

Człowiek w Kulturze

Pismo poświęcone filozofii i kulturze

31 (2021) cz. 2.

Retoryka w kulturze

Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii”
Lublin 2021

Skład Rady Naukowej:

prof. Bogdan Piotrowski (La Sabana, Bogota, Kolumbia)
prof. Peter A. Redpath (Rector, Adler-Aquinas Institute, USA)
prof. Robert Delfino (St. Johns University, USA)
prof. Vittorio Possenti (Uniwersytet Ca'Foscari, Wenecja)
prof. Berthold Wald (Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Niemcy)
Prof. Alfonso García Marqués (Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, Hiszpania)

Redaguje zespół:

Piotr Jaroszyński (redaktor naczelny),
Krzysztof Wroczyński (z-ca red. naczelnego),
Imelda Chłodna-Błach (sekretarz redakcji), Henryk Gut,
Jolanta Wroczyńska (redaktor tekstów w języku polskim)
Prof. Jānis Tāivaldis Ozoliņš (Australian Catholic University)
(redaktor tekstów w języku angielskim)
Enrique Martínez (Universitat Abat Oliba CEU)
(redaktor tekstów w języku hiszpańskim)

Skład komputerowy:

Rafał Gut

ISSN 1230-4492

Wydawca:

Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii”

Adres Redakcji:

Katedra Filozofii Kultury i Podstaw Retoryki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
tel. (81) 445-40-38, e-mail: imeldach@kul.lublin.pl

Wersja online:

<http://czlowiekwkulturze.pl/>

Od Redakcji

Kolejny numer „Człowieka w Kulturze” (nr 31, cz. 2) ponownie poświęcony jest retoryce rozumianej nie jako narzędzie manipulacji czy ozdobne pustosłowie, ale jako sztuka i umiejętność, która mając na uwadze autentyczny rozwój człowieka w ramach dobrze zorganizowanego społeczeństwa, pomaga bronić się przed szkodliwością sofistyki, a równocześnie ukazuje wzory odziedziczone po wielkich osobowościach kultury zachodniej. Należy pamiętać, że wychowanie do słowa było istotnym elementem wykształcenia, które musiał zdobyć każdy obywatel w okresie młodości, obok gramatyki i logiki. Dlatego właśnie czerpiąc wiedzę i umiejętności z kultury naszych przodków możemy asymilować to, co zostawili nam najlepszemu, a więc wysoką kulturę słowa.

Z tego względu zagadnieniom związanym z retoryką właśnie jako kulturą słowa postanowiliśmy poświęcić także drugą część 31 numeru „Człowieka w Kulturze”. Mamy nadzieję, że podjęte w tym numerze tematy zachęcą i zainspirują P.T. Czytelników do refleksji nad kulturą słowa po to, by umiejętność operowania słowem pięknym, poprawnym i logicznym stała się codziennością, zarówno w kręgu rodzinnym, jak i w szkole czy miejscu pracy. A jest to kwestia jest wyjątkowo ważna, bo dotyczy każdego z nas jako ludzi.

Życzymy owocnej i inspirującej lektury.

Prof. zw. dr hab. Piotr Jaroszyński

Redaktor Naczelny

Lublin, 20 grudnia 2021

Curtis L. Hancock

Rockhurst Jesuit University

Kansas City, Missouri, USA

Człowiek w Kulturze 31 (2021) cz.2.

The Rhetoric of Indoctrination: Cultural Marxist Propaganda in American Schools

The conservative American pundit William F. Buckley, Jr. reportedly declared that he would rather be governed by the first 500 names in the Boston phone directory than by the faculty of Harvard University. Buckley said this in 1961. He came by this judgment honestly, since it was incubated during his own college experience at Yale University in the 1950's, which he commemorates in his engaging book *God and Man at Yale*. His words rang true then, but they remain timely. Buckley witnessed the encroachments of Marxism in American education during his day. In fact, if Buckley were alive, he would attest that his worst fear had been realized. The Leftist values that were common at an Ivy League campus during Buckley's day have proliferated, bearing the fruit of an incremental cultural Marxism that has influenced American society. Leftist values have been exported out of the Ivy League and have become endemic across the wider landscape of American higher education. In fact, sadly, cultural Marxism flourishes even in primary and secondary education.

With regard to the university, research uncovers that there has been considerable change even since Buckley's day. Evidence is catalogued in Dr. John Ellis' arresting book *The Breakdown of Higher Education*¹. His study discovers how Left-Wing ideology has gradually dominated the university over the past couple of generations. For example, a Carnegie study revealed that in 1969 there were three ideologically radical professors for every two conservatives on campus. By 1999, the ratio was 5 to 1. Ellis reports that today the ratio is 13 to 1. But even more dramatically, Ellis reveals, the ratio is 48 to 1 among the population of recently hired and untenured professors. Since the university is the training-ground for most of society's professions, Leftist influence is bound to have had its impact. Arguably, almost every significant profession is dominated by Leftists and their sensibilities. This is certainly true of the schools, the media, the courts, the legal profession in general,

¹ John Ellis, *The Breakdown of Higher Education: How It Happened, The Damage It Does, and What Can Be Done* (New York: Encounter Books, 2020).

the government, and even the clergy. Buckley's judgment about the university portended socialist ideological influence in society at large

At any rate, the past few generations in the university have been subjected to a not-so-quiet form of cultural Marxism. This practice has been in keeping with Antonio Gramsci's call in the early 20th century to undertake "a long march through the institutions." Rather than encourage overt, violent revolution (à la the Bolshevik uprising of 1917), he proposed instead a gradual take-over of political, cultural, and economic institutions. The university, by virtue of its power to train and influence future professionals, is a crucial tool for this transformation of society, a transformation that first seeks to change the civil society, the mores, traditions, and customs of a people which are historically unregulated by government. This sets the pattern, as a rule, for how so much of classroom education proceeds. First, the professor encourages that students doubt the values they get from their parents and the rest of the civil society, and secondly the professor deconstructs Western Civilization.

This strategy has been very effective as Leftist educators have prepared generations of students to matriculate into the world and influence it. Accordingly, Gramsci's vision has been exquisitely executed in America. The conservative American journalist, Andrew Breitbart, founder of Breitbart News, once observed that politics is downstream from culture. This is why Gramsci realized that cultural Marxism, even more than economic and political communism, should have primacy. If leaders can change the culture, the mores, traditions, and religious habits of the civil society, they will eventually impact politics, enabling Marxists to eventually secure the arms of government. This is why Breitbart used to rail against Republicans who naively avoided cultural issues and questions of social morality which made them uncomfortable. Breitbart recognized that Republicans were just sitting ducks for the machinations of Marxists who were undermining American civil society. While Republicans wanted to display that they were nice and polite, sitting on the sidelines, their civil society was being eroded. Now cultural Marxists in America are enthused, since they have accomplished much of their objective. After all, leaders like Gramsci saw that if Marxists could take over America, they would win the grand prize, since America is a conspicuously successful bourgeoisie society and a powerful engine of capitalism. Sadly, many Americans think that politics and culture proceed as usual and are oblivious to the fact that their society is in peril. Soon, I fear, they are about to have an uncomfortable awakening.

Were they awake now, they could see that American Marxists have cultivated a number of tactics to accelerate their momentum toward social transformation on the basis of their conviction that the locus of social reality and value resides in groups and institutions and not in the interests of individuals. In practice, this point of view involves stereotyping people. Leftists often complain about stereotypes but in actuality Leftists are masters of the practice. Their strategy is to divide people into

groups and then stereotype them. Afterward, Marxists prescribe social change by pitting these groups against each other, defining some groups as victims and other groups as oppressors. This application of the Marxist worldview has been effective and is now roiling American society. Last summer in several cities across the United State, Black Lives Matter activists, who advance a Marxist agenda, fomented strife in America arguing that the nation has been permanently disordered by systemic racism. If one doubts that Black Lives Matter is a Marxist movement, consult their website BlackLivesMatter, inc. It reads like pages out of the Communist manifesto, calling, for example, for an end to the nuclear family and to capitalism. Claiming that America has been and is still in the clutches of systemic racism, Black Lives Matter fomented social unrest that led to 2 billion dollars in property damage, 25 murders, and over a thousand injuries to police officers in the summer of 2020.² While it is certainly true that America has had, like most societies, racist episodes in its past, it has admitted them and has instituted social measures, like the American Constitution and the Civil Rights movement, to correct these wrongs. America has spent trillions upon trillions of dollars to repair the effects of racism. It even fought a Civil War (1861-1865), in which 600,000 white people died, to end slavery.

Leftists, like activists in the Black Lives Matter movement, brush this history aside and assert that there is deep unconscious racist bias in our society, and that there is no going forward unless white people admit their prejudice. One's denial that he is a racist is taken as confirmation that he or she surely is. Given white guilt and the Marxist prejudgments about racism, one has to be prepared with some courage to resist these attitudes when they prevail in classroom and curriculum. Critical race theory, a Marxist ideology that emanates out of the famous Frankfurt school, tries to reduce human life to the outcomes of institutions formed by racial inequality. This ideology has become official, not unofficial, pedagogical policy in a plurality of American schools partly because Critical Race Theory is endorsed by the teachers' unions, which have incredible power over American public education. Critical Race Theory and its effects are hard to challenge in American education since its followers brazenly condemn anyone who dissents from its ideology. Dissenters are judged to be impediments to progress. Society must marginalize them in order to advance. Since the university influences the outside society, such an attitude prescribes practices in other elements of American society, such as the media, which seeks to cancel out voices that diverge from accepted narrations, and even corporations, which virtue-signal left wing causes to insulate themselves from social criticism and benefit their profit margins. The self-anointed judges of cultural well-being and progress act as mind-readers, claiming to understand people's behavior and to discern their nefarious motives. University culture today is plagued with this kind of tyranny. Let me close my lecture by offering an

² *Daily Mail* March 30, 2021. Also see *The Guardian* October 31, 2020.

example. I refer to an incident at Smith College, a prestigious women's college in Massachusetts. The incident took place in July of 2018.

A black student at Smith was asked by a cafeteria worker why she was eating in a closed dormitory lounge. The worker was concerned because the dormitory was without air-conditioning that month. She recommended that the student instead eat in the air-conditioned cafeteria where she would be more comfortable. The student immediately accused the worker and the janitor of racially profiling her, even posting pictures on social media, accusing them of being racists, guilty of the crime of "eating while black." But the janitor she named wasn't even working that day! Still, the college forced the cafeteria worker and the janitor to apologize to their accuser. Not content with that gratuitous demand, the College arranged that all the service workers employed at the College had to undergo mandatory anti-bias training. But just before the training commenced, an investigation found that the workers had been wrongly accused.

But it didn't matter. The anti-bias, re-education training was still mandated.

So, in reaction, 44 black intellectuals led by Civil Rights leader Bob Woodson, who oversees a civil rights organization called 1776 Unites, wrote a letter to the College President, Kathleen McCartney, expressing their outrage. I quote part of their letter here:

"Many of us participated in the Civil Rights Movement, fighting for equal treatment under the law, which included due process and the presumption of innocence.

We didn't march so that Americans of any race could be presumed guilty and punished for false accusations, while the elite institutions that employed them cowered in fear of a racial media mob. We certainly didn't march so that privileged blacks could abuse working class whites based on lived experience."

Smith College announced recently that it's reviewing the letter. But the College President is defending her decision to impose mandatory anti-bias training. She said that claims of a racially hostile environment for white people are baseless. She wrote as follows:

"While it might be uncomfortable to accept that each of us, regardless of color or background, may have absorbed unconscious biases or at times have acted in ways that are harmful to members of our community, such self-reflection is a prerequisite for making meaningful progress."

Hence, the anti-bias training at Smith goes on.

Robert Woodson persists in challenging Smith College's behavior and the ideology behind it. In his letter to the President, he pointed out that "before investigating the facts, Smith College assumed that every one of the people who prepare its food and clean its facilities was guilty of the vile sin of racism and that Smith forced them to publicly cleanse themselves through a series of humiliating exercises in order to keep their jobs."

In an interview with Martha MacCallum of Fox News, Woodson was asked about his motivation behind writing his letter to the Smith College President. This is what he replied:

"As a veteran of the Civil Rights movement, I recall that Dr. King said racism isn't bad because it's visited upon blacks by whites, but it is bad because it's evil, and we must unite to confront this evil. What we're witnessing at Smith is that the school is stereotyping by taking the actions of a few whites and by assuming that this can be generalized for the whole population. And on that basis the school punished them."

Mr. Woodson, then, volunteered an instructive example, showing its relevance to the Smith College case:

"Suppose" he said, "that among a group of blacks, one was accused of stealing, and then the school searched every black and after that exhaustive search found that this wasn't true. And suppose that the authorities said that the accused suffered from something unconscious and therefore he had to go through training. And then, suppose the authorities took an additional step to compound the punishment, demanding that every black person in the group had to submit to anti-bias training. With such an example, you can see that the civil rights legacy is being perverted here. And so, we are pushing back and demanding that the President of the College apologize to these workers and that she compensate them. This kind of incident has created havoc among the whole work force. It has created an atmosphere of fear and intimidation. And that shouldn't exist today in our society. It's tearing the fabric of this community apart (and the fabric of other communities where this kind of thing happens)."

The point that Mr. Woodson is making is to remind us that the goal of the civil rights movement is to demand that all people will be treated equally, irrespective of the color of their skin, and that due process is an unalienable right, something that everyone deserves. Here we have a case, however, where authorities judged and acted prematurely, even precipitously.

The interviewer, Martha MacCallum, next said this to Mr. Woodson: "So, they condemned and punished the accused even before the investigation was begun. They just assumed that this student, the accuser, was telling the truth."

“They really did,” Woodson replied, “and even after the investigation concluded that the accuser wasn’t telling the truth, the President ignored it and said that nonetheless ‘there is unconscious bias and we’re going to continue with this mandatory anti-bias training.’”

Mr. Woodson ended the interview by reporting that one of the school’s cafeteria workers, a woman named Jackie Blair, has had her life threatened as a consequence of what this young lady (the accuser) did. On social media people posted messages that Jackie Blair should die.³

As I said, similar disturbing events have been replicated across the United States. But I’ll leave you to contemplate the significance of just this one example I’ve given.

Bibliography:

Daily Mail March 30, 2021. Also see *The Guardian* October 31, 2020.

Ellis J., *The Breakdown of Higher Education: How It Happened, The Damage It Does, and What Can Be Done* (New York: Encounter Books, 2020).

The Story with Martha MacCallum, Fox News Network, March 23, 2021.

³ *The Story with Martha MacCallum*, Fox News Network, March 23, 2021.

**The Rhetoric of Indoctrination:
Cultural Marxist Propaganda in American Schools**

Summary

The author of this article argues that the last few generations in American universities have been subjected to a not-so-silent form of cultural Marxism. This practice was in line with Antonio Gramsci's early twentieth century call to undertake a "long march through institutions." Rather than encouraging outright, violent revolution (à la the Bolshevik uprising of 1917), he proposed a gradual takeover of political, cultural, and economic institutions. The university, because of its power to educate and influence future professionals, is a key tool for this transformation of society, a transformation that first seeks to change the civil society, customs, traditions, and habits of people who are historically unregulated by government. This generally sets the pattern by which much of the education in the classroom follows. First, the professor encourages students to doubt the values they have received from their parents and the rest of civil society, and second, the professor deconstructs Western Civilization. The author shows what role propaganda plays in these actions.

Keywords: university, American education, propaganda, culture, Marxism, social transformation

O obecność retoryki w edukacji

Nie ulega wątpliwości, że w społecznym wymiarze życia człowieka mowa ludzka – a konkretnie słowo – jest jednym z podstawowych narzędzi komunikacyjnych. Potwierdza to nasze codzienne doświadczenie. Wymiana opinii między ludźmi bardzo często przybiera postać przekonywania, gdy podważamy czyjś sąd, gdy bronimy własnego zdania, gdy oskarżamy o coś. Dziś czynimy to najczęściej na wyczucie, starożytni natomiast uważali, że można to robić ze znanstwem i umiejętnością, a sztuką, która w tym pomoże, jest retoryka.

Celem artykułu jest wskazanie na nieustającą potrzebę nauczania retoryki. Zagadnienie to omówię w trzech krokach: 1) najpierw krótko zarysuję stan dzisiejszy edukacji retorycznej w Polsce; wskażę też jakie są konsekwencje tego stanu rzeczy; 2) wyjaśnię jaka (jak rozumiana) retoryka powinna być włączona do systemu edukacji; 3) odpowiem na pytania: Jaki jest cel nauczania retoryki? Po co jej nauczać? Co ona daje? W co nas wyposaża?

1. Retoryka dawniej

Już od czasów starożytności greckiej i rzymskiej retoryka stanowiła ważny składnik programów nauczania. W istotnym stopniu decydowało to o poziomie kultury humanistycznej ówczesnych społeczeństw. Retoryki nauczali już starożytni Grecy. Człowiek, według nich, powinien nauczyć się maksymalnie posługiwać słowem, jest to jego obowiązek. Dlatego właśnie retoryka była jedną z podstawowych części nie tylko wykształcenia, ale wręcz wychowania. To przyczyniło się do patrzenia z wielką troską na język, dbałość o jego opanowanie, czystość i rozwój.

Grecką miłość do słowa przejęli Rzymianie. Kwintyliusz – najwybitniejszy rzymski retor i pedagog określał retorykę jako *ars bene dicendi* – sztukę dobrego, czyli pięknego i uczciwego mówienia. Cyceleon – rzymski teoretyk wymowy w *Dialogu o mówcy* pisał: „Co jest tak przyjemnego ku słuchaniu i ku poznaniu, jak mądrymi myślami i poważnymi słowy przyozdobiona i upięknona mowa? Co tak potężnego i wzniosłego jako kiedy ludu rozruchy, sędziów sumienie, senatu powagę jednego męża mowa odmienia? Co tak szlachetnego, tak

dobroczynnego, jako nieść pomoc proszącym, podźwignąć upadłych, dać ratunek, uwolnić od niebezpieczeństwa, utrzymać ludzi w obywatelstwie? Co tak potrzebnego, jako mieć zawsze na pogotowiu oręż, którym albo sam możesz się zasłonić, albo zaczepić niecnotów, kiedy zaczepiony jesteś? (...) Nie wydaje mi się, aby mogło być coś świetniejszego, jak umieć mocą swych słów trzymać w napięciu zebrany tłum, skłaniać myśli słuchaczy, skierować ich wolę dokąd by się chciało, a od czego by się chciało, odwozić. (...) Tym jednym bowiem celujemy najwięcej nad zwierzętami, że możemy z sobą rozmawiać i myśli nasze słowami wyrażać”¹.

Od starożytności kładziono nacisk na to, aby najpierw zdobyć wykształcenie gimnazjalne, które pomagało opanować kulturę słowa. Edukację tę obejmowały m.in. przedmioty zwane *trivium*. W ich skład wchodziła gramatyka, logika-dialektyka i retoryka. Gramatyka, poza fleksją i regułami składni obejmowała poznawanie dorobku literatury klasycznej. Znajomość logiki-dialektyki umożliwiała rozumienie i konstruowanie dłuższych, ale logicznie spójnych wypowiedzi; była także wprowadzeniem do sztuki dyskusji [*dialogos*]; wreszcie retoryka uczyła mówienia, czytania i pisania zgodnego z zasadami tej sztuki. Wysoka kultura słowa ceniona była zarówno w polityce, jak i filozofii oraz sztuce. Retoryka weszła zatem do kanonu edukacji świata zachodniego w ramach sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), jako przedmiot należący do *trivium* (obok gramatyki i dialektyki)².

Niestety, od czasów rewolucji francuskiej retoryka przestała być podstawową umiejętnością, którą opanować powinni ludzie wykształceni. Od 1885 roku nie jest obowiązkowym przedmiotem kształcenia ogólnego³. W Polsce, w okresie dwudziestolecia międzywojennego, retoryki uczono wyłącznie: w liceach klasycznych, na studiach filologii klasycznej oraz, traktując ją głównie jako naukę historyczną, na studiach filologii polskiej. Natomiast po drugiej wojnie światowej, wraz z upadkiem klasycznego kanonu edukacji, zminimalizowano liczbę przedmiotów humanistycznych na rzecz matematyczno-przyrodniczych. W humanistyce większy nacisk zaczęto kłaść na oryginalność i ekspresję, zamiast na porządek i racjonalność, które kształciła klasyczna retoryka⁴.

¹ Cyceon, *De oratore*, I, 8-11, tłum. E. Rykaczewski, w: *Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tulliusza Cyceona*, Poznań 1873.

² Więcej na ten temat zob. J. M. Gondek, *Artes liberales*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 339-341.

³ Cz. Jaroszyński, P. Jaroszyński, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej*, Szczecinek 2008, s. 16.

⁴ P. Jaroszyński, *Retoryka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 765-768.

2. Retoryka dzisiaj

Dzisiaj przedmiotu takiego nie ma zarówno w programach dla szkół średnich, jak i w tzw. minimach programowych obowiązujących na wydziałach uniwersyteckich. Jak zauważa Barbara Sobczak, brakuje spójnej koncepcji i metod nauczania retoryki w szkołach. Żaden dotychczasowy program nauczania nie uwzględnił retoryki jako osobnego przedmiotu (dyscypliny). Na lekcjach języka polskiego, w którego ramach ma się mówić o retoryce, główny nacisk kładzie się na umiejętność wypowiadania się w piśmie (pomimo że jednym z elementów nowej matury jest prezentacja ustna na wybrany temat). Prace pisemne są pisane przede wszystkim na tematy związane z kanonem lektur. Dlatego uczniowie szkół średnich, a potem studenci, mają problemy ze zrozumieniem tekstów cudzych i tworzeniem swoich tekstów oraz z formułowaniem własnych sądów⁵.

Konsekwencją braku retoryki są ponadto różne formy analfabetyzmu, zauważalne wśród coraz większej liczby ludzi młodych. Wyróżnia się trzy odmiany: 1) analfabetyzm funkcjonalny – polega na niezdolności rozumienia napisanego słowa, które jest w powszechnym użyciu; 2) kolejnym jest analfabetyzm kulturowy – dotyczy on ludzi, którzy umieją czytać, ale nie są zdolni do normalnego rozwoju we współczesnym świecie z powodu braku wiedzy potrzebnej do zinterpretowania materiału, który czytają. Przyczynia się do tego fakt, iż w edukacji współczesnej większą wagę przykładą się do tego w jaki sposób uczniowie zdobywają wiadomości niż do tego, czego się uczą. Obraz ten dopełnia jeszcze jeden-trzeci rodzaj analfabetyzmu, a mianowicie: 3) analfabetyzm moralny – na który obecnie zwraca uwagę coraz więcej nauczycieli. Nasza wielka, intelektualna tradycja pojawia się w szkołach jedynie w szczątkowej formie. Młodzi ludzie funkcjonują dzisiaj w kulturowym-duchowym chaosie, w którym niemożliwa jest prawdziwa wolność ani porządek. Miejsce wolności zajęła wszechogarniająca przyjemność, miejsce porządku – nienormalność i brak zasad. Wyraźnie widoczne jest otwarcie się na to, co przemijające i relatywne, zamknięcie zaś na to, co trwałe i niezmiennie. Dawniej rodzice wspomagani byli przez szkoły i Kościół. Natomiast obecnie programy nauczania w szkołach publicznych zostały w dużej mierze pozbawione treści etycznych czy filozoficznych. W konsekwencji na uniwersytety trafiają studenci nie znający dowodów ani argumentów, które uzasadniają tradycyjne zasady moralne i zwyczaje. W związku z tym nie potrafią oni uzasadnić, dlaczego mieliby pozostać wierni obowiązującym

⁵ B. Sobczak, *Kształcenie retoryczne na poziomie uniwersyteckim. Rekonesans*, w: *Dydaktyka retoryki*, red. B. Sobczak, H. Zgólkowa, Poznań 2011, s. 62.

od wieków ideałom. Są podatni na wpływy, łatwo ulegają modom, polegają jedynie na opiniach, nie mając wyrobionej w sobie potrzeby stawiania pytań, docierania do źródeł⁶.

Wiele z tych problemów dałoby się wyeliminować, gdyby przywrócono nauczanie klasycznej retoryki (z całym jej starożytnym dziedzictwem kulturowym). Retoryka powinna być elementem kształcenia na wszystkich poziomach nauczania. Na poziomie podstawowym należałoby zacząć od elementów najprostszych, jak choćby eliminowanie błędów związanych z artykulacją, a więc poprawnym wymawianiem słów (z czym tak wiele dzieci ma dzisiaj ogromne problemy). Na poziomie szkoły średniej główny nacisk powinien być położony na umiejętność mówienia z zastosowaniem różnych środków retorycznych, takich jak: fraza, pauza, intonacja, akcent. Młody człowiek powinien ponadto umieć zajmować stanowisko wobec różnych problemów – swobodnie się wypowiadać, znajdować rzeczowe argumenty służące do obrony i uzasadniania swoich poglądów. Natomiast na poziomie wyższym student powinien włączać się w rzeczowe dyskusje, zadawać pytania, podejmować polemiki, umieć szukać i analizować teksty źródłowe.

Niestety, wśród absolwentów szkół średnich (rozpoczynających naukę na studiach wyższych) zauważyć można bardzo niską świadomość retoryczną. Retorykę kojarzą oni zazwyczaj z wypowiedziami polityków, z czym zresztą wiąże się jej negatywna ocena. Powtarzają opinię o tym, że retoryka, to ładne, sugestywne mówienie, służące mamieniu wyborców czy piękna forma, która jest kamuflażem dla braku treści. Jest to typowe rozumienie retoryki w myśleniu potocznym. Odzywa się w nim jej spuścizna sofistyczna⁷. To, z czym uczniowie przychodzą na studia, to raczej zbiór pewnych haseł i skojarzeń, a nie systematyczna wiedza, którą potrafiliby wykorzystać w praktyce.

Podobnie sytuacja wygląda na uniwersytetach. Retoryka rzadko pojawia się w programach studiów. Jeśli znajduje się w ofercie dydaktycznej, to jedynie na wybranych kierunkach humanistycznych, takich jak filologia polska, klasyczna i filologie obce, prawo, dziennikarstwo, politologia oraz sporadycznie na filozofii, kulturoznawstwie i historii. Znajdują się tam jednak tylko elementy nauczania retoryki i zazwyczaj przybierają postać przedmiotów fakultatywnych (do wyboru). W pojedynczych przypadkach elementy retoryki pojawiają się na uniwersytetach ekonomicznych (w ramach przedmiotów nieobligatoryjnych), a także w szkołach artystycznych i seminariach duchownych na zajęciach z „emisji głosu”.

⁶ Więcej na ten temat zob. I. Chłódna, *Edukacja amerykańska. Drogi i bezdroża*, Lublin 2008, s. 97-99.

⁷ Sobczak, *Kształcenie retoryczne*, dz. cyt., s. 64.

Nie wykłada się retoryki w Polsce na uczelniach medycznych, rolniczych i politechnikach, tak jakby umiejętność komunikowania się nie była przydatna inżynierom czy lekarzom⁸.

Konsekwencje takiego stanu rzeczy widać po tym, jak ludzie mówią i piszą. I to zarówno ludzie niewykształceni, jak również politycy, profesorowie czy dziennikarze. Dzisiaj mamy do czynienia z zupełną ignorancją wobec znajomości klasycznych zasad retoryki, co w konsekwencji prowadzi do nieumiejętnego posługiwania się językiem, zarówno w formie mówionej, jak i pisanej. Po uważnym wsłuchaniu się w sposób mówienia przeciętnego młodego, i nie tylko młodego, człowieka zauważamy, że zupełnie obce są mu starożytne ideały. A przecież zaniedbanie tej sfery naszego życia utrudnia nawiązywanie kontaktów międzyludzkich, a nawet sprawia, że nie możemy się rozwijać w sposób prawidłowy.

3. Retoryka, ale jaka?

Dzisiaj słowo „retoryka” używane jest często w błędnym-pejoratywnym znaczeniu. Doprowadziło do tego rozluźnienie więzów pomiędzy retoryką a filozofią oraz sprowadzenie retoryki jedynie do *elocutio*, a więc stylistyki, mówienia pięknego, ozdobnego, ale beztreściowego. Miesza się znaczenie retoryki z sofistyką, erystyką, słowną żonglerką i sztuką manipulowania ludźmi. Obecnie nie odróżnia się tego, ponieważ retoryka wypadła z kształcenia ogólnego.

A chodzi właśnie o retorykę jako istotę *humanitas* – istotę kultury. Cyceon mówił, że retoryka integruje wszystkie nauki i umiejętności oraz stanowi ich zwieńczenie. W szerokim znaczeniu retoryka oznacza kulturę słowa (tak ważną w dobie smartfonów i komunikatorów internetowych). Dobra umiejętność posługiwania się językiem świadczy przecież o wysokiej kulturze mówiącego⁹.

Kultura słowa zaczyna się właśnie tam, gdzie zaczyna się świadomość osoby mówiącej i piszącej odnośnie do doboru środków językowych; kiedy zaczyna się ona zastanawiać nad tym, jak mówi, zaczyna sprawdzać poprawność używanych przez siebie i przez innych zwrotów i sformułowań. Aż wreszcie pojawia się u niej poczucie stylu i poczucie, że wysławianie się ma pewną wartość.

⁸ Tamże, s. 65.

⁹ Zob. Cz. Jaroszyński, P. Jaroszyński, *Kultura słowa*, dz. cyt., s. 80.

Zadaniem retoryki tak rozumianej jest doskonalenie elokwencji¹⁰ – uniwersalnej umiejętności, zdolności koniecznej do bycia człowiekiem wykształconym. Elokwencja to swoista moc człowieka inteligentnego. Im bardziej jest się elokwentnym, tym bardziej wraca się do słowa. Oczywiście, sama elokwencja jest czymś neutralnym – można ją wykorzystać w dobrych lub złych celach. Cynceron przestrzegał: „wiedza bez elokwencji jest śmieszna, ale elokwencja bez wiedzy jest zabójcza dla społeczeństwa”! Posługiwanie się retoryką wymaga zatem wiedzy – znajomości zasad i reguł. Dlatego potrzebujemy kształcenia retorycznego, w ramach którego zwraca się również uwagę na obecność prawdy i dobra, na kwestie etyczne w międzyludzkim komunikowaniu.

Język jest integralną częścią kultury. Służy do porozumiewania się i przekazywania tradycji. Zapewnia więc ciągłość kultury. Retoryka jest tej kultury istotną częścią. Za jej pomocą człowiek – posługujący się językiem – odkrywa i stabilizuje swoje miejsce w świecie. Kształtuje swoje postawy, ale także wywołuje działania innych ludzi. Jako że retoryka jest związana z moralnością i etyką, to powrót do retoryki w edukacji nie jest tylko powrotem do zbioru technik w zakresie argumentacji, stylistyki, kompozycji. Jest wyborem typu kultury(!), który określa jednoznacznie nasz stosunek do świata, do innych ludzi, do obowiązujących ideałów, wartości. Jest to także gotowość do wzięcia odpowiedzialności (trafnym przykładem jest tu Sokrates, który nawet w sytuacji zagrożenia życia był wierny temu, co głosił i czego nauczał). Retoryka zatem uczy posługiwania się słowem, lecz także stawia pytania o wybór określonych zasad! Nie jest to wybór czysto werbalny. Za wypowiedzianymi słowami powinny iść czyny. Starożytni retorzy wielokrotnie podkreślali tę zgodność, która powinna zachodzić pomiędzy: myślą, mową a działaniem. Ich zdaniem, najwyższym celem mowy jest nie tyle wzbudzić w kimś przekonanie, ile sprawić, aby podjął działanie w określonym kierunku.

Niezwykłe obrazowo tę rolę retoryki w kulturze ukazał Stanisław Lem, który przyrównał kulturę do gniazda, a język uznał za spoiwo tego gniazda. Retorykę w tym kontekście możemy potraktować jako zbiór reguł określających, jak za pomocą owego spoiwa

¹⁰ Słowo to pojawiło się w II poł. XIV w., pochodzi od starofrancuskiego *eloquence* (XII w.); w jęz. łac. *eloquentia*, od *eloquentem* (mianownik *eloquens*) „wymowny”, imiesłów teraźniejszy od *eloqui* „mówić”, od *ex* „na zewnątrz” + *loqui* „mówić”. Elokwencja to słowo, które stało się określeniem najwyższej mocy mowy w wywoływaniu pożądanego efektu, zwłaszcza jeśli pragnieniem jest poruszenie uczuć lub woli. Wiele wysiłków zostało podjętych, aby zdefiniować elokwencję, niektórzy uważają ją za dar, a inni za sztukę. „Jest to dar duszy, który czyni nas panami umysłów i serc innych” (La Bruyère). Zob. *Online Etymology Dictionary*: https://www.etymonline.com/search?q=eloquence&ref=searchbar_searchhint (dostęp 24.07.2021).

złożyć gniazdo w całość. A zatem: jeśli odrzucimy retorykę – stracimy gniazdo, czyli kulturę. Stoi więc przed nami wybór: retoryka bądź barbarzyństwo... Wybór ten dotyczy przyszłości naszej kultury i cywilizacji.

4. Retoryka – w jakim celu?

Wskazuje to na nagłą potrzebę ponownego wprowadzenia do programów szkolnych retoryki jako osobnego przedmiotu. W tym miejscu pojawia się pytanie – jakim celem powinno służyć nauczanie retoryki? Czy dzięki opanowaniu retoryki pragniemy poszukiwać prawdy, czy tylko uczyć skutecznych technik przekonywania? Sprawy te nie wykluczają się, ważne są oba te cele, ale pod warunkiem, że punktem wyjścia jest poszukiwanie prawdy, a jednym ze sposobów – opanowanie techniki dyskursu.

Zadanie to spełnia klasyczna koncepcja retoryki, której celem jest wyposażyć człowieka w umiejętność posługiwania się słowem – mówienia, czytania i pisania, na miarę jego naturalnych możliwości, za pośrednictwem mistrza, teorii i ćwiczeń. Na bazie klasycznego *trivium* kształci ona umiejętność: skutecznego mówienia, poprawnej argumentacji, poprawnego rozumowania-myślenia, kompozycji tekstów, używania środków retorycznych w wypowiedziach ustnych i pisemnych, mówienia i pisania zgodnego z regułami kultury języka, uczy interpretacji tekstów, publicznego wygłaszania i prezentacji tekstów, dyskusji i negocjacji, prowadzenia debat, rozpoznawania chwytów erystycznych, wreszcie kształtowania eleganckiego wizerunku osobowego oraz operowania głosem. Praktycy, nauczający retoryki, wskazują na korzyści zarówno w aspekcie psychologicznym, jak i antropologicznym: umiejętność wyrażania siebie, swoich przekonań, poglądów, zjednywania ludzi do idei, spraw konkretnych, własnych interesów, interesów społecznych, publicznych. Wiedza retoryczna konfrontuje się w każdym człowieku z jego własnymi umiejętnościami, jego własnym – indywidualnym i niepowtarzalnym potencjałem retorycznym¹¹. Ponadto retoryka jest skarbnicą doświadczeń i wiedzy, którą przekazali nam przodkowie. Człowiek, ucząc się języka przez naśladowanie, przyswaja sobie wiedzę zdobywaną przez poprzednie pokolenia. Uczy się mówić dzięki temu, że żyje w społeczności innych osób. Wdrażanie młodych i nie tylko młodych ludzi w ten aspekt społeczny języka może pozytywnie wpływać na rozbudzenie i kształtowanie się uczuć etyczno-społecznych.

¹¹ Zob. A. Budzyńska-Daca, *Retoryka i wiedza – wielogłos: retoryka i edukacja*, w: „Res Rhetorica” 1(2015), s. 76-78.

Może być również szkołą wykształcenia estetycznego. Uczeń poznaje tu bowiem znaczenie piękna, porządku, harmonii, stylu.

Zatem, jak widzimy, nauczanie retoryki realizuje różne cele. Jest niezwykle potrzebne. Dzięki niej doskonalili się nasza sfera intelektualna, etyczna oraz artystyczna. Jest to niezbędny element rzetelnego wykształcenia humanistycznego. Ciągłe aktualna jest wypowiedź rzymskiego historyka – Tacyty, który podkreślał, że retoryka jest bronią; podobnie jak sugestia Cyserona, że wspaniałym uczuciem jest prowadzenie przez mówcę słuchaczy tam, dokąd chce się ich zaprowadzić. Co więcej, poprzez wypowiedziane słowo – barwę głosu, intonację, siłę – wyrażamy naszą osobowość. W sposobie mówienia ujawnia się nasza emocjonalność, wrażliwość, inteligencja, błyskotliwość, temperament.

Powtórzmy raz jeszcze – słowo wypowiedziane jest wyrazem naszej najszerzej pojętej kultury. Przedmiotem szczególnej troski każdego z nas powinna być umiejętność posługiwania się słowem mówionym i pisanym ze znanstwem i umiejętnością. Tym bardziej więc, sposobność uczenia się retoryki klasycznej powinien mieć każdy człowiek. Dlatego tak ważne jest wprowadzenie jej do szkół, jako odrębnego przedmiotu obowiązkowego, kształcącego naszą wysoką kulturę humanistyczną.

Bibliografia:

Budzyńska-Daca A., *Retoryka i wiedza – wielogłos: retoryka i edukacja*, w: „Res Rhetorica” 1(2015), s. 76-78.

Chłodna I., *Edukacja amerykańska. Drogi i bezdroża*, Lublin 2008.

Cyzeron, *De oratore*, I, 8-11, tłum. E. Rykaczewski, w: *Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tulliusza Cyserona*, Poznań 1873.

Gondek J. M., *Artes liberales*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 339-341.

Jaroszyński Cz., Jaroszyński P., *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej*, Szczecinek 2008.

Jaroszyński P., *Retoryka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 765-768.

Sobczak B., *Kształcenie retoryczne na poziomie uniwersyteckim. Rekonesans*, w: *Dydaktyka retoryki*, red. B. Sobczak, H. Zgólkowa, Poznań 2011, s. 61-68.

Online Etymology Dictionary:

https://www.etymonline.com/search?q=eloquence&ref=searchbar_searchhint (dostęp 24.07.2021).

On the Presence of Rhetoric in Education Summary

In the social dimension of human life, human speech – specifically the word – is one of the primary tools of communication. This is confirmed by our everyday experience. The exchange of opinions between people very often takes the form of persuasion, when we question someone's judgment, when we defend our own opinion, when we accuse of something. Today we do it mostly on the spur of the moment, while the ancients believed that it can be done with knowledge and skill, and the art that helps in this is rhetoric.

The purpose of this article is to point out the continuing need for teaching rhetoric. This issue is discussed in three steps: 1) first, I briefly outlined the current situation of rhetorical education in Poland; I also indicated what are the consequences of this situation; 2) I explained what (what understood) rhetoric should be included in the educational system; 3) I answered the question: what is the purpose of teaching rhetoric? Why to teach it? What does it give? What does it equip us with?

Keywords: rhetoric, classical culture, eloquence, culture of language, humanities, education, trivium, illiteracy.

Enargeia (ἐνάργεια) i energeia (ἐνέργεια).

Sztuka obrazowania słowem jako metoda perswazji retorycznej

*Kiedy między Duszą a słowem zrywa się więź, kiedy Dusza jest pusta, a obraz mętny, wtedy
bezsensowne słowa są jak chaotyczny dźwięk. Nic ze sobą nie niosą.*
Władimir Megre, *Anastazja*, cz. 2

Wstęp

Co powoduje, że słyszane słowa można widzieć w wyobraźni? Żyjemy w czasach, gdy telewizor, komputer lub smartfon są na wyciągnięcie ręki. Jedno kliknięcie lub ruch kciukiem dzieli każdego od stania się świadkiem najrozmaitszych historii i opowieści. Nie zawsze tak było. Dawniej to żywe słowo było głównym instrumentem poruszającym wyobraźnię. Niegdyś, to nie urządzenie z ekranem emitowało obrazy, ale człowiek z krwi i kości. Mówcy za pomocą słów roztaczali przed oczyma słuchaczy, pojawiające się w ich wyobraźni atrakcyjne wizualnie zjawiska, które porywały ich dusze, umysły i serca. Co powodowało, że legendy i pieśni nie ulegały zapomnieniu? Jaką umiejętność posiadali poeci, którzy sławili bohaterów? Co powodowało, że serca i umysły ludzi rozpałały się i unosiły ku wzniosłym celom? Niegdyś nie było ekranów i guzika „play”. Byli zaś ludzie i ich opowieści.

Celem mojej pracy jest zebranie wiedzy o tym, co sprawia, że mowa porusza wyobraźnię słuchacza i powoduje, że staje się on jak gdyby naocznym świadkiem przedstawianych wydarzeń. Sztukę obrazowania rozpatrywać będę jako metodę kreowania mentalnych obrazów pod kątem retorycznej perswazji. Oznacza to, że w pracy będę poszukiwał odpowiedzi na pytanie jak używać słów, aby po pierwsze tworzyły żywy obraz, a po drugie jak nadać tej iluminacji wymiar perswazyjny. Perswazyjny, czyli taki, który ma funkcję uprawdopodobniającą i przekonującą. Przekonanie, które mnie interesuje ma dokonać się na gruncie retoryki. Perswazja retoryczna to taka, która nazywana jest inaczej „białą perswazją”. Takowa szanuje godność i podmiotowość odbiorcy, uznaje go za rozumną istotę, zdolną do świadomego podejmowania wyborów i odpowiedzialnego kreowania własnego życia. I nade wszystko – retor ma dobre i czyste intencje.

Po raz pierwszy z terminem „obrazowanie” spotkałem się przy lekturze Władimira Megre *Anastazja*. Autor tej książki opisuje swoje spotkanie z pustelnicą zamieszkującą syberyjską tajgę. Tytułowa bohaterka przekazuje Włodzirowi wiedzę o Wedrussach, czyli o praprzodkach ludów słowiańskich. Według zeznań Anastazji, Wedrussowie wykazywali głęboką łączność ze światem natury i posiadali niezwykle zdolności, które dzisiejszemu człowiekowi są nieznane (jak twierdzi Anastazja zostały zapomniane). Wśród tych umiejętności jest na przykład zdolność do teleportacji lub świadomego kierowania swoją duszą w trakcie snu. Jednak najpotężniejszą spośród wszystkich ich mocy była **sztuka obrazowania**. W filozofii obrazowanie ma dwa etapy. Pierwszym jest wytworzenie w wyobraźni szczegółowej wizji szczęśliwego bytu na ziemi. Kolejnym krokiem jest zaproponowanie tej wizji innym w taki sposób, aby ich dusze uznały ten scenariusz za dobry, podchwyciły go i zapragnęły urzeczywistnić w codziennym bycie. Według Anastazji, materializacja marzenia jest szybsza, gdy wspiera je wola wielu. Jeśli innym ludziom spодoba się przedstawiona wizja rzeczywistości, to przyjmą ją jako własną. W jaki sposób ludzie mają rozstrzygnąć czy marzenie jest dobre? Tajemnicza kobieta z syberyjskich lasów odpowiada, że rozpoznają to po jasnych i ciepłych uczuciach, które zabłyszczą w sercu i duszy w kontakcie z obrazem. Reakcją umysłu na te uczucia będzie ujrzenie oczyma wyobraźni samego siebie w danej rzeczywistości, połączone z uczuciem akceptacji. W kulturze opisywanej przez kobietę z tajgi obrazowanie nie jest więc tylko środkiem porozumiewania się, czy narzędziem przekonywania, a narzędziem kreowania rzeczywistości.

Według mnie, tak pojmowane obrazowanie ma wiele wspólnego z definicją retoryki Platona. Retorykę Platon określił jako „prowadzenie dusz za pomocą mowy”. Zarówno Anastazja jak i Platon wskazują na ten sam podmiot sprawczy w przekonywaniu – na duszę. Jakże dzisiaj rzadko słowa polityków stających za mównicą powodują, że w głębi istoty zaczyna brzmieć jakaś struna, serce wypełnia się błogim uczuciem, a w umyśle rozbrzmiewa głos szepczący: „Tak! Tego właśnie pragnę! To jest dobre! Chcę być współtwórcą tej wizji”. Wspomniana książka została napisana przez rosyjskiego biznesmena, który nie ma wykształcenia literackiego, co wydaje się ciekawe z uwagi na fakt, że cały tekst *Anastazji* od początku do końca był dla mnie jak podróż. Opisywane tam wydarzenia są tak mocno wizyjne, jakby pisał je wyrafinowany poeta rangi Homera, a nie laik.

Gdy po raz pierwszy na studiach Retoryki Stosowanej usłyszałem o terminach *enargeia* i *energeia*, czyli o antycznych kategoriach określających werbalne obrazowanie, wiedziałem, że rozpocznę głębsze badania na ten temat. Chciałem zrozumieć kunszt stojący za dziełem,

jakim jest *Anastazja*. Sama bohaterka powieści stwierdza, że słowa wypływają z nadawcy samoistnie, gdy w jego duszy i wyobraźni obraz jest wyraźny i powiązany z żywymi uczuciami.

Natomiast teoretycy retoryki, poczynawszy od starożytności, opracowali szczegółowe teorie na temat tego, co powoduje że odbiorca bardziej niż słyszy, widzi. Temu właśnie poświęcę niniejszy artykuł, który opublikowany będzie w dwóch częściach.

W pierwszej części zdefiniuję pojęcia zawarte w temacie, aby sprecyzować, co dokładnie jest przedmiotem moich badań. Wyjaśnię czym jest i czym nie jest retoryka w rozumieniu klasycznym oraz czym jest perswazja. Zagłębiając się w etymologię słów wyjaśnię, czym są *enargeia* i *energeia*. Ten artykuł będzie wstępem koniecznym do kolejnej części, w której przeanalizuję figury retoryczne, służące obrazowaniu oraz wykazę, że mówienie obrazowe może być narzędziem perswazji retorycznej.

Część I

Wyjaśnienia terminologiczne

1.1 Określenie sztuki w kontekście obrazowania werbalnego

Wyjaśnienia terminologiczne rozpocznę od ustalenia czym jest „sztuka obrazowania słowem”. Aby to zrobić, zacznę od zwięzłego wyjaśnienia tego, czym jest klasycznie rozumiana „sztuka”. **Sztuka** (gr. *τέχνη* [*techne*], łac. *ars*) w definicji św. Tomasza ujęta jest jako zasada poprawnego wytwarzania dzieł zamierzonych (*ars est recta ratio factibilium*¹). Jest to trwała dyspozycja rozumu praktycznego do wytwarzania zgodnego z regułami danej sztuki. Owe reguły dobierają, tworzą lub odkrywają artyści. W procesie rozwoju sztuki, czyli na jej drodze do doskonałości, twórcy rozbudowują całe systemy zasad, instrukcji i metod jej uprawiania. Starożytni mawiali, że sztuka naśladuje naturę (*ars imitatur naturam*²), ponieważ zarówno sztuka jak i natura mają ze sobą dwie wspólne cechy. Po pierwsze są związane z zasadą **ruchu**, zmiany, dynamizmu, a po drugie, muszą mieć **cel**. W przypadku sztuki racją jej istnienia jest uzupełnianie braków w naturze (*ars supplet defectum naturae*). Sztuka zmierza do wygenerowania dobra dla człowieka (*omnes artes ordinantur ad hominis perfectionem*) i

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, q. 57, a. 3, resp., a. 4, ad 1.

² H. Kiereś, *Sztuka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [online], <http://www.ptta.pl/pef/pdf/s/sztuka.pdf> (dostęp 15.05.2021).

udoskonalenia jego życia. Podstawowym kryterium sztuki jest **piękno** (gr. [*kalós*], łac. *pulchritudo*, *pulchrum*). To co piękne emanuje harmonią, doskonałością, blaskiem. Piękno oglądane budzi w człowieku upodobanie³.

Wytworem sztuki obrazowania słowem jest **wizja**, która pojawia się w umyśle odbiorcy za sprawą komunikatu nadawcy. W tej pracy będę poszukiwał odpowiedzi na pytanie, jakie metody opracowała sztuka oratorska, by czynić wyobrażenia bardziej wyraźnymi i jaskrawymi. Co powoduje, że słuchacz staje się jakby naocznym świadkiem opowiadanych scen? Jak uobecniać rzeczy w wyobraźni tak, by docierały do władz poznawczych słuchacza poruszając jego zmysły i budząc prawdziwe uczucia?

Starożytni Grecy ukuli termin **synestezja** (gr. συναίσθησις [*synaísthēsis*]). Tłumaczy się go jako „równoczesne postrzeganie”. Etymologicznie pochodzi od *σύν* [*sýn*] „razem” i *αἴσθησις* [*aísthēsis*] „poznanie przez zmysły”⁴). Synestezja to łączenie wrażeń odbieranych przez jeden ze zmysłów z doznaniem związanym z innym zmysłem, np. przekształcanie wrażeń wzrokowych w czuciowe⁵. W poezji przymiotnikiem „synestetyczny” określa się taki zwrot, który działa na wyobraźnię niezwykle skojarzeniami różnych zmysłów. Oznacza to, że słuchacz w kontakcie ze słowem może coś poczuć, usłyszeć, powąchać, dotknąć.

Medium, za pośrednictwem którego ma dokonać się unaocznienie jest język i słowo. Słowo według Arystotelesa jest „naśladowczym przedstawieniem rzeczy”⁶. Sofista Gorgiasz z Leontinoi w następujący sposób opisał słowo: „Słowo jest wielkim mocarzem (*logos dynastes megas eastiń*), który za pomocą bardzo małego i ukrytego organu (języka) wywołuje rzeczy na miarę boską”⁷. Dalej Gorgiasz tłumaczy, że słowo może zarówno budować jak i niszczyć, ból koić jak i go zadawać, odsuwać troskę, rozpalać radość, mnożyć współczucie. Mówiąc ogólnie, poprzez słowa (*dia-logos*) nadawca jest w stanie wywierać wpływ na sferę uczuciową adresata. Słowo oddziałuje, ponieważ nie tylko desygnuje znaczenie, ale jest

³ P. Jaroszyński, *Piękno*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [online], <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/piekno.pdf> (dostęp 15.05.2021).

⁴ Hasła *synestezja*; *synestetyczny*, w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2007, s. 553.

⁵ Definicja zaczerpnięta z: M. Szurawski, *Pamięć. Trening interaktywny*, Łódź 2007, s. 104.

⁶ Arystoteles, *Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*, tłum. H Podbielski, Warszawa 2004, s. 173.

⁷ Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, w: M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 198.

również nośnikiem obrazów i wizji, które budzą określone reakcje emocjonalne, zdolne kształtować również konkretne wnioski i postawy.

W tym kontekście werbalne obrazowanie można zaliczyć do rodzaju sztuki **mimetycznej**, czyli naśladowczej. Poeta za pomocą myśli i słów tworzy w umyśle swojego słuchacza reprezentację jakiejś rzeczywistości. Francesco Patrizi, komentator Arystotelesa z epoki renesansu, teoretyk retoryki, uważa, że naśladowaniem (*imitatio*) jest wierna reprodukcja, kopiowanie elementów istniejących w realnym świecie. Za kreację tego, co nie ma ekwiwalentów w świecie rzeczywistym odpowiada wyobraźnia zwana „fantazją”, a poeta, który stwarza nowe światy i przedmioty jest jej wyrazicielem (*espressore della sua fantasia*)⁸. Aby uściślić terminologię, której użyłem objaśniając sztukę obrazowania należy przedstawić również rozumienie terminów takich jak „**wyobraźnia**”, „**wzrok wewnętrzny**”, „wyobrażenie”. Wyobraźnia (gr. εἰκασία [*eikasía*], łac. *imaginatio*) lub/i gr. φαντασία [*phantasia*], łac. *phantasia*) to według definicji zawartej w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* jeden ze zmysłów wewnętrznych o funkcji receptywno-twórczej, który swoim wpływem obejmuje ludzkie poznanie, wolę i uczucia odgrywając ważną rolę w osobowym życiu człowieka (poznanie teoretyczne, postępowanie moralne, twórczość artystyczna i techniczna oraz życie religijne)⁹. Pozwala na zachowanie obrazów rzeczy ujętych zmysłowo, niezależnie od tego, czy są aktualnie obecne. Ujęcie istoty wyobraźni zmieniało się na przestrzeni czasu. Czym innym była dla Platona, czym innym dla Arystotelesa, filozofów arabskich lub włoskich teoretyków epoki renesansu i baroku. To właśnie z tego powodu przy podawaniu terminologii greckiej i łacińskiej użyłem spójnika „lub/i”, ponieważ pojawiły się teorie, które odróżniały to czym są wyobraźnia, fantazja, imaginacja. Wyobraźnia w filozofii platońskiej w funkcji odtwórczej tworzyła precyzyjny model rzeczy poznanej zmysłowo, czyli tzw. kopię mimetyczną (*eikon*). Arystoteles mówi, że „wyobraźnia jest tym, co powoduje w nas jakiś obraz”¹⁰. Interesujące są również jego przemyślenia na temat fantazji. Stwierdza, że fantazja to „ruch wywołany przez aktualne spostrzeżenie”¹¹. O samym

⁸ F. Patrizi, *Della poetica la deca disputata*, w: *Della poetica*, Florencja 1970, s. 88.

⁹ P. Jaroszyński, *Wyobraźnia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [online] <http://www.ptta.pl/pef/pdf/w/wyobraznia.pdf> (dostęp 16.05.2021).

¹⁰ Arystoteles, *O duszy*, 428a, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, przekł., wstęp i kom. P. Siwek, Warszawa 2003, s. 121.

¹¹ Tamże, 429a.

wyobrażeniu mówi zaś, że „nie może powstać niezależnie od postrzeżenia”¹². Stagiryta podkreśla, że wyobraźnia operuje na podstawie danych zebranych w wyniku poznania zmysłowego oraz wykazuje wzmożoną aktywność w kontakcie z tym, co ruchome. Al-Farabi, islamski filozof, wyobraźni przypisuje szczególną rolę, ponieważ uważa, że to właśnie ona jest odpowiedzialna za łączenie i dzielenie wszystkich wrażeń pochodzących od zmysłów szczegółowych.

„Wzrok wewnętrzny” to pojęcie, które oddają też takie wyrażenia jak „oczy duszy”, „oczy wyobraźni”, „trzecie oko”, „ekran wyobraźni”¹³. Wzrok wewnętrzny ma zdolność do widzenia tego, czego nie mogą dostrzec oczy ciała. Ten niematerialny organ w sferze odbiorczej imaginacji dokonuje transpozycji konstrukcji słownych na „żywe” formy parawizualne¹⁴. Píše o tym Homer w *Iliadzie*. Cytatem z Poety posługuje się Plotyn, czyniąc z niego wstęp do nauk ukierunkowanych na przebudzenie tego metafizycznego zmysłu:

„Uciekajmy więc do miłej ojczyzny. (...) Ojczyzna nasza tam, skąd pochodzimy i tam jest nasz Ojciec. A co to za wyprawa i ucieczka? Nie piechotą trzeba nam ją odbyć, bo nogi niosą nas wszędzie tylko po ziemi, z jednego miejsca do drugiego. Nie musisz też szykować sobie wozu ani statku, ale musisz wszystko to pozostawić i na to nie patrzeć, ale jakby zamknąć oczy i zmienić wzrok na inny, i obudzić w sobie wzrok, który ma każdy, a tak niewielu go używa”¹⁵.

Według Plotyna „Piękno Najwyższe”¹⁶ może zostać ujrane tylko wtedy, gdy wzrok zamknięty zostanie na piękno cielesne, a otworzy się inny zmysł służący widzeniu piękna nie tego, co materialne, ale piękna idei. Podstawą tej filozofii może być pogląd wyrażony przez Platona, jakoby wzrok wewnętrzny pośredniczył w recepcji piękna¹⁷ (gr. *καλός* [*kalós*], łac. *pulchritudo*, *pulchrum*). To jak Plotyn definiuje piękno jest ważne, ponieważ dostarcza

¹² Tamże, 428a.

¹³ Terminu „ekran wyobraźni” używa M. Szurawski w podręczniku do mnemotechniki. Aby wyjaśnić czym jest ekran wyobraźni, autor każe zamknąć oczy i zobaczyć szary ekran stojący nieopodal, obrysować go białą ramką. Na tym ekranie wyświetlać będą się rozmaite obrazy i sceny. Można więc wywnioskować, że ekranem wyobraźni jest to, co widzimy gdy nasze powieki są zamknięte.

¹⁴ Zob. B. Niebelska-Rajca, „*Enargeia*” i „*energeia*” w teoriach literackich renesansu i baroku, Lublin 2012, s. 98.

¹⁵ Plotyn *Enneady* cytata za J. Bańka, *Piękno jako tchnienie enteateyczne w „Enneadach” Plotyna* w: „*Folia philosophica* 15”, Warszawa 1997, s. 15.

¹⁶ R. Arnou, *Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paryż 1921.

¹⁷ Zob. Platon, *Fajdros* (250D).

przesłanek do wniosku, iż obrazowanie werbalne może być metodą perswazji retorycznej. Według twórcy neoplatonizmu, piękno to trwanie w uniesieniu, to zachwyt duszy. Dusza zaś złożona jest „z lepszej substancji” i dlatego lgnie do tego, co piękne. Jakie odczucia powstają, gdy ktoś obcuje z pięknem? Plotyn odpowie, że „takie właśnie uczucia muszą powstać wobec każdej piękności: zdumienie, słodki wstrząs, i tęsknota, i miłość i rozkoszne onieśmienie”¹⁸. Skoro słowo ma zdolność ukazywania obrazów dostępnych tylko wzrokowi wewnętrznemu, to jeśli owe widzenia będą rozpoznane przez słuchacza jako piękne, to poruszą duszę, zmysły, uczucia (*movere*) oraz zawładną uwagą (*attentum parare*). Oddziaływanie na emocje (*pathos*) i poruszenie słuchacza, to kluczowe komponenty w retorycznej komunikacji. Więcej o roli wyobraźni w perswazji pisać będę w rozdziale trzecim.

Ostatnią rzeczą, którą dopełnię ten rozdział będzie odpowiedź na pytanie: czym jest wyobrażenie? Wyobrażeniem będę nazywać wszystko to, co jawi się przed wzrokiem wewnętrznym. Innymi terminami pokrewnymi dla wyobrażenia będą: „wizja”, „mentalny obraz”, „konstrukt myślowy”, „przedstawienie unaoczniające”, „unaocznienie”, „fantazmat”, „widziadło”. Widziadło to termin, którego użył Platon ganiąc sztukę i poezję, uznając je za „wadliwe i wtórne naśladownictwo, potrójnie oddalone od prawdy pozory rzeczywistości”. „Poeci zaś są wytwórcami widziadeł (*eidolon demiourgoi*)¹⁹, którzy „nie dotykają prawdy” (*tes ... aletheias ouch haptesthai*)²⁰”. Arystoteles, zaprezentował stanowisko odmienne i pochlebnie wyraża się o poezji i naśladowczych wytworach mimetycznych, wskazując na ich walory artystyczne, poznawcze i dostarczające przyjemność odbioru. Bez względu na to, czy ktoś przyzna Platonowi rację czy nie, faktem jest, że retoryka operuje na gruncie *prawdopodobieństwa* (a nie *prawdy*), toteż sztuka obrazowania werbalnego, czyli imitowania rzeczywistości za pomocą słów, bezspornie mieści się ramach przedmiotu *ars rhetorica*. Z tego powodu można ją analizować w aspekcie perswazji retorycznej, co jest tematem przewodnim tej pracy. Pierwszą część poświęcam jednak wprowadzeniu w temat, dlatego skupię na tym, by zdefiniować kontekst, w którym się poruszam.

¹⁸ Bańka, *Piękno*, dz. cyt., s. 10.

¹⁹ Platon, *Państwo*, 599D, W. Witwicki, Kęty 2003, s. 313.

²⁰ Tamże, 600E, s. 315.

1.2 Retoryka. Sztuka czy sztuczka?

Korzenie terminu „retoryka” sięgają starożytnej Grecji. Współcześnie jego znaczenie jest albo nieznane w ogóle, albo pojmowane zbyt wąsko lub błędnie. Dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, istnieje potrzeba wyjaśnienia tego, czym jest retoryka. W parze z koniecznością „wyjaśniania” idzie potrzeba „prostowania” rozumienia tego pojęcia. Niektórzy twierdzą, że trzeba je wręcz „odkłamać”²¹.

Wyniki ankiety, którą przeprowadziła Barbara Sobczak w 2008 roku ujawniają, że retoryka najczęściej kojarzona jest tylko z pytaniem retorycznym. Równie często postrzegana jest niekompletnie, jako nauka o stylu wypowiedzi. Styl to zaledwie jeden z wielu jej aspektów. Niektórzy respondenci traktują ją jako narzędzie pomagające w osiągnięciu osobistych korzyści, jako „technikę manipulacji używaną do nadrabiania braków realnych kompetencji”²². W tym miejscu pracy uściśłem czym jest (i czym nie jest) retoryka w swej istocie. Przybliżę również teorię retoryki, która będzie kluczowa dla dalszej części mojej analizy.

Etymologicznie słowo „retoryka” (gr. ῥητορικὴ [*rhetoriké*], łac. *rhetorica*) pochodzi od greckiego słowa ῥήτωρ [*rhetor*] oznaczającego mówcę, albo nauczyciela wymowy²³. Sztuka retoryki w języku greckim brzmi τέχνη ῥητορικὴ [*techne rhetoriké*], a po łacinie *ars rhetorica*. Zwięzła definicja słownikowa podaje, że retoryka to „teoria i sztuka przemawiania, krasomówstwo”²⁴. *Powszechna Encyklopedia Filozofii* rozszerza jej rozumienie, ujmując jako „sztuka przekonywania za pomocą słowa w zakresie zagadnień prawdopodobnych (opinia) z zachowaniem poprawnych reguł rozumowania i bez zamiaru wprowadzenia odbiorcy w błąd”²⁵. To sformułowanie informuje o kilku ważnych rzeczach.

²¹ W celu podniesienia świadomości na temat tego, czym jest w istocie retoryka 22 kwietnia 2021 r. pracownicy Katedry Filozofii Kultury i Podstaw Retoryki KUL zorganizowali konferencję (online) pt. „Odkłamać słowo – spór o miejsce retoryki w kulturze”.

²² Autorka badań zebrała dane ok. 500 studentów z poznańskich uczelni. W ankiecie zadała dwa pytania: 1) *Co to jest retoryka?*, 2) *W jakich kontekstach przydatna jest retoryka?* Zob. B. Sobczak, *Kształcenie retoryczne na poziomie uniwersyteckim. Rekonesans w: Dydaktyka retoryki*, red. B. Sobczak i H. Zgólkowa, Poznań 2019, s. 63-64.

²³ Hasło *retoryka*, w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1971, s. 653.

²⁴ Tamże.

²⁵ P. Jaroszyński, *Retoryka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [online], <http://www.ptta.pl/pef/pdf/r/retoryka.pdf> (dostęp 01.06.2019).

Po pierwsze, czymś, co jest przypomnieniem, medium za pośrednictwem, którego działa retoryka jest „słowo”, czyli tak naprawdę język (rozumiany jako uporządkowany system znaków i reguł ich użycia służący do komunikowania się²⁶). Po drugie, jej przedmiotem są kwestie „prawdopodobne”, czyli opinie (gr. δόξα [*dóksa*], łac. *opinio*). Celem retoryki jest przekonanie słuchacza poprzez uwiarygodnienie, czyli zwiększenie wiary w prawdopodobieństwo czegoś. Prawda obiektywna (gr. ἀλήθεια [*aléheia*], łac. *veritas*) wymaga udowodnienia i jest domeną nauki rozumianej jako wiedza pewna i niepodważalna (gr. ἐπιστήμη [*epistémē*], łac. *scientia*). Zadaniem naukowca, logika, filozofa jest poprzez dowód (gr. ἀπόδειξις [*apódeixis*]) dowodzić, by obiektywnie zweryfikować prawdziwość lub fałsz twierdzenia. Natomiast zadaniem retora jest uwierzytelniać, by poprzez operowanie wrażeniami subiektywnymi wzbudzić w audytorium określone przekonania. „Przekonaniem”, według *Słownika języka polskiego*, jest „sąd, zdanie oparte na przeświadczeniu o prawdziwości lub fałszywości czegoś, wyrobiony pogląd na coś, przeświadczenie, opinia”²⁷. „Przekonywać” znaczy tyle, co „...zmienić czyjś stosunek do kogoś lub czegoś” lub „sprawić, że ktoś przewycięży w sobie niechęć do kogoś lub czegoś”. Retoryka nie jest *stricte* nauką, ale nauką się posługuje i na nauce się opiera. Przekaz retoryczny musi respektować zasady logiki, gramatyki, poprawności językowej. To było po trzecie. Po czwarte i ostatnie, definicja, którą przytoczyłem, w swojej końcówce podkreśla aspekt etyczny retoryki, który wymaga, by audytorium traktowane było z szacunkiem. Nie godzi się bowiem retorowi kłamać i działać z intencją wyrządzenia szkody komukolwiek.

Wbrew powszechnym opiniom retoryka nie została wymyślona przez starożytnych uczonych²⁸. Precyzyjniej będzie jeśli powiem, że została ona „uchwycona”. W Grecji, gdzie kształtowało się prawo i demokracja ateńska zaobserwowano i ujęto w ramy to, co w mowie okazywało się skuteczne pod kątem przekonywania. W sądzie, na agorze czy nawet na targowisku, to od szeroko rozumianej umiejętności dialogowania zależało życie, toteż teoria retoryki była w toku permanentnej ewolucji, która napędzana była przez realną potrzebę. Cele retoryki odpowiadały ideałom greckiej *paidei*, którą można rozumieć jako „humanistyczną

²⁶ Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2007, s. 20.

²⁷ Hasło *przekonanie*, w: *Słownik języka polskiego*, [online], <https://sjp.pwn.pl/szukaj/przekonanie.html> (dostęp 03.06.2021).

²⁸ Tamże, s. 16.

kulturę słowa i działania” lub po prostu jako ideał wychowania²⁹. Swoim zakresem obejmowała ona umiejętność perswadowania (przekonywania), sprawność językową przejawiającą się w stosownym, taktownym i pięknym wyrażaniu myśli, zarówno w mowie jak i piśmie. Retoryka stała się przedmiotem wykładanym w języku greckim, a później w łacińskim. Weszła do kanonu *trivium* jako jedna spośród trzech podstawowych sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), obok logiki i gramatyki.

Czy zatem problem błędnego rozumienia terminu „retoryka” jest jedynie współczesnym problemem? Otóż nie. Na przestrzeni dziejów retoryka przez jednych była chwalona, a przez innych ganiona. Z jednej strony utożsamiana była z cnotą (*virtus*), sztuką (*ars*) lub mocą (*vis*), władzą (*potestas*), zdolnością (*facultas*)³⁰. Z innej strony określano ją uwłaczającym słowem *kakotechnia*. *Kakós* po grecku znaczy „zły”, „przewrotny”. *Technia* od *téchne* – sztuka, umiejętność. Okazuje się, że problem nie tkwi w narzędziu samym w sobie, lecz w tym z jakimi intencjami ktoś posługuje się retoryką.

Sofista imieniem Gorgiasz zasłynął z powiedzenia „słowo jest wielkim mocarzem” (*lógos dynastés mégas eastín*). To właśnie jemu przypisuje się autorstwo apatetycznej (iluzjonistycznej) teorii słowa, według której odpowiednie zorganizowanie wypowiedzi może wprowadzić odbiorcę w stan omamienia³¹. Uważał on, że nie ma takiej rzeczy, której nie można dowieść³². Retorykę Gorgiasz ujął jako „sprawczynię przekonywania”³³, skupiając się na jej perswazyjnym celu. Jest to pierwsza próba zdefiniowania sztuki słowa, którą Platon włożył w usta Gorgiasza w swoim dialogu o tytule *Gorgiasz*. Inny cytat, który grecki filozof przypisał mówcy z Leontinoj brzmi:

„Powiadam, że i do państwa, jakiego chcesz jeśliby przyszedł mówca i lekarz, to gdyby potrzeba było rozprawić się przemówieniami na Zgromadzeniu Ludowym czy w innym jakim zebraniu, kogo należy wybrać na lekarza, to lekarz zgoła by się nie wydał, a wybrany by został ten, co mówić umie, gdyby tylko chciał. I gdyby współzawodniczyć miał z innym jakimkolwiek fachowcem, to żeby samemu zostać wybranym, mówca łatwiej

²⁹ Tamże.

³⁰ Korolko, *Sztuka retoryki*, dz. cyt., s. 280-281.

³¹ Gr. ἀπάτη, łac. *apate* to termin oznaczający fałsz lub błąd, zob. K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, Warszawa 2003, s. 25.

³² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1959, s. 25.

³³ Platon, *Gorgiasz*, 453A, w: Korolko, *Sztuka retoryki*, dz. cyt., s. 203.

do tego doprowadzi niż ktokolwiek inny. Bo nie ma tematu, na który by nie umiał bardziej przekonująco mówić mówca niż jakikolwiek inny fachowiec, wobec tłumu. Otóż tak wielka i taka jest moc tej sztuki”³⁴.

Podejście, któremu daje wyraz Gorgiasz, prowadzi do nadużywania potencjału mowy. Do dzisiaj pokutuje to powszechnie negatywnym stosunkiem do retoryki. Potwierdzają to badania, na które powołałem się na początku rozdziału. To, że współczesna młodzież traktuje *ars rhetorica* jako substytut fachowych kompetencji ma swą przyczynę już w starożytnej Grecji. Warto w tym miejscu zacytować Cyserona, który w *De oratore* (I, 47) poleca łączyć mądrość z umiejętnym posługiwaniem się mową mówiąc, że „mądrość bez elokwencji niewielki przynosi pożytek, zaś elokwencja bez mądrości jest rzeczą groźną”³⁵. To właśnie za „relatywizm poznawczy”, czyli kierowanie postrzeganiem prawdy tak, by osiągnąć korzyść osobistą lub zwycięstwo w sporze³⁶, Platon krytykuje sofistów. Według tego ateńskiego myśliciela słowo ma przede wszystkim służyć prawdzie i sprawiedliwości, a mówca ma być człowiekiem szlachetnym, wysoce moralnym³⁷ oraz wszechstronnie i rzetelnie wykształconym³⁸. Platon zapoczątkował odróżnienie sofistyki od retoryki. Niestety, ta pierwsza w dalszym ciągu rzuca cień oskarżeń o oszustwa na tę drugą. Nauki wypracowane przez sofistów stanowią podstawę do sztuki nazywanej erystyką [gr. *ἐρις* (*éris*) znaczy spór], czyli sztuki osiągania zwycięstwa w sporach, bez względu na to, gdzie leży słuszność. Arystoteles, w traktacie *O dowodach sofistycznych* erystykę skwitował powiedzeniem, że „jest nieuczciwym sposobem walki słownej”. O tych, którzy parają się tym fachem wyraził się tak: „erystyk ma się w pewnej mierze do dialektyka, jak rysujący fałszywe diagramy do geometry”³⁹. Retoryka, gdy zaczęła oddzielać się od sofistyki, ściśle zespoliła się z filozofią [grec. *φιλοσοφία* od *φίλος* (miły, ukochany) i *σοφία* (mądrość)], czyli umiłowaniem mądrości i prawdy. I tak oto w *Fajdrocie*, posługując się postacią Sokratesa, Platon zdefiniował ją jako „umiejętność kierowania dusz za pomocą słów” (*psychagogia tis dia lógon*)⁴⁰. Arystoteles

³⁴ Zob. tamże, s. 203-204.

³⁵ Cytat za: Cz. Jaroszyński i P. Jaroszyński, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej*, Lublin 2008, s. 18.

³⁶ Korolko, *Sztuka retoryki*, dz. cyt., s. 25.

³⁷ „Kto więc ma być prawdziwym mówcą, ten musi być też sprawiedliwym i musi znać się na tym co sprawiedliwe” (Gorg. LXIII 508 C), zob. tamże, s. 283.

³⁸ Tamże, s. 173.

³⁹ Zob. hasło *ἐριστικός*, w: Narecki, *Słownik*, dz. cyt., s. 51-52.

⁴⁰ Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, w: *Dialogi*, Gdańsk 2000, s. 26.

retorykę zdefiniował jako „umiejętność metodycznego wynajdowania tego, co w mowie może być przekonujące”⁴¹. Uczeń Platona nie neguje perswazyjnego ukierunkowania retoryki, ale podobnie jak mistrz uważa, że retoryka może i powinna działać w imieniu dobra. Ludzi przekonuje się nie czarowaniem, a skutecznie dobranymi argumentami⁴². Stoicki filozof, mówca i polityk Katon Starszy (Marcus Porcius Cato) w jednym z pierwszych łacińskich pism o retoryce („Nauka dla syna”, *Praecepta ad filium*) zawarł maksymę, że *orator est vir bonus, dicendi peritus*, co znaczy „mówcą jest człowiek prawy, biegły w mówieniu”. Marek Fabiusz Kwintylian w dziele *Institutio oratoria* zwięźle uchwycił retorykę jako *ars bene dicendi*, czyli sztukę dobrego (poprawnego i rzetelnego) mówienia.

Zamykając rozdział definiujący retorykę, wprowadzę jeszcze czytelnika w podstawową wiedzę retoryczną. Zrobię to, ponieważ będę odwoływał się do niej, gdy przejdę do analizowania perswazyjności mowy obrazowej. Ograniczę się do samych konkretów i postaram się je zwięźle wyłożyć.

W teorii retoryki wyróżnia się pięć filarów lub inaczej pięć zadań, które należą do mówcy (tzw. *officia oratoris*). Są to: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio*. Pierwszy, inwencja, polega na ustaleniu tematu wypowiedzi i rozeznaniu, czyli zgromadzeniu materiałów, argumentów, środków wyrazu potrzebnych do zrealizowania skutecznej mowy. To właśnie na ten krok w swojej definicji retoryki Arystoteles kładzie nacisk (wynaleźć to, co będzie przekonujące). Dotyczy to także badań dotyczących poznania i określenia audytorium, do którego będziemy się zwracać. Krok drugi, kompozycja, to podzielenie wypowiedzi na części i uporządkowanie wynalezionych treści. Według klasycznej koncepcji wypowiedź ma składać się ze wstępu (*exordium*), przedstawienia problemu (*narratio*), podziału, które dzisiaj można rozumieć jako przedstawienie agendy (*partitio, divisio*), i wywodu (*argumentatio*), w którym można coś potwierdzać (*confirmatio*) lub obalać (*refutatio*) i zakończenia (*conclusio*). We wstępie mówca ma zrealizować dwa główne cele. Musi pozyskać uważność słuchaczy (*attentum parare*) oraz zjednać sobie ich sympatię i życzliwość (*captatio benevolentiae*). Krok trzeci to styl (*elocutio*). W retoryce klasycznej wyróżnia się trzy podstawowe style mowy (*genera dicendi*): prosty (*genus subtile*), wzniosły (*genus grande*) i średni (*genus medium*). W dalszej części pracy przedstawię jeszcze inny rodzaj stylu, który ściśle wiąże się z obrazowością (*enargeia*), a zwłaszcza z żywym i dynamicznym

⁴¹ Arystoteles, *Retoryka*, dz. cyt., s. 47.

⁴² Korolko, *Sztuka retoryki*, dz. cyt., s. 174.

przedstawieniem (*energeia*). Będzie to styl gwałtowny (*genus vehemens*). W elokucji ukonstytuowały się cztery cechy dobrego wysławiania się (*quattuor virtutes dicendi*). Pierwsza to poprawność (*latinitas*), druga to stosowność (*aptum* lub *decorum*), trzecia to przejrzystość lub jasność (*perspicuitas* lub *claritas*) i ostatnia to ozdobność (*ornatus*). Dział czwarty retoryki (*memoria*) nakazuje mówcy opanować pamięciowo mowę przed wygłoszeniem. I ostatni krok to samo wygłoszenie (*actio*). W tym dziale istnieje szereg zasad dotyczących akcji oratorskiej i komunikacji niewerbalnej. Podsumowując, mówca musi zadbać o to, by jego słuchacz:

1. rozpoznał przedmiot mowy jako interesujący, a argumenty wydawały mu się wiarygodne, a przynajmniej nie wzbudzały podejrzeń (*ad. inventio*),
2. otrzymał czytelnie ustrukturyzowany komunikat, by z łatwością uporządkować przyswojone informacje (*ad. dispositio*),
3. rozumiał użyte słownictwo i odczytał styl narracji jako adekwatny i naturalny (*ad. elocutio*),
4. otrzymał wywód wygłoszony spójnie, płynnie i z łatwością zapamiętał kluczowe wnioski (*ad. memoria*),
5. postrzegał mówcę jako zaangażowanego w temat, mówiącego jakby „całym ciałem” (*ad. actio*).

Z zamiarem usystematyzowania teorii dotyczącej *officia oratoris* przytoczę jeszcze jedną definicję retoryki. Jest ona o wiele mniej znana i należy do Kwintyliana. Brzmi ona następująco: *Rhetorice est inveniendi recte et disponendi et eloquendi cum firma memoria et cum dignitate actionis scientia* [Retoryka jest wiedzą/nauką (jak) poprawnie wynajdywać, porządkować i wypowiadać (w sensie: wypowiadać w dobrej formie językowej), z (wykorzystaniem) dobrej pamięci i godnie zaprezentować (dowolny tekst)]⁴³.

Aby uzupełnić teorię retoryki, do której będę się odwoływać w kolejnych częściach mojej pracy, należy przedstawić jeszcze trzy główne funkcje wypowiedzi retorycznej, czyli *tria officia dicendi*. Celem mowy jest pouczać (*docere*), wzruszać (*movere*) oraz dostarczać przyjemność (*delectare*). Te trzy elementy mają związek z wyszczególnionymi przez Arystotelesa trzema władzami człowieka, do których należy apelować w komunikacji perswazyjnej. Są to rozum (*logos*), uczucia (*pathos*), charakter (*ethos*). Szerzej będę o nich

⁴³ J. Z. Lichański, *Jak Kwintylijan rozumiał retorykę. Zapomniana definicja*, w: „Forum Artis Rhetoricae”, nr 1, Warszawa 2012, s. 5-6.

pisać w następnym podrozdziale, w którym skupię się na perswazji. W ramach podsumowania zacytuję renesansowego teoretyka Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, który tak oto wyłożył klasyczne *tria officia dicendi*:

„Mowa, czyli wszelka myśl, spełnia trzy szczególne zadania: poucza, sprawia przyjemność i wzrusza. Z tych trzech zadań pierwsze wymaga od mowy spokoju i wdzięku, drugie pointy, trzecie sugestywnej siły. Pouczać jest powinnością, sprawiać przyjemność wyrazem czci, wzruszać koniecznością. Pouczanie, wzruszanie i sprawianie przyjemności są różnymi zadaniami, albowiem pouczamy opowiadaniem i dowodami, wzruszamy uczuciem i nastrojem. Pouczeniu służą jasne myśli, przyjemności dowcipne, wzruszeniu poważne. Celem pouczenia dobiera się styl prosty, celem sprawiania przyjemności średni, celem wzruszenia namiętny”⁴⁴.

Na zakończenie wyrażę swoją myśl, będącą odpowiedzią na pytanie postawione w tytule. Czy retoryka jest sztuką? Tak, nie mam co do tego wątpliwości. Co będzie zatem sztuczką? Sofistyka? Erystyka? Tego bym nie powiedział. Nauka, którą głosił Gorgiasz, spełnia wszystkie kryteria zawarte w definicji sztuki; ma swoje metody i reguły, ma swój cel i coś wytwarza. Wymaga rzemiosła, kunsztu i wrodzonego talentu. Sęk w tym, że relatywizm moralny sofistów powoduje, że wytwory tej sztuki mogą przynosić szkodę i osiągać zamierzenia w sposób nieuczciwy. Wiedza o tym, jak perswadować jest jak miecz obosieczny. Po jednej stronie ostrza jest retoryka, po drugiej sofistyka. Ta pierwsza ma służyć prawdzie, dobru, pięknu i pełnić również funkcję kształtującą moralnie i etycznie. Ta druga jest sztuką, która w łudząco piękny sposób pozoruje prawdę, generując iluzję dobra wspólnego, w istocie realizując nieczne zamiary jednostek. To, co mogłoby zdyskwalifikować sofistykę z bycia zaklasyfikowaną jako *ars* jest wątpliwa wartość moralna dzieła. Według św. Augustyna, sztuka nie jest tym samym co cnota. Cnotą nie można posługiwać się źle⁴⁵. Natomiast sztuka wymowy traktowana czysto technicznie, jako sprawność przekonywania owszem, może być służebnicą niegodziwości. Św. Tomasz powiada, że „gdy ktoś, będąc artystą, tworzy złe dzieło, nie będzie to dzieło sztuki, ale sprzeczne ze sztuką. Podobnie, gdy ktoś znając prawdę, kłamie, kłamstwo to nie będzie przejawem wiedzy, lecz czynnością

⁴⁴ M. K. Sarbiewski, *De figuris sententiarum. O figurach myśli*, w: *Wykłady poetyki (Praecepta poetica)*, przekł. i oprac. S. Skimina, Wrocław 1958, rozdz. II, s. 190-191.

⁴⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, tom XI, O sprawnościach*, art. 3: *Czy taka sprawność umysłowa jaką jest sztuka należy do cnot?*, s. 60, [online], https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_11.pdf (dostęp 09.06.2021).

przeciwną wiedzy”⁴⁶. Dlatego niech retoryka będzie sztuką przez duże „S”, a sofistyka pozostanie sztuką robienia sztuczek i pozorów.

1.3 Terminologia związana z perswazją

„Perswazja” i inne słowa jej bliskie mają obecnie wiele pejoratywnych konotacji podobnie jak termin „retoryka”. Jeśli zajrzemy do ich źródłosłowu okaże się, że ich etymologiczne komponenty są co najmniej neutralne. Zaskakujące jest to, jak nadużywanie mocy słowa wpłynęło na negatywne postrzeganie zarówno retoryki, jak i perswazji lub takich pojęć jak np. reklama, propagowanie, agitacja czy indoktrynacja. To właśnie dlatego we wprowadzeniu do poprzedniego rozdziału zasugerowałem, że pilne jest krzewienie świadomości w zakresie rozumienia tego, czym jest retoryka, ponieważ wierzę, że nie jest za późno, by termin ten uchronić od (w mojej opinii niesłusznej) niesławy. Nagła dewaluacja retoryki zaczęła postępować w drugiej połowie XIX wieku, kiedy zainicjowano wykluczanie jej z programu nauczania ogólnego⁴⁷. A przecież od czasów starożytnych stanowiła jeden z trzech filarów *trivium*, obecnie jednak nauczana jest jedynie częściowo⁴⁸.

„Perswazja” pochodzi od łac. *persuasio*, które niesie takie znaczenia jak „przekonanie”, „wiara”, „uspokojenie”, „opinia”, „przesąd”. Wyraz ten jest rzeczownikiem odczasownikowym, któremu początek dał czasownik *persuadere*. Przedrostek *per* oznacza „przez”, „poprzez”, „za pomocą”. Drugi człon *suadēre* wykazuje dwie grupy znaczeniowe. W skład pierwszej wchodzi takie znaczenia jak „namówić”, „nakłonić kogoś do czegoś”, „starać się przekonać”, „radzić”, „zachęcać”. W drugiej grupie znaczeniowej pojawiają się takie terminy jak „uspokajać”, „łagodzić”⁴⁹. W *Słowniku wyrazów obcych* „perswadować” oznacza „tłumaczyć co komu, dowodzić, przekonywać kogo o czym”⁵⁰. W klasycznych podręcznikach retorycznych wyróżnia się trzy typy perswazji. Są to perswazja typu *logos* (grec. *λόγος*), *ethos* (grec. *ἦθος*), *pathos* (grec. *πάθος*). W perswazji *logosowej* mówca apeluje do intelektu (*ratio*) słuchacza, poprzez racjonalne argumentowanie. Dwoma podstawowymi środkami są tutaj przykład i entymemat. Ten pierwszy ma szczególne znaczenie z uwagi na

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Cz. Jaroszyński, P. Jaroszyński, *Kultura słowa*, dz. cyt., s. 6.

⁴⁸ P. Jaroszyński, *Trzy starożytne koncepcje retoryki*, „Człowiek w Kulturze” 28 (2018), s. 215.

⁴⁹ Korolko, *Sztuka retoryki*, dz. cyt., s. 28.

⁵⁰ Hasło *perswadować*, w: Kopaliński, *Słownik*, dz. cyt., s. 576.

temat mojej pracy, ponieważ przy podawaniu przykładów mówca zazwyczaj odwołuje się do rzeczy nieobecnych, których wyobrażenie przywołuje do umysłu swojego słuchacza. Im bardziej przykład jest ilustracyjny, tym ma większą wiarygodność, co z kolei zwiększa perswazyjność. To właśnie poprzez adresowanie argumentacji do intelektu audytorium realizowana jest pouczająca-informująca funkcja wypowiedzi (*docere*). Druga metoda perswazji (*ethos*), to oddziaływanie za pomocą charakteru lub autorytetu. Człowiek postrzegany jako mądry, doświadczony, wysoce moralny, poprzez wzbudzone zaufanie będzie uprawdopodobniać swoją argumentację. Wrażeniu wiarygodności może sprzyjać też ubiór, bogactwo, pozycja społeczna, powaga, sposób wysławiania się⁵¹. Siła charyzmy mówcy ma zdolność do wytrącenia woli słuchacza ze stanu bierności i pobudzenia jej do konkretnych działań, podjęcia decyzji i uznania pewnych wniosków (*movere*). Trzeci typ perswazji (*pathos*) to oddziaływanie na sferę uczuciową, będące domeną figur unaoczniająco-obrazujących, które opiszę w następnym rozdziale. Akcja oratorska, która będzie dostarczać przyjemne wrażenia emocjonalne spełni funkcję estetyczną wypowiedzi (*delectare*). Ważne jest, by rozumieć, że ten podział nie ma ostrych granic, a typy perswazji przenikają się wzajemnie, wspólnie pracując na jeden cel, którym jest uwiarygodnienie, przekonanie. W kontekście mojej pracy, istotne jest też, aby zaznaczyć, że obok trzech wyszczególnionych władz człowieka sprzężonych z wolą (rozum, uczucia, charakter) jest jeszcze czwarta, którą jest wyobraźnia⁵².

Ze względu na sposób w jaki dokonuje się proces przekonywania i intencję z jaką działa osoba nadająca komunikat, wyróżnia się trzy odmiany perswazji. Jest to perswazja przekonująca, nakłaniająca lub pobudzająca. Zacznę od tej środkowej, a pierwszą omówię na końcu.

„Perswazja nakłaniająca” określana jest terminem „propaganda”. Słowo to pochodzi od łac. *pro-pagare*, co oznacza „szczepić winorośl, krzewić, szerzyć”. Jest to rodzaj przekonywania nastawiony na zawładnięcie wolą ludzi, w celu pozyskania ich dla idei lub doktryny⁵³. Tym, co wydaje mi się istotne jest fakt, że etymologia propagandy nie wskazuje, by termin ten miał pierwotnie oznaczać coś negatywnego, a tak przecież powszechnie kojarzy się propagandę. *Słownik wyrazów obcych* propagandę definiuje jako: „rozpowszechnianie, szerzenie,

⁵¹ Korolko, *Sztuka retoryki*, dz. cyt., s. 29.

⁵² M.J. Gondek, *Praxis, phronesis, rhetorica*, Lublin 2018, s. 94.

