawcą Chrystusa nie może być osoba, która sprzeciwia się Kościołowi, na pierwszym miejscu stawiając lojalność wobec bliźnich. Jeżeli więc – w imię przykazania miłości – ktoś weźmie w obronę ofiary inkwizycji, skazane na śmierć za rzekome herezje czy bluźnierstwa, to zostanie uznany za wroga Chrystusa, który podważa decyzje jego ziemskich reprezentantów. Wprawdzie broni pokrzywdzonych, to jednak łamie pierwsze i najważniejsze przykazanie, nakazujące miłować Boga. Bliźniemu tymczasem można okazać miłość tylko pod warunkiem, że nie sprzeciwia się to obowiązkowi wobec Boga, do których należy posłuszeństwo Kościołowi. W ten sposób przykazanie miłości bliźniego okazuje się elementem przykazania miłości Boga, a działania moralne wobec innych ludzi – formą pobożności. Znaczy to, że nakaz miłości bliźniego nie wynika z przyrodzonej godności innych ludzi, lecz stąd, że zostali stworzeni i odkupieni przez Boga; bliźni ma wartość tylko o tyle, o ile jest przedmiotem miłości Boga<sup>26</sup>. Zakaz zabijania nie wynika stąd, że ludzie mają prawo żyć, lecz stąd, że nie wolno obrażać Boga jako ich stwórcy. Podobnie, nie dlatego mam nakarmić głodnego, że cierpi, lecz dlatego, że w ten sposób karmię Chrystusa, ukrytego pod postacią głodującego. Przykłady te świadczą, że miłość bliźniego jest w rzeczywistości miłością okazaną Bogu.

## 2.2. Bliźni

Kolejnym problemem jest nadmierna ogólność przykazania miłości; wprawdzie wiemy, że mamy kochać bliźnich jak siebie samych, nie wiemy jednak, kto jest naszym bliźnim ani czym jest miłość. Jeśli chodzi o kwestię pierwszą, to według Biblii hebrajskiej bliźnim jest inny Izraelita lub poganin, który poddał się obrzezaniu, przyjmując religię żydowską, co sugeruje, że do grona bliźnich nie zaliczano kobiet, niewolników czy obcych plemion; w odniesieniu do nich Prawo nie obowiązuje<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Potwierdza to Sobór Watykański II, uznając wojnę totalną w pierwszym rządzie za zbrodnię przeciw Bogu, dopiero na drugim za zło wyrządzone ludziom (*Gaudium et spes*, nr 80).

<sup>27</sup> „Nie będziesz się mścił i nie będziesz chować urazy do synów ludu twego, lecz będziesz miłował bliźniego swojego jak siebie samego”. „ol tiqqom welo tittor et bene amekka weahabta lereaka kamoka” (Kpł 19, 18). Zdaniem niektórych biblistów to ograniczenie przykazania miłości do Izraelitów (oraz tych, którzy nawrócili się na judaizm)

Na pierwszy rzut oka Ewangelia stawia sprawę inaczej, w odpowiedzi bowiem na pytanie, kto jest bliźnim (Łk 10, 29), Jezus podał przykład dobrego Samarytanina, który uratował człowieka pobitego przez zbójców, opatrując mu rany i płacąc za opiekę nad nim. Według Jezusa zatem na miano bliźniego zasługuje ten, kto pomaga ludziom w potrzebie (Łk 10, 30–37). Przypowieść ta pokazuje, że bliźnim nie był kapłan ani lewita, którzy obojętnie minęli rannego, lecz Samarytanin, który się nad nim zlitował. Bliźnim jednak nie jest ranny, lecz ten, który mu pomógł. To sugeruje, że bycie bliźnim nie jest podstawą praw, lecz zasługą moralną. Pojęcie bliźniego wskazuje zatem na ideał, do którego mamy dążyć, troszcząc się o innych i w ten sposób stając się ich bliźnimi. Jezus nie mówi o obowiązku wobec bliźniego, którego należy kochać, lecz odwrotnie – wskazuje, że miłość okazana innym czyni nas ich bliźnimi; bliźni zatem to nie ten, kogo mam kochać, lecz ten, kto kocha. „Wyraźne jest odwrócenie perspektywy: zamiast interesować się »obiektywnie« definicją bliźniego, Jezus zachęca do przyjęcia »subiektywnie« postawy bliźniego w stosunku do tego, który znajduje się w potrzebie i który natychmiast widzi, kto dla niego jest prawdziwym bliźnim” (Ravasi 2023: 207).

---

było charakterystyczne jedynie dla judaizmu palestyńskiego w czasach Jezusa (Hanelt 1977: 238, 244). Źródłowo pojęcie bliźniego miało być szersze, obejmując także inne ludy (Hanelt 1977: 238). Bliźnim bowiem są w Biblii hebrajskiej osoby określane jako *ger* lub *rea* (Hanelt 1972). *Ger* oznacza wędrowca, przybysza, migranta, a także osobę nawróconą na judaizm lub zamieszkujejącą na ziemi Izraela, chociaż niepodzielającą wiary w Jahwe. Także ją jednak należy otoczyć miłością choćby z uwagi na pamięć, że Izraelici byli przybyszami w Egipcie (Hanelt 1977: 240–241). Dlatego Kpł 19, 18 nakazuje miłować obcego jak siebie samego (Krawczyk 2018: 280). *Rea* z kolei oznacza ludzi potrzebujących pomocy: najemnika, ślepcę, ubogiego czy głuchego (Hanelt 1977: 240). Septuaginta tłumaczy *rea* jako *proselytos* (Hanelt 1977: 242), chociaż źródłowo słowo to mogło także oznaczać przyjaciela, kochanka, męża, sąsiada bądź każdego napotkanego człowieka (Hanelt 1977: 242–243). Przy takiej interpretacji bliźnimi byłiby wszyscy ludzie, chociaż w samym tekście Kpł 19, 18 chodzi o Izraelitów (Hanelt 1977: 243); *rea* zatem to synonim *amit* (współplemieniec), *bene ammeka* (synowie twego ludu) czy *ah* (brat) (Krawczyk 2018: 280). Warto zaznaczyć, że żydowskie prawo gościnności było czymś innym niż nakaz miłości bliźniego, dotyczyło bowiem obcych wędrujących przez kraj, a nie na stałe w nim osiadłych; o ile zatem osiadły był bliźnim, któremu należało okazać miłość, o tyle wędrowca wystarczyło ugościć (Krawczyk 2018: 281). Zasadniczo można przyjąć, że o bliźnim jako każdym napotkanym człowieku mówią najstarsze fragmenty Biblii, późniejsze zaś ograniczają to pojęcie do współplemieńców i współwyznawców (Hanelt 1977: 243–244). Tischner uważa, że w Biblii hebrajskiej bliźni to człowiek dotknięty nieszczęściem i potrzebujący pomocy, zwłaszcza wdowa, sierota i obcokrajowiec (Tischner 2020: 41–42).