⁵³ Korolko, *Sztuka retoryki*, dz. cyt., s. 29.

wyjaśnianie (idei, poglądów)”⁵⁴. Jej słowem bazowym jest *prapāges*, czyli „latorośl winna”⁵⁵. M. Korolko zauważa, że propaganda może być „jawna lub ukryta, uczciwa i nieuczciwa, szkodliwa i nieszkodliwa”⁵⁶. Podobnie jest z bliskimi propagandzie wyrazami, takimi jak „promocja”, „reklama”. „Promocja” pochodzi od słów takich jak *promotor* (ten, który posuwa coś naprzód), *promotio* (poparcie, krzewienie, szerzenie) lub *promovēre* (posuwać naprzód). Sam przedrostek *pro* oznacza „naprzód”⁵⁷ lub „za”, rozumiane jako „po jakiejś stronie”⁵⁸. Wyraz „reklama” ma swój źródłosłów w terminie *reclamatio* (wołanie, sprzeciw), a ten pochodzi od czasownika *reclamare*, tłumaczonego jako „głośno protestować, obzmiewać”. *Reclamare* to wzbogacone o przedrostek „re” *clamare*, czyli „krzyczeć”. Przedrostek „re” oznacza „od nowa, wciąż i wciąż”⁵⁹.

Trzecia odmiana perswazji to „perswazja pobudzająca”, znana również jako „agitacja” (łac. *agitare*, czyli „poganiać, poruszać, rozmyślać”⁶⁰). Jest to perswazja, która podobnie jak propaganda zmierza do zjednania kogoś dla jakiejś sprawy, idei lub poglądu. Różnica, którą wskazuje M. Korolko polega na tym, że agitację cechują bardziej doraźne działania, oparte na autorytatywnym i sugestywnym przekonaniu, zmierzającym do zmobilizowania odbiorców do wykonania określonej akcji lub zwerbowania ich do jakiejś organizacji. Środkiem do tego celu są dobitnie sformułowane hasła, które jasno mają wyrażać poglądy i nakłaniać do podjęcia konkretnych działań. Ten, kto agituje to agitator (łac. *agitator* „poganiacz”⁶¹, od łac. *agere* „poganiać, prowadzić, czynić, działać, zarządzać, grać rolę, udawać”⁶²). W tym przypadku negatywne postrzeganie tego terminu jest uzasadnione, bo termin „agitacja” u swoich podstaw etymologicznych ujawnia znaczenia, które dostarczają przesłanek, by być

⁵⁴ Hasło *propaganda*, w: Kopaliński, *Słownik*, dz. cyt., s. 616.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Korolko, *Sztuka retoryki*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁷ Hasło *promocja*, w: w: Kopaliński, *Słownik*, dz. cyt., s. 617.

⁵⁸ Hasło *pro i kontra*, w: tamże, s. 613, *pro*, w: tamże, s. 610.

⁵⁹ Hasło *reklamacja*, w: tamże, s. 644.

⁶⁰ Hasło *agitacja*, w: tamże, s. 31.

⁶¹ Tamże.

⁶² Hasło *agenda*, w: tamże.

co najmniej podejrzliwym. „Poganiacz” to ten, kto pogania bydło, konie⁶³. Poza tym, poganianie jest równoznaczne z odbieraniem czasu potrzebnego na namysł – gr. βουλευετι, łac. *deliberatio* („rozważanie”, „rozmyślanie”, „zastanawianie”), od łac. *delibero* („zważyć”, „rozważyć”, „radzić się” lub „postanawiać”, „rozstrzygać”)⁶⁴. W języku polskim występuje spolszczona wersja tego słowa, czyli „deliberować”. Łacińskie *deliberare*, według słownika, pochodzi nie tylko od *librare* (ważenie), *libra* czyli „waga” (stąd *deliberować*, czyli *rozważać*), ale też od słowa *liber*, czyli „wolny” lub *liberalis*, czyli „wolnościowy”. Czy prawdziwym będzie zatem stwierdzenie, że jeśli ktoś pozbawia kogoś możliwości „rozważania”, to poniekąd odbiera mu część jego wolności? Wszystko to prowadzi do wniosku, że agitujący traktuje audytorium nie podmiotowo, lecz przedmiotowo, ponieważ wzywając do pospiesznego działania stara się ominąć najważniejszą dla filozofów klasycznych władzę ludzką, czyli rozum (*logos, intellectus, ratio*). Jeśli człowiek, którego Arystoteles określił mianem *animal rationale*, zostanie pozbawiony rozumu, to z *animal rationale* zostanie tylko *animal*, czyli zwierzę, które bezrefleksyjnie podda się manipulacji, stanie się bezbronne wobec demagogii. Demagog (gr. *demagogós* od *demos*, czyli „lud” lub „tłum” i *agogós*, czyli „przywódca”) to dosłownie „przywódca ludu”. Przez słowniki definiowany jest jako „polityk, działacz, głoszący hasła obliczone na łatwy efekt, poklask, schlebający masom, szafujący próżnymi obietnicami, budzący nieziszczalne nadzieje”⁶⁵.

Równie negatywne interpretacje budzi czasownik „indoktrynować”, który powszechnie kojarzy się z kolokwialnym „praniem mózgu”. *Słownik języka polskiego* PWN podaje, że indoktrynacja to: „systematyczne i natarczywe wpajanie (komuś) jakichś idei lub doktryn”. Jeśli sprawdzimy jak powstało to słowo, to znowu okaże się, że pierwotnie nie wykazywało żadnych negatywnych konotacji. Łac. *doctrina* to nic innego jak „nauczanie”, „wiedza”, czyli „ogół założeń, twierdzeń, przekonań z określonej dziedziny”. Doktryner to po prostu „gorliwy zwolennik, krzewiciel” jakiejś teorii. Łaciński przedrostek *in* oznacza „w”, „wewnątrz”, „do”, „ku”⁶⁶. *In-doctrina* będzie zatem oznaczać „ku nauce”.

⁶³ Hasło *poganiacz*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, [online], <https://sjp.pwn.pl/szukaj/poganiacz.html> (dostęp 10.06.2021).

⁶⁴ Gondek, *Praxis*, dz. cyt., s. 58.

⁶⁵ Hasło *demagog*, w: Kopaliński, *Słownik*, dz. cyt., s. 160.

⁶⁶ Hasło *doktryna*, w: tamże, s. 178, hasła *doktor*, *docent*, tamże, s. 177, hasło *-in*, tamże, s. 326.

Nieco inaczej jest z wyrazem „manipulacja”, który ma dwa znaczenia. Pierwsze to „precyzyjna, skomplikowana praca wykonywana ręcznie lub za pomocą narzędzia trzymanego w ręce”⁶⁷, a drugie to „wykorzystywanie jakichś okoliczności, naginanie lub przeinaczanie faktów w celu udowodnienia swoich racji lub wpływania na cudze poglądy i zachowania”⁶⁸. W liczbie mnogiej „manipulacje” to „porządek”, albo „sposób załatwiania, prowadzenia jakiejś sprawy”, „czynności urzędowe”, „procedura”⁶⁹. Czasownik „manipulować”, pochodzący od łacińskiego *manipulare*, wykazuje słowotwórcze związki z takimi pojęciami jak *manipulus*, *manipule*, *manus*. Łac. *manipulus* odpowiada słowu „manipuł”, czyli „drużyna, kompania, oddział wojskowy składający się 60-120 ludzi”⁷⁰. W starożytności manipulem określano jednostkę taktyczną rzymskiej armii, która składała się dwóch centurii⁷¹. Łac. *manipule* dawniej oznaczało „garść” (jako miara apteczna). Łac. *manus* oznacza „rękę”⁷². W wyniku tej szczegółowej analizy etymologicznej wyłania się obraz demagoga jako mówcy posuwającego się do tego, by swoich słuchaczy przemienić w bezmyślne marionetki, którymi będzie mógł manipulować tak jak animator porusza kukiełką, jak przywódca kieruje wojskiem lub jak pasterz poganina trzodę. Ujmując rzecz inaczej – perswazja pobudzająca (agitacja, demagogia) to typ perswazji, który za cel stawia sobie nie tyle „przekonanie kogoś do czegoś”, ile „schwytywanie kogoś w garść”. Ale przecież nie każdy „przywódca ludu” musi być „demagogiem” (w pejoratywnym tego słowa znaczeniu).

Pozostało omówić jeszcze jedną odmianę perswazji, którą wymieniłem jako pierwszą. Perswazja nakłaniająca jest najbliższa ideałom przyświecającym retoryce. W jej założeniu adresat jest kimś, kto aktywnie myśli, analizuje i w oparciu o swój rozum, wyobraźnię i intuicję podejmuje autonomiczne decyzje i wybory. Intencje nadawcy mają być klarowne, a przesłanki, którymi się posługuje prawdziwe. W podręczniku M. Korolki pada stwierdzenie,

⁶⁷ Hasło *manipulacja*, w: *Słownik języka polskiego*, [online], <https://sjp.pwn.pl/szukaj/manipulacja.html> (dostęp 10.06.2021).

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Hasło *manipuł*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, online, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/manipu%C5%82.html> (dostęp 10.06.2021).

⁷² Hasła *manuał*, *manufaktura*, w: Kopaliński, *Słownik*, dz. cyt., s. 467.

że jest to najbardziej „czysty” rodzaj perswazji⁷³. Poszanowanie podmiotowości drugiej osoby implikuje założenie, że po pierwsze odbiorca może oprzeć się perswazji, a po drugie, co jest mniej oczywiste, sam mówca jest otwarty na zmianę poglądów. Jest to podejście zgodne z maksymą zawartą w *Fajdrosie*, która głosi: „przekonuj i daj się przekonać”⁷⁴. Polski znawca literatury i kultury greckiej Tadeusz Zieliński wyraził to samo w następujący sposób:

„Logos stawia przed nami poważne, nieraz ciężkie warunki. Obowiązany jesteś uznać tezę najbardziej dla się przykrą, skoro jest udowodniona; obowiązany jesteś wyrzec się przekonania najdroższego dla siebie, skoro jest obalone. Oto kodeks honoru myśliciela”⁷⁵.

Jak można zauważyć, korzenie terminu „perswazja” nie implikują negatywnych konotacji, toteż jeśli te pojawiają się w czyimś umyśle, to tylko w wyniku nadużyć perswazji, z którymi mógł się zetknąć. Jeśli obiekt oddziaływania perswazyjnego nie jest traktowany podmiotowo, to mamy do czynienia z manipulacją. Z tego powodu dziedzina jaką jest retoryka obejmuje także edukację wychowawczą, etyczną, która dąży do tego, by wraz z wykształceniem praktycznym mówca pracował nad szlachetnością swoich zamiarów (*intentio*). Skoro perswazja daje moc oddziaływania na wolę i czyny innych, to retor w pierwszej kolejności musi zadbać o moralne kształtowanie samego siebie. W historii retoryki wymóg ten szczególnie podkreślał Platon, dla którego sztuka wymowy była równoznaczna z prowadzeniem dusz ludzkich. Według platońskiej filozofii orator jako „kierownik dusz” musi mieć dar (od bogów) i bystro rozeznawać naturę rzeczy i bytu, a przede wszystkim być filozofem, który miłuje prawdę i jej poszukuje:

„Skoro w naturze mowy leży zdolność do prowadzenia dusz, to człowiek, który chce być mówcą, musi koniecznie wiedzieć, ile form dusza posiada. Zatem jest ich tyle a tyle, a są takie i takie. [...] Umieć mówić, *Fajdrosie*, to może tak jak zostać doskonałym zapaśnikiem, a nawet z pewnością tak samo jak z innymi rzeczami. Jeżeli ci natura dała talent wrodzony, będziesz znakomitym mówcą, jeśli do tego dodasz wiedzę i pilność wytrwałą. Jeśli jednego lub drugiego zaniedbasz, będzie ci tego do doskonałości brakło. [...] Zanim ktoś

⁷³ Korolko, *Sztuka retoryki*, dz. cyt., s. 31.

⁷⁴ Cytat w: tamże, s. 193.

⁷⁵ T. Zieliński, *Po co Homer? Świat antyczny a my*, Kraków 1970, s. 80.

nie pozna prawdy w każdej materii, o której mówi czy pisze, i nie potrafi zgodnie z prawdą określić całości [...]; dopóki się w taki sam sposób nie zapozna z naturą duszy [...] dotąd nie mów swoich nie będzie tak układać i zdobić, żeby duszom bogatym i subtelny mógł podawać mowy haftowane i dźwięczne, a duszom prostym proste – tak długo nie potrafi być artystą, mistrzem w narodzie mów, i cała jego robota nie przyda się na nic, bo ani nie nauczy nikogo, ani nie przekona. [...] A więc przyjacielu, sztuka wymowy u takiego, co prawdy nie zna, a żyje tylko opinią, to nie będzie żadna sztuka, tylko śmiech”⁷⁶.

Wszystkie wyjaśnienia terminologiczne służyły temu, aby po pierwsze zobaczyć, że pojęcie „perswazji retorycznej” jest bardzo szerokie i różnie można je rozumieć z uwagi na powszechne stereotypy, które narastają z każdym kolejnym nadużyciem sztuki wymowy. Okazuje się, że antidotum na powierzchowne rozumienie terminów kryje się w odkryciu ich etymologicznych znaczeń. Po drugie, dzięki szczegółowej analizie pojęć mogę zawęzić kontekst, w którym badać będę sztukę werbalnego obrazowania. Otóż w mojej pracy interesuje mnie taka odmiana perswazji, której najbliższej do nakłaniającej. Skupiać się będę na rzetelnych metodach przekonywania opracowanych na gruncie retoryki klasycznej, której moralne zasady wytyczali starożytni myśliciele, tacy jak Platon, Arystoteles, Ciceron, Kwintyliusz. Jako, że zostało to wyjaśnione, zmierzając do końca pierwszej części artykułu wprowadzę czytelnika w terminy *enargeia* i *energeia*.

1.4. *Enargeia* i *energeia*. Wprowadzenie etymologiczne

*Twórca musi zostać fikcyjnym „świadkiem naocznym” wytwarzanego obrazu. Efekt ten może osiągnąć dzięki inwencji – nazywanej również „żywą wyobraźnią”. Następnie, wykorzystując odpowiednie zabiegi językowe, powinien sprawić, by audytorium stało się odbiorcą, a tym samym współuczestnikiem kreowania wizji. Celem twórców ma być zatem przedstawienie rzeczy nieobecnych w taki sposób, aby uobecniły się w umyśle adresatów*⁷⁷. Heinrich Lausberg

Istnieją dwie figury retoryczne, które są kluczowe dla werbalnego obrazowania. Zostały one ujęte w ramy (nie do końca wyraźne) po raz pierwszy już w antyku. Są to ***enargeia*** (ἐνάργεια) i ***energeia*** (ἐνέργεια). Zanim przejdę do ich opisu zasygnalizuję, że na przestrzeni czasu powstało wokół nich wiele terminologicznych konfuzji. Wynikają one z tego, że *energeia*

⁷⁶ Platon, *Fajdros*, w: *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, s. 29-36.

⁷⁷ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przekł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 441-444.

i *enargeia* to greckie paronimy⁷⁸, różniące się tylko jedną literą w zapisie. Istnieje zatem duże prawdopodobieństwo, że przy redagowaniu opracowań i ręcznym przepisywaniu źródeł popełniony zostać może tzw. *lapsus oculi*⁷⁹ lub *lapsus calami*⁸⁰. Brak konsekwencji w zapisie i jednoznaczności w definiowaniu spowodowały trudności w precyzyjnym rozróżnieniu zakresu znaczeniowego obu tych kategorii⁸¹. Wobec tego problemu pojęcia *energeii* i *enargeii* są semantycznie nieostre, a ze względu na ich podobieństwo w zapisie bywają ze sobą utożsamiane.

Greckie słowo ***enargeia*** składa się prefiksu „en-” i członu głównego „argos”, co oznacza „jasny”, „błyszczący”, „prędki”⁸². Pojęcia łacińskie, które mają rdzeń *arg-* można skojarzyć ze słowem *arguo*, które oznacza „jasno przedstawiać, dowodzić”. *Argutus* znaczy: „wyrazisty”, „żywy”, „bystry”. Hasło *enargeia* należy więc łączyć z czymś ożywionym, dynamicznym i jasno przedstawionym. Wyraziste unaocznienie powstaje dzięki temu, że wyobraźnia buduje wizję, bazując na obrazach i danych zgromadzonych drogą poznania zmysłami zewnętrznymi⁸³. *Enargeia* koncentruje się na nagromadzeniu szczegółów w opisie⁸⁴, dzięki czemu zasoby wyobraźni odbiorcy są aktywowane i kreują wizję tak namacalną, jakby działa się tu i teraz. Drugą ważną cechą jest partykularność deskrypcji. To znaczy, że ostrość obrazu uzyskuje się poprzez podział opisu na części oraz opisywanie ich jedna po drugiej. Znaczenie terminu ukonstytuowało się w antyku i stało się przyczyną rozwoju tzw. *estetyki unaocznienia*. Ciekawostką podkreślającą związek tej figury z „naocznością” oraz zmysłem wzroku może być mitologiczna postać Argosa. Argos był to olbrzym o stu, wiecznie czuwających oczach.

⁷⁸ G.P. Norton, *The Ideology and Language of Translation in Renaissance France and Their Humanist Antecedents*, Genève 1984, s. 41.

⁷⁹ *Lapsus oculi* – błąd oka, gdy na przykład skryba przepisyując spojrzął nie na to słowo, co trzeba.

⁸⁰ *Lapsus calami* – „błąd trzciny” inaczej błąd pióra – niefortunny zapis znaku, powodujący trudności lub błędy w odczycie.

⁸¹ A. Manieri, *L'immagine poetica nella teoria degli antichi. Phantasia ed enargeia*, Pisa-Roma 1998, s. 97-104 (rozd. *Enargeia ed energeia. Una confusione terminologica*).

⁸² *Greco antico. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato* di R. Romizi, a cura di M. Negri, Bologna 2001 (hasło *enargeia*).

⁸³ Gondek, *Praxis*, dz. cyt., s. 146.

⁸⁴ Por. tamże.

Pokrewne związki znaczeniowe wykazuje termin **energeia**, który złożony jest z tego samego prefiksu *en-* i trzonu słowotwórczego *ergos*, który oznacza „działanie”, „akcję”, „czynność”⁸⁵. W dziele *Metafizyka* Stagiryta wykazuje związek *energeii* z filozoficznym terminem „akt”⁸⁶. Zbieżność jest niezaprzeczalna, ponieważ grecki odpowiednik dla słowa *akt*, to właśnie *energeia*⁸⁷. W filozofii perypatetyckiej akt to „działanie”, „ruch”, „czynność”, „aktualność”, „działanie urzeczywistniające w pewien sposób zamierzony cel”. „Jest elementarnym składnikiem bytu i nieodzowną częścią poznania”⁸⁸. Ruch zaś, to stan właściwy tylko bytom doskonałym i tym, które są żywe. W *Retoryce* Arystoteles wyraża tezę, że ruch jest życiem⁸⁹. Funkcją arystotelesowskiej *energeii* jest stymulacja zmysłu wzroku wewnętrznego i wyobraźni (*ponere ante oculos*) słuchacza i wywołanie wizji, poprzez ukazywanie ożywionych scen, które mają sprawiać wrażenie namacalnych dziejących się *teraz*, jakby na oczach odbiorcy. Jest to tak zwane mówienie energetyzujące, przez Arystotelesa określane mianem „przedstawienia unaoczniającego” (*pró ommáton poiein*). Jako składnik *energeii* Stagiryta opracował również teorię „dynamicznej metafory”, inaczej zwanej „metaforą obrazową”. Wspomniane „przedstawienie unaoczniające” Arystoteles tłumaczy w następujący sposób: „Unaoczniającym nazywam takie przedstawienie, które pokazuje rzeczywistość jak żywą”⁹⁰. Dalej podaje kilka przykładów, cytując greckich dramaturgów (Homera i Eurypidesa) i załącza komentarz z wyjaśnieniem. Oto jeden z przykładów: „Zerwali się już Grecy na równe nogi”. Wyrażenie „zerwali się” wprowadza do sytuacji ożywienie i nadaje jej dynamizm. Nie można bowiem zerwać się powoli i leniwie, a jedynie w pośpiechu i szybko. Metaforę dynamiczną i regułę *pró ommáton poiein* omówię szerzej w rozdziale trzecim, przy okazji omawiania sztuki obrazowania w kontekście zadań mówcy, przy części dotyczącej stylu (*elocutio*). Trzon słowotwórczy *ergos* w wyrazie *energeia* jest również trzonem w wyrazie *ergonomia*. Ergonomia to nauka zajmująca się profilowaniem przedmiotów tak, by pasowały do anatomii człowieka. Moje osobiste skojarzenie jest takie, że

⁸⁵ Zob. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: étudiée dans ses rapports avec les autres langues indoeuropéennes*, Heidelberg 1950, hasło *ergos*.

⁸⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, przekł. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990, 1050a 21.

⁸⁷ Hasło ἐνέργεια, w: Narecki, *Słownik*, dz. cyt., s. 46.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Arystoteles, *Retoryka*, dz. cyt., 1412a, s. 197.

⁹⁰ Tamże, s. 196.

energeia skupia się na tworzeniu komunikatu *ergonomicznego* dla ludzkiego intelektu, który preferuje w odbiorze obrazy dynamiczne i ruchome.

Tak jak wspomniałem, *enargeia* i *energeia* były często ze sobą mylone. Polski znawca retoryki starożytnej i filologii biblijnej Albert Gorzkowski, bazując na literaturze H. Lausberga, wskazuje na taką oto różnicę pomiędzy pojęciem *energeii* i *enargeii*:

„[...] *enargeia* to jedna z *figurae elocutionis*, która zakłada zastosowanie w formie werbalnej naturalnej jakości obrazowania odniesionej do jakiegoś fragmentu rzeczywistości; *energeia* zaś to ogólnie *virtus elocutionis*, jeden ze sposobów deskrypcji rzeczywistości nadającej jej „żywość obrazu”, aktualizującej tkwiącą w naturze i w res potencję dynamizmu oraz działania w ogóle”⁹¹.

Według Gorzkowskiego *enargeia* jest figurą stylu, natomiast *energeia* jest jego zaletą (sprawnością), wyróżniającą się żywością i dynamizmem. Takie rozumienie *energeii* ulokowałoby ją w teorii retoryki, tuż obok czterech innych *virtus elocutionis*, takich jak *orantus*, *aptum*, *claritas*, *puritas*. Myślę, że tego rodzaju klasyfikacja zwiększyłaby rangę *energeii* w nauczaniu sztuki wymowy. Im głębiej będę zanurzać się w temat werbalnego ilustrowania, tym wyraźniej będzie widać, że *energeia* zasługuje na wyróżnienie, które proponuje Gorzkowski. Sam zaś Lausberg *energeię* definiuje zwięźle jako „sprawne wypowiadanie się poprzez obrazowe przedstawienia działania”⁹². Widać więc, że to na co położył akcent Lausberg, to obrazowość przedstawienia oraz ukazanie rzeczy w działaniu, które przekładają się na to, że wypowiedź oceniana jest jako sprawna, czyli poprawnie zrealizowana.

Zakończenie

Słowa są darem, którego nie otrzymało żadne inne stworzenie żyjące na ziemi. Słowa to nie tylko połączenia pustych liter. Słowa mają „myślową zawartość”, „naśladują rzeczywistość”. Są nośnikami obrazów i znaczeń. W umyśle łączą się z wyobrażeniami. Za ich pomocą możemy wyrażać własne myśli i uczucia, a także wpływać na myśli i uczucia

⁹¹ A. Gorzkowski, *Ut pictura verba. Zagadnienie unaocznienia w retoryce starożytnej i wczesnonowożytnej*, w: „Pamiętnik Literacki” XCII (2001), z. 2, s. 37-59.

⁹² Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., § 810, s. 444.

innych. Poprzez słowa (*dia-logos*) możemy się ze sobą komunikować, czyli dialogować. W wyniku analiz, które przeprowadziłem okazało się, że człowiek człowiekowi może nie tylko coś powiedzieć, ale słowem, niczym pędzlem, może malować w wyobraźni obrazy. Obrazy te mogą ożywać i poruszać się. Mogą rozpalać uczucia lub je wygaszać. Mogą uczyć, bawić, cieszyć. Niemal każdy człowiek potrafi posługiwać się przynajmniej jednym językiem. Nie wszyscy jednak umiejętność wymowy traktują jako dar godny pielęgnowania. Starożytni Grecy, którzy rozpoznali potencjał drzemiący w słowie, opracowali naukę posługiwania się mową w sposób nie tylko piękny, ale też użytkowy. Nazwali ją sztuką retoryki. W jej ramach powstała też sztuka werbalnego obrazowania, którą określono terminami takimi jak *enargeia* i *energeia*.

Pierwszą część mojej pracy poświęciłem wyjaśnieniom terminologicznym, analizując słowa zawarte w tytule artykułu. Wykazałem, że „sztuka” jest związana z naśladowaniem natury i zmierza do uzupełnienia jej braków. Na jej gruncie tworzone są metody, które wraz z pracą rzemieślniczą i wrodzonym talentem artysty dają trwałą dyspozycję do wytwarzania dzieła. Ustaliłem, że wytworem sztuki werbalnego obrazowania jest obraz mentalny, który nadawca za pomocą słów szkicuje w wyobraźni odbiorcy i robi to celem wpływania na odbiorców. Retorykę oddzieliłem od sofistyki i erystyki, przypisując jej warunek, że cele perswazyjne mają być osiągnięte z uwzględnieniem dobra i podmiotowości odbiorcy. Badając etymologiczne podstawy terminów związanych z perswazją przekonałem się, że negatywne kojarzenie większości takich pojęć wynika z nieetycznych nadużyć mocy słowa. Przy definiowaniu pojęcia *enargeia* i *energeia* wynikły trudności. Podobieństwa tych greckich paronimów skutkowały brakiem ścisłości i konsekwencji w źródłach. Przyjąłem, że *enargeia* (łac. *evidentia*) oznacza unaocznienie lub uobecnienie, odznaczające się detalicznością i partykularyzacją deskrypcji. *Energeia* zaś ma stawiać przed oczy obraz, który jest jakby żywy i uczynić słuchacza naocznym świadkiem prezentowanych wydarzeń. To właśnie dynamika i witalność przedstawienia są jej domeną.

W kolejnej części artykułu, która ukaże się w następnym numerze „Człowieka w Kulturze” przeanalizuję konkretne środki retoryczne służące obrazowaniu oraz przeanalizuję ich oddziaływanie perswazyjne. Już dzisiaj zapraszam do czytania tekstów, które są wybitnie obrazowe i do samodzielnego poszukiwania w nich kunsztu autora, który decyduje o ich wizyjności i dynamiczności. Ze swojej strony polecam książki Władimira Megre z serii *Anastazja*.

Bibliografia:

Źródła

Arystoteles, *O duszy*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, przekł., wstęp i kom. P. Siwek, Warszawa 2003.

Arystoteles, *Metafizyka*, przekł. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990.

Arystoteles, *Retoryka dla Aleksandra*, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2004, s. 173.

Patrizi F., *Della poetica la deca disputata*, w: *Della poetica*, Florencja 1970.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.

Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.

Sarbiewski M. K., *De figuris sententiarum. O figurach myśli*, w: „Wykłady poetyki (*Praecepta poetica*)”, przekł. i oprac. S. Skimina, Wrocław 1958, rozdz. II, s. 190-191.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, q. 57, a. 3, resp., a. 4, ad 1.

Opracowania

Bańka J., *Piękno jako tchnienie enteatyczne w „Enneadach” Plotyna*, w: „Folia philosophica 15”, Warszawa 1997.

Boisacq E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: étudiée dans ses rapports avec les autres langues indoeuropéennes*, Heidelberg 1950.

Gondek, M. J., *Praxis, phronesis, rhetorica*, Lublin 2018.

Gorzkowski A., *Ut pictura verba. Zagadnienie unaocznienia w retoryce starożytnej i wczesnonowożytnej*, w: „Pamiętnik Literacki” XCII (2001), z. 2, s. 37-59.

Hajduk Z., *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2007.

Jaroszyński Cz., Jaroszyński P., *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej*, Lublin 2008.

Jaroszyński P., *Trzy starożytne koncepcje retoryki*, „Człowiek w Kulturze”, 28 (2018), s. 215-228.

Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przekł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.

Lichański J. Z., *Jak Kwintylijan rozumiał retorykę. Zapomniana definicja*, w: „Forum Artis Rhetoricae”, nr 1, Warszawa 2012, s. 5-6.

Manieri A., *L'immagine poetica nella teoria degli antichi. Phantasia ed enargeia*, Pisa-Roma 1998, s. 97-104.

Megre W., *Anastazja*, t. 1, Nowosybirsk 1998.

Norton G.P., *The Ideology and Language of Translation in Renaissance France and Their Humanist Antecedents*, Genewa 1984.

Niebelska-Rajca B., „*Enargeia*” i „*energeia*” w teoriach literackich renesansu i baroku, Lublin 2012.

Korolko M., *Sztuka Retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.

Sobczak B., *Kształcenie retoryczne na poziomie uniwersyteckim. Rekonesans w: Dydaktyka retoryki*, red. B. Sobczak i H. Zgólkowa, Poznań 2019, s. 63-64.

Szurawski M., *Pamięć. Trening interaktywny*, Łódź 2007.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1959.

Zieliński T., *Po co Homer? Świat antyczny a my*, Kraków 1970.

Literatura pomocnicza

Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1971.

Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2007.

Narecki K., *Słownik terminów Arystotelesowych*, Warszawa 2003.

Strony internetowe

Jaroszyński P., *Piękno*, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [online], <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/piekno.pdf> (dostęp 01.06.2019).

Jaroszyński P., *Retoryka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [online], <http://www.ptta.pl/pef/pdf/r/retoryka.pdf> (dostęp 01.06.2019).

Jaroszyński P., *Wyobrażenia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [online], <http://www.ptta.pl/pef/pdf/w/wyobraznia.pdf> (dostęp 16.05.2021).

Hasło: *manipulacja*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, [online], <https://sjp.pwn.pl/szukaj/manipulacja.html> (dostęp 10.06.2021).

Hasło: *przekonanie*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, [online], <https://sjp.pwn.pl/szukaj/przekonanie.html> (dostęp 03.06.2021).

Hasło: *poganiacz*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, [online], <https://sjp.pwn.pl/szukaj/poganiacz.html> (dostęp 10.06.2021).

Kiereś H., *Sztuka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [online], <http://www.ptta.pl/pef/pdf/s/sztuka.pdf> (dostęp 15.05.2021).

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tom XI, [online], https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_11.pdf (dostęp 09.06.2021).

Enargeia and Energeia.

The Art of Verbal Imaging as the Method of Rhetorical Persuasion Summary

The article is an introduction to the series of articles speaking about *enargeia* and *energeia*. *Enargeia* and *energeia* are two ancient rhetorical figures used for speaking in a way that the receiver can clearly imagine what is said. Both of them enable him to become a witness of the story that is being told. So the listener more than *hear*, he *sees* with an “inner eye”. The author brings the thesis that visual narration can be used as the method of rhetorical persuasion. The first article of the series focuses on theoretical explanations of the key terms like “the art of verbal imaging”, “rhetorics” and “persuasion”. In the final chapter the author explains the etymology of two greek terms: *enargeia* and *energeia*. At the same time, the ending of this article is an introduction for the next parts, which are going to be published in the future.

Keywords: *enargeia*, *energeia*, *evidentia*, persuasion, rhetorics, imagination, visualization

Słowem w serce.

Retoryczność kerygmatu świętego Piotra

Retoryka od zarania swego istnienia jest związana z wystąpieniami publicznymi. Jako *techne* (sztuka) powstała na użytek wystąpień w sądach¹, by pomóc skutecznie dowieść racji oratora². Bez wątpienia wystąpieniem publicznym była mowa św. Piotra³ do mieszkańców Jerozolimy oraz do przybyłych na święto Pięćdziesiątnicy pielgrzymów⁴. Pierwsze publiczne wystąpienie Piotra w towarzystwie jedenastu apostołów skutkowało nawróceniem trzech tysięcy osób. Kolejna jego mowa owocuje nawróceniem pięciu tysięcy osób. Jest bardzo interesujące, że mowy Piotra badane z perspektywy retorycznej zawierają wszystkie elementy *officia oratoris*, czyli zadań mówcy przekazane nam przez starożytnych⁵. Można je uznać za prawidłową, jeśli nawet nie za wzorcową akcję oratorską, zdumiewającą swoim kunsztem retorycznym.

Dzieje apostolskie potwierdzają, że arcykapłani i faryzeusze po przesłuchaniu aresztowanych Piotra i Jana dziwili się bardzo, poruszeni jakością i odwagą ich wypowiedzi. Ogarnęła ich zawiść, gdy dowiedzieli się, że są oni ludźmi prostymi i nieuczonymi, a jednak zdolnymi do argumentacji, na którą oni sami nie potrafili dać odpowiedzi⁶.

Rodzą się ważne pytania. Jak to możliwe, że niewykształcony Rybak z Galilei⁷ potrafił podczas swojego wystąpienia zrealizować, i to na bardzo wysokim poziomie *officia*

¹ Cz. Jaroszyński, P. Jaroszyński, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej*, Szczecinek 2008.

² Za twórców retoryki uważa się Koraksa i Tejzjasza oraz Empedoklesa z Sycylii.

³ P. C. Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015.

⁴ Dz 2,14-41.

⁵ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990.

⁶ Dz 3.

⁷ J. Gnilka, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, Kraków 2002.

oratoris? – zadania mówcy⁸, opracowane przez starożytnych Greków⁹, których przecież nie znał? Czy Piotr był mówcą charyzmatycznym? Na czym polegał fenomen skuteczności mowy Piotra? Powszechnie stosowane krytyka literacka oraz krytyka historyczna nie są w stanie wyjaśnić fenomenu mowy Kefasa. Dopiero zastosowanie pełnej analizy retorycznej przybliży nas nieco do zrozumienia mocy i wysokiego poziomu przemowy Piotra.

Aby zrozumieć powody nieskuteczności wyżej wspomnianych krytyk, należy uświadomić sobie, że bazują one na źródłach pisanych, które stanowią element kultury piśmiennej. Natomiast retoryka zrodziła się na fundamencie oralności i jest nią na wskroś przeniknięta, a jedynie pewne fragmenty, elementy, aspekty są dostępne wtórnie piśmienności.

Walter Ong w swoim dziele *Oralność i piśmienność*¹⁰ uzasadnia powody utrudnionego dostępu, a nawet niedostępności pewnych jakości kultury oralnej dla piśmienności. Aby ukazać różnicę między oralnością i jej kulturą oraz piśmiennością i jej kulturą posłużę się metaforą dwóch drzew, stworzoną przeze mnie w trakcie badań nad wystąpieniem Piotra Apostoła.

Jedno drzewo, zielone, imponująco rosnące w swoim kontekście przyrodniczym oznacza oralność. Ma wspaniały pień, gałęzie formujące jego koronę, liście poruszające się na wietrze i przemawiające delikatnym szumem, kwiaty aromatycznie pachnące w wiosennej porze i dojrzałe smaczne owoce. Ma także ukryty rozległy system korzeniowy. Jest to drzewo żywe zdolne nawet do komunikacji z innymi drzewami we własnym ekosystemie, jak dowodzą najnowsze badania przyrodników. W jego cieniu można odpocząć, rozkoszując się kojącą bliskością.

Drugie drzewo (może to być nawet to samo drzewo), które zostało ścięte oznacza piśmienność. Narzędzia pozbawiły go porowatej kory i przerobiły na nowy materiał nazywany tarcicą. Z martwych belek, kantówek i desek powstają niezwykle cuda sztuki stolarskiej, meblarskiej o charakterze użytkowym, czasami nawet może powstać rzeźba zdobiąca prestiżowe przestrzenie. Konsekwencją „zabicia” żywego drzewa (ścięciu) jest poszerzenie listy sposobów jego wykorzystania, która znacznie przerasta możliwe wykorzystania drzewa żywego: od precyzyjnych klocków dla dzieci po kokpity w drogich

⁸ Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, Warszawa 2009. Por. M.F. Kwintylian, *Kształcenie mówcy*. Księgi I, II, X, Warszawa 2002; tenże, *Kształcenie mówcy*. Księgi VIII, 6-XII, Warszawa 2012.

⁹ Od Arystotelesa formowano zadania mówcy. Zebrał je wszystkie Kwintylian.

¹⁰ W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przekł. J. Japola, Warszawa 2011.

samochodach, nie wspominając o meblach, schodach, podłogach, ławkach i drewnianych narzędziach czy przedmiotach codziennego użytku.

Nie trzeba zbyt wielkiego wysiłku wyobraźni, by zobaczyć te dwa tak różne od siebie światy oraz różnicę między żywym drzewem a tym, co z niego po ścięciu powstało. Żywe, docierające do ludzkiego ducha słowo, po „zabiciu” zapisaniem daje przeogromne możliwości wykorzystania go. Wraz z wynalezieniem pisma zawierającego samogłoski i spółgłoski powstała największa rewolucja w historii ludzkości. To dało podstawy do rozwoju nauki, gdyż zachowanie w pamięci zbiorowej cennych myśli oraz ich analiza stały się teraz możliwe i nawet łatwe. Pogłębiona i rozbudowana analiza z natury jest praktycznie niedostępna kulturze oralnej, ale zarazem trzeba mieć świadomość, że zapisane słowo jest „pozbawione życia”, swojej psycho-dynamicznej witalności, emocjonalnego piękna i wielu innych aspektów. Zatem zaczyna być bardziej zrozumiałe, że nawet najbardziej precyzyjna i wyrafinowana analiza literacka oparta na słowie pisanym, czy najbardziej pogłębiona analiza historyczna nie są zdolne dotrzeć do psycho-dynamiki, emocji i klimatu słowa żywego¹¹, nie mogą odtworzyć relacji. Wszyscy ludzie rodzą się w oralności, a przez wychowanie i edukację mogą wejść w technologię pisma¹². W głębinach ludzkiej psychiki jest możliwe współdziałanie między oralnością a pismem. Słowo oralne rzuca światło na świadomość, a pismo ją podnosi¹³.

Z Piotrem nierozzerwalnie jest związany jego pełen mocy *kerygmat* jako podstawowa, oparta na słowie forma aktywności w nauczaniu. *Kerygmat* (gr. κηρυγματ) (związany ze słowem κηρύσσει [*kēryssein*] – „głosić, przepowiadać, obwieszczać przez publicznego posłańca oraz z pełnieniem funkcji herolda”) oznacza treść, jak też czynność głoszenia dzieła Jezusa Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał dla zbawienia wszystkich ludzi¹⁴. Słowo ***kerygma*** po grecku κήρυγμα (*kērygma*), znaczy „ogłoszenie, proklamacja, obwieszczenie

¹¹ Czasami wspaniałą rzeczą jest pojechać do lasu, by spacerując po nim i oddychając jego mikroklimatem uświadomić sobie, że takie same dęby i sosny leżą lub stoją martwe i pokawałkowane w naszym mieszkaniu. Taką wycieczką do „lasu żywej mowy” jest rekonstrukcja retoryczna wypowiedzi proponowana nam w teatrze lub w czasie spotkań na żywo z wybitnymi osobami. *Officia oratoris* istotnie i precyzyjnie pomagają dokonać rekonstrukcji zapisanej mowy i nieco przybliżyć jej zrozumienie i odbiór, ale jest to zajęcie wybitnie pracochłonne.

¹² Ong, *Oralność*, dz. cyt., s. 260.

¹³ Por. tamże, s. 260.

¹⁴ A. Paciorek, F. Drączkowski, B. Brzuszek, J. Nagórny, *Kerygmat*, w: *Encyklopedia katolicka*, pod red. A. Szostek, B. Migut, t. 8, Lublin 2000, s. 1360-1364.

przez publicznego posłańca, herolda”¹⁵. *Kerygmat* łączy się nierozzerwalnie z *dynamis*, która decyduje o owocach przepowiadania¹⁶. Życiodajna, w rozumieniu życia wiecznego, moc *kerygmatu* pochodzi od tajemniczej współpracy głoszącego z Bogiem, co jest potwierdzone dokonywaniem się cudów.

Pierwsze publiczne wystąpienie Piotra, jego przemowa do ludu zawiera jasne i mocne orędzie zbawienia i swoją formą tworzy coś nowego, wcześniej nieznanego. W słuchaczach przepowiadanie dobrej nowiny rodzi wiarę w przebaczącą miłość Boga oraz stanowi początek nowego życia darmo danego z Nieba.

1 Kor 1,21: επειδη γαρ εν τη σοφια του θεου ουκ εγνω ο κοσμος δια της σοφιας τον θεον ευδοκησεν ο θεος δια της μωριας του κηρυγματος σωσαι τους πιστευοντας¹⁷.

Przekład dosłowny brzmi: „Bo skoro świat przez swoją mądrość nie poznał Boga w jego Bożej mądrości, spodobało się Bogu zbawić wierzących przez głupotę głoszonego poselstwa”¹⁸.

Ten tajemniczy i paradoksalny tekst można uznać za fundamentalny dla rozumienia *kerygmatu*, który dzięki specjalnemu działaniu Ducha Świętego sam staje się „wydarzeniem”. Kluczem jest *dynamis*¹⁹ złączona z *kerygmatem*. Można powiedzieć, że dzięki głoszeniu zbawczego wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, uobecnia się je mocą Boga w sercach i duchu słuchaczy, czemu towarzyszą cudowne znaki. To przedziwne upodobanie Boga jest skuteczne zawsze i w każdym miejscu, wobec każdej wybranej przez Boga osoby, niezależnie od kondycji moralnej i religijnej samego herolda.

Kerygmat rozwija się z prostej formy mowy Piotra w całe świadectwo Nowego Testamentu, jest przepowiadaniem miłości Boga do człowieka, które gwarantuje jego prawdziwy, duchowy rozwój²⁰. Piotr z odwagą podejmuje profetyczną interpretację zesłania Ducha Świętego, jako wiarygodny interpretator wspólnoty wiary ukazuje jej fundamentalne elementy:

¹⁵ Tamże, s. 1360.

¹⁶ Por. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982.

¹⁷ *Grecko-polski nowy testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1994, s. 772.

¹⁸ Portal Oblubienica.eu, <https://biblia.oblubienica.eu/interlinearny/index/book/7/chapter/1/verse/21/param/1/version/TR> (dostęp: 16.01.2020).

¹⁹ *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., s. 1361.

²⁰ Por. A. Lapple, *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986.

„1) wylanie Ducha Świętego w tak spektakularnej formie oznacza nadejście ostatecznego zbawienia. W tym wydarzeniu spełnia się i nabiera najwyższego znaczenia nie tylko proroctwo Joela (3,3), ale także wszystkie inne proroctwa;

2) ten Duch jest «darem» Jezusa z Nazaretu, którego posłannictwo Bóg «potwierdził niezwykłymi czynami, cudami i znakami» (Dz 2, 22). Został On zabity przez ludzi, ale Ojciec Go «wskrzesił» (Dz 2, 24-32), przyjmując Go w chwale;

3) przez to Jezus z Nazaretu jawi się jako «Pan» i sprawca całkowitego zbawienia. Za pośrednictwem Ducha i w Duchu, jest w szczególnie sposób «Panem» Kościoła, który od tej chwili ruszył na podbój świata»²¹.

Archaiczności chrystologicznych sformułowań towarzyszy *parrezja* czyli wolna, otwarta, szczerza i jasna wypowiedź jako wyraz przekonania o prawdzie lub wierze mówiącego²². Głoszenie Piotra wywarło duże wrażenie na słuchaczach. Wstrząśnięci oskarżeniem o zabicie Jezusa, którego Bóg „wyniósł na swoją prawicę” (Dz 2, 33) pytali Piotra, co powinni zrobić. On jako „pasterz” okazał zrozumienie, doradził, pocieszył. Był głównym punktem odniesienia, mimo obecności pozostałych Apostołów²³.

„I przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz”²⁴, co oznacza moment powstania Chrystusowego Kościoła. „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie. Bojaźń ogarniała każdego, gdyż Apostołowie czynili wiele znaków i cudów”²⁵.

Warto zauważyć, że mowa przytoczona została jedynie w przybliżonym brzmieniu, całkowicie zależnym od redakcji i stylu Łukasza Ewangelisty²⁶. Dzieje Apostolskie spisane przez tego autora pisane były po grecku, co oznacza przekład oryginalnych, aramejskich słów Piotra – na grekę²⁷. Wskazana byłaby praca na greckim tekście Dziejów Apostolskich. Piotr przemawiał po aramejsku, a św. Łukasz, autor Dziejów Apostolskich, będący z wykształcenia medykiem, wykazał się tak dużą starannością przekładu, że łatwe jest odnalezienie śladów

²¹ S. Cipriani, *Św. Piotr Apostoł*, Kraków 2008, s. 106.

²² *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., t. XIV s. 1374-1375.

²³ Por. Cipriani, *Św. Piotr Apostoł*, dz. cyt., s. 107.

²⁴ Tamże, s. 108.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. *Słownik pisarzy antycznych*, pod red. A. Świderkówny, Warszawa 1990.

²⁷ Por. M. Starowiejski, J. M. Szymusiak, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.

semickich w wystąpieniu Piotra. Musimy jednak zdawać sobie sprawę z tego, że w danej nam redakcji to nie pierwszy z Apostołów, ale ewangelista Łukasz przemawia do nas, jako czytelników, co – mimo wszystko – nie umniejsza wielkości wystąpienia Piotra.

Officia oratoris – zadania mówcy – już przez starożytnych Greków zostały sformułowane w pięciu punktach i stanowią ważne i precyzyjne narzędzie analizy retorycznej:

1. Pierwszym zadaniem jest *heuresis* – inwencja. Wbrew pozorom i skojarzeniom nie chodzi w inwencji o pomysłowość mówcy, ale o wynajdywanie i odkrywanie wszystkiego, co jest ważne dla przedstawianego problemu. Greckie słowo *heuresis* znacznie lepiej to oddaje. *Inventio* Piotra, to nie tylko trzyletni okres wspólnego przebywania z Jezusem, ale przede wszystkim to czas spotkania z Nim po Jego zmartwychwstaniu. Piotr zyskuje wówczas świadomość swej misji oraz zrozumienie problemu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, jako dzieła zbawienia.

2. Układ mowy, *taxis* – dyspozycja z uwzględnieniem doboru odpowiedniej argumentacji, odzwierciedla plan Bożego zbawienia. *Dispositio* wyznaczył sam Jezus wyjaśniając wszystko, co odnosiło się do Niego samego poczynawszy od Mojżesza, przez spełnienie się zapowiedzi proroków i pism.

3. Styl wypowiedzi Piotra nazwany po łacinie *elocutio*, a po grecku *lexis* wynika z wagi problemu i ze skromności Piotra. Z konieczności jest patetyczny, ponieważ oznajmia rzeczy najdonośniejsze i znakomicie harmonizuje argumentację *logos, pathos i ethos*.

4. Opanowanie pamięciowe orędzia, po łacinie *memoria*, a po grecku *mneme* nie sprawiało problemu. Piotr należał do kultury oralnej, gdzie pamięć odgrywała wielką rolę. Cytował Pismo Święte z pamięci. Ponadto nadmiar wiedzy zgromadzony w *inventio* pozwalał Piotrowi ze swobodą wybierać z pamięci rzeczy konieczne i najważniejsze. Fragmenty prorocत्व Joela czy Dawida były precyzyjnie dobrane.

5. Koroną wysiłków mówcy jest wystąpienie, nacechowane szczerością i odwagą. Piotr swoim *actio* po grecku *hipokrisis* zdumiewa do dzisiaj, jego głoszenie zwane po grecku *kerygmatem* ma wielką moc. Moc głoszenia, czyli *dynamis kerygmatu* objawia się w sposób cudowny.

W dniu zesłania Ducha Świętego cudem jest dar języków wzbudzający sensację, a w innym dniu uzdrowienie paralityka. Piotr mówi do chromego, chwytając go za rękę: „«Nie mam srebra ani złota [...], ale co mam to ci daję: W imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, chodź!» I ująwszy go za prawą rękę, podniósł go. A on natychmiast odzyskał władzę w

nogach i stopach. Zerwał się i stanął na nogach, i chodził, i wszedł z nimi do świątyni, chodząc, skacząc i wielbiąc Boga” (Dz 3, 6-8). I sparaliżowany człowiek natychmiast nie tylko chodzi, ale nawet skacze z radości wychwalając Boga. Mowa Piotra zaczyna się pozyskaniem życzliwości słuchaczy i wskazaniem wielkiej wagi orędzia, które przynosi. Po wyjaśnieniu daru języków i wskazaniu na wypełnianie się proroctwa Joela²⁸ i Dawida w Jezusie, Piotr jak w sądzie odważnie oskarża zgromadzonych: „Rękami bezbożnych zabiliście Syna Bożego”²⁹. Czekaliście na Mesjasza, a gdy przyszedł, ukrzyżowaliście Go. Jednakże zaraz stępią ostrze oskarżenia ogłaszając, że taki obrót sprawy był zamierzony przez Boga, który w odrzuceniu Mesjasza zrealizował zbawienie wszystkich ludzi. Argumentacja Piotra trafia do słuchaczy – przejęli się do głębi serca. „Co mamy czynić Bracia? – zapytali”. Chciałbym podkreślić, że skojarzenia, jakie wywołuje słowo „serce” są różne w języku hebrajskim i w języku polskim. W naszym języku serce kojarzy się głównie ze sferą życia uczuciowego. W języku hebrajskim serce oznacza wnętrze człowieka pojęte najszerzej. Oprócz uczuć serce zawiera wspomnienia, myśli, zamiary, decyzję. Bóg dał człowiekowi serce do myślenia. Zatwardziałe serce oznacza zamkniętego ducha. Serce jest centrum bytu człowieka, miejscem, gdzie odbywa się dialog człowieka z samym sobą oraz z Bogiem.

Serce jest siedliskiem świadomej rozumnej i wolnej osobowości człowieka, jest miejscem podejmowania decyzji, siedliskiem niepisanego prawa. To tylko w sercu człowiek spotyka Boga. Człowiek posiada przerażającą zdolność czynienia się dwulicowym, może mieć podwójne serce czyli serce obłudne. Zamiast autentycznie nawrócić się do Boga, człowiek usiłuje zaspokoić Boga zewnętrznym kultem, pięknymi słowami, chce Boga oszukać, a Boga oszukać się nie da. Człowiek bierze pod uwagę to, co jest widoczne dla oczu, co jest zewnętrzne, natomiast Bóg patrzy w serce, przenika serce i nerki, demaskując kłamstwo. Bóg mówi: „ten lud zbliża się do Mnie tylko w słowach, i sławi Mnie tylko wargami, podczas gdy serce jego jest z dala ode Mnie; ponieważ cześć jego jest dla Mnie tylko wyuczonym przez ludzi zwyczajem” (Iz 29, 13).

Izrael zrozumiał, że religia o charakterze zewnętrznym jest nie tylko całkowicie bezużyteczna, ale jest toksyczna dla człowieka. Serce krnąbrne jest uparcie oddalone od Boga. Izrael uświadomił sobie także, że czyste serce może stworzyć w człowieku tylko sam Bóg, który przez proroków oświeca lud i to nowe dzieło zapowiada: „Dam im jedno serce

²⁸ Por. Dz 2, 17-21.

²⁹ Por. Dz 2, 23.

i wniosę nowego ducha do ich wnętrza. Z ciała ich usunę serce kamienne, a dam im serce cielesne, aby postępowali zgodnie z moimi poleceniami, strzegli nakazów moich i wypełniali je. I tak będą oni moim ludem, a Ja będę ich Bogiem” (Ez 11, 19-20). To jest zapowiedź prawdziwego odnowienia. „Lecz to, co z ust wychodzi, pochodzi z serca, i to czyni człowieka nieczystym. Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa. To właśnie czyni człowieka nieczystym”³⁰. Serce jest polem najważniejszej bitwy pomiędzy demonem i Bogiem, bitwy w której centralne miejsce zajmuje słowo niosące zbawienie i życie lub śmierć.

U początków bowiem, demon słowem zwiódł Adama i Ewę, kłamliwie obiecując, że autonomia serca uczyni ich bogami, a tymczasem przyjęte do serca kłamstwo zabiło w nich życie Boże. Człowiek zabił Boga w swym sercu, zajął jego miejsce stając się egoistą. Bóg jest miłością i jego obecność w sercu człowieka gwarantowała mu szczęście. Gdy człowiek zabił Boga w swoim sercu, utracił miłość, a człowiek bez miłości staje się potworem niszczącym siebie samego, innych i całe swoje środowisko. Przez przyjęcie kłamliwego słowa człowiek skosztował śmierci swojego istnienia i popadł w ogromne cierpienie. Ten stan człowieka pozbawionego możliwości kochania, ta konieczność egoizmu, który wszystko musi ofiarować sobie, to jest biblijne potępienie. Niespełnialne pragnienie miłości jest niewyobrażalnym cierpieniem, jest piekłem. Człowiek pragnie kochać, ale nie może, gdyż jego serce odcięte od źródła miłości jest toksyczne.

Co robi św. Piotr wobec tak tragicznej sytuacji człowieka? **Słowem trafia w serce.** Spodobało się Bogu głupotą kerygmatu zbawić wierzących³¹. A wiara rodzi się ze słuchania orędzia o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa uobecniających miłość Boga. Jakże aktualne jest dzisiaj i potrzebne to, co czynił Kefas. Z odwagą wprowadzał do ludzkiego serca prawdę i szczerość. Ci, którzy je przyjęli doświadczyli nowego życia. Nie tylko trzy tysiące osób po pierwszej mowie, nie tylko pięć tysięcy po drugiej, ale całe rzymskie imperium w krótkim czasie.

Powróćmy zatem do korzeni, do Piotrowego *kerygmatu*. Dwa tysiące lat minęło i dzisiaj wrogi Chrystusowi świat z triumfem ogłasza koniec chrześcijaństwa, jego bankructwo i jałowość, burzy kościoły, a przecież ono – tak naprawdę – na dobre jeszcze się nie zaczęło, a nadal ma działające, pełne mocy słowo. Oszukany człowiek spożył zakazany

³⁰ Por. Mt 15, 18-20.

³¹ Por. 1 Kor 1, 21.

owoc z drzewa wiadomości złego i dobrego, a samo drzewo ściał, by z niego zrobić krzyż dla Syna Bożego. Wszystko wydało się być stracone. Ale Bóg w Swoim wspaniałomyślnym miłosierdziu – w tajemniczy sposób – martwe drzewo krzyża, drzewo hańby, uczynił drzewem życia wiecznego, wskrzeszając zabitego Jezusa z martwych. Obrazem ukazującym jak mocą słowa ze śmierci Bóg wyprowadza życie jest proroctwo Ezechiela:

„Potem spoczęła na mnie ręka Pana, i wyprowadził mnie On w duchu na zewnątrz, i postawił mnie pośród doliny. Była ona pełna kości. I polecił mi, abym przeszedł dokoła nich, i oto było ich na obszarze doliny bardzo wiele. Były one zupełnie wyschłe. I rzekł do mnie: «Synu człowieczy, czy kości te powrócą znowu do życia?» Odpowiedziałem: «Panie Boże, Ty to wiesz». Wtedy rzekł On do mnie: «Prorokuj nad tymi kośćmi i mów do nich: "Wyschłe kości, słuchajcie słowa Pana!" Tak mówi Pan Bóg: Oto Ja wam dam ducha po to, abyście się stały żywe. Chcę was otoczyć ścięgnami i sprawić, byście obrosły ciałem, i przybrać was w skórę, i dać wam ducha po to, abyście ożyły i poznały, że Ja jestem Pan». I prorokowałem, jak mi było polecone, a gdym prorokował, oto powstał szum i trzask, i kości jedna po drugiej zbliżały się do siebie. I patrzyłem, a oto powróciły ścięgna i wyrosło ciało, a skóra pokryła je z wierzchu, ale jeszcze nie było w nich ducha. I powiedział On do mnie: «Prorokuj do ducha, prorokuj, o synu człowieczy, i mów do ducha: Tak powiada Pan Bóg: Z czterech wiatrów przybądź, duchu, i powiej po tych pobitych, aby ożyli». Wtedy prorokowałem tak, jak mi nakazał, i duch wstąpił w nich, a ożyli i stanęli na nogach – wojsko bardzo, bardzo wielkie. I rzekł do mnie: «Synu człowieczy, kości te to cały dom Izraela. Oto mówią oni: "Wyschły kości nasze, minęła nadzieja nasza, już po nas". Dlatego prorokuj i mów do nich: Tak mówi Pan Bóg: Oto otwieram wasze groby i wydobywam was z grobów, ludu mój, i wiodę was do kraju Izraela, i poznacie, że Ja jestem Pan, gdy wasze groby otworzę i z grobów was wydobędę, ludu mój. Udzielę wam mego ducha po to, byście ożyli, i powiodę was do kraju waszego, i poznacie, że Ja, Pan, to powiedziałem i wykonam» – wyrocznia Pana Boga” (Ez 37, 1-14).

Także dzisiaj moc słowa kerygmatu trafiająca w serce jest zdolna ożywić je i napęlić prawdziwą miłością.

Bibliografia:

Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, Warszawa 2009.

Biblia Tysiąclecia, Wydanie 5, Poznań 2003.

Bosak P. Cz., *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015.

Cipriani S., *Św. Piotr Apostoł*, Kraków 2008.

Encyklopedia katolicka, Lublin 2000.

Gnilka J., *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, Kraków 2002.

Grecko-polski nowy testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, Warszawa 1994.

Harrington W. J., *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982.

Jaroszyński Cz., Jaroszyński P., *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej*, Szczecinek 2008.

Kwintilian M. F., *Kształcenie mówcy*, księgi I, II, X, Warszawa 2002.

Kwintilian M. F., *Kształcenie mówcy*, księgi VIII 6-XII, Kraków 2012.

Lapple A., *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986.

Ong W. J., *Osoba – świadomość – komunikacja*, Antologia, Warszawa 2009

Ong W. J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Warszawa 2011.

Słownik pisarzy antycznych, pod red. A. Świderkówny, Warszawa 1990.

Starowiejski M., Szymusiak J. M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.

Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990.

<http://www.literatura.hg.pl/greek/ac.htm> (dostęp: 11.11.2017).

<https://oblubienica.eu/> (dostęp: 11.11.2017).

With a Word to the Heart. The Rhetoric of St. Peter's Kerygma Summary

The subject of this work is the effectiveness of St. Peter's speech at Pentecost and the inadequacy of the effectiveness of historical and literary criticism. With his message, saint Peter the Apostle reaches the depths of the desires, needs and expectations of his listeners. The charismatic nature of Peter's speech is a riddle that generates more questions than answers. In understanding of the speech and taking into account its context, the most useful rhetorical analysis is carried out from the perspective of the five tasks of the speaker (*officia oratoris*), while at the same time being aware of the crucial difference between oral and written culture. This difference lies in the fact that only the orality possesses the performative potential for the transformation of the human heart.

Keywords: orality, literacy, *kerygma*, understanding, rhetoric, *officia oratoris*, change of heart

Problem formułowania i rozumienia terminologii retorycznej w debatach oksfordzkich

Wstęp

Debata oksfordzka to obecnie jeden z najbardziej popularnych gatunków prowadzenia sformalizowanej dyskusji. Pojawił się w Polsce w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia i miał za zadanie rozwinąć w uczestnikach umiejętność krytycznego myślenia i konstruktywnego, efektywnego dyskusowania oraz wykształcić kompetencje retoryczne. W pierwszej dekadzie XXI wieku zaczęto na szerszą skalę uprawiać debatę oksfordzką w szkołach, a powstałe następnie organizacje zainicjowały debatanckie konkursy i turnieje.

Obecnie w większości turniejów debata polega na starciu dwóch czteroosobowych drużyn, które występują po dwóch stronach tezy – jedna grupa ma za zadanie do niej przekonać, a druga ją obalić. Rzecz w tym, że zadaniem debatanta nie jest wyrażanie własnych przekonań, lecz przygotowanie się zarówno do bronięcia, jak i podważania twierdzenia. Dopiero na kwadrans przed debatą, za pomocą losowania, drużyny dowiadują się, jaka jest ich rola. Popularność debaty wymusiła ujednolicenie zarówno jej formatu jak i terminologii, wykorzystywanej podczas jej opisu i oceny. Jednakże pomimo posługiwania się tym samym zestawem pojęć, dostrzec można znaczące różnice w sposobie ich rozumienia.

Celem tego artykułu jest, po pierwsze, próba wyeksponowania rozbieżności w rozumieniu podstawowych terminów z zakresu retoryki między autorami podręczników oraz kart ocen przeznaczonych na użytek sędziów i uczestników debat oksfordzkich w Polsce, po drugie, skonfrontowanie tego rozumienia ze stanem specjalistycznej wiedzy naukowej. Przedmiot analizy stanowić będzie sposób definiowania trzech nadzwyczaj często stosowanych i kluczowych dla przebiegu oraz oceny debaty pojęć, a zatem „retoryki”, „argumentu” i „ciężaru dowodu”. Za podstawę źródłową posłużą karty oceny turniejów debat oksfordzkich (Turniej Debat Historycznych IPN, Warszawska Liga Debatancka – WLD, Akademickie Mistrzostwa Polski Debat Oksfordzkich – AMPDO), podręczniki do debat

oksfordzkich (*Podręcznik do Debat Oksfordzkich*¹, *Polska między wschodem i zachodem. Ogólnopolski turniej debat – Podręcznik do Debat Oksfordzkich*², *W teatrze debaty oksfordzkiej. Przewodnik debatancki Szkoły Liderów*³ i niedawno opublikowany poradnik *Szkolne kluby debat oksfordzkich*⁴), regulamin AMPDO⁵, materiały pomocnicze, pochodzące ze strony Fundacji Nowy Głos i, wreszcie, publikacje naukowe z zakresu omawianej problematyki. W celu ukazania zasygnalizowanej wyżej niejednorodności na płaszczyźnie definicyjnej analizie zostanie poddany, w pierwszej kolejności, termin „retoryka”, a mianowicie jego zakres semantyczny oraz aksjologiczny wymiar jego stosowania. Następnym etapem będzie próba typologicznego osadzenia rozumienia „argumentu” w ujęciu kontekstowym. Na koniec, badane będzie pojęcie „ciężaru dowodu”, przy czym rozpatrywana będzie zwłaszcza zasadność posługiwania się terminem „dowód”.

Rozumienie terminu „retoryka”

Wydaje się, że aby omówić problemy z rozumieniem terminu „retoryka” na tle debaty oksfordzkiej, należałoby wyjść od definicji pojęcia. „Retoryka jest mocą przekonywania”⁶ pisał Kwintylian jako o najpopularniejszym w jego czasach rozumieniu terminu. To na przekonywaniu skupia się większość debatanckich odniesień do sztuki wymowy. Odniesienie to jest jednak niewystarczające dla pogłębionego odbioru terminu, jest jedynie podstawą. Przecież sam wspomniany wcześniej mówca uzupełniał powyższe rozumienie takimi aspektami jak moralność retoryki, jej użyteczność czy cel.

Szerokie wyjaśnienie zagadnienia może być kluczowe dla nieścisłości pojawiających się w materiałach debatanckich, odnoszących się do retoryki. Poniżej nawiązuje się do wybranych jej aspektów, ponieważ można przypuszczać, że pewne usystematyzowanie rozumienia problematyki retorycznej, przyniosłoby korzyści w postaci klarowniejszego wyjaśniania zasad i oceniania debaty.

¹ M. Kruszyński, B. Tarnowski, *Podręcznik do Debat Oksfordzkich*, Warszawa 2019.

² T. Mazurek i in., *Polska między wschodem i zachodem. Ogólnopolski turniej debat – Podręcznik do Debat Oksfordzkich*, Kraków 2016.

³ M. Sommer, *W teatrze debaty oksfordzkiej. Przewodnik debatancki Szkoły Liderów*, Warszawa 2012.

⁴ *Szkolne kluby debat oksfordzkich*, red. J. Pleśniarowicz, G. Chmiel, b.m.w., b.r.w.

⁵ Zasady debat oksfordzkich AMPDO, http://ampdo.pl/wp-content/uploads/2017/08/AMPDO_Zasady-Debaty.pdf (dostęp 12.09.2021).

⁶ Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, ks. I, II, X, przekł. i oprac. M. Brożek, Wrocław 2005, s. 205.

Pierwszym poruszonym tematem niech będzie struktura sztuki wymowy, czyli jej elementy składowe. Problem można zauważyć na przykładzie jednej z turniejowych kart sędziowskich – Warszawskiej Ligi Debatanckiej (zał. 1). Podobnie jak inne tego typu arkusze, dzieli ona ocenę na tę, dotyczącą każdego mówcy z osobna oraz na ocenę grupową. W tej pierwszej kategorii, indywidualnej, pojawia się podział na: strukturę wystąpienia, retorykę, warstwę merytoryczną, pytania i rolę.

O ile zastrzeżeń nie budzi rozgraniczenie pytań oraz roli, a nawet warstwy merytorycznej od innych zadań debatanta, o tyle niezrozumiałe jest ujęcie w dwa osobne punkty struktury wystąpienia oraz retoryki. Struktura wystąpienia to nic innego jak *dispositio*,⁷ jedno z pięciu klasycznych zadań mówcy, a tym samym bardzo ważny aspekt retoryki. Nie ma dobrej mowy bez odpowiedniego uporządkowania tego, co zamierzamy powiedzieć. Konieczny jest pewien namysł nad kompozycją, bez względu na to, czy jest to przemówienie wcześniej w pełni napisane, czy raczej spontaniczne. Wśród pięciu zadań mówcy wymienia się *dispositio* jako drugie, tuż po inwencji, czyli wyznaczeniu tematu i ram tekstu.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że *dispositio* debaty nie ogranicza się do samych pięciu minut każdego jej uczestnika. Agnieszka Budzyńska-Daca zauważa, że retoryczną kompozycję można dostrzec nawet w perspektywie całego formatu debaty: „jedyńki” wprowadzają w temat, definiują pojęcia i zarysowują strategię drużyny, „dwójki” argumentują (rozwijają), „trójki” kontynuują argumentację i wykonują refutację, a „czwórki” podsumowują, wyeksponowują najważniejsze elementy⁸.

Podział na „retorykę” i „strukturę wystąpienia” na karcie sędziowskiej może wynikać ze współczesnej, medialnej tendencji do ograniczania sztuki wymowy do samego stylu wypowiedzi, lub nawet jedynie „ozdobników”. Jest to bardzo zawężone postrzeganie retoryki. Określony sposób wyrażania myśli – styl – to bardzo istotna część sztuki wymowy, jednak nie narzuca ona ani kwiecistości, ani posługiwania się długimi frazami czy podniosłymi słowami. Używanie stylu wysokiego, średniego i niskiego (niegdyś azjańskiego i attyckiego) jest uważane za równie wartościowe, choć właściwe dla różnych sytuacji. I tak stylistyka (*elocutio*) stanowi jedynie kolejną z pięciu części, które wyróżnia retoryka jako niezbędne do wykonania aktu perswazyjnego. Wszystkie potrzebne elementy to: *inventio* (inwencja),

⁷ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 78-97.

⁸ A. Budzyńska-Daca, *Debaty konkursowe i telewizyjne debaty przedwyborcze – problemy „dispositio” w dwóch realizacjach gatunkowych*, „Forum Artis Rhetoricae” 2 (25) 2011, s. 143.

dispositio (układ), *elocutio* (stylistyka), *memoria* (zapamiętanie), *actio* (wygłoszenie). W konsekwencji, sztuka wymowy jest tak rozbudowanym narzędziem, iż wydaje się zasadne za Agnieszką Kampką uznać, że „retoryka jest szkołą myślenia”⁹.

Odmienne od wyżej omawianej karty Warszawskiej Ligi Debatanckiej rzecz wygląda w arkuszach Akademickich Mistrzostw Polski Debat Oksfordzkich (zał. 2) oraz Turnieju Debat Historycznych IPN (zał. 3). Organizatorzy obu przedsięwzięć zrezygnowali całkowicie z użycia słowa „retoryka”, w zamian stosując inne określenia z zakresu przemawiania lub wystąpień publicznych. AMPDO używa formuły podobnej do WLD (dzieląc ocenę na indywidualną i drużynową, a te na poszczególne kategorie), a jednak z punktu widzenia sędziego czy obserwatora debat – bardziej przejrzystej. W tabeli ocen indywidualnych trzy pierwsze wiersze dotyczą retoryki, a ostatnie dwa: pytań i roli. Te dwie karty ocen różni jednak fakt, że AMPDO omija kłopotliwe określenia i w ogóle nie proponuje hasła „retoryka”. Zamiast tego precyzyjnie punktuje, co podlega ocenie: struktura wystąpienia, komunikacja werbalna oraz komunikacja niewerbalna. Niewątpliwie są to również hasła szerokie, ale każde stanowi faktycznie osobną, klarowną kategorię – i każda z nich jest częścią składową sztuki wymowy (struktura wystąpienia to *dispositio*; komunikacja werbalna jest językiem, a więc wypowiedzianymi słowami; komunikacja niewerbalna zaś – wszystkimi towarzyszącymi mowie gestami, ruchami, mimiką, tempem mówienia, czy intonacją).

IPN natomiast sformułował tylko dwie kategorie oceny indywidualnej: „forma i prezentacja” oraz „treść” (zał. 3). Ten nieco sztuczny podział nabiera sensu po przeczytaniu wyjaśnień obecnych na karcie. Są one instrukcją, dotyczącą tego, co powinno się oceniać w obydwu punktach (np. gestykulacja, rola czy poprawność językowa wchodzi w zakres „formy i prezentacji”; natomiast jakość argumentów oraz wykorzystanie odpowiednich danych i terminologii w zakres „treści”. Niniejsza karta poprzez takie wyszczególnienie elementów podlegających ocenie, minimalizuje ryzyko wprowadzenia odbiorcy w błąd. Warto zauważyć, że wszystkie punkty oceny (poza tymi, dotyczącymi formatu), które podaje IPN, również stanowią części sztuki wymowy. Wyszczególnione jako osobne aspekty w jasny sposób informują debata, pod jakim kątem jego wystąpienie będzie analizowane.

Wątpliwości pojawiają się, gdy przeczytamy „objaśnienia oceny” karty AMPDO, gdzie pod hasłem „komunikacja werbalna” widnieje zdanie: „ocenie podlegają perswazyjność (w tym elementy argumentacji), zdolności retoryczne, siła przekonywania i dostosowanie

⁹ A. Kampka, *Debata publiczna. Zmiany społecznych norm komunikacji*, Warszawa 2014.

języka mówcy do publiczności” (zał. 2). O ile zrozumiałe jest wyodrębnienie spośród części składowych komunikacji werbalnej elementu stosowności („dostosowanie języka mówcy”) – choć i on wchodzi w zakres sztuki wymowy – o tyle wydaje się, że poza nią, twórcy karty zastosowali trzykrotnie niemalże synonimiczne określenia: perswazja, retoryka i przekonywanie. „Perswazja” i „przekonywanie” są szersze znaczeniowo od „retoryki”, a jednocześnie stanowią cel stosowania reguł retorycznych. Oczywiście, gdyby wziąć pod uwagę powody, dla których ludzie je stosują, można by wyróżnić (najogólniej): chęć nauczania czegoś odbiorcy, poruszenia go lub sprawienia mu przyjemności – ale wszystkie te partykularne cele podporządkowane są zadaniu nadrzędnemu, tj. przekonaniu odbiorcy do podjęcia określonego działania.

Aby zyskać pełniejsze spojrzenie na pojmowanie zagadnienia retoryki na polu debaty oksfordzkiej, warto przeanalizować inne niż karty ocen materiały, służące do popularyzowania i uczenia debaty. *Podręcznik do Debat Oksfordzkich*, wydany przez Fundację Nowy Głos¹⁰, definiując użyte na karcie terminy przy kategorii „retoryka”, wskazuje: „W tym punkcie oceniana jest moc przekonywania argumentów: zarówno przez ich perswazję słowną, jak i przez środki dodatkowe takie jak odpowiednie panowanie nad głosem, gestykulację czy kontakt z widownią [...] Ocena 0 oznacza więc mowę skrajnie nieprzekonującą, odczytaną z kartki cichym głosem, niedochodzącym do sędziów [...]; ocena 5 oznacza mowę dobrze dopracowaną pod kątem użytych środków perswazyjnych”¹¹. Natomiast obok „struktury wystąpienia” widnieje wyjaśnienie: „W tym przypadku 0 oznacza mowę skrajnie chaotyczną i przez ten chaos niezrozumiałą, a 3 oznacza mowę jasną, ustrukturyzowaną, z pogłębioną argumentacją, do tego logiczną i przez to całkowicie zrozumiałą”¹².

W przypadku popierania stanowiska, że retoryka to wszystko to, co otacza merytoryczny wywód, a które zdaje się charakteryzować spojrzenie środowiska debatanckiego, łatwo zrozumieć, dlaczego pogłębiona oraz logiczna argumentacja nie znajduje się w zakresie „retoryki”. Nie tłumaczy to natomiast, dlaczego retoryka widnieje w kategorii „struktura” – zwłaszcza że znalazła swoje miejsce również w „warstwie merytorycznej”. Należy wyjaśnić jednak, że w zakres retoryki wchodzi wszystko, co twórcy

¹⁰ Fundacja Nowy Głos jest także organizatorem Warszawskiej Ligi Debatanckiej, której karta oceny jest jednym z przedmiotów analizy.

¹¹ Kruszyński, Tarnowski, *Podręcznik*, dz. cyt., s. 48.

¹² Tamże.

podręcznika wymienili oraz znacznie więcej (np. wspomniana przy omawianiu karty oceny struktura). Wydaje się, że autorzy trafnie zidentyfikowali centralny punkt sztuki wymowy – perswazję – nie dostrzegając jednak kompleksowości retoryki, skupiając się na mowie niewerbalnej i „środkach perswazyjnych” (bez wskazania na elementy składowe tychże środków). A przecież retoryka „jest to umiejętność metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonujące”¹³, a więc stanowi niezwykle złożone pojęcie, zawierające w sobie wiele „warstw” perswazji.

Nie można zapomnieć o aspekcie moralnym. Niezwykle istotną, często podkreślaną, zasadą debaty oksfordzkiej jest wystrzeganie się manipulacji. W związku z tym uczestnicy karani są za uciekanie się do sofistyki, chwytów erystycznych czy kłamstwa. Dlatego w *Podręczniku do Debat Oksfordzkich* autorzy zamieścili bardzo cenny rozdział *Etyka debaty*. Warto zwrócić uwagę w szczególności na paragraf *Używanie erystyki, szczególnie argumentów ad personam/ad hominem*. Gani on takie zabiegi i wyjaśnia, dlaczego są one niedopuszczalne w debacie. Pada tam jednak zdanie o zagrożeniach płynących z niemoralnego przekonywania: „Najważniejszym z nich jednak jest to, że używanie retoryki, odnoszącej się do danej osoby w bezpośredni sposób, ją krzywdzi, rani i ośmiesza w oczach słuchaczy”¹⁴. Zakładając, za Kwintylianiem na przykład, że retoryka ma rację bytu tylko tam gdzie *r z e t e l n o ś ć*¹⁵, w powyższym zdaniu termin ten nie jest całkiem spójny z resztą twierdzenia.

Warto podkreślić ten dysonans, nie tylko z punktu widzenia dbania o postrzeganie sztuki wymowy, lecz przede wszystkim ze względu na debatujących. W wielu miejscach podręcznika oraz innych omawianych w tym studium materiałach szkoleniowych kładzie się nacisk na korzyści płynące z trenowania retoryki. Tymczasem w tym miejscu widziana jest ona jako niebezpieczna, bliskoznaczna z manipulacją. Nie można zaprzeczyć, że pewne sposoby przekonywania, metody wykorzystywane w retoryce, da się zastosować także do celów moralnie niepoprawnych. Jednak każdy taki czyn jest już nadużyciem tego, co sztuka wymowy opracowała, a ona sama – rozumiana w sposób opisany powyżej – nie może być nieetyczna. Retoryka jest delikatnym narzędziem, ale dla mówcy nie powinno być wątpliwości – wystarczające są czyste zamiary, a więc niewprowadzanie nikogo w błąd,

¹³ Arystoteles, *Retoryka*, w: tenże, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przekł. i oprac. H. Podbielski, Warszawa 2014, s. 47.

¹⁴ Kruszyński, Tarnowski, *Podręcznik*, dz. cyt., s. 39.

¹⁵ Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, dz. cyt., s. 217.

prowadzenie wyводу w sposób otwarty i klarowny w celu osiągnięcia jakiegoś dobra (nawet jeśli ostateczny rezultat dobry nie będzie, lecz autor miał intencje czynienia dobra¹⁶). Wszystko co wykracza, przestaje mieścić się w znaczeniu retoryki.

Aby rozjaśnić pojęcie, proponuję przyjrzenie się kolejnej definicji retoryki, która zawiera wszystkie omawiane wyżej kwestie: „Sztuka przekonywania za pomocą słowa w zakresie zagadnień prawdopodobnych (opinia), z zachowaniem poprawnych reguł rozumowania i bez zamiaru wprowadzenia odbiorcy w błąd”¹⁷. Kluczowe jest zrozumienie, że każdy z wymienionych aspektów tworzy retorykę i żaden z nich nie jest ważniejszy od innego. Dlatego w sztuce tej nie chodzi jedynie o przekonywanie, ale o przekonywanie poprawne logicznie od strony argumentacyjnej i moralnej. W związku z tym, wypowiedzi osoby, która tym, co mówi, szkodzi rozmówcy, nie zakwalifikuje się do retoryki, lecz do jakiejś formy jej nadużycia. Ponadto, istotne jest, aby pamiętać, że istnieje aż 5, równorzędnych, zadań mówcy. Fakt ten, jest o tyle istotny, że karty ocen turniejów debatanckich uwzględniają tylko część z nich pod różnymi nazwami i kategoriami, podczas gdy one wszystkie: *inventio* (linia argumentacyjna i definiowanie), *dispositio* (dobór argumentów i ich kolejność), *elocutio* (sposób przedstawiania argumentów, słownictwo, klarowność wypowiedzi), *memoria* (nieczytanie z kartki) oraz *actio* (mowa niewerbalna, wyrazistość) należą do retoryki.

Rozumienie terminów „argument” i „ciężaru dowodu”

Złożony problem pojawia się w przypadku rozumienia „argumentu” – najważniejszego terminu z punktu widzenia debaty oksfordzkiej. Na potrzeby tej analizy warto przyjrzeć się temu, czym argument jest, w jaki sposób się go tworzy i do czego może posłużyć. Odnosząc się do tego pierwszego, można uznać, że argument jest po prostu wypowiedzią uzasadniającą jakieś twierdzenie¹⁸. Na tym polu popularyzatorzy debat odnoszą znaczne sukcesy, ucząc że, aby kogoś o czymś przekonać, nie wystarczy mu powiedzieć, że tak jest – należy podać uzasadnienie. I tak wśród nielicznych spisanych fragmentów, mówiących o debatach, znajdujemy: „najczęstszym błędem, który popełniają początkujący

¹⁶ Paweł Gondek w teoretycznej części podręcznika *Szkolne kluby debat oksfordzkich* podnosi kwestię odpowiedzialności za własne słowa. Wydaje się, że to właśnie poczucie odpowiedzialności może być kluczowe do zrozumienia istoty etyki debaty oraz etyki samej retoryki (*Szkolne kluby debat oksfordzkich*, dz. cyt., s. 10).

¹⁷ P. Jaroszyński, *Retoryka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. Andrzej Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 765.

¹⁸ K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2012, s. 37.

mówcy, jest więc uznanie, że samo stwierdzenie czegoś jest już argumentem i zostało udowodnione”¹⁹; „oceniana jest całościowo linia argumentacyjna – jej pogłębienie, analiza, wewnętrzna logika, odporność na dobrą kontrargumentację, trafiać w kluczowe problemy sporu”²⁰; „Maksymalną liczbę punktów można przyznać drużynie, która przedstawiła co najmniej trzy silne, rozbudowane argumenty, które zostały udowodnione i poparte dobrze dobranymi przykładami”²¹.

Powyższe rozumienie terminu „argumentacja” wydaje się być klarowne, jednak stwarza pewne problemy. Wynika to zapewne z nieuzasadnionego skontaminowania kilku różnych pojęć z zakresu logiki, retoryki, a nawet dialektyki. Tymczasem, chociaż dziedziny te mogą zajmować się podobną tematyką, zasadniczo się od siebie różnią. Warto dlatego sprostować rzecz podstawową, tzn. czym jest wypowiedź argumentacyjna z punktu widzenia debat oksfordzkich.

Od strony „technicznej” o argumencie mówi się, gdy „zostaną przedstawione wiarygodne przesłanki i poprawnie sformułowany tok uzasadniający, prowadzący do konkluzji, która ma wpływ na zmianę naszych przekonań”²². Szkoleniowcy debaty popularyzują ponadto swój własny model argumentacji „SExI²³”, który ma ułatwić dyskutantom start w debatancką przygodę, i wydaje się, że rolę swoją spełnia bardzo efektywnie. Jednak debata w swych założeniach wyraźnie podkreśla, że prym w argumentacji powinien wieść argument l o g i c z n y, zamiennie zwany też argumentem „merytorycznym” lub „rzeczowym”²⁴. Popularyzatorom debat wyraźnie zależy tutaj na konstruowaniu argumentów w sposób logiczny oraz na nieuciekaniu się do popularnych sądów czy niewygłaszaniu fraz niepopartych mocnymi przesłankami.

„Argument logiczny” i argument zbudowany zgodnie z zasadami logiki, to według teorii logiki oraz retoryki dwa różne konstrukty. Można przypuszczać, że „argument

¹⁹ Kruszyński, Tarnowski, *Podręcznik*, dz. cyt., s. 24.

²⁰ Tamże, s. 49.

²¹ Zasady debat oksfordzkich AMPDO http://ampdo.pl/wp-content/uploads/2017/08/AMPDO_Zasady-Debaty.pdf (dostęp 12.09.2021).

²² P. Gondek, *Spoleczne funkcje debatowania*, w: *Szkolne kluby debat oksfordzkich*, dz. cyt., s. 8.

²³ SExI – (za *Podręcznikiem do debat oksfordzkich*, s. 24) akronim rozwijany jako *State* (jednoznaczne, związane twierdzenie), *Explain* (wyjaśnienie tego twierdzenia), *Illustrate* (przykład, nakreślenie sytuacji do danego twierdzenia).

²⁴ P. Szefer, *Mowa ciała*, w: *Szkolne kluby debat oksfordzkich*, dz. cyt., s. 84.

logiczny” pojawiający się na polu debaty oksfordzkiej powstał na kanwie potocznego rozumienia przymiotnika „logiczny”, który wskazuje na coś błyskotliwego, zdroworozsądkowego czy po prostu trafnego²⁵. Czynnikiem mogła być także zasada, według której wygłoszone podczas debaty zdanie powinno być poprawne logicznie, czyli zbudowane przy pomocy odpowiednich reguł. Warto jednak pamiętać, że zdanie poprawne logicznie nie musi być jednak prawdziwe, a nieprawdziwość (lub nieprawdopodobieństwo) wypowiedzianych zdań z pewnością intencją organizatorów turniejów debatanckich nie było. Sama logika to, jak definiuje ją Witold Marciszewski, „analiza języka i czynności badawczych (rozumowanie, definiowanie, klasyfikowanie etc.) w celu podania takich reguł posługiwania się językiem i wykonywania owych czynności, które uczyniłyby tę działalność możliwie jak najbardziej skuteczną”²⁶ – logika więc mówi o sposobach poprawnego myślenia i wyrażania tegoż w języku.

Natomiast, jeżeli odwoływać się do sposobów argumentowania, należy powiedzieć, że retoryka wskazuje trzy, wyróżniane ze względu na sposób oddziaływania na odbiorcę: *ethos*, *pathos* i *logos*. Każdy z nich odpowiada analogicznie za argumenty odnoszące się do charakteru, emocji i rozumu. To ten ostatni nazywany bywa argumentem logicznym, lecz nie z powodu jego zgodności z zasadami logiki, ale z uwagi na to jaką sferę porusza się danym uzasadnieniem.

I tak *ethos* odwołuje się do cech samego mówcy, najczęściej jako autorytetu w danej dziedzinie. Jako pobudkę do stosowania takich argumentów można przytoczyć słowa Piotra Jaroszyńskiego: „Słuchacze, jeśli na podstawie mowy przekonają się, że mają do czynienia z kimś szlachetnym, łatwiej będą skłonni mu uwierzyć, niż gdyby do tego samego nakłaniała ich osoba o wątpliwym morale, pokrętna i przebiegła”²⁷. *Ethos* jest jednak trudny do zastosowania intencjonalnego, ponieważ powiedzenie o sobie wprost jako o człowieku uczonym, etycznie postępującym czy najlepszym w jakiejś dziedzinie, zazwyczaj zadziała odwrotnie do zamiaru mówcy – cechy, które przemawiający pragnie zaakcentować powinny więc być widoczne *implicite* w całej mowie (poprzez wyrażone spojrzenie na daną kwestię, stosowane taktyki itp.)²⁸.

²⁵ D. Ludwiczak, *Logika*, w: *Słownik wyrazów bliskoznacznych*, red. Danuta Ludwiczak i in., Warszawa 1998, s. 371.

²⁶ W. Marciszewski, *Logika*, w: *Mała encyklopedia logiki*, red. Witold Marciszewski, Wrocław 1970, s. 126.

²⁷ Cz. Jaroszyński, P. Jaroszyński, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej*, Szczecinek 2008, s. 47-48.

²⁸ Tamże.

Z kolei domeną *pathosu* są uczucia, lecz nie posługiwanie się, uznawanymi za niskie, chwytami o podłożu emocjonalnym, ale używanie takich argumentów, które są w stanie pobudzić uczuciową sferę człowieka, aby ten w konsekwencji stwierdził potrzebę działania w danym kierunku. Choć przekonanie słuchacza o pewnym przygotowaniu intelektualnym wymaga przedstawienia mu rozbudowanych, odwołujących się głównie do rozumu, argumentów, do których obie strony – zarówno mówca, jak i odbiorca – powinny podejść jak najbardziej obiektywnie, to trudno jest znaleźć kwestię, którą dałoby się całkiem od uczuć oddzielić. Ponadto właściwie niezbędne jest posługiwanie się *pathosem*, aby zjednać sobie przychyłność audytorium: czy to życzliwość dla przekonującego, czy współczucie wobec np. omawianej osoby lub oburzenie w stosunku do danej sprawy²⁹.

Ostatni sposób perswazji odnosi się do intelektu. To właśnie funkcja *logos* pozwala słuchaczom wyciągnąć racjonalny, obiektywny wniosek z danych przesłanek. Uzasadnienia rozumowe stanowią więc też wszystkie kalkulacje, badania naukowe (niezależne od nadawcy i odbiorcy), fakty. Ale nie oznacza to, że argument bazujący na odkryciu naukowym oddziałuje tylko i wyłącznie na intelekt – to sposób jego konstrukcji, stylistyka, wszystkie czynniki dodatkowe wyznaczają sferę, do której się odwołuje. Rozbudowane, logiczne uzasadnienie natomiast powinno dotyczyć perswazji w każdym z tych trzech sektorów.

Zostało już powiedziane, dlaczego debatancki „argument logiczny” nie może nim być z punktu widzenia logiki ani retoryki. Jaki sposób argumentowania promuje więc debata oksfordzka? Mówi się w jej obrębie na ogół o dwóch rodzajach przekonywania: rozumowym (logicznym) oraz emocjonalnym, przy czym większą aprobatę tych środowisk wyraźnie zyskuje ten pierwszy – teoretycznie odpowiednio byłyby to *logos* i *pathos*. Wyraźnie jednak widać, że rozumienie argumentacji logicznej i emocjonalnej nie jest synonimiczne do retorycznego *logos* i *pathos*. W materiałach szkoleniowych można przeczytać, iż „podstawową różnicą pomiędzy debatami oksfordzkimi a dyskursem publicznym jest to, że w tych pierwszych zdecydowanie bardziej od emocji liczą się rozbudowane argumenty. Slogany, cytaty i przysłowia nigdy nie będą uważane przez sędziów za mocniejsze niż uprawdopodobniona analiza”³⁰. Wynika z tego, że „rozbudowanym argumentem” czy też „uprawdopodobnioną analizą” nie może być argument w retoryce znany jako argument typu *pathos*, jako że odwołuje się do uczuć. Co więcej „slogany, cytaty i przysłowia”, które

²⁹ Tamże, s. 48-50.