Zmiana dokonana przez Jezusa wpływa na treść przykazania miłości, które przy literalnym odczytaniu oznaczałoby obowiązek troski o naszych dobroczyńców. Jeśli zatem ocalony chciałby kierować się przykazaniem miłości, to powinien troszczyć się o Samarytanina, nie mając takiego obowiązku wobec kapłana i lewity. Znaczyłoby to, że w przykazaniu miłości bliźniego chodzi o wzajemność, czyli troskę o tych, którzy troszczą się o nas; skoro zatem ktoś wyświadczył mi określone dobro, to mam obowiązek zrewanżować mu się tym samym. Zasada wzajemności (nazywana zasadą *do ut des* – daję, abyś dał) jest klasycznym przykładem etyki odplaty, nakazującą ratować innych ludzi w niebezpieczeństwie po to, aby oni ratowali nas, gdy znajdziemy się w sytuacji podobnej (Karris 2021: 1083). Takie rozumienie przykazania miłości bliźniego ma swoje uzasadnienie w Biblii hebrajskiej; zgodnie wszak z przekonaniem dawnych Izraelitów nakaz miłości bliźniego oznaczał konkretyzację zasady wzajemności. Z tego powodu można go wyrazić za pomocą formuły: „miłuj bliźniego tak jak on winien miłować ciebie” lub też „miłuj bliźniego tak jak pragnąłbyś być przez niego miłowany” (Hanelt 1972: 30). Zasada ta pojawia się także w Kazaniu na Górze w postaci złotej reguły – czyn to, co chciałbyś, aby inni czynili tobie (Mt 7, 12; Łk 6, 31)<sup>28</sup>.

Takie rozumienie przykazania miłości bliźniego wydaje się niezgodne z duchem chrześcijaństwa. Jeśli bowiem będziemy kochać jedynie przyjaciół i dobroczyńców, obojętnie traktując obcych, to nie będziemy się różnić od kapłana i lewity; tymczasem Jezus każe naśladować Samarytanina, który jako jedyny zrozumiał, czym jest miłość bliźniego. Warto jednak pamiętać, że – krytykując kapłana i lewitę – Jezus nie analizuje ich motywacji. Tymczasem źródłem ich zachowania mógł być konflikt obowiązków, wynikających z przykazania miłości Boga i bliźniego (Ravasi 2023: 208). Gdyby bowiem ranny okazał się trupem, to dotknięcie go sprawiłoby, że kapłan i lewita nie mogliby wejść do świątyni<sup>29</sup>. Jeśli zatem chcieli wypełnić obowiązki wobec Boga, to nie

<sup>28</sup> Do tego sprowadza się całe Prawo i nakazy Proroków (Mt 7, 12). „Panta un hosa ean thelete hina poiosin hymin hoi anthropoi hutos kai hymeis poieite autois hutos gar estin ho nomos kai hoi profetai” (Mt 7, 12). “Kai kathos thelete hina poiosin hymin hoi anthropoi poieite autois homoios” (Łk 6, 31). Zasada wzajemności sugeruje też powstrzymanie się od oceniania innych, abyśmy sami nie zostali przez nich osądzeni (Mt 7, 2).

<sup>29</sup> Wszelki kontakt ze zmarłymi czynił człowieka nieczystym (Lb 19, 11–22; Lb 31, 19). Najgorszym rodzajem nieczystości było dotknięcie ciała zmarłego (Keener 2021: 30), szczególnie groźne w przypadku kapłana, niwecząc świętość jego urzędu. Z tego powodu nie mógł on zbliżyć się do zmarłych ani wykonywać nad nimi gestów żałobnych (Faley 2021: 121–122).



mogli pomóc rannemu; wprawdzie w ich zachowaniu widać nadmierny legalizm religijny (Ravasi 2023: 208), to jednak w kontekście Prawa żydowskiego postawę taką należy usprawiedliwić. Podobne obowiązki mają chrześcijanie, godnym Jezusa jest wszak tylko ten, kto kocha go bardziej niż ojca, matkę, syna lub córkę (Mt 10, 37).

Powodem zachowania kapłana i lewity mogło być też to, że ranny nie należał do narodu wybranego. Wprawdzie do końca nie wiadomo, skąd pochodził, to jednak można przypuszczać, że został rozpoznany jako obcy – zarówno pod względem etnicznym, jak i religijnym. W tej sytuacji kapłan i lewita mogli się czuć zwolnieni z obowiązku niesienia mu pomocy. Postawa ta mogła wynikać z biblijnej idei Boga, który troszczy się jedynie o własny lud. Jahwe wszak to Bóg plemienny, który wspiera naród wybrany w tępieniu jego wrogów i zajmowaniu ich ziemi. Nawet wśród Izraelitów jednak są ludzie, którzy nie zasługują na miano bliźnich, o czym świadczy zakaz pożądania żony bliźniego swego, jego niewolników, niewolnic czy stad (Wj 20, 17; Pwt 5, 21)<sup>30</sup>. Przy takim rozumieniu przykazanie miłości nie ma charakteru uniwersalnego, nie obejmuje bowiem kobiet, niewolników ani obcych. Potwierdza to Jezus, nakazując apostołom omijać domy Samarytan (Mt 10, 5), zabraniając głosić Ewangelię poganom<sup>31</sup> czy nazywając Kananejczyków szczeniętami, niegodnymi jeść ze stołu pańskiego (Mt 15, 26). Zgodnie wszak z własnymi deklaracjami Jezus przyszedł nawrócić zagubione owce z plemienia Izraela, nie planując tworzenia religii uniwersalnej (Mt 15, 24). Nawet jednak Żydzi,

<sup>30</sup> Celnie podsumowała dekalog Maria Ossowska: „Wzory osobowe kobiece, przypominające żywy ideał dobrego i wiernego sługi, nazbyt wyraźnie odpowiadały interesom mężczyzn, by wątpić o ich autorstwie. Dekalog układał niewątpliwie Mojżesz, a nie jego żona, co uwydatnia się np. w treści przykazania: »Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego, ani nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani sługi, ani dziewczki jego, ani wolu jego, ani osła jego, ani żadnej rzeczy bliźniego twego«. Pożądanie cudzego męża traktowanego jako jeden z elementów cudzego inwentarza nie wchodziło w ogóle w rachubę. W taki sposób dziesięcioro przykazań redukowało się w stosunku do kobiety do dziewięciu” (Ossowska 1986: 30). Opinię tę należy radykalizować, ponieważ obowiązki religijne w świątyni mogli spełniać jedynie mężczyźni i tylko oni byli uznawani za wiarygodnych świadków w sądzie; sugeruje to, że kobiety były adresatkami jeszcze mniejszej liczby przykazań. Możliwe nawet, że nie były adresatkami żadnego. Prawo bowiem to przymierze między Bogiem a mężczyznami z narodu wybranego, którego znakiem było obrzezanie. Nawet katolicy egzegeci przyznają, że trzy ostatnie przykazania dekalogu (w tym zakaz pożądania żony bliźniego) odnoszą się do „[...] nieokiełznanego pragnienia cudzej własności” (Chrostowski 2020: 221).

<sup>31</sup> Ludzi niegodnych zbawienia Jezus nazywa obraźliwie świniami i psami (Mt 7, 6). Świnie wszak to zwierzęta nieczyste, których mięsa nie wolno spożywać, psy zaś żywią się padliną i piją ludzką krew (Keener 2021: 24).

którzy nie widzą w nim mesjasza, nie zasługują na miano bliźnich, nie są bowiem potomkami Abrahama, lecz szatana. Bliźnimi są tylko ci, którzy wierzą w Chrystusa i przyjęli chrzest; pozostali to plewy, chwast bądź nieczystości, które należy spalić w gehennie<sup>32</sup>. Nawet pomijając depersonalizujący język Jezusa, należy zauważyć, że słowa brat (*adelfus*) oraz bliźni (*plesion*) funkcjonowały we wczesnym chrześcijaństwie w sposób wyznaniowy. Bratem nie był brat rodzony, lecz ten, który podzielał wiarę w Chrystusa jako Mesjasza (Viviano 2021: 973); potwierdził to zresztą sam Jezus, deklarując, że jego bratem, siostrą i matką są ci, którzy pełnią wolę Boga (Mt 12, 46–50). *Plesion* z kolei oznaczało człowieka znajdującego się tuż obok mnie, za którego jestem odpowiedzialny<sup>33</sup>. Odnosi się ono do osób z tego samego plemienia, rodu lub grupy religijnej, nie obejmując wszystkich ludzi<sup>34</sup>.

W ewangeliach pojawia się również uniwersalne pojęcie bliźniego; paradymatycznym przykładem jest Kazanie na Górze, w którym Jezus żąda, aby jego uczniowie miłowali nie tylko przyjaciół, lecz także prześladowców (Mt 5, 43–47). Bliźnim musi być dla nich każdy – nie tylko dobroczyńca, lecz także obcy, a nawet wróg (*echthron*)<sup>35</sup>. Takie rozszerzenie przykazania miłości jest jednak moralnie kłopotliwe.

Pierwsza trudność wiąże się z tym, że Jezus każe miłować wrogów z uwagi na przyszłą korzyść; jeśli nawet w życiu doczesnym nadstawienie drugiego policzka nie jest racjonalne, to zostanie nagrodzone w życiu przyszłym (Mt 5, 12). Taka postawa jest jednak moralnie dwuznaczna, nie przebaczymy wszak krzywdzicielom z potrzeby serca, lecz z uwagi na pośmiertne korzyści; kierujemy się zatem raczej miłością własną niż miłością bliźniego.

Dalszą trudnością nakazu miłowania wrogów jest jego samobójczy charakter; jeśli bowiem Jezus nakazuje oddać ostatnie odzienie wierzy-

<sup>32</sup> Gehenna była miejscem, w którym palono śmieci oraz ciała zmarłych w czasie epidemii; ogień był podsycany żużlem przywożonym z pieców hutniczych.

<sup>33</sup> *Plesion* w podstawowym znaczeniu jest przysłówkiem (koło, obok, blisko). W tym znaczeniu występuje w Ewangelii Jana, kiedy mowa o mieście Sychar, blisko (*plesion*) terenu, który Jakub dał swemu synowi Józefowi (J 4, 5). Może też być używane w funkcji nazwy określającej bliźniego. W kontekście obecnie omawianym *plesion* oznacza inną osobę, która znajduje się tuż obok, chociaż może odnosić się też do sąsiada czy przyjaciela (*Grecko-polski słownik Stronga*: 627).