³⁰ Kruszyński, Tarnowski, *Podręcznik*, dz. cyt., s. 24.

uważane są za domenę właśnie argumentu z emocji, zostają odrzucone. Szkoda, bo każde z powyższych może być świetnym składnikiem „uprawdopodobnionej analizy”.

Obok tego na szkoleniach z debaty oksfordzkiej można usłyszeć, wydawałoby się, sprzeczną kwestię: warto posługiwać się językiem obrazującym to, o czym mówisz, czyli dać odbiorcy możliwość dokładnego wyobrażenia sobie potencjalnej sytuacji poprzez opis, mający funkcję kontekstu. Gdyby użyć terminologii debatanckiej, chodziłoby o „umieszczenie argumentu w kontekście”. Z tym, że owo ilustrowanie sprawia, że wywód staje się nacechowany emocjonalnie – tym samym sposób zastosowanej perswazji skłania się w stronę przekonywania typu *pathos*. Konkludując, w debatach nie tylko używa się argumentów emocjonalnych, są one nawet zalecane – tylko kryją się pod innymi sformułowaniami.

Należy również zaznaczyć, że debata pomija argument typu *ethos*, czyli odnoszący się do charakteru mówcy. Jednak, nawet jeśli nieświadomie, to taki typ argumentu jest w debacie oksfordzkiej używany: jednym z najprostszych tego sposobów jest przedstawienie samego siebie jako eksperta w danej dziedzinie – nie będzie to jednak wysoko oceniany w debacie oksfordzkiej zabieg, nie tylko z powodu niewielkiej siły takiego argumentu, ale przede wszystkim dlatego, że ta forma dyskusji zakłada przemówienia na poziomie wiedzy przeciętnie wykształconego i czytanego człowieka. Oznacza to, że należy dany problem rozpatrywać dogłębnie i bez sugerowania się oczywistymi skojarzeniami, ale jednocześnie zaleca się klarowne formułowanie myśli, wyjaśnianie wszystkich bardziej skomplikowanych wyrażen i ograniczenie do minimum używanie słownictwa specjalistycznego dla danej dziedziny. Powoduje to, że nawet jeśli mówca jest w danym temacie ekspertem, sam ten fakt nie przynosi mu żadnej przewagi – choć odpowiednie użycie wiedzy już może. Lecz *ethos* to nie tylko bezpośrednie przedstawianie postawy mówcy jako argument. W jego zakres wchodzi również prezentowanie statystyk, czyli pewnego rodzaju zbiorowego autorytetu, który (wraz z dobrym uzasadnieniem), zostanie uznany za mocne poparcie stanowiska. Podobnie wystąpienie jako przedstawiciel jakiejś społeczności (np. studentów/kobiet/działaczy proekologicznych) ma szansę wzmocnić nasz przekaz.

Reguły logiczne powinno się stosować w argumentacji, i słusznie twórcy podręczników debaty podają w nich przykłady podstawowych zasad rozumowania logicznego. Nie można zapomnieć jednak, że wygłoszenie poprawnego sylogizmu nie wystarczy, aby przekonać słuchacza. Ile elementów składa się więc na wypowiedź argumentacyjną? Krzysztof Szymanek wylicza ich aż siedem, w tym (oprócz prezentacji

właściwych argumentów): zabiegi perswazyjne, przedstawienie faktów i okoliczności, potrzebnych do zrozumienia przesłanek oraz niezbędne wyjaśnienia³¹. Nie ma jednej recepty na sformułowanie przekonującego argumentu, ale to właśnie zastosowanie wyżej wymienionych elementów sprawia, że wypowiedź ma szansę stać się faktycznie perswazyjnym argumentem, w którym wynikanie logiczne stanowi jego formalną podstawę.

Żargon debat oksfordzkich obfituje również w sformułowania dotyczące siły przekonywania danych argumentów. Wśród nich wyróżnić można jedno, stworzone z przeznaczeniem dla tego środowiska: „ciężar dowodu”. Szczegółowo wyjaśnia go Bartosz Tarnowski w filmie instruktażowym, zamieszczonym na witrynie popularyzującej debaty³². Termin odnosi się do wagi argumentów, ponieważ uzasadnienie powinno być nie tylko przekonujące i trudne do obalenia, ale także znaczące w kontekście tezy. Ciężar dowodu ma się przechylać na stronę tej drużyny, która „udźwignie temat”, czyli zmierzy się z nim całościowo, nie spróbuje go w jakiś sposób obejść lub umniejszyć. Jest to istotne dla debat pojęcie, szczególnie gdy mówcy mają do czynienia z tezami, które teoretycznie da się obronić lub obalić, popierając lub podważając tylko jej niewielką część – w przypadku takiego działania można jednak zarzucić debatantom niepodolewanie ciężarowi dowodu.

Sformułowanie „ciężar dowodu”, które w terminologii retorycznej występuje pod postacią *onus probandi*, odnosi się do obowiązku uzasadnienia tezy. Jest więc regułą określającą, która ze stron sporu ma przedstawiać argumenty w obronie stawianej tezy³³. *Onus probandi* nie odwołuje się więc do wartości argumentu, ale do wskazania na kim spoczywa obowiązek uzasadniania. Przypuszcza się jednak, że to właśnie pojęcie ciężaru dowodu generuje problemy związane z terminami z pola semantycznego drugiego jego członu. W ten sposób ciężar dowodu pociąga za sobą sam dowód, natomiast ten – dowodzenie i udowadnianie. Gdyby zadać sobie pytanie: „czego chcę dowieść?”, ostateczna odpowiedź zawsze będzie brzmiała: „prawdy” (eksperymenty naukowe mają dowieść prawdziwości danej teorii, zadaniem nagrań z monitoringu jest udowodnienie zaistnienia jakiegoś przestępstwa itp.). Trudno powiedzieć, jak wyglądała droga pojawiania się tych kłopotliwych terminów na gruncie debat oksfordzkich, ale z całą pewnością ich zaistnienie tam, jest zrozumiałe, a jednak niepożądane. Są dwie najważniejsze kwestie, które należy

³¹ Szymanek, *Sztuka argumentacji*, dz. cyt., s. 37-38.

³² Film instruktażowy FNG <http://debataoksfordzka.pl/index.php/3-3-materialy-warsztatowe/> (dostęp 12.09.2021).

³³ Szymanek, *Sztuka argumentacji*, dz. cyt., s. 220-221.

w związku z nimi wyjaśnić, czyli zbliżenie, a nawet zrównanie znaczeniowe dowodzenia i uzasadniania oraz to, czy argument może być prawdziwy (w nawiązaniu do celu dowodzenia – prawdy).

Należy przypomnieć, że na gruncie retoryki (w której umiejscawiamy debaty oksfordzkie) mamy do dyspozycji takie narzędzie jak „przekonywanie” i – chociaż potocznie możliwe jest powiedzenie, że udowadnia się przeciwnikowi, iż nie ma racji – to w obrębie samej sztuki wymowy jest to sformułowanie niepoprawne. A jednak pojawia się ono wielokrotnie w *Podręczniku do Debat Oksfordzkich*: „Stwierdzenie, które należy udowodnić”³⁴, „co w danej debacie należy udowodnić”³⁵ itp. Podobnie karta oceny Turnieju Debat Historycznych IPN punktuje „wzbogacanie debaty nowymi argumentami/dowodami” (zał. 3). Należy natomiast wyraźnie oddzielić od siebie argument (argumentowanie) od dowodu (udowadniania). Stanowisko w danej sprawie drużyna może: poprzec, uzasadnić, uargumentować, umotywować czy uprawdopodobnić. Można mieć za to wątpliwości, czy argument, jako narzędzie sztuki przekonywania (retoryki), może służyć do pokazania odbiorcy faktów. Wydaje się, że jego zadaniem jest raczej przedstawienie ich w takim świetle, aby działały na korzyść danego wyводу. Mówca posługuje się więc prawdziwymi informacjami, ale nie po to, aby dojść do samej prawdy, lecz żeby uprawdopodobnić zarysowaną wersję zdarzeń, a więc przekonać, że dana sytuacja jest możliwa (w większym stopniu niż wizja adwersarzy na ten sam temat). I z tego też powodu można mieć zastrzeżenia co do posługiwania się terminem „udowadnianie” w obrębie debaty oksfordzkiej – dowód to pewny, ostateczny wynik potwierdzający daną teorię. Tymczasem, gdyby na tezy debatanckie można było odpowiedzieć w sposób niezaprzeczalny, stałyby się w ogóle niedyskutowalne.

Zakończenie

Środowisko debat oksfordzkich w Polsce stworzyło swoją własną terminologię na potrzeby komunikacji podczas: organizacji turniejów, tworzenia poradników dla sędziów oraz uzgadniania zasad dla uczestników. Wydaje się, że główny problem z nią związany to używanie tych samych pojęć w różnych konotacjach. Terminy odmiennie rozumiane są przez popularyzatorów debaty i specjalistów z dziedzin, z jakich określenia te się wywodzą, a rozbieżności pojawiają się także pomiędzy poszczególnymi turniejami. Problemy te zostały

³⁴ Kruszyński, Tarnowski, *Podręcznik*, dz. cyt., s. 24.

³⁵ Tamże, s. 20.

uwidocznione poprzez omówienie w tekście rozumienia terminów: „retoryka”, „argumentacja” i, towarzyszący jej, „ciężar dowodu”.

Jeżeli chodzi o termin „retoryka”, zauważalne jest ograniczanie go do kilku elementów, kojarzonych głównie z potocznym rozumieniem retoryki, powielanym często przez media. Jest on więc rozumiany przede wszystkim jako stylistyka (lub jedynie tzw. „kwieciste/ozdobne mówienie”) oraz mowa niewerbalna. Taki odbiór pojęcia sprawia, że retoryka nabiera wymiaru tylko „dodatku” do przekazu perswazyjnego, podczas gdy powinna być raczej traktowana jako najważniejsze narzędzie do tego, aby taki komunikat powstał. Niniejsze studium porusza też zagadnienie moralności w stosowaniu technik retorycznych. Wykazuje pewne nieścisłości co do postrzegania etycznego wymiaru sztuki wymowy na arenie debaty oksfordzkiej. Pojawia się w nim próba pokazania zagrożeń wynikających

z pomieszania manipulacji z neutralnie lub pozytywnie nacechowaną perswazją.

Najistotniejszy problem z rozumieniem argumentacji w debacie oksfordzkiej tkwi w tym, że kojarzona jest z logiką i poprawnym myśleniem, podczas gdy w debacie argumentacja wykracza poza poprawność czysto logiczną. Argument w retorycznym znaczeniu ma na celu przekonywanie kogoś do czegoś. Dlatego ważne są pragmatyczne odniesienia

w argumentacji, w której poprawność logiczna jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym. Praca podkreśla, że jednym z przyjętych w debatach zwyczajów jest, uznawanie argumentów rozumowych za najlepsze. Choć tradycja retoryczna nie preferuje żadnego z trzech typów przekonywania, to zrozumiały jest wybór określonego sposobu argumentowania jako najbardziej skutecznego dla danego gatunku dyskusji, w tym przypadku debaty oksfordzkiej. Niezbędne jednak do spójnego i jasnego przekazu tej selekcji jest uściślenie, czy preferowany jest argument typu *logos*, czy po prostu mocny, rozbudowany, poprawny logicznie i merytorycznie oraz dobrze uzasadniony argument. W kontekście argumentu, konieczne jest również zastanowienie się nad stosowaniem takich słów jak: „dowodzenie”, „udowadnianie” i „dowód”. Niniejszy tekst porównuje je z: „uzasadnianiem”, „przekonywaniem” czy „argumentowaniem”, i podejmuje próbę pokazania dlaczego w debacie warto zamienić „udowadnianie” na „przekonywanie” itd.

„Uzasadnianie” i „dowód” wiążą się z kolei z typowo debatanckim terminem „ciężaru dowodu”. Został on stworzony specjalnie na potrzeby debaty oksfordzkiej, nie niesie więc ze sobą innych znaczeń niż to narzucone przez żargon debatancki, przez co jego rozumienie jest

dosyć klarowne. Jednak to właśnie w „ciężarze dowodu” można się dopatrywać przyczyny używania słów: „dowód”, „dowodzenie”, „udowadnianie” na gruncie retorycznego gatunku dyskusji, jakim jest debata oksfordzka.

Tekst ten nie wyczerpuje kwestii, które podnoszone są w dyskusjach o debacie oksfordzkiej, a poruszone w nim zagadnienia również wymagają dalszej pracy nad nimi. Niniejsze studium miało za zadanie nakreślić temat terminologii retorycznej w debacie i, być może, rozpocząć pewną dyskusję w tym zakresie. Według jego autorki, warto się nad tym problemem pochylić ze względu na potencjał debaty oksfordzkiej dla rozwijania umiejętności krytycznego myślenia, argumentowania i niebezstronnego spojrzenia na konkretny temat, które to elementy podkreśla Agnieszka Kampka jako wymagające szczególnej troski wśród współczesnych studentów³⁶. Warto też, w kontekście zakładanych walorów debaty, a także narracji, jaką przyjmują w ostatnich latach środowiska debatanckie, zadać sobie pytanie – czy debata oksfordzka spełnia swój główny cel, jakim jest poprawienie jakości debaty publicznej w Polsce? Pytanie nie jest bezzasadne, jeżeli przyjrzymy się obecnie prowadzonym działaniom, które, w postaci szkoleń czy poradników, noszą zazwyczaj tytuł „jak wygrać turniej?”.

Bibliografia:

Annusewicz O., *Debata oksfordzka – między formatem a treningiem debatowania*, w: M. Kochan (red.) *Sztuka Debaty*, Gdańsk 2014, s. 151-160.

Arystoteles, *Retoryka*, w: tegoż, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przekł. i oprac. H. Podbielski, Warszawa 2014.

Budzyńska-Daca A., *Debaty konkursowe i telewizyjne debaty przedwyborcze – problemy „dispositio w dwóch realizacjach gatunkowych*, „Forum Artis Rhetoricae” 2/ 2011 (22), s. 137-153.

Budzyńska-Daca A., *Retoryka debaty: polskie wielkie debaty przedwyborcze 1995-2010*, Warszawa 2015.

Jaroszyński Cz., Jaroszyński P., *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej*, Szczecinek 2008.

³⁶ Kampka, *Debata publiczna*, dz. cyt., s. 105-106.

Jaroszyński P., *Retoryka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 765-768.

Kampka A., *Debata publiczna. Zmiany społecznych norm komunikacji*, Warszawa 2014.

Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.

Kruszyński M., Tarnowski B. *Podręcznik do Debat Oksfordzkich*, Warszawa 2019.

Kwintilian, *Kształcenie mówcy: księgi I, II, X*, przekł. i oprac. M. Brożek, Wrocław 2005.

Mała encyklopedia logiki, red. W. Marciszewski, Wrocław 1970.

Mazurek T. i in., *Polska między wschodem i zachodem. Ogólnopolski turniej debat – Podręcznik do Debat Oksfordzkich*, Kraków 2016.

Słownik wyrazów bliskoznacznych, pod red. D. Ludwiczak, Warszawa 1998.

Sommer M., *W teatrze debaty oksfordzkiej. Przewodnik debatancki Szkoły Liderów*, Warszawa 2012.

Szkolne kluby debat oksfordzkich, pod red. J. Pleśniarowicz, G. Chmiel, b.m.w., b.r.w.

Szymanek K., *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2012.

Netografia:

Akademickie Mistrzostwa Polski Debat Oksfordzkich, <http://ampdo.pl/> (dostęp 12.09.2021).

Film instruktażowy FNG, <http://debataoksfordzka.pl/index.php/3-3-materialy-warsztatowe/> (dostęp 12.09.2021).

Fundacja G5, <http://feg5.pl/portfolio-item/hong-kong/> (dostęp 12.09.2021).

Fundacja Nowy Głos, <http://debataoksfordzka.pl/> (dostęp 12.09.2021).

Profil AMPDO w serwisie Facebook, <https://www.facebook.com/AkademickieMPDO/> (dostęp 12.09.2021).

Szkoła Liderów, <https://www.szkoła-liderow.pl/> (dostęp 12.09.2021).

Turniej Debat Historycznych IPN, <https://pamiec.pl/pa/edukacja/projekty-edukacyjne/ogolnopolskie/turniej-debat-historycz/informacje-o-projekcie/17091,INFO-O-PROJEKCIE.html> (dostęp 12.09.2021).

Zasady debat oksfordzkich AMPDO, http://ampdo.pl/wp-content/uploads/2017/08/AMPDO_Zasady-Debaty.pdf (dostęp 12.09.2021).

The Problem of Formulating and Understanding of Rhetorical Terminology in Oxford Debates Summary

As the popularity of the Oxford debate in Poland increases, so does the need for its theoretical organization. Its promoters are consistently working in this area: they unify, and explain the terms typical to the Oxford debate 'jargon'. However, not all terms used in the debate area are in line with current rhetorical terminology, which they seem to be coming from. Hence, there is a need to clarify the meanings of the basic terms that are used to describe and evaluate the Oxford debate. The article takes into account the terms *rhetoric*, *argumentation* and *the burden of proof*. Differences in the understanding of these concepts are explained and an attempt is made to identify the causes of the inaccuracies. The analysis of terms and their meanings was made on the basis of available Polish debating guides and evaluation cards of selected major debate tournaments in Poland. The purpose of the article is to show that misunderstandings in the semantic field can contribute to less effective dissemination of the idea of the Oxford debate.

Keywords: Oxford debate, argument, rhetoric, burden of proof

Aneks

RUNDA:

SĘDZIA:

TEZA:

KARTA SĄDZIEGO
WARSZAWSKIEJ LIGI
DEBATANCKIEJ




PROPOZYCJA					OCENY INDYWIDUALNE MÓWCÓW					OPOZYCJA				
Kategoria	Mówca 1	Mówca 2	Mówca 3	Mówca 4	Kategoria	Mówca 1	Mówca 2	Mówca 3	Mówca 4	Kategoria	Mówca 1	Mówca 2	Mówca 3	Mówca 4
Struktura wystąpienia (0-3)					Struktura wystąpienia (0-3)					Struktura wystąpienia (0-3)				
Retoryka (0-5)					Retoryka (0-5)					Retoryka (0-5)				
Warstwa Merytoryczna (0-3)					Warstwa Merytoryczna (0-3)					Warstwa Merytoryczna (0-3)				
Pytania (0-2)					Pytania (0-2)					Pytania (0-2)				
Rola (0-2)					Rola (0-2)					Rola (0-2)				
Suma					Suma					Suma				

PROPOZYCJA		OCENY DRUŻYNOWE		OPOZYCJA	
Kategoria	Propozycja	Kategoria	Opozycja	Kategoria	Opozycja
Spójność drużyny (0-5)		Spójność drużyny (0-5)		Spójność drużyny (0-5)	
Definiowanie linii sporu (0-5)		Definiowanie linii sporu (0-5)		Definiowanie linii sporu (0-5)	
Linia argumentacyjna (0-15)		Linia argumentacyjna (0-15)		Linia argumentacyjna (0-15)	
Kontrargumentacja (0-15)		Kontrargumentacja (0-15)		Kontrargumentacja (0-15)	
Punkty sędziowskie (-5;5)		Punkty sędziowskie (-5;5)		Punkty sędziowskie (-5;5)	
Suma punktów:		Suma punktów:		Suma punktów:	

Karta jest narzędziem pomocniczym do wydania werdyktu. Małe punkty mają wpływ na ustawienie w tabeli.

Załącznik nr 1

[źródło: *Podręcznik do Debat Oksfordzkich*, Kruszyński, Tarnowski, Warszawa 2019]

Wynik końcowy	
	Propozycja
Punkty indywidualne (PI)	
Punkty drużynowe (PD)	
Werydykt (W)	
Wynik (PI + PD + W)	

Objaśnienia oceny

- Struktura wystąpienia** – ocenie podlega jasność artykulacji myśli, przejrzystość wystąpienia i jego struktura. 3 pkt to wartość dla przemówienia łączącego w sobie jasną strukturę i dygresje retoryczne.
- Komunikacja werbalna** – ocenie podlega treść wypowiedzi, w tym waga wyłożonych twierdzeń i argumentów, perswazyjność, siła, przekonywanie i dostosowanie języka mówcy do publiczności.
- Komunikacja niewerbalna** – oceniana jest dykcja, modulacja głosu, artykulacja mowa ciała, gestykulacja, radzenie sobie ze stresem, kontakt wzrokowy, brak czytania z kartki.
- Pytania** – wartość bazowa u każdego mówcy to 2 pkt. Od jakości odpowiedzi na pytania zależy, czy sędzia zmniejszy tą wartość.
- Rola** – wypełnienie roli mówcy uwzględniające zmienność debaty. Za niewypełnienie roli uznajemy sytuację, w której **większość czasu swojego wystąpienia** mówca poświęcił na rzeczy nie związane bezpośrednio z jego rolą.
- Spójność drużyny** – poziom wzajemnego uzupełniania się przemówień oraz brak logicznych zaprzeczeń.
- Definiowanie linii sporu** – poziom jasności w jakim drużyna określiła swoje stanowisko dotyczące rozumienia tezy i wyznaczenia linii sporu.
- Linia argumentacyjna drużyny** – waga i siła argumentów przedstawianych przez drużyny walczą o podważenie ich wartości logicznej, adekwatności wobec tezy i audytorium. To ocena czyta merytoryczna.
- Kontrargumentacja** – umiejętności prowadzenia przez drużynę polemiki z argumentami przeciwników. Kontrargumentacja czasem przenika się z argumentacją, dlatego sędziowie powinni patrzeć na oba te pola z uwagą.
- Werydykt** – subiektywnie odczucie sędziego w stosunku do tego jak drużyny wypadły względem siebie. Sędzia posiada 10 pkt i przyznaje je wedle uznania starając się oddać proporcje przewagi jednej drużyny nad drugą. **Sędzia przyszedł werydykt na końcu, po uzupełnieniu reszty karty. Nie może dać remisu.**

Jeśli suma ocen (indywidualnych i drużynowych) wraz z werydyktem daje remis, wygrywa drużyna, która wygrała werydykt.

Punkty ujemne:

- Przedłużenie wystąpienia** – odebranie głosu przez Marszałka -1 pkt.
- Rozmowa podczas debaty** – jeśli Marszałek zwróci się do mówcy lub drużyny „Upominam Pana/Panią/ Państwa o zachowanie ciszy” otrzymują oni -2 pkt.
- Ad personam** – od -2 do -8 pkt. wedle uznania Jurora.



**Akademickie
Mistrzostwa Polski
Debat Oksfordzkich**

Karta oceny Debaty Oksfordzkiej

Data: ____ / ____ / ____ Miejsce: ____

Etap turnieju: ____

Imię i nazwisko Jurora: ____

Teza: ____

Drużyny

Propozycja:	Opozycja:
Mówca 1:	Mówca 1:
Mówca 2:	Mówca 2:
Mówca 3:	Mówca 3:
Mówca 4:	Mówca 4:

Organizatorzy i partnerzy merytoryczni:    

Wydział Prawa i Administracji
UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

Akademickie Mistrzostwa Polski Debat Oksfordzkich są prowadzone w ramach umowy nr 17 LP-DUB-2019 z siedzibą w Krakowie (Kraj) i Krakowie (Miejscowość) pomiędzy partnerami na obszarach województwa małopolskiego.

Propozycja

Oceny indywidualne

Kategoria	Mówca 1	Mówca 2	Mówca 3	Mówca 4
Struktura wystąpienia (0-3)				
Komunikacja werbalna (0-4)				
Komunikacja niewerbalna (0-3)				
Pytania (2-0)				
Rola (0-3)				
SUMA (0-15)				

Oceny drużynowe

Spójność drużyny: (0-5): ____

Definiowanie linii sporu: (0-5): ____

Linia argumentacyjna drużyny: (0-10): ____

Kontrargumentacja: (0-10): ____

Punkty ujemne: ____

SUMA PUNKTÓW DRUŻYNOWYCH (oceny drużynowe + punkty ujemne): (0-30): ____

Opozycja

Oceny indywidualne

Kategoria	Mówca 1	Mówca 2	Mówca 3	Mówca 4
Struktura wystąpienia (0-3)				
Komunikacja werbalna (0-4)				
Komunikacja niewerbalna (0-3)				
Pytania (2-0)				
Rola (0-3)				
SUMA (0-15)				

Oceny drużynowe

Spójność drużyny: (0-5): ____

Definiowanie linii sporu: (0-5): ____

Linia argumentacyjna drużyny: (0-10): ____

Kontrargumentacja: (0-10): ____

Punkty ujemne: ____

SUMA PUNKTÓW DRUŻYNOWYCH (oceny drużynowe + punkty ujemne): (0-30): ____

Załącznik nr 2

[źródło: <http://ampdo.pl/wp-content/uploads/2019/12/Karta-ocenyAMPDO.pdf>]



Karta oceny jurora

Imię i nazwisko jurora		Teza			
OCENA POSZCZEGÓLNYCH MÓWCÓW		Drużyna propozycji		Drużyna opozycji	
FORMA I PREZENTACJA - dress code - poprawność językowa - jasność przekazu - kultura wypowiedzi - spójna gestykulacja - umiejętność krasomówcze - wypełnienie przydzielonej roli - formuły grzecznościowe - wykorzystanie czasu - konstrukcja pytania/informacji	Punktacja od 0 do 8	Mówca I		Mówca I	
		Mówca II		Mówca II	
		Mówca III		Mówca III	
		Mówca IV		Mówca IV	
TREŚĆ WYPOWIEDZI - logiczne rozwinięcie linii argumentowania - wierność tematowi - różnorodność i waga argumentów - używanie fachowej terminologii - właściwe użycie cytatów - replika na argumenty przeciwnika - umiejętność reagowania na argumentację strony przeciwną (szybkość, trafność, opanowanie) - wykorzystanie odpowiedniej ilości danych - dane pochodzące z wiarygodnych/sprawdzalnych źródeł - wzbogacanie debaty nowymi argumentami/dowodami	Punktacja od 0 do 12 Uwaga! Za wypowiedź odczytana z karty po-dziel punkty przez 2!	Mówca I		Mówca I	
		Mówca II		Mówca II	
		Mówca III		Mówca III	
		Mówca IV		Mówca IV	
OCENA ZESPOŁU					
Zdefiniowanie tezy	Punktacja od 0 do 4				
Logiczne i trafne argumenty w kontekście tezy	Punktacja od 0 do 4				
Spójność wystąpienia poszczególnych mówców	Punktacja od 0 do 4				
Przeanalizowanie najbardziej istotnych kwestii spornych	Punktacja od 0 do 4				
Poprawność rzeczowa (historyczna)	Punktacja od 0 do 4				
SUMA PUNKTÓW JURORA					
Punkty eksperckie (odjąć)					
ŁĄCZNA OCENA DEBATY					

Drużyna może zdobyć łącznie 100 punktów (80 w ocenie mówców + 20 ocena zespołu)

Załącznik nr 3

[źródło: <https://pamiec.pl/pa/edukacja/projekty-edukacyjne/ogolnopolskie/turniej-debat-historycz/informacje-o-projekcie/17091,INFO-O-PROJEKCIE.html>]

Elementy ludyczne w popularyzacji nauki na polskojęzycznych kanałach serwisu YouTube

Popularyzacja nauki jest niezwykle ważna dla współczesnego człowieka – w świecie, w którym jest on ze wszystkich stron otoczony technologią, a coraz nowsze osiągnięcia i odkrycia naukowe wkraczają w niemal wszystkie dziedziny życia codziennego. Chcąc być świadomym tego, w jaki sposób funkcjonuje otaczająca go rzeczywistość, potrzebuje orientować się w zagadnieniach współczesnej nauki, które jednak bywają złożone. Język nauki rzadko bywa przystępny dla osób nie będących specjalistami – charakterystyczne dla niego cechy, takie jak ścisłość, abstrakcyjność, wysoka zawartość informacyjna¹ czy wysoka frekwencja terminów specjalistycznych² nie ułatwiają przyswajania wiedzy przez przeciętnego, niewykwalifikowanego w danej dziedzinie odbiorcę. Tu właśnie rodzi się przestrzeń dla popularyzacji, której główne zadanie polega na przedstawianiu profesjonalnych (naukowych) treści w sposób przystępny dla nieprofesjonalnego odbiorcy. Przekazy popularyzatorskie charakteryzują się dużo bardziej przystępną formą w porównaniu do przekazów naukowych *sensu stricto* – ich język jest bliższy komunikacji potocznej, dzięki czemu są bardziej przystępne dla szerokiego grona odbiorców, a nie wyłącznie specjalistów, profesjonalnych naukowców. Ponadto komunikacja popularnonaukowa występuje w dużo szerszej przestrzeni – nie jest ograniczona wyłącznie do sal wykładowych czy instytutów naukowych, ale obecna jest także w przestrzeni medialnej, także mediach internetowych – nie wyłączając serwisu YouTube.

Ten powstały w 2005 roku serwis od wielu lat zajmuje miejsce w czołówce najchętniej odwiedzanych stron internetowych w Polsce i na świecie. Zgodnie z danymi serwisu SimilarWeb, zajmującym się analizą danych dotyczących sieci internetowej, YouTube zajmuje drugie miejsce spośród najczęściej odwiedzanych stron internetowych na świecie, z prawie trzydziestoma pięcioma miliardami wejść w ciągu ostatnich 6 miesięcy

¹ S. Gajda, *Styl naukowy*, w: *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Lublin 2021, s. 184-185.

² M. Rachwałowa, *Słownictwo tekstów naukowych*, Wrocław 1986, s. 17.

i wyprzedza gigantów takich jak Facebook, Twitter czy Instagram³. Podobnie prezentuje się w polskim internecie, gdzie również zajmuje drugą pozycję⁴. Zgodnie z informacją podaną przez sam serwis YouTube, korzysta z niego jedna trzecia wszystkich użytkowników internetu⁵ i jest tym samym największym serwisem spośród oferujących oglądanie i udostępnianie materiałów wideo. Biorąc pod uwagę fakt, że popularyzacja, także pod względem etymologicznym (*populus* – społeczność, naród, ludność, plemię⁶) opiera się na dotarciu do masowego odbiorcy, YouTube jest doskonałym środkiem, który może zostać do tego celu wykorzystany.

Do analizy w niniejszej pracy wybrałam popularnonaukowe kanały specjalizujące się w treściach prezentujących zagadnienia z zakresu nauk ścisłych, tworzone oryginalnie w języku polskim (czyli nie będące przekładami z języków obcych), znajdujące się pośród 300 kanałów o największym zasięgu na podstawie ilości subskrybentów i wyświetleń (według danych z 22.06.2021 r. zawartych na serwisie APYnews, deklarującym się jako największy polski portal informacyjny o tematyce YouTube, który prowadzi interaktywne rankingi i statystyki twórców tego serwisu⁷). Pod pojęciem „treści popularnonaukowe” rozumiem takie, które – zgodnie z definicjami wyrazu „popularnonaukowy”, zawartymi we współczesnych słownikach języka polskiego⁸ – prezentują zagadnienia ze świata nauki, objaśniając przedstawiane zjawiska w sposób jasny i zrozumiały dla odbiorcy nie będącego specjalistą w danej dyscyplinie naukowej. Zgodnie z takim zdefiniowaniem przedmiotu badanych treści, odrzucone zostały kanały, których tematyka oscyluje wokół zakresu nauk ścisłych, ale prezentowane zagadnienia przedstawiane są wyłącznie w postaci podania pewnych danych w charakterze ciekawostek, bez omówienia i wyjaśnienia przedstawianych zjawisk i zagadnień naukowych.

³ Dane z: <https://www.similarweb.com/top-websites/> (dostęp 28.06.2021).

⁴ Dane z: <https://www.similarweb.com/top-websites/poland/> (dostęp 28.06.2021).

⁵ Dane z: <https://www.youtube.com/intl/pl/about/press/> (dostęp 26.06.2021).

⁶ Zob. *populus* w: Korpanty Józef (red.), *Mały słownik łacińsko-polski*, Warszawa 2005, s. 479.

⁷ Zgodnie z danymi zawartymi na stronie portalu: <https://apynews.pl/kontakt> (dostęp 20.06.2021).

⁸ Por. *popularnonaukowy* w: *Słownik języka polskiego* (red.) W. Doroszewski, Warszawa 1958-1969; *Słownik współczesnego języka polskiego* (red.) B. Dunaj, Warszawa 1996; *Popularyzacja* w: *Wielki słownik języka polskiego* (red.) P. Żmigrodzki, online (<https://wsjp.pl>). (dostęp 21.06.2021).

Powyższe kryteria spełniają zaledwie trzy spośród 300 najpopularniejszych kanałów polskiego YouTube'a⁹: *SciFun* (1,1 mln subskrypcji i 185 681 403 wyświetlenia), *emce kwadrat* (727 tys. subskrybentów i 72 602 706 wyświetleń) oraz *Uwaga! Naukowy Belkot* (628 tys. subskrybentów i 83 137 310 wyświetleń)¹⁰. Powyższa proporcja pokazuje, że w porównaniu z kanałami prezentującymi inne treści (gamingowe, lifestylowe, vlogi, urodowo-modowe czy publicystyczne), popularyzacja nauki nie jest naczelną domeną serwisu YouTube. Poza wymienionymi, powyżej, na polskim YouTube znajduje się wiele innych kanałów popularyzujących naukę (np. *Nauka. To lubię*, *Najprościej mówiąc*, *Kasia Gandor*, *Astrofaza*, *CrazyNauka*, *Kwantowe Pigułki* czy *NaukowoTV*), jednak pominęłam je w niniejszej analizie ze względu na to, że nie zostały uwzględnione na liście APYnews.

Jako materiał badawczy wybrałam po 10 odcinków dotyczących treści związanych z popularyzacją nauk przyrodniczych (biologii, chemii, fizyki, astronomii), matematyki i technologii spośród najnowszych filmów na każdym z kanałów spełniających wybrane przeze mnie kryteria. Stanowią one korpus, który przebadany został pod kątem występujących w nim elementów ludycznych (językowych i pozajęzykowych).

Pojęcie ludyczności

Pojęcie ludyczności zostało szczegółowo opracowane przez Johana Huizingę w dziele *Homo ludens* z 1938 roku¹¹, w którym opisuje on rolę rozrywki i zabawy w różnych dziedzinach życia. Autor stawia tezę, że rozrywka pełni rolę prymarną wobec kultury, ponieważ jest zakorzeniona w naszej biologii, fizjologii¹², co wskazuje na to, jak istotne miejsce w naszej rzeczywistości zajmuje to zjawisko i jak ważna jest dla człowieka rozrywka.

Władysław Kopaliński w *Słowniku wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* definiuje wyraz „ludyczny” jako „zabawowy, dotyczący zabaw” i wiąże jego etymologię z łacińskim wyrazem *ludus*, którego znaczenie łączy ze znaczeniami takimi jak zabawa i rozrywka, a także sztuka teatralna, a nawet miejscem ćwiczeń i szkołą, zaś w liczbie

⁹ Pod względem frekwencji popularyzatorskie kanały pozostają w tym zestawieniu daleko za gamingowymi, lifestylowymi, muzycznymi.

¹⁰ Szczegółowe dane dotyczące ilości subskrypcji i wyświetleń pochodzą bezpośrednio z informacji zawartych na poszczególnych kanałach YouTube (stan na dzień 29.06.2021).

¹¹ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 2007.

¹² Tamże, s. 11-12.

mnogiej – *ludi*, igrzyska, święta połączone z igrzyskami albo innymi widowiskami¹³. Również *Słownik terminów literackich* Stanisława Sierotwińskiego wskazuje na związek przymiotnika „ludyczny” z teorią uważającą sztukę za formę zabawy¹⁴. *Słownik współczesnego języka polskiego* pod redakcją Bogusława Dunaja definiuje ten wyraz jako „odnoszący się do rozrywek, gier, zabaw; rozrywkowy, zabawowy”¹⁵. Podana jest tam również definicja słowa „ludyzm”, określonego jako „odczuwanie potrzeby częstej rozrywki, zabawy; skłonność do częstego bawienia się”. Wyraz ten odnotowany został także w *Wielkim słowniku języka polskiego* pod redakcją Piotra Źmigrodzkiego, gdzie zdefiniowany jest jako „potrzeba rozrywki i zabawy”¹⁶. Analogiczną definicję znajdziemy również w internetowej wersji słownika języka polskiego PWN, gdzie termin „ludyzm”, opisany jest jako skłonność do bawienia się i wskazuje na możliwość rozpatrywania tego zjawiska zarówno jako cechy człowieka, jak również jako zjawiska kulturowego¹⁷ – i to drugie rozumienie będzie nas w niniejszym tekście najbardziej interesować.

Pojęcie ludyczności związane jest nierozdzielnie z pojęciami komizmu i humoru, jednak nie powinno być z nimi utożsamiane, ludyczność jest bowiem terminem szerszym, obejmującym różne typy rozrywki, nie tylko tej wprost związanej z komizmem. Widoczne jest to na podstawie zawartych w słowniku łacińsko-polskim pod redakcją Józefa Korpantego znaczeń wyrazu *ludus*, od którego pochodzi opisywane pojęcie. Spośród tych, które są tam wymienione, do najważniejszych należą: zabawa, gra, radość, rozrywka, drobnostka, zabawka, pokaz komiczny, sztuka teatralna, komedia, widowiska, igrzyska, uroczystości¹⁸. Wobec powyższego można stwierdzić, że choć pojęcie ludyczności związane jest z komizmem i humorem, nie ogranicza się wyłącznie do tych kategorii i jest związane z szerzej pojmowaną rozrywką. Tezę tę popiera także fakt, że polska *Słowność* definiuje wyraz „ludyczny” jako: „1. taki, w którym przejawia się skłonność do zabawy; taki, który

¹³ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2005, s. 306.

¹⁴ Zob. S. Sierotwiński, *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*, wyd. IV, Wrocław 1986, s. 136.

¹⁵ B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1996, s. 472.

¹⁶ Zob. *ludyzm*, w: P. Źmigrodzki (red.), *Wielki słownik języka polskiego*, wydanie on line 2013-2018.

¹⁷ Zob. *ludyzm*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, wersja internetowa, <https://sjp.pwn.pl/sjp/ludyzm;2566398.html> (dostęp 24.06.2021).

¹⁸ J. Korpanty (red.), *Mały słownik łacińsko-polski*, wyd. PWN, Warszawa 2005, s. 391.

wyraża się w formach zabawowych lub zabawie pokrewnych, 2. taki, który ma rozrywkowy charakter”¹⁹ oraz podaje wyraz „rozrywkowość” jako synonim dla „ludyczności”²⁰.

W świetle powyższych definicji, pod pojęciem „ludyczność” rozumiem tutaj cechę określonych tekstów kultury (w tym przypadku – popularyzujących naukę filmików na YouTube), wyrażająca się w ich rozrywkowym, charakterze, który przejawia się w konkretnych elementach, opisanych w dalszej części artykułu.

Popularyzacja nauki a ludyczność

Komunikacja popularnonaukowa, wyrażająca się w językowym stylu popularnonaukowym umiejscawiana jest w ramach stylu naukowego jako jeden z jego podtypów, a nawet zupełnie oddzielny styl, choć nie brak również opinii, że styl ten jest hybrydą, łączącą w sobie elementy stylu naukowego i literackiego²¹, a nawet naukowego, artystycznego, publicystycznego i potocznego²².

Od stylu naukowego *sensu stricto* popularnonaukowy różni się niższą frekwencją specjalistycznych terminów (co stanowi jeden z głównych wyznaczników stylu naukowego)²³ oraz większą ilością figur stylistycznych i elementów unaoczniających. Zdania są krótsze i mają mniej złożoną budowę²⁴, co wiąże się z osłabieniem ich predyktowności²⁵.

Tomasz Piekot jako cechy stylu popularnonaukowego podaje wykorzystanie zabiegów leksykalnych, polegających na objaśnianiu terminów specjalistycznych, a nawet całkowitą z nich rezygnację, treści umiejscowione w codziennym dyskursie, znanych odbiorcy treściach, nienaukowym światopoglądzie opartym na podejściu zdroworozsądkowym, a także komercjalizacja przejawiająca się w uplasowaniu tekstu w dyskursie masowym²⁶.

Stanisław Gajda natomiast dostrzega w komunikacji popularnonaukowej szczególny typ kształcenia naukowego, odbywającego się jednak poza obrębem oficjalnych instytucji

¹⁹ Zob. *ludyczny*, w: Wordnet Słowość <http://plwordnet.pwr.wroc.pl/wordnet/> (dostęp 28.06.2021).

²⁰ Zob. *ludyczność*, w: Wordnet Słowość <http://plwordnet.pwr.wroc.pl/wordnet/> (dostęp 28.06.2021).

²¹ Zob. A. Starzec, *Współczesna polszczyzna popularnonaukowa*, Opole 1999, s. 31.

²² Zob. S. Gajda, *Podstawy badań stylistycznych nad językiem naukowym*, Wrocław 1982, s. 120.

²³ M. Bąk, *Powstanie i rozwój polskiej terminologii nauk ścisłych*, Wrocław 1984, s. 11.

²⁴ M. Rachwałowa, *Słownictwo tekstów naukowych*, Wrocław 1986, s. 20.

²⁵ S. Gajda, *Współczesna polszczyzna naukowa. Język czy żargon?*, Opole 1990, s. 121.

²⁶ T. Piekot, *Mechanizmy popularyzowania wiedzy naukowej*, w: *O trudnym łatwo. Materiały sesji poświęconej popularyzacji nauki*, red. T. Piekot, J. Miodek, M. Zaśko-Zielińska, Wrocław 2002, s. 41-42.

dydaktycznych²⁷, którego celem jest oddanie nauce miejsca w kulturze, a także dostarczenie odbiorcom możliwości poznania otaczającego ich świata oraz włączenia zdobyczy nauki do ich obrazu świata²⁸.

Ponadto styl popularnonaukowy charakteryzuje się on specyficzną relacją pomiędzy nadawcą i odbiorcą – jest to niesymetryczna, horyzontalna relacja, w której nadawca, będąc specjalistą w określonej dziedzinie znajduje się “wyżej” od odbiorcy posiadającego jedynie szczerbkową wiedzę w danej dziedzinie lub nie posiada jej wcale. Kolejną cechą charakterystyczną komunikacji popularnonaukowej jest to, że zachodzi ona w warunkach nieformalnych, to znaczy, że nie jest związana z żadną instytucją prowadzącą dydaktykę (szkołą czy uniwersytetem), a co za tym idzie, lokutorzy nie są zobowiązani żadnymi formalnymi, instytucjonalnymi więzami do uczestnictwa w procesie komunikacyjnym (jak bywa w przypadku np. uczniów i nauczycieli w szkołach), tylko wiąże się z procesem edukacji nieformalnej²⁹. Komunikacja popularnonaukowa jest dobrowolna, to znaczy, że aby miała rzeczywistą szansę zaistnienia, nadawca musi w jakiś sposób wzbudzić zainteresowanie odbiorcy, przekonać go do partycypacji procesu komunikacyjnego i skłonić do przyjęcia prezentowanych treści. W tym elemencie uwidacznia się perswazyjny charakter komunikacji popularyzatorskiej – zadaniem nadawcy jest przekonać odbiorcę do wysłuchania lub odczytania tego, co chce mu zakomunikować.

Moim zdaniem wspomniana powyżej przestrzeń komunikacyjna stanowi pole, na którym realizuje się Kwintylianska zasada *docere-movere-delectare*, bowiem popularyzator nie tylko uczy (*docere*) – przekazuje wiedzę z dziedziny, którą popularyzuje. Proces ten zachodzi dzięki poruszeniu odbiorcy (*movere*) – poprzez oddziaływanie na jego emocje, które powodują, że odbiorca wykazuje wolę podjęcia komunikacji i pozostania w niej, a także zabawia go (*delectare*), dostarczając mu pewnej dozy rozrywki – w tym realizuje się ludyczny charakter opisywanego procesu.

Biorąc pod uwagę wyżej wspomnianą cechę dyskursy popularnonaukowego, jaką jest dobrowolność partycypacji procesu komunikacyjnego przez lokutorów (zwłaszcza przez odbiorcę), należy zauważyć rolę, jaką ma do odegrania atrakcyjność przekazu – odbiorca będzie chciał słuchać bądź czytać to, co jest dla niego w jakimś sensie pociągające,

²⁷ Gajda, *Współczesna polszczyzna*, dz. cyt., s. 129.

²⁸ Tamże, s. 129-130.

²⁹ Zob. D. Raichvarg, K. Potyrała, E. Di Scala-Fouchereau, *Teatr naukowy czyli publiczny dyskurs z nauką i popularyzacja wiedzy*, Kraków 2015, s. 9.

atrakcyjne. Ponieważ potrzeba rozrywki jest jedną z elementarnych potrzeb (nawet – jak stwierdza J. Huizinga – na poziomie biologicznym³⁰), zaspokojenie jej stanowi silną motywację do podjęcia uczestnictwa w opisywanym typie komunikacji. Dlatego nadawcy komunikatów (w naszym przypadku – autorzy filmów na YouTube) wykorzystują elementy rozrywkowe w swoich przekazach, żeby uczynić je bardziej atrakcyjnymi i przystępnymi w odbiorze, tym samym zachęcając odbiorcę to pozostania w kontakcie. Jak podaje Jerzy Ziomek, na tym właśnie polega istota *delectare* – na zjednaniu słuchacza (widza) poprzez przyjemność³¹ (wywołaną zaspokojeniem potrzeby rozrywki) przy użyciu odpowiednich środków stylistycznych.

Realizacja ludyczności w analizowanych przykładach

Zgodnie z tym, co wspomniałam we wstępie, korpus do niniejszej analizy stanowi zbiór 40 odcinków z 4 kanałów popularnonaukowych, obejmujących treści z zakresu nauk przyrodniczych, matematyki i technologii, dający w sumie prawie 7 godzin materiału.

Emisja na kanale *Scifun*, prowadzonym przez Dariusza Hoffmana rozpoczęła się w 2011 r.³². Przedstawiane są na nim głównie prezentacje zjawisk fizycznych w formie doświadczeń. Ludyczny charakter treści prezentowanych na tym kanale przejawia się głównie na poziomie leksykalnym, poprzez użycie wyrażen bezpośrednio odnoszących się do rozrywki (np. „zakupiłem nową zabawkę do programu”; „wygląda to bardzo fajnie”; „to zaczynamy zabawę”) lub uwzględniające rymy „SciFun policzył nogi stonogi”). Poza tym występują również komiczne elementy pozajęzykowe o charakterze gagów, np. gdy autor zapowiada: „SciFun wyjdzie ze swojej nory. Tylko najpierw zmieni spodnie” – prezentując wspomniany element garderoby z okazałą dziurą w kroku czy przedstawienie pleśni na jogurcie jako problemu z jego oglądaniem. Ponadto występuje także dodawanie efektów dźwiękowych, takich jak odgłos uderzenia lub wybuchu czy podłożenie piskliwego, „kreskówkowego” głosu w przyspieszonym materiale, wykorzystanie przebrań oraz wybuchy śmiechu prowadzącego jako reakcja na to, co akurat dzieje się na wizji. Do wywołania efektu humorystycznego wykorzystywane jest także kontrastowe zestawienie treści o zabarwieniu makabrycznym, dotyczących np. umierania i uplasowanie ich w neutralnym kontekście (np.

³⁰ Huizinga, *Homo ludens*, dz. cyt., s. 8.

³¹ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000, s. 58.

³² Dane z: APYnews, *SciFun*, <https://apynews.pl/profil/scifun#> (dostęp 24.06.2021).

„Macie sto procent powietrza. Ale już niedługo” [dotyczy kamery w komorze próżniowej], „Muszę z przykrością zawiadomić, że stonoga nie żyje” [o przedmiocie eksperymentu]). Najliczniej występują także wyrażenia i wypowiedzenia o charakterze kolokwialnym (np. „odczyt zaczyna wariować”, „korek (...) za głęboko wlaź”, „ja sobie targnę to ustrojstwo”, „są tam przeróżne cyrki”, „wyszedł nam tu jakiś brzydki piętus” [o ułamku], „wszędzie się czai coś ciekawego”), dające groteskowy efekt nadający treści nacechowanie humorystyczne.

Kanał *emce kwadrat*, prowadzony jest przez parę o wietnamskich korzeniach – Huyen Pham i Marcina Nguyen. Prezentują oni treści zarówno w formie monologu przed kamerą lub kolażu zdjęć z podłożonym głosem narratora, jak i z wykorzystaniem techniki sketchnotingu. Oprócz treści popularyzujących naukę, wśród ich filmów można znaleźć również odcinki przybliżające kulturę Azji, skąd autorzy się wywodzą.

W przypadku kanału *emce kwadrat*, zaobserwowałam jednak mniej elementów ludycznych niż w filmach z kanału *SciFun*. W wymiarze językowym autorzy wydają się skupiać przede wszystkim na walorach informacyjnych komunikatu (choć pojawiają się również elementy kolokwialne, np. określenia włosów jako czupryny czy współczulnego układu nerwowego jako dileru hormonów). Wykorzystane są również nawiązania do elementów popkultury, np. wspomnienie serialu *Black Mirror* Charliego Brookera w charakterze ilustracji lub nawiązanie do słynnego wśród internautów cytatu o „walce z ostrym cieniem mgły”, wypowiedzianego przez prezydenta RP Andrzeja Dudę podczas jego udziału w internetowej akcji *#Hot16Challenge2*. Prezentowane treści są jednak są bogato uzupełnione materiałami wizualnymi, które dobrane są do niemal każdej kwestii, każdego zagadnienia, a nawet pojedynczych zdań czy wyrazów pojawiających się w treści komunikatu. Można to uznać za elementy ludyczna, służący utrzymaniu uwagi i wzmacniający atrakcyjność przekazu. Wykorzystywane są bowiem np. fotografie lub nagrania zwierząt (szczególnie młodych), wywołujących pozytywne emocje u oglądających. Podobną rolę pełnią rysunki (w serii sketchnotingowej), gdzie postacie mają duże głowy i oczy – cechy charakterystyczne dla młodych zwierząt i dzieci, co ma również wywoływać pozytywne odczucia u odbiorców. Taką samą rolę pełni personifikacyjne przedstawienie np. komórek organizmu czy zakaźnych patogenów jako człekopodobnych postaci na wspomnianych rysunkach. Elementem ludycznym są również wplecione w filmiki fragmenty produkcji kinematograficznych (m.in. *Django* Quentina Tarantino czy serialu *CSI: Kryminalne zagadki Miami* Anthony'ego E. Zuikera, Carol Mendelsohn oraz Ann Donahue) służące jako przerywniki lub jako przykłady objaśniające i ilustrujące omawiane zagadnienia.

Kanał *Uwaga! Naukowy Belkot* prowadzony jest przez Dawida Myśliwca, związanego z lubelskim Uniwersytetem Marii Curie-Skłodowskiej. Na swoim kanale on również łączy elementy monologu do kamery oraz ilustracji wizualnych treści omawianych z tzw. *offu*. Podobnie jak w przypadku kanału *emce kwadrat*, wykorzystywane są ilustracje omawianych zagadnień w formie ruchomych lub nieruchomych obrazów, także użycie techniki sketchnotingu oraz ręcznie wykonywanych pomocy naukowych (np. „hotel” Hilberta zrobiony z płaskiego kawałka tektury z wyciętymi otworami, w którym lokatorami są figury karciane), choć mają one zdecydowanie charakter bardziej informacyjny niż rozrywkowy. Natomiast zabiegiem, który z pewnością można uznać za element ludyczny jest wprowadzenie fikcyjnych dialogów – zarówno takich, w których prowadzący rozmawia sam ze sobą, wcielając się w postać potencjalnego interlokutora, jaki takich, w których prowadzi dialog pozorny z odbiorcą; poza tym w jednym z odcinków rozgrywa również mecz koszykówki z samym sobą czy wreszcie prześmiewczo wciela się w postać wyimaginowanego naukowca – można w tym wszystkim dostrzec w tym wyraźny element teatralny (co pozostaje w zgodzie z przytoczoną wcześniej definicją słownikową ludyczności, gdzie jednym ze znaczeń łacińskiego trzonu *ludus* była właśnie sztuka teatralna).

Śród aspektów językowych można na kanale D. Myśliwca wyróżnić wykorzystanie ironii (np. „[robię to nie dlatego], że czerpię satysfakcję z czytania obraźliwych komentarzy na swój temat, a przynajmniej nie tylko dlatego”) lub gier językowych (jak w przykładzie: „parafrazując [sic!] klasyka – słowa, słowa, słowa. Więcej słów wypowiem za chwilę”). Autor świadomie wykorzystuje elementy humorystyczne, co wyraża się chociażby w komentarzach do własnych słów, jak w wypowiedzi o szczepionce: „byłby to specyfik dużo mądrzejszy niż nawet syropy na kaszel, które wiedzą, że przy połknięciu powinny trafić do płuc, a nie do żołądka. Ale odsuwając żarty na bok...”. Zdecydowanie mniej zauważalne (w porównaniu do poprzednich dwu kanałów) jest natomiast użycie zwrotów kolokwialnych. Ta ostatnia cecha, w połączeniu ze świadomym wykorzystywaniem środków językowych, a przy tym, bardziej oszczędnym użyciu środków wizualnych sugeruje, że autor tego kanału stawia raczej na komunikację werbalną niż wizualną, przynajmniej w aspekcie elementów ludycznych.

Podsumowanie

Elementy ludyczne nie tylko stanowią dla odbiorcy komunikatów popularnonaukowych swego rodzaju odskocznnię od “poważnej” tematyki naukowej,

pozwalając na intelektualne odetchnięcie, ale stanowią również poniekąd zachętę do rozpoczęcia i kontynuacji uczestnictwa w procesie komunikacji.

Wspominany wcześniej J. Huizinga, badacz kultury ludyczności, doszukał się elementów ludycznych nawet w samej nauce³³ – tym bardziej wydaje się uzasadniona ich obecność w popularyzacji nauki, której odbiorcy potrzebują silniejszej motywacji do trwania w procesie komunikacyjnym ze względu na uzależnienie tego typu komunikacji od tego, czy odbiorca będzie miał wolę w niej uczestniczenia.

Twórcy kanałów popularyzujących naukę na polskim YouTube (bardziej lub mniej świadomie) również korzystają z elementów ludycznych, przekazując kreowane przez siebie treści. Rozrywkowy charakter tych programów osiągany jest zarówno dzięki środkom językowym, jak i pozajęzykowym – w tym przypadku elementom wizualnym, które przyciągają uwagę i pomagają ją skupić na treści wywodu, a przy tym nadają lekkości komunikatom, poruszającym niejednokrotnie skomplikowane kwestie.

W analizowanym materiale najczęściej występującymi środkami językowymi było wykorzystanie wyrażen ze spektrum języka potocznego. Odnotowałam także użycie sformułowań ironicznych o żartobliwym charakterze, elementy groteski oraz leksykę z pola semantycznego związanego z rozrywką i zabawą. Zabiegi te pozwalają na skrócenie dystansu pomiędzy nadawcą i odbiorcą oraz osiągnięcie pewnej familiarności pomiędzy lokutorami w danej sytuacji komunikacyjnej i nieoficjalności charakteryzującej sytuację zabawy.

Spośród środków pozajęzykowych dominowały elementy graficzne korelujące z tekstem wywodu popularyzatorskiego oraz gagi sytuacyjne, które nadawały całości efekt teatralności, widowiskowości, która także związana jest z kategorią ludyczności (także w sensie etymologicznym, jeśli odwołamy się do znaczeń łacińskiego trzonu *ludus*).

Potrzeba rozrywki jest dla człowieka bardzo ważna, podobnie jak potrzeba zdobywania wiedzy i rozumienia świata. Popularyzacja nauki, zwłaszcza w najnowszych formach, takich jak filmy na YouTube, zaspokaja obie. W przeszłości nauka i zabawa rzadko chodziły w parze; traktowane były wręcz jako opozycje (czego przykładem mogą być słowa Sokratesa w Platońskim *Fajdrosie*, który przeciwstawia przyjemność płynącą z “czczej” rozrywki i tę dostarczaną przez zdobywanie mądrości³⁴), jednak w okresie oświecenia zrodziła się idea “uczyć bawiąc” i tendencja ta utrzymuje się do dziś.

³³ Zob. Huizinga, *Homo ludens*, dz. cyt., s. 112-115.

³⁴ Zob. Platon, *Fajdros*, tłum. Wł. Witwicki, Warszawa 1958, s. 124 (276D).

Wykaz analizowanych odcinków:

SciFun

- Doświadczenia wagowo-próżniowe –
<https://www.youtube.com/watch?v=XJKeLyJFRk4>
- Eksperyment książkowy [TARCIE] –
<https://www.youtube.com/watch?v=W6bahrx5cQQ>
- Balon PRÓŻNIOWY – <https://www.youtube.com/watch?v=DvzhGB5Mwg4>
- Dron w próżni – <https://www.youtube.com/watch?v=oHwnPel6Qvg>
- Gdyby ZMNIEJSZYŁA się Ziemia – <https://www.youtube.com/watch?v=Up-W9LsOzgM>
- Spadek w Próżni – <https://www.youtube.com/watch?v=9vJUkjGQC1g>
- Nogi stonogi i kryształy kwasu – <https://www.youtube.com/watch?v=NYq9SPm3zRo>
- Kamera i Mikrofon w Próżni – <https://www.youtube.com/watch?v=kwyraYxG3e8>
- Szukam tych żywych kultur bakterii w jogurcie –
<https://www.youtube.com/watch?v=8R5co3j-Hu4>
- Krótki film o miodzie i robakach – https://www.youtube.com/watch?v=Rj_x0-mo7nY

Emce kwadrat

- Jak mutacja genetyczna 60 mln lat temu zmieniła wszystko? –
<https://www.youtube.com/watch?v=zbHJY6gNjag>
- Super rozdzielczość - TecoGAN #AIDIY –
<https://www.youtube.com/watch?v=pmnQqhRah7Q>
- Czy można osiwieć ze stresu? – <https://www.youtube.com/watch?v=hh-XJg85y0Q>
- Interfejs mózg - komputer – <https://www.youtube.com/watch?v=k908Ahk1968>
- Dlaczego ziewamy? – <https://www.youtube.com/watch?v=k5DcBHg2cMc>
- ANTYSZCZEPIONKOWE party vs szczepionka - porównanie –
https://www.youtube.com/watch?v=L0qt0fqkZ_s
- Jak działają szczepionki? – <https://www.youtube.com/watch?v=JT6f7JXJ2VU>

- deepfake o deepfake – <https://www.youtube.com/watch?v=zA0W8DadBW0>
- JAJA jak ze STALI - eksperymenty –
https://www.youtube.com/watch?v=OCiug2ooJ_k
- Dlaczego zęby nam nie odrastają? –
https://www.youtube.com/watch?v=_yZHUCm5DMQ

Uwaga! Naukowy Bełkot

- Wszystkie nieskończoności, których nie ogarniesz –
<https://www.youtube.com/watch?v=w6t-qrCU480>
- Jak SYFILIS kształtował bieg dziejów –
<https://www.youtube.com/watch?v=RSfXJfE1ZfM>
- Czy szczepionka namiesza nam w genach? –
<https://www.youtube.com/watch?v=pPA1qYOAi2I>
- Dlaczego nie warto grać w LOTTO? –
<https://www.youtube.com/watch?v=X7jBvig5lzI>
- Czy babcie mają sens? – <https://www.youtube.com/watch?v=0EGCOTGK4y4>
- Szczepionka mRNA - czy są naukowe podstawy do obaw? –
<https://www.youtube.com/watch?v=fHYwxnpH38o>
- Co łączy wirusa HIV z leczeniem nowotworów krwi? –
<https://www.youtube.com/watch?v=CUb9zKBZ0Ns>
- O cholera - czyli jak stracić 15 kilogramów w jeden dzień –
<https://www.youtube.com/watch?v=BS2vwkhml5g>
- Mit megadawek witamin - początek –
<https://www.youtube.com/watch?v=HItFOF7iSn8>
- Czy na Wenus jest życie? – <https://www.youtube.com/watch?v=CpZ-50IdTxs>

Bibliografia:

- Bąk M., *Powstanie i rozwój polskiej terminologii nauk ścisłych*, Wrocław 1984.
- Doroszewski W., *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1958.
- Dunaj B. (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1996.

- Gajda S., *Podstawy badań stylistycznych nad językiem naukowym*, Wrocław 1982.
- Gajda S., *Styl naukowy*, w: *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Lublin 2021.
- Gajda S., *Współczesna polszczyzna naukowa. Język czy żargon?*, Opole 1990.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przekł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 2007.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2005.
- Korpanty J. (red.), *Mały słownik łacińsko-polski*, Warszawa 2005.
- Platon, *Fajdros*, przekł. Wł. Witwicki, Warszawa 1958.
- Rachwałowa M., *Słownictwo tekstów naukowych*, Wrocław 1986.
- Raichvarg D., Potyrała Katarzyna, Di Scala-Fouchereau Emmanuella, *Teatr naukowy czyli publiczny dyskurs z nauką i popularyzacja wiedzy*, Kraków 2015.
- Sierotwiński S., *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*, Wrocław 1986.
- Starzec A., *Współczesna polszczyzna popularnonaukowa*, Opole 1999.
- Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000.
- Żmigrodzki P. (red.), *Wielki słownik języka polskiego*, wydanie online 2013-2018.

Netografia:

- Materiały prasowe serwisu YouTube - <http://www.youtube.com/intl/pl/about/press/>
- SimilarWeb - <http://www.similarweb.com/top-websites/>
- Słownik języka polskiego PWN, wersja internetowa, <http://sjp.pwn.pl>
- Słownik Słowosieć (Wordnet) - <http://plwordnet.pwr.wroc.pl/wordnet/>

Ludic Elements in Popularization of Science on Polish YouTube Channels Summary

The paper outlines some ludic elements in popular science content on selected polish YouTube channels. It also includes the short characteristics of the linguistic style of popular science as well as an overview of definitions of the term “ludyczny” and “ludyzm” in polish dictionaries.

Keywords: popular science, popular science discourse, YouTube, ludic

Retoryczny etos na przykładzie mowy Królowej Elżbiety II

Początek lat dwudziestych dwudziestego pierwszego wieku przyniósł nam wiele zmian, jesteśmy właśnie świadkami historycznych momentów, zmagamy się z kryzysem, który dotknął cały świat, obserwujemy reakcje rządzących, oglądamy wypowiedzi osób odpowiedzialnych za utrzymanie ładu społecznego i analizujemy przekaz medialny. Jesteśmy zobligowani do krytycznego myślenia i obiektywnej oceny prezentowanych nam wystąpień, a co za tym idzie, do ich retorycznej analizy. Retoryka daje nam ogromne możliwości do stworzenia rzetelnej oceny mówcy i jego wypowiedzi, ponieważ nie wyczerpuje się ona jedynie na poziomie słowa, umożliwiając interpretacje całego aktu retorycznego. Tak pojmowana retoryka daje ogromną perspektywę badawczą i koresponduje ze współczesnymi potrzebami wszechstronnej analizy przekazów¹.

Artykuł zawiera analizę orędzia do narodu, wygłoszonego przez Królową Elżbietę II i opiera się na klasycznym rozumieniu retoryki oraz etosu. W retoryce klasycznej² etos (z *gr. charakter*) to apel perswazyjny³ (jeden z trzech greckich dowodów) oparty na charakterze mówcy lub jego celowo wyeksponowanym wizerunku. Etos nazywany jest także odwołaniem etycznym lub argumentem etycznym. Według Arystotelesa głównymi składnikami przekonującego etosu są: życzliwość, praktyczna mądrość i cnota. Idąc dalej za

¹ Użycie słowa *przekaz* wskazuje, że sztuka retoryki nie zajmuje się jedynie słowem mówionym czy pisany, ale również różnymi formami komunikacji werbalnej i niewerbalnej, wykorzystując pozajęzykowe środki wyrazu.

² Wyrażenie „retoryka klasyczna” odnosi się do praktyki i nauczania retoryki w starożytnej Grecji i Rzymie od około V wieku p.n.e. do wczesnego średniowiecza. Definicja retoryki według Kwintyliana zawarta w *Kształceniu mówcy* przytaczana następnie w podręcznikach, określa retorykę jako *ars bene dicendi*, czyli sztukę dobrego mówienia w szerokim znaczeniu. Pojęcie *ars* zawiera w sobie nie tylko sztukę, ale również wiedzę i umiejętności, czyli tworzenie wypowiedzi zgodnie ze znajomością jej reguł. Łaciński przysłówek *bene* ma wiele znaczeń, zaczynając od poprawności i jasności, poprzez stosowność, zgodność myśli i słowa, moralność, aż po równoznaczność z tym co „godne uznania”. *Dicendi* oznacza „mówienie”, co odnosi się zarówno do tekstu pisanego jak i jego wygłoszenia. Przyjmując powyższe, retoryka to umiejętność właściwego posługiwania się słowem.

³ Argumentacja, która została zastosowana w celu oddziaływania na odbiorcę.

Arystotelesem, moralny charakter mówcy to filar, który stanowi najskuteczniejszy środek dowodowy⁴.

Istotne jest podkreślenie tego ważnego dla retoryki elementu jakim jest funkcjonalny charakter etosu. Etos jest środkiem przekonywania, a nie celem. „Mówca może przekonywać słuchaczy jedynie w granicach ich potencjalnej wolności, tam bowiem gdzie muszą oni coś zrobić, retoryka jest zbędna”⁵ pisał Kenneth Burke w *Tradycyjnych zasadach retoryki*. Co za tym idzie, mówca wykorzystuje swój status do przekonywania przez samego siebie, ale to odbiorca decyduje o stopniu wiarygodności oratora.

Mowa⁶ jest działaniem celowym i zorganizowanym, a jej element perswazyjny przejawia się w trzech elementach uwierzytelniających: etosie, patosie i logosie⁷. Wszystko co odnosi się do etosu mówcy i jego realizacji, ponad 2300 lat temu Arystoteles zawarł w trzech elementach: *phronesis*⁸, *arete*⁹ i *eunoia*¹⁰. Jak twierdzi w *Retoryce* „Sami mówcy budzą do siebie zaufanie z trzech powodów, bo tyle tylko – poza dowodami – jest pobudek, które pozwalają wierzyć ich wypowiedziom. [...] I Arystoteles kategorycznie stwierdza, że żadnych innych powodów nie ma”¹¹. Ta starożytna grecka koncepcja etosu, powszechnie rozumianego jako sztuka przekonywania odbiorców, że jest się roztropnym, rozsądnym w osądach, profesjonalnym, czyli greckie *phronesis*, że ma się dobry charakter moralny, cnotę, czyli *arete*, oraz działa z dobrą wolą dla słuchaczy, z życzliwością – *eunoia*. Dzięki *phronesis* mówca może w odpowiedni sposób odnosić się do kwestii związanych z życiem moralnym człowieka – „udzielać dobrych rad w sprawach dobra i zła”¹². *Arete* jest swoistą relacją do siebie samego, natomiast *eunoia* jest życzliwością skierowaną do odbiorcy.

⁴ Arystoteles, *Retoryka*, w: Arystoteles, *Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*, Warszawa 2004, s. 48.

⁵ Cyt. K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, w: *Retoryka*, red. M. Skwara, Gdańsk 2008, s. 36-37.

⁶ Mowa (gr. *logos*, łac. *oratio*) - to klasyczny gatunek retoryczny na który, powtarzając za Arystotelesem, składają się trzy elementy: mówca, przedmiot mowy i adresat. Centralne miejsce zajmuje podmiot retoryczny i jego perswazyjność.

⁷ Arystoteles, *Retoryka*, dz. cyt., s. 48.

⁸ *Phronesis* - z gr. słowo oznaczające praktyczną mądrość lub inteligencję. Według Arystotelesa mądrość ta wywodzi się z doświadczenia i jestem owocem wielu lat pracy.

⁹ *Arte* - z gr. cnota, doskonałość związana z osiągnięciem szczęścia poprzez dokonywanie właściwych wyborów.

¹⁰ *Eunoia* - z gr. życzliwość wobec odbiorców. Jest to relacja mówcy z audytorium tworząca fundament zaufania i wiarygodności.

¹¹ Arystoteles, *Retoryka*, dz. cyt., s. 106.

¹² J.w.

Historycznie rzecz ujmując, badacze retoryki postrzegali podstawę perswazji jako zdolność mówcy do zrozumienia i dostosowania przekazu do złożoności sytuacji społecznej i charakteru ludzkiego¹³.

Obecnie badacze uwspółcześniają tę kategorię i opierając się na powyższym wyróżniając cztery główne cechy etosu mówcy:

1. Wiarygodność i szacunek – przejawiające się w uczciwości, przestrzeganiu zasad, współczuciu, hojności.
2. Podobieństwo do odbiorców – poprzez płeć, wiek, wyznawane wartości, rasę, kulturę, zainteresowania, pracę, osobowość, język, strój, pochodzenie.
3. Autorytet – poprzez pełnioną funkcję, wykształcenie, wiek.
4. Wiedza i reputacja – osiągnięcia, doświadczenia.

W praktyce, nie wszystkie cechy muszą być obecne, aby rozwinąć wysoki etos, ale możliwe jest aktualizowanie i udoskonalanie etosu w trakcie wystąpienia¹⁴. Autorytet i reputacja są zazwyczaj z góry ustalone przed wystąpieniem, więc trudno jest zmienić zdanie odbiorców na ten temat. Łatwiej jest natomiast zmienić postrzeganie ludzi jako godnych zaufania mówców i ich podobieństwo do audytorium w trakcie wystąpienia. W porównaniu z innymi sposobami uwiarygodniania retorycznego perswazja poprzez etos, jest tą która ma największą skuteczność argumentacyjną, ale jest również najbardziej skomplikowana jako narzędzie perswazyjne. Uszczegółowienie poprzez wyróżnienie *phronesis*, *arete* i *eunoi*, ułatwia analizę etosu mówcy, jednakże praktyczny sposób realizowania się etosu wobec odbiorcy jest złożony.

Przechodząc do właściwej analizy, która na potrzeby artykułu jest skróconą formą mojej pracy badawczej, należy zaznaczyć, że staram się zachowywać obiektywizm czego natomiast próżno szukać u obywateli Wielkiej Brytanii w kontekście Królowej i jej wystąpień.

W dniu 5 kwietnia 2020 roku, kiedy Premier Wielkiej Brytanii Boris Johnson został zabrany do szpitala z powodu ciężkiego przebiegu zakażenia wirusem SARS Covid-19, Królowa Elżbieta II¹⁵ wygłosiła wieczorem swoje piąte specjalne przemówienie podczas 68-

¹³ Christine Harold, „Brand You!”: The Business of Personal Branding and Community in Anxious Times, 2013.

¹⁴ Udoskonalanie etosu podczas wystąpienia może odbywać się poprzez przytaczanie swoich historii z życia, opowiadanie audytorium o swoich doświadczeniach.

¹⁵ Królowa Elżbieta II - jest głową państwa brytyjskiego, które jest monarchią konstytucyjną, w związku z czym jej uprawnienia wykonawcze są ograniczone przepisami konstytucyjnymi, a jej rola jest głównie symboliczna – reprezentuje Wielką Brytanię podczas wizyt państwowych i uroczystych okazji. Królowa jest

letniego panowania (z wyłączeniem corocznego Royal Christmas Message). Wystąpienie wyemitowała stacja BBC - główny brytyjski publiczny nadawca radiowo-telewizyjny¹⁶. Jak pisze Greg Hall na brytyjskim portalu *The Article* „był to niezwykle wyczyn retoryki”¹⁷. 23,3 miliona osób oglądających wystąpienie na żywo, ponad 4 miliony wyświetleń na kanale BBC na YouTube i prawie 14 tysięcy komentarzy¹⁸, w których odbiorcy piszą o uczuciu wsparcia, jedności oraz lepszego samopoczucia psychicznego, którego doznali po wysłuchaniu przemówienia. Zdanie wypowiedziane przez Królową na końcu wystąpienia: „spotkamy się ponownie” (w oryginale „We will meet again”), pojawiło się kolejnego dnia na pierwszych stronach najważniejszych brytyjskich i zagranicznych dzienników. Po niecałych 5 minutach orędzia, zdaniem komentatorów Królowa po raz kolejny zapisała się na kartach historii, nie tylko jako monarcha, ale również jako mówca. Dokonała prawie niemożliwego. Zjednoczyła kraj. Jej przemówienie zdobyło pochwałę konserwatystów, monarchistów, republikanów, unionistów, separatystów, dziennikarzy, osób publicznych i mieszkańców wyspy. Po swoim wystąpieniu zyskała przydomek „Matka Narodu” (w oryginale „Mother of the Nation”)¹⁹.

Coroczne, świąteczne orędzia Królowej są często uważane za zwykłą formalność bez wpływu politycznego, ale wnikliwa analiza ich treści i obrazów ukazuje fakty historyczne i wartości istotne dla narodu. Analogicznie i w tym wystąpieniu Królowa połączyła jeden z najtragiczniejszych okresów historycznych w dziejach świata²⁰, z panującym kryzysem pandemicznym, aby podkreślić wagę pojęcia brytyjskiego chwalebnego narodu (z ang. the British glorious Nation). Królowa nawiązała do swojego pierwszego wystąpienia wyemitowanego w radio, z 13 października 1940 roku, podczas którego wspólnie z siostrą zwróciły się do innych dzieci aby dodać im otuchy i nadziei, że niedługo skończy się wojna

również jedyną osobą, która może pocieszyć naród w czasach kryzysów, a także jedyną, która potrafi zwrócić uwagę wszystkich, na żywo lub przed ekranami telewizorów, w niespokojnych czasach.

¹⁶ <https://pl.wikipedia.org/wiki/BBC> [10.10.2021].

¹⁷ <https://www.thearticle.com/elizabeth-iis-finest-hour> [10.10.2021].

¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=2klmuggOEIE> [10.10.2021].

¹⁹ <https://www.thearticle.com/elizabeth-iis-finest-hour> [10.10.2021].

²⁰ Królowa nawiązała do Bitwy o Anglię, która toczyła się od 10 lipca do 31 października 1940 roku i była ona kampanią powietrzną, toczoną pomiędzy niemieckim lotnictwem Luftwaffe a brytyjskim RAF-em. Ostatecznie Wielka Brytania z pomocą Polski, Kanady, Czech i innych sojuszników, wygrała powietrzną wojnę z III Rzeszą i Włochami.

i wrócą do swoich domów, rodzin i przyjaciół. 80 lat później Elżbieta II ponownie wspiera swój naród pełną nadzieją, że w niedługim czasie wszystko wróci do normalności.

Królowa, która jest głową monarchii w Wielkiej Brytanii, w odróżnieniu od większość światowych przywódców, skupia się w swoim wystąpieniu na uczuciach ludzi, a nie na wyrażaniu wrogości wobec zaistniałej sytuacji. Celem przemówienia Królowej Elżbiety II było emocjonalne wsparcie mieszkańców Zjednoczonego Królestwa w trudnym czasie pandemii, oraz budowanie poczucie jedności i siły do wspólnego stawiania czoła zaistniałej sytuacji. Podczas wystąpienia Królowa była opanowana, mówiła spokojnie ale pewnie. Uosabiała etos, czyli charakter, który Ciceron²¹ podawał jako jedną z trzech cech wybitnego mówcy, obok logosu i patosu, których nie poddaje analizie w tym artykule. Etos powszechnie dzieli się na dwa typy: etos wymyślony i etos usytuowany. Badacze zauważają, że „retorzy mogą wymyślić postać odpowiednią do okazji – jest to etos wymyślony. Jeśli jednak retor ma to szczęście, że cieszy się dobrą reputacją w społeczeństwie, może użyć jej jako dowodu etycznego – jest to etos usytuowany”²². Podział, który zaproponowali anglosascy badacze jest na tyle ciekawy, że warto go tutaj przywołać. Koresponduje on również z koncepcją Arystotelesa, kiedy to mówca budzi zaufanie tu i teraz, przy pomocy etosu prezentowanego w tej konkretnej mowie. Królowa Elżbieta II reprezentuje etos usytuowany, ze względu na pełnioną od 68 lat funkcję królowej Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i 15 innych państw oraz najwyższego zwierzchnika kościoła w Anglii. Fakt urodzenia w rodzinie Królewskiej, jej wiek, oraz jej szacunek do pełnionej funkcji, buduje wiarygodność i zaufanie u odbiorców. Podczas kwietniowego przemówienia, Królowa zachowała ogromną powagę oraz skromność, co jeszcze bardziej umocniło jej etos. Jej przemówienie inspirowało i dodaje otuchy w tym trudnym dla wszystkich czasie. Zawiera ono zarówno podziękowania dla służby zdrowia i obywateli, jak również wyraz dumy ze społeczeństwa oraz stara się nieść nadzieję dla wszystkich, którzy jej potrzebują.

Królowa Elżbieta II nie należy do grona wybitnych mówców, być może dlatego, że przemawia tylko raz do roku z okazji Świąt Bożego Narodzenia. Natomiast kiedy dochodzi do sytuacji, jak ta sprzed roku, Królowa jak najlepszy retor stosuje klasyczne techniki, których uczymy się od starożytnych Greków i Rzymian. Arystoteles 300 lat przed Chrystusem pisał „Aby być przekonującym, mówca musi brać pod uwagę słuchaczy

²¹ Marek Tulliusz Ciceron (106 p.n.e. - 43 p.n.e.) - rzymski pisarz, mówca, polityk, filozof, twórca retoryki, w swoim traktacie retorycznym *De oratore* (*O mówcy*) wskazuje wizerunek dobrego oratora.

²² *Ancient Rhetoric for Contemporary Students*, Person 2004.

i odwoływać się do nich w sposób, który ich przekona”²³. Kontynuując za Arystotelesem jedną z trzech składowych przekonywania jest etos, przejawiający się w budowaniu wspólnoty z audytorium poprzez używanie zwrotów: MY, WY. Królowa w analizowanym przemówieniu, utożsamia się z odbiorcami stosując zwroty w pierwszej osobie liczby mnogiej: „*życie naszego kraju*”, „*razem walczymy z tą chorobą*”, „*duma z tego kim jesteśmy, nie jest częścią naszej przeszłości, określa naszą terażniejszość i naszą przyszłość*”, „*choć już wcześniej stawaliśmy przed wyzwaniem*”, „*łączymy się ze wszystkimi*”, „*powinniśmy patrzeć optymistycznie*”, „*znowu będziemy z naszymi przyjaciółmi, znowu będziemy z naszymi rodzinami, znowu się spotkamy*”²⁴. To utożsamienie się jest aktem życzliwości wobec odbiorców czyli retoryczna *eunoja*. Zabieg ten ma na celu podkreślić więź z odbiorcami i troskę o wspólne dobro, ma budować zaufanie i wiarygodność. Głosząc to przemówienie Królowa podkreśla swój autorytet, ale przede wszystkim stawia siebie jako równą swojemu ludowi. Zaimki osobowe „ja” i „my” powtarzają się wielokrotnie, o czym wspomniałam powyżej, dają również poczucie wspólnego przeznaczenia, zbiorowej pamięci i przynależności do jednego i tego samego narodu: „*Razem walczymy z tą chorobą i chcę was zapewnić, że jeśli pozostaniemy zjednoczeni i zdecydowani, to pokonamy ją*”²⁵.

Elżbieta II odnosi się do niedalekiej przeszłości oraz potrzeby przezwyciężenia niespokojnej terażniejszości, opartej na chwalebnym i szlachetnym zachowaniu, i postawie: „*jeśli pozostaniemy zjednoczeni i zdecydowani, to przezwyciężymy to*”, „*powrócą normalne czasy*”, „*będziemy dumni z tego, jak odpowiedzieliśmy na to wyzwanie*”, „*jest to wyrazem naszego narodowego ducha*”²⁶. Królowa hiperbolizuje bohaterstwo zwykłych ludzi, aby wzbudzić większy szacunek do ich pracy i poświęcenia, oraz docenić nawet najbardziej podstawowe zajęcia i zachęcić naród do nieustannego działania.

Warto również zaznaczyć, że pomimo panującej pandemii, która była powodem do wygłoszenia tego przemówienia, Królowa nie mówi ani o złej sytuacji, ani o dramacie wielu ludzi, nie wspomina też o kruchości rodzaju ludzkiego. Zamiast tego oferuje pocieszenie, wsparcie, wdzięczność dla pracowników służby zdrowia, swojego narodu i wszystkich tych na pierwszej linii frontu, oraz wiarę, że życie wróci do normy.

²³ Arystoteles, *Retoryka*, dz. cyt., s. 49.

²⁴ Królowa Elżbieta II, przemówienie z dnia 5.04.2020, <https://www.royal.uk/queens-broadcast-uk-and-commonwealth> [10.10.2021].

²⁵ J.w.

²⁶ J.w.

Styl wygłoszonego orędzia jest oficjalny, ale w pewien sposób osobisty, zgodny z wizerunkiem osoby publicznej, która musi zjednoczyć naród w niespokojnych czasach. Królowa przemawia z „w domu”, wygląda na zdrową, zdeterminowaną i w pełni sił. Pokój w Windsorze jest pełen złotych ozdób i bogatych detali, ale Królowa ma na sobie skromną, klasyczną sukienkę w jasnym odcieniu turkusowej zieleni. Zielony to kolor, który symbolizuje naturę, nadzieję, spokój, szczęście. Jest to również odcień o działaniu uspokajającym

i relaksującym, pasującym do przesłania Królowej i niepewnych czasów, w których żyjemy. Minimalistyczny makijaż i klasyczna fryzura oraz królewska biżuteria – naszyjnik z pereł i elegancka, ale dyskretna brylantowo-turkusowa broszka, podkreślają arystokratyczny wygląd ale nie przerysowują wizerunku. Wyżej wymienione elementy są spójne z przekazem i dopełniają etos mówcy.

Orędzie mimo krótkiej formy jest emocjonalne, wspierające i mocne, z pewnością pozostanie jednym z najlepszych przykładów współczesnych przemówień. Dzięki dziesięcioleciom służby publicznej i takiemu wystąpieniu, zdaniem brytyjskich publicystów Królowa dowiodła, że jest jedną z największych brytyjskich monarchów w historii. To orędzie było tym, czego ludzie potrzebowali usłyszeć. Jej wystąpienie przywróciło zaufanie społeczne, uspokoiło nastroje i pokazało prawdziwą siłę oratorstwa klasycznego, które w dzisiejszych czasach zostało zepchnięte na margines.

Bibliografia:

Ancient Rhetoric for Contemporary Students, Person 2004.

Arystoteles, *Retoryka*, w: *Arystoteles, Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*, Warszawa 2004.

Burke K., *Tradycyjne zasady retoryki*, w: *Retoryka*, red. M. Skwara, Gdańsk 2008.

Harold Ch., „Brand You!”: The Business of Personal Branding and Community in Anxious Times, 2013.

Królowa Elżbieta II, przemówienie z dnia 5.04.2020, <https://www.royal.uk/queens-broadcast-uk-and-commonwealth> [10.10.2021].

<https://pl.wikipedia.org/wiki/BBC> [10.10.2021].

<https://www.thearticle.com/elizabeth-iis-finest-hour> [10.10.2021].

<https://www.youtube.com/watch?v=2klmuggOEIE> [10.10.2021].

A Rhetorical Analysis of Ethos Based on a Formal Speech by Queen Elizabeth II Summary

Since 1952, Elizabeth II has been the Queen of Britain and the Commonwealth, making her the longest serving British monarch in history. Queen Elizabeth had only delivered four speeches in response to current events during her entire 68-year reign. On Sunday evening - 5th of April 2020 she delivered her fifth a calm, hopeful oration about the pandemic. She have addressed it to her countrymen, but it was the whole world that was watching. Her speech lasted less than 5 minutes was described by many recipient as reassuring, inspiring, something they needed to hear. The rhetoric of this speech was solid. It was a welcome morale booster from a benevolent figure with no other agenda than caring for her country. Queen Elizabeth has the appeal of ethos just by her nature and who she is as queen. She has the respect and authority. She knows that in making speech, she must convey her power and authority, while at the same time, convey herself as an equal to her people. She does it and she wins over the hearts of her nation.

Keywords: rhetoric, ethos, language, speech, Queen Elizabeth II

Retoryka w szkole średniej – uwagi dyrektora

Nic co jest czynione z rozmysłem, nie dokonuje się bez pomocy mowy.

Isokrates

Tematem moich przemyśleń będzie przedstawienie programu nauczania z retoryki realizowanego w Liceum Klasycznym im. Papieża Jana Pawła II w Ostrołęce. W dobie dzisiejszej bylejakości posługiwania się mową, którą możemy zauważyć w przestrzeni publicznej, w mediach, zapewne i polskiej szkole, widoczny jest problem zanikania piękna mowy ojczystej.

Dlaczego retoryka w Liceum Klasycznym w Ostrołęce? Od początku istnienia najpierw gimnazjum, a później liceum postanowiliśmy, że nasza szkoła powinna uzupełniać wykształcenie naszych absolwentów o takie przedmioty jak: retoryka, filozofia, kaligrafia, łacina, greka. Mamy zamiar wprowadzić również logikę. Trzeba przyznać, że w jakimś zakresie udaje nam się realizować te zamierzenia.

Kaligrafia – przedstawienie pisma

Retoryka klasyczna jest wprost niezbędna zarówno w dyskursie publicznym, jak i we wszelkiej działalności społecznej, gdzie piękno słowa i prawda powinny być obecne w życiu publicznym. Nie sposób przejść do wypowiedzi o roli retoryki w szkole średniej, nie wspominając starożytnych mistrzów słowa.

„Mówić chętnie, śmiało i swobodnie” – Sextus Roscjusz (dzisiaj młodzież bardzo dużo czasu poświęca na sms-y, oglądanie portali społecznościowych i nie ma czasu na ćwiczenia w mowie).

„Cechą bowiem umysłów wybitnych jest miłość prawdy w słowach, a nie miłość samych słów” – Św. Augustyn.

W starożytnej Grecji i Rzymie w takich dziedzinach życia publicznego jak filozofia, polityka, wykształcenie retoryczne było wprost koniecznością. Jednakże od czasów rewolucji francuskiej poza zmianami społeczno-politycznymi, edukacja również uległa wielkiemu

przeobrażeniu. Również w Polsce łatwo można zauważyć zaniedbania w mowie i piśmie pośród tzw. elit, czyli ludzi wykształconych, polityków, dziennikarzy, profesorów itp.

Miejsce retoryki w kształceniu

Zdaniem Protagorasa człowiek wykształcony powinien być zdolny do rozumienia i wyjaśniania przeczytanych fragmentów. Bardzo dużą uwagę przykładano w ówczesnym czasie do ćwiczenia pamięci. Na pamięć uczono się zarówno fragmentów zaczerpniętych z dzieł literackich, jak i tekstów własnych, które miały być wygłoszone w szkole lub na zgromadzeniu. Według Kwintyliana dobra pamięć to konieczność dla młodzieńca, a przyjemność dla starca. W młodości korzeń nauki może być gorzki, ale na starość owoc będzie słodki. Grecy powiadali, że człowiek różni się od zwierząt, ponieważ posiada rozum, dlatego powinien maksymalnie opanować posługiwanie się słowem. Jest to poniekąd jego obowiązkiem. Ale jeżeli sprawność retoryczna będzie obojętna na prawdę, może to mieć negatywne konsekwencje wychowawcze dla młodych ludzi.