<sup>34</sup> Mateusz w przykazaniu miłości używa właśnie słowa *plesion*: „*agapeis ton plesion su hos seauton*” (Mt 22, 39). Podobnie Marek (Mk 12, 31) i Paweł (Rz 13, 9; Ga 5, 14).

<sup>35</sup> Zdaniem niektórych komentatorów właśnie miłość nieprzyjaciół jest główną zasadą moralną Jezusa (Yang 2017: 356).

cielowi, napastnikowi czy szantażyście (Mt 5, 40; Łk 6, 29), to pozbawia ofiarę wszelkich praw. Tak okrutne nie było nawet Prawo żydowskie, które nie pozwalało zabrać dłużnikowi ostatniego płaszcza, nikogo bowiem nie można zostawić bez odzienia<sup>36</sup>; tymczasem Jezus zaleca całkowitą uległość, ważniejsza jest bowiem czystość serca, niż dochodzenie swoich praw w sądzie<sup>37</sup>. W odniesieniu do własnych dóbr taką postawę można byłoby uznać za moralny heroizm, nie należy jej jednak zalecać wtedy, gdy jesteśmy odpowiedzialni za innych ludzi. Trudno przecież nazwać dobrym ojca, który przebaczył gwałcielowi córki czy zabójcy syna; wprawdzie mógł wybaczyć własny ból, nie miał jednak prawa wybaczyć krzywdy wyrządzonej dzieciom. Nakaz miłości bliźniego nie może przecież oznaczać zgody na przemoc wobec niewinnych. Z tego zapewne powodu Kościół rzymski odrzucił zasadę nadstawiania drugiego policzka, uznając, że wolno zabić agresora w obronie swego życia lub wziąć udział w wojnie obronnej (KKK, nr 2307–2317). Sam Jezus zresztą nie był konsekwentny w stosowaniu nakazu miłości nieprzyjaciół. Przykładem jest przypowieść o królu nakazującym wymordować wszystkich, którzy nie uznają jego władzy (Łk 19, 27). Ponieważ Jezus mówi tu o ludziach odmawiających uznania go za mesjasza, wolno przypuszczać, że wrogowie królestwa bożego zostaną wytępieni – jeśli nie w obecnym życiu, to na sądzie ostatecznym<sup>38</sup>. Sugeruje to, że bliźnim jest w gruncie rzeczy tylko ten, kto wierzy w Jezusa.

W świetle tego wniosku trudno uznać przykazanie miłości bliźniego za właściwe kryterium oceny ludzkich działań. Jeśli bowiem bliźnimi,

---

<sup>36</sup> Amos, nazywany prorokiem sprawiedliwości społecznej (Chrostowski 2022: 68), potępiał bogaczy, wylegających się na płaszczach zabranych dłużnikom w formie zastawu (Am 2, 8).

<sup>37</sup> Jezusowi nie chodzi o to, że sądy bywają niesprawiedliwe, lecz o to, że w ogóle nie należy spierać się w sądzie. Jest to o tyle zaskakujące, że zgodnie z zasadami Biblii hebrajskiej „[...] sędzić znaczy okazywać stronniczość, tj. wybawiać niewinną uciemiężoną stronę oraz karać bezbożnego. Taka koncepcja sprawiedliwości pozostaje w sprzeczności ze współczesną zachodnią koncepcją sprawiedliwości jako ślepej (lub bezstronnej) [...]” (Cliford, Murphy 2021: 84). Jezus postuluje asymetrię odwrotną, żądając nadstawienia drugiego policzka od ofiary (Mt 5, 39–42). Nie staje w obronie ubogich, lecz każe im znosić pokornie swoją dolę, ludząc nagrodą po śmierci. Rady te można usprawiedliwić tylko w sytuacji, gdyby bunt biednych musiał zakończyć się klęską, lepiej bowiem być nagim czy ograbionym, niż zginąć w słusznej walce o swe prawa. Pytanie tylko, czy postawa pokory wobec krzywdzicieli pomaga człowiekowi ocalić siebie i bliskich.

<sup>38</sup> „tus echthrus mu tutus tus me thelesontas me basileusai ep autus agapete hode kai katasfaksate autus emprosthon mu” (Łk 19, 27). Także autor Apokalipsy oczekuje, że Bóg pomści krew chrześcijan zabitych przez prześladowców, ponieważ nie może być przebaczenia dla wrogów Chrystusa (Ap 6, 10; 6, 1–7).

o których powinniśmy się troszczyć, są nasi współplemieńcy lub osoby wyznające tę samą religię, to nakaz miłości bliźniego jest zbyt wąski, obejmując bardzo niewielkie osoby. Jeśli zaś za bliźnich uznamy wszystkich ludzi, także wrogów, to – przebacząc katom – krzywdzimy ofiary. Wprawdzie postawa ta może zasługiwać na nagrodę w niebie, to jednak jest jawnie niesprawiedliwa; z tego punktu widzenia nakaz miłości bliźniego należy uznać za szeroki.

### 2.3. Miłość

Podobne trudności wiążą się z określeniem miłości, którą należy okazać bliźnim<sup>39</sup>. Ktoś zatroskany o los cierpiącego przyjaciela mógłby przecież – kierując się przykazaniem miłości – podać mu zastrzyk kończący życie; ktoś inny z kolei mógłby – kierując się tą samą motywacją – próbować przedłużać życie chorego tak długo, jak to możliwe. Świadczy to, że przykazanie miłości bliźniego nie mówi, co należy uczynić w konkretnej sytuacji. Problemu nie rozwiązuje też rada Jezusa, aby kochać bliźniego jak siebie samego. Jeśli bowiem kochać siebie znaczy dbać o swe życie, zdrowie czy dobrobyt, to miłować bliźniego powinno oznaczać troskę o jego życie, zdrowie i dobrobyt<sup>40</sup>. Problemem jest jednak dodatkowe zalecenie Jezusa, nakazujące wziąć jego krzyż i go naśladować (Mk 8, 34). Skoro bowiem Jezus cierpiał i umarł za nasze grzechy, to również każdy z nas powinien cierpieć i umrzeć za grzechy innych. W sensie dosłownym zatem miłować bliźniego znaczyłoby oddać za niego życie. Problem w tym, że śmierć człowieka nie ma mocy zbawczej; jeśli zatem umieramy w zastępstwie innej osoby, to możemy jedynie przedłużyć jej życie doczesne, nie uwolnimy jej jednak przez to od grzechów ani nie zagwarantujemy jej nieba. Zgodnie z wiarą chrześcijan taką moc miała wyłącznie śmierć Jezusa, której nikt powtórzyć nie może.

<sup>39</sup> Miłość nie jest tu emocją, lecz troską o innych, wobec czego można ją nakazać (Tischner 2012: 64).

<sup>40</sup> Byłoby to nawiązanie do Księgi Kapłańskiej (Kpł 19, 11–18), zakazującej bliźnich okłamywać, oszukiwać, okradać czy wykorzystywać niesprawiedliwie ich pracę itd. (Krawczyk 2018: 280). Określenia te mają charakter negatywny, podczas gdy Jezus akcentuje działania pozytywne, nakazując troszczyć się o innych jak o siebie. W podobny sposób miłość była rozumiana w Biblii hebrajskiej; obok miłości erotycznej czy miłości do rodziców lub braci pojawia się miłość nakazana, która dotyczy „[...] całych grup ludzkich i to nie ze względów uczuciowych czy lojalności, ale po prostu dlatego, że są kimś, kogo nazywa się *rē`a* lub *gēr*” (Hanelt 1972: 29).

Oddanie życia za innych nie jest wypełnieniem przykazania miłości również dlatego, że dla chrześcijan życie doczesne nie jest dobrem najwyższym, lecz jedynie czasem próby; celem ostatecznym jest wieczność oznaczająca bycie z Chrystusem w niebie<sup>41</sup>. Z tego powodu nie należy się bać tych, którzy zabijają ciało, lecz jedynie tych, którzy zabijają duszę (Mt 10, 28), skłaniając innych do grzechu lub niewiary. Głównym obowiązkiem chrześcijanina powinna być troska o zbawienie – zarówno własne, jak i bliźnich. W praktyce oznacza to konieczność nawracania tych, którzy jeszcze w Chrystusa nie uwierzyli. Równie ważna jest troska o to, aby żaden wierzący nie porzucił Chrystusa, schodząc na drogę grzechu i kłamstwa. W skrajnym przypadku, gdy groźba utraty zbawienia jest duża, wolno użyć przemocy, o czym świadczą tortury i wyroki śmierci wydawane przez inkwizytorów, dążących do tego, aby jak najwięcej ludzi uchronić przed piekłem<sup>42</sup>. Heretyk przecież ryzykuje nie tylko swoje zbawienie, lecz także zbawienie innych ludzi, których może zarazić swoimi błędami. Dlatego sam Jezus doradzał, aby gorszycieli, którzy podważają wiarę w niego, topić w głębinie morza (Mt 18, 6)<sup>43</sup>.

Skoro naszym celem ma być wieczne zbawienie po śmierci, to nawet oddanie życia za inną osobę nie oznacza właściwej realizacji przykazania miłości, ponieważ tylko opóźnia jej śmierć, nie gwarantując zbawienia. Samo zresztą oddanie życia za bliźniego ma wartość o tyle, o ile jest motywowane wiarą w Chrystusa. Umrzeć za drugiego zatem to umrzeć za Chrystusa, który skrył się pod postacią bliźniego. Znaczy to, że nie człowiek, którego ratujemy, jest właściwym przedmiotem naszego działania, lecz Chrystus, który się z nim utożsamił. Miłość bliźniego okazuje się miłością do Chrystusa, a przykazanie miłości bliźnie-

---

<sup>41</sup> Doktryna ta jest charakterystyczna dla katolicyzmu, kalwinizm bowiem odwołuje się do predestynacji, luteranizm zaś do niezasłużonej łaski Chrystusa, której wyrazem był krzyż. Oba protestanckie modele zakładają więc, że ludzkie działania nie mają wpływu na nasze zbawienie. Z tego powodu nie liczy się też wypełnienie przykazania miłości bliźniego, łaska boża nie zależy bowiem od naszych zasług.

<sup>42</sup> W podobny sposób zachowują się dzisiaj terroryści islamscy, traktując swoje zamachy nie tylko jako polityczną walkę z Zachodem, lecz także jako ostatnią szansę daną chrześcijańskim bluźniercom, aby się opamiętali i nawrócili.

<sup>43</sup> „Hos d` an skandalise hena ton mikron tuton ton pisteuonton eis eme synferei auto hina kremasthe mylos onikos peri ton trachelon autu kai katapontisthe en to pelagei tes thalasses” (Mt 18, 6). Zasada ta legła u podstaw topienia kobiet podejrzewanych o czary lub opętanie. Współcześnie zgorznienie jest rozumiane bardziej moralnie niż religijnie; nie chodzi o odwołanie od prawdziwej wiary, lecz o czynienie człowieka gorszym, zabijanie jego duszy (Tischner 2012: 84).

go – przykazaniem miłości Boga. Nawet heroiczny akt oddania życia jest nie tyle aktem moralnym, ile religijnym aktem pobożności, którego przedmiotem jest Bóg.