Retoryka w Ostrołęce

Przechodzę do przedstawienia programu retoryki realizowanego w Liceum Klasycznym w Ostrołęce. Program nauczania retoryki w Liceum Klasycznym im. Papieża Jana Pawła II w Ostrołęce oparty jest na książce Czesława i Piotra Jaroszyńskich *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej* wydanej przez Fundację Nasza Przyszłość. Książka ta powinna być podręcznikiem do nauczania w polskiej szkole średniej. Według Prof. Henryka Kieresia – recenzenta książki, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej* to jedno z nielicznych dzieł poświęconych klasycznej koncepcji retoryki – sztuki pięknego i przekonującego mówienia. Publikacja ta spełnia dwa cele: stanowi wykład zagadnień retoryki oraz jest podręcznikiem, który, zdaniem recenzenta, powinien znaleźć się w każdej polskiej szkole i w każdym polskim domu. Z moich obserwacji i doświadczeń wynika, że każdy nauczyciel uczący w polskiej szkole powinien przejść taki kurs retoryczny w oparciu o program zawarty w podręczniku *Kultura słowa*. Swego czasu wspólnie z samorządem Miasta Ostrołęki organizowaliśmy kurs retoryczny dla nauczycieli. Kurs obejmował ok. 80 godzin dydaktycznych. Struktura zajęć była podobna do tej, która jest zawarta w programie nauczania w naszej szkole. Uczestnicy-nauczyciele byli bardzo zadowoleni z zajęć.

Książka składa się z dwóch części – pierwsza część zawiera elementy retoryki klasycznej, natomiast druga część to ćwiczenia, czyli sztuka żywego słowa. Czytając książkę łatwo można zauważyć przejrzystość i logiczny podział materiału badawczego, jasną

strukturę, klarowność języka, rozważania prowadzone są bardzo przystępnie. Książka jest dziełem wyjątkowym. W dobie upadku kultury słowa mówionego i pisanego bardzo pożądanym (z recenzji Prof. Henryk Kieresia).

Aby zrealizować program zawarty w podręczniku i wyposażyć uczniów w umiejętności nabywane podczas zajęć, należy przeznaczyć na to minimum 60 godzin w czteroletnim cyklu nauczania w liceum.

Realizując program nauczania retoryki, nauczyciel zaznajamia ucznia z zagadnieniami zawartymi w podręczniku. Są to następujące zagadnienia:

1. **Miejsce retoryki w kulturze zachodniej**

W tym rozdziale uczeń zapoznaje się między innymi z takimi zagadnieniami jak: powstanie retoryki, miejsce retoryki w kształceniu, pochwała, krytyka retoryki, co to jest retoryka, cel retoryki.

2. **Drugi rozdział podręcznika ukazuje w jaki sposób przygotować się do wygłoszenia przemówienia, co należy zrobić zanim się je wygłosi.**

Pomagają w tym retorzy starożytni. Ciceron tak charakteryzuje sztukę mówcy:

dobry mówca powinien:

- *naprzód wynaleźć co ma powiedzieć;*
- *następnie co wynalazł powinien porządknie i podług ważności rozsądnie rozdzielić i uszykować;*
- *następnie okrasą słów przyodziać i ozdobić;*
- *nauczyć się na pamięć;*
- *i na koniec pięknie i godnie wypowiedzieć;*

Bardzo ważnym etapem jest przygotowanie się według ustalonego planu działania, który zawiera następujące elementy:

Wstęp – we wstępie nauczyciel powinien zadbać o to, aby uczeń był uważny, otwarty na nauczyciela i życzliwy. Jak to osiągnąć? Można pochwalić audytorium, obiecując zwięzłość i jasność przekazu.

Przedstawienie problemu poruszanego przez nauczyciela polega na tym, że nauczyciel mówi uczniom, o czym będzie mówił. Następnie krótko streszcza treść. I dopiero wtedy uczeń (słuchacz) jest odpowiednio przygotowany do śledzenia przedstawianych wywodów. Przedstawianie problemu nie może być rozwlekłe i mętne. Jeśli jest czas można przejść do dygresji, odejść od tematu.

Podział zawierający punkty charakteryzujące nasze stanowisko lub stanowisko naszego adwersarza. Zalety podziału widoczne są wówczas, gdy sprawa jest dość mętna.

Wywód czyli argumentacja, będąca najważniejszą częścią całego wystąpienia, która powinna zawierać: argumenty naturalne, do których mówca może się odwołać, ale które nie są efektem jego sztuki. Mogą to być: świadectwa, dokumenty, umowy, ugody, uchwały sejmu, senatu, wyroki sądowe uprawomocnione, rozporządzenia i inne akty prawne.

Zakończenie, to bardzo ważna część naszego wystąpienia, ponieważ słuchacz może mieć mętlik w głowie, ze względu na nadmiar informacji. Dobrze jest więc jeszcze raz wszystko zebrać i uporządkować.

Arystoteles zauważa, iż epilog ma za zadanie:

- przychylnie nastawić słuchacza do mówcy;
- pomniejszyć i powiększyć znaczenie faktów;
- wywołać wzruszenie słuchacza;
- przypomnieć argumenty;

Część druga (praktyczna) Sztuka słowa mówionego

Przejdę teraz do krótkiego przedstawienia części praktycznej naszego programu.

Język mówiony – gdzie bardzo ważną rolę odgrywa głos, poprawna artykulacja, intonacja, rytm stawia pewne wymagania. Wymaganie te związane są z poznaniem pewnych zasad, których przyswojenie jest konieczne dla każdego ucznia, studenta, nauczyciela oraz dla tych wszystkich, którzy pragną posługiwać się poprawnym i zrozumiałym językiem polskim.

Znowu odwołam się do mistrzów!

„Wszelki wykład pisma opiera się na dwóch podstawach: Jedną jest wynajdywanie tego co trzeba zrozumieć, druga jest przedstawienie tego co zostało zrozumiane” – św. Augustyn.

„Chodzi o to, aby język giętki powiedział wszystko co pomyśli głowa” – Juliusz Słowacki.

Wracając do realizowanego programu retoryki, uczniowie poznają i przyswajają umiejętności zawarte w części praktycznej retoryki. Poniżej pokrótce przedstawię tylko niektóre zasady konieczne do opanowania aby mówić jasno i wyraźnie, aby nas słuchano i słyszano.

Na samym początku bierzemy na warsztat nasz oddech. Następnie poznajemy frazę i interpunkcję. Dalej intonacja. Położenie akcentu. Artykulacja samogłosek, spółgłosek itd.

Ćwiczenia przeprowadzamy na następujących tekstach:

Mowa H. Sienkiewicza przy odsłonięciu pomnika Juliusza Słowackiego w 1899 r. w Miłosławiu.

Rozpisanie na frazy:

„Opaczność tworząc narody// hojnie obsypała naszych praojców rozlicznymi darami/

Dała im obszerne i żyzne ziemie dała im zarazem lwie i gołębie serca szlachetne dusze
i bystre umysły zdolne do najgórnieszych lotów/

Ale to nie był jeszcze kres darów/ Można by mniemać, że Bóg tworząc Polaków//
rzekł im oto na domiar wszystkiego daję wam śpiż dźwięczny a niepożyty, taki//

z jakiego ludy, żyjące przed wami, stawiały posągi swym bohaterom/

daję wam złoto błyszczące i giętkie, a wy z tego tworzywa//

uczyńcie mowę waszą/

I została ta mowa, niepożyta, jak śpiż, świetna i droga, jak złoto, jedna z najwspanialszych na
świecie/ tak wspaniała, piękna i dźwięczna//

że chyba tylko język dawnych Hellenów może się z nią porównać/”

Należy pamiętać, że na dynamikę, artykulację, rytm oraz tempo naszej wypowiedzi
ma wpływ przestrzeń w której przemawiamy. Może ona nam pomagać, ale może też
przeszkadzać. Należy o tym pamiętać. Gdy stajemy przed publicznością musimy zapanować
nad słuchaczami i nad całą przestrzenią.

Na zakończenie przedstawię kilka wniosków, z których wynika, że nauczanie retoryki
w szkole średniej jest jak najbardziej zasadne. Ze względu na nadmiar obrazów (telewizja,
Internet) młody człowiek, w tym przypadku uczeń, jest ciągle atakowany wieloma
informacjami, które ciągle pobudzają go do reagowania na nie. Zajęcia z retoryki, ze względu
na cel praktyczny, pomagają uczniom dostrzegać słowo – mówione i pisane, które jest
najdoskonalszym środkiem rozwoju osobowego i komunikacji międzyludzkiej. Poprzez
odpowiednie poznanie zasad posługiwania się słowem nasi uczniowie na zajęciach retoryki
uczą się poznawania prawdy, czynienia dobra i podziwiania piękna, co w konsekwencji
wpływa na ich dobre wychowanie w duchu cywilizacji łacińskiej. Czas poświęcony podczas
lekcji retoryki na doskonalenie umiejętności związanych z przemawianiem bardzo pomaga
uczniom, aby wiedzieli nie tylko co, ale również jak mówić. Ponadto uczniowie na tych
zajęciach nabywają umiejętność sprawnego posługiwania się językiem polskim w zakresie
tworzenia wypowiedzi, potrafią zabierać głos, jasno formułują myśli, budują wypowiedzi
poparte uczciwymi argumentami, cytują wypowiedzi innych autorów z podaniem źródła oraz
poprawnie wymawiają i akcentują wyrazy, a także całe frazy. Sztuka przygotowywania
i wygłaszania przemówień, ze znajomością zasad, jest bardzo ważną umiejętnością
poprawnego i skutecznego posługiwania się językiem polskim, wprost konieczną

na dalszym etapie edukacji oraz w życiu codziennym.

Sylwetki myślicieli

Martin Opitz – ojciec poezji niemieckiej i jego inspiracje dziełami Jana z Czarnolasu

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie twórczości Martina Opitza w kontekście literatury europejskiej, w tym szczególnie Jana Kochanowskiego. Ów wielki niemiecki poeta i teoretyk literatury, będący przedstawicielem tzw. pierwszej śląskiej poezji baroku, urodzony w Bolesławcu (pozostającym w I poł. XVII w. w granicach Rzeszy Niemieckiej) w ciągu swojego życia wielokrotnie przebywał w Polsce, ulegając jej niezwykłemu urokowi literackiemu i kulturowemu. Szczególnie w latach 30-tych XVII wieku był blisko związany z polskim dworem królewskim Władysława IV Wazy, co zaowocowało licznymi utworami poświęconymi polskiemu życiu społecznemu, jak i osobom, z którymi się tutaj spotykał. Opitz, pisząc swoje dzieła korzystał z dzieł licznych europejskich twórców, m.in. Daniela Heinsiusa czy Paula Ronsarda. Cenił ponadto kunszt literacki jednego z najwybitniejszych polskich poetów czasów renesansu, Jana Kochanowskiego. To na jego *Trenach* wzorował swoje *Psalmy*, które w sposób znaczący wpłynęły na wielu niemieckich poetów okresu baroku.

1. Życie Martina Opitza¹

Martin Opitz urodził się dnia 23 grudnia 1597 roku w Bolesławcu. Był synem Sebastiana i Marty Rothman, która zmarła w 1597 lub 1598 roku. Rodzina zamieszkiwała w Bolesławcu od XIV wieku. Ich nazwisko zapisywano wówczas jako Opec albo Opicz. Być może jednym z przodków Martina był malarz żyjący w XIV wieku w Bolesławcu, Piotr Opeć. Również w XV wieku spotykamy niejaki Michała i Krzysztofa Opiczów, co wskazuje jednoznacznie na polskie pochodzenie tej rodziny². O słowiańskich korzeniach poety wspomniał nawet

¹ Jego krótkie noty biograficzne są podane w: K. Garber, *Opitz, Martin*, w: „Neue Deutsche Biographie” (dalej NDB), B. 19, 1999, s. 552-554. Zob. także, F. Muncker, *Opitz, Martin*, w: „Allgemeine Deutsche Biographie” (dalej ADB), B. 24, 1887, s. 370-373. Jednostronicowa notatka biograficzna znajduje się także w *Polskim Słowniku Biograficznym*, zawierającym błędną datę urodzenia Opitza. Zob. I. Banet i M. Szyrocki, *Opitz von Boberfeld, Martin*, w: *Polski Słownik Biograficzny* (dalej PSB), T. XXIV, 1979, s. 126-127.

² M. Cieśla, *Marcin Opitz w Polsce*, w: „Przegląd Zachodni”, t. 3, 1952, s. 478.

nieprzychylny Polakom niemiecki literaturoznawca Adolf Bartels w swoim dziele pt. *Geschichte der deutschen Literatur*.

Swoją edukację rozpoczął w 1605 roku w rodzinnym Bolesławcu, uczęszczając do Collegium Latinum, gdzie rektorem był jego wuj, Christoph Opitz. Opuszczając rodzinne miasto Martin napisał na jego cześć piękne strofy, które przytoczył jego przyszły uczeń, przyjaciel i pierwszy biograf Christoph Köler (Colerus) (1602-1658)³, w swoim dziele poświęconym mistrzowi pt. *Laudatio Honori & Memoriae V. CL. Martini Opitii (...)*. Czytamy tam: „należy chwalić swoje miasto, zwłaszcza gdy ma się mało okazji, by mówić otwarcie (...) wystarczy, że ze względu na swoje dogodne usytuowanie, zdrowe powietrze i żyzną glebę ustępuje nielicznym, a ze względu na jego sławnych mężczyzn nie ustępuje żadnemu miastu na Śląsku, a tylko niektórym w całych Niemczech; miasto to zasługuje na pochwałę, bowiem wychowało i wykształciło najbardziej szlachetnych, największych i najsłynniejszych mężczyzn”⁴.

Opitz kontynuował naukę we Wrocławiu w sławnym Gimnazjum św. Marii Magdaleny, które ukończył w 1614 roku. Jego nauczycielami byli Adam Cureus oraz słynny rektor tejże szkoły Johannes von Höckelshoven (1557-1617)⁵. W trakcie nauki we wrocławskim gimnazjum pracował jako prywatny nauczyciel synów doktora Daniela Bucetiusa. W 1616 roku Martin

³ Podobnie jak Opitz urodził się w Bolesławcu, naukę kontynuował we Wrocławiu. Należał wraz z Martinem Opitzem do tzw. pierwszej szkoły śląskich twórców. Ukończył Uniwersytet w Strasburgu pod kierunkiem Mathiasa Erneggera, zostając doktorem praw. Powróciwszy na Śląsk w 1637 roku został profesorem historii i elokwencji we wrocławskim Gimnazjum św. Elżbiety. Był mistrzem i nauczycielem Angelusa Silesiusa czy Christiana Hoffmanna von Hoffmannswaldaua. Zob. P. Ukena, *Köler (Colerus), Christoph*, w: „NDB”, B. 12, Berlin 1980, s. 316.

⁴ Cytat przytoczony za: K. Garber, *Der Reformator und Aufklärer Martin Opitz (1597-1639). Ein Humanist im Zeitalter der Krisis*, Berlin/Boston 2018, s. 86, pochodzi z tłumaczenia na język niemiecki dzieła Christopha Colerusa *Laudatio honori (...)* na podstawie dzieła Kaspra Gottlieba Lindner pt. *Umständliche Nachricht von weltberühmten Sclesiers, Martin Opitz von Boberstein: Leben, Tode und Schriften: nebst einen alten und neuen Lobgedichten auf Ihn*, wyd. Immanuel Krahn, Hirschberg 1740, strdr., Bayerische Staatsbibliothek, sygn. Augsburg Staats- und Stadtbibliothek -H 1370-1, s. 15f. Por. z oryg. Ch. Köler, *Laudatio honori & memoriae V. CL. Martini Opitii paulo post obitum ejus A. MDC.XXXIX. in Actu apud Uratislavienses publico solenniter dicta solenniter dicta a Christophoro Colero, Praeter continuam Opitianaе vitae narrationem complectens multorum quoque Principum atque celebrium Virorum, cum quibus Opitio consuetudo & amicitia fuit, memorabiles notitias/Publici juris fecit Melchior Weise*, wyd. P. Fuhrmann, J. Wittgau, Lipsk 1665, strdr., Bibl. UW., sygn. 385361, s. 15-16.

W oryginale łacińskim: „Laudum tamen tuarum campum alii et peregrini tutius pellustrent, quibus longe minus citra obtreactionem est (...) Ego te situs commoditate et amaenitate ad nemora et plana camporum porrectam, aëris salubritate, terre fecunditate, paucis Silesiae oppidis; Claritae vero ingeniorum nulli Silesiae, paucis Germaniae civitatibus secunda (quod praefiscini tamen dixerim) esse gratulatione et voto prosequor; quod precipue foris et domini aeterno illo elogio et summa titulorum praedicari jam tot annis merueris magnorum Virorum genitrix, educatrix, alitrix”.

⁵ K. Garber, dz. cyt., s. 103-105. Wielotomową historię szkoły i gimnazjum św. Marii Magdaleny opracował Karl Gottlieb Schönborn, *Beiträge zur Geschichte der Schule und des Gymnasiums zu St. Maria Magdalena in Breslau*, T. III, Breslau 1844-1846. Czasom działalności Höckelshovena poświęcony jest tom III.

Opitz przeniósł się do Akademisches Gymnasium, zwanego *Schonaichianum* w Beuthen (Bytom Odrzański), założonego przez barona Georga von Schönaich-Carolath (1557-1619)⁶. Kształcąc się w tym znakomitym ośrodku naukowym, m.in. pod kierunkiem słynnego Georga Manlius (ok.1570-po 1619)⁷ zapoznał się z poezją niemiecką, francuską i włoską⁸. W następnym roku Opitz podjął studia w sławnej Vidrianie we Frankfurcie nad Odrą. Studiował retorykę, historię starożytną i prawo. Nie będąc w stanie utrzymać się w tym mieście udzielał lekcji w *Schola Augusta* w Zgorzelcu. Przebywając na tamtejszym uniwersytecie poznał jurystę i bibliofila Izby Skarbowej Dolnego Śląska i Łużyc Tobiasa Scultetusa (ok.1565-1620)⁹. Został nauczycielem jego synów. Studia z filozofii podjął już w Uniwersytecie w Heidelbergu, w czerwcu 1619 roku. Był również prywatnym nauczycielem synów radnego księcia Palatynatu Nadreńskiego Georga Michaela Lingelsheima (1556-1636)¹⁰. Utworzył tam, wraz z innymi wybitnymi niemieckimi poetami i latynistami, m.in. Balthasarem Venatorem (1594-1664)¹¹, Casparem von Bathem (1587-1658)¹² i Julusem Wilhelmem Zincgrfem (1591-1635)¹³, Koło Poetyckie.

⁶ Niemiecki humanista i podróżnik. Za swoje zasługi został zaliczony do grona baronów Cesarstwa w 1610 roku przez Rudolfa II. Schoenaichianum założył w 1614 roku, zatrudniając uczonych luteranckich i kalwińskich. Zob. Ch. D. Klopsch, *Geschichte des berühmten Schönaichischen Gymnasiums zu Beuthen an der Oder, aus den Urkunden des Fürstlich-Carolatischen Archivs und den besten darüber vorhanden Schriften*, Glogau 1818, strdr., Bibl. Śl., sygn. 757984 II, s. 6-11.

⁷ *Słownik pisarzy śląskich*, t. 2, pod red. J. Lyszczyzna, D. Rott, Katowice 2007, s. 107-108.

⁸ *Słownik pisarzy śląskich*, t. 4, pod red. J. Lyszczyzna, D. Rott, Katowice 2013, s. 62-64.

⁹ Faktycznie nazywał się Schulze von Schwanensee, był profesorem w Uniwersytecie w Strasburgu. Wybitny twórca panegiryków, jego najwybitniejszym dziełem napisanym w 1595 roku było *Ulysses: Seu Parua Odyssea. Peregrinationis adeoque totius vitae humanae speculum*, dedykowane braciom Leszczyńskim, patronom protestantów w Lesznie. Zob. *Ulysses (...)*, wyd. A. Bertram, strdr., Bibl. Zakł. Nar. im. Ossol. we Wrocławiu, sygn. XVI.Qu.2265.

¹⁰ Po studiach w Heidelbergu i Bazylei został nauczycielem, a później radcą nadwornym księcia-elektora Palatynatu, Jana Kazimierza. Później doradcą Fryderyka V i mecenasem niemieckich poetów. Zob. V. Press, *Lingelsheim, Georg Michael*, w: „NDB”, 14, 1985, s. 621.

¹¹ Humanista, pisarz neo-łaciński i satyryk. Pochodził z terytorium Palatynatu Elektorskiego, gdzie uczył się w Neustadt Casimirianum Gymnasium, które ukończył z wyróżnieniem. Studiował teologię na Wydziale Filozoficznym w Uniwersytecie w Heidelbergu, który ostatecznie opuścił po ataku wojsk cesarskich w 1622 roku. Następnie służył na dworze elektora Palatynu-Zweibrücken, rezydując w mieście Meisenheim. Jego najslawniejszym dziełem był łaciński nekrolog *Panegyricus Iano Gruteri* napisany w 1630 roku na część zmarłego profesora Johanna Gutera. Zob. R. G. Czapla, *Venator, Balthasar*, w: „NDB”, T. 27, Berlin 2017, s. 745-746. Zob. więcej: J. H. Zedler, *Venator, Balthasar*, w: „Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste (...)”, T. 46, Lipsk 1745, strdr., Bayerische Staatsbibliothek, sygn. 2 Enc. 23-46, s. 1149-1152.

¹² Wybitny filolog klasyczny, urodzony w Kostrzynie nad Odrą. Studiował w Wittenberdze, by później prowadzić badania naukowe w bezpośrednim sąsiedztwie lipskiej Paulinum. Do jego najwybitniejszych dzieł należą *Iuvenalia* wydane w 1607 roku w Wittenberdze oraz komentarze do dzieł klasycznych Claudianus (ok. 370-404) i Publiusza Papiniusza Stacjusza (40-96). Zob. więcej F. A. Eckstein, *Barth, Kaspar v.*, w: „ADB”, T.

Niemiecki poeta, będąc kalwinem, w obawie przed ścigającymi „króla zimowego” Fryderyka V wojskami cesarskimi, po klęsce jego wojsk pod Białą Górą 8 listopada 1620 roku opuścił Heidelberg i udał się wraz z przyjacielem G. H. A. Hamiltonem do Niderlandów, gdzie tłumaczył wiersze Daniela Heinsiusa poświęcone Bachusowi i Jezusowi Chrystusowi¹⁴. W obliczu ofensywy hiszpańskich wojsk Ambrosio Spinoli (1569-1630) Opitz i Hamilton opuścili Leydę i udali się do Jutlandii, gdzie spędzili zimę. Powróciwszy latem 1621 roku na Śląsk Martin spotkał się z ostracyzmem zwycięskiej strony katolickiej, co spowodowało jego kolejny wyjazd, tym razem do Siedmiogrodu, gdzie rządził przeciwnik Habsburgów, Gabor Bethlen (1613-1629)¹⁵. Księżę, chcąc zreformować szkolnictwo w swoim państwie na wzór europejski, ściągnął na swój dwór Martina Opitza, oferując mu stanowisko profesora filozofii w Gimnazjum w Weissenburgu. Pierwotnie to stanowisko profesorskie miał objąć Caspar Kirchner, albo David Origanus (1558-1628)¹⁶, jednak ostatecznie zrezygnowali. Wraz ze śląskim uczonym i dyplomata do Siedmiogrodu przybyli Jacobus Copius i Friedrich Pauli, mistrz nadworny hrabiów Schwambergu. Poza nimi na dworze Bethlena rezydowali wybitni uczeni z Heidelbergu i Herborn: Johann Heinrich Alsted (1588-1638)¹⁷ i Johann Heinrich Bisterfeld (1605-1655)¹⁸, którzy w 1628 roku – już po opuszczeniu Siedmiogrodu przez Opitza – zreformowali kolegium w Weissenburgu.

2, Lipsk 1875, s. 101 f. Zob. także, F-W. Wenzlaff-Eggebert, *Bart, Caspar von*, w: „NDB”, T. 1, Berlin, 1953, s. 605.

¹³ Wybitny poeta niemiecki i autor aforyzmów. Razem z Martinem Opitzem i Balthasarem Venatorem jest uważany za „ojca niemieckiej poezji”. Przez większość życia związany z Heidelbergiem, z którego uciekł w wyniku działań wojsk cesarskich. Wydał antologię poezji niemieckiej współczesnych mu poetów pod tytułem *Martini Opicii. Teutsche Pöemata und Aristarchus Wieder (...)* w 1624 roku. Zmarł w wyniku epidemii dżumy w Sant Goar. Zob. M. Waldborg, *Zincgref, Julius Wilhelm*, w: „ADB”, T. 45, Lipsk 1900, s. 306-311.

¹⁴ Wiersze Heinsiusa zostały wydane w zbiorze poezji pt. *Nederduytsche Poemata* w języku holenderskim, co było przeciwne ówczesnym normom poetyckim, które wymagały, by poezja była pisana po łacinie. Zob. K. Ritter von Halm, *Heinsius, Daniel*, w: „ADB”, T. 11, 1880, s. 653-656.

¹⁵ Stosunki społeczno-religijne w Siedmiogrodzie zob. W. Felczak, *Historia Węgier*, Wrocław 1983.

¹⁶ Wybitny astronom, matematyk i filozof. Całe swoje życie naukowe związał z frankfurcką *Vidriana*. Zob. Ch. G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, wyd. J. F. Gleditsch, Leipzig 1751, Bd. 3 (M-R), s. 1096. Zob. także, J. B. Mencke, *Compendioses Gelehrten Lexicon*, wyd. J. F. Gleditsch i syn, Leipzig 1715, strdr., University of Michigan, sygn. Z 1010 M54, s. 1532.

¹⁷ Studiował filozofię i teologię. Profesor filozofii w Herborn w 1610 roku, a od roku 1619 profesor teologii w Uniwersytecie w Heidelbergu. Swoją myśl filozoficzną opierał na Arystotelesie i Rajmundzie Lullusie. Zob. H. Happe, *Alsted, Johann Heinrich*, w: ADB, B. 1, Leipzig 1875, s. 354-355. Zob. także, O. Weber, *Alsted, Johann Heinrich*, w: NDB, nr 1, 1953, s. 206.

¹⁸ Wybitny ówczesny logik, polihistor i teolog kalwiński z Siegen. Uczeń i następca Alsteda w Uniwersytecie w Herborn, napisał elementarz do logiki. Zob. G. Seivert, *Bisterfeld, Johann Heinrich*, w: ADB, B. 2, Leipzig 1875, s. 682-683.

Przebywając w Księstwie Siedmiogrodu Opitz zbierał starożytne inskrypcje rzymskie, na przykład z kolumny Trajana¹⁹, które później wykorzystał do napisania niedokończonego dzieła o antycznej Dacji. Dowiadujemy się o nim z listu gdańskiego drukarza Georga Rhetego II²⁰ do Andreasa Senfflebena z 10 stycznia 1642 roku. O dziele tym wspominał także Christoph Köler w *Laudatio honori & memoriae V. CL. Martini Opitii (...)*, w której pisał m.in. o sukcesach króla Decebala w walce z Rzymianami oraz ostatecznym zwycięstwie cesarza Trajana nad Dakami (101-106)²¹.

Opitz skarżył się w łacińskim poemacie *Silvae*, w wierszu dedykowanym swojemu przyjacielowi Copiusowi, iż nie ma tutaj żadnego towarzystwa, w związku z czym: „całą resztę poświęca na (...) wypoczynek i trzyma się z dala od życia tłumu”²². Spowodowało to, że szybko zrezygnował z nowej funkcji i w 1624 roku powrócił na Śląsk. Tam dołączył do rady książęcej Jerzego Rudolfa, księcia legnicko-brzeskiego. W jego imieniu w 1625 roku udał się do Wiednia, jako jeden z delegatów rady książęcej z kondolencjami do cesarza, z powodu śmierci arcyksięcia Karola Habsburga. Wręczył cesarzowi Ferdynandowi II wiersz ku czci zmarłego arcyksięcia²³. Cesarz poprosił Opitza o przetłumaczenie wiersza z języka niemieckiego na łacinę, co niemiecki poeta uczynił w ciągu godziny. Został za to uhonorowany zaszczytnym tytułem *poeta laureatus*. Po powrocie z Wiednia, rozczarowany wewnętrznymi konfliktami wśród protestanckich książąt, dołączył do dworu ówczesnego prezydenta cesarskiego na ziemi śląskiej Karla Hannibala von Dohny (1588-1633)²⁴, pochodzącego ze starego trzynastowiecznego rodu z terenu Prus Książęcych. Po amnestii dla protestantów szybko zdobył zaufanie grafa, zostając sekretarzem tajnej kancelarii w lutym 1626 roku, a następnie uczestnicząc m.in. w misjach dyplomatycznych na dwory w Dreźnie czy Berlinie oraz pertraktacjach von Dohny z księciem elektorem Jerzym Wilhelmem

¹⁹ George Preutten *Brieff an Andream Sanfftleben von Martin Opitzens Dacia antiqua*, strdr., Bibl. UW. (dawna Bibl. Miej. Rehdigera), Mf. 41199, sygn. Bu 363676 (Strahowsky sculp.).

²⁰ W liście figuruje jako Georg Preutten, gdyż był drukarzem zarówno gdańskim, jak i szczecińskim. Zob. *Ibidem*, s. 1.

²¹ C. Colerus, dz. cyt., s. 33-35.

²² W oryginale: „Cetera cuncta suae dat (...) quieti, et procul a vulgi conditione sedet”. Zob. A. Aurnhammer, *Tristia ex Transilvania. Martin Opitz 'Ovid-Imitatio und poetische Selbstfindung in Siebenbürgen (1622/23)*, w: *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance*, pod red. W. Kühlmann, Stuttgart 2004, s. 258-259.

²³ M. Szyrocki, *Martin Opitz na służbie u burgrabiego Karola Hannibala von Dohna (1626-1632)*, w: „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, R. XIV (1959), nr 2, s. 198.

²⁴ Był władcą wydzielonego państwa na Śląsku w Sycowie. Zob. T. Kulak, W. Mrozowicz, *Syców i okolice od czasów najdawniejszych po współczesność*, Wrocław-Syców 2000, s. 47.

Hohenzollernem. Był to czas, w którym Martin Opitz mało pisał, gdyż głównie podróżował z Karlem Hannibalem Dohną, reprezentując interesy cesarza wobec władców Rzeszy. Wspierał cesarskiego prezydenta w walkach przeciwko armii grafa Ernesta von Mansfelda (1580-1626), gdy ten został ranny w potyczce pod Opołem²⁵.

Dnia 30 kwietnia 1627 roku cesarz Ferdynand II wyznaczył von Dohnie tajną misję dyplomatyczną w Warszawie, w następstwie czego Opitz po raz pierwszy pojawił się na terenie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Celem tego przyjazdu było podtrzymanie sojuszu z królem Zygmuntem III Wazą przeciwko Szwedom, aby strona polska nie wycofała się z wojny o ujście Wisły. Po powrocie z misji w Warszawie i Berlinie Opitz dziękował von Dohnie, w utworze pochwalnym pt. *Ad Illustriss. Dnm. Carolum Annibalem Burggravium et Comitem Dohnae (...)*, za możliwość pracy twórczej na zamku wrocławskim²⁶. Rok później autor świeżo napisanej *Dafne* wyruszył do Kalisza, gdzie odwiedził w tamtejszym kolegium jezuickim synów von Dohny, których wcześniej kształcił²⁷. Za zasługi w służbie Karla Hannibala von Dohny dnia 14 września 1627 roku otrzymał od Ferdynanda II tytuł szlachecki von Boberfeldt²⁸.

W 1629 roku doszło do dwóch znaczących wydarzeń w życiu Martina Opitza. Na początku tego roku w wyniku działań kontrreformacyjnych von Dohny na Śląsku rodzinny Bolesławiec musiał opuścić ojciec Opitza, Sebastian który nie wyrzekł się swej wiary i uciekł najpierw do Saksonii, a następnie do Polski, o czym pisał w liście²⁹ do swojego przyjaciela Augusta Buchnera (1591-1661)³⁰. Na prośbę Martina Opitza von Dohna zgodził się, aby jego ojciec z drugą żoną i dziećmi powrócił do Bolesławca³¹. W 1629 roku został członkiem Towarzystwa Owocodajnego (*Fruchtbringende Gesellschaft*) jako *Der Gekrönte*, mimo

²⁵ J. Grossmann, *Des Grafen Ernst von Mansfeld letzte Pläne und Thaten*, Breslau 1870, sygn. Eur. 337, s. 86.

²⁶ M. Szyrocki, *Martin Opitz na służbie u burgrabiego Karola Hannibala von Dohna (1626-1632)*, w: „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, R. XIV (1959), nr 2, s. 202.

²⁷ M. Cieśla, *Martin Opitz w Polsce (1635-1639)*, w: „Przegląd Zachodni”, nr 11-12, 1952, s. 477.

²⁸ Tytuł szlachecki pochodził od niemieckiego słowa rzeki Bóbr. Zob. M. Szyrocki, *Marcin Opitz na służbie u burgrabiego Karola Hannibala von Dohna (1626-1632)*, w: „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, R. XIV (1959), nr 2, s. 203.

²⁹ K. Conermann, *Briefweschel und Lebenszeugnisse. Kritische Edition mit Übersetzung*, B. 1, Berlin 2009, s. 694. List z 31.03. 1629 roku, w którym tak pisał: „Mój ojciec przez jakiś czas mieszkał na wygnaniu z tobą i w innych miejscach...”. W oryginale: „Parens meus aliquamdiu apud vos et alibi in exilio vixit...”. Także w listach do Kölera pisał o losach ojca.

³⁰ Wybitny niemiecki filolog klasyczny i poeta barokowy. Studiował w Wittenberdze, by sam tam zostać profesorem poezji i retoryki. Zob. H. Palm, *Buchner, August*, w: „ADB”, t. 3, 1876, s. 485-487.

³¹ Patrz K. Conermann, dz. cyt., s. 69, list nr 290331A.

niechęci części uczonych, uważających go za zdrajcę służącemu „wojownikowi kontrreformacji katolickiej” Karolowi Hannibalowi Dohnie. Opitz do owego Towarzystwa dostał się dzięki rekomendacji Diedericha von dem Werdena (1584-1657)³² i Friedricha von Schillinga (1584-1637)³³, a przyjęty został przez księcia Ludwika I von Anhalt-Köthen (1579-1650)³⁴. Jako jego członek otrzymał szerokolistny wawrzyn. W następnym roku, pełniąc funkcję dyplomaty, udał się do Paryża, gdzie poznał wybitnego teoretyka prawa międzynarodowego Hugo Grotiusa (1583-1645), którego dzieła polecił przetłumaczyć na język niemiecki Christopherowi Kölerowi³⁵.

Po powrocie z Paryża Martin Opitz przebywał na dworze Karola Hannibala von Dohny, jednak sytuacja na Śląsku zaczęła gwałtownie się zmieniać po stronie protestanckiej po wkroczeniu wojsk szwedzkich. Po wylądowaniu armii szwedzkiej pod Peenemünde dnia 6 lipca 1630 roku, a następnie szwedzkich zwycięstwach w bitwach pod Breitenfeld (17 września 1631) i niedaleko miasteczka Rain nad rzeką Lech (14-15 kwietnia 1632) kolejne państwa niemieckie wiązały się sojuszami z Królestwem Szwecji. Należały do nich Saksonia i Brandenburgia, które zostały również zmuszone do oddania ważnych strategicznie twierdz, m.in. Kostrzyna nad Odrą. Na początku roku 1632 działania wojsk sasko-szwedzkich wymusiły na Karlu Hannibalu von Dohnie pospieszną reorganizację armii cesarskiej, z którą próbował stawić opór. Wspierający Szwedów Sasi pod dowództwem Johanna Georga von Arnima-Boitzenburga (1583-1641) zaatakowali okolicę Sycowa i Wrocławia, łupiąc kościoły w Ostrowie Tumskim i na Piasku (7-10 września 1632 roku), niszcząc m.in. archiwum kapituły wrocławskiej. W następnym roku cesarski namiestnik po przegranej bitwie pod Strzelinem 8 lutego uciekł do Pragi, pozostawiając Martina Opitza w trudnym położeniu.

³² Pierwszy przetłumaczył z języka włoskiego na niemiecki *Jerozolimę wyzwoloną* Torquata Tassa (1544-1595). Zob. A. B. König, von dem Werden, Diederich, w: *Biographisches Lexikon aller Helden und Militairpersonen*, B. IV, wyd. A. Wever, Berlin 1791, strdr., Bayerische StaatsBibliothek w Monachium, sygn. Biogr. c. 208-2, s. 428.

³³ Niemiecki uczoney, studiował m.in. w uniwersytecie w Tybindze. Po odbyciu studiów zwiedził prawie całą Europę i Bliski Wschód. Był jednym z pierwszych członków Towarzystwa Owocodajnego razem ze swoją żoną Anną Marią von Peblis.

³⁴ Pochodził z dynastii askańskiej. Po odbyciu długiego *Grand Tour* po Europie ściągnął do księstwa Anhalt licznych artystów z całych Niemiec. W czasie uroczystości pogrzebowych siostry, Doroty Marii von Anhalt założył pierwsze w Niemczech Towarzystwo Owocodajne w dniu 24 sierpnia 1617 roku. Sam pisał wiersze oraz przetłumaczył biblijną *Księgę Hioba* na język niemiecki. Zob. G. Dünnhaupt, Ludwig, w: „NDB”, T. 15, Berlin 1987, s. 347.

³⁵ Tłumaczył słynny traktat Hugo Grotiusa *De veritate religionis christianae*. Zob. P. Ukena, Köler (Colerus), *Christoph*, dz. cyt., s. 316.

Po nierozstrzygniętej bitwie pod Lützen dnia 16 listopada 1632 roku Szwedzi pozostali na dłużej na Pomorzu i Śląsku, w czym pomagała im ścisła współpraca wojskowa z armią księcia elektora Saksonii, Johanna Georga I Wettina (1585-1656). To przyczyniło się w znacznym stopniu do wstąpienia Martina Opitza na służbę do szwedzkiego generała, późniejszego feldmarszałka Johana Banera (1596-1641), który również został zapisany jako 222 członek Towarzystwa Owocodajnego.

Tuż po ucieczce Karla von Dohny Martin Opitz pod koniec 1632 roku powrócił do służby dyplomatycznej u protestanckich książąt legnicko-brzeskich, Jerzego Rudolfa i jego brata Jana Chrystiana, podróżując m.in. do Szczecina, Gdańska czy Warszawy i Torunia, do którego udali się wygnani władcy Brzegu i Legnicy. W Toruniu bolesławiecki poeta krótko przebywał pod koniec 1634 roku.

W 1635 roku poznał wybitnego przedstawiciela protestanckiej pedagogiki i filozofii, Jana Amosa Komenskigo (1592-1670)³⁶, przebywającego wówczas w Lesznie, ośrodku naukowym braci czeskich. Komensky, doceniając wkład Martina Opitza w odrodzenie języka niemieckiego nawał go „niemieckim Wergiliuszem”. Opitz, będąc wówczas czynnym uczestnikiem bieżących wydarzeń politycznych po stronie książąt protestanckich musiał uchodzić ze Śląska, gdyż zwycięski cesarz Ferdynand II po podpisaniu z elektorem Saksonii Janem Jerzym I pokoju w Pradze 30 maja 1635 roku zobowiązał władców Rzeszy do nie wiązania się sojuszami z wrogami Cesarstwa. Niemiecki poeta opuszczając Leszno udał się, przypuszczalnie ostatni raz w swoim życiu, do Wrocławia, by w ślad za swoim byłym pracodawcą księciem Janem Chrystianem ponownie dotrzeć do Torunia, gdzie przebywał przez dłuższy czas (od połowy sierpnia 1635 do sierpnia 1636 roku). W Toruniu Opitz spotkał się z księciem Janem Chrystianem, licząc na jego dalszą pomoc finansową, jednak książę piastowski, sam będąc w finansowych tarapatach, odrzucił jego usługi. Jednak dzięki koligacjom rodzinnym z Denhoffami polecił swojego protegowanego ówczesnemu staroście kościelno-rynkowemu, Gerardowi Denhoffowi (ok. 1598-1648), który z kolei przedstawił go ceniącemu humanistów Władysławowi IV Wazie. W dowód wdzięczności za wyświadczoną przysługę niemiecki poeta zadedykował Denhoffowi swoje tłumaczenie *Antygony* Sofoklesa na język niemiecki.

Podczas pobytu króla w Toruniu na początku stycznia 1636 roku doszło do bezpośredniego spotkania Opitza z władcą Rzeczypospolitej. Jeszcze w tym samym miesiącu poeta

³⁶ *Komeński, Jan Amos*, w: „PSB”, T. XIII, 1967-68, s. 385-389.

towarzyszył Władysławowi IV w drodze do Gdańska³⁷, gdzie pozostał już do końca życia. Król, doceniając rolę Martina Opitza, jaką pełnił we wcześniejszych latach w służbie von Dohny i książąt piastowskich mianował go osobistym historiografem i sekretarzem. W dowód wdzięczności autor *Zlatny* napisał *Wiersz pochwalny do Królewskiej mości Polski i Szwecji* zaczynający się od słów: „...O Władysławie, że obrałeś zamiast wojny pokój i cierpliwość zamiast pobłażliwości – skarżą cię złe serca; dobre cieszą się, że nie odrzuciłeś zawieszenia broni i że Twoje usposobienie, bohaterze, wyżej ceni pokój od czegokolwiek w świecie...”³⁸. Nawiązywał on w nim do niedawno zawartego rozejmu ze Szwecją w Sztumskiej Wsi (12 września 1635), który umożliwił Szwedom przerzucenie przez wojska cesarskie wszystkich wojsk na zagrożone wówczas Pomorze. Za ów wiersz Władysław IV Waza w dowód wdzięczności przekazał Opitzowi 1000 talarów.

W roku 1636 Martin Opitz, reprezentujący króla w protestanckim obrządku pogrzebowym z okazji przeniesienia z Brodnicy szczątków doczesnych ciotki Władysława IV zmarłej w 1625 roku Anny Wazówniej (1568-1625) do kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, wygłosił panegiryk pochwalny pt. *Panegyricus Serenissimae Suecorum, Gothorum ac Vandalorum Principis ANNAE HEROINAE PRAESTANTISSIMAE, Honori Piaequae Memoriae consecratus a Martino Opitio, Thorunii, ex officina Schnellboltziana ANNO MDCXXXVI [...]*³⁹, który został wydany w formie druku okolicznościowego⁴⁰. W czasie samego pogrzebu wygłoszone zostały dwa kazania pogrzebowe. Pierwsze wygłosił w języku niemieckim rektor Gimnazjum Toruńskiego, przyjaciel Opitza z okresu studiów we Frankfurcie nad Odrą Piotr Zimmermann (1600-1656). Drugie natomiast wydał w języku polskim Paweł Orlicz, konsenior Jednoty braci czeskich⁴¹. Panegiryk ów liczy 26 stron, napisany jest wykwintną, barokową łaciną, którą Opitz posługiwał się doskonale, podobnie

³⁷ I. Mikołajczyk, *Martin Opitz w hołdzie Annie Wazównie*, w: „Folia Toruniensia”, T. 1, Toruń 2000, s. 70.

³⁸ W oryginale niemieckim: „Daas er O Vladislaw für Krieg die Ruh erkiest, Und Langmuth für Gedult: Die falschen Hertzen klagen, Die guten freunen sich, dass du nicht aussgeschlagen, Der Waffen Stillestand und dass dein Sinn o Heldt, Den Frieden höher schätzt, als etwas in der Welt...”. Zob. M. Szyrocki, Z. Żygulski, *Silesiaca. Wybór z dzieł pisarzy śląsko-niemieckich XVII wieku w tekstach oryginalnych i polskich przekładach*, Warszawa 1957, s. 48-49.

³⁹ W tłumaczeniu Ireneusza Mikołajczyka: *Panegiryk poświęcony chwale i pobożnej pamięci Najjaśniejszej Szwedów, Gotów i Wandalów księżnej Anny bohaterki Najszlachetniejszej przez Martina Opitza w Toruniu, z drukarni Schnellboltza w roku 1636 (...)*. Zob. I. Mikołajczyk, *Martin Opitz w hołdzie Annie Wazównie*, w: „Folia Toruniensia, Toruń 2000, T. 1, s. 72.

⁴⁰ Ibidem, s. 69.

⁴¹ Studiował w Uniwersytecie we Frankfurcie nad Odrą, przełożył na język polski *Ratio disciplinae* braci czeskich. Zob. J. Dworzaczkowa, *Orlicz, Paweł*, w: „PSB”, T. XXIV, 1979, s. 197-198.

jak współcześni mu mentorzy. W dziele tym, mimo że kierowane było do osoby zmarłej Anny Wazówny autor dyskretnie zwraca się do króla Władysława IV Wazy, wspominając jego wojenne triumfy nad Moskwą i nad Turkami.

Również w roku 1636 śląski emigrant napisał pochwalny panegiryk funeralny ku czci niedawno zmarłego opiekuna protestantów polskich, przede wszystkim braci czeskich Rafała Leszczyńskiego (1579-1636) pt. *Panegyricus inscriptus honori et memoriae Illustrissimi Raphaelis Comitiss Lesnensis (...)*⁴², który był wiernym zapisem historii rodziny Leszczyńskich, jak i samej biografii wojewody brzeskiego. Ten i inne panegiryki powstałe w latach 1635-1636 Opitz poświęcił ludziom blisko związanym z królem Władysławem IV Wazą i jego dworem. Zaliczyć tutaj możemy także dwa inne dzieła: *Laudatio funebris Illustrissimi Domini Fabiani Lib. Baroni a Cema (...)*⁴³, w którym wysławiał osobę Fabiana Cemy, kasztelana chełmińskiego i starosty sztumskiego oraz *Generalissimo Viro ELIAE AB ARCISCHOW ARCISZEWSKY (...)*⁴⁴, poświęcone Eliaszowi Arciszewskiemu, bratu sławnego żołnierza i wojownika Krzysztofa.

Przebywając w Toruniu Opitz dał się poznać przede wszystkim jako znany historyk, o czym świadczą listy do Christiana Cunradusa (1608-1671)⁴⁵, omawiające sprawy polityczne. Prawdopodobnie w tym mieście napisał ważne dzieło historiograficzne o Polsce. Dzieło to nosiło tytuł: *Martini Opitii Variarum Lectionum Liber. In quo praecipue Sarmatica*⁴⁶, wydane już w Gdańsku przez Andrzeja Hünefelda (1581-1666)⁴⁷. Dzieło to dedykowane było synowi kanclerza wielkiego koronnego Jana, Tomaszowi Zamoyskiemu (1594-1638).

Miastem w Polsce, w którym niemiecki poeta i historiograf spędził najwięcej czasu był Gdańsk. To ówczesne największe miasto Rzeczypospolitej, a także ośrodek uczonych

⁴² Pełny tytuł brzmi: *Panegyricus inscriptus honori et memoriae Illustrissimi Raphaelis Comitiss Lesnensis Palatini Belsensis, Herois praestantissimi. In quo vita eius praecipuae ad fidem historicam summam refertur. Auctore Martino Opitio, Thorunii, Ex Officina Schnellboltziana Anno 1636*. Zob. panegiryk ten wymienia M. Cieśla, dz. cyt., s. 481.

⁴³ *Laudatio funebris Illustrissimi Domini Fabiani Lib. Baroni a Cema, Castellani Culmensis ac Praefecti Stumensis Auctore Martino Opitio, Thorunii, Ex officina Schnellboltziana Ann. MDCXXXVI*. Zob. M. Cieśla, dz. cyt., s. 482.

⁴⁴ *Generosissimo Viro ELIAE AB ARCISCHOW ARCISZEWSKY, Sacrae Reglae Polonia ac Sveciae Majestatis Cubiculario & Praefecto bellico, Amorum & conjugii causa in Holsatiam eunti, Martinus Opitius, Thorunii apud Franciscum Schnellboltz 1636*. Zob. M. Cieśla, dz. cyt., s. 482.

⁴⁵ S. Salmonowicz, dz. cyt., s. 64. Christian Cunrad był najstarszym synem Caspra Cunrada. Zob. także K. Garber, *Cunrad, Christian*, w: „Killy Literaturlexicon”, B. 2, 2008, s. 518-519.

⁴⁶ *Martini Opitii Variarum Lectionum Liber. In quo praecipue Sarmatica, ex officina Andreae Hünefeldij, Dantisci 1637, strdr., Bibl. Śl., sygn. 10763 I*.

⁴⁷ Znany gdański drukarz i księgarz. Jego drukarnia wydała *Biblię gdańską*. Związany był z ruchem różokrzyżowców, w 1615 roku wydał dzieło Johanna Valentina Andreae *Fama Fraternitatis*.

i artystów od zawsze interesowało Martina Opitza, który miał tam wielu przyjaciół z czasów studenckich, np. Johanna Mochingera (1603-1652)⁴⁸ czy przyjaciela z czasów młodości Bernharda Wilhelma Nüsslera (1598-1643), również będącego emigrantem w tym bałtyckim porcie. Podczas wizyty królewskiej w Gdańsku w dniu 24 czerwca 1637 roku Opitz dostał publicznego wyróżnienia, gdy Władysław IV Waza oficjalnie mianował go historiografem i sekretarzem, czym potwierdził wcześniejszą decyzję sejmu. Funkcja powierzona niemieckiemu poecie spotkała się z uznaniem, tym bardziej, że pełnił on ważne misje dyplomatyczne, o czym wiemy z dzieł Nüsslera, który pisał: „Iussit etiam Rex ut Dantiscum se sequeretur, ubi intima admissione dignatum secreto colloquio in alteram horam detinuit”⁴⁹.

Po przybyciu do Gdańska Martin Opitz zamieszkał na ulicy Chlebowniczej, w domu, który należał do kalwińskiego kaznodziei Bartholomeusa Nigrinusa (1595-1646)⁵⁰, pastora w kościele św. Piotra i Pawła. Wówczas to właśnie Opitz zmienił wyznanie z luterńskiego na kalwińskie – nie pod wpływem Nigrinusa – ale ze względów czysto pragmatycznych, bowiem otwierało to przed Ślązakiem możliwość ubiegania się o mecenat miejscowych patrycjuszów, którzy w większości byli kalwinami. Życie w Gdańsku – w tym wielkim ośrodku handlowym i naukowym – sprawiło, że Martin Opitz zaangażował się w działalność dyplomatyczną przy boku swego chlebobawcy. W konsekwencji pisane przez niego niegdyś piękne, liryczne wiersze straciły walory czysto literackie na rzecz konwencjonalnych form barokowych. Utwory tego okresu, to głównie panegiriki pochwalne kierowane do bogatych mieszczan oraz królewskich dworzan. Niemniej jednak ówczesna poezja Opitza, w porównaniu z twórczością miejscowych wierszokletów, uważana była za wyjątkowo elegancką i wysoce erudycyjną. Był rozpoznawalny, co sprzyjało jego częstym wizytom w pałacach Radziwiłłów, Hünefeldów, Jacobsonów czy w domu Johanna Zierenberga i jego córki wybitnej śpiewaczki Konstancji (1605-1653).

⁴⁸ Wybitny gdański uczonec i retor. Kształcił się w gdańskim i toruńskim gimnazjum, następnie studiował w Wittenberdze, Lejdzie i Strasburgu. Był pastorem w gdańskim kościele św. Katarzyny i profesorem retoryki w tamtejszym gimnazjum. Wspólnie z Janem Heweliuszem napisał *Orator atque rhetorista* (...), podręcznik do nauki retoryki. Zob. Bertling, *Mochinger, Johannes*, w: „ADB”, 22, 1885, s. 43-44. Zob. także Ch. G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrtenlexicon*, B. 3, Lipsk 1751, strdr., Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, sygn. L 148-4b, s. 562.

⁴⁹ H. Palm, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Literatur des 16 und 17. Jahrhunderts*, sygn. H. lit. p. 284b, Breslau 1877, s. 237.

⁵⁰ Prawdziwe nazwisko Schwartz. Prawdopodobnie spokrewniony ze słynnym humanistą Wilhelmem Nigrinusem (1588-1638), współpracował m.in. z Janem Amosem Komenskym i Robertem Fluddem. Zob. J. H. Zedler, *Grosses vollständiges Universall Lexicon* (...), Halle und Leipzig 1740, B. 24, sygn. 2 Enc. 23-24, s. 884.

W tym też czasie Martin Opitz napisał panegiryk z okazji ślubu Władysława IV Wazy z Cecylią Renatą Habsburg, który miał miejsce w dniu 12 września 1637 roku pt. *Felicitati Augustae (...)*⁵¹. Podkreślał w nim męstwo i odwagę króla w wieku młodzieńczym, głównie w kampanii chocimskiej z 1621 roku, a także ze szczegółami przedstawił podróż królewicza po Europie, m.in. Niemczech, Francji czy Niderlandach w 1624 roku. Panegiryk ten był ostatnim, w którym Opitz bezpośrednio odnosił się do przedstawicieli dynastii Wazów w Polsce.

Również w tym czasie Opitz kończył dzieło *Dacia antiqua*, o czym dowiadujemy się z jego listu z dnia 27 grudnia 1637 roku do księcia Anhalt-Köthen Ludwika, w którym wyjaśniał: „Pracuję teraz nad łacińskim dziełem *Dacia antiqua*, mając nadzieję ukończyć je przed wiosną”⁵². Dzieło to zaginęło wraz z licytacją biblioteki po śmierci poety, chociaż ze wspomnień jego przyjaciół wiemy, że zawierało luźne informacje o starożytnej Dacji.

Będąc ponad dwa lata w Gdańsku, Opitz koncentrował się na pracy naukowej polihistora, rzadko uczestnicząc w popisach krasomówczych czy przyjęciach wydawanych na cześć ważnych osobistości gdańskich elit. Bywał także na przedstawieniach teatralnych wystawianych przez studentów gdańskiego gimnazjum. Pod koniec życia Opitz nadal korespondował z wybitnymi przedstawicielami świata nauki, podtrzymując dawne przyjaźnie m.in. z Hugo Grotiusem czy Janem Amosem Komenskym.

Jeśli chodzi o poglądy społeczno-polityczne Opitza były one ambiwalentne jeśli chodzi o konflikty pomiędzy patrycjatem Torunia i Gdańska, a także królem Władysławem IV a magistratem gdańskim. Ponadto „odnowiciel niemieckiej poezji” pozytywnie odnosił się do ówczesnej polskiej rzeczywistości, która pozwoliła mu odetchnąć od wojennej pożogi w Niemczech, co wyrażał w swoich panegirych ku czci rodzin arystokratycznych, a także dziełach historiograficznych opisujących Polskę.

Jego stoicką postawę życiową dobrze oddaje motto: „ubi bene, ibi patria”, które wyznaczało mu drogę ku awansom społecznym, bowiem Opitz potrafił odnaleźć się w każdej, nawet najbardziej skomplikowanej i niesprzyjającej sytuacji. Łatwo nawiązywał kontakty dyplomatyczne i osobiste, co pozwoliło mu pełnić służbę choćby u barona Karla Hannibala von Dohny czy później u polskiego króla, a także wspierać stronę protestancką. Wszystkich

⁵¹ Pełny tytuł: *Felicitati Augustae /Honoriq̃ue - Nuptiar/. Serenissimor. Principium /Vladislai IV/ Pol. SVeciaeque Regis /et/ Caeciliae / Renatae / Archiducis Austriae /DD/ Mart Opitius / Maiest.- Eer Devotiss. /Gedani/ Apud Hunefeldium. Zob. M. Cieřła, dz. cyt., s. 488.*

⁵² W oryginale: „Nunmehr bin ich über dem leteinischen Werk *Dacia antiqua*, hoffe es vor dem Frühling auszuarbeiten”. Zob. H. Kindermann, *Danziger Barockdichtung*, Lipsk 1939, s. 232.

chlebodawców, którym ofiarowywał swoje usługi cenił do końca życia, wyrażając się o nich z wielką atencją, niezależnie od ich postawy religijnej czy politycznej.

Żyjąc na dość dobrym poziomie materialnym Martin Opitz próbował zmienić swój statut matrymonialny, jednak plany te nie doszły do skutku, gdyż w sierpniu 1639 roku w Gdańsku wybuchła epidemia dżumy, którą zaraził się również niemiecki poeta, co było powodem jego śmierci (dnia 20 sierpnia). Mimo skromnego pochodzenia, dzięki swojej inteligencji, elokwencji oraz przychylności możnych wspiał się bardzo wysoko w hierarchii społecznej, co sprawiło, że pochowano go w bazylice Mariackiej, obok sławnych patrycjuszy.

2. Twórczość

Na tle innych poetów niemieckich epoki renesansu i baroku twórczość Martina Opitza jest wyjątkowa. Był on pierwszym niemieckim poetą, który zaczął pisać sonety i dramaty w języku niemieckim, a przez to bardzo cenionym twórcą przez ówczesnych mu poetów niemieckich ze Śląska, jak również historiografów, którzy określali go mianem „księcia niemieckiej pieśni”⁵³, „księcia i króla poetów”⁵⁴, albo „Pindarem, Maronem i Juwenalisem Niemiec”⁵⁵. Jednak były też głosy podważające wielkość poezji Martina Opitza, jak choćby stanowisko XVII-wiecznego niemieckiego polihistora i teoretyka literatury Daniela Georga Morhafa (1639-1691)⁵⁶, który w swoich *Lekcjach z języka i poezji niemieckiej* uznał jego styl

⁵³ Zob. W. Mauser, *Opitz und der Beginn der deutschsprachigen Barockliteratur*, w: *Filologia e critica studi in onore di Vittorio Santoli*, pod red. P. Chiarini, Roma 1976, s. 282. Zob. także, G. von Peschwitz, *Jüngst Erbauter Hoch Teutscher Parnas/Das ist/ Anmuthige Formeln/ Sinnreiche Poetische Beschreibungen/und Kunstzierliche verblümete Arten zu reden/ aus den besten und berühmten Poeten unserer Zeit/ mit Fleis zusammen gerragen/ und/ auff drängliches Anhalten gutter Freunde/ Der Poetisirenden Jugend zu Nutz heraus gegeben*, wyd. Z. Hertels i J. Misius, Jena 1663, stardr., Bayerische StaatsBibliothek, sygn. Res/ P.o. germ. 1058 q, s. 584.

⁵⁴ W. Mauser, dz. cyt., s. 282. Wolfram Mauser w swoim artykule podał datę wydania dzieła Michaela A. von Bermanna w 1676 roku, ale faktycznie zostało ono wydane w 1677 roku. Zob. Michael A. von Bergmann, *Deutsches Aerarium Poeticum, oder Poetische Schatz-Kammer: in sich haltende Poetische Nahmen, RedensArthen und Beschreibungen...Zu Verfertigung eines zierlichen und saubern Reims auff allerhand fürfallende Begebenheiten (...)*, Landsberg an der Warthe 1677, stardr., Bayerische StaatsBibliothek, sygn. L. germ. 28 o-2, s. 1296. Bergmann w swoim dziele Opitza nazywa także „niemieckim Orfeuszem”.

⁵⁵ Zob. W. Mauser, *Opitz und der Beginn der deutschsprachigen Barockliteratur*, w: *Filologia e critica studi in onore di Vittorio Santoli*, pod red. P. Chiarini, Roma 1976, s. 282. Mauser korzystał z kolejnego wydania dzieła Treuera, gdyż pierwsze wydanie miało miejsce w 1660 roku. Zob. także, G. Treuer, *Deutscher Dädalus/ Oder Poetisches Lexicon, Begreifend ein Vollständing/ Poetisches Wörter/ Buch in 1300. Tituln, aus der berühmten Poeten Herren Opitzes, Flemmings, Bartasses, Werders, Dillherr, Schottels, Harsdorffers, Ristens, Brehmens, Tschernings, Bucholtzens, Glasers, Betuliens, Rumplers, Klajens, Rinckarts, Schirmers, Franckens etc. Schrifften gesammet (...)*, wyd. Rupert Bolckers, Berlin 1675, stardr., Bayerische StaatsBibliothek, sygn. Res/ P.o. germ. 1487-2, s. 275.

⁵⁶ Wybitny niemiecki teoretyk literatury, uważany za pierwszego historyka literatury. Uczył się pod kierunkiem Heinricha Schaeviusa (1624-1661) w szczecińskim Pädagogium. Ukończył prawo w Uniwersytecie w Rostocku,

za zbyt kwiecisty i obrazowy⁵⁷; zdecydowanie wyżej cenił poezję Paula Flemminga. Były to wiersze pisane jeszcze w języku neo-lacińskim, ponieważ większość ludzi z kręgu kultury niemieckiej uważała, że traktaty i wiersze nabierają blasku, gdy wyrażane są słowami Owidiusza i Wergiliusza. Należy przy tym pamiętać o występowaniu wielu gwar i różnych narzeczy na terenie niemieckojęzycznym, które często uniemożliwiały wzajemne zrozumienie. Jedynie pojedyncze, mało znaczące utwory, niedbale wydawane i o ograniczonym zasięgu oddziaływania, np. opisujące bitwy czy pożary miast, jak ten przedstawiony przez Eliasza Langego w *Glogovia incinerata (...)*⁵⁸, były pisane po niemiecku.

Pierwsze utwory poetyckie Martin Opitz zaczął pisać w okresie, gdy był uczniem wrocławskiego Gimnazjum Marii Magdaleny. Najwcześniejszym znanym utworem Opitza były *Strenarum libellus, val. Sanftleben Praetori & Rectori patriae consecratus*⁵⁹, dedykowane przez młodego humanistę Valentinowi Sanftlebenowi, ówczesnemu rektorowi Gimnazjum Marii Magdaleny⁶⁰. Dzieło Opitza zostało wydane dzięki wsparciu finansowemu wybitnego śląskiego historyka i poety Caspara Cunradiego⁶¹. Wiersze skierowane są m.in. do zasłużonych obywateli Bolesławca, Georga Tieffenbacha, Eliasza Namslera, Marcina Nusslera i innych, których autor *Strenarum libellus (...)* wychwala za to, co zrobili dla swojego miasta⁶². Młody wówczas Martin Opitz, sam bynajmniej nie był skromny, gdyż w jednym z wierszy wymienił siebie jako przyszłego medyka⁶³. Przełomowym traktatem, napisanym w roku 1617, który przyniósł wielką sławę młodemu poecie w Niemczech

gdzie w 1660 roku został profesorem retoryki i poezji. Wsławił się dwoma wybitnymi dziełami: *Unterricht von der teutschen Sprache und Poesie* z 1682 roku i *Polyhistor, Literarius et Practicus* z 1688 roku, w których zebrał całą wiedzę o literaturze w sposób encyklopedyczny. Zob. R. von Lilencron, *Morhof, Daniel Georg*, w: „ADB”, T. 22, Leipzig 1922, s. 236-242. Por. A. Eischenbroich, *Morhof, Daniel Georg*, w: „NDB”, T. 18, Berlin 1997, s. 127.

⁵⁷ K. Conermann, *Martin Opitz: Patria-Nation-Europäische Renaissance. Neue biographische Forschungen zur Stellung des 'Gekrönten' in der Literaturgeschichte*, 2011, s. 37-38.

⁵⁸ M. Szyrocki, *Przełom w literaturze niemieckiej XVII wieku a Śląsk*, w: „Sobótka”, nr 18, 1963, s. 120-140.

⁵⁹ *Martini Opitii Boleslaviensis Silensii Strenarum libellus, Val. Sanftleben Praetori & Rectori patriae consecratus*, Görlitz 1616, stardr., Bibl. Sten-Dresden, sygn. Lit. Lat. rec. A 387, s. 14.

⁶⁰ Tamże, s. 1.

⁶¹ Tamże, s. 2. Caspar Cunradi (1571-1633), słynny śląski humanista, tłumacz na język niemiecki m.in. wierszy Horacego. Zob. więcej E. Kelchner, *Cunradi, Caspar von*, w: „ADB”, T. 4, Lipsk 1876, s. 643 f.

⁶² Tamże, s. 8.

⁶³ Tamże, s. 13.

i Europie był *Aristarchus*, czyli *pogarda języka niemieckiego*⁶⁴, wydany w Legnicy przez Johanna Dörffera. Poruszał on ważną kwestię języka ojczystego, tak zaniechanego przez współczesnych mu niemieckich poetów i pisarzy. We wstępie Martin Opitz skierował dedykację do Fryderyka, pana Kreckwitz i innych okolicznych ziem, a następnie zwrócił się do swoich rodaków z mową pochwalną na ich cześć. W tekście autor *Aristarchusa* (...) zauważył, że również Grecy i Rzymianie byli skorumpowani, a także rządili nimi ludzie, którzy zasługiwali na miano potworów⁶⁵. Swoich rodaków krytykował za nadmierne przywiązanie do języka łacińskiego, wskazując, że pobliskie narody już od wieków używają języka narodowego, jak np. wśród Włochów Petrarca, Ariosto czy Torquato Tasso⁶⁶. Dalsze części tekstu *Aristarchusa* (...) zajmują strony pisane w języku niemieckim, na których autor opisywał swój stosunek do poezji pisanej w języku ojczystym. W kolejnych akapitach wymieniał zasłużonych niemieckich, głównie śląskich, twórców barokowych, którzy w swoich łacińskich dziełach adoptowali dla swoich potrzeb język niemiecki.

Niezwykle istotne dla twórczości Opitza są *Wiersze pocieszenia w czasie okropności wojny*⁶⁷ napisane w czasie podróży z Holandii na Jutlandię w 1620 roku, wyrażające pierwszy antywojenny sprzeciw wobec wszechobecnego zniszczenia jakie widział po drodze. Po raz pierwszy wydane zostały we Wrocławiu w 1624 roku przez Davida Müllera, znanego śląskiego księgarza i dedykowane młodemu duńskiemu księciu, Ulrykowi (1611-1633), synowi Chrystiana IV Oldenburga i późniejszemu luterkańskiemu biskupowi Schwerinu. Autor we wstępie do poematu odnosi się do wybitnych wodzów starożytności – Hannibala i Aleksandra Wielkiego, dotykając problemu okropności wojny niezależnie od czasu w jakim się toczyły, sam będąc zagorzałym irenistą. Dzieło zostało podzielone na cztery części, przy czym w części pierwszej autor opisuje okres wojny czeskiej (1618-1621), ukazując grozę tego czasu słowami „drzewa już nie stoją, ogrody są zniszczone; sierp i pług są teraz ostrym mieczem”⁶⁸. W dwóch kolejnych księgach autor *Wierszy pocieszenia* (...) szuka pocieszenia

⁶⁴ *Aristarchus sive de contemptu linguae Teutonicae*. Zob. *Aristarchus* (...), Bethaniae 1617, strdr., Bibl. Uniw. we Wrocławiu, sygn. 426449.

⁶⁵ *Aristarchus* (...), k. B1. Martin Opitz nawiązuje tutaj m.in. do Nerona czy Domicjana: „Imperantibus enim Claudiis, Neronibus & Domitianis monstis hominum acscleribus (...)”.

⁶⁶ Ibidem, k. C2.

⁶⁷ M. Opitz, *Trost Gedichte in Widerwertigkeit des Krieges: in 4 Bücher abgetheilt und vor etzlichen Jahren von einem bekandten Poëten anderwärts geschrieben*, wyd. Henning Kölern, Leipzig 1633, strdr., Bayerische StaatsBibliothek, sygn. 4 p.o. germ. 159 m.

⁶⁸ W oryginale: “Die Bäume stehn nicht ehr, die Gärten sind verheert; Die Sichel und der Pflug sind jetzt ein scharffes Schwerdt”. Zob. G. Schulz-Behrend, *Opitz: Gesammelte Werke*, B. 1, Stuttgart 1968, s. 194.

w wierze i Bożej sprawiedliwości, wierząc, że przyniesie mu to ocalenie. Oprócz *Wierszy pocieszenia* (...) Opitz poświęcił tragicznej wojnie trzydziestoletniej słynny sonet pt. *Pośród biedy i strachu*, w którym przedstawił czasy „gdy wiara i przekonania umierają, gdy niezgoda, ponurość i zawiść z krwawym pragnieniem leżą na polu”⁶⁹.

Równie ważnym dziełem młodego niemieckiego twórcy był *Hymn pochwalny z okazji radosnych urodzin naszego Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa*⁷⁰, wydany pierwotnie w Legnicy w 1624 roku przez Sebastiana Kocha. W pięknej łacińskiej dedykacji pisanej na początku stycznia 1624 roku Opitz zwrócił się do swojego przyjaciela Bernharda Wilhelma Nüsslera, na którego ręce złożył podziękowania. Krótka elegia poprzedzająca tekst główny również została napisana w języku łacińskim. Tekst właściwy skierowany został przez autora bezpośrednio do Jezusa Chrystusa, który ratuje człowieka przed „mrozem i zarazą”⁷¹ w czasie okrutnej wojny, stając się „człowiekiem przychodzi do nas tutaj na ziemi”⁷². Dalsze strofy poematu wyrażają ewangeliczną prawdę o zbawczej mocy rodzącego się Dzieciątka Jezus.

Po napisaniu *Hymnu pochwalnego z okazji radosnych urodzin naszego Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa* Opitz w zaledwie pięć dni napisał słynny traktat pt. *Księga o poetyce niemieckiej*, dedykowany radzie miejskiej Bolesławca. Wydany został w języku niemieckim w Brzegu przez Augustyna Gründerna oraz we Wrocławiu przez Davida Müllera w 1624 roku⁷³. Jako motto do tego dzieła Martin Opitz przytoczył słynne pytanie ze *Sztuki poetyckiej* (*List do Pizonów*) Horacego: „przepisowych wariacji, rzeczy kolorytu jeżeli nie znam, czemu mnie czczą jak poetę? Czemu wstyd ignoranta nad wiedzę przenoszę?”⁷⁴. Autor podzielił go na osiem rozdziałów, w których omówił postrzeganie literatury od czasów starożytnych do sobie współczesnych, powołując się m.in. na Arystotelesa, wspomnianego Horacego czy

⁶⁹ W oryginale: „in einer solchen Zeit da Trew und Glauben stirbt, da Zwietracht, Grimm und Neidt voll blutiger Begiehr gehäufft zu Felde liegen”. Cytat pochodzi z sonetu *In mitten Weh' und Angst*. Zob. M. Opitz, *Weltliche und geistliche Dichtung*, Berlin i Stuttgart 1889, s. 28.

⁷⁰ M. Opitz, *Lobgesang uber den freudenreichen Geburtstag unseres Herren und Heilandes Jesu Christi*, wyd. S. Koch, Liegnitz 1624, strdr., Sächsische Landesbibliothek-Staats-und Universitätsbibliothek Dresden, sygn. Lit.Germ.rec.B.203,16.

⁷¹ W oryginale: „ist grimmer Frozen und Pest”. Zob. ibidem, s. 12.

⁷² W oryginale: „Gott ein Mensch, kommt zu uns hera uff Erden”, ibidem, s. 13.

⁷³ *Martini Opitii Buch von der Deutschen Poetrey. In welchem alle ihre eigenschafft und zuegehör gründtlich erzehlet/ und mit exempeln aussgeführt wird*, wyd. A. strdr., Bayerische Staatsbibliothek, sygn. Rar. 526#Beibd. 1.

⁷⁴ Horacy (Quintus Horatius Flaccus) (65-8 r.p.n.e.) – najwybitniejszy rzymski twórca liryków. Cytat ten pochodzi z *Ars Poetica*, w. 86-88: “descriptas servare vices operumque colores, cur ego si nequeo ignoroque Poeta salutor? Cur nescire, pudens prave, quam discere malo?”. Cyt. za: *Martini Opitii Buch von der Deutschen Poetrey* (...), dz. cyt., s. A1b.

Josepha Scaligera (1540-1609)⁷⁵. Krytykując ślepe naśladowanie dzieł autorów klasycznych, przedstawił zasady wersyfikacji języka niemieckiego, nadające mu piękny wyraz literacki. Dziwić może, iż sam będąc pochodzenia mieszczańskiego najwyżej cenił epopeję i tragedię, w której głównymi bohaterami mogli być wyłącznie przedstawiciele arystokracji, niżej natomiast komedię zarezerwowaną dla postaci plebejskich.

Dziełem, które ugruntowało zasłużoną sławę Martina Opitza jako „ojca niemieckiej poezji” były wydrukowane przez Eberhardta Zetznera w Strassburgu w 1624 roku *Poezje niemieckie* wraz z tłumaczonymi utworami Hensiusa. Z inicjatywy przyjaciela Zingrefa w zbiorze tym zamieszczono *Wiersze młodzieńcze* bolesławieckiego poety, *Ody i pieśni* oraz *Sonety*, chociaż z pewnymi wyjątkami. Najbardziej znanym z tego zbioru jest wiersz Opitza *Do narodu niemieckiego*, pisany w duchu ówczesnej zlatynizowanej poezji niemieckiej. Odwoływał się w nim do natchnienia płynącego z daru Apolla i nimf ku czci „niemieckiej mowy i cnoty”⁷⁶. Równie znanym i cenionym wierszem jest *Ku gwiazdom (An Asterien)*. Opisywał w nim nikłość ludzkiego istnienia, które znika „jak tylko Atropos odetnie nas od wątku”⁷⁷. W wydanych przez Zingrefa *Poematach niemieckich* znajdują się *Ody i pieśni* wyrażające miłość poety do bliżej nieznanymi osób. Piękną i najbardziej znaną miłosną odą jest *Klorinda*, której zarzuca że jej „miłość jest w połowie nienawistna, ma mało żaru, a pali bardzo”⁷⁸. Podobny w wymowie jest wiersz *Och, kochanie, pospieszmy się*⁷⁹, mówiący, że miłość szybko przemija „dlatego teraz cieszymy się owocem młodości”, ponieważ „lata uciekają”⁸⁰. Młody poeta pisał w tym czasie nie tylko okolicznościowe wiersze, ale również poematy, z których najslawniejszym był ten zatytułowany: *Zlatna lub wiersz o spokój umysłu*⁸¹ poświęcony rodzinie górniczej dotkniętej straszliwą wojną, która nie daje nadziei człowiekowi. W dawniejszej literaturze poświęconej twórczości Martina Opitza często

⁷⁵ *Martini Opitii Buch von der Deutschen Poetrey (...)*, s. B1a.

⁷⁶ *Martinii Opicii Teutsche Poemata und Aristarchus Wieder die verachtung Teutscher Sprach, item Verteutschung Danielis Heinsij Lobgesangs Iesu Christi und Hymnum in Bachum*, wyd. E. Zetzner, Strassburg 1624, strdr., Bibl. UWr., sygn. 405153, k. 1. Woryginalne: „So welt der Deutschen Red’ und Tugend ist bekandt”.

⁷⁷ Woryginalne: „So bald uns Atropos den Faden abgeschnitten”. Ibidem, k. 86.

⁷⁸ *Clorinde (...)*, w: *Martin Opitz. Weltliche und geistliche Dichtung*, Berlin und Stuttgart 1889, s. 17-18. Woryginalne: „Dein Lieben ist ein halbes Hassen, Hat wenig Glut, Rauch desto mehr”.

⁷⁹ *Ach, Liebste, lassuns eilen (...)*, w: ibidem.

⁸⁰ Ibidem, s. 18. Woryginalne: „Drumb lass uns jetzt geniessen, der Jugend Frucht (...) der Jahre Flucht”.

⁸¹ *Martini Opitii Zlatna, oder Gedichte von Ruhe des Gemüthes*, Breslau 1689, strdr., Staatsbibliothek zu Berlin, sygn. 737531487.

poemat ten uważano za autobiograficzny opis życia poety. Obecnie odchodzi się od takiej interpretacji, twierdząc, że autor odnosił się do trapiącej go sytuacji zniszczonego wojną kraju. Utwór ten bolesławiecki poeta napisał w języku łacińskim w formie wiersza aleksandryjskiego (568 wersów) – według jego własnych słów – w dniu 9 sierpnia 1623 roku, wyrażając w nim swój podziw dla postaw życia stoickiego. Na wstępie czytamy piękną dedykację skierowaną do Opitza przez jego przyjaciela, Bernharda Wilhelma Nüsslera, w której podziela on uwielbienie dla „spokoju umysłu” bolesławieckiego poety⁸². W dziele tym, napisanym na zamówienie księcia siedmiogrodzkiego, Gabora Bethlena autor odwołuje się do starożytnego pochodzenia Węgier, utożsamianych z Dacją i jej sławnym królem Decebalem, którego wojnę z cesarzem Trajanem (98-117) opisał na podstawie *Historiae miscellae* Pawła Diakona (ok.720-799), kronikarza ostatnich longobardzkich królów. Przez współczesnych literaturoznawców *Zlatna* uważana jest za „pozycję pośrednią między humanizmem a barokiem”⁸³. Poezję Owidiusza Opitz określa w niej jako swoją własną i niemiecką również⁸⁴. Wyznania autora zawarte w *Zlatnej* poprzedzały programowy wiersz Opitza *Do narodu niemieckiego*, w którym bezpośrednio nawiązywał do owidiuszowych *Amores*. Jednakże w przeciwieństwie do rzymskiego poety Opitz traktował swój pobyt w Siedmiogrodzie jako etap przejściowy⁸⁵, wyrażając swoją tęsknotę słowami: „O najdroższa Ojczyzno, kiedy żyć będę w tobie?”⁸⁶.

Już po powrocie na Śląsk w 1625 roku Opitz opublikował *Osiem ksiąg wierszy niemieckich*⁸⁷ wydanych przez Davida Müllera we Wrocławiu. Autor dedykację kieruje do swojego mentora, księcia brzesko-legnickiego Jerzego Rudolfa, wychwalając jego zasługi dla księstwa i tak mu drogiej poezji. W zbiorze tym zamieszczone zostały wiersze przyjaciół Martina Opitza, wśród nich m.in. Caspara Kirchnera. Znajdziemy tutaj także utwory Martina Opitza

⁸² Ibidem, s. 127.

⁸³ A. Aurnhammer, *Tristia ex Transilvania. Martin Opitz 'Ovid-Imitatio und poetische Selbstfindung in Siebenbürgen (1622/23)*, s. 269, pod red. W. Kühlmanna, w: *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance*, Stuttgart 2004.

⁸⁴ *Martini Opitii Zlatna (...)*, dz. cyt., s. 141-142. W oryginale: „als meine Poesie, und unser deutsches auch”.

⁸⁵ A. Aurnhammer, dz. cyt., s. 271.

⁸⁶ *Martini Opitii Zlatna (...)*, dz. cyt., s. 142. W oryginale: „O liebes Vatelnd/wann werd' ich in dir leben?”. Cytat ten również nawiązuje do *Tristii (Żalów) III 8*, gdzie Owidiusz pisał: „i nagle zobaczyłbym słodką ziemię mojego kraju”. W oryginale: „aspicerem patriae dulce repente soleum”.

⁸⁷ *Martini Opitii Acht Bücher, Deutscher Poematum; durch Ihn selber heraus gegeben/ auch also vermehret unnd übersehen/ das die vorigen darmitte nicht zu vergleichen sindt*, Breslau 1625, wyd. D. Müller, strdr., Staatsbibliothek zu Berlin, sygn. Bibl. Diez qu. 2635.

z *Poematów niemieckich* wydanych przez Zetznera w Strasburgu w 1624 roku. Wydanie to, z roku 1625, było reakcją autorską Opitza na wydanie rok wcześniej – bez jego zgody – przez Zingrefa, *Poezji niemieckich (Deutsche Pöemata)*.

Dużą część swojego krótkiego życia poświęcił Martin Opitz na tłumaczeniu obcej poezji, zarówno klasycznej, jak i sobie współczesnej. Pierwszym jego tłumaczeniem, jak już wspominałem, były *Pieśń ku Zbawicielowi* i *Hymny ku czci Bachusa* autorstwa holenderskiego poety Daniela Hensiusa. Dodatkowo tłumaczył na język niemiecki tegoż autora wybrane wiersze łacińskie i greckie z *Poezji niderlandzkich*. W dalszej kolejności, w roku 1625 „ojciec niemieckiej poezji” podjął się przełożenia na język niemiecki *Trojanek* Seneki Młodszego (ok. 4 r. przed Chr. – 65 r. po Chr.) pod niemieckim tytułem *Trojanerinnen*. Było to pierwsze niemieckie tłumaczenie antycznej tragedii, opisującej zagładę Troi w wyniku działań Greków, którzy by opuścić miasto nad Illosem musieli złożyć w ofierze dwoje dzieci króla Priama, królownę Polyksenę i małego Astyanaksa. Opitz oddał ducha antycznej tragedii Seneki na język niemiecki w przetłumaczonych przez siebie, a wydanych przez Andrzeja Hünefeldta *Poematach niemieckich*⁸⁸. Pierwsze wydanie miało miejsce na Śląsku i do tego odnosi się dedykacja Johanna Petera Zitta von Lignitz mówiąca, że: „Mądry Helikon postawi naszego Opitza na swoim miejscu i niech Muzy go odtąd teraz prowadzą”⁸⁹. Na jednej z kart tego pięknie wydane dramatu widnieje portret Martina Opitza udekorowanego wieńcem laurowym przez cesarza. Do gdańskiego wydania *Poematów niemieckich* wstęp napisał Andrzej Hünefeldt, który dedykował go założycielowi Towarzystwa Owocowego, „mojemu miłosiernemu księciu i panu” Ludwikowi Sachsen-Anhalt, wyjaśniając że jest to wydanie pośmiertne wszystkich dzieł wielkiego niemieckiego poety i historiografa, Martina Opitza.

Istotne znaczenie w twórczości bolesławieckiego poety miały poematy w języku niemieckim, nawiązujące do bohaterów mitologicznych, jak *Dafne*, będąca pierwszą niemiecką operą narodową. Jej premiera miała miejsce w Torgau z okazji zawarcia małżeństwa księcia Jerzego II z Hesji-Darmstadt z Zofią Eleonorą z Saksonii w dniu 13 kwietnia 1627 roku. Inny poemat nosi tytuł *Stworzenie nimfy Hercinii* z 1630 roku. Jest to pierwsza niemiecka powieść sielankowa rozgrywająca się w Karkonoszach. W twórczości Opitza widoczne są także bliskie duchowi niemieckiego protestantyzmu odniesienia do biblijnych postaci

⁸⁸ *Martini Opitii Deutsche Poemata*, wyd. A. Hünefeldt, Gdańsk 1645, strdr., Bibl. Elbl., sygn. Pol. 7.II.95.

⁸⁹ Helikon odnosi się do siedziby Muz. W oryginale: „Den weisen Helicon räum unserm Opitz ein, und lass hinfort nū Ihn der Musen führer senn”. Zob. *Ibidem*, s. 8.

starotestamentowych, m.in. *Judith* z 1635 roku, dokończonej później przez Andreasa Tscherninga w wydaniu w Rostocku w 1646 roku⁹⁰. Libretto do *Dafne* przetrwało do naszych czasów. Opitz, pisząc je w czasie pobytu na dworze elektora saskiego, Jana Jerzego I Wettyna (1611-1656) wykorzystał wcześniejsze libretto *Dafne* z 1597-98 roku Ottavio Rinucciniego (1562-1621)⁹¹, przekładając je na wersy aleksandryjskie. Niemiecki poeta podzielił libretto na pięć aktów ze wstępem, w którym parafrazował siedem strof po sześć wersów ze słynnych *Metamorfóz* Owidiusza, odnosząc się we wstępie do pochwały miłości⁹². Opitz nawiązywał do starożytnego mitu, w którym piękna nimfa nie ulega Apollinowi.

Sielski obraz karkonoskich dolin Opitz kreuje w swojej powieści pastoralnej *Stworzenie nimfy Hercinii*, w której pisał, że są one „mieszkaniem wszelkich radości, pogodną samotnością, domem uciech nimf i bogów polnych, arcydziełem natury”⁹³. Śląski poeta nawiązywał w niej do wergilińskiej poezji bukolicznej i związanych z nią treści idealistyczno-utopijnych, odzwierciedlających pragnienie szczęśliwej idyllicznej krainy w niespokojnych, tragicznych czasach wojny trzydziestoletniej. Należy pamiętać, że wcześniej Opitz tłumaczył łaciński poemat *Argenis* Johna Barclaya⁹⁴, wydany pierwotnie w Paryżu w roku 1621, a będący jedną z najważniejszych powieści pastoralnych przełomu XVI i XVII wieku.

Trzy lata później Martin Opitz napisał kolejny poemat inspirowany tradycją antyczną, a odnoszący się do katastrofalnego wybuchu Wezuwiusza w 79 roku. Utwór ten został dedykowany ówczesnemu mecenasowi poety, księciu legnicko-brzeskiemu Janowi Krystianowi, wówczas już zagrożonemu postępującą ofensywą wojsk cesarskich. *Vesuvius* uznaje się za najwybitniejszą niemiecką *carmen heroicum*, w której ważną rolę odgrywają względy estetyczne i naukowo-dydaktyczne wyrażone już w *Księdze o poetyce niemieckiej*. Śląski poeta nawiązuje bezpośrednio do dzieła Pietro Bembo pt. *De Aetna* z 1495 roku, który opisywał własne doznania z wejścia na Etnę. Niewątpliwy wpływ na powstanie *Vesuviusa*

⁹⁰ *Martin Opitzen Judith*, wyd. J. Richel (Richelius), Rostock 1646, strdr., Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, sygn. Lo 5835.

⁹¹ Jeden z pierwszych twórców włoskich oper, był członkiem florenckiej Cameraty. Zob. A. Solerti, *Le origini del melodramma: testimonianze dei contemporanei*, Torino 1903, s. 40.

⁹² *Des berühmten Schlesiers Martini Opitii von Boberfeld/Bolesl. Opera Geist- und Weltlicher Gedichte*, wyd. E. Fellgibel, Breslau 1689, strdr., Staatsbibliothek zu Berlin, Yh 9452-1, s. 68. W oryginale: „Ihr sterblichs Volcks, der ich nit sterblich bin, Komm jetzt zu euch von den Elyser-Feldern”.

⁹³ *Martin Opitzen Schöfferey von der Nimfen Hercinie*, wyd. D. Müller, Breslau 1630, strdr., Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, sygn. A 50.13 Poet. (9), s. 7. W oryginale: „einen Wohnplatz, aller Freuden, eine fröhliche Einsamkeit, ein Lusthaus der Nimfen und Feldtgötter, ein Meisterstücke der Natur nennen”.

⁹⁴ Stało się to w 1626 roku we Wrocławiu. Zob. *Johann Barclayens Argenis Deutsch gemacht durch Martin Opitzen* (...), wyd. D. Müller, Breslau 1626, strdr., Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, sygn. A: 69.2 Pol.

miął wybuch wulkanu, jaki miał miejsce 16 grudnia 1631 roku. O jego skutkach w krajach niemieckich pisał m.in. hamburski katolicki kanonik i historyk Lucas Holstenius (1596-1661)⁹⁵, który zauważył, że wydarzenie to: „nappełniło cały świat grozą i nową nowiną”⁹⁶. Według prof. Jörga Roberta, interpretatora *Vesuviusa*, rolą poety jest pośrednictwo pomiędzy Bogiem a ludzkością, wyraża on bowiem wiedzę religijną, naukową poprzez komentarz literacki⁹⁷. Opitz ze swojego poematu dydaktycznego uczynił traktat zawierający ówczesną wiedzę o erupcjach wulkanów i trzęsieniach ziemi. Pisał on to dzieło w miesiącach zimowych 1632/1633 roku, tuż po śmierci w listopadzie 1632 roku Gustawa II Adolfa, co było dodatkowym ciosem dla społeczności protestanckiej.