W świetle tego wniosku trudno uznać ewangeliczne przykazanie miłości bliźniego za właściwe kryterium oceny ludzkiego postępowania, ponieważ – mimo pozornej szlachetności – nie chroni przed relatywizmem. Z przykazania miłości nie wynika przecież ani nakaz szanowania cudzego życia od poczęcia do naturalnej śmierci, ani zakaz zabijania istot niewinnych (Tischner 2012: 63). Ocena konkretnego działania zależy od tego, czy przybliża ludzi do zbawienia, czy od niego oddala. Wniosek ten pozwala zrozumieć, dlaczego różne wspólnoty chrześcijańskie (zwłaszcza Kościół rzymski) potrafią dostosować się do różnych ustrojów społeczno-politycznych i skutecznie w nich funkcjonować; dążąc wszak do zbawienia wszystkich ludzi, dostosowują swoje działania do warunków zewnętrznych. W sytuacji prześladowań Kościół potrafi działać w ukryciu, schodząc do katakumb; w innych okolicznościach nie brzydzi się sojuszu z władzą totalitarną, jeśli tylko godzi się ona realizować jego postulaty, jak zakaz aborcji, rozwodów czy praktykowania innych religii. Ta elastyczność pokazuje, że ewangelizować można na różne sposoby – męczeństwem, przemocą, perswazją, dialogiem czy działalnością charytatywną. Takiej elastyczności uczył zresztą sam Jezus; posyłając wszak apostołów z nakazem głoszenia dobrej nowiny, radził im, aby byli łagodni jak gołębie i roztropni (przebiegli) jak węże (Mt 10, 16). Moralna ocena środków zależy bowiem od ich skuteczności w realizacji nadrzędnego celu, jakim jest zbawienie. Ponownie okazuje się, że etyka ewangeliczna jest utylitarystyczna, poświęcając dobro doczesne człowieka po to, aby osiągnął wieczne<sup>44</sup>, lub też dobro jednostki po to, aby ratować ludzkość. Bóg przecież wolał poświęcić swego niewinnego syna, niż zgodzić się na to, aby ludzkość została pozbawiona możliwości zbawienia. Bóg Ewangelii nie jest więc personalistą, dbającym o dobro każdej jednostki, lecz utylitarystą, mającym na uwadze dobro ludzkości.

Potwierdzeniem może być przypowieść o zagubionej owcy, która jest tak cenna dla pasterza, że porzuca całe stado, aby ją odnaleźć (Łk 15, 4–5).

<sup>44</sup> Z tego powodu etykę chrześcijańską oskarża się o interesowność, co zdaje się potwierdzać retoryka niektórych pisarzy chrześcijańskich, używających porównań kupieckich. Przykładem jest rada Klemensa Aleksandryjskiego, aby wyznawcy Chrystusa byli dobrymi bankierami, którzy zachowują dobro i piękno, a odrzucają zło (*Apokryfy Nowego Testamentu*: 94).

Na pierwszy rzut oka działanie to jest nierozsądne, pasterz ryzykuje bowiem utratę całego stada. W rzeczywistości celem pasterza nie jest ratowanie jednej owcy, lecz uniknięcie buntu pozostałych. Jeśli bowiem ze stada mogła się wyrwać jedna owca, to powstaje groźba, że inne będą ją naśladować. Pasterz zatem, który chce zachować władzę nad stadem, musi okiełznać buntowniczkę, likwidując rewoltę w zarodku. Przypowieść ta w oficjalnych wykładniach teologicznych jest obrazem troski Boga o każdego, nawet najbardziej zatwardziałego grzesznika, którego chce doprowadzić do zbawienia; nawet w tej wersji jednak jest moralnie kłopotliwa, jeśli bowiem grzesznik jest dla Boga cenniejszy od sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia, to trudno uznać chrześcijańską ideę nieba za moralnie akceptowalną. Jej praktyczną falsyfikacją jest spowiedź i komunia święta udzielona komendantowi obozu Auschwitz, dzięki której mógł zostać zbawiony, w przeciwieństwie do milionów swoich ofiar, które nie były ochrzczone i nie wierzyły w Chrystusa (Leociak 2022; Woleński 2022)<sup>45</sup>.

Podobny sens ma przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32), który najpierw opuścił dom rodzinny i roztrwonił swoją część spadku, potem jednak powrócił do ojca i ukorzył się przed nim, wyznając winy. Zamiast sprawiedliwej kary spotkała go nagroda, ojciec bowiem bezwarunkowo mu przebaczył, ku zgorszeniu drugiego syna, którego nigdy podobna łaska nie spotkała. Wprawdzie przypowieść tę można interpretować zarówno w kategoriach ocalenia grzesznika przez nieskończenie miłosiernego Boga (Draguła 2022), jak i niesprawiedliwości, która spotkała drugiego syna, to jednak jej sednem jest umocnienie ojcowskiej władzy nad obu synami, zarówno nad tym, który był posłuszny, jak i nad tym, który się zbuntował. Ojciec faworyzuje go dlatego, że – pozbawiony majątku – zdany jest odtąd całkowicie na jego

---

<sup>45</sup> Owca (będąca jednym z najszybciej udomowionych zwierząt) uchodzi w mitach różnych ludów za zwierzę bezbronne, naiwne, a nawet głupie, wobec czego jest stosunkowo łatwym łupem dla wilka (Biedermann 2005: 260); skoro zaś nie potrafi siebie ochronić, to potrzebuje pasterza. Problem jest jednak bardziej złożony, owca bowiem wymaga nadzoru dlatego, że została udomowiona i w ten sposób pozbawiona zdolności dbania o pokarm i bezpieczeństwo. W religiach biblijnych owca jest też symbolem prostoty, niewinności, łagodności i cierpliwego znoszenia różnych form eksploatacji, a nawet uśmiercania (Forstner 1990: 257). W chrześcijaństwie owce to metafora wierzących, wymagających przewodnictwa kapłanów, bez których trzoda się rozproszy i ulegnie zagładzie. Dlatego Jezus każe Piotrowi paść swoje owieczki i baranki (J 21, 15–17), czyli rządzić nimi, aby nie zbłądziły (Forstner 1990: 318).