Tym, co odróżniało poemat Martina Opitza (według niego samego) od wzorców antycznej tragedii, np. *Eneidy* Wergiliusza, było duże przywiązanie do faktów rzeczywistych a nie historyczno-mitologicznych⁹⁸. *Vesuvius* był ostatnim, większym dziełem poety z Bolesławca, wieńczącym jego twórczość. Kontynuatorem, w niemieckiej tradycji poetyckiej, epickiego poematu dydaktycznego był wielki osiemnastowieczny dramaturg epoki oświecenia Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), który opublikował dziewięć podobnych w treści traktatów literackich, m.in. fragment *O pochodzeniu religii objawionej*⁹⁹.

3. Nawiązania do Jana Kochanowskiego

Znajomość języka polskiego Martin Opitz wyniósł prawdopodobnie już z Bolesławca, co potwierdza w dziele napisanym w Hamburgu w 1640 roku pt. *Poemat pochwały, smutku i lamentu (...)*¹⁰⁰ przyjaciel i adresat wielu jego listów Johann Rist Host (1607-1667)¹⁰¹, który

⁹⁵ Także Holste – studiował w Uniwersytecie w Leidzie, gdzie poznał m.in. Daniela Hensiusa. Większość życia spędził w Rzymie, został mianowany przez papieża Innocentego X kierownikiem Biblioteki Watykańskiej. Wydawał głównie przekłady np. Sallustiusza *De diis et mundo*.

⁹⁶ W oryginale: „gantz Welschland mit schrecken und newen zeitungen erfüllet”. Zob. J. Robert, *Poetische Naturalwissenschaft. Martin Opitz' Lehrgedicht Vesuvius (1633)*, w: „Daphnis”, nr 46, 2017, s. 2.

⁹⁷ J. Robert, dz. cyt., s. 8-9.

⁹⁸ W oryginale: “ich will mit Warheit schreiben...”. Zob. *Martini Opitii Weltliche Poemata: Das erste Theil*, wyd. D. Müller, Breslau 1639, strdr., Bibl. Nar. w Warszawie, sygn. Mf B7331, s. 43.

⁹⁹ J. Robert, dz. cyt., s. 11.

¹⁰⁰ *Johannis Ristii, Holsati Lob- Traur- und Klag-Gedicht über gar zu frühzeitiges jedoch seliges Absterben des weiland Edlen (...)*, wyd. Z. Hertel i J. Rebenlein, Hamburg 1640, strdr., PAN Bibl. Kórnicka, sygn. Cim. Qu. 3076.

¹⁰¹ Niemiecki pisarz i kompozytor, urodzony w Hamburgu. Pochodził z rodziny luterńskiego pastora Kacpra. Kształcił się w rodzinnym mieście i pobliskiej Bremie w Gymnasium Illustre. Studia teologiczne podjął uniwersytecie w Rinteln. Był cenionym poetą, dramatopisarzem (*Perseus* 1634) oraz autorem hymnów

pisał o rodaku, iż był urzeczony językiem polskim¹⁰². Nie jest to szczególnie dziwne, gdyż Opitz znał język łaciński, grecki, włoski, francuski, węgierski, rozumiał także czeski¹⁰³. Należy pamiętać, że jednym z nauczycieli we wrocławskim Gimnazjum św. Marii Magdaleny był Jeremias Roter, który w 1616 roku napisał *Klucz do Polskiego y Niemieckiego Języka* [...] ¹⁰⁴ – podręcznik do nauki języka polskiego. Owa książka do nauki języka polskiego, po raz pierwszy wydana we Wrocławiu, mogła być pierwszym źródłem poznania dla młodego ucznia.

Pierwszym dziełem Martina Opitza, w którym wymienia on z nazwiska Jana Kochanowskiego są *Skargi Jeremiasza*¹⁰⁵. W łacińskim wstępie do tego dzieła pisze, „że powinni inni pamiętać o Kochanowskim”. We wcześniejszych edycjach tego utworu nie było wymienione przez Opitza nazwisko polskiego poety. Napisał że „nie zna brytyjskich i polskich (sarmackich) poetów”¹⁰⁶. W edycji z 1626 roku podane jest nazwisko Alberta Szenczego Molnara (1574-1634)¹⁰⁷, bliskiego przyjaciela poety z czasów jego pobytu w Heidelbergu. Dopiero w wydaniu gdańskim z roku 1637 pt. *Martini Opitii Deutscher Poematum. Erster Theil* występuje nazwisko Jana Kochanowskiego, przy czym sama dedykacja do *Skarg Jeremiasza*, adresowana do rady miasta Świdnicy, jest z 1626 roku. Także dzieło wydane we Frankfurcie nad Menem w roku 1644 pt. *Martini Opitii Weltliche*

ewangelicznych np. znane *Musa Teutonica*, które później komponował Jan Sebastian Bach. Zob. M von Waldberg, Rist, Johann, w: „ADB”, 30, (1890).

¹⁰² *Johannis Ristii* (...), dz. cyt., s. C III. W oryginale: “Wenn dich die Pohlen fragten, So war die Antwort da: Drumb wer dich einst göhort, Du Liecht der Sprachen, du, der ward schier gantz bethört”.

¹⁰³ *Dzieje piśmiennictwa śląskiego*, pod red. W. Ogrodzińskiego, T. 1, Katowice-Wrocław-Cieszyn 1946, s. 77-78. W opracowaniu tym podano błędną datę wydania dzieła Johanna Rista *Lob-Trawr* (...) w 1640 roku, chociaż w rzeczywistości fakt ten miał miejsce rok wcześniej.

¹⁰⁴ Korzystałem ze starodruku z 1646 roku. Zob. J. Roter, *Schlüssel zur Polnischen und Deutschen Sprache. Das ist Rechte, gründliche Anleitung, wie nich alleine ein Teutscher die Polnische, sondern auch wie ein Pole die Teutsche Sprache, leichter und eher lesen, versleben, reden und schreiben lernen könne. Klucz do Polskiego y Niemieckiego Języka, to jest: Gruntowna nauka, jako się nie tylko Niemiec Polskiego, ale jako się y Polak Niemieckiego języka łatwiey y rychley czytać, zrozumieć, mówić y pisać nauczyć może. Allen jungen Knaben so in Polen ziehen* (...), wyd. Andreae Hünfelden, Danzig 1646, strdr., Bibl. Śl. w Katowicach, sygn. 227147I.

¹⁰⁵ M. Szyrocki, *Niemieckie echa twórczości Kochanowskiego, Szymonowica i Modrzewskiego*, w: „Sobótka”, z. 4, 1955, s. 617.

¹⁰⁶ W oryginale: „Britones & Sarmatae nescio quibus”. Zob. M. Opitz, *Die Klage-Lieder Jeremia; poetisch gesetzt durch Martin Opitzen* (...), wyd. J. Rhambaw, Görlitz 1626, strdr., Bibl. Śl. w Katowicach, sygn. 461620 I, s. A4.

¹⁰⁷ Wybitny węgierski poeta, pisarz i filolog kalwinistyczny. Związany z Uniwersytetem w Altdorfie. Głównym jego dziełem, używanym aż do XIX wieku był *Dictionarium Latinoungaricum* (...). Zob. *Magyar katolikus lexicon XII* (Seq.-Szentl), pod. red. I. Dios, Budapest 2007.

Poemata (...) uwzględnia w dedykacji polskiego poetę¹⁰⁸, co jednoznacznie świadczy o znajomości poezji (Mistrza Jana) Kochanowskiego przez Martina Opitza.

Skargi Jeremiasza dzielą się na cztery oddzielne lamentacje, w których autor parafrazuje starotestamentową *Księgę Jeremiasza* powstałą w VI w. przed Chr., a kończy ją w części piątej *Modlitwą proroka Jeremiasza*, nawiązującej do upadku świętego miasta Jerozolimy w wyniku najazdu króla babilońskiego, Nabuchodonozora (604-562 r. przed Chr.). Prorok, zwracając się do Boga, woła: „O Panie, rozważ, o Panie, weź sobie do serca (...) nasz wstyd i nasz smutek”¹⁰⁹, przedstawiając niedolę i rozpacz narodu wybranego, Izraela. W podobnym tonie pisał Jan Kochanowski, szczególnie w swoich *Trenach, czyli Lamentacjach* które Martin Opitz prawdopodobnie znał.

Martin Opitz pisząc swoje *Die Psalmen Davids* we wstępie nawiązywał do *Psałterza* Jana Kochanowskiego i *Gęśli różnorymym księga I* Jana Rybińskiego (ok. 1565 – ok. 1621)¹¹⁰. O tych związkach poetów niemieckich z polskim mistrzem pisał Marian Szyrocki w dziele pt. *Martin Opitz*, gdzie stwierdził wiele zapożyczeń w tekście niemieckiego poety¹¹¹. Faktycznie, czytając wstęp *Die Psalmen Davids* na stronie 3 Opitz wymienia kilku poetów włoskich oraz polskich twórców: „Dlatego też należy pochwalić tych, którzy albo poprawili stare tłumaczenia, albo w bardziej naturalny sposób przedstawili Kościołom nowe i starali się zinterpretować niedokładności tekstu, częściowo za pomocą reinterpretacji lub interpretacji, a częściowo za pomocą poetyckiej transkrypcji. Tylko o tych ostatnich można powiedzieć... po włosku Franciscus Perottus, Julius Cesar Paschalis, a ostatnio Johann Diodati, który w jasności opinii i ozdobie słów w najmniejszym stopniu nie przewyższa nikogo, niezależnie od języka. Tłumacz hiszpański, który również ma być obecny, nie jest mi znany. W krajach anglojęzycznych bezimienny tłumacz kościelny i George Wither, w Polsce Kochanowsky i Rybinsky; na Węgrzech Albrecht Mosimar...”¹¹².

¹⁰⁸ *Martini Opitii Weltliche Poemata* (...), wyd. T. M. Götze, Frankfurt n/Menem 1644, strdr., Österreichische Nationalbibliothek, sygn. 627984-B THEAT.-S., s. 40.

¹⁰⁹ W oryginale: „O Herr, bedecke doch, Herr, nim dir doch zu Hertzen (...) schau' unsre Schmach und Schmerzen”. Zob. *Martini Opitii Weltliche Poemata* (...), dz. cyt., s. 54.

¹¹⁰ Z. Nowak, *Rybiński (Ribinus, Ryba) Jan*, w: „PSB”, T. 33, z. 3, s. 329-331.

¹¹¹ M. Szyrocki, dz. cyt., s. 617.

¹¹² M. Opitz, *Die Psalmen Davids: Nach den Frantzösischen Weisen gesetzt*, wyd. A. Hunefordt, Danzig 1637, strdr., Bayerische Staatsbibliothek, sygn. Yh 9358. W oryginale: „Sind derhalben diejenigen zu loben, welche sich entweder die alte Übersetzung zu verbessern, oder gebürlicher weise den Kirchen neue vor zu stellen, und die tuncckeln örter theils mit Merckungen oder Ausslegung, theils mit poetischer Umschreibung zu deuten, bemühet haben. Von diesen letzten allein zu sagen... Im Italienischen Franciskus Perottus, Julius Cesar Paschalis und vornemlich unlengst Johann Diodati der an deutlichkeit der Meinung und zier der Worte keinem,

W ostatnim wersie następuje pomyłka w zapisie wspomnianego już wcześniej we wstępie do *Skarg Jeremiasza* poety węgierskiego Molnara. Nazwiska polskich poetów również pojawiają się w wydaniu gdańskim Andreasa Hünefelda z 1637 roku, ponieważ we wcześniejszych wydaniach tego dzieła nie było wzmianki o czarnoleskim poecie, ani o wykładowcy Gdańskiego Gimnazjum Akademickiego, Janie Rybińskim. Niewątpliwie wzmianka o Janie Rybińskim wynikała z dłuższego pobytu Martina Opitza w Gdańsku oraz ze współpracy z profesorami tamtejszego gimnazjum, z którym był wcześniej związany polski poeta. Należy pamiętać, że dedykację do gdańskiego wydania *Die Psalmen Davids* Opitz napisał 16 grudnia 1637 roku. Skierował ją do książąt piastowskich Jana Christiana i jego brata, Jerzego Rudolfa. Bolesławiecki poeta pisał *Die Psalmen Davids* przez dłuższy czas, gdyż pierwsze utwory z tego zbioru powstały już w roku 1630, jak np. *Psalm 104*, który sam autor zatytułował *W pewien sposób mój własny*. Zwracał się w nim bezpośrednio do Boga zauważając, że „niegodziwa banda grzeszników musi zostać wykorzeniona”¹¹³, co niewątpliwie wiązało się z wydarzeniami, jakie autor psalmu zaobserwował w czasie wojny trzydziestoletniej.

Większość ze swoich dwunastu psalmów Opitz napisał w roku 1634. Poeta poświęcił je luterńskiej myśli eschatologicznej, która zwracała uwagę na treść bożych przykazań, aby „nie mówić nic złego bliźniemu swemu”¹¹⁴. Także i pozostałe psalmy z tego roku są pisane w podobnym duchu religijnym.

Niewątpliwie niektóre z psalmów nawiązywały do znanego Niemcom *Psalterza* Jana Kochanowskiego, o którym w wieku XVIII pisał Efraim Oloff: „przetłumaczył on [Kochanowski] zwłaszcza psalmy Dawida tak znakomicie, że z upodobaniem wszystkich śpiewa je kościół rzymski, zreformowany i luterski”¹¹⁵, doskonale pokazujące znajomość dzieł Mistrza z Czarnolasu wśród niemieckich elit intelektualnych. Dodatkowo należy pamiętać, że Martin Opitz w szóstym rozdziale *Księgi poetyki niemieckiej* poczynił uwagi o *Dworzaninie* Łukasza Górnickiego (1527-1603), co świadczyło o doskonałej znajomości

es sey in was Sprachen es wolle, im minsten bevor giebt. Die spanische Dolmetscher, welcher auch soll vorhanden seyn, ist mir nicht vorkommen. Bey den Engelländern ist der ungenannten geistlichen Übersetzung und George Wither, bey den Polen Kochanowsky und Rybynsky; in Ungarn Albrecht Mosimar...”.

¹¹³ Ibidem, s. 296. W oryginale: „Der Sünden böse Schar muss aussgerottet werden...”.

¹¹⁴ Ibidem, s. 30. W oryginale: „Sagt nicht dem Nachbar Böses nach...”.

¹¹⁵ E. Oloff, *Polnische Liedergesichte von Polnischen Kirchen-Gesängen (...)*, wyd. G. B. Knoch, Dantzig 1744, strdr., Bibl. Uniw. w Toruniu, sygn. Pol.8.II.153, s. 101. W oryginale: „ob er gleich sich weder zür Evangelisch Lutherischen, noch auch Reformirten Kirche öffentlich bekannte; solches ist aus seinen Schrifften erweitzlich, besonders aus seinen polnischen Liedern und Psalmen Davids”.

literatury polskiej przez niemieckiego poetę¹¹⁶. Również Jan Kochanowski zanim zaczął tłumaczyć *Psałterz Dawidowy* zajmował się literaturą niemiecką, co potwierdzają jego słowa z listu do Fogelwедера z roku 1571, gdzie odniósł się do psalterza Johanna Hessa (1490-1547), sławnego niemieckiego erudyty i reformatora¹¹⁷. Nasz poeta wypowiedział się o nim bardzo krytycznie, uważając ów przekład za monotony i bezbarwny, mocno uproszczony.

Znaczącym wkładem w rozwój własnego języka były przekłady *Anakreontyków*, czyli wierszy bezpośrednio nawiązujących do greckiego poety Anakreonta z Teos (ok. 570-ok. 485 r. przed Chr.). Pierwszego nowożytnego wydania wierszy Anakreonta dokonał Henri Estienne w 1554 roku. Kilkadziesiąt lat później ponownego tłumaczenia dokonał zarówno Jan Kochanowski we *Fraszki*, jak i później Martin Opitz w *Florilegium variorum Epigramatum* wydany w Gdańsku w roku 1639 oraz w *Deutsche Epigrammata*. Tłumaczenia polskiego poety zostały wydane w zbiorze *Fraszki. Księgi pierwsze* w 1584 roku, a poszczególne wiersze Kochanowski przełożył na język polski w latach sześćdziesiątych XVI wieku. We fraszkach tych uwidoczniła się doskonała znajomość języka greckiego polskiego poety, o czym możemy przekonać się czytając m.in. *Za pijanicami*, w którym autor porównuje umiar w picu do przemian zachodzących na ziemi pragnącej deszczu. Pierwotna wersja grecka liczyła siedem wersów, a wiersz Kochanowskiego cztery. Wiersze Anakreonta tłumaczył także Martin Opitz. W *Deutsche Epigrammata* stosował także czterowierszowe tłumaczenie greckiego oryginału m.in. *Z Anakreona*, gdzie w podobnym tonie co Kochanowski pisał o „ziemi pijącej dla siebie, drzewach pijących ziemię”¹¹⁸. Również pozostałe wiersze *Niemieckich epigramatów* tłumaczone z Anakreonta wykazują uderzające podobieństwo do czarnońskiego poety.

Wpływ jaki wywarł Jan Kochanowski na twórczość niemieckiego poety i polihistora ze Śląska jest wielce znaczący, na co wskazują scharakteryzowane przeze mnie dzieła Martina Opitza. W literaturze polskiej badania nad twórczością niemieckojęzycznych poetów ze Śląska nie są szczególnie znaczące, poza doniosłą biografią autorstwa Mariana Szyrockiego poświęconą wybitnemu twórcy epoki baroku, jakim był Opitz. Należy przy tym wspomnieć mniej lub bardziej doniosłe artykuły poświęcone polskiemu okresowi w życiu Opitza, m.in. prof. Anny Wróbel czy prof. Ireneusza Mikołajczyka. Nie podjęto przy tym dogłębnych

¹¹⁶ A. Wróbel, *Kochanowski i literatura niemiecka*, w: „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 1952, T. 43, z. 1-2, s. 490.

¹¹⁷ Ibidem, s. 488.

¹¹⁸ M. Opitz, *Ausgewählte Dichtungen*, Leipzig 1869, s. 59. W oryginale: „Die Erde trinkt für sich, die Bäume trinken Erden”.

badań odnośnie do znajomości twórczości Poety z Czarnolasu w latach 20-tych XVII wieku, gdy Martin Opitz napisał *Skargi Jeremiasza*.

Bibliografia:

Starodruki

Aristarchus sive de contemptu linguae Teutonicae. Zob. *Aristarchus* (...), Bethaniae 1617, strdr., Bibl. Uniw. we Wrocławiu, sygn. 426449.

Bergmann von M. A., *Deutsches Aerarium Poeticum, oder Poetische Schatz-Kammer: in sich haltende Poetische Nahmen, RedensArthen und Beschreibungen...Zu Verfertigung eines zierlichen und saubern Reims auff allerhand fürfallende Begebenheiten* (...), Landsberg an der Warthe 1677, strdr., Bayerische StaatsBibliothek, sygn. L. germ. 28 o-2.

Biographisches Lexikon aller Helden und Militairpersonen, B. IV, wyd. A. Wever, Berlin 1791, strdr., Bayerische StaatsBibliothek w Monachium, sygn. Biogr. c. 208-2.

Des berühmten Schlesiers Martini Opitii von Boberfeld/Bolesl. Opera Geist- und Weltlicher Gedichte, wyd. E. Fellgibel, Breslau 1689, strdr., Staatsbibliothek zu Berlin, Yh 9452-1.

George Preutten Brieff an Andream Sanfftleben von Martin Opitzens Dacia antiqua, strdr., Bibl. UW.(dawna Bibl. Miejs. Rehdingera), Mf. 41199, sygn. Bu 363676 (Strahowsky sculp.).

Johann Barclayens Argenis Deutsch gemacht durch Martin Opitzen (...), wyd. D. Müller, Breslau 1626, strdr., Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, sygn. A: 69.2 Pol.

Johannis Ristii, Holsati Lob- Traur- und Klag-Gedicht über gar zu frühzeitiges jedoch seliges Absterben des weiland Edlen (...), wyd. Z. Hertel i J. Rebenlein, Hamburg 1640, strdr., PAN Bibl. Kórnicka, sygn. Cim. Qu. 3076.

Jöcher Ch. G., *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, wyd. J. F. Gleditsch, Leipzig 1751, strdr., Bd. 3, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, sygn. L 148-4b.

Köler Ch., *Laudatio honori & memoriae V. CL. Martini Opitii paulo post obitum ejus A. MDC.XXXIX. in Actu apud Uratislavienses publico solenniter dicta solenniter dicta a Christophoro Colero, Praeter continuam Opitiana vitae narrationem complectens multorum quoque Principum atque celebrium Virorum, cum quibus Opitio consuetudo & amicitia fuit, memorabiles notitias/Publici juris fecit Melchior Weise*, wyd. P. Fuhrmann, J. Wittgau, Lipsk 1665, strdr., Bibl. UW., sygn. 385361.

Lindner K. G., *Umständliche Nachricht von weltberühmten Sclesiers, Martin Opitz von Boberstein: Leben, Tode und Schriften: nebst einen alten und neuen Lobgedichten auf Ihn*, wyd. I. Krahn, Hirschberg 1740, strdr., Bayerische StaatsBibliothek, sygn. Augsburg Staats- und Stadtbibliothek -H 1370-1.

Oloff E., *Polnische Liedergesichte von Polnischen Kirchen-Gesängen* (...), wyd. G. B. Knoch, Dantzig 1744, strdr., Bibl. Uniw. w Toruniu, sygn. Pol.8.II.153.

Martini Opitii Acht Bücher, Deutscher Poematum; durch Ihn selber heraus gegeben/ auch also vermehret unnd übersehen/ das die vorigen darmitte nicht zu vergleichen sindt, Breslau 1625, wyd. D. Müller, strdr., Staatsbibliothek zu Berlin, sygn. Bibl. Diez qu. 2635.

Martini Opitii Boleslaviensis Silensii Strenarum libellus, Val. Sanfftleben Praetori & Rectori patriae consecratus, Görlitz 1616, strdr., Bibl. Sten-Dresden, sygn. Lit. Lat. rec. A 387.

Martini Opitii Buch von der Deutschen Poetrey. In welchem alle ihre eigenschafft und zuegehör gründtlich erzehlet/ und mit exempeln aussgeführt wird, wyd. A. Gründern, Breslau 1644, strdr., Bayerische Staatsbibliothek, sygn. Rar. 526#Beibd. 1.

Martini Opitii Deutsche Poemata, wyd. A. Hünefeldt, Gdańsk 1645, strdr., Bibl. Elbl., sygn. Pol. 7.II.95.

Martini Opitii Deutsche Poematum. Erster Theil, wyd. , strdr., Bayerische StaatsBibliothek , sygn. P.o. germ. 1034 k.

Martin Opitzen Judith, wyd. J. Richel (Richelius), Rostock 1646, strdr., Hertzog August Bibliothek Wolfenbüttel, sygn. Lo. 5835.

Martin Opitzen Schöfferey von der Nimfen Hercinie, wyd. D. Müller, Breslau 1630, strdr., Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, sygn. A 50.13 Poet. (9).

Martinii Opicii Teutsche Poemata und Aristarchus Wieder die verachtung Teutscher Sprach, item Verteuschung Danielis Heinsij Lobgesangs Iesu Christi und Hymnum in Bachum, wyd. E. Zetzner, Strassburg 1624, strdr., Bibl. UW r., sygn. 405153.

Martini Opitii Variarum Lectionum Liber. In quo praecipue Sarmatica, ex officina Andreae Hünefeldij, Dantisci 1637, strdr., Bibl. Śl., sygn. 10763 I.

Martini Opitii Weltliche Poemata: Das erste Theil, wyd. D. Müller, Breslau 1639, strdr., Bibl. Nar. w Warszawie, sygn. Mf B7331.

Martini Opitii Weltliche Poemata (...), wyd. T. M. Götze, Frankfurt n/Menem 1644, strdr., Österreichische Nationalbibliothek, sygn. 627984-B THEAT.-S.

Martini Opitii Zlatna, oder Gedichte von Ruhe des Gemüthes, Breslau 1689, strdr., Staatsbibliothek zu Berlin, sygn. 737531487.

Mencke J. B., *Compendioses Gelehrten Lexicon*, wyd. J. F. Gleditsch i syn, Leipzig 1715, strdr., University of Michigan, sygn. Z 1010 M54.

Opitz M., *Ausgewählte Dichtungen*, Leipzig 1869.

Opitz M., *Die Klage-Lieder Jeremia; poetisch gesetzt durch Martin Opitzen (...)*, wyd. J. Rhambaw, Görlitz 1626, strdr., Bibl. Śl. W Katowicach, sygn. 461620 I.

Opitz M., *Die Psalmen Davids: Nach den Frantzösischen Weisen gesetzt*, wyd. A. Huneferdt, Danzig 1637, strdr., Bayerische Staatsbibliothek, sygn. Yh 9358.

Opitz M., *Lobgesang uber den freudenreichen Geburtstag unseres Herren und Heilandes Jesu Christi*, wyd. S. Koch, Liegnitz 1624, strdr., Sächsische Landesbibliothek -Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, sygn. Lit.Germ.rec.B.203.

Opitz M., *Trost Gedichte in Widerwertigkeit des Krieges: in 4 Bücher abgetheilt und vor etzlichen Jahren von einem bekandten Poëten anderwärts geschrieben*, wyd. H. Kölern, Leipzig 1633, strdr., Bayerische StaatsBibliothek, sygn. 4 p.o. germ. 159 m.

Opitz M., *Weltliche und geistliche Dichtung*, Berlin i Stuttgart 1889.

Peschwitz von G., *Jüngst Erbauer Hoch Teutscher Parnas/Das ist/ Anmuthige Formeln/ Sinnreiche Poetische Beschreibungen/und Kunstzierliche verblümete Arten zu reden/ aus den besten und berühmten Poeten unserer Zeit/ mit Fleis zusammen gerragen/ und/ auff drängliches Anhalten gutter Freunde/ Der Poetisirenden Jugend zu Nutz heraus gegeben*, wyd. Z. Hertels i J. Misius, Jena 1663, stardr., Bayerische StaatsBibliothek, sygn. Res/ P.o. germ. 1058 q.

Roter J., *Schlüssel zür Polnischen und Deutschen Sprache. Das ist Rechte, gründliche Anleitung, wie nich alleine ein Teutscher die Polnische, sondern auch wie ein Pole die Teutsche Sprache, leichter und eher lesen, versleben, reden und schreiben lernen könne. Klucz do Polskiego y Niemieckiego Języka, to jest: Gruntowna nauka, jako się nie tylko Niemiec Polskiego, ale jako się y Polak Niemieckiego języka łatwiey y rychley czytać, zrozumieć, mówić y pisać nauczyć może. Allen jungen Knaben so in Polen ziehen (...)*, wyd. A. Hünfelden, Danzig 1646, strdr., Bibl. Śl. w Katowicach, sygn. 227147I.

Scultetus T., *Ulysses: Seu Parua Odyssea. Peregrinationis adeoque totius vitae humanae speculum*, wyd. A. Bertram, strdr., Bibl. Zakł. Nar. im. Ossol. we Wrocławiu, sygn. XVI.Qu.2265.

Treuer G., *Deutscher Dädalus/ Oder Poetisches Lexicon, Begreifend ein Vollständing/ Poetisches Wörter/ Buch in 1300. Tituln, aus der berühmten Poeten Herren Opitzes, Flemmings, Bartasses, Werders, Dillherr, Schottels, Harsdorffers, Ristens, Brehmens, Tschernings, Bucholtzens, Glasers, Betuliens, Rumplers, Klajens, Rinckarts, Schirmers, Franckens [et]c. Schrifften gesamlet (...)*, wyd. Rupert Bolckers, Berlin 1675, strdr., Bayerische Staatsbibliothek, sygn. Res/ P.o. germ. 1487-2.

Zedler J. H., *Grosses vollständiges Universall Lexicon (...)*, Halle und Leipzig 1740, B. 24, strdr., Bayerische Staatsbibliothek, sygn. 2 Enc. 23-24.

Opracowania

Aurnhammer A., *Tristia ex Transilvania. Martin Opitz 'Ovid-Imitatio und poetische Selbstfindung in Siebenbürgen (1622/23)*, w: *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance*, pod red. W. Kühlmanna, Stuttgart 2004.

Banet I. i Szyrocki M., *Opitz von Boberfeld, Martin*, w: „Polski Słownik Biograficzny” (dalej PSB), T. XXIV, 1979.

Bertling A., *Mochinger, Johannes*, w: „ADB”, 22, 1885.

Binder, *Ratich, Wolfgang*, w: „ADB”, t. 27, 1888.

Cieśla M., *Marcin Opitz w Polsce*, w: „Przegląd Zachodni”, t.3, 1952.

Conermann K., *Briefwechsel und Lebenszeugnisse. Kritische Edition mit Übersetzung*, B. 1, Berlin 2009.

Conermann K., *Martin Opitz: Patria-Nation-Europäische Renaissance. Neue biographische Forschungen zur Stellung des 'Gekrönten' in der Literaturgeschichte*, 2011.

Czapla R. G., *Venator, Balthasar*, w: „NDB”, T. 27, Berlin 2017.

Dünnhaupt G., *Ludwig*, w: „NDB”, T. 15, Berlin 1987.

Dworzackowa J., *Orlicz, Paweł*, w: „PSB”, T. XXIV, 1979.

Dzieje piśmiennictwa śląskiego, pod red. W. Ogrodzińskiego, T. 1, Katowice-Wrocław-Cieszyn 1946.

Eckstein F. A., *Barth, Kaspar v.*, w: „ADB”, T. 2, Lipsk 1875.

Eischenbroich A., *Morhof, Daniel Georg*, w: „NDB”, T. 18, Berlin 1997.

Felczak W., *Historia Węgier*, Wrocław 1983.

Garber K., *Cunrad, Christian*, w: „Killy Literaturlexicon”, B. 2, 2008.

- Garber K., *Opitz, Martin*, w: „Neue Deutsche Biographie” (dalej NDB), B. 19, 1999.
- Garber K., *Der Reformator und Aufklärer Martin Opitz (1597-1639). Ein Humanist im Zeitalter der Krisis*, Berlin/Boston 2018.
- German F., *Komeński (Komensky, Comenius), Jan Amos (1592-1670)*, w: „PSB”, T. XIII, 1967-68.
- Grossmann J., *Des Grafen Ernst von Mansfeld letzte Pläne und Thaten*, Breslau 1870.
- Happe H., *Alsted, Johann Heinrich*, w: ADB, B. 1, Leipzig 1875.
- Kindermann H., *Danziger Barockdichtung*, Lipsk 1939.
- Klopsch Ch. D., *Geschichte des berühmten Schönaichischen Gymnasiums zu Beuthen an der Oder, aus den Urkunden des Fürstlich-Carolatischen Archivs und den besten darüber vorhanden Schriften*, Glogau 1818, Bibl. Śl., sygn. 757984 II.
- Kordes U., *Ratke, Wolfgang*, w: „NDB”, t. 21, Berlin 2003.
- Kulak T., Mrozowicz W., *Syców i okolice od czasów najdawniejszych po współczesność*, Wrocław-Syców 2000.
- Lilencronn von R., *Morhof, Daniel Georg*, w: „ADB”, T. 22, Leipzig 1922.
- Magyar katolikus lexicon XII (Seq.-Szentl)*, pod. red. I. Dios, Budapeszt 2007.
- Mauser W., *Opitz und der Beginn der deutschsprachigen Barockliteratur*, w: *Filologia e critica studi in onore di Vittorio Santoli*, pod red. P. Chiarini, Roma 1976.
- Mikołajczyk I., *Martin Opitz w hołdzie Annie Wazównie*, „Folia Toruniensia”, T. 1, Toruń 2000.
- Muncker F., *Opitz, Martin*, w: „Allgemeine Deutsche Biographie” (dalej ADB), B. 24, 1887.
- Nowak Z., *Rybiński (Ribinus, Ryba) Jan*, w: „PSB”, T. 33, z. 3.
- Palm H., *Beiträge zur Geschichte der deutschen Literatur des 16 und 17. Jahrhunderts*, sygn. H. lit. p. 284b, Breslau 1877.
- Palm H., *Buchner, August*, w: „ADB”, t. 3, 1876.
- Press V., *Lingelsheim, Georg Michael*, w: „NDB”, 14, 1985.
- Ritter von Halm K., *Heinsius, Daniel*, w: „ADB”, T. 11, 1880.
- Robert J., *Poetische Naturalwissenschaft. Martin Opitz' Lehrgedicht Vesuvius (1633)*, w: „Daphnis”, nr 46, 2017.
- Salmonowicz S., *Marcin Opitz i środowisko intelektualne toruńskie lat trzydziestych XVII w.*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, z. 74, 1977.
- Schulz-Behrend G., *Opitz: Gesammelte Werke*, B. 1, Stuttgart 1968.
- Seivert G., *Bisterfeld, Johann Heinrich*, w: ADB, B. 2, Leipzig 1875.
- Słownik pisarzy śląskich*, t. 2, pod red. J. Lyszczyzna, D. Rott, Katowice 2007.
- Słownik pisarzy śląskich*, t. 4, pod red. J. Lyszczyzna, D. Rott, Katowice 2013.
- Solerti A., *Le origini del melodramma: testimonianze dei contemporanei*, Torino 1903.
- Szyrocki M., *Martin Opitz na służbie u burgrabiego Karola Hannibala von Dohna (1626-1632)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, R. XIV (1959), nr 2.

Szyrocki M., *Niemieckie echa twórczości Kochanowskiego, Szymonowica i Modrzewskiego*, w: „Sobótka”, z. 4, 1955.

Szyrocki M., *Przełom w literaturze niemieckiej XVII wieku a Śląsk*, w: „Sobótka”, nr 18, 1963.

Szyrocki M., Żygulski Z., *Silesiaca. Wybór z dzieł pisarzy śląsko-niemieckich XVII wieku w tekstach oryginalnych i polskich przekładach*, Warszawa 1957.

Ukena P., *Köler (Colerus), Christoph*, w: „NDB”, B. 12, Berlin 1980.

Waldberg von M., *Rist, Johann*, w: „ADB”, 30 (1890).

Waldberg von M., *Zincgref, Julius Wilhelm*, w: „ADB”, T. 45, Lipsk 1900.

Weber O., *Alsted, Johann Heinrich*, w: NDB, nr 1, 1953.

Wenzlaff-Eggebert F-W., *Bart, Caspar von*, w: „NDB”, T. 1, Berlin 1953.

Wróbel A., *Kochanowski i literatura niemiecka*, w: „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 1952, T. 43, z. 1-2.

Martin Opitz - the Father of German Poetry and his Inspiration by the Works of John of Czarnolas Summary

The article concerns the works of Martin Opitz - a great German poet and literary theoretician, a representative of the so-called first Silesian Baroque poetry. Born in Bolesławiec, he visited Poland many times during his life, succumbing to its extraordinary literary and cultural charm. In writing his works, Opitz made use of works by European authors, such as Daniel Heinsius or Paul Ronsard. The poet valued the literary artistry of the Polish Renaissance poet, Jan Kochanowski. He modeled his *Psalms* on his *Threnody*, which also influenced other German poets of the time. During his stay in Poland on June 24, 1637, Opitz received a public honour when Władysław IV Vasa officially appointed him his historiographer and secretary. Martin Opitz was one of the few German poets who knew the works of Jan Kochanowski, above all the *Threnody* and the *Psalter of David*. Opitz referred to the latter work in his *Die Psalmen Davids*, in the introduction to which he referred to the work of the Master of Czarnolas.

Keywords: Martin Opitz, baroque, poetry, polyhistor, Jan Kochanowski, *Threnody*, *Die Psalmen Davids*

Varia

Joseph Conrad: obszary transcendencji

– spór o moralny wymiar sztuki

Fenomen przekraczania

Od czasów Platona dyskutowany jest problem transcendencji ducha nad materią czy duszy nad ciałem. Temat ten można ujmować w różnych płaszczyznach. Może przede wszystkim w grę wchodzić struktura bytu ludzkiego, gdy „oddzielamy” duszę od ciała, a więc gdy powiemy, że człowiek „składa się” z ciała i duszy jako dwóch odrębnych substancji (platoński lub kartezjański dualizm). Ale można również brać pod uwagę przedmiot lub aktywność człowieka, w ramach których widać istotne różnice między tym, za czym stoi umysł (jako władza duszy), a tym za czym stoi materia (ciało). Może to być także poznanie, gdy widzimy różnicę między aktywnością naszych zmysłów (postrzeganie konkretnych barw) a aktywnością naszego intelektu (pojęciowanie, wydawanie sądów, autorefleksja). Może to być wybieranie, gdy mimo presji uczuć, aby wybrać jedno, wybieramy drugie dzięki światłu rozumu. I tak krok po kroku we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia osobowego odnaleźć możemy coś, co jest objawem ducha wyrastającego ponad materię. Co więcej, różne dziedziny naszego życia osobowego, zwane po prostu kulturą, mogą się wzajemnie przenikać. Naukowiec może prowadzić nie tylko badania naukowe, ale również może je prowadzić ofiarnie, nie szczędząc sił i czasu, gdy postrzega, że jego talent i praca służą dobru innych. Lekarz, ratując czyjeś zdrowie lub życie, gotów jest nie tylko wykonywać swoje obowiązki, ale nawet gotów jest narazić swoje własne zdrowie i życie. Przykłady takie można mnożyć, a to oznacza, że w wielu dziedzinach kultury spotkać można transcendencję umysłu nad ciałem.

Przekraczanie sztuki

Dotyczy to również tak ważnej dziedziny kultury, jaką jest sztuka. I tu ma miejsce „przekraczanie”, które w tym wypadku może być przekraczaniem samej sztuki. W dość prostym ujęciu może tu chodzić o podporządkowanie sztuki innym dziedzinom kultury, gdy na przykład książka naukowa zostanie bardzo ładnie wydana od strony edytorskiej. Ale to są

aspekty zewnętrzne. Chodzi bardziej o treść dzieła sztuki, która otwarta jest na coś innego niż sama sztuka. Szczególna sytuacja pojawia się wtedy, gdy dzieło sztuki wkracza w inne dziedziny kultury, ale w sposób tak subtelny, że nie traci własnej tożsamości, ciągle jest dziełem sztuki, a nie rozprawą naukową czy religijną apologią. Chodzi o sytuację, gdy dzieło sztuki, przekraczając swoje cele, zachowuje swój status i jest nadal dziełem sztuki. Przykładem mogą być *Wyznania* św. Augustyna, które, zachowując charakter religijny, są wybitnym dziełem literackim, czyli dziełem sztuki. Ma tu miejsce wyjątkowy proces przekraczania: dzieło literackie jest dziełem sztuki, ale przekracza sztukę wkraczając w obszar religii. Jest więc również dziełem religijnym. Ale jako dzieło religijne przekracza religię i pozostaje dziełem sztuki. Takie zjawisko wzajemnego przekraczania pojawia się u wielkich pisarzy, tyle że ten związek może obejmować różne dziedziny kultury. I właśnie obok św. Augustyna warto zwrócić uwagę na wybitnego pisarza, jakim był Joseph Conrad. W jego twórczości mamy do czynienia z przekraczaniem nie tyle sztuki przez religię, co sztuki przez moralność. Twórczość Conrada to ciągle przekraczanie sztuki w stronę moralności.

Nadzwyczajna wrażliwość moralna

Czytając Conrada, musimy pamiętać, że nie był tylko pisarzem-artystą. Tym, co go wyróżniało w sposób szczególny, była niezwykła wrażliwość moralna. Właśnie to słowo „niezwykła” należy podkreślić, bo ona legła u źródeł potrzeby pisania i – w odniesieniu do konkretnych dzieł – jej zwieńczenia. Można i trzeba zachwycać się stroną literacką, bo Conrad był pisarzem utalentowanym, wręcz genialnym, można podziwiać jego spostrzegawczość, inteligencję, zmysł dramatyzmu – ale to wszystko nie było wszystkim. Każde dzieło bowiem było podporządkowane pewnej idei, a nie tylko opowiedzianą sugestywnie historią. A była to idea moralna, której służyła strona literacka.

Idea moralna

Ideę moralną można rozumieć na kilka sposobów. Może to być po prostu moralizatorstwo. Ono oczywiście bywa potrzebne, zwłaszcza w literaturze dla dzieci czy dla czytelnika o nie dość wyrobionej mentalności, wobec którego literatura pełni pomocniczą rolę wychowawczą. Moralizatorstwo może też być „podpięte” pod jakąś ideologię, która potrzebuje „wychować” czy raczej „uformować” swoich zwolenników, szukając ich zwłaszcza w środowiskach ludzi dobrodusznych, ale naiwnych. Taką rolę pełnił socrealizm

w sztuce propagowanej przez różne odłamy komunizmu. Może być wreszcie moralizatorstwo o charakterze religijnym, gdy autentycznie ludzki wysiłek duchowy zastępuje cudowność, zbyt łatwą i mało wiarygodną. W twórczości Conrada żadnego z tych typów moralizatorstwa nie znajdziemy.

Ale czy w takim razie może być jeszcze jakieś inne moralizatorstwo, które mogłoby zaspokoić potrzeby czytelnika bardziej intelektualnie wyrobionego, a zarazem czytelnika wymagającego? Lub może w ogóle takie słowo jak „moralizatorstwo” tu nie pasuje?

Przedmowy autora a idea moralna

Aby na takie pytania odpowiedzieć, musimy sięgnąć po dzieła samego pisarza. Oczywiście, nie chodzi o to, żeby streszczać, punktować i analizować wszystkie jego dzieła, bo byłoby to zadaniem zbyt obszernym, zwłaszcza w przypadku artykułu, a nie monografii. Jest inny sposób: prawie każde z dzieł poprzedzone jest krótkim wstępem od Autora. I właśnie w takim wstępie pojawia się często kilka zdań, w których Conrad niejako wyjaśnia, o co mu chodziło, skąd wziął się pomysł na taką opowieść, która wypełniła książkę. Po bliższej analizie widać, że w wyjaśnieniu takim zawarte jest właśnie to, czego szukamy, jest zawarta idea moralna, jaka stoi za samym dziełem. Conrad ją wprost odsłania. Wynika z tego, że Conrad nie chce zaskoczyć czytelnika, nie opiera dramaturgii na konwencji właściwej kryminałom. Nie, od razu mówi wprost, o co mu chodzi, a mimo to każda książka trzyma nas w jakimś napięciu. Co to za napięcie? Jest to napięcie moralne, które sięga niejako dna ludzkiej duszy, jest to napięcie, które potrafili ukazać tragicy greccy, a wokół którego, a nie wokół samej fabuły, skupione było dzieło.

Idea moralna a wolność

Jaki status posiada owa idea moralna? Co jest w niej szczególnie ważne? Moralność w swej istocie suponuje wolność. Bez wolności nie ma moralności. Bez wolności człowiek nie jest podmiotem-źródłem swoich decyzji (a następnie czynów). Bez wolności człowiek nie może być odpowiedzialny za swoje postępowanie¹. Ale czy wolność ta jest absolutna? Czy człowiek stając przed wyborem zawierającym ładunek moralny czuje się w pełni swobodny, by podjąć taką decyzję, która przyniesie mu moralną satysfakcję? Odpowiedzi są trudne i subtelne, zwłaszcza gdy podchodzimy do nich w sposób indywidualny, a nie schematyczny,

¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010, s. 116-135.

gdy bierzemy pod uwagę różne sytuacje, w których ktoś może się znaleźć, odczuwając ciężar moralny takiej sytuacji.

Popatrzmy najogólniej, jak widział to sam Conrad, jaki problem go szczególnie nurtował, jakiej najlepszej szukał drogi wyjścia? I w ogóle co obejmowało pole moralności? A wreszcie jaka była geneza i kontekst, w którym jawił się przed Conradem wymiar moralny ludzkiego życia? Pytań takich jest wiele, ale nie są to pytania akademickie, bo każde z nich dotyka jakiegoś ważnego kontekstu ludzkiego życia i to w wymiarze egzystencjalnym. Jest to wymiar, od którego człowiek jako człowiek nie może uciec.

Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania, w świetle twórczości Conrada, a zwłaszcza jego odautorskich wprowadzeń, gdyż one zawierają niejako kwintesencję problemu. Po przedstawieniu kilku odpowiedzi zobaczymy, jak wpisują się one w dzieło jako dzieło sztuki, a całość – czyli sztuka i moralność – w transcendentny wymiar ludzkiego życia. Chodzi o to, by odsłonić sposób, w jaki człowiek niejako przekracza sam siebie. Gdy choćby natura lub społeczeństwo (środowisko) pcha go w jedną stronę, a on mimo wszystko idzie w inną stronę. A idzie pod wpływem impulsu moralnego, jakiego nie odnajdujemy w świecie przyrody, a także bywa że go brak w jakimś środowisku społecznym, które dąży do całkowitego podporządkowania sobie jednostki.

Przekraczanie samotności

W powieści *Murzyn z załogi „Narcyza”* na plan pierwszy wybija się samotność². Samotność jako taka nie jest czymś moralnie złym. W dziejach różnych kultur pojawiają się pustelnicy, którzy celowo i z własnej woli wybierają izolację od świata. Ale bohater powieści Conrada jest zwykłym marynarzem, który zaciągnął się na statek jak wielu podobnych mu ludzi morza. Nie przebywa na pustyni, ale wśród ludzi. A jednak wśród tych ludzi jest samotny.

Taka sytuacja nie jest normalna z punktu widzenia człowieka jako człowieka. Zwracał na to uwagę Arystoteles, gdy twierdził, że człowiek jest stworzony do życia w społeczeństwie³. Ten zaś, kto żyje samotnie, jest albo „idiotą” (od *idios*, ktoś zamknięty w swojej prywatności), albo „kretynem” (*ho kreiton he anthropos*), czyli istotą, która wywyższa siebie

² „Murzyn w kubryku brytyjskiego statku jest istotą samotną. Nie ma kompanów.” J. Conrad, *Murzyn z załogi „Narcyza”*. *Opowieść morską*, tłum. B. Zieliński, Warszawa 1972, s. 7.

³ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 7 (I, 9).

ponad innych ludzi, bo nie są dlań równorzędnymi partnerami⁴. Obie te sytuacje są, zdaniem Arystotelesa, w odniesieniu do zwykłych ludzi nienormalne. Kiedy wobec tego pojawia się tu problem moralny? Wtedy, gdy taka nienormalność staje się udziałem środowiska, które kogoś chce wykluczyć, wyizolować, skazać na odosobnienie, wbrew jego woli i naturalnym potrzebom. Taka jednostka staje się ofiarą, a winę ponosi środowisko. Mając bowiem na uwadze społeczną naturę każdego człowieka, nie wolno żadnego człowieka od społeczeństwa izolować. Taka izolacja jest z gruntu zła moralnie w wymiarze ludzkiej natury, a nie tylko w sensie socjologicznym, psychologicznym czy kulturowym.

We wspomnianej powieści, której akcja rozgrywa się na statku, pojawia się konflikt na poziomie kulturowym: Murzyn, a były to czasy, gdy pojęcie niewolnictwa lub niższości antropologicznej Murzynów jeszcze było, jeśli nie prawnie to mentalnie obecne – został wykluczony ze środowiska marynarzy. Tym środowiskiem jest „British Castel”, czyli grono Brytyjczyków, którzy tworzą wspólnotę, ale zamkniętą, na wzór wieży. Nie dopuszczają do siebie nikogo z zewnątrz. Murzyn nie jest ich kamratem, czyli kompanem, kolegą. A to oznacza, że jest jako człowiek wykluczony. Ma to negatywne znaczenie nie tylko socjologiczne, ale wręcz antropologiczne, jak również teologiczne. Nie chodzi tu jednak o jakąś formę rasizmu, który ma charakter ideologiczny, lecz o istotę bycia człowiekiem. Wykluczenie społeczne jest sprzeczne z istotą bycia człowiekiem.

Człowiek potrzebuje różnych wspólnot (środowisk). Najpierw jest to wspólnota rodziców. Następnie jest to wspólnota rodziny, potem wspólnota domowa, wspólnota rodowa i miejsca zamieszkania. Dalej wspólnota pobieranej edukacji, czy to będą różne szkoły, czy organizacje młodzieżowe. Jest też wspólnota religijna, obecna w każdej kulturze, choć o różnych obliczach. A wreszcie nie można zapomnieć o wspólnocie narodowej i wspólnocie pracy. Mimo różnic wspólnoty mogą współistnieć, dopełniać się i współpracować, są na siebie otwarte, bo żadna z nich nie jest w pełni samowystarczalna ani doskonała. Człowiekowi, z uwagi na jego otwartość, jedna wspólnota nie wystarcza.

Murzyn jest samotny. Ta samotność wręcz krzyczy. Wspólnoty, których akceptacji człowiek szuka, to wspólnota rodzinna i wspólnota przyjacielska. Obie leżą u podstaw naturalnego pragnienia, w jakie wyposażony jest człowiek. Ale takich wspólnot na statku Murzyn nie znajduje. Bo ta wspólnota, która się na statku zawiązała, zamknęła się na innych. Conrad w tej sytuacji, której motyw mógł rozpoznać na jednym ze swoich rejsów, nie pominął, a zaczął drążyć jako nie tylko artysta, ale i myśliciel. I wtedy, gdy sytuacja

⁴ Tamże.

stawała się coraz jaśniejsza w swym tragizmie, jej bohater, a zarazem ofiara, stała się Conradowi nie tylko współtowarzyszem wyprawy, ale kimś wręcz „bardzo drogim”⁵. I tak doszło do powstania nowej wspólnoty o wymiarze duchowym, wspólnoty ludzi, którzy sami w sobie samotni, odnajdują się w środowisku tych, których być może nawet nie znają, takich choćby jak Joseph Conrad. Jego książka, ale także i wewnętrzna intencja, otworzyła przestrzeń, w której człowiek odzyskuje świat bliskich, a nieznanych mu ludzi. Postawa Conrada oznaczała przekroczenie granic, wyjście ponad utarty i charakterystyczny dla jakże wielu kultur zwyczaj, który każe zamknąć się we własnym gronie.

Za *Murzynem z załogi „Narcyza”* mógł ukrywać się sam Conrad. Bo przecież on też znalazł się na morzu jako marynarz, pochodzący z innego kraju, z innego narodu, z innej społeczności, jako ktoś kto początkowo nie znał nawet języka (angielskiego), a którym komunikowała się załoga⁶. Conrad osobiście doświadczył samotności, która dla niego też nie była stanem naturalnym, zwłaszcza że wywodził się z warstwy (polska szlachta), która bardzo ceniła sobie towarzyskość⁷. Conrad musiał głęboko przeżywać chwile samotności, na którą bywał skazywany przez środowiska wywodzące się z innych kultur, mówiące innymi językami, i co tu dużo mówić, w większości o niższej kulturze niż jego własna, jaką choćby częściowo wyniósł z rodzinnego środowiska. Musiał to dotkliwie odczuwać, choć rozumiał, jakie są powody takiej izolacji. Stąd jawiła się potrzeba przekroczenia konwenansów kultury, która zamyka się na innych.

Otwartość na piękno jako dobro

Otwartość na człowieka spoza własnej rodziny i przyjaciół, spoza kręgu zawodowego czy warstwy społecznej, jest znakiem wyższej kultury. Arystoteles kulturę taką zorientowaną na „dobro wspólne”, a nie na „dobro partykularne” określał mianem *kalokagathía* (piękno –

⁵ *Murzyn z załogi*, dz. cyt., s. 7.

⁶ Conrad z domu rodzinnego wyniósł znajomość francuskiego, a ze szkoły – łaciny, angielskiego natomiast nie znał, chociaż jego tata, Apollo Nałęcz Korzeniowski, był wysoce wykształcony (Uniwersytet w St. Petersburgu, Wydział Studiów Orientalnych i Filologii) i parał się tłumaczeniem z francuskiego (m.in. Victora Hugo) i angielskiego (w tym Szekspira). Pisał też wiersze. Conrad, *Listy*, tłum. H. Carroll-Najder, Warszawa 1968, s. 175. Conrad w liście do Edwarda Garnetta opisuje specyfikę polskiej literatury i kreśli sylwetkę swojego ojca, tamże, s. 173-176.

⁷ Za reprezentanta wysokiej polskiej kultury szlacheckiej służyć może ojciec wuja Conrada, Tadeusza Bobrowskiego, o który czytamy: „Ojciec mój był bardzo pięknym mężczyzną, bardzo uprzejmego i poważnego obejścia, nie bez pewnej dworskości w tym, co mogła mieć przyjemnego, to jest niezmiernie miłego i łatwego zachowania się. Umiał on i siebie u obcych, i tych w domu własnym, każdego na właściwym miejscu postawić”. T. Bobrowski, *Pamiętnik mojego życia*, Warszawa 1979, t. 1, s. 54-55.

dobro) mając na myśli wspólnotę połączoną najwyższym dobrem, jakim jest dobro godziwe (*bonum honestum*)⁸. Nie jest to więc zbiór przypadkowych jednostek, ani formacja wojskowa lub administracyjna, lecz wspólnota duchowa o najwyższej wrażliwości moralnej. Dopiero taką wspólnotę stać na piękną otwartość i gościnność. Conrad, by podkreślić, jak taka właśnie postawa wobec Murzyna jest mu bliska, wyjaśnia, że ujęcie w formie literackiej takiej postaci wymaga wielkiej delikatności (sprawy moralne są delikatne, a nie schematyczne), i że mógł napisać tylko jedno dzieło, które skupione byłoby właśnie koło takiej postaci⁹. Być może chodziło właśnie o to, by uniknąć schematyzmu ukazując jednostkę w jej dramatycznej i osobistej sytuacji samotności wśród ludzi.

W takim ujęciu problemu samotności Conrad przekracza podejście czysto psychologiczne czy socjologiczne. Wkracza do ludzkiej natury, by znaleźć odpowiedź w ramach kultury wysokiej. Bo do kultury wysokiej należy taki związek międzyludzki, który przekracza granice biologii i socjologii. Jest to związek międzyludzki, który zachowuje najcenniejsze cechy tego, co ludzkie, gdy początek bierze w rodzinie, rozwija się wśród przyjaciół, ale otwarty jest na każdego człowieka. Ta ostatnia faza nie ma nic wspólnego z wywodzącym się z pozytywizmu pustosłowiem (abstraktem) w rodzaju „miłość ludzkości”¹⁰. Tu chodzi o konkretnego człowieka odkrytego w jego społecznej, ale i unikalnej naturze, która potrzebuje innych dla osiągnięcia najwyższego poziomu moralnego, by nim się w życiu kierować. Ten poziom przekracza po kolei różne stopnie ludzkich relacji społecznych takich, jak rodzina czy zawód, by do nich nawiązać, ale już na wyższym poziomie kultury. To ten wyższy poziom, zwany w tradycji klasycznej *bonum commune*, z jednej strony otwarty jest na innych ludzi, a z drugiej pozwala osiągnąć wysoki poziom moralny, który nie przebiega w izolacji od innych. By jednak taki poziom osiągnąć nie można się zamykać w uwarunkowaniach, jakie niosą ze sobą potrzeby biologiczne czy socjologiczne. Trzeba je przekraczać, ale w taki sposób, że można do nich wrócić nadając im znamiona kultury wysokiej. Tę drogę określano w tradycji klasycznej mianem sublimacji¹¹.

⁸ P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 444-447.

⁹ Na marginesie można zauważyć, jak Conrad przeskoczył mentalność nie tylko swojej epoki, ale również nam współczesnej, gdzie dominuje fałszywie pojęta moralna wrażliwość przybierająca postać politycznej poprawności. Poprawność ta autentyczną moralność zamienia na ideologię.

¹⁰ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, tłum. B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973, s. 45-49.

¹¹ D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002.

Chodziło tu o to, żeby nie poddać się naturze czy jakiemuś środowisku w sposób zdeterminowany i bezwzględny, lecz by ich siłę (czy to biologiczną, czy społeczną) uszlachetnić przez nakierowanie na to, co duchowe. Dopiero wtedy następuje integracja jednostki w jej różnych wymiarach życia. Ich częścią może być również samotność, gdy bywa stanem człowieka dojrzałego, a więc gdy jest dobrowolna i oparta na kulturze wysokiej.

Sens wykluczenia

Wyjściowy dramat wykluczonego *Murzyna* z powieści Josepha Conrada jest okazją do analizy pojęcia „wykluczenia” zupełnie w innym duchu niż ten, jaki towarzyszy współczesnej polemice o zabarwieniu nie antropologicznym, lecz politycznym czy nawet ideologicznym. Conrad swoim podejściem „wyprzedził” niejako czas, ponieważ badając stronę moralną „wykluczenia” otworzył drzwi do strony antropologicznej i egzystencjalnej, które są „ponadczasowe”. Siła tych ostatnich opiera się na odkryciu w człowieku transcendencji, czyli zdolności przekraczania różnych ograniczeń, w których można pozostać (rodzina, lokalna społeczność), ale które nabierają wyższego wymiaru, gdy otwarte są na to, co duchowe – by następnie wrócić do stanów niższych, łącznie z biologią, ale uszlachetnioną dzięki sublimacji.

Takie podejście do problemu samotności, gdy z jednej strony z natury jako ludzie jesteśmy na siebie otwarci, a z drugiej poprzez samotność wyższego typu możemy podejmować wysiłek ciągłego rozwoju, nabiera charakteru egzystencjalnego, jest czymś więcej niż wspólne podjęcie jakiejś pracy czy wspólne spędzanie wolnego czasu¹². Dokonuje się coś wyższego i to za sprawą sztuki, która bierze udział w procesie doskonalenia środków i uświatniania celów¹³. Proces ten przekracza zwykły utylitaryzm, do którego ograniczona jest zarówno aktywność samej przyrody, jak i sztuka sprowadzona do rzemiosła lub technologii.

Conrad nie wszystko wprost powiedział, ale tym, co napisał, zainspirował do dalszych poszukiwań, które pomagają lepiej i głębiej poznać człowieka, zwłaszcza w aspekcie przekraczania samego siebie.

¹² „Przemawia do naszej zdolności doświadczenia zachwyty i podziwu, do wycucia tajemnicy otaczającej nasze życie, do naszego poczucia litości, piękna i bólu, do utajonej łączności z całym światem – i do subtelного, ale niezwykłego przeświadczenia o solidarności, która zespala w jedno samotność nieprzeliczonych serc ludzkich, do wspólnoty w marzeniach, radościach, troskach, dążeniach, złudzeniach, nadziei, lęku, która wiąże człowieka z człowiekiem, która łączy całą ludzkość – umarłych z żywymi, a żywych z jeszcze nienarodzonymi.” *Murzyn z załogi*, dz. cyt., s. 10.

¹³ „I słów ich wysłuchujemy z uszanowaniem, albowiem mają na względzie sprawy ważne: kształcenie naszego umysłu i należyta dbałość o ciało, spełnienie naszych ambicji, doskonalenie środków i uświatnienie naszych cennych celów.” Tamże, s. 9-10.

Przekraczanie nie-prawdy i niesprawiedliwości

Ale jest jeszcze drugi wątek moralny, jaki zasygnalizowany zostaje przez Conrada w tej samej książce, tyle że w *Przedmowie*, którą dodano w drugim wydaniu¹⁴. Ten wymiar również zawiera element transcendencji, na który wcześniej zwracali uwagę geniusze starożytnej Grecji.

O jaki wątek moralny tu chodzi? Jest to wątek wyjątkowo doniosły w kulturze zachodniej, zwłaszcza u jej źródeł greckich i chrześcijańskich. Chodzi o Prawdę. Wątek ten, choć ważny, można łatwo zbagatelizować, zwłaszcza gdy pojęcie prawdy jest albo wyświechtane, albo tonie w morzu relatywizmu i subiektywizmu. Dlatego tym większe znaczenie ma kontekst, w jakim Conrad mówi o Prawdzie. Jest to kontekst jak najbardziej moralny, bo chodzi o związek Prawdy ze Sprawiedliwością. A sprawiedliwość, obok prawdy, to jeden z kluczowych elementów kultury greckiej, wokół którego skupiona była myśl mitologiczna (religia), filozoficzna (Hezjod, Platon), artystyczna (tragicy greccy jak Sofokles, Eurypides czy Ajschylos). Można śmiało powiedzieć, że w centrum kultury greckiej była *dike*¹⁵. Ta *dike*, aby była autentyczną sprawiedliwością, musiała być osadzona w Prawdzie. W przypadku Conrada chodziło przede wszystkim o związek prawdy z moralnością, której wyjątkowo ważnym przejawem była właśnie sprawiedliwość. Przy takim podejściu artysta dołącza do szeregu innych poszukiwaczy Prawdy, takich jak myśliciel i uczony, czyli filozof i naukowiec. W tym też świetle artysta dołącza do najbardziej poważanych społecznie zajęć, które są służebne wobec ludzkości. W ten sposób przekroczone zostają też ograniczenia, jakie narzuca sam zawód (artysta jako malarz, artysta jako kompozytor), by stać się świadkiem i głosicielem prawdy, a więc wartości przekraczającej określony zawód czy specjalizację.

Podejście Conrada do Prawdy jest inne niż to, które jest udziałem uczonego i myśliciela (filozofa). Artysta potrafi zgłębić samego siebie, by odnaleźć najsubtelniejsze więzi łączące go z ludzkością. Pojawiają się one w oparciu o litość, piękno i ból, ale także poprzez solidarność, obejmującą wszystkich ludzi, wspólnotę („nieprzeliczonych serc ludzkich”). Dopiero wtedy rodzi się też ta najgłębsza sprawiedliwość¹⁶.

¹⁴ Przywrócono również wcześniejszy tytuł książki, który zamieniono na *The Children of the Sea: A Tale of the Forecastle*.

¹⁵ W. Jaeger, *Paideia*, Warszawa 1962, s. 130-131.

¹⁶ Conrad, *Murzyn z zalogi*, dz. cyt., s. 10.

By do takiej sprawiedliwości dotrzeć, potrzebne jest przekraczanie samego siebie i społeczeństwa w wymiarze zewnętrznym, czysto formalnym, czyli takim jaki dziś nosi miano pozytywizmu prawnego. Prawo w takim wydaniu jest „łatwe”, nie wymaga ani głębszego poruszenia uczuć, ani sumienia, ani poczucia ludzkości. Wystarczy znajomość przepisów i ich mechaniczna wręcz aplikacja. Natomiast prawdziwa sprawiedliwość musi być powiązana z prawdą, która wieloaspektowo odsłania istotę każdego człowieka, w jego jedyności i niepowtarzalności. Podjąć trzeba wielowymiarowy wysiłek, a więc wysiłek wszystkich ludzkich władz poznania i miłości, by człowieka i jego postępowanie prawidłowo odczytać. W tym zakresie filozofii i nauce, ale także prawoznawstwu przychodzi w sukurs sztuka, zwłaszcza literatura, która ma moc przekraczania granic różnych dziedzin. I właśnie z taką świadomością swojej misji jako pisarz temat ten, czyli związek między prawdą i sprawiedliwością podejmował w swej twórczości Conrad. Szczególnym przykładem jest powieść *Murzyn z załogi „Narcyza”*, w której kategoria przekraczania jest niezwykle bogata, a zarazem jakże ludzka.

Przekraczanie losu: wolność

W innej powieści, *Gra losu*, pojawia się zagadnienie dramatyzmu ludzkiego życia, w którym następuje zderzenie ludzkiej decyzji (ludzkiego wyboru) z czymś, co od człowieka jest niezależne, a czemu człowiek zdaje się być ostatecznie podporządkowany. To Los. Niezależnie od tego, czy życie toczy się skromnie i gdzieś na uboczu, czy też w świetle jupiterów i w obliczu wielkich wydarzeń, jest to życie człowieka, a to oznacza, że ma tu miejsce konfrontacja wyboru z losem. Zderzają się ze sobą dwie kategorie: pierwsza to ludzka decyzja, druga – niezależny od człowieka los. Conrad bardziej przechyla się w stronę losu, z którym człowiek spotyka się u kresu swojego życia. Cel ten okazuje się czymś jakby z góry przeznaczonym. Nie jest to jednak determinizm w jego wersji uproszczonej, która pozbawia człowieka w ogóle wolności, tak jakby był tylko elementem tego, co się dzieje. Conrad uważa, że owszem, wolność istnieje, ale w sposób zagadkowy bierze nad nią górę los. Pisarz nie jest od tego, żeby wyjaśnić to zagadkowe zjawisko, może natomiast plastycznie je opisać. I w takiej roli postrzegał się Conrad jako pisarz. Dostrzegając przewagę losu uświadamia sobie, że przecież gdyby los całkowicie determinował nasze życie, to trudno byłoby życie

takie określić w każdych warunkach mianem sprawy wielkiej¹⁷. Bo jest to sprawa wielka, nawet jeśli czyjeś życie wydaje się bardzo prozaiczne i skromne, do tego stopnia, że można by je opisać na „bibułce od papierosa”¹⁸.

Czy tu pojawia się transcendencja, która obejmowałaby całość ludzkiego życia, niezależnie od jego długości? Wiadomo, że kategoria *fatum* bardzo mocno wpisała się w kulturę grecką i rzymską. Pojawiła się też w chrześcijaństwie, ale nabrała innego wymiaru. Temat ten był skrupulatnie analizowany przez chrześcijańskich teologów na czele ze św. Tomaszem z Akwinu. Główny problem był pytaniem o to, czy da się pogodzić wszechmoc Boga z ludzką wolnością¹⁹. Dokładniej mówiąc, jeśli człowieka pozbawimy wolności, to czy będzie on nadal człowiekiem-osobą? A z drugiej strony, jeśli Bóg jest Bogiem osobowym, jeśli jest Bogiem-Stwórcą, Bogiem nieskończonym o nieskończonej mocy, to czyż nie posiada mocy kierowania ludzkim życiem i posiadania wiedzy na temat przyszłości?

W ramach teologii chrześcijańskiej wypracowano tu kategorię opatrności i predestynacji. Predestynacja miała być częścią opatrności. Spór dotyczył perspektywy ostatecznej, jaką jest ludzkie zbawienie. W islamie i protestantyzmie na zbawienie człowiek nie miał żadnego wpływu, wszystko było w gestii woli Boga. Natomiast w katolicyzmie pozostawała furtka na ludzkie postępowanie, które mogło liczyć się w ogólnym rachunku tego, dzięki czemu człowiek może być zbawiony. Zbawienie w jakimś stopniu zależało też od człowieka, który robił dobry lub zły użytek ze swojej wolności²⁰.

Conrad nie wkracza w spory o charakterze metafizyczno-teologicznym, ale spory takie toczono przed wiekami i toczono są nadal. Czytając Conrada musimy mieć świadomość ich obecności. I jeśli zadajemy pytanie o ludzką wolność, to konieczne jest odróżnienie wielorakich podejść, by znaleźć właściwy kontekst dla stanowiska Conrada. Na pewno nie jest to chaos, bo decyzje nasze nie są przypadkowe, nie jest to też powierzchowny determinizm (bo człowiek doświadcza podejmowania swoich decyzji), nie jest to też absolutyzm, ponieważ człowiek zachowując wolność nie staje w obliczu całkowitej

¹⁷ „Historia ludzi na tej ziemi od początku świata dałaby się streścić w jednym, niezmiernie przejmującym zdaniu: Urodzili się, cierpieli, umarli... A jednak jest to wielka historia!”, J. Conrad, *Gra losu*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1973, s. 8.

¹⁸ „Wybrawszy pewną metodę i zadając sobie wiele trudu można by niewątpliwie pomieścić tę powieść na bibułce od papierosa”, tamże.

¹⁹ Zagadnienie to omawia św. Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej* I, 22-23.

²⁰ P. Jaroszyński, L. Rolstone, *Europe: Civilizations clashing. From Athens to the European Union*, Peter Lang, Berlin 2019, 68-70.

niezależności czy uwarunkowań dla swoich decyzji, zwłaszcza w jakiejś dalszej perspektywie. Ta perspektywa wraz z upływem lat i próbą ogarnięcia życia nabiera jakiegoś głębszego sensu. Conrad, jako pisarz wyczulony na ludzkie zmaganie o ludzki sens życia, ten właśnie motyw losu (nie przypadku!) podejmuje. Dla pisarza intrygująca jest sytuacja, gdy człowiek jest wolny, ale nie absolutnie, i gdy jest zdeterminowany, ale nie w całości. Gdzie więc ulokowana jest ludzka wolność? Jak ją inaczej określić?

Spróbujmy zanurzyć się w kontekst tego zagadnienia, w jakim problem się ukazuje. Na trop naprowadza nas autorskie wprowadzenie do tej powieści. Pojawia się tam pewna idea, która dotyczy szczególnie moralności, a przez moralność również wolności. Odcinając się od dydaktyzmu, Conrad kładzie nacisk na to, że każdy stan, jeśli wkracza w obszar uczuć i rozumu, posiada wymiar moralny. Twierdzenie takie wygląda na pierwszy rzut oka mało przekonująco, ponieważ moralność wiążemy nade wszystko z wolną wolą, tymczasem Conrad chce zaakcentować jeszcze coś innego, właśnie uczucia i rozum. Oczywiście, uczucia w etyce klasycznej mieściły się w obszarze moralności jako cnota zwane umiarkowaniem lub męstwem, natomiast rozum miał być usprawniony przez roztropność. Ale Conradowi chodziło o coś jeszcze innego, a mianowicie o szczerość. To szczerość zostaje podniesiona do rangi moralnej. Tym razem jednak chodziło nie o szczerość bohatera powieści, ale o szczerość pisarza jako Autora. Na niego nałożony zostaje ten warunek szczerości, dzięki czemu dzieło obok artyzmu posiada dodatkową zaletę moralną. Gdy warunek szczerości jest spełniony, Autor nie musi pouczać, co byłoby dydaktyzmem, ale wypowiadając się na różne tematy, pośrednio ukazuje ich stronę moralną. W stosunku do siebie jako Autora Conrad stara się podkreślić, że nie zamierzał podważać podstawowych zasad życiowych, tak potrzebnych ludzkości w skali masowej, zarówno gdy chodzi o przetrwanie jak i sięganie po wyższe ideały. To co sam uważał za kluczowe dla moralności, to „intencje”. Z kontekstu widać, że mówiąc o intencjach, Conrad ma na myśli zamiar, czyli jakby zamysł, który będzie zwieńczony decyzją. To jest rdzeń ludzkiej moralności, a nie zewnętrzne skutki, na które wpływ może mieć szereg niezależnych od działającego czynników²¹. Conrad trafił w sedno, ten punkt jest w życiu moralnym najistotniejszy, a więc i najbardziej dramatyczny. A jeśli dramatyczny, to i artystyczny.

Z opisu, jaki zawiera wypowiedź Conrada, chodzi właśnie o intencję pojmowaną jako decyzja. Intencja może być tylko zamysłem, ale przed decyzją. Intencja, w sensie klasycznym (*intentio*, łac.) wskazuje cel-kierunek naszego zadziałania, np. naszą intencją jest dotarcie do

²¹ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 312-317.

mostu. Ale sama intencja to za mało, aby zadziałanie miało miejsce. Potrzebna jest decyzja: „idę w tym kierunku”. I następny krok to wyruszenie w drogę. Właśnie na poziomie decyzji odsłaniamy istotę wolności jako wolności ludzkiej. To, co zachodzi przed decyzją, jest przygotowaniem do decyzji, a to co dzieje się po decyzji, może być uwarunkowane czynnikami zewnętrznymi, na które nie mam wpływu, a więc za które nie jestem w pełni odpowiedzialny. Mogę wręcz celu mojej decyzji i intencji nie osiągnąć, gdy np. po drodze zostanę napadnięty²².

Odpowiedzialności za przerwanie wędrówki sam wędrowiec już nie ponosi. To jest już inna historia, która w odniesieniu do wędrowca, z uwagi na intencję, nie posiada kwalifikacji moralnych, ponieważ w intencji wędrującego nie było tego, aby przerwać drogę. Dla rdzenia swej powieści Conrad wybrał moment najbardziej dramatyczny i najbardziej ludzki²³. Ludzki to znaczy, jak najbardziej odległy od tego, co ma swój odpowiednik w świecie pozaludzkim, czyli choćby w świecie przyrody albo w świecie ludzkim, tyle że postępującym wedle utartych i masowych szablonów. Tak oto spotykają się w końcu różne wątki zasygnalizowane przez Conrada w jego odautorskim *Wstępie*, by prowadzić do wspólnej konkluzji: Los, który zdaje się być ponad ludzką wolnością i który determinuje ludzkie życie, jest bezsilny wobec decyzji (intencji), jaka rozgrywa się wewnątrz człowieka²⁴. W ten sposób zostaje ocalona wolność, a wraz z nią moralność. Jest to możliwe, dzięki temu, że człowiek przekracza różnorodne uwarunkowania, jakie wpływają, ale nie zastępują jego decyzji (intencji).

Przekraczanie stoicyzmu

W powieści *Zwycięstwo* kolejny dylemat moralny dotyczy sytuacji człowieka, który znajduje sposób na przetrwanie w warunkach samotności, przetrwanie, z którego jest zadowolony, a więc niejako jest szczęśliwy. Przykładem takiej postawy był w filozofii starożytnej stoicyzm. Był on propozycją na zdobycie szczęścia, czego warunkiem było nie tylko życie zgodne z naturą, ale również umiejętność uniezależnienia się od ludzi (unikanie

²² M.J. Adler, *Dziesięć błędów filozoficznych*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1985, s. 130-138.

²³ Z poczuciem humoru Conrad tak kończy słowo od Autora: „Pragnę jak najdobitniej podkreślić, że gdy zasiadam do pisania, moje zamiary są jak najlepsze, choćby rezultat ich okazał się bardzo żałosny”, *Gra losu*, dz. cyt., s. 10.

²⁴ Tamże, s. 9-10.

gawiedzi)²⁵. Początkowo wydawało się, że bohater *Zwycięstwa* osiągnął szczęście, dzięki zajęciu postawy stoickiej, potem jednak rzeczy potoczyły się inaczej. Nie wziął bowiem pod uwagę, że nie wystarczy zdobyć szczęście, trzeba je jeszcze utrzymać, a gdy jest taka potrzeba – umieć je bronić. I tu okazało się, że Heyst, bohater powieści, nie posiada zdolności samoobrony, nie potrafi energicznie wziąć się do pracy, nie posiada szeregu umiejętności, które pozwalają na zadziałanie szybkie i skuteczne, i to niezależnie od tego, czy dla dobra czy dla zła.

Tak ukazany stoicyzm zawiera zbyt wiele słabości, by mógł zyskać akceptację nie tylko moralną, ale również artystyczną. Choć należy podkreślić, że o ile w sztuce napięcie w stronę zła odgrywa ważną rolę, to w przypadku moralności akceptacji takiej wprost zdobyć nie może, ponieważ obowiązuje zasada, że im więcej zła, tym gorzej. W sztuce natomiast zło może zdobyć aprobatę, ale na poziomie intencjonalnym, a więc jako byt pomyślany, a nie realny. Jako pomyślany może być potrzebny dla konstrukcji dzieła z jego napięciem między przeciwstawnymi wartościami. Natomiast jako byt realny, zło jest brakiem dobra, a taki brak może destrukcyjnie wpływać na całość²⁶.

Przekraczanie kryzysu

W powieści *Smuga cienia* bohater, którym jest sam Józef Conrad, nie stoi przed jakimś dylematem moralnym, lecz raczej egzystencjalnym. Przed takim dylematem przed wiekami stanął sam Dante Alighieri. Dylemat ten pojawić się może u każdego mężczyzny, co w języku angielskim nosi miano „kryzysu wieku średniego” (*midlife crisis*). Dante od takiego właśnie kryzysu zaczyna swe arcydzieło, jakim jest *Boska komedia*:

„Nel mezzo del camin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura
ché la diritta via era smarrita”²⁷.

Dla Conrada kryzys ten nie jest banalnym problemem psychologicznym, lecz wkroczeniem na kolejny etap życia. Pierwszy etap jest jak nurt, który nas porywa, jest to etap dzieciństwa i młodości, drugi natomiast jest etapem refleksji i faktycznego wyboru. W drugim etapie życie rzuca człowiekowi wyzwanie, wobec którego czuje się on mały i bezbronny jak

²⁵ L.A. Seneca, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, I, 7, s. 17.

²⁶ M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 1995, rozdz. 3.

²⁷ <https://kalliope.org/en/text/dante2005050101>

kropla przeciw oceanowi²⁸. A jednak obudzona refleksja i poczucie wolności, a także otwartość na ludzką przyjaźń sprawiają, że człowiek mimo wszystko zaczyna zbierać siły, by się nie poddać, bo odczytuje tę nową sytuację jako największą próbę. Towarzyszy mu wyjątkowo intensywne uczucie. Tu warto wyjaśnić, że słowo „uczucie” nie ma w twórczości Conrada znaczenia czysto emocjonalnego, lecz bardziej wzniosłe, jako nasze życie bardziej świadome, mimo że w chwili nadejścia kryzysu wszystko zdaje się zmierzać ku zatruciu²⁹.

Takie podejście do życia w fazie przełomu jest znakiem transcendencji, czyli możliwości wyjścia ponad stan, w jakim z natury się znaleźliśmy, zarówno pod względem naszej istoty jak i upływającego czasu. Stan, w którym oczekujemy nie na degradację i unicestwienie, ale na nasze podwyższenie. Będzie to miało miejsce wówczas, jeśli weźmiemy życie w nasze ręce, by już świadomie dążyć do naszego celu. Nie możemy się poddać kryzysowi, nie możemy zdać się na samoczynny bieg wydarzeń, tak jak to miało miejsce w okresie sprzed kryzysu, gdy głównie sama natura nas jakby niesie. Co więcej, w tej nowej fazie wybiegamy z jednej strony w przyszłość już jako istoty dojrzałe, ale z drugiej strony cofamy się w przeszłość, lecz nie po to, żeby powspominać, lecz by zrobić swoisty „rachunek sumienia”, czyli odkryć to, czego nie powinniśmy byli zrobić, a co w jakimś sensie jeszcze teraz możemy naprawić³⁰.

Pamięć nasza cofa się więc do przeszłości, którą staramy się odczytać i zrozumieć, a nawet ocenić w najdrobniejszych szczegółach. Może pojawić się poczucie winy, mimo że w obecnym stanie zdajemy sobie sprawę, że wcześniej nasza odpowiedzialność była znikoma. A jednak była. Conrad nie przepuści żadnego drobiazgu, ponieważ w jego oczach każda przewina moralna jest przewiną. A przewina domaga się rozpoznania, naprawy i zadośćuczynienia. W tym momencie lepiej rozumiemy, dlaczego Conrad wraca do przeszłości, którą symbolizuje w sposób dość zaskakujący... język. Conrad ma poczucie winy („wstyd i nieomal męka”) za dawne „potknięcia w mowie”³¹. Właśnie taki drobiazg, który w dzisiejszych czasach i na każdym etapie życia, również w okresie dorosłości, jest traktowany jako coś normalnego i zwykłego, wtedy dla Conrada był godnym nagany.

²⁸ „Istniało jednak uczucie wspólnoty, jakkolwiek z uwzględnieniem olbrzymiej różnicy skali – jak gdyby pomiędzy pojedynczą kroplą a gorzkim i burzliwym ogromem oceanu”, J. Conrad, *Smuga cienia*, tłum. J. J. Szczepański, Warszawa 1973, s. 7.

²⁹ Tamże, s. 7.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

Pisarz jest tak na tym punkcie przewrażliwiony, że wchodząc w fazę życia dojrzałego nie tylko dostrzegł, ale odczuwał z jeszcze większą wyrazistością winę za popełnione w młodości błędy czy uchybienia językowe. Ale to właśnie świadczy o jakże wysokiej kulturze domu rodzinnego Conrada, zarówno moralnej jak i literackiej³². Ta troska o poprawny i piękny język została podniesiona do rangi nie tylko artystycznej, ale właśnie moralnej, przekroczyła naturalną ludzką potrzebę posługiwania się językiem, która zadawała się językiem li tylko zrozumiałym, a także języka czysto literackiego, który może być oderwany od prawdy moralnej. Tak wielka troska o język świadczy też o przekraczaniu nie tylko potrzeb ludzkiej natury (potrzeba komunikowania się) i nie tylko ogólniej ujętych potrzeb kultury jako sposobu bycia człowiekiem. Dzięki takiemu przekroczeniu ma miejsce uczestnictwo w skarbach kultury wysokiej³³.

Kryzys traktowany z początku negatywnie nabiera wyjątkowej rangi, właśnie dlatego że otwiera przed człowiekiem perspektywę nowej fazy życia. Przełom ten symbolizują z jednej strony podlegli Conradowi marynarze, gdy objął on stanowisko kapitana, a jego samego symbolizuje funkcja kapitana. Właśnie to jest ten moment, gdy człowiek wchodzi w dorosłość i ma podejmować decyzje, a nie czekać od kogoś rozkazów. Przejściu towarzyszy lęk, który zachęca do tego, by człowiek pozostał na miejscu, w którym tkwi lub by zrezygnował z przejmowania inicjatywy. Ale taka jest cena wejścia w dojrzałość, gdy orzeł musi odlecieć, a nie nadal siedzieć w bezpiecznym gnieździe, które przestaje chronić i ogranicza rozwój.

Conrad, odczytując sens przełomu, jaki go dotknął, a także doceniając znaczenie środowiska, w którym lub nawet dzięki któremu przełom ten mógł się dokonać, znajduje dlań wyraz w sformułowaniu: „Godni mojej nieprzemijającej czci”³⁴. Jest to wyraz wdzięczności dla ludzi morza wpisany w fazę życia człowieka, gdy właśnie aby iść dalej, człowiek potrzebuje odpowiedniego środowiska. Środowisko to w życiu Conrada uzyskało status, który należy się tym, którym oddajemy cześć jako wyraz naszej wdzięczności, możliwej do

³² Musimy zresztą pamiętać, że tę wyjątkową wrażliwość ma język wyniósł Conrad z domu rodzinnego, a przede wszystkim zwracał na to uwagę jego ojciec, Apollo Nałęcz Korzeniowski, który był niezwykle czuły na punkcie języka polskiego, zarówno pod względem poprawności jak i fonetyki („słyszę dźwięki dziwne – są tam i polskie...”). Apollo Nałęcz Korzeniowski o języku młodzieży gimnazjalnej, list do K. Kaszewskiego, 14.10.1868, *Conrad wśród swoich. Listy, dokumenty, wspomnienia*, opr. Z. Najder, Warszawa 1996, s. 173-175.

³³ Fatalny poziom języka wielu periodyków jak i podręczników szkolnych Apollo kwitował krótko: „jest to hańba tak pisać”, tamże, s. 174.

³⁴ *Smuga cienia*, motto do książki.

okazania, ale niemożliwej do wyrównania w ramach cnoty sprawiedliwości. Szereg ten rozpoczyna religia z wdzięczności okazywanej Bogu za dar istnienia, rodzicom za dar życia, nauczycielom za dar prawdy, przyjaciołom i współtowarzyszom za dar miłości. Takie są korzenie klasycznego rozumienia sprawiedliwości, jaka ukształtowała się w kulturze greckiej (Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*), a którą rozwijało chrześcijaństwo (Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*). Z takich korzeni, choć nie zawsze bezpośrednio, Conrad czerpie ożywcze soki dla swej twórczości³⁵.

Ale jak to możliwe? Przecież Conrad nie czytał wymienionych wyżej dzieł filozoficznych? Owszem, nie czytał, ale był zakorzeniony w kulturze łacińskiej, jaka była pielęgnowana w domu rodzinnym i w środowisku, do którego należał. To w tym środowisku, średniozamożnej polskiej szlachty kresowej, nawiązywano w kulturze i edukacji do wzorów łacińskich, wyrażanych w czasach Conradowi współczesnych głównie za pośrednictwem włoskim, francuskim i angielskim, a jakże odległym od kultury niemieckiej i rosyjsko-mongolskiej³⁶.

Conrad w przełomowym etapie swojego życia „rozbija przystań”, do której mógł zawinąć, a dzięki zawodowej stabilizacji (jako kapitan) mógł pracować aż do końca. Jednak z tej przystani zrezygnował, ponieważ zaczął się w jego życiu nowy etap. A zaczął się nie samoczynnie, lecz dlatego, że taką decyzję o rozbiciu przystani podjął on sam, Józef Conrad Korzeniowski. „Rozbicie przystani” nie kończy życia, lecz otwiera nowy etap, nowy i wyższy, bo oparty na dojrzałości. A ponieważ przejście do kolejnego etapu jest możliwe dzięki wsparciu i lojalności środowiska, w którym się żyje i współpracuje, to Conrad okazuje mu swoją „nieprzemijającą cześć”, a więc nabożny i dożgonny szacunek³⁷.

Motyw przewodni powieści *Smuga cienia* pozwala uchwycić tak ważny antropologicznie i egzystencjalnie moment przejścia człowieka w nową i kluczową fazę życia. Podejście takie suponuje wieloraką transcendencję człowieka wobec otoczenia i samego siebie, i to w różnych płaszczyznach zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych. Człowiek, wchodząc w tę fazę, musi zdystansować się do samego siebie w perspektywie całego życia, które minęło, fazy życia, w której się znajduje, a wreszcie dalszej perspektywy, która ma nadejść, ale której jeszcze nie ma i która jest wielką niewiadomą. Sytuacja taka jest

³⁵ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 2013, t. 3, 147-153.

³⁶ Conrad, *Listy*, dz. cyt., s. 174-175.

³⁷ Jest to ciągle kategoria należąca do greckiego rozumienia sprawiedliwości, które ugruntowało się w kulturze zachodniej.

charakterystyczna tylko dla człowieka, a w samym człowieku stanowi moment jak najbardziej ludzki, jak najbardziej dramatyczny.

Przekraczanie fałszu

Jeszcze inny aspekt moralny pojawia się w powieści Conrada *Złota strzała*. W tym wypadku jest on natury zewnętrznej i wewnętrznej. Zewnętrznej, ponieważ z publikacją książki Conrad przez pewien czas zwlekał. I okazało się, że miał rację, bo powieść dotyczy takiego problemu, który niejako ożył właśnie wtedy, gdy warunki zewnętrzne pozwalały na jego najlepszy odbiór. Sytuacja taka ma sens moralny, ponieważ Conrad pisząc książkę miał na oku jak najlepszy jej odbiór, czyli by jej zawartość trafiła jak najadekwatniej do czytelnika. Nie był to więc cel egoistyczny (kolejne dzieło słynnego autora), ani też komercyjny (kolejne dzieło, które można sprzedać w dużym nakładzie, ponieważ Autor jest na fali). Pisarstwo miało dla Conrada wymiar moralny, a ten wiąże się z realizacją jakiegoś przedsięwzięcia zgodnie z zamysłem i naturą, dla której ma miejsce i jest realizowane. Zafałszowanie takiego zamysłu jest już w oczach Conrada jakimś złem moralnym, dlatego w swej *Przedmowie* próbuje tę sytuację wyjaśnić.

Ale jest jeszcze wymiar wewnętrzny, do którego Conrad nawiązuje. Zogniskowany jest wokół kategorii, która wielokrotnie pojawia się na kartach jego dzieł, a o której już mówiliśmy. Chodzi o Prawdę. Sama prawda w postaci klasycznej oznacza zgodność poznania z rzeczywistością (*adequatio rei et intellectus*). Tak pojęta prawda spełnia swoje zadanie w określonych warunkach epistemicznych, to znaczy, gdy mamy do czynienia z abstrahowaniem (pojęcie) i rozumowaniem (sylogizm). Natomiast prawda odnosząca się do rzeczywistości, która jest bogata i zmienna, jest bardziej skomplikowana. Jej nie da się oddać wprost tylko za pomocą naukowej abstrakcji czy logicznego rozumowania.

Ale również sprawa się komplikuje, gdy świadomie chcemy oddać, to co bogate i zmienne. Czy wręcz za bogate i zbyt zmienne. Komplikować się może zarówno po stronie rzeczywistości jak po stronie Autora, a także po stronie odbiorcy. Komplikuje się, gdy prawdę z jakichś powodów chcemy „ozdobić”, potem jednak musimy pozbyć się ozdób. Taka sytuacja ma miejsce choćby wówczas, gdy sama prawda nie przyciąga, jest zbyt mało atrakcyjna dla naszego poznania. Chcemy ją wzbogacić i poruszyć sferę uczuć, aby nam się spodobała. Bo przecież prawda bazująca na tym, co realne, może być zbyt „uboga”, zbyt „sucha”. To otwiera przed człowiekiem całe pole twórczości, która w jakiejś mierze, mówiąc

w sposób bardzo uproszczony, coś od rzeczywistości odejmuje a coś do niej dodaje wedle obranych przez siebie kryteriów³⁸.

Otwartość człowieka na tworzenie jest wpisana w ludzką naturę. Ona może być potrzebna ze względów utylitarnych, ale również ze względów estetycznych, ponieważ człowiek potrzebuje kontaktu z obfitością treści, które mogą w większym stopniu zaspokoić naszą chłonność poznawczą i emocjonalną w nich samych, jako pobudzających życie naszego ducha, ale i zmysłów, jeśli związane są z tym, co duchowe.

Ale bywają sytuacje, gdy z jakichś powodów prawda, jakiej szukamy, ma być prawdą opartą tylko na relacji naszego poznania do rzeczywistości. Mogą to być sytuacje poznawcze (naukowe), a mogą mieścić się w innych dziedzinach kultury, tyle że mają być niejako skoncentrowane na samej prawdziwości. Poza naukową może to być prawda moralna, prawda artystyczna czy prawda religijna. Wszystkie te „typy prawd” pozanaukowych skierowane są na to, co konkretne, ale do czego konkretnie nie możemy dotrzeć, więc wybieramy drogę okrężną (wedle łacińskiej zasady *quod non potest fieri per unum, fiat aliquantulum per plura*). Na tej drodze okrężnej spotkać możemy metaforę, która stanowi duże ułatwienie w poznaniu, ale również może nas odciągnąć od głównej idei ze względu na swą atrakcyjność. A ponieważ metafora odgrywa wyjątkową rolę w sztuce, to ważna jest umiejętność panowania nad metaforą, by nas z kolei zbyt daleko nie odciągnęła od rzeczywistości. Wtedy to ważna jest praca artysty nad metaforą, by ograniczyć pole, na którym się pojawia. Wtedy też artysta, taki jak Conrad, świadomie szuka w metaforze walorów jak najbardziej poznawczych.

Co przekracza prawda artystyczna? Przekracza ona ograniczenia, jakie niesie ze sobą prawda epistemiczna, a która nie jest w stanie ująć pełni prawdziwości lub pewnych jej aspektów. Wtedy właśnie potrzebna jest droga okrężna, do jakiej najczęściej odwołuje się artysta. Jest to droga metafory. A choć bazuje ona przede wszystkim na aspekcie zmysłowo-uczuciowym, to jej sprężyną jest rozum, który potrafi przekraczać wszystkie aspekty poznawanej i odczuwanej rzeczywistości. Do takiej metafory odwoływał się często Józef Conrad chcąc oddać wyjątkowo subtelne przeżycia, zwłaszcza o charakterze moralnym.

Podsumowanie

To tylko wybrane przykłady, jak kategoria przekraczania jest obecna w twórczości Josepha Conrada. Jej zwornikiem jest czułość na moralną stronę ludzkiego życia. Ta strona bowiem jest w oczach Conrada czymś najbardziej ludzkim, a więc z jednej strony

³⁸ Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa, II, 8, s. 59.

powszechnym, bo przecież każdy człowiek właśnie jako człowiek staje przed różnymi możliwościami wyboru, a z drugiej podejmuje decyzje, które sięgają najgłębiej autonomii jego duszy. W takim stanie rzeczy i w takich okolicznościach każdy człowiek może okazać swą moralną wielkość lub swą moralną małość, ale nie może wyzbyć się własnej tożsamości. Twórczość Josepha Conrada jest więc czymś więcej niż relacją z podróży, opisem nieznanych krain i ludów, analizą psychiki kreowanych bohaterów. To wszystko się pojawia i budzi zaciekawienie, ale główna oś dramatu spięta jest stroną moralną, która ma odpowiedzieć poprzez decyzję bohatera, jakiemu zła nie ulegnie, za jakim pójdzie dobrem, choćby najtrudniejszym czy wręcz przegranym. A wszystko jest prowadzone w sposób niezwykle delikatny i subtelny, bez moralizatorstwa, ale i bez relatywizmu. Jedno i drugie bowiem niszczy uczestnictwo Czytelnika w autentycznie ludzkim dramacie dokonywania słusznego i odpowiedzialnego wyboru. Dzięki tak wielkiej i autentycznej wrażliwości moralnej i literackiemu talentowi jej wyrażania twórczość Josepha Conrada zachowuje swoją aktualność, bo ciągle aktualne są sytuacje, w których człowiek dokonując wyboru dostrzega ich moralną wartość, której nie może zbagatelizować, a wręcz nie może od niej uciec.

Moralny wymiar ludzkiego życia nie mógłby się pojawić ani spełnić, jeśli nie byłoby transcendencji ducha nad ciałem. Bystre, wrażliwe i utalentowane oko pisarza, jakim był Conrad, potrafiło to uchwycić, wyostrzyć i opisać, nadając kształt postaci, jakie na drodze swego burzliwego życia ten najpierw marynarz, a potem mistrz pióra spotkał. Dzięki niemu i dziś rozpoznać możemy ludzi w każdym miejscu naszego globu, w których pulsuje ta przemożna potrzeba przekraczania siebie, własnych ograniczeń, ale ciągle w poczuciu obowiązku zachowania moralnego pionu podejmowanych decyzji.

Bibliografia:

- Adler M. J., *Dziesięć błędów filozoficznych*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1985.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 7 (I, 9).
- Bobrowski T., *Pamiętnik mojego życia*, Warszawa 1979, t. 1.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, tłum. B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973.
- Conrad J., *Murzyn z załogi „Narcyza”. Opowieść morska*, tłum. B. Zieliński, Warszawa 1972.
- Conrad wśród swoich. Listy, dokumenty, wspomnienia*, opr. Z. Najder, Warszawa 1996.
- Conrad J., *Gra losu*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1973.

- Conrad J., *Listy*, tłum. H. Carroll-Najder, Warszawa 1968.
- Conrad J., *Murzyn z załogi „Narcyza”*, tłum. B. Zieliński, Warszawa 1972.
- Jaeger W., *Paideia*, Warszawa 1962.
- Jaroszyński P., *Kalokagathía*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004.
- Krapiec M. A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Jaroszyński P., Rolstone L., *Europe: Civilizations clashing. From Athens to the European Union*, Peter Lang, Berlin 2019.
- Radziszewska-Szczepaniak D., *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002.
- Seneca L. A., *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010, s. 116-135.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 2013, t. 3.

Joseph Conrad: Areas of Transcendence - a Dispute over the Moral Dimension of Art Summary

The aim of this article was to detail the problem posed by various Authors addressing the subject of the relationship between art and morality within different fields of philosophy and culture. My treatment has been limited to the views of the great English-language writer Joseph Conrad [Korzeniowski]. In his novels, based on his own rich experiences as a sailor and the accounts of his travel companions, he referred to extreme situations in which man, despite difficulties and even hopeless situations, managed not to succumb to pressure while preserving his human dignity. These were situations in which ethics prevailed over nature and the environment, where there was no justification for evil or wickedness, despite the high price to be paid. Finding situations and characters in which the drama of choice took place was the main axis, or rather the heart, of most of Conrad's works. Since morality is a dimension of mainly human life, Conrad's works are still a field of inspiration and admiration for thinking and morally sensitive people. It is a field of transgressing both oneself and one's surroundings, but in the name of the highest values.

Keywords: Joseph Conrad, ethics, art, truth, honesty, fortitude

Krzysztof Wroczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Rosmini i Arystoteles – interpretacja prawa ludzkiego w świetle odmiennych definicji człowieka¹

Wstęp

Wśród różnych typów praw wymienianych w literaturze filozoficznej, i nie tylko, prawo ludzkie *lex humana* (stosowane zwłaszcza w tradycji scholastycznej i neoscholastycznej) zajmuje szczególne miejsce i budzi przeróżne kontrowersje. W centrum uwagi w moim referacie znajdzie się prawo ludzkie w interpretacji Rosminiego i Arystotelesa. Punktem odbicia będzie jednak prawo w ujęciu Rosminiego. Zatem poglądy Arystotelesa pojawią się jedynie w świetle krytyki przeprowadzonej przez Antonia.

Trzecim autorem, którego w moich rozważaniach pominąć nie sposób – chociaż pojawi się tylko w tle – jest św. Tomasz z Akwinu, choćby z tego powodu, że Rosmini uważał się za tomistę, chociaż to nie bardzo jest prawdą, gdyż reprezentował swoją własną koncepcję metafizyczną i antropologiczną, różną zarówno od Tomasza jak i Arystotelesa. Wszystkich trzech łączy realizm i obiektywizm poznawczy oraz przekonanie, że prawo tworzone przez człowieka spełnia istotne warunki bycia prawem.

Z uwagi na szczupłość miejsca artykuł ma charakter raczej syntetyczny niż analityczny. W związku z tym pominiemy różnorodne dyskusje szczegółowe, precyzowanie terminów, odniesień bibliograficznych itp. Syntetyczną myśl, jaką chcemy przedstawić można wyrazić następująco: rozumienie prawa ludzkiego jest w ogromnym stopniu zależne od koncepcji człowieka, a nawet metafizyki, jaką reprezentuje określony myśliciel.

Prawo ludzkie

Termin *lex humana* jest poniekąd terminem technicznym, spopularyzowanym w średniowieczu zwłaszcza przez *Traktat o prawie* św. Tomasza. U św. Augustyna jest włączony w pojęcie *lex temporalis* (prawo doczesne). Zarówno Arystoteles jak i Platon operują raczej terminem prawo (*nomos*) i pokrewnymi – *themis* i *dike* o konotacji starogreckiej. W tym względzie warto zacytować wypowiedź Hanny Waśkiewicz: „Dla Platona tylko *nomos* jest prawem, a *nomos*

¹ Tekst referatu wygłoszonego 23.10.2021 na XXXI Ogólnopolskim Sympozjum Arystotelesowskim w Kazimierzu Dolnym, nieco zmieniony w celu dostosowania go do wymogów publikacji w czasopiśmie „Człowiek w Kulturze”.

w jego mniemaniu to wyłącznie prawa ustanowione przez ludzi”. O Arystotelesie pisze: „O prawie mówi Arystoteles wyłącznie wtedy, gdy rozpatruje postępowanie człowieka; działanie bytów niższych od człowieka, które nie są zdolne do życia społecznego, nie jest normowane prawem”². Prawo naturalne, którego ważnym klasykiem jest Arystoteles wykracza poza temat naszych rozważań.

W tym technicznym rozumieniu prawo ludzkie to, w pewnym uproszczeniu, ogół norm postępowania, które człowiek tworzy sam, rozumie je, i którymi się w postępowaniu kieruje. Tylko człowiek tworzy i kieruje się takimi normami. Św. Tomasz określa to w lapidarny sposób: *lex est regula et mensura actuum humanorum...* Kierując się taką regułą i miarą „człowiek poczuwa się do obowiązku albo do czynienia czegoś, albo do powstrzymania się od czynienia czegoś”. Prawo ludzkie – w myśl tego poglądu – wymaga istoty rozumnej.

Św. Tomasz, w kwestii 91 *Sumy teologicznej* I-II, wyróżniając prawo ludzkie jako odrębny typ prawa oprócz prawa naturalnego i następnie opisując je w kwestii 95, prowokuje oczywiście cały szereg pytań, które zwłaszcza wśród filozofów mogą się pojawiać i pojawiały się. Już samo pytanie zawarte we wstępie do kwestii 91: *utrum sit aliqua lex humana*, na które odpowiada pozytywnie, może budzić zastanowienie. Każdy człowiek dostrzega przecież prawa tworzone przez ludzi i cały porządek społeczny, który w ten sposób człowiek tworzy. Po co więc pytać, czy są jakieś prawa ludzkie? Innym pytaniem może być kwestia, czy prawa ludzkie to rzeczywiście prawa. Może są to jedynie prawo-podobne nakazy, np. kaprysy władcy, czy nakazy pojawiające się z niewielkim udziałem rozumu, a głównie emocjonalnie lub instynktownie, czy też wręcz nie-prawne normy postępowania, jak przykładowo zalecenia techniczne czy obyczajowe³.

Pytanie postawione w słowie wstępnym, czy prawo ludzkie spełnia istotne warunki bycia prawem, wydaje się zatem wielu badaczom zasadne i jest wieloznaczne. Tego typu problemami oczywiście nie będziemy się zajmować. Z uwagi na nasz temat wystarczy powiedzieć, co przyjmują wszyscy autorzy, że tworzenie *lex humana* wymaga obecności ludzkiego rozumu, a szerzej – ludzkiej natury, a sam termin jest analogiczny, a nie jednoznaczny.

² H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa, Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego*, cz. I, TN KUL, Lublin, 1960, s. 77, 95, 96. Obaj filozofowie, zaznacza autorka, zgodnie z tradycją antyczną, wiązali prawo z jego boskim charakterem, co wyrażają terminy: *dike* (sprawiedliwy boski ład) oraz *themis* (normy boskie), s. 15,16.

³ Wiąże się z tym również problem tzw. pseudo-praw, a więc praw sprzecznych z prawem naturalnym (sprawiedliwością) (*lex iniqua*) i z moralnością. Rzecznikami terminu pseudo-prawo byli św. Augustyn i św. Tomasz, bardzo bliscy temu byli filozofowie rzymscy (Cyceron), a i współcześnie pojęcie ustawowego bezprawia (G. Radbruch) przybliżyło to zagadnienie.

Ludzka natura rozumna i krytyka stanowiska Arystotelesa

Związywanie prawa ludzkiego z rozumem i naturą rozumną wymagało rzecz jasna bliższego sprecyzowania przez wszystkich trzech filozofów, jak rozumie się człowieka i w jaki sposób dzięki rozumowi tworzyć można prawo. Dla potrzeb referatu pragnę wyjść od sformułowań Rosminiego, jako najwygodniejszej formy prezentacji problemu.

Rosmini, przyjmując zasadniczą linię rozumienia człowieka wyznaczoną przez św. Tomasza poddaje krytyce rozumienia i definicje człowieka podane przez Platona i Arystotelesa.

Proponuję przeanalizować podstawowe definicje Rosminiego.

W *Antropologii* znajdujemy dwie następujące definicje człowieka (poniżej w moim tłumaczeniu). Pierwsza definicja brzmi: „człowiek to podmiot zwierzęcy, intelektualny i chcący”; druga – „człowiek jest podmiotem zwierzęcym wyposażonym w intuicję bytu idealnego i niezdeterminowanego i w percepcję swego własnego poczucia fundamentalnego i działającego według zwierzęcości i inteligencji”⁴.

Pierwsza definicja, oprócz rozumności, włącza jako *differentia specifica* człowieka wolną wolę. Te dwie władze duchowe człowieka są bardzo ściśle ze sobą powiązane; obie przyporządkowane są bytowi jako prawdzie i dobru (*veritas relative ad bonum*). W koncepcji Rosminiego, podobnie jak u św. Tomasza, uwikłanie poznania w pożądanie (wolę) i woli w prawdę jest bardzo ściśle. Jedynie względy szczegółowszej analizy rozdzielają dość radykalnie te dwie władze. Dodatkowo w definicję człowieka wchodzi cielesność (podmiot zwierzęcy).

Definicja druga, dość zawiła i operująca niełatwą terminologią, wymaga komentarza w kontekście naszego tematu. Rozumność człowieka Rosmini wyraża w słowach *soggetto intellettivo e volitivo*. A zatem uznaje dwie władze duchowe człowieka: rozum i wolę, podobnie jak w pierwszej definicji ściśle ze sobą powiązane, jako władza receptywna i aktywna jednej natury. Ponadto w definicji znalazło się tak zwane poczucie fundamentalne (*sentimento fondamentale corporeo*). Jest to swoista rosminiańska terminologia. Można to w sensie najogólniejszym uznać za egzystencjalne i nieodłączne od poznania intelektualnego przeżycie własnego ciała. W ten sposób określa Rosmini jedność bytu ludzkiego złożoną z elementu duchowego i cielesnego. W istocie jest to w innym języku wyrażona myśl św. Tomasza i również Arystotelesa, że człowiek to jedna substancja – tajemnicze połączenie ducha z ciałem. I taki człowiek jest twórcą prawa. Prawo ludzkie zatem nie jest tworzone w abstrakcji od całego elementu cielesnego i od chcenia – woli (np. przez jakiś czysty rozum).

⁴ A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale* (22-23), ed. crit. a cura di Fr. Evain, Città Nuova Editrice, Roma, 1981.

Gdy wniknąć w tę definicję, w sposób nieco uproszczony przeze mnie wyjaśnioną, to widać od razu zasadniczą różnicę między pozycją Rosminiego a dualistyczną pozycją Platona (człowiek to związek dwóch substancji). Ale z drugiej strony różni się ona również od pozycji Arystotelesa i to zdaniem Rosminiego w sposób zasadniczy. Przywołajmy elementy krytyki. Definicja Platona brzmi: człowiek to inteligencja posługująca się organami (cielesnymi). Zdaniem Rosminiego jest ona niejasna i dualistyczna. Definicja Arystotelesa, która zdaniem Rosminiego ma swoją wartość brzmi: człowiek to zwierzę rozumne. Krytykuje ją jednak w następujących słowach: „Gdy mówi się ‘zwierzę rozumne’ ujmuję się jedynie część inteligentną zwierzęcia, ale nie część zwaną wolą, a przecież ona również tworzy istotę człowieka”. Drugi powód jest taki, że Rosmini rozdzielając intelekt i rozum postuluje, by mówić „zwierzę intelektualne”, a nie „rozumne”. Rozumność jest podstawą rozumowania (*rationatio*), a intelekt podstawą pojmowania prawdy o rzeczy. Od siebie dodajmy, że Rosmini niechętnie określa człowieka zwierzęciem.

Definicje człowieka a prawo

W przytoczonej definicji Rosminiego przywołane jest również bliższe rozumienie tego elementu duchowego, który u Arystotelesa i Tomasza nazywa się rozumem. Jest to wrodzona zdolność ujmowania wszystkiego jako bytu, co Rosmini określa jako idea bytu idealnego i nie-determinowanego. Jest to idea wrodzona. Widać tu oczywiście różnicę ze św. Tomaszem, u którego pojęcie bytu nie jest żadną ideą wrodzoną, ale efektem działania duchowej władzy intelektu czy rozumu.

Opisana tutaj ogólnie sytuacja ma naturalnie ogromne znaczenie dla rozumienia prawa ludzkiego. Zwróćmy uwagę na dwa istotne elementy. Po pierwsze – prawo ludzkie w koncepcji Rosminiego to nie wytwór zwierzęcy dzięki pośrednictwu rozumu (choć element zwierzęcości jest w definicji ujęty), ale sama zasada działania ku dobru jednej substancji jaką jest człowiek. Jest to początek jego personalizmu, stąd jego słynna wypowiedź, że: „osoba jest istniejącym prawem” (*persona è diritto sussistente*). Po drugie – wprowadzając do definicji człowieka wolę wskazuje na dwojaki stosunek człowieka do prawdy. Pierwszym jest ten, który wyznacza intelekt. Drugi wyznacza wola. Oznacza to dla Rosminiego, że prawo ludzkie rozpościera się pomiędzy prawdą ujętą obiektywnie oraz subiektywnie (w terminologii Rosminiego *cognoscere verum* i *ricognoscere verum*). Tworzone prawo w związku z tym może zawsze podlegać błędowi. Takie postawienie sprawy otwiera również drogę do rozważań nad dobrem eudajmonologicznym.

Definicyjne elementy prawa u Rosminiego

Prześledźmy obecnie, w jaki sposób opisane powyżej elementy definicyjne człowieka, a więc jego rozumność, wolna wola, cielesność wraz z nieustannym przeżywaniem własnego ciała, nieustanne przyporządkowanie poznawcze i wolitywne do bytu itd. przekładają się na elementy w definicji już nie człowieka, a prawa. Rosmini bowiem podał nie tylko definicję człowieka, ale przede wszystkim definicję prawa i ją analizował⁵. Podobnie postępował św. Tomasz: najpierw pisał o człowieku (Sth I, qq.75 nn), a następnie o prawie (I-II, qq 90-104). Jak wskazują komentatorzy – np. J. Weisheipl – kolejność jest nieprzypadkowa⁶.

Rosmini wyróżnia pięć elementów definicyjnych prawa. Pomijam w tym miejscu samą definicję prawa, która jest dość trudna i wymagałaby odrębnego omówienia. Elementami prawa są: aktywność podmiotu, osobowa aktywność, jakieś dobro obecne w działaniu, godziwość działania i moralne zobowiązanie innych bytów rozumnych do nieprzeszkadzania w wykonywaniu omawianej zdolności. Zwróćmy teraz uwagę na antropologiczny sens wymienionych tutaj elementów. Pierwszy element, lapidarnie nazwany „aktywność podmiotu” oznacza ni mniej ni więcej jak to, że prawo zawsze dotyczy porządku dynamicznego; byłoby nierozsądnym mówić o prawie w odniesieniu do bytu nie podlegającego ruchowi. Drugi element oznacza, że prawo jest wynikiem wewnętrznej aktywności wyłonionej „materialnie” z jednej, złożonej substancji jaką jest człowiek (personalizm Rosminiego). Element trzeci podkreśla konieczność zaistnienia jakiegoś bytu-przedmiotu, jako dobra dla człowieka. Nazywa się to dobro dobrem eudajmonologicznym (szczęściodajnym); może to być przykładowo zdrowie, ukończenie studiów, posiadanie dzieci itp. Element czwarty podkreśla konieczny związek prawa z moralnością. Ten element włącza Rosmini do elementów definicyjnych, idąc za św. Augustynem. Wreszcie piąty – stanowi, że prawo, będąc relacją, jest zawsze relacją interpersonalną.

Może kogoś zaskoczyć, że wśród elementów definicyjnych nie ma ani rozumu ani woli. Wszak św. Tomasz w definicji prawa napisał, że jest to „rozporządzenie rozumu dla dobra”. A więc ujął rozum i wolę. Nie ma ich wśród elementów, ale oczywiście są w definicji, którą wcześniej pominąłem. Definicja rozpoczyna się od stwierdzenia: „Prawo jest zdolnością do działania według upodobania” (*Il diritto è una facoltà di operare ciò che piace*). „Według upodobania” oznacza dobro jako poznane (intelekt i wola). Element *facoltà* (możność, zdolność) był w polskiej literaturze krytykowany np. przez M.A. Krapca, dla którego prawo jest czymś realnie istniejącym, a nie żadną możliwością.

⁵ Por. A. Rosmini, *O istocie prawa*, tłum. K. Wroczyński, PTTA, Lublin 2021.

⁶ J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, tłum. C. Wesołowski, „W Drodze”, Poznań, 1985.

Zakończenie – element moralny w prawie ludzkim

Przedstawione powyżej bardzo skrótowo stanowisko Rosminiego w kwestii rozumienia człowieka i rozumienia prawa oraz elementów tego rozumienia, nasuwa rzecz jasna cały szereg pytań, jednak ograniczymy się do pewnej uwagi.

Przed wszystkim u omawianych autorów uderzający jest bardzo metafizyczny sposób traktowania problemów. Jest to oczywiste, zważywszy na to, że filozofia prawa jako taka w czasach Arystotelesa nie istniała; Tomasz pisze o prawie w *Sumie teologii*, a Rosmini pisze ogromny traktat o prawie nie będąc prawnikiem. U Rosminiego, podobnie jak u św. Tomasza, a chyba również Arystotelesa nieustannie powstaje pytanie o związek prawa ludzkiego z porządkiem moralnym. Arystoteles – na przykład – stawiając za cel urządzeń prawnych (*polis*) szczęście ludzi i rodzin wkracza poniekąd w dziedzinę moralności. Św. Tomasz, pytając, czy wszelkie prawo ludzkie wywodzi się z prawa naturalnego (q. 95) sugeruje oczywiście problem moralności prawa ludzkiego. Rosmini, po augustyńsku, łączy wręcz zasady prawne z zasadami moralnymi i zasadą religijną (teologią). Bez trudu więc u wszystkich autorów pojawia się problem, żywy do dzisiaj w różnych odmianach – filozofii prawa stanowionego. Oczywiście, problem ten jest tak szeroki w swej warstwie historycznych rozważań, że nie sposób postąpić inaczej, jak jedynie tylko wspomnieć o tym na zakończenie.

Bibliografia:

- Divi Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, qq 91, 94. Romae, 1894, tłum. P. Bełch, VERITAS, Londyn 1985.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, RW KUL, Lublin 1993.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II, V, tłum. E.I. Zieliński, Wyd. KUL, Lublin 2002.
- Rosmini A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, ed. crit. a cura di Fr. Evain, Città Nuova Editrice, Roma 1981.
- Rosmini A., *O istocie prawa*, tłum. K. Wroczyński, PTTA, Lublin 2021.
- Waśkiewicz H., *Historia filozofii prawa, Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego*, cz. I, TN KUL, Lublin 1960.
- Weisheipl J. A., *Tomasz z Akwinu*, tłum. C. Wesołowski, „W Drodze”, Poznań 1985.

Rosmini and Aristotle - Interpretation of Human Law in the Light of Differing Definitions of Man Summary

The aim of the article is to show the dependence of the concept of law on the presented concept of human being. In the first point (*Human Law*), the problem is posed in what sense human law (*lex*

humana) can be understood as a real law, and thus satisfy the basic conditions of being law. Rosmini then proceeded to criticize Aristotle's (and Plato's) position by arguing that the necessary conditions for being a law are to include in the understanding and definition of man, in addition to his reasonableness, free will and corporeality (a fundamental sense). When this is not taken into account in making law, it becomes abstract and detached from human good. Thus, the third point presents the defining elements of man as necessary to be taken into account in order to explain the fact of law and its validity. The fourth point is already devoted only to the definitional elements of law in Rosmini's view. These are necessary in order for law to be really law and not, for example, some form of purely arbitrary command or even non-rational action. The definitional elements thus outlined indicate (emphasized in the conclusion) the main features of Rosmini's understanding of law. They may, of course, be controversial against the background of contemporary philosophical-legal approaches.

Keywords: philosophical anthropology, philosophy of law, human law, legal personalism

Społeczeństwo obywatelskie i konstytucyjne państwo prawa

Wstęp

Upadek ZSRR doprowadził do powstania nowych suwerennych państw, które borykały się z trudami tworzenia państwa konstytucyjnego, nawiązywania relacji rynkowych, tworzenia instytucji społecznych i politycznych. Wszystkie te działania służyły jednemu celowi, by stać się częścią globalnej społeczności jako jej równoprawny suwerenny członek. Jak pokazują wyniki uzyskiwania niezależnej egzystencji, np. na przykładzie Kazachstanu, przemiany te dokonywały się niekiedy bez dostatecznego teoretycznego zrozumienia natury tych nowych typów relacji między jednostką a państwem, co mogło negatywnie wpływać na skuteczność trwających reform, a w szczególności na skuteczność w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego.

Z historii społeczeństwa obywatelskiego

Zjawisko społeczeństwa obywatelskiego jest rodzajem historycznie ukształtowanego zjawiska, który przykładowo Hegel definiował jako komunikację jednostek poprzez: system potrzeb i podział pracy, sprawiedliwość (instytucje prawne i porządek prawny), ład zewnętrzny (policja). Zauważył on, że podstawę prawną społeczeństwa obywatelskiego tworzą takie elementy, jak: „równość ludzi, podmioty prawa, ich wolność prawna, indywidualna własność prywatna, nienaruszalność traktatów, ochrona prawa przed naruszeniami, a także uporządkowane ustawodawstwo i autorytatywne sądy”¹.

Samo pojęcie „społeczeństwa obywatelskiego” było przedmiotem badań więcej niż jednego pokolenia naukowców, a jego występowanie i rozumienie ma długą historię. W starożytnej Grecji powstał specjalny typ społeczeństwa, niepodobny do innych ówczesnych społeczności. Starożytni Grecy nazywali to społeczeństwo „polis”, co często tłumaczy się jako „miasto-państwo”. Sami starożytni Grecy uważali *polis* przede wszystkim za zbiorowość obywatelską. Arystoteles zauważył, że *polis* jest zjawiskiem naturalnym,

¹ G. W. F. Hegel, *Filosofia prawa*, Moskwa 1998, s. 233.

odzwierciedlając interesy państwa i społeczeństwa, ponieważ istota jednostki jako zwierzęcia politycznego jest nierozdzielnie związana ze społeczeństwem obywatelskim i państwem. Ze względu na polityczną naturę człowieka wszystkie sfery życia ludzkiego mają wymiar polityczny: moralna, małżeńska, ekonomiczna itp. W greckiej *polis* za obywateli (oprócz urodzenia się z obywateli) uważani byli głównie ci, którzy uczestniczyli w sądach i zgromadzeniu ludowym, czyli ci, którzy byli częścią życia politycznego. Tak więc, zdaniem Arystotelesa, społeczeństwo obywatelskie to ogół obywateli, a państwo jest sposobem politycznej komunikacji obywateli².

Dalszy rozwój rozumienia istoty społeczeństwa obywatelskiego można znaleźć w pismach myślicieli różnych czasów. Na przykład Machiavelli uważał, że istotą organizmu politycznego jest zharmonizowanie posłuszeństwa (państwu) i wolności (w zrzeszeniu, w społeczeństwie). Suwerenność ludu jest najwyższą zasadą w stosunku do państwa, lud ma prawo obalić władzę absolutną. Według Kanta społeczeństwo obywatelskie opiera się na następujących zasadach: 1) wolność każdego członka społeczeństwa; 2) jego równość w relacji do każdego innego członka społeczeństwa; 3) niezależność członka społeczeństwa jako obywatela. Dla przywoływanego już Hegla społeczeństwo obywatelskie i państwo są niezależnymi, ale współdziałającymi instytucjami. Społeczeństwo obywatelskie wraz z rodziną stanowi podstawę państwa. Państwo reprezentuje ogólną wolę swoich obywateli, społeczeństwo obywatelskie zaś to sfera specjalnych, prywatnych interesów każdej jednostki. Marks z kolei uważał, że w społeczeństwie obywatelskim każda jednostka jest pewnym zamkniętym zbiorem potrzeb i istnieje dla drugiej tylko dlatego, że stają się one dla siebie środkiem³.

Społeczeństwo obywatelskie dzisiaj

Obecnie społeczeństwo obywatelskie jest coraz częściej postrzegane jako niezależna od państwa struktura społeczna, jako zbiór relacji opartych na własności prywatnej, fundującej niezależność społeczną. „Społeczeństwo obywatelskie jest takim systemem społecznym, którego podstawą ekonomiczną są stosunki rynkowe, różne rodzaje własności

² Zob. *Teoriia gosudarstva i prava* [Teoria państwa i prawa], red. N. I. Matuzova, A. V. Malko, Moskwa 1997, s. 110.

³ Zob. *Obshchaia teoriia prava i gosudarstva* [Ogólna teoria państwa], red. V. Lazareva, Moskwa 1998, s. 213.

i formy działalności przedsiębiorczej, które mogą zaspokajać potrzeby ludzi, przynosząc różne życiowe korzyści”⁴.

Mimo pozytywnych osiągnięć w coraz lepszym pojmowaniu istoty społeczeństwa obywatelskiego, wszystkie ujęcia charakteryzuje jedna właściwość. Z reguły powstały one w warunkach dominacji tylko jednego paradygmatu, tzw. podmiotowo-przedmiotowego paradygmatu samoorganizacji społeczeństwa. Istotą tego paradygmatu jest to, iż ci, którzy działają w roli podmiotu, realizują przede wszystkim własne interesy, zaś innych członków społeczeństwa traktują jako tylko przedmiotową masę. Dlatego w dłuższej perspektywie historycznej społeczeństwo obywatelskie, kształtowane w ramach tego paradygmatu, było skazane na rozwój tylko w ramach określonych przez same władze. Rezultatem było odpowiednie dla tego paradygmatu rozumienie istoty społeczeństwa obywatelskiego: „społeczeństwo obywatelskie nie odpowiada temu, co określa, ponieważ wspólnota obywateli nie jest społeczeństwem obywatelskim, ale państwem”⁵. W ten sposób pojawia się obiektywna potrzeba formowania społeczeństwa obywatelskiego jako formy protestu samoorganizacji społecznej istniejącej w ustroju zdominowanym przez paradygmat podmiotowo-przedmiotowy w organizacji wszystkich sfer życia społecznego. Jego rozwój przejawia się w dostrzeżeniu różnego rodzaju sprzeczności interesów członka społeczeństwa jako obywatela z jednej strony a interesów rządu, państwa z drugiej. Tradycyjnie w tej relacji z reguły priorytetem zawsze były i nadal pozostają interesy państwa. Oznacza to, że dominujący paradygmat podmiotowo-przedmiotowy organizacji społecznej stawia zwykłych obywateli społeczeństwa na pozycji przedmiotu: byli wykorzystywani jedynie jako środek do osiągnięcia dowolnych celów samego państwa.

U genezy konstytucyjnego państwa prawa

Długą historię rozumienia posiada również zjawisko konstytucyjnego państwa prawa. W tradycyjnym sensie oznacza ono takie państwo, w którym każdemu obywatelowi zapewnia się katalog określonych uprawnień i ich ochronę. Nie mniej ważną zasadą praworządności jest przymus przestrzegania przez wszystkie organy państwowe i urzędników wymogów prawa. Prawa wywodzą się od państwa, dlatego samo państwo zobowiązuje się do przestrzegania własnych przepisów prawa. „Państwo konstytucyjne to państwo, w którym powstaje prawo,

⁴ G. V. Malinin, V. Y. Dunaiev, S. E. Nurmatov, *Kazachstanskoe obshchestvo i sotsialnoe proghnozirovanie: sotsiologicheskoe izmerenie* [Społeczeństwo kazachskie i prognozowanie społeczne: wymiar socjologiczny], Almaty 2001, s. 96.

⁵ V. S. Nersesiants, *Filosofia prava*, Moskwa 1997, s. 110.

jest wydawanych wiele ustaw i są ustalone normy proceduralne i prawne, które pozwalają obywatelom chronić swoje prawa i wolności przed ich naruszeniem z czyjejś strony”⁶.

Państwo ponadto pełni funkcję gwaranta przestrzegania tych praw. Gwarancja ta nie dotyczy jednak przypadków, w których sprzeczne są interesy państwa i społeczeństwa. W takich przypadkach priorytetem pozostają nadal interesy państwa.

Jednym z atrybutów państwa konstytucyjnego, jak wspomniano, jest stanowienie prawa i nacisk na praworządność, i stąd jego dominacja w życiu publicznym. Najważniejsze aspekty życia społecznego muszą być regulowane ustawami. Na przykład, zgodnie z Konstytucją Republiki Kazachstanu, Parlament ma „prawo wydawać ustawy regulujące ważne stosunki społeczne, ustalać podstawowe zasady i normy dotyczące osobowości prawnej osób fizycznych i prawnych, praw i wolności obywatelskich”⁷.

Sama idea konstytucyjnego państwa prawa powstała jako odpowiedź lub propozycja rozwiązania problemu związanego z niesprawiedliwym podziałem dóbr oraz jako metoda poszukiwania mechanizmu ograniczania uprawnień władzy z jednej strony poprzez zwiększanie uprawnień podwładnych z drugiej strony. Paradygmat podmiotowo-przedmiotowy powodował z konieczności sytuację, w której „przedmiotowa masa” wybierała dla siebie drogę przewyciężenia swej przedmiotowej natury takimi środkami jak opór, bunt, powstanie, rewolucja. To jednak nie odpowiadało modelowi stanowienia sprawiedliwości. Filozofowie zaproponowali inne wyjście z tej sytuacji. Alternatywą dla buntu jako formy przemocy miała stać się umowa społeczna.

Idea umowy społecznej, jako sposobu przewyciężenia wypaczeń w podziale praw między rządzących i podwładnych, miała charakter postępowy w wielu aspektach. Po pierwsze, przyczyniła się do zachowania stabilności społecznej. Po drugie, odpowiadała władzy, ponieważ władza dobrowolnie rezygnowała z korzystania z części swoich przywilejów, aby nie stracić wszystkich uprawnień. Po trzecie, uważano, że odpowiada to również jednostkom, które stały się podmiotami większego zakresu praw i przekazały część swoich obowiązków na rzecz władzy. Niemniej idea umowy społecznej utrzymywała tylko jeden model relacji: społeczeństwo obywatelskie było tworzone i określone przez rząd, znajdowało się pod jego kontrolą, a przede wszystkim służyło jego interesom.

⁶ G. Sapargaliiev, *Osnovy gosudarstva i prava* [Podstawy państwa i prawa], Ałmaty 1998, s. 57.

⁷ Tamże, s. 56.

Ojcowie idei umowy społecznej akceptowali formalną równość w zakresie niektórych praw. Chodziło przede wszystkim o równość w przestrzeganiu wymogów prawa, ale nie o równość w zabezpieczaniu praw. Dlatego kontrola nad działalnością społeczeństwa obywatelskiego była swego rodzaju gwarantem utrzymania dominującej pozycji władzy.

Geneza idei konstytucyjnego państwa prawa również swoje korzenie ma w starożytnym świecie. W społeczeństwie greckim i rzymskim, człowiek, jeśli nie z urodzenia, to ze względu na posiadaną pozycję społeczną lub własność (w ramach własności społeczeństwa, jako właściciel części majątku społecznego, lub właściciel określonych praw (ograniczonych pod pewnymi warunkami): krótkoterminowych, długotrwałych, wieczystego użytkowania itd.), mógł stać się podmiotem, żyć w oparciu o nowe ustanowione normy społeczne, które pozwalały członkom tego społeczeństwa na nabycie części majątku społecznego (pod pewnym warunkiem) na własność prywatną. A dzięki tej formie własności wszyscy wolni obywatele mieli możliwość zostania poddanymi. Poddanymi stali się dopiero wtedy, gdy ich status był prawnie usankcjonowany przez prawo państwowe. Dlatego charakter relacji między właścicielami nazwano stosunkiem prawnym. To, że człowiek mógł mieć takie prawo tylko wtedy, gdy na nie zasługiwał (po wypełnieniu określonego zakresu obowiązków), z czasem przeszło na dalszy plan i zaczęło się zacierać w świadomości społecznej. Potrzebny był nowy konwencjonalny system norm regulujących każdy typ relacji, w szczególności między podmiotami. Potrzebny był więc prawodawca. Aby prawo miało realne oddziaływanie na adresatów, należało powierzyć wyposażać władzę w kompetencje ustawodawcze⁸.

Państwo prawa występuje zatem wtedy, kiedy władzy przysługuje prawo do tworzenia ustaw określających prawa i obowiązki jego obywateli. Sama idea konstytucyjnego państwa prawnego i jego cechy, podobnie jak w przypadku społeczeństwa obywatelskiego, ukształtowała się zatem w warunkach tego samego paradygmatu podmiotowo-przedmiotowego. Dlatego państwo, tworząc instytucje społeczeństwa obywatelskiego, oparło je na zasadzie samoobrony. Aby uregulować każdy rodzaj stosunku prawnego, państwo kierowało się zasadą narzucania swojej woli wszelkiej innej. Oba te systemy instytucjonalne służyły państwu, a docelowo zachowaniu istniejącego porządku. Stąd wypływała logika kształtowania się stosunków prawnych charakterystycznych dla danego ustroju państwa: systemu praw, wolności, obowiązków obywateli. „Algorytm” działania społeczeństwa

⁸ Zob. tamże, s. 58.

obywatelskiego zawiera właśnie te trzy: wolności, obowiązki, prawa. Tradycyjnie nawet w warunkach istniejącego państwa konstytucyjnego uważa się, że społeczeństwo obywatelskie jest zależne od państwa, ponadto państwo kontroluje samo zjawisko i dalszą działalność instytucji społeczeństwa obywatelskiego oraz wpływa na perspektywy rozwoju społeczeństwa obywatelskiego. Wiąże się więc ono z interesami samego państwa. Władza, dzięki takiej metodzie kształtowania systemu prawa, stara się zachować jak największą swobodę działania.

W kierunku państwa dla jednostki

Alternatywą dla tego podejścia utożsamiającego w istocie wspólnotę obywateli z państwem może być inna logika relacji między społeczeństwem a władzą. Jeżeli w ujęciu tradycyjnym państwo dopuszcza powstawanie i istnienie instytucji społeczeństwa obywatelskiego, których głównym celem jest utrzymanie jego dominacji (w istocie dominacji mniejszości), to w podejściu czysto podmiotowym na pierwszym miejscu stawia się interesy ludzkie, a pozycja państwa w jego funkcjach staje się drugorzędna. Wszak potrzeba jakiegokolwiek władzy rodzi się jako potrzeba realizacji funkcji zarządczych i jako potrzeba gwaranta przestrzegania stosowanych społecznych reguł działania przekształconych w formę prawa. Stąd sposób tworzenia i funkcjonowania instytucji społeczeństwa obywatelskiego powinien uwzględniać przede wszystkim interesy członków społeczeństwa jako obywateli, a władza powinna wspierać jego działalność poprzez wsparcie działania obywateli w granicach dozwolonych przez prawo. Nieprzypadkowo np. w Konstytucji Republiki Kazachstanu stwierdza się: „Jedynym źródłem władzy są ludzie”⁹. Logicznie rzecz biorąc, interesy tak rozumianego państwa nie powinny mieć pierwszeństwa przed interesami ludzkiej osoby.

Metoda formowania się społeczeństwa obywatelskiego w tym ujęciu jest następująca. Wspólne działanie władzy ustawodawczej i wykonawczej jest sposobem na rozwiązanie trudności pojawiających się w toku życia na skrzyżowaniu się kompetencji tych władz. Ten schemat współpracy jest znany jako system kontroli i równowagi. Podejście to determinuje inną kolejność powstawania społeczeństwa obywatelskiego i instytucji państwowych, co jest alternatywą dla ogólnie przyjętego modelu. Wszystkie rodzaje relacji w społeczeństwie sprowadzają się do następujących głównych przejawów. Pierwsze z nich to relacje, które pojawiają się na poziomie interpersonalnym. Ich celem jest tworzenie, poprzez wspólny

⁹ *Konstitutsiia Respubliki Kazachstan* [Konstytucja Republiki Kazachstanu], Ałmaty 1995, s. 3.

wysiłek, różnego rodzaju możliwości zapewnienia realizacji potrzeb indywidualnego istnienia każdemu z uczestników, w przypadku gdyby nie posiadali służących temu osobistych zasobów. Drugie to relacje, które powstają między obywatelami a wszelkiego rodzaju bytami społecznymi, które mają charakter społeczny, ekonomiczny lub polityczny i powstają dla funkcji pomocniczych, służąc do obsługi interesów jednostek. Trzecia to relacja, która ze względu na swój prawny charakter zachodzi między różnymi rodzajami struktur publicznych, przemysłowych, władzą, a dalej pomiędzy poszczególnymi państwami i innymi strukturalnymi jednostkami podziału wspólnoty światowej¹⁰. W ten sposób sprawczość i siła tworzy się niejako oddolnie. Ci, którzy dzierżą władzę, działają w reżimie prawnego zezwolenia – czynią tylko to, co im wolno. Podmioty zarządzane działają w reżimie prawnego zakazu – wszystko, co nie jest zabronione, jest dozwolone. Dlatego w tym modelu konieczne jest potwierdzenie pewnego zestawu nie praw (które są oczywiste), ale konkretnych obowiązków. Taka forma organizacji rządu pozwala zapobiegać różnym konfliktom społecznym. W ten sposób wyłaniające się w relacji do jednostki państwo można uznać za legalne jako rządy prawa władzy ustawodawczej i wykonawczej. Podejście to podkreśla interesy konkretnego człowieka, decydującą wartość stanowią stosunki obywatelskie, a państwo stoi na straży tych interesów.

Inną różnicą między państwem konstytucyjnym a społeczeństwem obywatelskim jest to, że wolność w państwie konstytucyjnym jest ograniczona wolą innych na mocy prawa, a w społeczeństwie obywatelskim wolność człowieka jest ograniczona jego własną decyzją, przyjmując obowiązki każdego członka społeczeństwa do swojego otoczenia¹¹. Jak zostało powiedziane wyżej, w tradycyjnej wykładni w państwie konstytucyjnym miarę wolności wyznacza reżim prawny (wszystko, co jest niedozwolone, jest zabronione). Pewna miara wolności człowieka w społeczeństwie obywatelskim ogranicza się do reżimu prawnego zakazu (wszystko, co nie jest zabronione, jest dozwolone). Ponadto: w społeczeństwie obywatelskim człowiek poprzez respektowanie zakazu ogranicza swą wolność niejako od wewnątrz, gdy w tradycyjnym sensie wolność człowieka jest ograniczana od zewnątrz poprzez prawa określone przez władze. Dlatego to porządek wolność-obowiązek-prawo pozwalałby członkom społeczeństwa na zrównanie ich formalne w sferze stosunków prawnych.

¹⁰ Zob. V. S. Nersesians, *Filosofia prawa*, Moskwa 1997, s. 289.

¹¹ Zob. H. Sasinowski, *Spółeczeństwo obywatelskie i jego rola w budowie demokracji*, „Economy and Management” 1 (2012), s. 30.

Ten szczególny porządek nie jest dziś brany pod uwagę przy tworzeniu podstawy prawnej działania społeczeństwa, które uważa się za obywatelskie. Raczej wyakcentowane są prawa jednostek, a obowiązki negowane. Jego uznanie mogłoby pomóc w organizacji interakcji między społeczeństwem a państwem w duchu relacji, które rzeczywiście odpowiadają ich istocie.

Dobro wspólne podstawą państwa prawa

Dla większego uwydatnienia koncepcji państwa dla jednostki i ważności paradygmatu podmiotowego w budowaniu relacji społecznych należy przywołać kategorię dobra wspólnego. Dobro wspólne to takie dobro, które nie podlega podziałom i które jest wspólne dla określonej liczby osób (tj. dzielone przez wszystkich) lub dla danej wspólnoty (zbioru). Według jednych ujęć, dobro zbiorowości to nic innego jak dobro każdego konkretnego człowieka, a zatem, że zachodzi tożsamość dobra wspólnego z dobrem jednostki. Inni badacze uważają, że dobro lub dobrobyt społeczności można w pewnym stopniu oddzielić od dobra tworzących ją jednostek. Wskazuje się, że wprowadzenie teorii demokratycznej stara się je promować w każdy możliwy sposób, ale ujawnienie jego treści jest zupełnie niemożliwe. Niemniej pojęcia takie jak pokój i wspólnota mogą służyć jako przykłady wspólności dobra, ponieważ każdy z tych stanów może stać się własnością czy raczej warunkami życia każdego człowieka, każdy może z nich korzystać.

Dobro wspólne to jeden z naczelných celów polityki, głoszony przez starożytną teorię polityczną, w szczególności w dziele Arystotelesa *Polityka*. Idea dobra wspólnego jest niezwykle znacząca, obejmuje idee sprawiedliwości – kategorie prawa i nauk społeczno-politycznych. W ramach dobra wspólnego i sprawiedliwości Arystoteles umieszczał zgodność działania politycznego z prawem, z racjonalnością życia w *polis*, najwyższym autorytetem politycznym i moralno-prawnym w sprawach publicznych. Dobro wspólne i sprawiedliwość przyczyniają się do ustanowienia niezbędnych stosunków politycznych i prawnych w społeczeństwie, jednocześnie wyrażając moralność w jej społecznym wymiarze¹².

Kategorię tę w warunkach współczesnego państwa konstytucyjnego omawia szeroko Piechowiak. Między innymi formułuje on ważną tezę na podstawie analizy Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r.: „Zasada dobra wspólnego jest w pierwszym rzędzie zasadą określającą, jakie powinno być państwo, a nie jak powinni zachowywać się obywatele

¹² Zob. Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2006, s. 56.

wobec państwa. Oznacza to, że państwo powinno pełnić rolę służebną wobec obywatela, a nie na odwrót. Odmienne stanowisko w tej kwestii – jak stwierdza – prezentowała konstytucja kwietniowa z roku 1935, w której wolności obywatelskie (człowieka) przeciwstawiano niejako »wspólnemu dobru« (...). Z takim rozumieniem dobra wspólnego, jakie zostało przyjęte w Konstytucji z roku 1997, wiąże się integralnie zasada solidarności, a więc zasada zaangażowania się wszystkich podmiotów życia społecznego w działanie na rzecz społeczeństwa i każdego obywatela»¹³.

Autor ten stwierdza, że określając dobro wspólne jako „sumę warunków”, nie przesądza się o treści działań wspólnych, które dokonują się w obrębie społeczności mniejszych w ramach państwa. Rozwój jednostek i mniejszych wspólnot jest ich własnym dziełem, a nie zadaniem państwa. Można tu dostrzec nawiązanie do zasady pomocniczości.

Zarówno jednostki, jak i mniejsze społeczności same realizują swoje cele, a państwo stwarza jedynie warunki do wolnej ich realizacji (m.in. poprzez przychylne im prawo). W całej tej konstrukcji myślowej, urzeczywistnianej następnie w praktyce społecznej, pojawia się problem praw człowieka, gdyż ostatecznie dobro wspólne odniesione jest do jednostki, do jej rozwoju. Prawa człowieka aksjologicznie opierają się natomiast na zasadzie godności człowieka. Piechowiak formułuje pytanie, czy nie należałoby mówić o pierwszeństwie w Konstytucji zasady godności człowieka. Konstytucja nie jest jednak wyłącznie zbiorem praw człowieka, a sama niezbywalna godność każdego człowieka ani nie określa celów państwa, ani nie funduje systemu prawnego. Pojęcie godności pojawia się w Konstytucji, ale naczelną zasadą konstytucyjną pozostaje, zdaniem tego autora, dobro wspólne. Piechowiak konkluduje, że „racje za uznaniem dobra wspólnego za pierwszą wartość konstytucji są przytłaczające”¹⁴.

Dobro wspólne a prawa człowieka i obywatela

Koncepcja dobra wspólnego ma istotne znaczenie dla dookreślenia przyjętej w akcie konstytucyjnym koncepcji wolności oraz praw człowieka i obywatela¹⁵. Jeśli dobro wspólne traktujemy jako społeczne warunki rozwoju jednostek, jednostek obdarzonych godnością

¹³ M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012, s. 339-340.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Na temat współczesnej koncepcji praw człowieka zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999.

będącą źródłem wolności i praw człowieka, to w perspektywie rozwiązań konstytucyjnych, podobnie jak w klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym, poszanowanie wolności i praw człowieka i obywatela musi być uznane za element społecznych warunków rozwoju, a zatem i dobra wspólnego¹⁶. W szczególności, każda wolność i każde prawo musi być pojmowane jako kształtujące sumę warunków rozwoju konkretnych jednostek, stąd relacje do rozwoju i relacje do całości warunków tego rozwoju są integralnym elementem wolności i praw, który musi być brany pod uwagę przy wykładni przepisów konstytucyjnych dotyczących ich ochrony.

W celu uporządkowania problematyki relacji między dobrem wspólnym a wolnościami i prawami Piechowiak wprowadza rozróżnienie przedmiotu wolności i praw *in abstracto* i *in concreto*. Przedmiotem wolności lub prawa *in abstracto* (lub krótko – wolnością, prawem *in abstracto*) byłby stan rzeczy wyznaczony normą chroniącą wolności lub prawa wziętą w oderwaniu od innych elementów systemu prawnego, przede wszystkim w oderwaniu od tzw. klauzul limitacyjnych. Przedmiotem wolności lub prawa *in concreto* (lub wolnością, prawem *in concreto*) byłby stan rzeczy wyznaczony normą chroniącą wolności lub prawa zastosowaną do konkretnych warunków życia, do konkretnego przypadku, z uwzględnieniem wszystkich elementów systemu prawnego istotnych dla zastosowania tej normy. To prawa człowieka *in concreto*, a nie *in abstracto*, zdaniem Piechowiaka, wyznaczają porządek konstytucyjny państwa¹⁷.

Jako takie wolności i prawa człowieka i obywatela stanowią podstawowy element dobra wspólnego. Nie zachodzi sprzeczność (kolizja) między poszczególnymi wolnościami i prawami. Nie zachodzą też sprzeczności między wolnościami i prawami a dobrem wspólnym, gdy dobro wspólne ujmiemy jako sumę warunków życia społecznego określanych m.in. przez konkretne wolności i prawa¹⁸.

W koncepcji integralnej praw człowieka jednostka, jej rozwój i dobro, jest pojmowana jako zasadniczy cel życia społecznego. Uzasadnieniem dla tego stanowiska jest, wedle klasycznej metafizyki, fakt, iż osoby ludzkie są jedynymi substancjalnymi podmiotami życia społecznego. W takim też sensie osoba jest podstawową jednostką społeczną i stanowi cel wspólnoty. Niemniej jednak – jak zauważa Piechowiak – określenie dobra dla osoby nie może

¹⁶ Zob. tenże, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 339-340.

¹⁷ Zob. tenże, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 339-340.

¹⁸ Zob. tamże.

się dokonać w oderwaniu od relacji społecznych, których jest częścią, i od dobra innych jednostek, w którego realizacji współuczestniczy, tak ze względu na dobrze pojęty interes własny (w sensie utylitarnym), jak i ze względu na moralny walor bezinteresownego działania dla dobra innych. Wspólnoty i społeczności, choć mają charakter relacyjny a nie substancjalny, są czymś realnym, zastanym, tylko częściowo podlegającym woli tworzących je jednostek (jednostek składających się na daną grupę lub jednostek konstruujących grupę a niekoniecznie wchodzących w jej skład). To ze względu na istniejące grupy określane są dobra ponadjednostkowe, które – ostatecznie służąc jednostkom – nie mogą być jednak adekwatnie ujęte jako suma dóbr częściowych. Stąd elementem integralnej koncepcji praw człowieka są także tzw. zbiorowe prawa człowieka (prawa wykonywane zbiorowo)¹⁹.

Suwerenność osoby ludzkiej zasadą suwerenności państwa

Problem ograniczenia suwerenności państwowej i narodowej pojawiał się w historii ludzkości nieustannie. Dlatego pojawiło się *ius gentium*, a wśród różnych jego ujęć pojawiła się opracowana przez tzw. polską szkołę praw narodów na czele z Pawłem Włodkowicem i przedstawiona na soborze w Konstancji (1418) doktryna o suwerenności narodów i państw, jak i wyrażony sprzeciw wobec doktryny ograniczania suwerenności w imię jakichkolwiek, nawet najszczytniejszych ideałów²⁰.

Powstała jeszcze w średniowieczu koncepcja suwerenności państw i narodów zyskała współcześnie – zdaniem Krąpca – swe pogłębione teoretyczne uzasadnienie w uznaniu suwerenności człowieka jako osoby. To ludzka osoba jest pierwszym suwerenem, pierwszym podmiotem praw ludzkich i obowiązków, przez to, że istnieje jako substancja-podmiot i że swoim poznaniem i swoją miłością może ogarnąć siebie i świat, i dokonywać aktów wolnych decyzji. Suwerenne decyzje człowieka są ostateczną podstawą suwerennych decyzji społeczności i państwa. I jak ludzka osoba nie może się stać tylko „rzeczą” i być traktowana jako tylko „rzecz” i przedmiot decyzji silniejszego, bo zawsze jest żywym podmiotem-suwerenem – tak też i państwo i organizujący się w suwerenne społeczeństwo obywatele nie mogą się stać tylko przedmiotem decyzji silniejszego, są bowiem podmiotem i suwerenem

¹⁹ Zob. tenże, *Filozofia praw człowieka*, s. 103-110.

²⁰ Zob. M. A. Krąpiec, *Suwerenność człowieka - suwerenność państwa*, w: *O życie godne człowieka*, Lublin 2011, s. 67-68.

w stosunku do własnych decyzji i praw²¹. Również Papież Jan Paweł II w swym powszechnym nauczaniu nieustannie podkreślał suwerenność i podmiotowość osoby ludzkiej, prawa człowieka, jego godność jako podmiotu, a nie przedmiotu, jako dobra-celu, a nie tylko środka wszystkich społecznych działań, co pozostaje uniwersalnie ważnym przesłaniem²².

Bibliografia:

Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2006.

Hegel G. W. F., *Filosofia prava*, Moskwa 1998.

Konstitutsiia Respubliki Kazachstan [Konstytucja Republiki Kazachstanu], Ałmaty 1995.

Krapiec M. A., *Suwerenność człowieka – suwerenność państwa*, w: *O życie godne człowieka*, Lublin 2011.

Malinin G. V., Dunaiev V. Y., Nurmatov S. E., *Kazachstanskoe obshchestvo i sotsialnoe prohnozirovanie: sotsiologicheskoe izmerenie* [Społeczeństwo kazachskie i prognozowanie społeczne: wymiar socjologiczny], Ałmaty 2001.

Nersesiants V. S., *Filosofia prava*, Moskwa 1997.

Obshchaia teoriia prava i gosudarstva [Ogólna teoria państwa], red. V. Lazareva, Moskwa 1998.

Piechowiak M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.

Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999.

Sapargaliiev G., *Osnovy gosudarstva i prava* [Podstawy państwa i prawa], Ałmaty 1998.

Sasinowski H., *Społeczeństwo obywatelskie i jego rola w budowie demokracji*, „Economy and Management” 1 (2012).

Teoriia gosudarstva i prava [Teoria państwa i prawa], red. N. I. Matuzova, A. V. Malko, Moskwa 1997.

Civil Society and the Constitutional State of Law Summary

The article analyzes the essence of civil society and the rule of law in the light of two paradigmatic approaches: subject-object and subject-subject. The traditions of the interaction

²¹ Zob. tamże.

²² Jan Paweł II, *Laborem exercens - O pracy ludzkiej* (z okazji 90. rocznicy encykliki *Rerum novarum*), Watykan 1981, s. 19.

of these concepts are treated as factors of contemporary civilization development. It is proposed to use the historical experience of public contract theory to build a truly legal platform in which the freedom of citizens comes first. It is pointed out that civil society is possible only if obligations are fulfilled equally by all participants in legal relations.

Keywords: civil society, constitutional state of law, subjects of law, common good, human rights, dignity, sovereignty of human person, society and state

Gehört der Tod zum Leben?

Wider die Banalisierung und Dignisierung des Todes

Der Titel meines Vortrags klingt einigermaßen provokativ und ist auch so gemeint. Seit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum assistierten Suizid und seinen voraussehbaren Folgen sind philosophisch-theologische Betrachtungen über Sterben und Tod wohl chancenlos. Das Gericht hat den Gesetzgeber mit seiner Entscheidung vom 26.02.2020 gehalten, den erst wenige Jahre bestehenden § 217 StGB (Verbot geschäftsmäßiger Beihilfe zum Suizid) wieder zu streichen und eine liberale Neuregelung der Selbsttötung freigestellt. Das war zu erwarten. Das deutsche Höchstgericht hat aber zugleich in einer nahezu totalitären Attitude die Gesellschaft aufgefordert, „die Entscheidung des Einzelnen, seinem Leben entsprechend seinem Verständnis von Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz ein Ende zu setzen ... als Akt autonomer Selbstbestimmung ... zu respektieren.“ Ich frage mich: Wie kommt dieses Gericht dazu, den Bürgern unseres Landes vorzuschreiben, wie sie zu denken haben und seine Bewertung zu übernehmen? Ist eine weiß Gott gut begründbare Kritik an der Entscheidung des Gerichts jetzt ein rechtswidriger Mangel an Respekt, der künftig vielleicht geahndet wird – als „suizidophob“? Schlimmer noch scheint mir zu sein: Dieser vom Gericht geforderte Respekt ist verführerisch. Er wird seine Wirkung auf das öffentliche Bewusstsein entfalten und neue Klagen zur Erweiterung des Spielraums autonomer Selbstbestimmung nach sich ziehen, die vermutlich auch Erfolg haben werden. Die Wirkung eines Grundprinzips lässt sich nicht willentlich begrenzen: diese Folge ja, jene lieber nicht. Das war der Denkfehler des Bundesgesetzgebers bei der Einführung des § 217. Es macht einen Unterschied, ob – nach alter Rechtslage – Beihilfe zur Selbsttötung lediglich straffrei bleibt, oder ob mit § 217 diese Beihilfe erstmals Rechtscharakter erhält. Die im Gesetz genannten Einschränkungen sind demgegenüber sekundär und stehen hinter dem grundsätzlich eingeräumten Rechtsanspruch auf Beihilfe zum Suizid zurück. Insofern war das Urteil des Verfassungsgericht nur konsequent.

Die Provokation meines Vortrags zielt in eine Richtung, in welcher ich am ehesten eine Chance sehe, dem unguten Wandel gesellschaftlicher Einstellungen zur Tötung etwas entgegenzusetzen, und zwar wirksam und nicht bloß philosophisch-theoretisch. Um es vorab schon zu sagen: Meine Provokation richtet sich an die Adresse der organisierten Gegenwehr gegen den leichtgemachten und preisgünstigen Ausweg der Tötung. – Diese Gegenwehr leisten – auch vorher schon – die zahlreichen ehrenamtlichen Helfer, beruflichen Akteure und Verbände der Hospizbewegung und Palliativmedizin. Im konsequenten Handeln dieser Menschen und Organisationen sehe ich die einzige reale Chance einer wirkungsvollen Bewahrung nicht bloß des humanen Sterbens, sondern auch einer humanen Gesellschaft – unter einer Bedingung: dass jede Zweideutigkeit in Denken und Verhalten vermieden wird. Solche Zweideutigkeiten aufzudecken und kritisch zu befragen, mag man „philosophisch“ nennen. Es gibt eine unterschwellige Wirkung unreflektierter Denkvoraussetzungen der Moderne, welche auch den Widerstand gegen eine Kultur des Todes von innen her gefährden. Die provokative Anspielung im Titel meines Vortrags auf den in der Hospizbewegung zum Gemeinplatz gewordenen Spruch „der Tod gehört zum Leben“ ist offensichtlich. Der Akzent liegt auf dem Fragezeichen. Stimmt das so – gehört der Tod zum Leben? Soll er das und in welchem Sinn? Banalisierung wie Überhöhung oder Dignisierung des Todes sind gegenläufige Tendenzen. Es sind Extreme, die in einer dualistischen Anthropologie angelegt und von dorthin ins Selbstverständnis des modernen Menschen gelangt sind. Sie scheinen mir kennzeichnend für den Versuch, unsere Einstellung zum Tod zu verändern und „eine neue Kultur des Todes“ zu begründen. Es soll angstfrei, vor allem leichter und in Würde gestorben werden. Doch dabei wird es nicht bleiben. Das neue Denken über den Tod wird auch das Denken über die Tötung verändern. Im Rahmenthema dieser Tagung ist der Zusammenhang ja schon angedeutet zwischen dem „modernen Tod“ und der Beihilfe zum Suizid als vermeintlich guter Tat.

Es liegt darum nahe, mit der Abgrenzung der spezifisch modernen von der vormodernen Einstellung zum Tod zu beginnen. Um die Banalisierung und Überhöhung des Todes samt den jeweiligen anthropologischen Annahmen im Hintergrund geht es in meinem zweiten Punkt. Warum das deutsche Höchstgericht mit seiner Entscheidung zum assistierten Suizid falsch liegt, hätte eines eigenen Vortrags bedurft. Einige Anfragen an die problematische Grundlage der Entscheidung müssen hier genügen. Ich schließe mit einem Appell an uns alle, die Prinzipien des Lebensschutzes unzweideutig zu vertreten – theoretisch wie praktisch.

I. Moderne und vormoderne Einstellung zum Tod

Die folgende Abgrenzung ist stark verkürzt und idealtypisch gemeint. Auch als kulturelle Angehörige der Moderne sind wir nicht festgelegt durch die veränderten Rahmenbedingungen einer typisch modernen Einstellung zu Leben und Tod. Will sagen: die vormoderne Einstellung ist weder obsolet noch widerlegt oder widerlegbar. Wir sind weiterhin frei, anders zu denken, was heute allerdings bedeutet: wir müssen unser Denken über Sterben und Tod gegenüber dem mainstream anderslautender Überzeugungen nun eigens begründen.

Idealtypisch lässt sich der Unterschied zwischen Vormoderne und Moderne an drei Merkmalen ablesen.

Erstens, an der Veränderung des kulturellen Gesamthorizonts. Die überwiegende Mehrzahl der Menschen in vormoderner Zeit lebten und dachten ganz selbstverständlich im Horizont der Transzendenz. Die sichtbare Welt und das Leben in dieser Welt war nicht die ganze Wirklichkeit. Die irdische Welt war Teil einer umfassenderen Wirklichkeit von höherer Dignität, die gerade nicht abgetrennt jenseitig zu denken ist, sondern als Ursprung und Ziel alles Sein begründet und umfasst. Weniger abstrakt formuliert: im Glauben an die Existenz eines Schöpfergottes überschreitet der vormoderne Mensch seine natürliche Lebenswirklichkeit. Er lebt durch diesen Glauben im Horizont seiner zukünftigen Existenz jenseits des Todes. Dagegen steht die Moderne idealtypisch gesehen im Horizont der Immanenz. Der alte Horizont ist weggewischt, wie Nietzsche verkündet, und Gott ist tot. Weniger dramatisch sagt dasselbe heute der kanadische Philosoph Charles Taylor. Das säkulare Zeitalter (the secular age) ist nicht primär definiert durch den Gegensatz von Glauben und Unglauben, sondern durch einen „shift of background“, also eine Verschiebung des Hintergrunds unserer Überzeugungen – deutlicher noch gesagt: durch ein Zerschneiden (disruption) des früheren Hintergrunds. Und das kommt, wie Taylor sagt, am besten zum Vorschein mit Blick auf die Unterscheidung von immanent und transzendent, von natürlich und übernatürlich. Für die Sinndeutung des Lebens ist diese Unterscheidung grundlegend.

Das gilt, zweitens, auch für die Sinndeutung des Todes. In der Vormoderne ist der Tod kein Endpunkt, sondern ein Übergang. Das Leben war mit dem Tod nicht beendet, sondern von Beginn an in eine allerdings beunruhigende Zukunft gestellt. Die typisch aufklärerische Idee, nach dem Tod mache die Seele einfach weiter – „Ein *Mensch*, ein müder Pilger schließt / Ein *Gott* beginnt seinen Lauf“ – eine solche Auffassung kann sich weder auf die

Philosophie Platons noch auf das Christentum berufen. Sokrates sagt ausdrücklich, Unsterblichkeit sei eine furchtbare Sache, sofern einer sich im Leben um Gerechtigkeit nicht gekümmert habe. Er wird dafür zur Rechenschaft gezogen werden – jenseits des Todes. Was nach dem Tod bevorsteht, ist zwar nur bildhaft zu fassen: Insel der Seligen oder Hades, Himmel oder Hölle. Die gemeinte Sache ist für den vormodernen Menschen, und für manchen auch heute noch, durchaus real und ein beständiger Anlass zu Hoffnung und Furcht im Blick auf den Tod. Darum war der gewaltsame als der plötzliche Tod das größte Übel. Dem sollte durch die „ars moriendi“ – die Einübung in die Kunst gut zu sterben – die Spitze genommen werden. Und heute noch erbitten Christen sich im Ave Maria von der Gottesmutter den Beistand in „hora mortis“ – in der Stunde des Todes. All das hat seine lebensprägende Kraft in der Moderne verloren. Stattdessen bestimmt der Glaube an das „Leben als letzte Gelegenheit“, um es mit einem Buchtitel von Marianne Gronemeyer zu sagen, weitgehend Denken und Verhalten der Menschen. Das Gut eines solchen Lebens ist ein knappes Gut, wie jemand einmal recht witzig festgestellt hat. „Wir leben zwar länger, aber faktisch kürzer. Früher hatten die Menschen eine Lebenserwartung von 40 plus ewig. Heute sind es nur 90 Jahre – das ist deutlich weniger.“ (Kard. Koch) Mir scheint, dass von hier aus ein erhellendes Licht fällt auf ein weiteres Merkmal der Moderne: die Tabuisierung des Todes. Wer sich im Horizont dieses endlichen Lebens eingeschlossen hat, will nichts wissen vom Tod. Der Tod wird so wirksam wie möglich verdrängt und seine öffentliche Nennung zum Tabu.

Und damit sind wir bei einem dritten Unterschied, einer nun allerdings unmittelbar wahrnehmbaren Differenz zwischen Vormoderne und Moderne, die aus den zuvor genannten Differenzen folgt. In der vormodernen Einstellung gehörte das Sterben und die Vorbereitung auf den Tod zum Leben. Sterben war ein öffentlicher Vorgang, begleitet von Angehörigen und der priesterlichen Seelsorge, um den Austritt aus diesem Leben zu erleichtern und die Hoffnung auf das zukünftige Leben zu stärken. Das Leben und die rechte Weise zu sterben, die „ars moriendi“, gehörten im Horizont der Transzendenz ganz selbstverständlich zusammen. Im Paradigma der Moderne wird dieser Horizont zunehmend überlagert durch das Weltbild der Naturwissenschaften. Daraus entsteht eine bis heute andauernde Ambivalenz von Segen und Gefährdung. Auf der einen Seite eröffnet der wissenschaftliche Fortschritt immer weitergehende Behandlungsmöglichkeiten in der Medizin, auf die niemand mehr verzichten möchte. Auf der anderen Seite ist die damit einhergehende flächendeckende Gründung von Krankenanstalten im 19. Jahrhundert zugleich Indikator und Antriebskraft für einen tiefgreifenden kulturellen Wandel. Er manifestiert sich in der Trennung der Gesunden von den

Kranken. Die medizinisch oft sinnvolle Verlegung ins Krankenhaus rückt die Kranken und dann auch die Sterbenden aus dem Blickfeld des täglichen Lebens. Im öffentlichen Leben sehen wir faktisch nur die Gesunden und wollen am Ende auch nur die Gesunden sehen. In der Sonderwelt der Krankenanstalten entwickeln sich die Dinge ähnlich. Auch hier ist die Wiederherstellung der Gesundheit oder wenigsten der Erhalt des Lebens das alleinige Ziel ärztlichen Handelns. Wo die kurative Medizin am Ende ist, bleibt für den Arzt nichts mehr zu tun. Der Sterbende wird sich selbst überlassen und abgeschoben ins Sterbezimmer, oft genug ins Bad. So war es bis hinein in die jüngst vergangene Gegenwart.

Diese mit viel Leid verbundene Abschiebung der Sterbenden ist eine unmittelbare Folge der modernen Tabuisierung des Todes. Erschütterung und Beunruhigung durch den Tod passen nicht ins Weltbild und stören die forcierte Lebenszuversicht des modernen Menschen. „Krankheit und Tod werden so zu technischen Spezialproblemen“, wie Josef Ratzinger in seiner Schrift über „Eschatologie – Tod und ewiges Leben“ feststellte. Waren es einstmals „physisch-metaphysische Probleme, die im Bereich einer Lebensgemeinschaft erlitten und bewältigt“ werden mussten, so sind es heute „technische Aufgaben, die von Technikern technisch behandelt werden müssen.“ Das war in siebziger Jahren gesagt. Im gleichen Kontext weist Ratzinger schon auf gegensätzliche, aber komplementären Tendenzen hin: auf eine „elitäre Haltung“ gegenüber dem Tod einerseits und seine „materialistische Bagatellisierung“ andererseits. Beide Male geht es um dasselbe wie im modernen „bürgerlichen Todestabu: Dem Tod soll der Charakter der Einbruchsstelle des Metaphysischen genommen werden; seine Banalisierung soll die unheimliche Frage bannen, die aus ihm aufsteigt.“

II. „Der Tod gehört zum Leben“

Erst seit gerade mal zwei Jahrzehnten ist das Bewusstsein dafür erwacht, dass die palliative Medizin gleichwertig neben der kurativen Medizin stehen sollte. Und diese Aufwertung der Palliativmedizin ist – neben dem Hospizwesen – konkreter Ausdruck einer neuen Kultur des Sterbens. Seit dem Hospiz- und Palliativgesetz vom Dezember 2015 geht der Ausbau der nötigen Versorgungsstrukturen voran, wenn auch nicht so umfassend und zügig, wie nötig. Die vormalige Einstellung zu Sterben und Tod, also die Tabuisierung des Todes, dürfte in den Kliniken und Pflegeeinrichtungen überwunden sein. Aber das scheint Beobachtern und Teilnehmern an diesem Prozess nicht zu genügen. Es gibt eine Flut von Stellungnahmen und Veröffentlichungen, denen der Bewusstseinswandel hin zu einer

Enttabuisierung des Todes nicht weit genug geht. Im Ergebnis spricht daraus eine tiefsitzende Ambivalenz der Enttabuisierung, die nicht ohne Einfluss auf das Rechtsbewusstsein in unserem Land bleiben wird.

1. Ambivalenz der Enttabuisierung und Banalisierung des Todes

Bedeutsam für einen öffentlichen Bewusstseinswandel sind vor allem Bewegungen aus der Mitte des Bürgertums, die auf eine Änderung unserer Einstellung zu Sterben und Tod hinwirken. Ich verwies auf die Bundes-Hospiz-Akademie als ein Beispiel für die Ambivalenz der Enttabuisierung. Sie wurde 2006 „innerhalb der deutschen Hospiz- und Palliativbewegung“, der Vorgängerinstitution des Deutschen Hospiz- und PalliativVerbands (DHPV), gegründet und versteht sich als „Kultur-Projekt“ mit dem Ziel, „die Enttabuisierung von Tod und Sterben innerhalb der Gesellschaft in den Feldern Kunst, Kultur und Wirtschaft“ zu fördern. So steht es heute noch auf der Startseite der Akademie. Die Unterseite zur „Philosophie“ der Akademie ist derzeit nicht erreichbar oder gelöscht. Dort war über die Konkretisierung des Kulturprojekts folgendes zu lesen: „Nach den Aufbaujahren gilt es heute, sich neu auf ‚Hospiz‘ als Grundhaltung [...] zu konzentrieren“ und „das derzeit von vielen hospiz-bewegten Menschen als zunehmend unscharf bzw. ungenau“ empfundene „gesellschaftliche Profil der Hospizbewegung in Deutschland“ auf „ein **neues** Gesamtkonzept“ auszurichten. Dazu werden „Förderprojekte“ ins Leben gerufen, die „die Zukunft von Hospiz in einer bürgergemeinschaftlichen Gesellschaft“ verankern und die „als Motor für eine **originäre** Ethik in der Mitgestaltung des gesellschaftlichen Wandels“ nachhaltigen Einfluss gewinnen sollen auf die Einstellungen der Menschen. Denn aus Sicht der Bundes-Hospiz-Akademie ist „die Hospizbewegung [...] kein Selbstzweck“, sondern auf der Suche nach „neuen realistisch lebhaften Kulturentwicklungen“ mit „tragfähig verbindbaren Sinn- und Wertekonstitutionen für die gesellschaftliche Zukunft“.

Das ist alles sehr offen und unbestimmt formuliert. Was heißt „**neues** Gesamtkonzept“ für die Ausrichtung der Hospizarbeit und was ist unter einer „**originären** Ethik“ zu verstehen? Die einleitende Selbstreflexion zur Praxisanleitung von Mentoren für das Kulturprojekt „Hospiz macht Schule“ (seit 2005 bis heute) ist zwar ähnlich unbestimmt. Da heißt es: „die Hospizbewegung (ist) kein kulturkonservativer Rückgriff auf einen vorneuzeitlichen Umgang mit Tod und Trauer, sondern wesentlicher Ausdruck der Moderne und damit auf der Höhe der Zeit.“ Ein Blick in das Curriculum des fünftägigen Grundschulprojekts lässt nun aber doch erkennen, wohin die Reise geht. Ziel ist, „bereits Kindern die Möglichkeit (zu geben), sich

dem Thema Tod und Trauer anzunähern, um zu verhindern, dass Ängste überhaupt erst entstehen“. Es soll ihnen die „befreiende“ Gewissheit vermittelt werden, „dass auch der Tod ein ‚Teil des Lebens‘ ist.“ Die Hinführung zu dieser Gewissheit beginnt mit dem Themenblock „Werden und Vergehen – Wandlungserfahrung“. Alles Lebendige, auch wir Menschen, heißt es da, sind Teil des natürlichen Kreislaufs von Entstehen und Vergehen. Wandlung in der Natur, beispielsweise von der Raupe zum Schmetterling, sollen das belegen. Aber auch Wandlungserfahrungen, die die Kinder schon selbst gemacht haben, sollen die Angst nehmen vor weiteren Wandlungen. Auf Fotos ist ja zu sehen, wie sich der Säugling zum Schulkind gewandelt hat. Die äußerste Wandlung ist dann der Tod, dem durch die Einordnung in die natürlichen Wandlungsphänomene das Moment des Schreckens genommen werden soll.

Diese sicher gut gemeinte Heranführung an Tod und Sterben halte ich für hochproblematisch. Sie beruht auf der offenkundigen Verwischung des Unterschieds zwischen zwei Bedeutungen von Entstehen und Vergehen. Und durch diesen Trick glaubt man, die Angst vor dem Tod zu bannen. Die den Kindern anschaulich nahegebrachten Zustandswandlungen eines Subjekts setzen ja weiterhin das Subjekt voraus. Die Raupe wandelt sich zum Schmetterling und der Säugling zum Schulkind. Es ist immer dasselbe Subjekt in unterschiedlichen Zuständen. Der Tod als Ende des Lebens ist aber kein Zustandswandel des Subjekts, sondern sein definitives Ende. Wer stirbt, wandelt sich nicht, er hört auf zu sein. Der Dichter Jean Paul hat das einmal sehr klar formuliert: „Das Sterben macht einen Sprung wie das Erzeugen, denn es gibt keine Vermittlung zwischen dem Lebendigen und Toten.“

Folgenreich und weniger harmlos als diese vermutlich kaum wirksame Immunisierungsstrategie gegen die Angst scheint mir die damit einhergehende unterschwellige Vermittlung des vorherrschenden materialistischen Weltbildes zu sein. Die Einordnung des Menschen in den biologischen Kreislauf der Natur bringt gerade diejenige Eigenschaft zum Verschwinden, worin er die Natur überschreitet: seine Persönlichkeit. Kein Lebewesen außer dem Menschen weiß um das „Sein zum Tode“, wie der Philosoph Martin Heidegger das genannt hat. Die Herausforderung durch den Tod stellt sich nur dem Menschen. Er kann die Augen verschließen und zu fliehen versuchen, solange es geht. Er sollte jedoch besser auf diese Flucht verzichten und sich dem Unausweichlichen stellen als Person und nicht als ein Stück Natur. Solche Naturalisierung des Menschen läuft auf eine

Banalisation des Todes hinaus und führt so nur tiefer in eine dann allerdings endgültige Verdrängung und Tabuisierung des Todes hinein.

2. Ambivalenz der Enttabuisierung und Dignisierung des Todes

Es ist schon wahr: Alles Lebendige ist mit der Geburt auf dem Weg zum Tod. Insofern ist der Tod zwar „im weitesten Sinn ein Phänomen des Lebens“. Man könnte also sagen, „der Tod gehört zum Leben“, aber das eben nur im weitesten Sinn. Das „Sein zum Tode“, wie Martin Heidegger das genannt hat, der menschliche Tod, ist ohne jede Analogie zum Kreislauf von Werden und Vergehen in der Natur. Den eigenen Tod kann man nicht auf das rein biologische Geschehen reduzieren. Das Sterben ist vielmehr etwas, das „jedes Dasein auf sich zu nehmen“ hat, ob es will oder nicht. Darum ist der Tod „wesensmäßig je der meine, [...] eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht.“ Der Tod gehört zum Selbstverhältnis des Daseins, das in der Angst vor dem Tod vor es selbst gebracht wird. Tabuisierung des Todes heißt demgegenüber „Flucht des Daseins vor sich selbst“. Eine solche Haltung lässt „den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen“ und „entfremdet das Dasein“ von sich selbst.

Heidegger plädiert so – von heute aus gesehen – für eine radikale Enttabuisierung des Todes. Doch jetzt kommt auch in seiner Konzeption der Punkt, wo die Enttabuisierung zweideutig wird und umschlägt in das, was Ratzinger die „elitäre Haltung“ zum Tod genannt hat. Heidegger behauptet nämlich: „Dasein kann nur eigentlich es selbst sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.“ Und das geschehe einzig und allein im „Vorlaufen zum eigenen Tod“. Aus der Haltung zum Tod allein gewinnt „das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen.“ Auch hier gehört der Tod zum Leben, wohlgemerkt nicht zum biologischen Leben, sondern zum Vollzug des Daseins, das in der Haltung zum Tod über sich selbst verfügen soll. Es verwundert darum nicht, dass Heideggers Deutung des Todes aus dem Existenzvollzug des Daseins in der Diskussion um die Selbsttötung als hilfreich, wenn auch inkonsequent bezeichnet worden ist. „Wer [wie Heidegger] den unverwechselbaren (...) Sinn des Daseins daran festmacht, wie der Mensch sich schon jetzt, mitten im Leben, zu seinem eigenen Tode verhält, der darf auch die Grenzmöglichkeit nicht ausschließen, dass ein Mensch nach Abwägung und langem Bedenken sich entscheidet, seinem Leben ein Ende zu machen.“¹ Heidegger selbst hat das nicht getan – weder theoretisch noch praktisch. Aber er

¹ K.-M. Kodalle, *Selbstbestimmung. Suizid, „Tötung auf Verlangen“, aktive Sterbehilfe*; in: R. Charbonnier/ K. Dörner/ S. Simon (Hrsg.), *Medizinische Indikation und Patientenwille*, S. 97. Kodalle verweist auf eine ähnliche

kommt dieser Konsequenz doch sehr nahe, wenn er meint, dass wir nur dann wir selbst sein können, wenn wir dem Tod standhalten und ihn als unsere „eigenste und äußerste Möglichkeit“ nicht bloß hinnehmen, sondern wählen. Von hier ist es nur ein Schritt, die bei Heidegger als Zustimmung zum Tod gemeinte Haltung weiterzudenken zur Dignität der Selbsttötung, worin das Dasein in einem einmaligen und unwiederholbaren Akt der Freiheit ganz über sich selbst verfügt.

3. Dualistische Anthropologie oder Leib-Seele-Einheit des Menschen?

Diese beiden einander ausschließenden Paradigmen im Verhalten zum Tod, seine Banalisierung wie seine Dignisierung, sind in ihrer Gleichzeitigkeit ein typisch modernes Phänomen. Die Spätantike kannte zwar den Freitod als letzte Möglichkeit, angesichts einer bevorstehenden Erniedrigung seine Würde zu bewahren. Die Banalisierung des Todes dagegen als Haltung zum eigenen Tod war bisher allen Kulturen fremd. Mir scheint, dass die auffällige Gleichzeitigkeit von Selbsterniedrigung und Selbsterhöhung des Menschen in der Moderne eine gemeinsame Wurzel hat. Sie liegt vermutlich in dem anthropologischen Dualismus, der das Denken über den Menschen seit Beginn der Neuzeit beherrscht. Für Descartes, den „Vater der Moderne“, war der Mensch ein Ding aus zwei Dingen: einem materiellen Körper, der wie eine Maschine funktioniert und sich am Ende auch verschleißt, und einem Selbstbewusstsein – dem reinen „Ich“ – ohne Bezug auf die materielle Beschaffenheit des Körpers. Der Körper war also nicht primär beseelter Leib, sondern materielles Ding, und das Ich war nicht primär die geistige Seele, sondern mein Selbst. Von hier aus lässt sich besser verstehen, warum die Moderne in der Folge zwei entgegengesetzte Grundzüge ausgebildet hat: den Materialismus und den Spiritualismus. Aus einer materialistischen Perspektive ist der Mensch Teil der Natur und kann auch wie ein Naturobjekt erforscht werden. Aber kann er sich selbst so verstehen? Aus einer spiritualistischen Perspektive ist allein das Ich-Bewusstsein bzw. der Wille von Bedeutung für das Sein der Person. Die Person, das ist der Wille, sonst nichts. Der Leib gehört nur zur Existenzbedingung, aber nicht zur Seinsweise als Person. Auch hier wäre zu fragen, ob wir uns so verstehen können. Mir scheint, dass genau das in zunehmendem Maße heute geschieht. Wo die Innenperspektive des Spiritualismus dominiert, wächst die Anfälligkeit für die Dignisierung des selbstgewählten Todes in gleichem Maße wie die Kontrolle über den Leib,

Kritik, die bereits früher geäußert wurde von den Heidegger-Schülern Karl Löwith und Wilhelm Kamlah (in: H. Ebeling (Hrsg.), *Der Tod in der Moderne*, Königstein 1979, s.132-145 und s. 210-225).

spricht das „Körperding“. Die Einstellung: „Mein Wille – meine Wahl“ wird entlastet durch die Möglichkeit, schmerzfrei zu sterben. Dagegen ist die Banalisierung des Todes ein Phänomen, das zur Außenperspektive einer materialistischen Sicht auf den Menschen gehört. Hier zählt nicht der eigene Wille, sondern das Urteil der Anderen über die leibliche Verfassung des Kranken: „Das ist doch kein Leben mehr!“

Dabei lässt schon diese dualistische Betrachtungsweise des Menschen grundlegende Phänomene seiner Existenzweise einfach aus bzw. fälscht sie um. Der Leib wird verdinglicht zum Körper und das Bewusstsein als Subjekt wird der Körperwelt übergeordnet. Es gibt keine natürliche Beziehung zwischen Körperding und Subjekt. Die Beziehung wird nachträglich hergestellt, so, wie das Subjekt es will. Die Selbstüberhebung über die körperliche Existenz wie die skeptische Reduktion auf die materiellen Bedingungen unserer Existenz sind gleichermaßen in diesem dualistischen Paradigma angelegt. Leib, Leben und Emotionalität haben darin keinen Ort.

Ist das so, zeigt nicht das ganze Spektrum menschlicher Erfahrung mit Krankheit und Gesundheit, mit Leid und Glück, „daß der Mensch ein Wesen ist, in welchem es nichts ‚rein Geistiges‘ gibt, aber auch nichts ‚rein Körperliches‘“? (Josef Pieper) Was dem Leib widerfährt, widerfährt dem ganzen Menschen, und gleichfalls das, was der Seele widerfährt. Der Mensch ist keine monströse Zweiheit, sondern ganz und gar eins in seinem Sein. Das ist der Sinn der bekannten anthropologischen Grundformel, die gegen den platonischen Spiritualismus gerichtet ist: „‘Anima forma corporis‘: die Seele ist die gestaltgebende forma des Leibes und der Leib das durch die geistige Seele Geformte.“ Dieser aristotelische Grundsatz ist, wie Josef Pieper deutlich macht, „eine höchst konsequenzenreiche Konzeption, die nicht nur besagt, der Mensch als Ganzes sei von Natur (...) ein leibhaftiges Wesen, sondern auch, die Seele, als das dem Leibe von innen her Gestalt gebende Lebensprinzip, sei in gewissem Sinne selber leibhaftig.“ Auch als erkennendes Wesen ist der Mensch nicht reine Innerlichkeit, sondern durch die Natur des Geistes auf Beziehung angelegt. Mit der ganzen Kraft seiner Natur drängt es ihn über sich hinaus. Jeder kann das unmittelbar an sich selbst erfahren. Zu lieben und geliebt zu werden, das höchste Glück, ist nicht Selbstgenuss, sondern erfüllte Beziehung, wie umgekehrt das tiefste Leid darin besteht, nicht geliebt zu werden, isoliert zu sein, und selber unfähig zu lieben.