łaskę; w tej sytuacji kolejny bunt jest mało prawdopodobny. Z kolei drugi syn, jeśli nawet byłby w stanie zbuntować się przeciwko ojcu, to jednak może dostrzec w losie swego brata oczywistą przestrożę; jeśli bowiem odejdzie i roztrwoni majątek, to może go w przyszłości czekać upokorzenie i powrót do domu, gdzie niepodzielną władzę sprawuje ojciec. Historia młodszego brata uczy, że bunt nie popłaca, prędzej czy później kończy się porażką.

Jeśli obraz ten odczytać jako metaforę relacji Boga do ludzi, to uczy on, że spod bezwzględnej władzy stwórcy nikt nie jest w stanie się wyrwać. Bóg to jedyny i absolutny pan, ludzie zaś to jego poddani; jeśli nawet marzą o wolności, to finałem buntu będzie klęska i upokorzenie przed tyranem, okazującym łaskę jedynie tym, którzy potrafią się przed nim ukorzyć. Ten zaś, kto się nie ugnie, zostanie zmiążdżony, o czym przekonał się także Jezus. W jakiejś bowiem mierze on także był zbłąkaną owcą, która oddzieliła się od stada, pociągając za sobą inne, gotowe odrzucić władzę kapłanów w Izraelu. Ponieważ jednak nie ukorzył się przed Wysoką Radą, został zgładzony. Nie obronił go nawet jego niebieski ojciec; jak bowiem Kajfasz wolał uchronić naród przed zagładą, poświęcając życie Jezusa, tak Bóg wolał poświęcić niewinnego syna, aby uratować ludzkość<sup>46</sup>.

## Wnioski

Krzyż Jezusa świadczy, że dobro gatunku jest w oczach Boga cenniejsze od losu jednostki. Skoro zaś Bóg nie oszczędził nawet swego niewinnego syna, to trudno sobie wyobrazić, co zgotuje grzesznikom lub niewierzącym w niego. Pewne wyobrażenie na ten temat dają słowa Jezusa o chwaście, który po żniwach zostanie powiązany i wrzucony do ognia piekielnego (Mt 13, 24–30); niewierzący bowiem to śmieć, którego właściwym miejscem jest gehenna. Ten obraz rzuca dodatkowe światło na przykazanie miłości bliźniego; jeśli bowiem mamy jakieś obowiązki wobec innych ludzi, to podstawowym jest uczynienie wszystkiego, aby po śmierci nie trafili do gehenny. Czy spełnienie go jest możliwe,

<sup>46</sup> Pytanie, czy misja odkupieńcza była skuteczna, jest zagadnieniem osobnym, którego w tym miejscu nie można rozwijać. Jeśli jednak ludzie nadal grzeszą, a z ofiary Jezusa mogą skorzystać w pełni jedynie przez chrzest, to można wątpić, czy krzyż wystarczy do zbawienia. Rolę zbawczą Jezusa musi kontynuować Kościół jako szafarz sakramentów, co powoduje, że instytucja religijna przejmuje boskie prerogatywy.



trudno powiedzieć, zwłaszcza w kontekście gniewu Jezusa na drzewo figowe; kiedy bowiem nie znalazł na nim żadnego owocu, aby się posilić, skazał je na uschnięcie, chociaż nie była to pora owocowania drzew figowych (Mk 11, 12–14). Motywem działania Jezusa było przekonanie, że złe drzewo nie może wydać dobrych owoców. W praktyce znaczy to, że ludzie dzielą się na dwie grupy – uczniów Jezusa, którzy są solą ziemi i światłem świata (Mt 5, 13–17), oraz plemię żmijowe czy dzieci diabła, dla których nie ma ratunku (Łk 3, 7–9). W ten sposób kluczowa dla oceny moralnego postępowania ludzi staje się przynależność religijna; o wartości człowieka nie decyduje to, co czyni, lecz to, w co wierzy oraz do jakiej wspólnoty religijnej należy.

## Bibliografia

- Almond P.C. (2008), *Haeven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Anzelm St. (2005), *Cur Deus Homo*, trans. by S.N. Deane, The Catholic Primer.
- Apokryfy Nowego Testamentu (2023), t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, M. Starowieyski (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Bergson H. (1993), *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Berkeley G. (2018), *Alkifron*, przeł. M. Olszewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Butler J. (1961), *The Analogy of Religion*, Frederick Ungar Publishing Co., New York.
- Biedermann H. (2005), *Leksykon symboli*, przeł. J. Rubinowicz, MUZA SA, Warszawa.
- Chrostowski W. (2020), *Dekalog*, Biały Kruk, Kraków.
- Chrostowski W. (2022), *Księga Dwunastu (Prorocy mniejsi)*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Cliford R.J., Murphy R.E., *Księga Rodzaju*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J. A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 11–71.
- Crouzel H. (2004), *Orygenes*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini SC, Kraków.
- Draguła A. (2022), *Syn marnotrawny. Biografia ocalenia*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa.
- Dzielska M. (2006), *Hypatia z Aleksandrii*, wyd. II poprawione, Universitas, Kraków.