Von hier aus lässt sich Frage: „Gehört der Tod zum Leben“? auch so formulieren, dass jede Zweideutigkeit ausgeschlossen ist. Wir können ja ebensogut fragen: „Ist der Tod für den Menschen natürlich“? Von der Natur im ganzen aus gesehen ist er das. „Lebewesen heißen

solche Dinge, die Sterben können.“ (Max Scheler). Schon bei den alten Griechen lautet der Name der Menschen „die Sterblichen“. Aber, so fragt Josef Pieper, „vom Menschen selber her gesehen“, ist da der Tod nicht ein „sinnwidriger Einschnitt“, „etwas allem naturhaften Drang [...] strikt Entgegengesetztes – und insofern also etwas nicht nur nicht Natürliches, sondern etwas geradezu Naturwidriges“? Von der Stofflichkeit des menschlichen Leibes aus gesehen, kann man die Auflösung seiner Elemente im Tod „als einen völlig natürlichen Vorgang bezeichnen“, von der Natur der Geistseele her gesehen verhält es sich dagegen anders. Sie drängt auf Verwirklichung im Leib und in der Begegnung. Der Tod wäre dann natürlich und nicht-natürlich *zugleich*, in der einen Hinsicht gehört er zum Leben, in der anderen dagegen nicht. Banalisierung wie Dignisierung des Todes ignorieren diese in der leib-seelischen Natur des Menschen angelegte Spannung.

III. Anfragen an die Rechtfertigung der Selbsttötung

Es wird gesagt: wer ein Recht auf sein Leben hat, muss umgekehrt auch ein Recht haben auf seinen Tod. Aber das verdeckt einen grundlegenden Unterschied zwischen Leben und Tod. Das Leben haben wir uns nicht selbst gegeben, es wurde uns geschenkt, nicht weil wir ein Recht darauf hätten, sondern einfach so – umsonst. Den Tod dagegen wollen wir uns nehmen dürfen, wann und wie wir es wollen? „Wie wir dieses Leben nicht gewollt haben, seinen Anfang nicht getan haben, so haben wir dann auch das Ende nicht heraufgeführt ... Denn Leben und Sterben sind uns offenbar auferlegt: darin werden sich Gläubige und Ungläubige einig sein.“ (R. Schneider: Über den Selbstmord 1947). Diese Einigkeit ist heute in Frage gestellt durch das höchste deutsche Gericht. Allerdings ist die Schwierigkeit, ein Recht auf Selbsttötung zu bestreiten eindeutig größer als die Schwierigkeit, das Recht auf Fremdtötung zu bestreiten. Die Frage ist, ob man sich durch die Selbsttötung selber Unrecht tun kann, wie man anderen durch die Tötung Unrecht tut. Diese Frage soll kurz in drei Kontexten beleuchtet werden.

1. Ist Selbsttötung schweres Unrecht wie die Abtreibung?

Dass die Abtreibung Unrecht ist, kann leicht eingesehen werden. Vorausgesetzt ist nur, dass dem ungeborenen Kind nicht willkürlich sein Menschsein abgesprochen wird. Ansonsten gilt logisch zwingend: „Menschenwürde ist nicht nur die individuelle Würde der jeweiligen Person, sondern die Würde des Menschen als Gattungswesen.“ (BvG) Diese Würde verpflichtet andere, sie ausnahmslos zu respektieren. Verpflichtet meine Würde auch

mich selbst? Sokrates, der noch nicht im Kontext von Menschenwürde dachte, stellt sich einmal die Frage, warum man sich den Tod nicht nehmen darf, wenn er doch ein Gut ist – (jedenfalls aus Sicht eines Philosophen, der sich durch seine leibliche Existenz in der Erkenntnis der ewigen Urbilder der Dinge behindert sieht). Interessant ist beides: das Zögern und die Antwort des Sokrates. Letztlich wisse er auf diese Frage auch keine Antwort als die, dass der Mensch sich nicht selbst gehöre. Er gehört zur Herde der Götter, was klarerweise ein theologisches Argument ist. Allerdings kann man diesen Gedanken auch philosophisch wenden. Vollkommene Selbstgehörigkeit und Selbstmächtigkeit – Autonomie und Autarkie – übersteigt die naturhafte Verfassung des Menschen und ist unerreichbar für ihn. Wir sind nicht Ursprung unserer selbst, sondern wir gehören zur Herde, wenn nicht der Götter, so doch anderer Menschen. Der moderne Individualismus hat diese unbestreitbare Tatsache der vorgegebenen Sozialnatur des Menschen umgedeutet in eine erst nachträglich von uns hergestellte und darum auch kündbare Beziehung. Die Reaktionen auf den Suizid belegen das Gegenteil: Die Zurückgelassenen sind nicht einfach nur gekränkt, sondern oft genug tief verletzt und traumatisiert.

2. Ist der natürliche Lebenswille normativ?

Natürlich stellt sich hier die Frage nach der Normativität des naturhaft Vorgegebenen. Folgt aus dem Faktum, dass wir so sind, wie wir sind, dass wir unser Sosein als Mensch zu respektieren haben – etwa, dass wir einen natürlichen Lebenswillen haben, zu dem ebenso naturhaft gehört, auf Gemeinschaft mit anderen Menschen aus zu sein? Um es kurz zu machen: Ich glaube nicht, dass aus dem naturhaften Drang des Menschen ein zwingendes Argument zu seiner Respektierung herzuleiten ist, es sei denn, wir betrachten die Natur als Schöpfung Gottes. Dennoch verhalten wir uns bis heute so, dass wir diesen naturhaften Drang nach Leben und Gemeinschaft als das Normale ansehen und den Todeswunsch als Störung der Normalität. Das zeigt sich daran, dass bislang der Suizid als krankhaft und durch die Lebensumstände bedingt angesehen wird und nicht als gleichwertige Option personaler Lebensgestaltung. Das BvG sieht das anders und stellt sich unter Berufung auf den Vorrang der Freiheit gegen den noch bestehenden gesellschaftlichen Konsens.

3. Beruht Würde auf indifferenter Freiheit?

Das führt zu einer letzten Erwägung, nämlich der Frage nach dem Zusammenhang von Freiheit und Würde. Für die rechtsdogmatische Frage, ob das Gericht in den Artikel 1

Grundgesetz „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ nicht unzulässigerweise den Inhalt von Artikel 2 hineingelesen hat „Jeder hat das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit“ verweise ich auf Christian Hillgruber, der als Staats- und Verfassungsrechtler begründete Zweifel daran vorgetragen hat. Mir geht es aus philosophischer Perspektive nur um einen Punkt, um die Frage, ob Indifferenz, also Gleichgültigkeit gegenüber den Inhalten der Wahl, zum Wesen der Freiheit gehört und die Würde des Menschen begründet. Oder ob nicht umgekehrt die Würde des Menschen eine zwingende Vorgabe für den Gebrauch seiner Freiheit ist, wenn die Berufung auf die Würde nicht zu einem rhetorischen Begründungsersatz verkommen soll. Für die Antwort auf diese Frage lasse ich zwei Zitate neben- und gegeneinander stehen.

Das erste, zu Recht berühmte, stammt von Immanuel Kant, der damit die Grundlage der europäischen Rechtstradition formuliert. Es lautet folgendermaßen: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“. Das zweite Zitat stammt von John Stuart Mill, geboren 1806, zwei Jahre nach Kants Tod, und ist auch gegen Kant gerichtet. Es lautet so: „Wenn jemand einen annehmbaren Betrag von gesundem Menschenverstand und Erfahrung besitzt, ist seine Art zu leben die beste, nicht weil sie die beste an sich ist, sondern weil sie sein eigener Stil ist.“ Für Mill sind die Fragen, wie wir leben und sterben sollen, Stilfragen, über die wir selbst frei zu entscheiden haben. Das BvG hat sich undeklariert dieser Auffassung angeschlossen. Im Unterschied zu unserem Höchstgericht verzichtet Mill in seiner Schrift über die Freiheit allerdings auf jede Würde-Rhetorik.

IV.Appell zur Eindeutigkeit

Die Prinzipien des Lebensschutzes können unter den gegebenen kulturellen Rahmenbedingungen nur wirksam, und das heißt bewusstseinsprägend bleiben, wenn sie eindeutig vertreten werden. Das ist nach meiner Auffassung nur dann der Fall, wenn die nachfolgenden Grundsätze beachtet werden.

1. Gewissensvorbehalt

Niemand darf gegen sein Gewissen zur Mitwirkung an einer Selbsttötung gezwungen werden. Hier ist Widerstand geboten, sollte der Gesetzgeber das Selbstverständnis der Einrichtungen, die sich um das Leben der Kranken und Sterbenden kümmern, nicht mehr respektieren.

2. Berufung auf das eigene Gewissen

Die Frage, ob ich jemanden auf sein Verlangen hin töten oder auch nur Beistand bei der Selbsttötung leisten darf, gehört nicht zu den Fragen, über ich entscheiden darf. Sie sind einer moralisch zu nennenden Überlegung entzogen. Das ist die einhellige Überzeugung unserer Kultur, angefangen vom Dekalog bis hin zu Kant, und darüber hinaus, etwa Robert Spaemann.

3. Verpflichtung des Arztes

Beistand zur Selbsttötung und Tötung auf Verlangen gehören nicht zu den Fragen, über die ein Arzt zu entscheiden hat. Wer daraus eine Gewissensfrage macht, entzieht dem Tötungsverbot in der ärztlichen Berufsordnung die Legitimation. Eine nur noch historisch bedingte Zustimmung genügt dazu nicht.

4. Kein Recht auf Beihilfe zur Selbsttötung

Wie es kein Recht auf Beihilfe zur Selbsttötung gibt, so kann es auch keine Pflicht zur Beihilfe geben.

5. Suizidprävention

Der Hospizgedanke verpflichtet zur Suizidprävention. Wirksame Prävention erweist sich darin, dem Wunsch nach Selbsttötung durch umfassende Begleitung den Anlass zu nehmen.

6. Respektierung der geschichtlichen Erfahrung

Erlösung von Leid durch Tötung und Beihilfe aus Mitleid ist keine Lösung, auch in Ausnahmefällen nicht. Wer damit beginnt, begibt sich auf die schiefe Bahn zur Barbarei. Gerade wir Deutschen haben allen Grund, uns und andere daran zu erinnern.

7. Warnung vor Ambivalenz

Bislang galt es als ausgemacht, dass Hospizwesen und Palliativmedizin mit Beihilfe zum Suizid und Tötung auf Verlangen unvereinbar sind. Inzwischen sind auch Palliativmediziner in diesem entscheidenden Punkt nicht mehr einig. Ein Vordenker auf diesem Gebiet ist Michael de Ridder, der in Berlin Geschäftsführer der Vivantes Hospiz GmbH ist. Er plädiert in seinem Buch „Wie wollen wir sterben?“ ausdrücklich für eine Änderung der „Sterbekultur“. Auf die Frage, „ob der ärztlich assistierte Suizid im Gegensatz zur palliativen Versorgung Sterbender steht – wie viele Palliativmediziner/innen annehmen – oder Teil der palliativen Versorgung sein kann,“ hat de Ridder eine klare Antwort, wenn er sagt: „Palliativmedizin und ärztlich assistierter Suizid verhalten sich eben nicht

antagonistisch, sondern – im Prinzip – *komplementär* zu einander.“² Vor dieser Möglichkeit wird heute nicht ohne Grund gewarnt: „Das Hospiz ist die maßgeschneiderte Infrastruktur für die Sterbehilfe. Im Hospiz beträgt der Tagessatz nur einen Bruchteil dessen, was der Aufenthalt auf einer Intensivstation kostet.“ (A. K. Landt)

Darum noch einmal und mit allem Nachdruck gesagt: Die Prinzipien des Lebensschutzes werde uns alle, die Gesunden wie die Kranken, nur dann vor weiteren Zumutungen schützen, wenn wir sie heute in foro interno bejahen und öffentlich unzweideutig vertreten.

² M. de Ridder, *Jenseits der Palliativmedizin? Ein Plädoyer für die ärztliche Beihilfe zum Suizid, die zum ethischen Gebot am Lebensende werden kann*; in: *Selbstbestimmung am Lebensende*, S. 61 (Hervorhebung im Original).

The Forms of the Anthropological Mistake

According to Major Works of Karol Wojtyła

Introduction

The anthropological mistake is one of the most important yet under researched terms in the thought of Karol Wojtyła. It is a term that is only referenced specifically in one of his works, this being *Centesimus Annus*, but serves as a thread that is found in the totality of his writing from his early years as a young priest, to the mature encyclicals of his pontificate. It is a term that concerns metaphysical anthropology, and provides a springboard from which one can both begin to understand the philosophical anthropology of Wojtyła and place this anthropology in discussion with the world. This is valuable, as the human person is of great concern to this philosopher pope and a correct understanding of the mistakes that individuals, groups, and philosophies make in providing their own anthropologies helps one in understanding both the views of the human person held by Karol Wojtyła, as well as the erroneous anthropologies present in the modern world.

This article provides an overview of the anthropological mistake as present in the canon of Karol Wojtyła. Through a reliance on his philosophical works and a nearly chronological presentation thereof, this work serves to provide both an overview of this term, as well as an introduction to the philosophical anthropological issues Wojtyła tackled throughout the entirety of his clerical life. In this one sees the development of this term as well as a focusing in on specific anthropological mistakes themselves. In other words, one can see the more general musings of Wojtyła the young priest, and the specific points and denouncements of Pope John Paul II. This should come as no surprise as, aside from the natural development of thought, after having ascended the papal throne John Paul II was required to tackle specific issues and provide direct explanations as to his reasoning in his guidance of the Catholic Church.

With this in mind, a few small, technical issues must be addressed. All names have been Anglicized so as to better serve the English reader. In addition to this, the names Karol Wojtyła and John Paul II are both used, but in reference to the clerical status of the author at the time of the publishing of a concerned work. As such, Karol Wojtyła refers to Wojtyła the priest, bishop, and cardinal while John Paul II refers to Wojtyła the pope. When speaking generally about this individual Wojtyła and Karol Wojtyła are used.

The Anthropological Mistake and the Destruction of Human Relations in *Love and Responsibility*

The first great work of Karol Wojtyla is *Love and Responsibility*. Being the comments of a young Wojtyla regarding the relationships between men and women, it deals with a personalistic explanation of human love and the interactions thereof. Particularly, the anthropological mistake as seen by Wojtyla in this early work deals with his critique of the use of persons, not seeing persons as ends, the incorrect human identity that arises when sexuality is purely instinctual, and the resentment and sexual egoism that follows these ideas. As such, this work is a mixture of a practical investigation between the actions of women and men while simultaneously bringing in issues of the anthropological nature of man.

The use of persons is particularly critiqued as having anthropological errors. When discussing the verb “to use” Wojtyla begins, in the vein of Kant’s categorical imperative, to discuss the “problem” that, “arises when we seek to apply them [the ideas of use] to relations with other human beings, other persons.”¹ This “use” of persons is problematic in the mind of Wojtyla because, “a person, unlike all other objects of action.... is therefore an inherent component of the natural moral order.”² The use of persons is wrong because man has a particular anthropological character that places him in a personalistic “natural moral order.”² Simply put, the use of persons is seen as wrong because it presents an anthropology that is in disunion with the proper anthropology of man, the man of natural and personalistic value.

Wojtyla continues from this starting point by critiquing the mistakes made after accepting the use of persons, this later conceived anthropological mistake being the lack of seeing people as ends. This is logical, as the acceptance of the use of persons necessitates the seeing of other entities as being the ends pursued. Wojtyla, recognizing this, states that we must, “act always in such a way that the other person is the end and not merely the instrument of your action.”³ Wojtyla claims that the error of this mistake arises from the fact that the concept of man as end is the foundation from which all human freedoms arise from, and without such a foundation, man cannot claim any aspect of his anthropological nature, thus facilitating a mistake.³

With his critique of the nature of man and his placement in the subject-object dynamic, Wojtyla critiques the idea of sexuality as *instinct* in a similar fashion. Wojtyla refrains from calling human sexuality an *instinct*, believing this to be open to an anthropological mistake. This

¹ Karol Wojtyla, *Love and Responsibility*. Translated by H.T. Willetts. San Francisco: Ignatius Press, 1993. Pp. 25-26.

² *Ibidem*, p. 27.

³ *Ibidem*, p. 28.

mistake being that calling human sexuality an instinct makes sex, “the reflex mode of action, which is not dependent on conscious thought,”⁴ and something, “adopted without any conscious thought about their relation to the end in view.”⁵ This becomes problematic because according to Wojtyla, “Such a mode of action is not typical of man, who possesses the ability to reflect on the relation between means and ends,”⁵ and because of this, “is by nature capable of rising above instinct in his actions.”⁵

This makes, in Wojtyla’s mind, the idea of sex as instinct erroneous because it denies man his anthropological ability to reflect upon his action and place things in the substrata of either a means or an end. Man simply becomes a beast who acts due to circumstances outside of his control, with this diminishing his abilities, particularly the ability to reflect on action, and denying his anthropological identity; that identity being able to rise above instinct in actions.

The issues of sexuality and the anthropological mistake are touched upon later in *Love and Responsibility*, with Wojtyla returning to the issue in the 3rd chapter, with interest in the anthropological mistake being given to sexual resentment and egoism. This is interesting as it describes the anthropological mistake that is made present in a, “distorted sense of values.”⁶ As such, here Wojtyla discusses the anthropological mistakes that are made manifest in the values and the nature thereof found in individuals. This is the anthropological mistake found in the way in which people make sense of the world around them, and the proper conduct of individual life in that world.

Wojtyla begins by dissecting the anthropological mistake found in *sexual resentment*. Wojtyla sees resentment as creating an anthropological mistake because it, “devalues that which rightly deserves respect, so that man need not struggle to raise himself to the level of the true good.”⁷ With this we can see that resentment fundamentally is an anthropological mistake. It denies man the ability to “raise himself” to the “true good” and as such denies him a positive part of his identity. Man then is no longer able to improve, raise, and redeem himself once resentment perverts his nature; with this correct nature involving improvement, the raising of self, and redemption. The resulting resentment of chastity and egoism can only present more angles to the issue of the anthropological mistake and resentment generally.

⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁵ *Ibidem*, p. 46. This “reflection” will be discussed in depth when analyzing *The Acting Person*.

⁶ *Ibidem*, p. 143.

⁷ *Ibidem*, p. 144.

Wojtyla claims that, “Chastity, more than any other, seems to be the virtue which resentment has tended to outlaw from the soul, the will and the heart of man,”⁷ and that this “outlawing” of chastity is made because some believe that chastity is the, “enemy of love”⁷ and harmful to the health, psychology, and wellbeing of the individual. Now Wojtyla argues this is not the case because it denies man a part of his nature. An invaluable part of man’s nature being his integrated self, those elements that, “must be correctly integrated both in each of the persons and between them so as to form a *personal and inter-personal whole*.”⁸ This lack of integration thus denies man part of his nature. Instead of there being integration between the body and soul, the various aspects of the soul, the various aspects of man’s psychology, and different people; this resentment of chastity rips these preceding aspects of man into a perilous disunion. The hatred of chastity places the desires of the flesh against the conscience and desires of the soul, the desire for pleasure against the will to love, and the sexuality of one person against the sexuality of others. Man is no longer an integrated being in the mind of the resentful man, with all his aspects and urges at war with one another, forgoing him his true, integrated nature, thus committing an anthropological mistake.

Now Wojtyla does not only see the anthropological mistake as present merely in the resentment of chastity, but also critiques the way in which egoism can make itself present in issues regarding sexuality. Wojtyla finds egoism’s anthropological mistake as being primarily found in its exclusion of the anthropological nature of other people and how it warps the sense of ‘I’ that we have of ourselves into a perverted concept outside ourselves. The egoist is, in Wojtyla’s mind, a man who is, “*preoccupied to the exclusion of all else with his own ‘I’, his ego, and so seeks the good of that ‘I’ alone, caring nothing for others.*”⁹ With this the egoist thus subserves all things to his concept of self, destroying the anthropology of both himself and those around him.

This destruction of self stems from an anthropological error made when, “One’s own ‘I’, considered primarily as a subject, becomes egoistic when we cease to see correctly its objective position amongst other beings, its connections and its interdependence with them.”⁹ In this we can see that the anthropological error of egoism arises from the changing of human nature from an acting subject, to an object that is experienced by any other “subject.” The ‘I’ simply becomes the means by which we experience pleasure. We become our physiological means of experiencing the world, and no less. We are vessels. This is of course an anthropological error in

⁸ *Ibidem*, p. 145.

⁹ *Ibidem*, p. 156.

that it, “precludes love, as it precludes any shared good, and hence also the possibility of reciprocity, which always presupposes the pursuit of a common good.”⁹ In this egoism man loses himself in a sea of sensual self-interest, with this severely limits his own anthropology and the anthropology of those around him.

The anthropological mistake of egoism is also present in how it views the anthropology of others. Because “reciprocity” is impossible there is only “bilateralism”¹⁰ or a “quantum of pleasure deriving from the association of two persons of different sex, which must be so skillfully shared between them that each obtains as much as possible [from the other].”¹⁰ This of course excludes the possibility of love and begins to slowly walk into the territory of the anthropological issue of the use of others seen earlier in this chapter. The difference here being that because of this egoism, Wojtyla claims that we cannot see others as having a deep anthropological nature. In a sense, we no longer see them as people, just as we no longer see ourselves as a person. Others are only objects; it is unsurprising that the use of objects follows from this and that because of this anthropological error we are unable to pursue any kind of “good” whose pursuit would entail a correct anthropology.

The anthropological mistake presented in *Love and Responsibility* is two things; a general introduction to Wojtyla’s concept of the anthropological mistake and the anthropological mistake found in the twisted inter-personal relationships we see in everyday life. It is the mistake made by the boss who wrings his employees out of every last bit of productivity they have, the old husband who marries his young wife for purely carnal reasons, the young wife who marries a bank account more than an older man, or young lovers who care more about exploring each other’s’ bodies than the depth of their personhoods. But this should come as no surprise. This is a work written by Wojtyla the young priest, and stems from his time spent caring for souls in the confessional. *Love and Responsibility* wasn’t meant to be a direct and pinpointed philosophical work, but rather a philosophical reflection on the pastoral experiences of one Polish priest. As such, this makes the work an introduction in that it is the first time Wojtyla tackles the anthropological mistake and allows him to take a much broader and less scientific approach to the issue of the incorrect views of the nature of man. Nonetheless, it does provide the foundation and primary viewpoint from which Wojtyla develops his more precise and mature thoughts regarding the anthropological mistake.

¹⁰ *Ibidem*, p. 157.

The Anthropological Mistake and the Destruction of Personal Life in *The Acting Person*

With *Love and Responsibility* being Wojtyla's first and perhaps least developed work, *The Acting Person* is the complete opposite. In this work, the reader is presented with Karol Wojtyla's fully developed anthropology and is presented with a complete analysis of the nature of man. With this Wojtyla, who at the time of publishing was a cardinal, presents some negative examples as well as positive examples and fully develops a system of metaphysical anthropology. With the focus being mainly on providing an anthropology of man that borrows from the thought of several thinkers, particularly Max Scheler, *The Acting Person* invests the lion's share of its energy into creating a system of anthropology, not simply listing errors found in the contemporary world. This comes as no surprise, as the contemporary world of Wojtyla was one that had dealt with the rise of the world's two greatest anti-human ideologies, fascism and communism. A correct and total metaphysical anthropology was of immediate need. This in no way means that *The Acting Person* does not touch upon the anthropological mistake, in fact when discussing his system of anthropology, Wojtyla specifically touches on the anthropological errors made in the destruction of man's personal life when there is a denial of man as an acting agent and in the systems of, subjectivism, disintegration, individualism, and anti-individualism.

The denial of man as an acting agent is the primary anthropological mistake discussed in *The Acting Person*, with it being the first mistake discussed. Wojtyla describes the denial of man as an acting agent as that which "interfere[s] with the actualization of the free will."¹¹ Basing his ideas on the concept of the *actus humanus* of classical scholasticism,¹¹ Wojtyla claims that to deny man his free will is to deny him a part of his nature, to deny him from being the "subject who acts,"¹² and from being able to actualize his potentiality. As such we can see that Wojtyla believes that free will and man's ability to act are an inherent part of his nature, and to deny man as an acting agent takes away from man an important part of his anthropology, thus facilitating a mistake. This comes as no surprise, as believing that man can truly *act* in the Catholic and scholastic sense *necessitates* that both man has a will and that this will is free.

This will-lacking anthropological mistake has, in Wojtyla's mind, two important secondary and dependent mistakes. Believing that man's ability to act allows man to both make

¹¹ Karol Wojtyla, *The Acting Person*. Translated by Andrzej Potocki. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979.

P. 25.

¹² *Ibidem*, p. 26.

manifest his potentiality¹¹ and is the means by which consciousness emerges,¹³ a lack of believing that man can act creates an ideology where there is an anthropological mistake in the denial of the aforementioned things. In these anthropologically erroneous ideologies, action cannot be a, “source of knowledge of the person”¹² and consciousness is no longer contained in the human act, no longer is, “completely merged in the voluntarium, in the dynamism of the human will.”¹⁴ This makes sense as in Wojtyla’s thoughts both the potentiality and consciousness of man are inherently related to the will and action of man. To deny man his ability to act thus makes him unable to have a proper potentiality or consciousness, and with these both relating to man’s metaphysical nature, an anthropological mistake emerges in toe.

Wojtyla builds on this mistake of denying man his ability to act with a critique of the subjectivism that arises when there is, “a complete separation of experience from action,”¹⁵ and a reduction, “to the mere status of consciousness and moral values that, as we have figuratively put it, germinate in this action as well as the person.”¹⁵ As we can see, when subjectivism emerges, the metaphysical order of action giving rise to the nature of man is at best not acknowledged as having a relation to experience, or at worst is separated from experience.¹⁶ As such, the material experiences of human life are given precedence and are believed to be that which truly gives man his nature. While being a mistake this error naturally gives rise to the error of a “reduction”¹⁵ of the idea of the acting person and an “absolutization”¹⁵ of consciousness. If man’s action means little in the face of subjectivism, then experience, particularly one’s subjective experience, naturally becomes the absolute means of interpreting the nature of man, the world, and experience itself. This naturally leads to a mistake in the opposite direction. As opposed to the denial of will leading ultimately to subjectivism, we see here subjectivism leading to a denial of will and an improper ordering of experience. While perhaps starting from a different position, an anthropological mistake is nonetheless made when subjectivism is given dominance.

This subjectivism and erroneously high placement of experience leads, in Wojtyla’s mind, to another anthropological mistake. Somewhat ironically, consciousness itself here becomes nothing more than a misplaced subject and,

¹³ *Ibidem*, p. 28.

¹⁴ *Ibidem*, p. 30.

¹⁵ *Ibidem*, p. 58.

¹⁶ This “experience” is closely connected with consciousness (particularly the physiological input the body receives) and when discussing the anthropological mistakes regarding subjectivism, the words become interchangeable. Their use in this work coincides with the words used by Wojtyla as closely as possible.

“when consciousness is absolutized, it at once ceases to account for the objectivity of man, that is to say, his being a subject, or for his new actions; and it becomes a substitute for the subject. Subjectivism conceives consciousness itself as a total and exclusive subject – the subject of experiences and values, so far as the domain of moral experience is concerned.”¹⁵

As we can see, in subjectivism consciousness becomes a subject, and simply makes experience no different from the objects conceived in experience. This thus makes an anthropological mistake in that it restricts the relationship that consciousness and experience have with other parts of man’s anthropology. No longer does experience work in tandem with action to bring man’s potentiality into reality, no longer does consciousness raise man into a cognizing agent. The farthest we can go stops right before the Cartesian maxim and we simply *experience, therefore we experience*. Our experience is only an object found in experience, and we lose the reflective element Karol Wojtyla finds necessary. As such there is a smaller anthropological mistake wrapped in a larger anthropological mistake, and an overinvestment in experience destroys both experience and the identity of man. Wojtyla identifies this as an anthropological mistake.

This disunion between experience and the other parts of the anthropology of man begins to hint at the 3rd mistake presented in *The Acting Person*. This 3rd mistake being the disintegration of the person in action and the anthropological disintegration that follows. While this disintegration is similar to the denial of man as an acting agent, it is not the same. In the denial of man as an acting agent man is only denied his agency and ability to act, the mistake currently presented tackles the issue of, while admitting man as an acting agent, separating man from his action. It is the error of seeing man and his action as disunified and not contributing to a greater whole,¹⁷ of not seeing man and his action as being part of a transcendent, complex, and unified integration.¹⁸

Wojtyla separates this disunion of the person in action into two major parts, the disunion of man in his *soma*, and the disunion of man in his *psyche*. Here both *soma* and *psyche* have uncommon meanings; in Wojtyla’s mind, *soma* means, “the content of the concepts of “self-governance” and “self-possession,” which expose the dynamic reality of the person through and together with the action,”¹⁹ with *psyche* being, “that which makes man an integral being, indeed, to that which determines the integrity of his components without itself being of a bodily or

¹⁷ This *whole* being man himself.

¹⁸ *Ibidem*, p. 191.

¹⁹ *Ibidem*, p. 190.

somatic nature.”²⁰ In essence, Wojtyla sees there being an anthropological mistake when a man separates his “self-governance”²⁰ and “self-possession”²⁰ from his actions and/or himself and when man separates the content of his integrity from his actions and/or himself.

There are specific reasons as to why Wojtyla identifies the disintegration of man in his soma as being an anthropological mistake. Most importantly, Wojtyla sees the disintegration of man from his self-governance and self-possession as a situation wherein man is, “completely destitute of the specifically “personal” structures manifested in and with the action.”²¹ As such, in this mistake man loses the self-building structures that create his identity, as integrated somatic aspects are, “connected with the dynamic structure of the person,”²¹ and, “essentially formed by self-determination.”²¹ What emerges from this general anthropological mistake is a specific, personal, and individual mistake in which man loses his, “deep-seated ability to govern, or to possess, oneself,”²¹ and as such no longer retains “the transcendent backbone of the human person.”²¹

This makes sense, as the lack of seeing a person and their action as being integrated somewhat degrades the anthropological metaphysics established upon seeing action as contributing to the identity and transcendence of the person, thus denying man an aspect of his nature and again creating a mistake. It also is logical that self-governance, self-possession, and transcendence are impossible without an integration of the soma. If actions are not seen as giving rise to identity, how exactly does one create the identity of a person? Without an integrated soma only non-transcendental, non-self-reflecting identities emerge. Ironically, in a practical sense, this is very much the case. People whose actions and soma are seen as being separated from their identity have non-transcendental identities. This can be seen in situations where individuals try to distance themselves from their actions through the claim of the existence of external forces influencing their behavior.²² In these situations an individual’s identity begins to be seen as one and the same with this external factor, with both the individual’s actions and transcendental identity falling into disregard.²³

A lack of somatic integration is not the only kind of disintegration Wojtyla sees as creating an anthropological mistake in *The Acting Person*. In this work Wojtyla also identifies

²⁰ *Ibidem*, p. 221.

²¹ *Ibidem*, p. 194.

²² Examples of external forces include class, upbringing, fate, etc.

²³ An example of this would be a criminal who claims that his upbringing led to his actions. In this his upbringing begins to define him more than anything else. The criminal is no longer an integrated individual but rather little more than “a person with a bad upbringing.”

the anthropological mistake made when there is a disintegration between the psyche, also known as the contents of the integrity of the person, and the actions or the identity of an individual. Now this “content of integrity” is defined by Wojtyla as being very close to emotivity, with emotivity concerning, “the whole wealth of the differentiated domain of human emotions, feelings, and sensations as well as with the related behaviors and attitudes.”²⁴ Now this erroneous separation of action-identity and emotivity is problematic because it creates a, “simplified compartmentalization in man”²⁵ and denies that fact that, “the body and consciousness are, as it were, bound together by feeling, which is the most elementary manifestation of the human psyche,”²⁶ with the disintegration of the emotive psyche being an, “anthropological apriorism,”²⁷ whose essence is to, “disregard the evidence of experience.”²⁷

As can be seen, this anthropological mistake has an important repercussion, and a mistaken apriorism from which it emerges.²⁸ In this, Wojtyla essentially inverts the order of most anthropological mistakes when this particular anthropological mistake occurs. In moving from a mistaken apriorism and coming to an anthropologically mistaken conclusion one can create this basic system of error. This anthropologically mistaken view sees man as *a priori* compartmentalized and denies man his ability to use feeling, whether emotional, psychological, religious, or other, in relation to experience and action, while, “advocating a rejection of emotions so as to allow man to act solely according to reason.”²⁷ Simply put, emotion is rejected and denied having any relation to action, with this being an apriorism in that it denies the natural emotive experience that happens simultaneously with and within experience and action. When an individual does things there is a simultaneous emotive response with these emotive states on the one extreme being the stimulus for an action,²⁶ and on the other extreme working with action in an individual’s experience of and conduct of an action, with the denial of this leading all actions to lose the glue-like factor holding all parts together; this factor of course being emotivity. As such, denying man his innate ability to have an emotive aspect to experience thus *a priori* presents an anthropologically mistaken view of experience, with the denial of the emotive aspect thus losing man his ability to bring all things together in emotion. If man cannot synthesize experience through the emotive, his nature and identity is then seen as necessarily

²⁴ *Ibidem*, p. 224.

²⁵ *Ibidem*, p. 231.

²⁶ *Ibidem*, p. 230.

²⁷ *Ibidem*, p. 243.

²⁸ With this erroneous apriorism being in some ways a smaller, twin mistake that is both closely related to and a subject of the greater mistake previously presented.

“compartmentalized,” with the composite elements lacking a relationship with one another. This of course is an anthropological mistake in Wojtyla’s mind. As said previously, in his writing these composite elements of the nature and identity of man are, “directly linked with what lies within the reach of sense; it is not divided from higher mental activities and their contents.”²⁵

After tackling these more general and philosophical anthropological mistakes Wojtyla continues in *The Acting Person* with listing, in finality, the example of two more specific ideological errors. These errors being the twin mistakes of individualism and anti-individualism. These two mistakes are listed in tandem due to their apparent relationship, both dealing with the identity and value of the individual, and for the fact that they both deal with what Wojtyla describes as *intersubjectivity* or the, “the dynamic correlation of the action with the person which issues from the fact that actions can be performed by human individuals together with others.”²⁹ In simplified terms, both individualism and anti-individualism are errors that stem from issues regarding the metaphysical anthropological nature of individuals and the actions of these individuals with other individuals.

Individualism is first tackled by Wojtyla from a personalistic perspective. The anthropological error hereof is that individualism, “isolates the person from others by conceiving him solely as an individual who concentrates on himself and his own good; this latter is also regarded in isolation from the good of others and of the community.”³⁰ This then leads, in Wojtyla’s mind, to a situation where, “The good of the individual is then treated as if it were opposed or in contradiction to other individuals and their good; at best, this good, in essence, may be considered as involving self-preservation and self-defense.”³¹ As such, one can see that this error revolves around two basic points, the isolation of the individual and, by extension, the conflict this isolation creates in relation to other individuals. This is the mistake of raising the self to such a point that nothing else matters and the mistake of then placing this elevated self in opposition to others; with a corollary of this second point being the view that communal actions are useful only in their benefit to this afore mentioned super-individual.

This mistake is an anthropological mistake in that the first point made by Wojtyla identifies how individualism limits the focus of action³² strictly to the self. It is impossible to truly conduct action “together with others”³¹ because the other is nothing more than a “source of

²⁹ *Ibidem*, p. 261.

³⁰ *Ibidem*, pp. 273-274.

³¹ *Ibidem*, p. 274.

³² This action being one and the same as the “concentration” mentioned in citation 30.

limitation.”³¹ In lay terms, in individualism, the self is raised to such a degree that the other, due to the denial of action going beyond the self, is inferior, and is, by extension, not a person. In individualism the only actor is the self, and with this the only person is the self. The denial of such a large segment of humanity their very anthropological nature is easily identifiable as an obvious anthropological mistake.

The second point of individualism that Wojtyla identifies as problematic is how it thus makes cooperation between individuals impossible. Others are in a kind of perpetual conflict with the individual, with their actions, not being the actions of the super-individual, thus being seen as contesting the warped anthropology of this super individual. In this mistake the very fact that others possibly “act” becomes detrimental to the self. A corollary of this is that all cooperative acts are done to, “protect the good of the individual.”³¹ All acts in which there is more than one actor are done, or at least interpreted to be, for the benefit of the super individual. No longer are there common aims at which a community can orient their action, there are only people who can be used for the end of promoting the self.³³ This conflict and use of others necessitates an anthropological mistake for reasons made apparent in *Love and Responsibility*.

Paired with this critique of individualism is an anthropological critique of anti-individualism, or as Wojtyla also names it, totalism. This totalism is erroneous for reasons similar to individualism but with totalism being a, “need to find protection *from* the individual.”³¹ In a strange irony, totalism agrees with individualism that man only works for an extreme super-personal good at the expense of others, but through this acknowledgement claims that because of this, “the “common good” can be attained only by limiting the individual.”³¹ As such, “the realization of the common good frequently presupposes the use of coercion.”³¹ This thus makes the erroneous claims of totalism identical to the erroneous claims of individualism, with totalism adding an additional idealism that sees the actions of individuals as inherently negative. In the mind of the anti-individualist, man can only act towards “evil”, and as such must be forced to act in accordance with a common³⁴ and greater “good.” This incorrect anthropological view thus forces man “to be capable of participation”³⁵ while seeing him as naturally unable to do so.

As is discernible, Wojtyla closely identifies both individualism and anti-individualism as being anthropological mistakes on personalistic grounds. While there are metaphysical

³³ This use of people is closely related to the anthropologically erroneous use of persons discussed in the section describing *Love and Responsibility*.

³⁴ The term “common” here is used in relation to whole of society and not in regards to the trivial or prevalent.

³⁵ *Ibidem*, p. 275.

anthropological grounds by which these mistakes are identified, Wojtyla invests the majority of his effort in explaining the way in which people interact with, experience, and act upon one another. As such, Wojtyla by extension sees the true anthropology of man as having a thoroughly personalistic nature. It should also be said that the issue of individualism and anti-individualism is very important in the thought of Wojtyla. Having experienced both the horrors of totalitarian political regimes and the horrors of individualistic excess in the wake of the fall of those same regimes, it comes as no surprise that Wojtyla shows both care and diligence when tackling the aforementioned mistakes. After seeing the jack boots of totalitarian soldiers march into his country and force his people to act towards “communal” goals, and after having seen the degradation of free peoples into a materialistic individualism, Wojtyla learned through firsthand experience to speak on these issues. The anthropological mistakes of individualism and anti-individualism are the anthropological mistakes of the 20th century.

The Acting Person is by far the most complete and comprehensive philosophical work of Karol Wojtyla, covering nearly the entirety of the points this philosopher pope found interesting or valuable. This work presents an entire system of anthropology through which one can perceive a nearly complete conception of man. With this masterful conception, Wojtyla also presents certain mistakes with regards to the anthropology of man. The explanations of mistakes contained therein, while being philosophical in nature, are incredibly valuable for the church in the world and humanity in general. Like the time of *The Acting Person*’s authorship, the world of today is one in which politically motivated ideologies and the anthropologies that follow these ideologies are fighting for the soul of mankind. In the face of this, Wojtyla’s presentation of a real anthropology that elaborates upon the true nature of man that exists irrespective of religion, culture, race, or class is nothing short of invaluable.

The Anthropological Mistake and the Destruction of Unity in the *Ethics Primer*

While Wojtyla is well known for his anthropology, he is perhaps better known for his early ethics work. While being a lecturer at the Catholic University of Lublin,³⁶ Wojtyla was also the head of the Chair of Ethics at the same university. During this time of employment in Lublin, Poland, Wojtyla penned a short primer on some general issues that the Christian ethicist must face. This primer, suitably titled *Ethics Primer*, can be seen as a general introduction that Wojtyla wrote in order to tackle certain broad issues he identified in his academic endeavors. In this work Wojtyla does not simply restrict himself to classical ethics or even strictly to the realm

³⁶ Now known as the John Paul II Catholic University of Lublin.

of ethics alone. In this work Wojtyla also touches upon personalism, metaphysical anthropology, and, by extension, the anthropological mistake. This should come as no surprise. Wojtyla's conception of ethics also included a personalist approach and a penchant for German and French personalist thinkers.³⁷ More importantly, Wojtyla also had a strong interest in the person and understood that one cannot have ethics unless one has an established metaphysical anthropology. One cannot argue about how humans should act if one doesn't have a conception of what a human is. As such the *Ethics Primer* touches upon metaphysical anthropology and the anthropological mistake in two sections, particularly with regards to the problem of disinterestedness and the problem of conflict, with both mistakes leading to a particularly disunified and erroneous concept of man.

The problem of disinterestedness is identified by Wojtyla as being closely related to the issue of selflessness, with Wojtyla claiming that, "sometimes people accuse the religious ethics, and especially Christian ethics, of being interested (self-seeking). This accusation, in a way, calls into question its moral value, for moral value involves precisely disinterestedness (selflessness)."³⁸ Extending this ethic to people thus makes, "disinterestedness impossible by offering a reward for good actions, and threatening punishment for evil actions."³⁸ Simply put, Wojtyla has qualms with the idea that with regards to salvation ethics and justice, all people have a, "spirit of utilitarianism"³⁹ and simply obey justice so as not to burn, and after death enter the gates of heaven; with this idea, in Wojtyla's mind, restricting man from, "man's noblest aspirations which seek to be discharged in complete disinterestedness and thus range beyond all systems of sanctions."³⁸ Wojtyla sees this as being an anthropological mistake due to his idea, deeply rooted in classical ethics, that the man who acts in accordance with justice does so because he, "feels the need for it and recognizes its objective greatness,"⁴⁰ and by this, "stands beyond all interests and personal benefits on the ground of that which is objectively right and fitting."⁴⁰ What can be seen here is fundamentally an error that sees man's actions in relation to justice as being outside the self, and aimed at a particular end.⁴¹ Wojtyla sees this as in conflict with the anthropology of man that presents man's actions as done for the sake of the good and as such these actions thus affirm an identity as opposed to simply being in the service of a specific

³⁷ Particularly Max Scheler, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand, Jacques Maritain, and Emmanuel Mounier.

³⁸ Karol Wojtyla, *Ethics Primer*. Translated by Hugh McDonald. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017. P. 119.

³⁹ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 121.

⁴¹ This end being avoiding punishment and attaining the rewards of heaven.

end. If man takes a more utilitarian view of justice he loses his self-affirming nature, as well as, in Wojtyla's mind, his ability to truly love.⁴² This lack of a self-affirming nature thus separates the concept of good and justice from a man's personhood. No longer seen as affirming the self, these concepts now reside outside the self and are used as a tool for an end, thus leading to a disunified and erroneous anthropology.

Wojtyla continues in identifying improper views of man while discussing the problem of conflict. With regards to conflict Wojtyla means the conflict which is found in the struggles between different societies. The best example of this and the most ordinary form of this being war. The practice of war rests, according to Wojtyla, on two closely related errors. These errors being the suppression and destruction of the personhood of the other and the totalitarianism that arises in, "such a framework of collective life."⁴³ Now Wojtyla does not go into much detail about these mistakes in this work, but it can be assumed that the rejection of the personhood of the other is closely related to the error of seeing others as means as discussed in *Love and Responsibility*, and the totalitarianism that denies certain people their personhoods is similar if not identical to the totalism described in *The Acting Person*. The only difference would be the amount of people this error is seen as effecting. While *Love and Responsibility* deals with the rejection of the personhood and use of individuals as means, Wojtyla's *Ethics Primer* magnifies this and sees the denial of the personhood of other groups⁴⁴ and the means-based view of the destruction of a group by certain other groups as being an anthropological mistake. With this, the person denying totalism that sees the destruction of individual personhood as serving the common good written upon in *The Acting Person* is very close to the totalitarianism that denies the personhood of members of a particular group for the sake of the common good of another group discussed in the *Ethics Primer*. But in this latter case one sees the beginnings of the disunion of separate groups and the disunion of mankind as a whole.

While the *Ethics Primer* is a work that briefly touches upon two smaller anthropological mistakes, it is a work whose interest is primarily found in the realm of ethics. But, with Wojtyla's ethics having their basis in a particular metaphysical anthropology, it comes as no surprise that the anthropological mistake is touched upon in *Ethics Primer*. What is interesting is the fact that Wojtyla uses classical arguments to defend modern points, with him being able to transplant his ideas regarding individuals to situations and discussions regarding societies at

⁴² *Ibidem*, p. 125.

⁴³ *Ibidem*, p. 209.

⁴⁴ This personhood denied group being the "enemy."

large. This is perhaps an overlooked area of investigation, the point at which metaphysical anthropology steps into the realm of discussing the nature and problems of groups of people, a metaphysical sociology if you will.

The Anthropological Mistake and the Denial of a Substantive Soul in *Considerations on the Essence of Man*

Considerations on the Essence of Man is a unique work in the canon of Karol Wojtyla. Being a collection of lectures given by Wojtyla at the age of 29, it can be seen as an early work that already shows the reader the anthropological interests of Karol Wojtyla, and ultimately produces a large discussion on the nature of man. Naturally included with this discussion on the nature of man is Wojtyla's critique of incorrect views regarding the nature thereof. Specific energy is invested in *Considerations on the Essence of Man* in critiquing the denial of the "substantive soul" of man, and the problem of the incorrect conceptions of the soul that follow.

Wojtyla finds the denial of man having a substantive soul as being an anthropological mistake because he finds the human soul as being a, "dynamic structure and thus as if the source of a specific concentration of cognitive (reason) and appetitive (will) spiritual energy."⁴⁵ Thus the soul is seen as a dynamic substantive object upon which crucial factors in the anthropology of the individual person reside. As such, the denial of the substantive aspect of the soul would thus effect other, non-preliminary aspects of the person and lead to a view of the soul as, "stiff, immobile, and inanimate."⁴⁶ Essentially, this non-substantive view of the soul would create a kind of monism by which the soul loses its ability to expose, "the unity and identity of the human 'I' in time,"⁴⁷ and is simply one material, among other materials, in a strictly material world. If the soul is this sort of non-substantive specter, it simply becomes a kind of material aspect of man like the accidentals of the body or demeanor, with other important aspects of human nature⁴⁸ coming into question due to their reliance on a pre-existing, substantive soul. This lack of seeing the human soul as a complex substantive object is, by these previously stated reasons, an anthropological mistake.

Considerations on the Essence of Man, while being a work of great anthropological value, touches on the anthropological mistake minimally. This work looks to establish certain

⁴⁵ Karol Wojtyla, *Considerations on the Essence of Man*. Translated by Andrzej Potocki. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979. P. 125.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 131.

⁴⁸ Such aspects would be the concept of the self, the concept of action, reason, will, etc.

aspects of metaphysical anthropology in only the positive sense. Even though it touches on the errors of denying the substantive soul, this work would rather describe what this substantive soul, and by extension the person, is. Perhaps this is the case due to the earliness which this book finds itself in the thought of Karol Wojtyla. In this work Wojtyla is developing his initial thought, so initial in fact that it perhaps hasn't yet been put into direct discussion with other views and is more interested in presenting the mind of Wojtyla as opposed to arguing with others.

The Anthropological Mistake and the Deformation of Socio-Political Systems in *Memory and Identity*

Memory and Identity is a beautiful transitional work. Dealing with the philosophical points that led to erroneous social and political systems, it can be seen as the work where Karol Wojtyla transitions into John Paul II. Unsurprisingly, in this work, John Paul II puts his previously conceived notions of man to work and, through a primarily human based approach, is able to point out the anthropological errors of several socio-political systems that were contemporary to his time. An effective way of understanding John Paul II's critiques is found in looking at how these mistakes are deformations. These errors are errors that take that which does exist, the person, and then warp this concept to such a degree that the subsequent conception of the person becomes erroneous. Due to this being a document coming from John Paul II and not Karol Wojtyla, its critiques are somewhat more direct and less speculative. Nonetheless, John Paul II critiques certain totalitarian ideological movements, their conceptions of man, their denial of the freedom and responsibility of man, as well as utilitarian political systems that seek only to maximize a common good as all being anthropological mistakes.

Early on in *Memory and Identity* John Paul II critiques certain anthropological mistakes made by certain totalitarian ideological conceptions of man that came about in the early to middle 20th century. These ideologies being, unsurprisingly, Marxism and Nazism. *Memory and Identity* finds a common mistake shared between these two ideologies that relates to the human person, specifically,

“the rejection of what ultimately constitutes us as human beings, that is, the notion of human nature as a ‘given reality’; its place has been taken by a ‘product of thought’ freely formed and freely changeable according to circumstances.”⁴⁹

⁴⁹ JOHN PAUL II, *Memory and Identity*. E-Book: Phoenix, 2012. Pp. 15-16.

Here John Paul II critiques the fact that these totalitarian systems do not see man as a being which is real and outside of the self. This is a retreat to the same erroneous thinking of Descartes⁴⁹ and creates a space where, since it is our own decision as to what man is, one can, “determine that a group is to be annihilated.”⁴⁹

At first glance this mistake seems to be similar to the general mistake critiqued in *Love and Responsibility*, that being the mistake of seeing people as means. This is not the case in *Memory and Identity*, as the mistake dealt with in the previous paragraph is on a much more basic level. The fundamental error identified in *Memory and Identity* goes much deeper than just seeing people as beings to be used, it is the seeing of man as not a real being but rather as an “idea.” As such, there is no inherent value attributed to man, as he is only a concept that is conceived. It comes as no surprise that in ideologies that promote such a view the idea of who is a man and what man is easily, and for the sake of nefarious interests, changes. Quite often this change leads to the elimination of whole groups of people. It is the anthropology of the gulag and the concentration camp; the anthropology of genocide and oppression. As such John Paul II rightfully calls it a mistake and condemns it by claiming that if we do not see man as a real being, “we end up in a vacuum.”⁵⁰

John Paul II does not simply critique the pseudo-dualist belief that man is only an idea. In *Memory and Identity*, he also critiques improper views that promote an incorrect use of freedom. Citing the freedom-based societies that emerged from the totalitarian societies previously discussed,⁵¹ John Paul II sees a fundamental error existing when freedom is improperly used and thus when, “evil will take root and begin to spread both in me and around me.”⁵² This ultimately resides, according to *Memory and Identity*, in a particular concept of freedom that appeals to freedom alone.⁵² It is the “primitive liberalism”⁵² that sees action as meaningful only if it has recourse to or promotes the unbridling of man and his action in all directions. It is freedom for freedom’s sake, with a complete lack of a concept of the “good.” And a conception of man that lacks a will that is oriented towards the good is in John Paul II’s mind a mistake that is both, “metaphysical and anthropological.”⁵²

This anthropological mistake that sees man’s freedom as existing only for the sake of itself is rooted in a deeper anthropological mistake. John Paul II identifies this mistake as being utilitarianism. With regards to utilitarianism, *Memory and Identity* sees the anthropological

⁵⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁵¹ These societies being Germany after the Third Reich and the post-Soviet states after the fall of the Soviet Union.

⁵² *Ibidem*, p. 33.

mistake as being the restrictive sense of good that utilitarianism creates. In utilitarianism, John Paul II claims that man is only able to follow either, “his own interest or that of the group to which he belongs,”⁵³ with the aim of human action being either, “personal or corporate advantage.”⁵³ As such there is no recourse to *bonum honestum*, the just good, with all goods being related to the *bonum delectabile*, the pleasurable good. Man is thus a servant of pleasure,⁵⁴ with good no longer being a part of the human person, and the actions, body, and identity of the individual being nothing more than a means to attain pleasure. This is the mistake of societies that see themselves as oriented only towards the happiness of their population, the hedonists, and the moral anarchists who believe that anybody should do anything. It is the anthropological mistake of the world we live in, this post-modern world of decadence in decay.

Memory and Identity is a work that takes the primordial thoughts of Karol Wojtyla and turns them into the indictments of John Paul II. In identifying specific anthropological mistakes and then denouncing them, John Paul II lays the foundation from which a critique of contemporary socio-political systems can be made. It should come as no surprise that John Paul II used his concept of the anthropological mistake when acting as Pope. Through his use of critiques of incorrect views of man, he was able to put philosophical merit behind his papal pronouncements. The statements of John Paul II don’t rely strictly on their infallible fiat, they have a very deep metaphysical anthropology behind them and are ready to call out the incorrect conceptions of man found in the modern world.

The Anthropological Mistake and the Denial of Man’s Active Ability in *Fides et Ratio*

John Paul II did not restrict his concept of the anthropological mistake to only his philosophical works. Particularly in his encyclicals, he critiqued specific ideologies and related erroneous philosophical, political, and social trends to their lack of a proper formulation of the human person. As such, after having developed the concept of the anthropological mistake in his previous works, John Paul II directly calls into question the metaphysical anthropological validity of certain trends that were contemporary to his pontificate in his papal works, particularly his encyclicals. *Fides et Ratio* is one such work. In this encyclical John Paul II deals with issues regarding the relationship between faith and reason.⁵⁵ With this he brings into

⁵³ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁴ In the utilitarian sense pleasure isn’t restricted to solely physical pleasures, although a particular ideology may or may not include them.

⁵⁵ As the Latin title would suggest.

question philosophical views that have an incorrect view of man and are at odds with human action; with particular analysis being given to the problems of nihilism.

Nihilism is first critiqued by John Paul II on the grounds that it sees man as ultimately meaningless. In this ideology human, “life is no more than an occasion for sensations and experiences in which the ephemeral has pride of place.”⁵⁶ As such, before anything else, there is no concept of real, being, or the human. Everything is nothing more than the sensory aspect of an individual experience. This is a paramount anthropological mistake in that it says man is not. Nihilism is a, “denial of the humanity and of the very identity of the human being.”⁵⁷ In a very basic way, it is a primary anthropological mistake because the human is denied completely, with there being absolutely no recourse to action, identity, or anything else that would require a real being in order to define. Nihilism, according to John Paul II, is an anthropological mistake in that it is a kind of negative anthropology that,

“leads to losing touch with objective truth and therefore with the very ground of human dignity. This in turn makes it possible to erase from the countenance of man and woman the marks of their likeness to God, and thus to lead them little by little either to a destructive will to power or to a solitude without hope. Once the truth is denied to human beings, it is pure illusion to try to set them free.”⁵⁷

Nihilism is a truly sad anthropological mistake in which everything that makes man unique is lost, the consequence of which being man either destroying his other man, or himself. This is the mistake of two extremes of human life, the violent tyrant and the lonely suicide.

The Anthropological Mistake Named, The Anthropological Errors Found in Specific Economic and Political Systems Identified in *Centesimus Annus*

Fides Et Ratio is not the only encyclical produced by John Paul II that dealt with the anthropological mistake. In fact, with regards to this concept, the most important work of Karol Wojtyla/John Paul II is his 1991 encyclical, *Centesimus Annus*. With this encyclical being written for the 100th year anniversary of *Rerarum Novarum*, it deals with Catholic social teaching, and as such discusses certain political and social systems and their morality and credibility. In this work, one finally sees the term “anthropological mistake” used. This work can

⁵⁶ JOHN PAUL II, *Fides et Ratio*. The Holy See: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Retrieved from:

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.pdf, on November 15th, 2017. P.27.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 51.

be seen as John Paul II's final push in this regard, with it being a direct crowning achievement in critiquing incorrect views of man. Due to this being a document on social teaching from the hands of a critical pope, it is direct when discussing why certain systems make certain anthropological mistakes. The systems critiqued anthropologically being both socialism and capitalism.

John Paul II first takes issue with the anthropology presented by socialism. Primarily the error that is found in the fact that, "Socialism considers the individual person simply as an element, a molecule within the social organism, so that the good of the individual is completely subordinated to the functioning of the socio-economic mechanism."⁵⁸ As such, man is then not the goal of society, or even an individual's action. There is only the good of this grand, total, "socio-economic" whole. As such persons no longer exist, with only groups or classes taking the place of forming the identity of people. This follows from the point that John Paul II identifies wherein, "Socialism likewise maintains that the good of the individual can be realized without reference to his free choice, to the unique and exclusive responsibility which he exercises in the face of good or evil."⁵⁸ As such the anthropological mistake in socialism also sees man's actions as being only a series of social relationships, with the autonomy of an individual bleeding away.⁵⁸ With this, actions lose their reflective aspect and become nothing more than mechanical social interactions within a larger mechanical social system. Believing in a much higher view of the person and their action, and having seen this socio-economic system in practice in the People's Republic of Poland, John Paul II ultimately sees socialism as having an inherent anthropological mistake.

The fact that John Paul II saw there being an inherent anthropological mistake in socialism did not make him a proponent of capitalism. In *Centesimus Annus*, the pope also made an anthropological critique of the errors inherent in capitalist systems. In extreme capitalist systems, Wojtyla claims there is the problem of there being a, "domination of things over people."⁵⁹ It is a kind of glorified materialism which goes beyond the point of seeing people as a means, it is a seeing of people, including the self, as a means for the attainment of physical goods. A person's action is reduced as well, with it only having value if it is able to attain resources, with man serving the attainment of goods in a, "humiliating subjection."⁵⁹ What John

⁵⁸ JOHN PAUL II, *Centesimus Annus*. The Holy See: Libreria Editrice Vaticana, 1991. Retrieved from:

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.pdf, on November, 15th, 2017. P.11.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 25.

Paul II presents here is a critique of how the anthropology of man is reduced, in capitalist systems, under a totalism of the elevation of consumer goods. As such man no longer matters, only the attainment of goods does. This devaluing of the person is what John Paul II finds to be an anthropological error, with this being the error found in the materialistic and consumerist West that Europe and America experienced after the fall of communism.

In *Centesimus Annus*, one sees the full development of John Paul II's anthropological mistake. It is the crowning work of this philosopher pope and is where he puts his highly developed anthropological views into application in the real world. Through the critique of actual economic ideologies present during his pontificate, John Paul II masterfully connects the heights of Catholic thinking to a practical critique of the world he saw. This is important as too often Catholic thinking, particularly when regarding metaphysical anthropology, stays in books and academic circles while not seeing the light of common thinking. In *Centesimus Annus*, John Paul II brings his high-minded concepts regarding that nature of man into the issues he saw and the world in which he lived, a world split between liberal capitalism and totalitarian socialism. Pontiffs should follow this tradition and use the wealth of Catholic thinking and philosophy when discussing the problems contemporary to their times. This would guarantee two things, that Catholic thinking would not be restricted to certain classes of academics and that when discussing contemporary issues, pontiffs would be basing their arguments on properly developed thought, and not on trends currently abiding.

Conclusion

The anthropological mistake develops throughout the literature of Karol Wojtyla. Beginning as a general philosophical concept regarding an incorrect metaphysical anthropology, Wojtyla later employed it when discussing the errors of specific philosophies, political systems, and economic systems. This development reflects the life of Karol Wojtyla from his early student years, to his ascension to the papal throne. Throughout all his comments on the anthropological mistake one can begin to see Wojtyla developing a high-minded system of the metaphysical anthropology of man and warning the world as to the conclusions that anthropological errors would have on society at large. As such, the anthropological mistake of Wojtyla is both a philosophical concept used in relation to a particular personalistic conception of man, as well as a warning against actions and ideologies that are contrary to a positive anthropology.

This opens the door to investigations as to the consequences and repercussions of such anthropological mistakes. What happens when these errors are made, what ideologies and

systems can one identify as being part of or contributing to this error, and what effect do they have on society? The answers to these questions are of paramount importance given contemporary circumstances and will need to be tackled by the clergy in their service to the great commission, the academic in their pursuit of truth, and the common man in trying to make sense of his world and position. In any case, the work of Karol Wojtyła and the personalist, anthropological, and metaphysical position thereof serves all in identifying and remedying the anthropological mistakes that surround them.

Bibliography:

John Paul II. *Centesimus Annus*. The Holy See: Libreria Editrice Vaticana, 1991. Retrieved from:

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.pdf, on November, 15th, 2017.

John Paul II. *Fides et Ratio*. The Holy See: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Retrieved from:

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.pdf, on November 15th, 2017.

John Paul II. *Memory and Identity*. E-Book: Phoenix, 2012.

Wojtyła, Karol. *The Acting Person*. Translated by Andrzej Potocki. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979.

Wojtyła, Karol. *Considerations on the Essence of Man*. Translated by John Grondelski. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2016.

Wojtyła, Karol. *Ethics Primer*. Translated by Hugh McDonald. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017.

Wojtyła, Karol. *Love and Responsibility*. Translated by H.T. Willetts. San Francisco: Ignatius Press, 1993.

The Forms of the Anthropological Mistake According to Major Works of Karol Wojtyła Summary

The “anthropological mistake” is one of the most important yet under researched terms in the thought of Karol Wojtyła. It is a term that is only referenced specifically in one of his works, this being *Centesimus Annus*, but serves as a thread that is found in the totality of his writing from his early years as a young priest, to the mature encyclicals of his pontificate. This work functions as

an introduction to the “anthropological mistake” as presented by Karol Wojtyla through an analysis of the presence of this term in certain philosophical works of this philosopher pope. Through this analysis of the presence of this term in the canon of both the young and mature Wojtyla, this work presents both what the “anthropological mistake” means in philosophical anthropology, and lists examples thereof enumerated upon by Karol Wojtyla.

Keywords: metaphysics, metaphysical anthropology, the anthropological mistake, Karol Wojtyla, John Paul II

Wojciech Wojtyła

Człowiek w Kulturze 31 (2021) cz.2.

Department of the Theory and History of Law
Faculty of Law and Administration
K. Pułaski University of Technology and Humanities, Radom

To Be, for a Human Being, is to Govern.
The Personalistic Foundations of Authority
According to Tadeusz Styczeń

Introduction

The statement contained in the title – I believe – expresses the essence of the human state in the most-concise way, as is perceived and presented in his anthropological and ethical deliberations by Tadeusz Styczeń (1931-2010)¹. This thinker and ethicist from Lublin was convinced that the fullness essential to a human being as a person is the fullness of freedom. It is not, however, freedom “without address” or “without reason”, freedom into darkness and emptiness, but it is freedom understood as “the service of the king”². It is born of self-dependence, of the personal entity’s governing and directing himself or herself, i.e. of self-government and self-direction. For this reason, we should constantly ask what determines the human identity, what constitutes his or her goodness, and what helps him or her to achieve the fullness proper to a person. T. Styczeń summarizes his teaching about the human being, when he writes “To be for a human is to rule. But to rule for a human being is to surrender to the truth about one's dignity, is to mature in love”³.

¹ Philosopher, ethicist, adherent, and successor of Karol Wojtyła in the Department of Ethics of the Catholic University in Lublin, the leading representative of the Polish school of ethical personalism. In his academic research he focused mainly on the issue of the mutual relationships and interpenetration of ethics and anthropology. In opposition to extreme liberal interpretations of personalism, he developed a theory of the human being as a free entity guided by truth in his or her actions. Based on these analyses, he took up a number of issues in the field of social ethics and the ethical foundations of politics, i.e. the problem of the rule of law of the State, and its legislative activity.

² T. Styczeń, *Antropologiczne podsatwy etyki czy etyczne podstawy antropologii*, in *Dziela zebrane*, vol. 3, *Objawiać osobę*, ed by Alfred Marek Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, 168-169.

³ Idem, *Miłość spełnieniem wolności. Konieczność dyscypliny życiowej w kontekście nauczania Jana Pawła II*, in *Dziela zebrane*, vol 3, *Objawiać osobę*, 273.

The problem of the relationship between human freedom and authority is one of the fundamental questions with which the human wrestles, on both the theoretical and practical levels. In order to fully understand oneself, one needs to know the answer to the questions “To whom am I subordinated? To what extent, and why?”. This article is an attempt to state and to analyze the assumptions of ethical personalism, which in the light of the principles worked out by T. Styczeń are helpful in revealing the contact point of the relationship between the person and his or her freedom and the question of power. The thesis of this article is that the basic condition for exercising social authority (i.e. public, State and political authority)

is to retain authority over oneself, to be a free, truth-driven, self-governing entity. It should be added, however, that of the three types of authority included in the scope of social power, this article places a certain emphasis on political authority in a democratic society.

1. The starting point: *Persona est affirmanda propter se ipsam*

The foundation of personalism as developed by T. Styczeń is moral experience, consisting of the direct recognition by the subject of the absolute duty to affirm the person and his or her dignity. Moral duty is understood here as a normative interpersonal relation, in which “the person-object stands... before the person-subject as someone who, by the very fact of being a person, demands recognition for him or herself from all persons, regardless of any other aims”⁴. Its expression is the norm: *Persona est affirmanda propter se ipsam* – “A human person should be affirmed for his or her own sake”⁵. The basis for the formulation of this main ethical norm is the recognition of the importance of the goodness of the person in the context of what can be experienced cognitively in the visible world.

In the ontological perspective, the dimension of being a person is the first and fundamental dimension of being human. It constitutes an inalienable and unchangeable value. In cognitive confrontations a human being always appears as “someone”, who, in the way of his or her most-perfect and unique existence, differs from the rest of the beings in the visible world, and a one-of-a-kind existence, differs from the rest of the beings of the visible world. This peculiarly “separate” dimension of the existence of every human without exception

⁴ Idem, *Uwagi o istocie moralności*, in *Wprowadzenie do etyki*, ed by Maria Filipiak, Andrzej Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, 34.

⁵ Idem, *Prawda o człowieku miarą jego afirmacji. O gwarancjach zabezpieczających humanizm przed wyrodzeniem się w antyhumanizm*, in *Dzieła zebrane*, vol. 3, *Objawiać osobę*, 252.

makes him or her transcend everything which is contained in the notion of the “individual of a species”. A human being not just one of many exemplars of the same species, but a person. According to T. Styczeń, this is why the essence of a personal being is beyond the limit of what is accessible to thought and expressible with language, thus constituting a boundary for all attempts of defining him or her⁶. These are by no means devoid of value. Each of them utters some capital truth about the person. Each is an expression of the admiration and respect which are due to the person and which flow from an analysis of his or her reality and degree of perfection⁷.

Thus, Boethius defines the person as *rationalis naturae individua substantia* (“an individual substance of a rational nature”). According to the definition by Richard of Saint Victor, a person is *rationalis naturae individual existentia* (an “individual existence of a rational nature”)⁸. St. Thomas Aquinas saw in the person *individuum subsistens in rationali natura* (“an individual existing in a rational nature”) and *significat id quo est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura* (“that which is most perfect in nature”)⁹. The common essence of these definitions is that in each case they treat a person as the supreme form of a being. However, according to Styczeń, each of these attempts at “discovering” a given person somehow equates him or her to all the others, depriving them of their “separateness”. A person is like a one-and-only copy of a book which cannot be duplicated – a specific manuscript. We discover a person not only when we see that he or she is not comparable to anything else in this world, but at the same time, “when we observe that each of them is in its own way also not comparable to any other, that it is different, that it is just... separate”¹⁰.

T. Styczeń was aware of the importance and significance of personalistic issues, and also of the numerous threats to which humans are exposed in the contemporary world. The discoverer of so many secrets of nature, whose possibilities of controlling matter have grown to unbelievable dimensions, is threatened not only with the sense of feeling lost, confused, but

⁶ Idem, *Objawiać osobę*, in *Dzieła zebrane*, vol 3, *Objawiać osobę*, 22.

⁷ V. Possenti, *Osoba nową zasadą*, trans. Jarosław Merecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017, 31.

⁸ Ibidem, 29.

⁹ Aquinas I. q.29, a.3

¹⁰ T. Styczeń, *Objawiać osobę*, 22.

even with self-destruction. Like Karol Wojtyła, whose thoughts he creatively developed, the thinker from Lublin, convinced that human beings cannot lose their proper place in the world which they themselves have shaped, claimed that the task of an ethicist at all times was first and foremost to reveal the person. In order to fulfill this task, the ethicist must constantly touch the reality of the person in the most-appropriate place - at the point indicated by human experience, i.e. by an insight into the human being¹¹.

But which way of touching and discovering this place is the most suitable, the most appropriate, and the most effective? K. Wojtyła proposes a way of looking at the person through a metaphysical analysis of an act, in which a person reveals himself or herself as its subject.

In search of an answer to the question posed above, T. Styczeń focused on the examination of the contact and interpenetration between ethics and anthropology. As he repeatedly said, *Primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur*. This thesis is experientially obvious to him. It is the result of interpreting and understanding the ethically significant value of Socrates' postulate "Know thyself". The anthropological basis of the main ethical principle *Persona est affirmanda propter se ipsam*, as well as the necessary condition for the formulation of detailed moral norms, is a closer understanding and a more-detailed definition of who a human being is¹². Being aware that there are many ways of revealing and explaining the problem of the human being, T. Styczeń looks at a person through moral experience, the source manifestation of which is conscience. He argues that conscience, giving us an insight into the interior of the subject, "allows us to see, as it were, the personal substance of the human being from the inside, introduces us to the interior of the human suppositum ... as in my judgment *I should* is an act of revelation and proclamation of the self-dependence of the human personal subject"¹³.

The primary experience of "differently" and "higher" in the human "self" is directly connected with the interior of the human being – with his or her subjective structure. T. Styczeń writes "The human, differently from everything else in this world, is at the same time his or her higher than everything else in this world. The experience of this higher goes

¹¹ Idem, *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły*, in „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, ed by Tadeusz Styczeń et al., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, 496.

¹² Idem, *Antropologiczne podstawy etyki czy etyczne podstawy antropologii*, 165.

¹³ Ibidem, 168.

always – and only – hand in hand with the experience of the other. And it is based on it. Indeed, the very discovery and assertion of the human other reveals his or her higher to such an extent that it becomes a call for the recognition of the rank to which the human being is entitled. This rank demands the affirmation of the human being for his or her own sake”¹⁴. The act of this affirmation is called love. At the basis of this act always lies the affirmation of the person as a person – both the person who is myself and the person of everyone else. “Thus, discovering in myself the truth about my different *I* – writes T. Styczeń – I discover it simply as a truth concerning every *I*, that is, as a universally valid truth”¹⁵. It is at the same time a universally important norm of affirming every human *I* for himself or herself. K.Wojtyła called this norm a personalistic norm. From the positive point of view, it states “the person has such goodness that the proper and full reference to him or her is only love”¹⁶.

The moral duty of affirming the person for him or herself begins with the understanding of the ontic and axiological rank of the person among other cognitively accessible entities. When explaining what this “rank of the person” consists of, Andrzej Szostek writes “The nature of the human being distinguishes him or her from other beings, not only in a purely descriptive sense, but also in an axiological sense; because of who he or she is, the human being is more valuable than other beings on earth. This value – resulting from the fact of being a person... is referred to as personal dignity. This dignity imposes on the human being – and on the community in which he or she lives – the obligation to respect it, i.e. to live according to who the human being is”¹⁷. This position, which prescribes the affirmation of the human being, not for any other reasons or considerations, but for his or her own sake, is called personalism. According to the supporters of this position, every human being deserves special veneration by virtue of being a person¹⁸. At the same time, the fact of being a person “demands”, as it were, that the subject lives according to who he or she is. The innate, inviolable, and inalienable dignity of the human person evokes and justifies in the subject a specifically moral obligation to act in a certain way. This means that, from the moral

¹⁴ Idem, *Problem człowieka problemem miłości*, in *Dzieła zebrane*, vol. 3, *Objawiać osobę*, 133.

¹⁵ Ibidem, 134.

¹⁶The first edition of this monograph was published in Kraków in 1960. Here, I am using its 2001 edition: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, 232.

¹⁷ A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, “*Studia Filozoficzne*” 1983, no 8-9, 80.

¹⁸Ibidem, 84.

point of view, the human being is obliged to respect both his or her own dignity and the dignity of others. The recognition of that dignity is expressed in a negative formula which forbids treating other persons as a means to one's own ends.

The injunction to respect personal dignity is the basic norm of personalistic ethics. In the personalistic conception of social life, it constitutes a keystone of the ethical foundations of its organization. Other principles of social life are based on this basic value of personal dignity. The dignity of the person is the objective criterion for a just State. The structure of the organization and the operation of the State are judged by whether they provide the human being, understood as an individual person, with the necessary means for his or her development.

A personalistic society emerges and develops only when the individual persons who constitute its most-basic common good develop¹⁹.

2. Truth and freedom as the ambit for the personalistic interpretation of the self-determination of the personal human subject

The reason for the special status of the human subject is the dimension of transcendence proper to the human being as a personal entity. T. Styczeń, like his Master, puts great emphasis on this dimension of transcendence of the human person, which is revealed in a significant place – in the relationship between freedom and truth. In *Person and Act* [in Polish, *Osoba i czyn*], K. Wojtyła writes “Conscience reveals... the dependence of human freedom on truth. This dependence... is the basis of the person's self-dependence, that is, freedom in its essential meaning – freedom as self-determination. Along with this, it is also the basis of the transcendence of the person in an act. The transcendence of the person in an act is not only self-dependence, dependence on one's own being. It includes at the same time a moment

of dependence on truth – and this moment ultimately shapes freedom. For freedom is not achieved by subordinating truth to oneself, but by subordinating oneself to truth. Dependence on truth defines the limits of autonomy proper to the human person”²⁰. According to this philosopher from Kraków, the function of conscience consists of determining the true good in

¹⁹ W. Wojtyła, *Osoba, społeczność, demokracja. W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2021, 184-185.

²⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, in „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, 198.

an act, and in constituting at the same time the moment of duty. He claims that the moment of duty discovered in conscience is the experiential form of dependence on truth to which the freedom of the person is subjected²¹. K. Wojtyła, by emphasizing the difference between the transcendence of the human person “through subordination to the truth”, and that vision of freedom in the name of which the subject wants to be dependent only on his or her own *I* by subordinating the truth to himself or herself, aims to distance himself or herself from those varieties of “personalism” which, by emphasizing human freedom, try to free it from the obligation to respect the truth²². K. Wojtyła considers the act of assigning freedom to truth as decisive for the ontic and moral regularity of human freedom. What is meant here is the truth about the good intentionally given, which constitutes the object of categorial choice²³.

T. Styczeń, like K. Wojtyła, sees the center of the irreducible identity of every human “I” in the contact between freedom and truth, where the human being perceives and experiences the normative authority of truth. “Truth and freedom” – he writes – “are like an inner space, and at the same time wings on which the personal human subject floats and maintains at the level of his or her dignity – the personal human subject. Without this, the human being would not be what he or she is: a self-dependence in his or becoming dependent on truth”²⁴. This is why it is the one who governs oneself is governed by truth. Who is directed by truth makes his or her own decisions independently. The will to disregard truth, in spite of the appearances of independence and freedom, is a self-surrender to the slavery of falsehood, is self-slavery through self-deception. The ethicist from Lublin refers to Thomas Aquinas, who treated the human intellect and will, which are the powers of truth and freedom, complementarily, as two sides of the same spiritual being of a human person. In the personalistic panorama, truth comes before freedom, in a way constituting its “front guard”. Everything which interferes with the subject's relation to truth, and truth itself, interferes directly or indirectly with human freedom²⁵. T. Styczeń treated the act of betraying truth

²¹ Ibidem, 199.

²² A. Szostek, *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2014, 50.

²³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, in „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, 185; A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym, 1990, 276.

²⁴ T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i za drugih*, in *Dziela zebrane*, vol. 3, *Objawiać osobę*, 97.

²⁵ Ibidem, 87.

recognized as such by oneself as a blow to oneself, as moral suicide. Truth betrayed by the human being will remain what it is anyway: truth which will judge both the act and its perpetrator. Experiencing truth, coming to know it, the human being cannot remain neutral towards it. In a special way it refers to the truth about oneself, which he calls “the truth of self-knowledge”. He wrote “By my own act of learning the truth I bind myself to recognize it as truth. I surround myself with it. I bind myself with it! – By myself I am – bound – with it! I myself alone allow the truth to speak, and I myself recognize its voice as my own voice. I myself take on the role of its witness. Of its guarantor. I myself! Here is my autonomy! Here is my measure of independence. It is constituted by the fact that I make myself dependent on truth which does not depend on me. I transcend myself toward it. I govern and rule myself when I am governed and ruled by truth”²⁶. In this sense, the autonomy of the person consists of his or her self-transcendence in truth²⁷.

T. Styczeń emphasizes that the relationship which exists between fidelity to the learned truth and fidelity to oneself, by which the dignity of the human person is protected, can only be understood and justified through one's own inner experience²⁸. To justify this thesis, he refers to the case of Socrates and the anonymous Polish Kowalski from the 1980s. In an article with the significant title *Freedom in Truth* [in Polish, *Wolność w prawdzie*], the ethicist from Lublin asks “Why did Socrates choose to remain in prison at a time when – thanks to the efforts of influential followers – the gate toward freedom stood open for him? Why did he not choose freedom outside prison?... Why did he put death above the freedom offered to him?”²⁹. In response to this question, he argues that there is a certain paradox hidden in Socrates' decision, which reveals one of the most-essential pieces of information about the human being: he did not choose the freedom offered to him, because he chose... freedom – freedom in truth. In this way, the Sage of the Agora remained forever a symbol of the dilemma and drama of the most human of all matters. For Socrates, convinced of the legitimacy of the sentence passed against him, and at the same time wanting to remain faithful

²⁶ Ibidem, 89.

²⁷ Ibidem.

²⁸ A. Szostek, *Wolność-prawda-sumienie*, „Ethos”1991, no 15-16, 29.

²⁹ T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, in *Wprowadzenie do etyki*, 83.

to the truth he had discovered, the threshold of the prison cell proved to be morally impassable³⁰.

The drama – analyzed by Styczeń – of Kowalski, imprisoned during martial law in Poland³¹ for his “anti-State” activities, who was faced with the proposition “Sign and you will be free”, is of a similar nature. From the moment of his refusal to sign the loyalty document, an extremely interesting lesson in anthropology and ethics begins, whose teacher and student is Kowalski himself. Facing one of these extreme situations, Kowalski experiences a kind of *tremendum et fascinosum misterium hominis*, in which he discovers himself, and breaks down the atom of his own *I*³². Analyzing the situation of his character, T. Styczeń writes “Kowalski penetrates deep into his own mystery, his personal subjectivity. Kowalski sees in a dazzling glimpse that he cannot ignore the truth once known and acknowledged as truth, without ignoring or eliminating his own self. To save oneself is to save a freedom incomparably deeper and more important than that offered to Kowalski by his prison superiors, in exchange for a signature which signifies an act of betrayal of the truth. To save one's freedom, to save one's fidelity to the known truth, and to save oneself, are one and the same thing”³³.

The moment of learning the truth is a breakthrough and decisive in the process of a person's self-knowledge. In this respect, Kowalski's situation has a particularly valuable educational value. It specifically shows that the condition of preserving the identity of the human being as a personal subject is to be guided in his or her life by the learned truth. This also means that freedom must be subordinated to the truth³⁴. “My freedom consists of the fact – writes T. Styczeń – that by the act of my own choice I can confirm or negate the truth which I learned, I already recognized as truth by my own act of cognition. By my own act of cognition I stated and confirmed its normative authority with regard to me. From now on,

³⁰ Ibidem, 86.

³¹ Martial law was introduced by the communist authorities on 13 December 1981 in Poland. During this military operation, carried out by the army and the militia, a significant number of national and regional leaders of the *Solidarity* trade union advisors, members of works committees of large factories, democratic opposition activists, and intellectuals associated with *Solidarity*, were imprisoned or placed in internment centers. The experiences of one of those interned at the time, disguised as Kowalski, became the inspiration for Kwiecień's ethical considerations.

³² T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, 87.

³³ Ibidem.

³⁴ A. Szostek, *Natura, rozum, wolność*, 283.

then, I cannot confirm myself except by confirming by an act of free choice truth already acknowledged by me through my own act of cognition... I cannot disregard, by an act of choice, truth that I came to know, even if it was apparently trivial, without causing a split in myself, reaching the depths of my own *I* “³⁵ .

Thus, we come to the key issue in this part of my discussion, that of self-determination – the exercise of authority over oneself. K. Wojtyła devoted much attention to this issue in his reflections. He noted that the human being, undertaking conscious and free actions, is not only the author of his or her own acts, and their consequences, both transitive and non-transitive, but also decides about himself or herself. The Kraków philosopher emphasizes that the ability to make things happen, which in a special way reveals itself in the experience of an act, is at the same time self-determination. He wrote “Self-determination is a deeper and more-fundamental dimension of the self-agency of the human *I*, through which the human being, through an act, reveals him or herself as a personal subject”³⁶. For the author of *Person and Act*, the structure of the self-determination of the person is the key to explaining the issue of human freedom³⁷. It presupposes in the person a particular complexity – “the person is namely one who possesses him or herself – and at the same time one who is possessed only by him or herself”³⁸. It reveals structural self-possession, for one can only decide on what one realistically possesses, and one who possesses can decide. At the same time, self-possession is accompanied by self-control. The person is, on the one hand, one who controls him or herself, and, on the other hand, is one whom he or she controls. In relation to oneself, he or she exercises a authority which no one else has or can have over him or her. Therefore, the person is an entity *sui iuris et alteri incommunicabilis*³⁹.

To be self-determined is at the same time to possess and control oneself – to depend on oneself. But what does it mean, in practice, to decide about oneself? Answering this question, T. Styczeń writes “Certainly it does not mean you thrash about blindly, thrash about at will, but generally you subject the truth, including the truth about oneself, to the authority of one's own freedom. After all, as soon as I perceive the inadequacy of the reasons on which

³⁵ T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, 90.

³⁶ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976), 2, 14.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Idem, *Osoba i czyn*, in „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, 152.

³⁹ Ibidem, 152-153.

I have hitherto based my conviction about something, I must and should reject this conviction at once, in order to be able to remain myself. I cannot surrender the truth to myself; I must surrender myself to the truth in order to remain myself. I remain myself and stand on my own side only when I stand on the side of truth, so when I transcend and surpass myself towards the truth, I then depend on myself... always and only when – by the most-free of choices – I make myself dependent on the truth I have come to know, including the truth about myself, which does not depend on me”⁴⁰.

Considerations undertaken at this point by T. Styczeń also have a profound social sense: is it not a fundamental ethical challenge for anyone who is to exercise any kind of authority over others to maintain, above all, authority over oneself? And isn't the basic risk connected with exercising any kind of authority the loss of authority over oneself? Exercising authority over others, unlike any other sphere of human life, brings with it the danger of self-demoralization, and the developing in oneself of even anti-human traits, which is manifested in such historical figures as Adolf Hitler and Joseph Stalin⁴¹. In the light of the analyses so far, public service appears as a special domain for affirming the truth, and thus human dignity. The last section will be the development of this thought.

3. From self-dependence to self-governance

Among the various possible types of power, the closest to personalism, and at the same time the most natural for it, is democratic authority. According to an eminent advocate of American personalism, Ralph Tyler Flewelling, personalism and democracy are, as it were, two poles of the reality of person and society, and their mutual relations⁴². There are many definitions of democracy in the philosophical literature. Discussing all of these would require a separate, extensive, study. At the basis of the considerations contained in this section lies the conviction that the foundation of democracy is the concept of the human being as a person, i.e. a rational and free being, capable of self-determination, with a mark of dignity essential only to him or her. In turn, the essence of democratic governance is the autonomy and

⁴⁰ T. Styczeń, ‘*Transcendecja – drugie imię osoby*’ czyli człowiek widziany z „niskości” doświadczenia samego siebie i z „wysokości krzyża”, in *Dzieła zebrane*, vol. 3, *Objawiać osobę*, 285.

⁴¹ M. Rembierz, *Gra władzy i wolności. O ludzkich dążeniach do samostanowienia i podmiotowości w epoce ideologii konkurujących o zawłaszczenie człowieka*, in *Wolność i władza w życiu publicznym*, ed by Joanna Mysona Byrska and Władysław Zuziak, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, 115 n.

⁴² R.T. Flewelling, *Personalizm*, in *Twentieth Century Philosophy: Living Schools of Thought*, ed. DD. Runes, Philosophical Library, New York 1943, 340

participation of all citizens in making political decisions which have the interests of the whole of society at heart⁴³. All this means that the proper sphere for the realization of the democratic form of government in modern societies is a self-governing community of individuals. Self-government has a deeply personalistic dimension. It arises directly from the ability of the person to self-determine. In a sense, the considerations presented so far have been an attempt to show the assumptions which, according to T. Styczeń, should constitute the ethical basis of a self-governing community, and thus the basis of a democratic State order.

The Polish term *samorządność* [self-governance] is close to the Greek concept of autonomy. Autonomy literally means self-determination, especially the self-determination of the law. However, we particularly speak of autonomy when we mean that a person makes all decisions on his or her own responsibility. The subject of responsibility is first and foremost an individual human being. When we say that he or she is an autonomous being, we mean first of all his or her capacity to be responsible. This presupposes that human beings can both decide for themselves and act in a certain way, and also evaluate their actions in terms of good and evil. While recognizing that the human being is an entity endowed with freedom, one must also agree that human autonomy belongs to the essence of humanity. Any attack on human autonomy is an attempt to diminish this humanity⁴⁴.

It is telling that totalitarian rule, by its very nature opposed to democracy, aims to deepen the state of dependence of the individual on other individuals and institutions, and thus to weaken or even completely paralyze so-called grassroots initiatives, claiming that it “knows better”. In “knowing” better, it simultaneously strives, using various methods, to strengthen the state of dependence and moral and social incapacitation of the individual⁴⁵. According

to Władysław Stróżewski, “communities deprived of initiative are doomed not only to expect it from above, but also to demand everything from the outside. They are not even capable of formulating any project; they have to ask for everything: for ideas, for funds for their implementation, and finally for what the project is supposed to be about, because its implementation usually turns out to be something beyond their control... this way they slowly

⁴³ V. Possenti, *Zarys filozofii polityki*, trans. Anna Fligel, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012, 309.

⁴⁴ W. Stróżewski, *Filozoficzne podstawy samorządności*, in idem, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, 237-238.

⁴⁵ Ibidem, 243.

lose everything, especially the sense of their own power, and any autonomy”⁴⁶. T. Styczeń, however, strongly emphasizes that even the most-sophisticated system of disinformation and violence is not able by itself to take control of the humanity and subjectivity of anyone. The enslavement it aims at would have to take the form of an act of consent by a given subject to enslaving actions, a form of self-deception and self-servitude. That is why the most-radical threat to the person comes ultimately from him or herself – from his or her free choice, which is the choice to deny the truth. “To fall into the most-radical crisis” – he writes – “is to choose to negate the truth... and to persist in it”⁴⁷.

Freedom is a prerequisite for the existence and development of both democracy and self-governance. But it does not mean thoughtless arbitrariness. On the basis of personalism, freedom is not an unlimited absolute value. It is an element in the totality of the human personality, which should be engaged in a variety of social goals, and in the implementation of other values in society, and in its structures⁴⁸. Thanks to freedom, mankind can, and must, above all, seek the truth and good, and then, affirming them, assimilate them, and put them into practice. This is the essence of self-governance. Self-governance is alien to any falsehood,

any will to disregard the truth, which ultimately leads to anarchy. That is why the Lublin ethicist states “self-governance is the rule of the truth”⁴⁹. The exponent of authentic self-governance

is the relation of freedom to the truth, and its proper goal is human self-fulfillment⁵⁰. This also has its social implications. T. Styczeń writes “A ruler governs others, and does not dictate or command, when he or she obeys the truth: the truth about who the ruled person is in the first place, and about that without which he could not fulfill him or herself, that is, become fully him or herself. The ruler stands in the service of the truth about self-fulfillment. After all, the task of the law is nothing other than to express the truth about the conditions for self-fulfillment. The respect of the ruler for the truth about the ruled is expressed in respect for the

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ T. Styczeń, *Problem człowieka problemem miłości*, 123.