- Faley R.J. (2021), *Księga Kapłańska*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 100–129.
- Forstner D. (1990), *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Gadacz T. (2008), *Cierpienie i miłosierdzie. Pytania do Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, [w:] T. Gadacz, *O ulotności życia*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa: 94–115.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (1965), [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań: 537–620.
- Gebert K. (2004), *54 komentarze do Tory*, wyd. II, Wydawnictwo Austeria, Kraków.
- Grecko-polski Nowy Testament* (2021), przeł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Grecko-polski słownik Stronga do Nowego Testamentu* (2022), Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Grzeliński A. (2010), *Człowiek i Duch Nieskończony. Immaterializm George’a Berkeley’a*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Hanelt T. (1972), *Znaczenie terminu rē’a w przykazaniu miłości bliźniego Kpł 19, 18b*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1): 21–33.
- Hanelt T. (1977), *Pojęcie bliźniego w starotestamentalnym przykazaniu miłości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (5): 238–244.
- Harrington D.J. (2021), *Ewangelia według świętego Marka*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 981–1033.
- Kamyk z procy Dawida. Jak czytać Pismo Święte. Z księdzem Profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawia Tomasz Rowiński* (2018), Wydawnictwo M, Kraków.
- Karris R.J. (2021), *Ewangelia według świętego Łukasza*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 1034–1107.
- Kasiłowski P. (1997), *Przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego w tradycji synoptycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” X: 141–150.
- Kasper W. (1979), *Rzeczywistość wiary*, przeł. J. Piesiewicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994), Pallotinum, Poznań.
- Keener C.S. (2021), *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, przeł. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.

- Kelly J.N.D. (1988), *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Kempa J. (2006), *Soteriologia dramatyczna wobec teorii zadośćuczynienia Anzelmusa z Canterbury*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39 (1): 68–81.
- Krawczyk R. (2018), *Nakaz miłości bliźniego w świetle Biblii. Zarys problematyki*, „Studia Elbląskie” 19: 277–290.
- Leociak J. (2022), *Zapraszamy do nieba. O nawróconych zbrodniarzach*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Léon-Dufour X., Bureau R., Moingt J., *Mort pour no péchés*, nouvelle édition [en ligne], Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis 1984 (généré le 12 juin 2022), doi:10.4000/books.pusl.9846.
- Łukaszuk T.D. (1993), *Dogmat o zbawieniu w Jezusie Chrystusie różnie przedstawiany w przepowiadaniu i wyjaśniany w teologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 31 (2): 109–128.
- MacKenzie R.A.F., Roland E., Murphy R.E. (2021), *Księga Hioba*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 444–480.
- Mariański J. (2018), *Miłość bliźniego jako naczelną normą etyczną w świadomości maturzystów puławskich*, „Colloquium Edukacja – Polityka – Historia. Kwartalnik” 3: 57–74.
- Meyer J.D. (2020), *The patristic roots of satisfaction atonement theories. Did the Church Fathers Affirm Only Christus Victor?*, “Tyndale Bulletin” 71 (2): 293–319.
- Miduch M. (2021), *Biografia Syna Bożego*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Miłosz C. (2011), *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Namer É. (1985), *Sprawa Galileusza*, przeł. A. Galica, Czytelnik, Warszawa.
- Nieścior L. (2016), *Zachęta do ucieczki podczas prześladowań (Mt 10, 23A) w interpretacji patrystycznej*, „Vox Patrum” 36 (65): 461–490.
- Nixey C. (2023), *Ciemniejszy wiek. O niszczeniu świata klasycznego przez chrześcijan*, przeł. J. Jedliński, Wydawnictwo Filtry, Warszawa.
- Nowicki A. (1987), *Vanini*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Ossowska M. (1985), *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ossowska M. (1986), *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Orygenes (1986), *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Platon (2003), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty.
- Ratzinger J. (2007), *Jezus z Nazaretu, cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków.
- Ravasi G. (2023), *Biografia Jezusa według Ewangelii*, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce.

- Scott J.M. (2017), *Bogowie greccy i rzymscy*, [w:] *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin (red.), przeł. R. Paprocki, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 64–70.
- Siemieniec T. (2020), „*On to dla nas grzechem uczynił tego, który nie znał grzechu*” (2 Kor 5, 21A): rozumienie Pawłowej wypowiedzi w historii egzegezy, „*Roczniki Teologiczne*” 67 (7): 59–83.
- Swinburne R. (2014), *Czy Jezus był Bogiem?*, przeł. M. Wiertelwska, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz.
- Tischner J. (1999), *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Wydawnictwo AA, Kraków.
- Tischner J. (2012), *Zrozumieć własną wiarę*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Tischner J. (2020), *Nadzieja mimo wszystko*, wyb. i oprac. W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Tora (2021), przeł. A. Kuśmirek, J. Gołowanow, A. Horodecka, oprac. A. Kuśmirek, Oficyna Wydawnicza VOCATIO, Warszawa.
- Wilk R.K. (2017), *Czy możliwe było odkupienie człowieka bez śmierci krzyżowej Jezusa?*, „*Collectanea Theologica*” 87 (2): 37–63.
- Williams T. (2004), *Sin, grace, and redemption*, [in:] *The Cambridge Companion to Abelard*, J.E. Brower, K. Guilfooy (eds.), Cambridge University Press: 258–278.
- Witczyk H. (2002), „*Syn człowieczy przyszedł dać życie jako okup w miejsce wielu*” (Mk, 10 45b): czym jest odkupienie?, „*Kieleckie Studia Teologiczne*” 1 (1): 364–385.
- Woleński J. (2022), *System kościelny, Bóg a zło, przypadek Hansa Franka i Rudolfa Hössa*, [w:] *(Bez-)nadzieja Kościoła? Wokół „Systemu kościelnego” Tomasza Polaka*, E. Piotrowski, J. Poniewierski (red.), Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań: 117–129.
- Viviano B.T. (2021), *Ewangelia według świętego Mateusza*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), przeł. K. Bardski, E. Czerwińska, M. Kantor, Z. Kościuk, J. Mrówczyński, H. Skoczylas, A. Tulej, B. Widła, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa: 911–980.
- Yang S.-A. (2017), *Kazanie na Górze*, [w:] *Słownik Nauczania Jezusa*, J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin (red.), przeł. R. Paprocki, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” Warszawa: 348–357.
- Ziemiński I. (2002), *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ziemiński I. (2015), *Dlaczego Bóg czyni zło?*, „*Filozofia Religii*” 2 (1): 27–82.
- Życiński J. (1991), *Sprawa Galileusza*, Wydawnictwo Znak, Kraków.