⁴⁸ J. Maritain, *Du régime temporel de la liberté*, Dedecle de Brouwer, Paris 1935; S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do myśli J. Maritaina*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, 67.

⁴⁹ T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i innych*, 87.

⁵⁰ Ibidem, 88.

law, i.e. the rule of law”⁵¹. In this way, the rule of the truth becomes the natural plane of encounter and dialogue between the rulers with the governed. In it, self-governance and the rule of law are united – the order of the individual with social order⁵².

“To be, for a human being, is to govern” reads the quotation comprising the title of this article. Looking for what constitutes the identity of the human being, T. Styczeń claims that the human being exists “differently” and “higher”. His or her special standing among other beings is constituted by dignity, some elements of which are subjectivity, reason, and freedom. This discovery is the foundation of social thinking. Self-understanding is a necessary, but not sufficient, condition for human self-fulfillment, for the human being to achieve the fullness of his or her identity. The condition of the full understanding of oneself – one’s own “self” as a subject capable of self-transcendence in the truth, who, as such, deserves respect from oneself and others – is the discovery of every other person as worthy of affirmation by him or herself. This is the prerequisite for obtaining a “definitive definition” of oneself⁵³. T. Styczeń writes “I am the self among other selves, I am a self-governing subject among other self-governing subjects, a person among persons... a person in the world of persons”⁵⁴. Therefore, in the name of the discovered truth about oneself – about one’s personal “self” – one should “transcend oneself towards every other”⁵⁵. What allows the human being to become fully him or herself is love – creating love. The human being by his or her very nature is a being called on to a personal relationship with another. “Autonomy called for communion, self-dependence called for solidarity, solitude called for love – this is the name of the human being”⁵⁶ – he wrote.

The key to understanding the human being is ultimately to be found in love. In the anthropological reflection of T. Styczeń, the human being is fulfilled not by cutting him or herself off from the other, but through a relationship with the other. Community is here a constitutive dimension of person’s self-fulfillment⁵⁷. Through love one realizes that the

⁵¹ Ibidem, 87-88.

⁵² Ibidem.

⁵³ Idem, *Problem człowieka problemem miłości*, 121.

⁵⁴ Idem, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i innych*, 91.

⁵⁵ Ibidem, *Być sobą to przekraczać siebie*, 509.

⁵⁶ Ibidem, *Problem człowieka problemem miłości*, 140.

⁵⁷ R. Butiiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, trans. by Jarosław Merecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, 244.

“other” is not an enemy, a rival, or a competitor, but a neighbor. “This means, in other words”, – writes the ethicist from Lublin – “that the self reaches the fullness of its identity in acts which effectively express the attitude of solidarity with every other – individually and all together on the basis of their personal dignity”⁵⁸. It is from love that the strength of a State originates. For it is the glue which binds all people into one great community. It is the only effective way to personalize all social bonds, and to achieve the common good. The ultimate role of the structures of authority is to give individuals the opportunity for self-fulfillment by “enacting the truth in love”. It is the unification of all on the basis of affirming in them what they are, and thus on the basis of the truth of their human existence⁵⁹.

Conclusions

The article was an attempt to comprehend the personalistic foundations of social authority according to Tadeusz Styczeń. Its considerations followed one path: discovering who the human being is, and how to “translate” what constitutes his or her deepest identity into the issue of self-governance, which is an important element in democracy, as the governing order closest to personalism. Local self-government does not operate in a conceptual vacuum. Its conception is conditioned by a number of philosophical assumptions, often adopted unconsciously. These include axiological assumptions which reflect a particular vision of the world, and especially a particular anthropology. Although T. Styczeń did not directly address the issue of local self-government in his texts, one can find a number of inspirations in his multi-threaded reflections, the taking up of which would facilitate the construction in modern societies of authority structures which are the most congruent with the nature of the person. The analyses of this Lublin ethicist, devoted to the problem of the subjective foundations of self-government, constitute a specific discourse in defense of the human person, and his or her dignity, as well as the right to self-fulfillment through the free coming to know and affirmation of the truth. They also point to the need for a comprehensive development of the individual, who fulfills him or herself to the fullest in his or her relations with others through effective love.

The principle of ethical personalism, according to which the human person must be affirmed for his or her own sake, has a social dimension *par excellence*, and therefore its

⁵⁸ T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i innych*, 95.

⁵⁹ Idem, *Problem człowieka problemem miłości*, 140-141.

importance should be emphasized in a special way in the sphere of social and political life. This can be done by affirming the human person's right to self-determination, and to everything through which he or she develops and strengthens him or herself as a self-governing entity. This is where we touch on the essence of self-governance in general. All programs of social action and public institutions are morally good only when they serve the human being – when they strengthen the creative subjectivity of the individual. In the light of the thoughts of T. Styczeń, this is what is the essence of their sense and moral values.

Bibliography:

Aquinas Thomas, *Summa Theologica*, trans. coll. vol. 1-34, Londyn 1961-1986.

Bartnik Czesław, *Personalizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.

Buttiglione Rocco, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. by Jarosław Merecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.

Flewelling Ralph, Tyler, *Personalism*, in *Twentieth Century Philosophy: Living Schools of Thought*, ed. DD. Runes, Philosophical Library, New York 1943.

Gacka Bogumił, *Personalizm Amerykański*, Redakcja Wydawnictw KUL Lublin 1996.

Kowalczyk Stanisław, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992.

Maritain Jacques, *Du régime temporel de la liberté*, Dedclee de Brouwer, Paris 1935.

Possenti Vittorio, *Zarys filozofii polityki*, trans. by Anna Fligiel, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Lublin 2012.

Possenti Vittorio, *Osoba nową zasadą*, trans. by Jarosław Merecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017.

Rembierz Marek, *Gra władzy i wolności. O ludzkich dążeniach do samostanowienia i podmiotowości w epoce ideologii konkurujących o zawłaszczenie człowieka*, in *Wolność i władza w życiu publicznym*, ed by Joanna Mysona Byrska and Władysław Zuziak, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, 111-124.

Stróżewski Władysław, *Filozoficzne podstawy samorządności*, in *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, 237- 249.

Styczeń Tadeusz, *Uwagi o istocie moralności*, in *Wprowadzenie do etyki*, ed by Maria Filipiak and Andrzej Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, 28-42.

Styczeń Tadeusz, *Wolność w prawdzie*, in *Wprowadzenie do etyki*, ed by Maria Filipiak and Andrzej Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, 83-95.

Styczeń Tadeusz, *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły*, in *‘Osoba i czyn’ oraz inne studia antropologiczne*, ed by Tadeusz Styczeń et al., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, 493-526.

Styczeń Tadeusz, *Antropologiczne podstawy etyki czy etyczne podstawy antropologii*, in *Dzieła zebrane*, vol. 3, *Objawiać osobę*, ed by Alfred Marek Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, 165-175.

Styczeń Tadeusz, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, in *Dzieła zebrane*, vol 3, *Objawiać osobę*, ed by Alfred Marek Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, 71-99.

Styczeń Tadeusz, *Miłość spełnieniem wolności. Konieczność dyscypliny życiowej w kontekście nauczania Jana Pawła II*, in *Dzieła zebrane*, vol 3, *Objawiać osobę*, ed by Alfred Marek Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, 267-275.

Styczeń Tadeusz, *Objawiać osobę*, in *Dzieła zebrane*, vol. 3, *Objawiać osobę*, ed by Alfred Marek Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, 17-25.

Styczeń Tadeusz, *Prawda o człowieku miarą jego afirmacji. O gwarancjach zabezpieczających humanizm przed wyrodzeniem się w antyhumanizm*, in *Dzieła zebrane*, vol 3, *Objawiać osobę*, ed by Alfred Marek Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, 251-261.

Styczeń Tadeusz, *Problem człowieka problemem miłości*, in *Dzieła zebrane*, vol. 3, *Objawiać osobę*, ed by Alfred Marek Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, 121-145.

Styczeń Tadeusz, *„Transcendencja – drugie imię osoby” czyli człowiek widziany z „niskości” doświadczenia samego siebie i z „wysokości krzyża”*, in *Dzieła zebrane*, vol 3, *Objawiać osobę*, ed by Alfred Marek Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, 279-301.

Szostek Andrzej, *Rola pojęcia godności w etyce*, „Studia Filozoficzne” 1983, no 8-9, 77-91.

Szostek Andrzej, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1990.

Szostek Andrzej, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 1991, no 15-16, 25-37.

Szostek Andrzej, *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2014.

Wojtyła Karol, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976), 2, 5-39.

Wojtyła Karol, *Osoba i czyn*, in „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, ed by T. Styczeń et al., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, 51- 335.

Wojtyła Karol, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

Wojtyła Wojciech, *Osoba, społeczność, demokracja. W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020.

To Be, for a Human Being, is to Govern
The Personalistic Foundations of Authority According to Tadeusz Styczeń
Summary

The author of this article discusses the subjective foundations of social power. He does so on the basis of Tadeusz Styczeń's texts. The thesis of the article is that the basic condition for exercising social authority (i.e. public, State, and political power) is to retain authority over oneself, to be a free, truth-driven, and self-governing entity. Of the three types of authority included within the scope of social power, the article will place particular emphasis on political authority in a democratic society.

Following the thoughts of T. Styczeń, the author attempts to provide an answer to the question of how to “translate” what constitutes the deepest identity of a person into the issue of self-governance, which is an important element in democracy, as the governing order closest to personalism.

Keywords: person, autonomy, democracy

Marcin Sieńkowski**Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Elk**

God and Truth, Goodness, and Beauty

On the basis of classical philosophy, it is assumed and justified that every real being has such properties that make it a being as being. These properties are inherent in every being, and therefore they are called universal or transcendental; some of them are absolute and some are relational. The latter include: truth, goodness and beauty¹.

The separation of relational transcendentals takes place thanks to the accrediting of being to the mental faculties of mankind. In this case, mankind is the recipient (addressee) of the being and the content contained in it. Paying attention to the transcendental is possible from another angle as well: “being” is related to its efficient cause, which we call the Creator or maker. Since the cause produces effects similar to itself, in the aspect of relational transcendentalities, “being” is ordered toward the intellect and the will of the cause that caused it. There is no doubt that mankind, as a personal entity, makes all kinds of beings. The same should be said of God. Therefore, this question is not without significance: to what extent is the efficient cause itself (God) related to the transcendental properties that belong to its effects (in mankind)? In this context, the aim of this article is to find an answer to the question of what it means that God is truth, good and beauty². In addition, the meaning of the individual transcendentals will be explained, as their classical understanding is being lost or abused more and more often, it seems to me.

The attempt to explain this problem will be based on the views of realistic philosophy shaped mainly by the thoughts of Aristotle and St. Thomas Aquinas, but also by contemporary representatives of this trend, which include, inter alia, Mieczysław A. Krąpiec OP and Andrzej Maryniarczyk SDB. Many of their studies are devoted to truth, goodness, and beauty as universal properties of being³. They will be appropriated as such.

¹ Cf. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, in: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O prawdzie*, trans. A. Białek, Lublin 2001, pp. 179-181.

² Indeed, this article is about the concept of God (the Absolute) developed on the basis of realistic (classical) philosophy and agreed with the concept of God of the Christian religion of the Catholic denomination. Cf. M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, in: same, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, pp. 274-280.

³ It should not be forgotten that properties of this kind are also present in theological knowledge and also appear in revelation, as reported in the Scriptures. “Jesus answered him, I am the way and the truth and the life. No one

1. God and truth

A metaphysical analysis of the concept of truth leads to the separation of three aspects: depending on how the “being” is ordered to the intellect, truth is distinguished in a cognitive (logical), ontological and metaphysical sense. Each of them has implications for God.

1.1. Cognitive dimension of truth

Many authors of philosophical works on God state that he is truth itself. In the texts of St. Thomas Aquinas, for example, God receives several definitions related to truth: first truth, uncreated truth, and eternal truth⁴. In view of the above statements, it is worth exploring in what sense God should be equated with truth and what this term means.

In the colloquial language we often use the expression “true”. For example, we give real reasons for our decisions, we tell real stories, we drink real coffee, we value real friends, we discover our true calling, etc. The usage of the term “real” in such phrases, in one sense, aims to emphasize the authenticity and reality of what we are working upon. On the other hand, it is used to dispel fears that we are experiencing something only contrived or false.

Philosophical considerations about truth usually go in one of two directions: one of them is the cognitive approach to truth, whereas the other is the ontological one. In the cognitive sense, the “truth” is that the one who “knows” agrees with what he presumably “knows”. The “truth”, in this sense, is therefore the relation of the person to the existing reality (i.e., its correspondence to reality). The point is that we can speak of “truth” in cognitive terms only when we know reality as it is, and when we faithfully pass on the resultant knowledge to others. If, for example, I find that this year’s winter is snowy and it “really” is, then I reconcile the intellect with reality. This kind of agreement is “true” in a cognitive (logical) sense and this understanding is considered as the classic definition of truth⁵.

It should be emphasized that the starting point in the formulation of a logical “truth” is a specific thing or phenomenon that occurs and can be known; the intellect does not create the “truth”, but merely reads it, does not create it, and thereby agrees with the reality that is

comes to the Father except through me” (Jn 14: 6). “Jesus said to him: Why do you call me good? No one is good but God alone” (Mk 10: 18). “You are the most beautiful of the sons of men, grace is poured over your lips: therefore God has blessed you forever” (Ps 45: 3).

⁴ Cf. STh 2-2, q.1, a. 1.

⁵ Cf. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2007, p. 72.

independent of itself. Existing things and events take precedence over our mere response to them. Therefore, it is said that truth follows existence⁶. It is worth noting that the concept of “truth”, at least in the classical sense, takes place only in connection with personal (intellectual) cognition and appropriation; this is because the truth is expressed in judgments by which something is affirmed or denied⁷. On the same principle, its opposite, i.e. falseness, can also be defined. Falseness occurs when you claim something that doesn’t match reality. For example, when I say that the winter is mild, and in fact it is harsh, then I am professing a lie.

But what does the expression “God is real” mean in this context? If God is said to be true, then we refer to “true” either His existence or His nature. In the first sense, the phrase “true God” informs us that His existence is real. And if God exists in reality, then “It is true that God exists” is, itself, true. In this sense, we agree with God’s reality and proclaim the truth that is grounded in what it actually is⁸.

In a second sense, the term “true God” contains information, for example, that His words or promises are true or that God’s works are true. In this sense, „It is true that God became man” is a sentence that corresponds to reality when in fact God assumed humanity. Once again we notice that the truth is preceded by the occurrence of a specific event. Only in its consequence do we pronounce a judgment consistent with it—i.e., the truth—or contrary to it or distorted—i.e., false⁹.

“Truth” in a cognitive sense may not only apply to existing things, but also to God. In this sense, it presupposes the priority of events related to him. To claim that God is true (in existence or in essence), one must first know God’s reality. Only then can one’s claims made about God be judged as true or false. Generally speaking, the “truth” about God is when we come to terms with what actually happens. Therefore, it is of great importance to get to know the existence and nature of God honestly, through the means of both faith and reason¹⁰.

⁶ Cf. T. Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013, p. 289.

⁷ These types of activities are performed by the intellect. Cf. P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, pp. 90-95; S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 80*, in: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75-89, trans. S. Swieżawski, Kęty 2000, p. 274.

⁸ Cf. STh 1, q. 2, a. 3; Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, vol. 1, trans. Z. Włodek, W. Zega, Warszawa 2003, pp. 41-53.

⁹ Cf. Arystoteles, *Metafizyka*, trans. K. Leśniak, Warszawa 2009, pp. 173-174.

¹⁰ Cf. Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007, pp. 143-174.

1.2. Ontological dimension of truth

Apart from the cognitive dimension of “truth”, its ontological aspect plays an important role as well. Different dimensions (ways of understanding) “truth” result from a different assignment of cognition to “reality” itself—in other words, the intellect to the thing which, on the basis of realistic philosophy, we call “being”. The point is that, on the one hand, the intellect can be related to a thing, and on the other hand, a thing can be related to the intellect. These different ways of assigning intellect determines the two dimensions of truth: logical and ontological¹¹.

If truth in the cognitive sense means the reconciliation of the intellect with the thing that exists, then truth in the ontological dimension is the inversion of this connection. Then it takes the form of assigning things to the intellect. What does this matter? I assert that the point of reference plays an important role here. In the case of ontological truth, it is not the thing that a person knows, but the intellect with which he or she learns and, consequently, plans a thing that will transpire, given the right conditions. Hence the ontological truth consists in the conformity of things with the intellect, that is, reality with human cognition¹².

In the case of logical truth, reality is “ahead” of cognition, and therefore it is possible to reconcile cognition (intellect) with reality. In the case of ontological truth, the opposite is true—cognition precedes reality¹³. I will illustrate the occurrence of such a dependence with a simple example: the dependence of things on cognition takes place, for example, when a carpenter first devises a table design and then, through a series of activities, makes a piece of furniture according to his own idea. Getting to know the table comes first in relation to the example just given. This knowledge manifests itself through a project that must necessarily be planned in advance; only then it is put into practice—that is, “made”. Agreeing things with intellect means checking whether the thing made corresponds to the project (whether it “agrees” with it). If the table made is as the carpenter predicted it, then the ontological truth is indeed true. This kind of truth is a quality of the intellect that designs a thing and then controls its compliance with a “plan” to complete it, of some sorts¹⁴.

¹¹ Cf. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, p. 72.

¹² Cf. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984, p. 170.

¹³ Cf. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O prawdzie*, p. 24.

¹⁴ At this point it should be added that apart from the ontological truth, there can also be an ontological falsehood. It appears when a thing derived from the intellect does not agree with its project. How does it happen to a man to say that things do not correspond to their designs, so it would be necessary to reflect more deeply whether the things that God creates according to his own ideas may also be incompatible with them? If not, the ontological falsehood would not apply to God.

The “problem” of ontological truth takes a new perspective when one takes into account the distinction between the human and divine intellect, which corresponds to two kinds of “beings” that exist in the world: some of them are ontically related to the intellect of a person (e.g., the aforementioned table), and others to the intellect of God (e.g., personhood itself). “Beings” designed and made by people constitute the world of culture, while “beings” planned and created by God constitute the world of nature. Therefore, it is customary to talk about the intellect of the “maker” and the intellect of the “Creator”. Each of them has its mark on the things that are “designed” and “created”, or “made”¹⁵.

Since the ontological truth is a property of the intellect that projects a specific “being”, God is the ontological truth in relation to the creatures he has intended and called into existence. The ontological truth expresses that “being” is related and dependent on the intellect that invented it (and then “made” it); God himself plays this role in the natural world. It can be said that the intellect of God is the source and measure of the existence of all creatures. Hence, to affirm that “God is truth” in an ontological sense is to hold that he is the source of things that exist according to his plan, both in form (idea) and matter¹⁶.

Thanks to the intellect, God (or a person) inscribes his project into the emerging being, at the same time another intellect can know (read) what has been “written” into being. In this way, knowing the “being” is identical with knowing the “truth” of being. Using the language of realistic philosophy, one can therefore say that “being” itself is also true¹⁷; this aspect of truth has come to be known as metaphysical.

1.3. Metaphysical dimension of truth

The question of truth is one of the fundamental questions studied in philosophy; it also belongs to those concepts that are characterized by multidimensionality. After presenting the truth in its cognitive and ontological aspect, it remains to pay attention to its metaphysical meaning, and then relate it to God. But how does metaphysical truth differ from cognitive and ontological truth? I contend that the cognitive dimension of truth consists in reconciling the intellect with the “thing”, while truth in the ontological sense is the reconciliation of “things” with the intellect. It can be therefore be said that these aspects of truth, taken together, complement each other. However, recognizing these two dimensions of truth does not exhaust

¹⁵ Cf. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, pp. 127-131.

¹⁶ Cf. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, vol. 1, trans. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruzsarczyński, Kęty 1998, q. 1, a. 4 (further: *De veritate*).

¹⁷ Cf. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, p. 74.

the entirety of “truth”; there is also a third aspect. This third aspect concerns the “thing” itself as derived from intellect. As truth in the logical sense is a property of a judgment, and truth in an ontological sense a property of the intellect, so metaphysically, truth is a “property” of a thing, that is, “being” itself¹⁸.

Since every “being” is related to the intellect that designed it, one should infer the constant dependence of beings on thinking (knowing) entities. Both “persons” and God are sources of existing beings. A project of a specific being is born in the subject, which can then acquire “real” existence. Thus, the truth about “being” first exists in the person who invented it, and then, as a result of various activities (creative or made), it becomes a “property” of the designed being that thereby obtains “real” existence. Then the project (or “truth”) no longer exists only in the originator’s intellect, but is “inscribed” (or placed) into the being itself, thereby gaining independent existence. The originator’s intention is embodied in the thing done. Thereafter, it carries the “truth”; it determines that a “thing” is what it is. Therefore, the intellect of the originator—or maker—determines the “truth”, and the “thing” thereafter realizes it¹⁹.

The concept of the “project” at hand can be more specific, and thereby indicate what it consists of. For example, the “project” decides what the “thing” (its essence) is to be. By its essence, a specific “thing” is what it is (the essence of a house makes a home a home, not a garden, for example). When one asks what makes a triangle a triangle, I reply with three sides and three angles make a triangle a triangle; these features constitute the essence of the triangle. In relation to the material from which this or that “object” is made, the “design” is its form—that is, what shapes the material (this is why every being is composed of matter and form). In addition, there are laws in the drafting of a thing that exists: these are foremostly the so-called first “principles of being” (identity, non-contradiction, finality, etc.). “Design” also includes the properties of things and the relationships that some things form with other things²⁰. For example, between the numbers five and eight there is a numerical relationship, and between a man and a woman, for example, there is a marital relationship.

It should be emphasized that everything that makes up the “design” of a thing comes from the intellect; the detailed design exists first in the intellect—only then is it put into practice, and with the existence of a thing, it constitutes its “basic structure”. This basic

¹⁸ Cf. Arystoteles, *Metafizyka*, p. 123.

¹⁹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 2.

²⁰ Cf. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, pp. 75-76.

structure makes it possible to know “things” as they are in truth. Due to the fact that the “design”, an intellect has inscribed its essence into a thing, and any other intellect that recognizes the “thing” and wants to understand it and use it correctly, must “read” what the “thing” is. Thus, the entity must know the “design” that is contained in the “thing”.

Note that what comes from the intellect, which is “truth” itself, is appropriate for the intellect. One intellect establishes “truth” also so that another intellect can know it²¹. Therefore, it is worth looking at the world as a “book” that can be “read” and thereby discern within it the “truth” written by other intellects, including God. In this world, all things realize the modes of existence that were given to them according to the intention of their makers (or, I assert, the Creator). Thanks to nature of “things”, those who discover their rights, properties, relationships, etc., are improved. This kind of content develops, enriches, and improves the intellect that assimilates them.

Furthermore, metaphysical truth is a “property” of being itself. Due to the fact that God is also a kind of “being” (His essence is existence²²), He is also “truth” in a metaphysical sense. That is, the “truth” about the essence of God, determines what God is. Moreover, He is the first (uncreated, eternal) “truth”, which means that God’s design did not exist either before or outside of him. The metaphysical truth about God is also characterized by the fact that it is primarily knowable; indeed, God is knowable first of all for himself, and then for other entities equipped with intellectual cognition²³.

Everything that is made up of a “thing” (i.e., its essence, rights and properties) is its “truth” in a metaphysical sense. Since every existing “being” is unique and carries out a specific idea, it contains its own “truth”. This principle also applies to God in that the whole world is permeated with the thoughts of both God and persons. Because of this, the world is rational: it is from the intellect (thoughtful) and for the intellect (assimilable); it is a world of meaning, not absurdity²⁴.

2. God and goodness

“Goodness”, like truth, can be considered in several aspects. One of them concerns, for example, what may proceed from it; in this case, then, one deals with “goodness” in the

²¹ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 2.

²² Cf. STh 1, q. 3, a. 4; M. A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” – przekład i komentarz*, Lublin 2001, pp. 145-146.

²³ Cf. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, trans. P. Lichacz, Kraków 2005, pp. 93-95.

²⁴ Cf. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, pp. 69-70.

moral sense. Another aspect of “goodness” is related to the “quality” of being that is in turn related to the will of that “being”. Thus, it is legitimate to consider the concept of goodness both from the point of view of metaphysics and morality²⁵.

From our daily experience, we regularly think that what “serves” us as “useful” is itself, “good”. In this way, we treat the “good” interchangeably with what is “useful”, pleasant and right. In this sense, the “good” is limited to the practical dimension; what, then, has no practical value, hardly appears as “good”. However, it should be remembered that “goodness” also has a theoretical dimension. In this theoretical understanding, the “good” is used to achieve a specific goal, and “goodness” is a property of being for which the desire takes place. The terms “to be good” (for somebody) and “goodness” (good in itself) are not the same thing²⁶.

The history of human thought knows several concepts of the “good”, or “goodness”. The most powerful one is that formulated by Aristotle. In his view, “goodness” is the object of desire (wanting); “goodness” is what everyone wants—in other words the “good” is the goal of all striving²⁷. Whatever, therefore, is desired is “good”. In this way, “goodness” is not limited to practical objects, but includes all “beings”, as long as they are the object of desire. Thus, we can name any “being” that is wanted as “good”—e.g., a book, home, vacation, education, love, forgiveness, etc. These examples show that the “good” is not something different from “being”, but is the manner of its existence²⁸.

Can God also be included among the various kinds of beings that are wished for as “goodness”? Is God himself “good”? To answer this question, it is requisite to ask another question: does everyone “want” God? I admit that probably everyone could name a person that they know that does not “want” God, and that for a variety of reasons. On the basis of such a probe, it could be concluded that God is not “good”. But let’s look at this problem from a different angle.

²⁵ Cf. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, pp. 66-77.

²⁶ Cf. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, pp. 111-112.

²⁷ Cf. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, trans. D. Gromska, Warszawa 2012, p. 77; STh I, q. 6, a. 1; A. Maryniarczyk, *Bonum sequitur esse rei*, in: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, trans. A. Białek, Lublin 2010, pp. 185-198; M. Sieńkowski, *Koncepcja woli a rozumienie wiary. Ujęcie realistyczne, aprioryczne i pozytywistyczne*, „Studia Ełckie” 21(2019), no. 3, pp. 363-384.

²⁸ Cf. STh 1, q. 4, a. 1; A. Maryniarczyk, *Dobro bytu*, in: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, p. 214; M. M. Wright, *The Transcendence of Love According to St. Thomas Aquinas*, „Studia Ełckie” 22(2020), no. 4, p. 500.

There is no doubt that everyone wants “perfection”²⁹. After all, this is synonymous with becoming “better” and more efficient, with reaching a higher level, or the maximalization of possibilities—that is, with “maturity” or development. It can be said that perfection in this sense is the “fullness” of oneself. However, this kind of “fullness” is not necessarily achieved with a long-term “goal” analogous to that which an athlete sets for themselves to break a record in their sport. The point is that one’s own “fullness” does not have to be invented (dreamed up), because it is already conceived. The “author” of this thought is not the person him or herself, but God instead.

St. Thomas Aquinas explains that to achieve “wholeness”, or “perfection”, is to become similar to primal cause of causes³⁰. After all, does not the “creator” of any “work” create “works” similar to himself? By virtue of this dependence, the effect tends to become what its creator is him or herself. If the “effect” reflects its creator, it means that the creator is desired by it. And what is desired is “goodness” itself³¹. Since God is the creator of everything, everything desires him as its “perfection”. So then, God himself is “good”³².

Whoever does not consider God as good has not yet recognized Him as the cause of all being (including the cause of him or herself). Objectively speaking, God is a “good” whether we accept it or not. However, one of the reasons that we do not identify God with “goodness” is that in our reflection on reality we do not yet reach the ultimate cause of “being”. This kind of reflection—and thereby the “way” of “seeing” (or reading) the world—is possible thanks to philosophy, especially “metaphysics”. On this basis, God appears as “good”, because he (“God”) is to his fullness every kind of existence, and most of all, personhood itself.

3. God and beauty

Many things that we have contact with in everyday life can “delight” us with its charm and beauty. We like not only beautiful views, faces and novels, but also captivating works of art, and even the noble attitudes and behavior of some people. This variety of beauty proves

²⁹ Cf. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, p. 109.

³⁰ Cf. STh I, q. 6, a. 1.

³¹ Cf. Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe *O dobru*, in: same, Dysputy problemowe *O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, pp. 18-19; M. A. Krąpiec, *Byt a dobro*, in: Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe *O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, p. 202.

³² Cf. Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe *O pożądaniu dobra i o woli*, in: same, Dysputy problemowe *O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, pp. 87-88. In addition, it should be noted that God is the highest good. Cf. STh I, q. 6, a. 2; M. Sieńkowski, *Koncepcja dobra najwyższego w ujęciu Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta*, „Nurt SVD” 145(2019), no. 1, pp. 236-252.

that it has many dimensions: aesthetic, ethical, theological, and philosophical³³. Let us pay attention to the last one, i.e. its philosophical sense (unfortunately often overlooked), because thanks to it we learn what “beauty” is in itself, and we also understand what God’s “beauty” is.

The word “beautiful” as used in the phrase “beautiful picture” or “beautiful sunset” is not the same as “beauty itself”. Used in the previous senses, it is the term for something else, and this is about beauty as beauty. There is an adjectival usage of “beauty”, as well as a noun usage of “beauty”. To be beautiful is “beauty” to someone, and to be “beautiful” is beauty in itself. This latter expression applies to the subjective dimension of beauty, and the former to the objective one. So what makes beauty “beauty”? Why are we “delighted” with it? How do things “enchant” us (that is, “attract” or “charm” us)? We find answers to these questions primarily in the field of philosophy.

Among the many philosophical definitions of beauty, the one given by St. Thomas Aquinas plays an important role, which contends that beauty is what “pleases” when it is “seen”³⁴. This definition contains two important elements that make up the essence of “beauty” itself: one of them is on the side of the subject that perceives a thing that is “seen”, and the other indicates the “property” of things that arouses a “liking”. Thus, beauty combines two dimensions: subjective and objective. Thanks to these two dimensions, it is possible to formulate a “relational” theory of beauty. According to this “relational” theory of beauty, the relation of the intellect and the will of a person to the “thing” is the basis of “beauty” in philosophical terms; “beauty” itself is constituted by the subject’s ability to contemplate a “thing” and the ability of a “thing” to impress the subject³⁵.

To see a “thing” as “beautiful” is not only to perceive it with your senses and to desire it with your feelings, but above all to use your intellect and will. The beauty of a thing understood in this way engages the intellect, which knows it (“reads” the truth about it), and the will which, by an act of wanting (liking), wants this thing (“reads” good about it). The activity of intellect and will causes a person to be “charmed” by a thing that presents itself as both intelligible and amiable. So then, the “thing” is not only recognizable, but also lovable. To admire a “thing” and its “beauty” consists of seeing its truth and goodness. Moreover,

³³ Cf. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1982, p. 179; P. Jaroszyński, *Beauty in the Universal Encyclopedia of Philosophy*, „Studia Gilsoniana” 7(2018), no. 4, pp. 579-595; R. Chałupniak, *Fides ex visu we współczesnej teologii piękna*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2014, no. 1, p. 152.

³⁴ Cf. STh 1, q. 5, a. 4, ad 1.

³⁵ Cf. J. C. Riofrío Martínez-Villalba, *The Effects of Beauty and the Redemption of the Ugly*, „Studia Gilsoniana” 8(2019), no. 2, pp. 406-407.

truth corresponds to the intellect, and good corresponds to the will, which is why “beauty” is said to be a “synthesis” of truth and good—things are not only meant to be known or loved (as two separate and independent human acts), but also to be “contemplated”: such an approach involves ever-deeper knowledge and ever-greater love³⁶.

In “realist” philosophy, beauty is understood as the “universal” (or transcendental) property of an entity. Further, since every existing being has this “property”, every existent being is “beautiful”. However, it is only possible to perceive the “beauty” of things in a personal life, which consists of intellect and will. The action of these two aspects is combined into a single experience called “contemplation”³⁷. So then, “beauty” is the way things exist. Accordingly, things are objects of contemplation and evoke cognitive acts as well as acts of love.

Like every other “thing”, God can also be grasped by the act of contemplation. After all, a relationship with God is established mainly through the intellect and the will of the one who is seeking him. These two aspects make it possible to know and love God. Since God is a kind of “being”, one might think that beauty is one of his “properties”. However, because there is nothing in God that is not his essence, that beauty is not “his”, per se, but he himself instead³⁸.

On the other hand, God is the Creator of the things (of the world) that we say are “beautiful”. People only “read” the beauty of being, but God is its Creator by virtue of assigning it to a person’s intellect and will. The reason for the “beautiful” nature of created beings, then, is that they are derived from the intellect and will of the creator, who himself is “beautiful”. Since “being” is irreducibly related to God, it is permeated with his intellect and will³⁹. It is moreover, integrated, harmonious, and perfect, which is the “essence” of beauty. Only in this way does a “being” realize a specific intention (truth) and goal (good) given to it by God.

³⁶ Cf. STh 1-2, q. 27, a. 1, ad 3; M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, pp. 212-213.

³⁷ Cf. *ibidem*, p. 211-212.

³⁸ Cf. STh 1, q. 3, a. 6; Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, p. 161.

³⁹ Cf. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Poznań 1992, p. 26; K. Klauza, *Piękno*, in: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, ed. J. Salamon, Kraków 2016, p. 191.

Conclusion

The metaphysical cognition of reality (cf. Aristotle, Aquinas) leads to the assertion that properties that belong to beings are able to be noticed by those same “beings”⁴⁰. This group of “properties” includes relational transcendence in the form of truth, goodness and beauty. Hence, truth, goodness, and beauty are bestowed upon everything that “really” exists. These properties are distinguishable by assigning “being” to the mental faculties of a person—that is, the intellect and the will. This type of relationship is also true of God, which means that God is truth, goodness, and beauty.

The semantic analysis of transcendental concepts (cf. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk) proves that things are connected by the intellect and the will of a “being”. As a result, “beings” serve not only to know and love independently of one another, but also to “contemplate”—that is, to perceive their truth and “goodness” simultaneously and unitedly. Such an approach to these aspects of “being” brings to light the truth, goodness, and beauty of things. It also means that beings are “perfect” by their nature, not because they are not imperfect. Moreover, God is not only truth, goodness and beauty, but also their source and model. Metaphysical reflections prove that these properties are expressed in different ways (analogously) in the world “created” by God. In addition, this metaphysical reflection serves to explain and help us “beings” understand what the revelational aspects of the bible teaches about God as “truth”, “goodness”, and “beauty”.

Bibliography:

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, trans. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Metafizyka*, trans. K. Leśniak, Warszawa 2009.
- Chałupniak R., *Fides ex visu we współczesnej teologii piękna*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2014, no. 1, pp. 151-175.
- Jaroszyński P., *Beauty in the Universal Encyclopedia of Philosophy*, „Studia Gilsoniana” 7(2018), no. 4, pp. 579-595.
- Jaroszyński P., *Spór o piękno*, Poznań 1992.
- Klauza K., *Piękno*, in: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, ed. J. Salamon, Kraków 2016, pp. 191-196.

⁴⁰ Cf. M. A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, in: Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe *O prawdzie*, p. 163.

- Krąpiec M. A., *Byt a dobro*, in: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, trans. A. Białek, Lublin 2010, pp. 199-212.
- Krąpiec M. A., *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” – przekład i komentarz*, Lublin 2001.
- Krąpiec M. A., *Filozofia i Bóg*, in: same, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, pp. 264-317.
- Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984.
- Krąpiec M. A., *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, in: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O prawdzie*, trans. A. Białek, Lublin 2001, pp. 141-165.
- Krąpiec M. A., *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.
- Maryniarczyk A., *Bonum sequitur esse rei*, in: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, trans. A. Białek, Lublin 2010, pp. 185-198.
- Maryniarczyk A., *Dobro bytu*, in: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, trans. A. Białek, Lublin 2010, pp. 213-224.
- Maryniarczyk A., *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2007.
- Maryniarczyk A., *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, in: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O prawdzie*, trans. A. Białek, Lublin 2001, pp. 167-183.
- Mazur P. S., *O nazwach intelektu*, Lublin 2004.
- Pawlikowski T., *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013.
- Riofrío Martínez-Villalba J. C., *The Effects of Beauty and the Redemption of the Ugly*, „*Studia Gilsoniana*” 8(2019), no. 2, pp. 401-430.
- Sieńkowski M., *Koncepcja dobra najwyższego w ujęciu Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta*, „*Nurt SVD*” 145(2019), no. 1, pp. 236-252.
- Sieńkowski M., *Koncepcja woli a rozumienie wiary. Ujęcie realistyczne, aprioryczne i pozytywistyczne*, „*Studia Elckie*” 21(2019), no. 3, pp. 363-384.
- Swieżawski S., *Wstęp do kwestii 80*, in: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75-89, trans. S. Swieżawski, Kęty 2000, pp. 259-279.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1982.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O dobru*, in: same, *Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, trans. A. Białek, Lublin 2010, pp. 9-67.

- Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe *O pożądaniu dobra i o woli*, in: same, Dysputy problemowe *O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, trans. A. Białek, Lublin 2010, pp. 69-181.
- Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe *O prawdzie*, trans. A. Białek, Lublin 2001, pp. 15-113.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, vol. 1, trans. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998 (*De veritate*).
- Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, trans. P. Lichacz, Kraków 2005.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, ed. S. Bełch, vol. 1-34, London 1961-1986 (STh).
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, vol. 1, trans. Z. Włodek, W. Zega, Warszawa 2003.
- Wright M. M., *The Transcendence of Love According to St. Thomas Aquinas*, „Studia Ełckie” 22(2020), no. 4, pp. 499-509.
- Zdybicka Z. J., *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007.

God and Truth, Goodness, and Beauty Summary

The purpose of this article is to present the meaning of the transcendental properties, which include truth, goodness, and beauty, among others. Their understanding was developed by philosophers of the classical trend (in the past and today). On the basis of metaphysics, it is explained that every real being has these properties. The author of this study shows that they also belong to God.

Keywords: God, transcendental, being, truth, good, beauty, Aristotle, Thomas Aquinas, Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk

Aquinas's Troubles with Human Death: A Prospective Solution¹

From a philosophical and theological point of view – but also from the view of common language – death is defined as “the separation of the soul and body.”² In the case of Saint Thomas Aquinas his views regarding death are not fully clear³ with this being somewhat strange due to Aquinas being a philosopher who makes use of Aristotelian ontological categories and additionally strengthens them with his own modification – the supreme substantial composition of the essence and existence, in relation to death makes use of, in fact, a position elaborated by... Plato (!). One could reply that Aquinas' concept of the soul is more akin to the Platonic one rather than the Aristotelian one – the soul is a spirit, albeit an “incomplete” one, an incomplete substance, but a substance nonetheless and is therefore a being “in itself” with its own act of existence. In Aristotle the soul was necessarily connected with matter and could not exist without it. Aquinas assumed Aristotle's concept as a more realistic one, because it grants the possibility for explaining the unity of the human being which was not granted in Plato's concept. Aquinas overcame the difficulties of Aristotle and Plato in relation to the soul, however it seems that for some reasons he “stopped” at the analysis of corporeality assuming the Platonic understanding of death – the separation of 2 substrates of being which in an Aristotelian understanding constitute/formulate the unity of being. This would be some sort of incoherence in a consistent analyses of the problems from the ontic side although he made a significant step forward, elaborating upon the concept of the soul comprehended as a form that is not engulfed in matter and does not result from its potentialities but is created by the Creator *ex nihilo*. It constitutes therefore a spiritual substance which exists in itself but is incomplete. Hence, the manner of understanding the

¹ This project is funded by the Minister of Science and Higher Education within the program under the name: “Regional Initiative of Excellence” in 2019-2022, project number: 028/RID/2018/19, the amount of funding: 11 742 500 PLN.

² See B.Mondin, *Preegzystencja, nieśmiertelność, reinkarnacja*, (Preexistence, Immortality, Reincarnation)) transl. M.Wojewoda, WAM, Kraków 2006, p.171.

³ J. Mundhenk in his work *Die Seele im System des Thomas von Aquin: Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*, Hamburg 1980, on p. 119 draws attention to the fact that Aquinas, indeed, did not contemplate the problem of death philosophically or theologically, but he accepted only the axiom that it is the separation of the soul and body.

sorts of connections and relations between these substrates of being undergoes quite a radical change. The existence of this type of form (the soul) is not by necessity connected with matter and is not a result of how matter is organized, to the contrary – matter is organized by the form existing in it from within in a way of adapting to the “needs” of this form – in order for its “incompleteness” to find its completion. Hence, one can infer the ontic primacy and supremacy of form over matter, but on account of its structure it is incomplete and the material substrate is necessary and required for a variety of actions of the whole of a being.

And here we have a point requiring clarification – since Aquinas understood death as a complete division (separation) of these sub-components of a human being – the material and spiritual, in a Platonic manner, then what are the grounds of this?⁴ Even more so, Aquinas argued that the human soul, the immaterial form, cannot be destroyed, although a soul bereft of the body is neither a human nor a person. Perhaps Aquinas succumbed to sensual obviousness⁵ and the “terror of death” which according to his descriptions is terrifying, although as a theologian he should not give in to that, being aware of the resurrection and the afterlife, or as a philosopher, knowing of the indestructability (immortality) of the soul. Only someone lacking faith (or theological knowledge) and knowledge about the nature of the human soul (two factors are an important basis – supernatural and natural – of the hope of expecting an afterlife) can succumb to the intellectual and emotional paralysis accompanying the experience of death.

As one can infer from the undeniable obviousness, Thomas accepted both premises of this hope – faith in Revelation and the acquired as well as personally justified knowledge about the nature of the soul. It seems therefore that for some reasons – perhaps mentioned psychological reasons – he ceased to contemplate the nature of life and death.⁶ He

⁴ J. Pieper points out that death itself is “one of the most profound conundrums of being in general, which one most accurately should call a ‘mystery’. Augustine and Thomas Aquinas did not have a shadow of doubt in this respect.” See *Death and Immortality*, St. Augustine's Press, South Bend 1962, p. 53. If this is the case, then from where is such a radically defined stance on death and what is the explanation of one's own ontological categories which seem to be on the boundaries of rationality? Similarly R. Pasnau in his article *Philosophy of Mind and Human Nature*, pp. 348 – 370, in: *Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford 2012, states on p.363 that as a consequence of death the destruction of the body is self-evident.

⁵ J. Pieper in his work *Death and Immortality* on p. 43 pointed out that this was indicated by Thomas Aquinas himself: *Quaest. disp. de pot.* 9, 2, ad 14, *Sth I*, q. 29, a. 1 ad 5, *Sth I*, q. 75, a. 4, ad 2. The state of the soul's existence after the destruction of the body is hindered and thus greatly limited in its actions, whereas in common language the separated soul is called a “ghost”.

⁶ H. Majkrzak in his book *Antropologia integralna w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, [*Integral Anthropology in St. Th. Aquinas' Summa Theologiae*], SPES, Kraków 2006, p. 105 starts a chapter entitled *Ciało*

comprehended death as having the essence of the human being “torn apart,” with this seeming to be “worse” philosophically and less adequate than that what was presented by Plato.⁷ According to Plato, the union of the soul⁸ with the body was not necessary by nature, therefore separating the soul and the body is something totally compatible with the actual nature of the human being and in specific conditions⁹ is even salutary. In essence, the separation of the soul and the body is a return to the lost state of a better life, in accordance with the nature of the soul understood as a pure spirit.

Perhaps the acceptance of this definition of death was inspired by the will of being in accordance with the dogma of “the resurrection of the body,” but it seems that the resurrection of the body does not require such a level of “ontologization” because this resurrection is about further life with God which in turn must have its own ontic consequences. The dogma itself

człowieka [The Human Body] with a presentation of certain axioms (to use a term from logic). He states 1) “The body is the primary reality which we notice in the human being.” Therefore, we have an assertion of the primacy of perception (cognition) and that it constitutes a certain reality. 2) “The human being as an entity created by God and participating in God is a greatly complex being.”

⁷ Perhaps this is close to the theological understanding of death as a punishment for sins. Of course understanding death as a consequence of sin seems very appropriate, for according to the Bible death came about as a result of the devil’s envy (*Book of Wisdom* 1,13: “God didn’t make death. God takes no delight in the ruin of anything that lives. (...)”, and 2,24: “Death entered the universe only through the devil’s envy. Those who belong to the devil’s party experience death.”) and is the consequence of sin as the separation from the source of life – God (at least in a functional way, in the sense of personal relations and not in the ontic sense, for this would equate to the annihilation of the being on account of the necessary relation to the existence of the Absolute as the principle which maintains the contingent existence of the human being as well as that of every created being). This must end with some sort of impairment of life and nature itself, as one that is derived from this source is a result of creation.

⁸ J. Pieper in his work *Death and Immortality* (p. 32) whilst commenting on Aquinas’ term *ratio mortis* (from *Compendium Theologiae* 1, 230, no. 483: (...) *animam a corpore separari*), refers to K. Rahner’s opinion (*Zur Teologie des Todes*, Herder, Freiburg 1961. p. 18), that this definition is “(...) considered to be so obvious that from the point of view of theology this description of death must be considered to be classic.” J. Pieper, however, stresses the important remark by K. Rahner that “(...) this definition refers to only the “description” of dying which does not grasp in any way the “proper essence of death”, additionally this description is insufficient, because this “term remains unclear” (Rahner, p. 19). J. Pieper commenting on this statement points out nonetheless that: “(...) there is no room for any unclarity” and that: “Separation is equivalent to severing the bonds.” One can also append these analyses by stating that death is not the same as the process of dying. In fact, dying refers to the entire human being, but not death itself as was argued by most philosophers. It seems, however, that death itself should be understood differently than was classically accepted by Plato.

⁹ This condition was that the soul was not to be contaminated in its eternal life by the matters of the body and that those matters shall not “lure” the soul back to the body, with this resulting in the necessity of reincarnation, incarnation into some other body in order to “atone” for one’s inappropriate life – from the point of view of the genuine nature of the soul – and thus a possibility of cleansing oneself.

can be understood as having emphasis put in another sense – that of the immortality of the soul, the principle of the life and identity of the human being as well as pointing to the fact that everything that has been lost in the process of dying shall be restored (without some closer description of what is destroyed and what is commonly referred to as the body) in such a way in order for the being and consequently the human life to be truly human in the perspective of the eternal, beatific presence of God.

What is therefore the premise for such a concept of death and should Aquinas accept it in accordance with that which he knew?¹⁰ Was it permissible and was it not possible to formulate another understanding of death within the framework which he devised in his metaphysics that would not be contradictory with them or with the principles of theology¹¹? The Platonic understanding of death should have been discarded, for there the union of the soul and body is not necessary per se, their elements constitute separate substantial realities with the dominance of the spiritual component – the soul that moves and therefore animates the body. After the body is abandoned by the soul, it decomposes due to the lack of the stimulating and animating component which life fundamentally has as its essence. The Aristotelian understanding of death was similarly incompatible with the state of metaphysical knowledge, being comprehended as the destruction of the form organizing matter as a result of factors degrading the body and thus destroying the soul, as something that is genetically and existentially dependent on the body and with it comprises one substance.

By decoupling the existence of the soul from the body and on the other hand ascribing the body to the soul as a necessary factor for an incomplete form, Thomas Aquinas had no choice but to consider death as a terrible tearing up of the human being. This in fact made death something even worse for Aquinas than for Plato.¹² But on what basis can one accomplish this when they are only based on the necessity of defining death in a specific

¹⁰ The following question seems to be adequate – what did he not know or what did he not take into consideration?

¹¹ One must add that although the Thomistic system is treated sometimes as a collection of axioms (the famous set of Thomistic theses), Thomism should be understood as a method of realistic philosophizing which in the name of compatibility with reality, i.e. truth, must be open to reality, new discoveries, and a deeper or more adequate understanding of one's own theses as well as the meaning of one's own discoveries or the accomplishments of realistic philosophy.

¹² J. Pieper admits in his work *Death and Immortality* on p. 42 that, "(...) this state of affairs is shocking, although it is hard to deny it." In a manner similar to C.S. Lewis he calls the "separated" soul a "ghost" (p. 43) and draws attention to the fact that after the loss of the soul one cannot be called by their name because a human person is a person as far as he/she is animated by the soul.

system of metaphysics or do they have some other basis for an understanding of death apart for systemic understandings? Perhaps death could be comprehended in a different way within the metaphysical framework. Ultimately, do we have a basis in experience to understand death as the substantial severance of the human being? Such a solution seems to be in accordance with experience, namely that which is material (and therefore visible) is destroyed, whereas that which is immaterial and thus invisible¹³ endures, even though it is invisible. This solution is also compatible with theology because it is emphasized many times in the Scriptures that resurrection takes place by the will of God and even Christ himself rose (resurrected) through God's power¹⁴.

It seems, however, that the question of interpreting this human experience remains a totally crucial factor. Based on the system of realistic metaphysics one can infer that the body as a metaphysical principle is not what one experiences. We experience only the "whole" human being and if we speak of the body, we talk about it in a common sense meaning, as a set of organs – limbs, core, head as the essential parts of it and in turn the organ's composing parts – the face, hair, eyes, ears, fingers, skin colour etc., i.e. the general form or shape and size of a specific human being and thus his or her individual characteristics manifesting themselves essentially in sensual cognition.¹⁵

I propose to describe all of this as the organism and in fact the destruction of the biological organism as a result of death does not leave a shade of doubt about this. This is manifested by the termination of all lively functions and the gradual decomposition of the anatomical structure and the loss of the functional whole. A question remains, however, whether the biological organism can be equated with the body as the metaphysical principle in such an understanding that death would be considered as the severance of the ontic structure?

¹³ The juxtaposition of visible and invisible appears in Plato's argumentation for the nature of the soul in his dialogue – *Phaedo* (79 a 6) and thus in this context the attempt "to cope with" death and find some certainty as far as the subsequent perseverance of the human being is considered. Although this consideration is made on the basis of a more realistic, rather than systemic or belief-based, approach because the participants of the dialogue refer to various sorts of experiences and situations found in everyday life.

¹⁴ See *Acts of the Apostles* 2,32: "God has raised this Jesus to life, and we are all witnesses of it."

¹⁵ See the fragment of the entry by M.A. Krąpiec (in: *The Universal Encyclopedia of Philosophy*, v. 2, Lublin 2001, pp. 176-186) titled "Human body" where on p. 176 he pointed out, "(...) in the common use the term "body" often refers to a person that is already dead, because when a person is still alive he or she is not just a body. Only thanks to philosophical reflection can one endow the term "human body" a specific meaning that is dependent on a given philosophical system. In general by the body one understands the human being as he or she manifests itself externally with his or her actions in the material world."

It seems, nonetheless, that the human organism is an attributive system (a set of specific accidentals) whereas the body as a sub-ontic element of a being composition is a constitutive element of the human substance. In other words, can the change of the attributive system (the destruction, decomposition of the organism) lead to substantial changes thus comprising the separation of two necessary sub-ontic components of a substance connected with each other in a necessary and not accidental relation? More so, if the principle of the substance is spiritual, does it contain existence in itself? However, is the second factor (i.e. the organized body) potentially and completely reliant on the principle organizing its being and granting it substantial existence? Is this ultimately the situation when it turned out that the entirety of human existence, and therefore the entire being, in its essential elements and even those derived from its attributive determinants, was completely created by God the Creator and not only in part (i.e. basically the soul, as was classically perceived)?

Whilst for Plato death was something ontically positive,¹⁶ for Aristotle, as is clear, it was the greatest evil because death was the end of life and the actual existence of the being. Then for Aquinas should death not be something better than for Plato? It seems that death remains worse, destroying the structure of the being, but better than in the case of Aristotle, with Aquinas maintaining an intermediary character between these aforementioned philosophers and only in the supernatural dimension (through the resurrection) is death better than in the case of Plato. Can one then attempt to identify the aforementioned alternative description of death? If the organism was only something attributive (a set of accidentals), because it enables only biological life and indirectly is necessary for the development of spiritual life, its destruction should not be interpreted as the destruction of the entire material basis for being because the change, as far as the accidentals are concerned, does not have to be, and in the case of human beings is not, a substantial change, although from an external point of view (we do not have another at our disposal) death seems to be a substantial change, i.e. the destruction of the being. Yet as Thomas Aquinas himself argues, death is not the destruction of a being because that which is substantial or essential for the human being remains – the possibility of a personal (spiritual) life because a human being's fundamentals (i.e. the intellect and the will) remain in the spiritual subject (i.e. immaterial soul) and

¹⁶ Under the condition, however, that during one's life a human being liberated oneself from the constraints of the body through philosophy. Otherwise there was a threat of getting into even worse relations with the body, namely moving into bodies even less perfect than humans – those of animals, according to Plato's "theory of reincarnation."

preserve everything that a human being has established during his or her life. Therefore, all of the notions acquired by way of cognition in the intellect as well as all the inclinations and decisions thus made are placed somehow in the will.

Undoubtedly it was hard for Aquinas to separate the body from the organism. Only the development of early modern and contemporary scientific knowledge has led to an increasingly greater understanding that the organism as perceived and examined is a specific sort of whole. But this organism is an attributional whole (composed of accidentals) and cannot be identified with the body as a metaphysical principle of the substantial existence of the human being, in particular on account of the immaterial soul, the complementary (though dominating) principle defining the character of the human substance. According to Aristotle, the body was entirely organic for the form is a result of how matter is organized. Hence the entire organism is identical to the body and an organism is a result of a body's forming and actualizing and is expressed in this same actualizing. In case of the human being, the body as a metaphysical sub-ontic substrate is a consequence of the immaterial soul and most of all as a result of necessary ontic relations and thus is stronger than the system of accidentals - the organism. The body however belongs to the essence of the human being and it seems that the body cannot be "torn out" from it. At most, the body can undergo certain changes of an accidental character. Hence one can only speak of transformations of the body in the case of the destruction of a specific system of accidentals – the organism, which only modifies the substance of the human being and of course does not constitute it.

The fundamental question is whether the destruction of the organism is the destruction of the body and the reduction of the human being to the state of a "separated soul." If the organism can be treated as a set of accidentals, then it seems that the answer is "no." The destruction of the (biological) organism would therefore mean only the radical reconstruction of the body but not its annihilation because as a metaphysical principle the body necessarily belongs to the substance, the permanence of which is guaranteed by the soul – a form with an immaterial character. We cannot succumb either to the "terror of death" which according to sensual perception seems to be the destruction of the human¹⁷ or to the definition of death suggested by Plato whose intellectual stance was determined in the aforementioned manner.

¹⁷ J. Pieper in his work *Death and Immortality* cites on p. 49 Thomas Aquinas who stated that "among the bad things that happen to people, death is by far the worst" (*Compendium Theologiae* I, 227, no. 477) and that death is "the worst of human sufferings" (ibid, no. 475) as well as that death robs man of that which is "most worthy of love: life and being" (*Quaest. disp. de ver.* 26, 6 ad 8).

Contemporary reflection in the Thomist current of philosophy clarifies basic approaches which once had been coined in the heat of a dispute between competing views, but also under the overpowering influence of reality itself, which is interrogative and demands explanations for, sometimes very important, existential issues, especially death and the question of the afterlife, both with respect to its possibility of occurring and the manner in which it could occur.

Being at a certain distance from those times as well as having certain suggestions from other philosophical inquiries, especially from the phenomenological current and also taking into account the contemporary discoveries of biology, one can attempt a new glance at the once proposed solutions of these eternally actual most interesting existential questions relating to the human being which are connected with the foundation of human existence. One of them would indeed be the proposal to reach for the old approach to human corporeality with the distinction of the organism and the body, as well as the distinction appearing in phenomenological discourse of the internal and external body.¹⁸

The proposed distinction between the body and the organism as well as the suggestion that death refers only to the organism modifies the traditional understanding of death and sheds a new light in this direction. First of all, this distinction solves certain paradoxes which are specific to the “classical” understanding of death. Some thinkers who are aware of this distinction’s sharpness tried to avoid this distinction in a variety of ways, even reverting to Revelation.

What is most clear is that:

1. Death as a process taking place on the ground of a being’s accidentals nevertheless destroys the substantial structure of a being, the existence of which is not caused by the organization of matter, but is the act of existence of an immaterial – and therefore created – soul.
2. After death is understood as the “separation of the body and soul,” the human being moves into the unnatural state of a “separated soul”.
3. There is an aforementioned hiatus between the natural tendency of the being towards immortality on account of the immaterial (immortal) principle of the existence of the being (the human soul) and the lack of the natural power to fulfill this tendency.

¹⁸ See the famous German differentiation between der *Leib* and der *Koerper*.

4. The human being is a human person, the body belongs to the essence of the human being, death destroys the structure of the being, the human being ceases being a person and is subjected to death entirely passively and becomes depersonalized.
5. The understanding of death as taken from one of the concepts of being and the human being (the Platonic conception) becomes simply and literally transposed to a completely different understanding (the Thomistic conception).

Nonetheless, with such a proposed change of the understanding of death, traditional solutions of problems connected with death need a reformulation or a reinterpretation. Additionally, reformulation and reinterpretations are needed when considering the course of death or the question of a potential afterlife and resurrection.

Biological – metabolic life is natural for this world and is necessary for the human being to function as a material-biological entity, but biological – metabolic life is a necessity relative to the circumstances of creation and the necessity to draw epistemic material and basic goods (sustenance, energy, shelter, clothing, and other things necessary for life) from this world, possibly with the intermediation of other people.¹⁹ A similar case is found in granting a person those interpersonal relations thanks to which human beings indeed fulfill themselves. This was noticed already by classical thinkers, starting with Plato and, in particular, by Aristotle in his concept of bilateral, mutual benevolence, i.e. friendship, up until Christian thinkers who were additionally inspired by Christian Revelation and its commandment to love God and one's neighbor.²⁰ After completing or ending one's life, the human being would approximate to a more internal life in the sense that his or her subjectivity and personality would be strengthened, directed more to the inside or else be based on the internal in order to be more "by one's own way" in a way that is not forced out by the "open" biological organism who is subject to all possible stimuli, suffering (being "passionate") by the hand of all external influences which are supposed to "fill in" the interior and help a person internalize oneself and start to live one's own life.

After processing in one's own way that which came from outside, there is an ever growing empowerment of the human being. Freedom, authenticity, being oneself, and owning oneself is therefore greater, with life increasingly resembling spiritual life since the life of

¹⁹ Or even with God, who himself became a man, as is said in Christian Revelation.

²⁰ The basis for this was revealing the nature of God as personalized love.

plants and animals is essentially restricted to reacting to stimuli and fulfilling one's own nature in a way that is programmed, expressed in adequately instinctive actions.²¹ Thus, although in the initial stage of life, which is organic and bio-metabolic in its "phenomenology," the human being is directed to "the exterior" and must in perpetual targeting struggle for his or her interior. This was emphasized already by Plato, who said that the body constantly constitutes an obstacle. Later Saint Paul pointed to the "afflictions of the body", which were indicated also by Christian interpretations. In opposition to this, when the human being's personal life continues to develop, he or she begins to have an increasingly internalized, spiritual life, with this being indicated by various concepts of Christian asceticism²², but not only by these concepts.²³

After death – understood as the degradation of the biological organism – there is no need for recreating (or "rebuilding") a similar so "externally" directed organism like the former bio-metabolic one because during a person's entire life in the world it was possible to acquire various pieces of information about the world as well as improve one's own activities, targeting them at external objects – goods which absorb one's appetitive powers with the will being greatest of all. In this sense, everything that one needed from the external world, not being in oneself from the very beginning but appearing during one's life, actualizes and improves the personal mode of life with this thus enabling an ever more perfect fulfillment of one's nature. However, as a result of the aging processes of the organism²⁴, with this process constituting a means for acquiring information, knowledge, and wisdom from the world as well as being a tool for various acts by which a human being perfects one's appetitive powers, but also thanks to which he or she lives "in the world", the organism becomes less and less useful in fulfilling these functions. In a Platonic way one can say that from a certain point the process of aging starts being an obstacle, becoming only an opportunity for a person to

²¹ Of course in the case of animals in relation to plants, we have a growing level of autonomy of action the more sophisticated an animal is.

²² These concepts drew attention to the gift of grace and how the entire process of the "spiritual construction" of the human being is supported by grace. The spiritual construction of the human being was not only the effect of one's own effort. Moreover, this construction is not only about self-improvement, but also carries out in the context of the Divine Person as well as the other people accompanying a human being in his or her daily life.

²³ See e.g. ancient philosophy as a form of asceticism: P.Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe [Philosophy as spiritual exercise]*, transl. P. Domański, ALETHEIA, Warsaw 1992.

²⁴ Or on account of other possible impairments hindering the functioning of the organism such as illnesses, injuries, accidents, etc.

manifest his or her transcendence over matter and to overcome matter's increasing resistance. In this sense, the ultimately occurring phenomenon of death turns out to be natural in this aforementioned context and nonetheless becomes a release from the nuisances which grow with age.

In such a state the human being has already everything from the world that is needed and necessary for him or her to live in another shaping of the body – constructing another organism more adapted to personal life which during earthly life already developed in a specific manner dependent on the mode of life of a given human being. Personal life, as was mentioned before, becomes increasingly interiorized and the human being becomes increasingly empowered, dependent upon oneself and one's own spiritual nature with this spiritual nature becoming actualized and developed, so one can then assume that the new organism (or the newly formulated body) after the death of the previous, biological-metabolic one, shall be more “internalized” and adapted to fulfilling, in an improved manner, personal activities. This “internalization” can also consist of “turning away” from the world in its structural organization, i.e. the lack of the necessity of the ontic-functional character which existed at the moment of the emergence of the initial developmental phases of the human being, where he or she came to be as a “blank sheet.” The new or rather continued life after death must complete that which had not been fully realized, what in fact could not be fulfilled during one's former life as was elaborated by M.A. Krapiec in his original concept of an active death.²⁵ This is the opposite of the abovementioned passive, experienced, and comprehended ultimate decomposition of the human biological organism. This is an external experience as well as an experience of the dying person (although in this case to a lesser degree because, for the soon to be deceased, death is a personal internal experience), but most of all death is an experience of the external observers of the process who remain alive.

One can also notice the two-fold nature of human life expressing itself from one side in the initial radical targeting of “the exterior” in order to build one's own internal life and with time – on the other hand – this changes one's direction and the human being begins to live more internally, spiritually, and personally and in this time the activity and the dexterity of the organism starts to diminish with time heading to its limit. The new organism then seems to become shaped for the need of the more internal, inward, and spiritual life, thus corresponding more to the adequate nature of the person which initially is completely

²⁵ See M.A. Krapiec, *Ja – człowiek [I – man]*, KUL, Lublin 2006, pp. 442-456.

dependent on the functioning of the bio-metabolic nature, whereas later this new organism is most completely adapted to empowered personal life and its needs. The concept of active, personally understood death may constitute some sort of means or manner of settling the nature of this “future” organism.

In this context, the concept of death destroys only the biological-metabolic organism, with this enabling life in “this” world to have an advantage over the concept of the “separated soul” which, though such an existence still is impaired, awaits the fully formulated corporeality of the resurrection. This would then not contradict human nature on account of a still present component – the body (although the body would lack its natural system of accidentals – the organism). In such a situation would the soul attempt to form some sort of a “new organism,” a system of accidentals adequate to the new circumstances? Would this be possible only with God’s assistance? The argument for the necessity of God’s power is that the “original” organism of the human being (due to God’s will) is supposed to be shaped in part by the influence of the substantial form itself and partially through the genetic influence of the parents. After death, the substantial form remains with its “ontic power” but this form does not experience such a type of influence as is found in the case of the parents. The human being, as numerous philosophers point out, after death remains “alone with oneself.” One can also add that this occurs in a very distinct way, for one is “forced” to be this way by the destruction of the organism which granted a person contact with the external world and other people. The only thing which remains for a person after the death of the biological organism is to turn to one’s own interior with that being what remains after one’s experience of death. If during death only the organism is destroyed, one might hope that that which shall remain will grant a person greater opportunities for human and personal action than in the concept of the “total denudation” of the body. In this sense the problem of the unnatural character of existence in the state of a “separated soul” would not occur.

In the concept of death as the destruction of only the biological-metabolic organism, questions of the sort as “What body shall be resurrected?” become irrelevant. Indeed, it is not the “body” that is resurrected (unless one can understand by this some sort of bodily transformation) because the body still exists in the subject in its substantial form from the moment of being brought into existence. Nonetheless, the body gains only a new “organic” dimension in the sense of ultimate determination in the direction towards the subsequent life of the new situation of the human being. Just as this dimension originated from the parents, after the genuine resurrection the true or the last (ultimate) parent shall be God himself. In this

sense, one can even speak of a “new creation”, for in this perspective the situation of a “first man” would seem to be repeated, with the whole human with all of his or her determinants coming from God.

Bibliography:

- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, transl. P. Domański, Aletheia, Warszawa 1992. [Exercices spirituels et philosophie antique. Etudes augustinienes, Paris 1981].
- Krąpiec M.A., Ciało ludzkie [The Human Body], in: *Powszechna encyklopedia filozofii* [The Universal Encyclopedia of Philosophy], v. 2, Lublin 2001, pp. 176-186.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, KUL, Lublin 2005, [I – man: An Outline of Philosophical Anthropology, transl. M. Lescoe et al., Mariel Publications 1983].
- Majkrzak H., *Antropologia integralna w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, SPES, Kraków 2006.
- Mondin B., *Preegzystencja, nieśmiertelność, reinkarnacja*, transl. M. Wojewoda. WAM, Kraków 1996. [Preesistenza - Sopravvivenza – Reincarnazione, Ed. Ancora, Milano 1989].
- Mundhenk J., *Die Seele im System des Thomas von Aquin: Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*, Hamburg 1980.
- Pasnau R., *Philosophy of Mind and Human Nature*, pp. 348 – 370, in: *Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford 2012.
- Pieper J., *Death and Immortality*, St. Augustine's Press, South Bend 1962.
- Plato, *Phaedo*, in: *Platon, Saemtliche Werke - Griechisch and Deutsch*, Darmstadt 1990, Bd. 3.
- Rahner K., *Zur Teologie des Todes*, Herder, Freiburg 1961.
- St. Thomas Aquinas, *Compendium Theologiae, Quaestiones disputate de veritate*, in: *S. Thomae Aquinatis opera omnia: cum textu ex recensione Leonina cura et studio Petri Caramello*, Taurini, Marietti 1950.

Aquinas's Troubles with Human Death: A Prospective Solution Summary

From a philosophical and theological point of view – but also from the view of common language – death is defined as “the separation of the soul and the body”. In the case of Saint Thomas Aquinas his views regarding death are not fully clear with this being somewhat strange due to Aquinas being a philosopher who makes use of Aristotelian ontological

categories and additionally strengthens them with his own modification – the supreme substantial composition of the essence and existence, in relation to death makes use of, in fact, a position elaborated by... Plato (!) And this in spite that he accepted the concept of human being given by Aristotle as more realistic, as better explaining the unity of it. However Aquinas overcame the difficulties of Aristotelian and Platonic solutions, yet it seems that from some reason “he stopped” in analysis of corporeality, accepting the Platonic understanding of the death: the separation of two principles of human being which (along Aristotle’s work) create the unity of it.

The distinction between the body and the organism proposed in the article modifies the understanding of human death and sheds a new light on it, that it concerns only the biological organism. If however such proposed change of understanding of death is acceptable and justified, in the consequence one needs to reinterpret traditional solutions of the problems associated with the death, like its process (what is going on during it), a life post mortem, the resurrection. Some suggestions will be made in the article.

Keywords: body, soul, organism, death, philosophical anthropology

Curtis L. Hancock

Rockhurst Jesuit University
Kansas City, Missouri, USA

Człowiek w Kulturze 31 (2021) cz.2.

Discovering a Master Teacher¹

My third year of college, I had the good fortune to enroll in a survey course in ancient philosophy. The instructor was a Hungarian émigré, named Francis Kovach, a man endowed with a forceful personality and a discipline of mind that was a marvel to behold. He had a distinguished German education, having earned a doctorate in philosophy from Cologne, where he wrote a dissertation under the direction of Gerard Verbeke. His dissertation is arguably the definitive study of the aesthetics of St. Thomas Aquinas.

By the time I sat in Professor Kovach's classroom, I had already taken many hours of philosophy. As I mentioned above, I declared philosophy my major the summer before I entered my freshman year. At American universities, an undergraduate curriculum consists largely of general or basic courses. Much of the curriculum is remedial. However, the student gets to include some specificity by declaring a major, such as English, biology, history, business, modern languages, etc. Most students do not declare a major until the second semester their sophomore year. But I entered the university with a major preemptively declared. As a result, I hit the ground running.

I strategized to enroll in multiple philosophy courses every semester. By my junior year I had already amassed enough credits in philosophy to satisfy the requirements for a major. What I didn't appreciate, however, is that the quality of those courses was compromised by a narrowness of subject matter and perspective. Almost all my instructors theretofore approached the subject of philosophy from a presumptive Anglo-American point of view. I had studied a lot of Hume, Ayer, and Russell. Some of this instruction was spiced with more than a sprinkling of German philosophers too, especially Frege and Wittgenstein, both of whom had resided and taught in Britain.

The Anglo-American partisans taught their courses as though philosophy did not exist before David Hume. While some of them would have denied it if accused directly, they basically were indoctrinating students in positivism, the view that if anything is knowable it

¹ This is the second part of a memoir written by Prof. Curtis Hancock. The first part can be found in issue 31 of "Man in Culture", part 1. See: <http://www.czlowiekwkulturze.pl/>

must be accessible to empirical scientific method. Since the classical questions of philosophy (Does God exist? How should human beings live? Is there life after death?) are not accessible to scientific method, such questions are unknowable. Human beings are wasting their time trying to answer such questions.

Philosophical content was taught as though the most important developments in philosophy mainly occurred after World War II. Most of the instruction was palpably ahistorical. To assist me in these courses, a friend lent me some books that aimed to assess comprehensively the problems of philosophy. I studied these books carefully. But once I studied with Kovach I realized that such books typify what happened to philosophy in the twentieth century. The Problems of Philosophy that these books examine are really the problems of modern philosophy, an observation that Ed Feser has made effectively in some of his books, such as *The Last Superstition*. Philosophical instruction today takes modern skepticism as axiomatic and simply ignores, quite arbitrarily, two-thousand years of philosophical experience.²

A corollary of this instruction is that philosophy is reduced to systematic logic. There is an anti-realism implicit in most modern philosophy. In other words, modern philosophers follow John Locke's conviction that the proper objects of knowledge are our own ideas, not real things. Since truth is not measured by correspondence with reality, truth must be defined differently. Modern thinkers alternatively define truth as coherence, not correspondence. In other words, truth is the logical arrangement and interrelation of ideas instead of agreement with mind-independent realities. On this view, philosophy becomes either development of logical systems or the deconstruction of logical systems. Either way the assumption that philosophy can only be a system of ideas is behind most of the analysis, construction, and deconstruction among modern thinkers.

The good news is that Francis Kovach showed me another path. His classes were a refreshing alternative to the predictable and stale analytic philosophy that had been standard fare in my other courses. Kovach was teaching philosophy from a perspective that took seriously, and did not ignore, the wisdom of the ancient Greeks. I was stunned by this new experience in the classroom and judged that my earlier professors had been disingenuous and biased in implying that modern thought is the default position for any student of philosophy.

² E. Feser, *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism* (South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2008); see especially chapter five "Descent of the Modernists," 166-228.

They had never explained that there had been two-thousand years in philosophy that antedated their prejudgments about philosophy's origin in the seventeenth century.

Suddenly, I was learning about the Presocratics, Plato, and Aristotle. In my reading of Plato, I discovered how Socrates was at war with the Sophists. I could not help but suspect that many of my educators had more in common with the Sophists than with Socrates. Francis Kovach's course planted in my mind the suspicion that much of modern thought is a kind of sophistry. As the years of study have rolled along, I am further convinced that my early assessment of modern thought as sophistical was correct. This thesis—the sophistical nature of modernism—has been a mainstay of many of my own publications.

Protagoras, the most famous of the sophists, asserted that man is the measure of all things. The human mind itself, or how it is constructed by human society, becomes the standard for truth. Modern thought was destined to become a kind of Neo-Protagoreanism, a point my friend Peter Redpath has made in his reflections on the history of philosophy. He argues that Neo-Protagoreanism follows upon the fact that modern thought is not really philosophy but ideosophy, a claim made famously by Jacques Maritain. Once modernists agree with Locke that the proper object of our knowledge is not things but our own ideas, modern thought will become ideosophy, a rummaging through ideas, not an examination of things. How can Neo-Protagoreanism not follow?

Francis Kovach was an earthquake in my philosophical formation. His influence was so strong that I began a serious study of ancient philosophy, including a desire to learn ancient Greek. Because Kovach's specialty was the thought of St. Thomas Aquinas, he introduced me to the works of Aristotle through the commentaries of St. Thomas on Aristotle's work. Anxious to understand the work of Aquinas better, I enrolled in Professor Kovach's course on medieval philosophy, which he taught the next semester.

It was not just Kovach's brilliance and encyclopedic knowledge but his willingness to assert truth-claims and try to defend them. He was confident that philosophy could find truth. Nor did he reduce truth to that which is measurable by empirical science, as my professors steeped in positivism had. He believed philosophy could access the great questions—God, freedom, and immortality—and answer them to the extent the humble limits of human understanding would allow. While acknowledging the limits of philosophy, he was nonetheless convinced that experience supported by reason could justify answers to real philosophical problems. This was the first time I was exposed to such a confident attitude

about philosophy. My other professors basically apologized for philosophy, so much so that I was left wondering about philosophy's value.

Kovach's personality manifested an electric intellectual power. He was very animated in the classroom. While short, he radiated vigor and strength. He wore Peabody glasses with thick lenses, which were disconcerting because he would come up to a student's desk and peer intently at him or her. He would pay students the intolerable compliment of taking their remarks and questions seriously. If he thought a student said something implausible, he would not hesitate to explain why it was so.

Francis did not suffer fools gladly. He regarded American students as spoiled brats, which sometimes led him to ignite polemical fireworks in the classroom, dramatic moments that nonetheless kept to the subject matter of the lecture and advanced the points he was trying to make. As a rule, he never crossed the threshold into rudeness, but he could be intimidating. Some students thought he was contentious, and a little volatile. I thought such students were marshmallows, and oversensitive. Today, we would call such students "snowflakes." I was more willing to accept his manner because I knew his background story. I knew that he had suffered much, having been taken prisoner as a laborer by the Nazis in the War. I also knew that the War had derailed his academic career. In 1944 he was admitted to the University of Münster for doctoral studies. But as that city was being bombed day and night, he chose not to attend. Shortly, thereafter he was shanghaied by the Germans. Already married, he lost a child in the war.

True, his personality could make one a little uncomfortable, but he had a good heart and I tried not to let his peccadillos distract from his marvelous intellectual aptitude and achievement. His linguistic gifts were astounding. His reading knowledge of Greek was competent, but he could read, speak, and write in an exquisite Latin. He spoke German like a native. He had skill in French and had mastered English in America. He had read literature in all the above languages. Not surprisingly, he would delight in speaking Hungarian in a timely context—to translate and make a philosophical or theological point.

In both style and substance Kovach was different from what I had witnessed before. His lectures were a clinic in syllogistic logic. But it was a logic in the service of the pursuit of real philosophical knowledge, not the parsing of logic for its own sake. There was always an overall point to his presentations, and he emphasized it in such a way that it was never lost on the students. He was a champion of *philosophia perennis*, the enduring questions of philosophy as answered by the cumulative wisdom of generations of thinkers originating with

ancient times. I also enjoyed that he was a polemicist. In his courses one would expect Francis to present in a methodical way the perpetual issues of the perennial philosophy. He would relish explaining how Scholastic Philosophers, the thinkers of the thirteenth century, cast a powerful light on questions and answers constitutive of genuine wisdom.

It was my good fortune that Francis Kovach and family immigrated to America, eventually finding their way to Oklahoma. He earned his degree from Cologne fifteen years after he turned down his Münster opportunity. After coming to America in the late forties, he acquired a teaching position at St. Scholastica in Duluth, Minnesota. As a Hungarian immigrant, it was understandable that he settled in Duluth. In that part of Minnesota, there is a large Finnish community, congenial for Hungarians who share the same language group as the Finns. He was grateful to have a job, but his English was still a project and he was burdened with a teaching load of twenty-two hours. He always scowled when St. Scholastica was mentioned, and he described his time there as “slave labor.” He must have been relieved to get a leave of absence from St. Scholastica for a year. He moved to Cologne and wrote his dissertation, at last earning his Ph.D.

Eventually, he would teach a couple of years at Benedictine College in Atchison, Kansas and a couple of years at Villanova in Philadelphia. He arrived in Oklahoma in the late sixties, where he was awarded the endowed Skogsberg Chair of philosophy. The Chair was named after a wealthy Austrian family who immigrated to Oklahoma and became successful wheat farmers. Disturbed that there was little classical thought and no Catholic wisdom taught at the University of Oklahoma, Mrs. Skogsberg, after being widowed, endowed the chair handsomely to remedy these deficiencies. The Skogsberg family got their money’s worth with Kovach, who was the right selection for the distinguished chair. He took seriously the mission to bring Catholic wisdom to the people of Oklahoma, even with a kind of vengeance.

Kovach’s course was providential because he was bold enough to challenge the sophomoric atheism endemic among undergraduate students of philosophy. I needed such disabuse myself. For some time, I had fallen under the influence of Bertrand Russell and his minions who believed that a sophisticated person should be an atheist. One of my best friends, John Musgrove, who ran track and cross country with me, was enthralled with Ayn Rand. Her atheism influenced him and daily conversations with John influenced me. Yes, I fulfilled my mother’s prophecy and let philosophy (or what I thought passed for it) convert me to atheism. Kovach’s polemics awakened me from my atheistic complacency, making

atheism uncomfortable to my philosophical conscience. His influence, along with my excursus into reading existentialists, and along with edifying dialogues with friends like Joe Pappin, made atheism just an episode in my life rather than a defining characteristic.

Because Kovach helped me move beyond atheism, I've always credited him for my special interest as a philosopher on theism, defense of God's existence and nature. Because I had Kovach's guidance, I was able to first learn theism from Thomas Aquinas, a consummate metaphysician. I am grateful that my first study of theism was through the guidance of St. Thomas. Many theists are not conversant in metaphysics and, as a result, their theism lacks depth. It's common today for theists to rely on empirical science as their principal guide in argument. This is well and good, but it should complement, not substitute, for the deeper metaphysical grounds for theism. Kovach showed me that St. Thomas Aquinas understood theism as a metaphysical enterprise and not dependent on this or that scientific hypothesis du jour. The fashion today is to use the latest scientific theories to support theistic arguments. Intelligent design is emblematic of this defense of theism. Kovach would have dismissed intelligent design with the wave of his hand. St. Thomas understood that the soundest theism, grounded as it should be in metaphysics, does not stand or fall on this or that scientific theory. Speaking of the Ptolemaic astronomers, Aquinas remarked that "the suppositions that these astronomers have invented need not necessarily be true; for perhaps the phenomena of the stars are explicable on some other plan not yet discovered by men."³

Aquinas's insight is sadly lost on theists today, even distinguished ones. I heard William Lane Craig once remark that Aquinas's Five Ways (his five classical proofs for the existence of God) were obsolete because the Ptolemaic science which they presupposed has been tossed in the dustbin of scientific history. Craig obviously overlooked the passage I just quoted. Aquinas's theism does not rely on the findings of variable empirical science for its premises. His theism is immune to any and every change that may happen in scientific history and advancement. Because truth is a unity, any truth determined by science must be compatible with metaphysical truth. Truth will not conflict with truth. So, there is nothing that empirical science can put forward that can threaten or undermine St. Thomas's theism.

While there were some aspects of Kovach's teaching style that annoyed me, I've noticed a resemblance between his teaching style and my own. I will sometimes catch myself

³ St. Thomas Aquinas, *Scientia de caelo et mundo*. Translated by Fabian R. Larcher and Pierre H. Conway as *Exposition of Aristotle's Treatise On the Heavens*, in two volumes, College of Saint Mary of the Springs, 1964. II, 17.

teaching in a way that reminds me of Kovach. I accept this as a sign of his positive influence, since he was one of many fine teachers I've learned from.

Because I envisioned that I myself would one day be a professor, I paid close attention to excellent teachers and took elements out of their style and technique that I could adapt to my own teaching style and methods later. One thing I learned by observing good teachers is that they don't rely on gimmicks or fads. They demonstrate that the fundamental qualification for good college teaching is that the teacher knows his subject well. With a pedagogical vocation in mind, I once asked an accomplished teacher what advice she would give to a fledgling student who hopes one day to excel at the craft of teaching. She replied that there are two essentials: (1) know your subject, and (2) adapt a teaching style that is conversational with high energy. I've taken that advice to heart my entire professional life. Kovach certainly exemplified both of those essentials.

One of the things I also admired about Kovach was his integrity. He was one of the first people I knew who was immune to political correctness. I hadn't met anyone so indifferent to the climate of public opinion. I know that he sometimes paid a price for this. He gained a notoriety (or infamy in the minds of some) for being outspoken. But he was tolerated, as a rule. Today, his outspokenness would be positively anathema.

Katarzyna Stępień

Z nowości wydawniczych

Ks. Jan Sochoń, *Bezcielesny sens. Szkice z filozofii kultury*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2021, s. 418, ISBN 978-83-65792-31-0.

Książka stanowi zbiór esejów z filozofii kultury. Autor odsłania przed Czytelnikiem nie zawsze uświadamiany sobie przez twórców obszar kultury. Chodzi mianowicie o religię i o to wszystko, co związane jest z życiem religijnym człowieka, a co stanowi integralny i szczególnie doniosły element kultury. Autor wprowadza w ten bezcielesny, duchowy sens wewnętrznego wymiaru życia kulturowego człowieka, którego celem jest doprowadzić do zaktualizowania w stopniu możliwie najwyższym wszystkich osobowych potencjałów. Autor ukazuje metafizyczne podstawy kultury prawdziwie ludzkiej, będącej kolebką egzystencji i rozwoju osobowego człowieka, oraz wzory osobowe pisarzy i artystów, którzy w swej twórczości odnoszą się do sfery istnienia. Wraz z Autorem tego wyjątkowego zbioru esejów zgłębiamy tajemnicę twórczego życia osobowego człowieka, przemierzając filozofię, teologię, literaturę, sztukę i religię.

Robert T. Ptaszek, *Filozoficzne aspekty alternatywnej religijności*, seria „Monografie i Studia z Filozofii Realistycznej”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2021, s. 438, ISBN 978-83-65792-32-7.

Książka zawiera filozoficzną analizę nurtów, prądów i ruchów religijnych, które powstają w opozycji do Kościoła katolickiego, wspólnot chrześcijańskich oraz innych wielkich religii świata. Autor określa to zjawisko jako powstawanie „alternatywnych ruchów religijnych” lub „alternatywnych form religijności” i wskazuje, że towarzyszy ono wielkim religiom od początku ich istnienia. Jednak dopiero w latach 70. ubiegłego wieku badania naukowe

dotyczące alternatywnej religijności stały się odrębną dyscypliną naukową. Obecnie kilkuset uczonych na całym świecie zajmuje się studiowaniem różnych aspektów tej problematyki.

Autor wraz ze swoją monografią wpisuje się w szerszy kontekst badań naukowych prowadzonych przez takich badaczy, jak: Massimo Introvigne, J. Gordon Melton czy Eileen Barker. Specyfiką książki jest wykorzystanie realistycznej filozofii bytu jako głównego źródła dla zastosowanego w pracy aparatu naukowego. Jest to ważny wyróżnik, bo badania nad alternatywnymi formami religijności mają najczęściej charakter historyczny, socjologiczny, psychologiczny, prawny, teologiczny czy politologiczny. Niewiele jest natomiast filozoficznych ujęć tej problematyki, a ujęć realistycznych – opartych na klasycznej filozofii bytu – po prostu nie ma.

Książka ma charakter pracy z zakresu filozofii stosowanej – inaczej mówiąc: Autor wykorzystuje filozofię w roli narzędzia w prezentacji i analizie doktryn alternatywnych ruchów religijnych. Wiadomości historyczne, zawartość krytycznie opracowanych źródeł oraz konteksty społeczne podjętych tematów składają się na bazę, która zostaje poddana analizie (oraz ocenie) w świetle realistycznej filozofii bytu, rozwiniętej przez Lubelską Szkołę Filozoficzną, do której Autor należy.

Książka składa się z dwóch części. Pierwsza porządkuje dotychczasową wiedzę na temat alternatywnej religijności. Wyjaśnione są w niej kwestie terminologiczne, przyczyny i źródła wyników dotychczasowych badań nad oddziaływaniem alternatywnych ruchów religijnych (w zakresie zarówno indywidualnym, jak i społecznym), oraz – co najważniejsze – metody badania tych ruchów. Część ta zawiera także prezentację najważniejszych sekt i herezji w dawnej Europie oraz alternatywnych ruchów religijnych powstałych w czasach nowożytnych i współczesnych.

Zagadnienia omówione w części pierwszej rozprawy pozwalają Autorowi na podjęcie w części drugiej problematyki, stanowiącej główny przedmiot książki. Dotyczy ona relacji między ideami filozoficznymi a doktrynami i nauczaniem alternatywnych ruchów religijnych. W rozdziale czwartym Autor prezentuje najważniejsze współczesne koncepcje filozoficzne, za sprawą których alternatywne ruchy religijne zyskały obecną pozycję w zachodniej kulturze. Rozdział piąty zawiera rekonstrukcję i analizę doktryn trzech najbardziej znanych alternatywnych ruchów religijnych odwołujących się do Biblii: Świadków Jehowy, Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (mormonów) oraz Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego. W rozdziale szóstym Autor wskazuje najważniejsze różnice między

alternatywnymi ruchami religijnymi odwołującymi się do Biblii a wzorcową religią, za którą przyjęta została na potrzeby tej rozprawy religia katolicka.

Punktem ciężkości książki jest filozoficznie pogłębiona, racjonalna analiza doktryn alternatywnych ruchów religijnych. Jest to cel ważny nie tylko ze względów teoretyczno-poznawczych ale i praktycznych, jako że alternatywne ruchy religijne są źródłem konkretnych zjawisk społeczno-kulturowych, niekiedy bardzo niekorzystnych z punktu widzenia rozwoju osobowego oraz współżycia międzyludzkiego. W oparciu o liczne przykłady Autor wykazuje, jak określony klimat intelektualny sprzyja powstawaniu i rozwojowi alternatywnych ruchów religijnych. Szczególnie istotne jest jednak to, że na potrzeby swoich analiz i ocen Autor dokonuje szczegółowej rekonstrukcji oraz prezentacji doktryn alternatywnych ruchów religijnych. Takie ujęcie tematu czyni książkę interesującą zarówno dla filozofa, jak też teologa i religioznawcy.

Wydanie książki zostało sfinansowane w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” nr projektu 028/RID/2018/19.

Sługa dobry i wierny. Śp. Ksiądz Profesor Andrzej Maryniarczyk SDB we wspomnieniach najbliższych współpracowników, ułożył i zredagował Arkadiusz Gudaniec, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2021, s. 91, ISBN 978-83-65792-38-9.

Ta mała książeczka zawiera garść wspomnień o osobie śp. ks. prof. Andrzeja Maryniarczyka, a wyrosła z głębokiego przeżycia straty po niespodziewanym odejściu Mistrza i Przyjaciela. U genezy publikacji leży potrzeba podzielenia się doświadczeniem obcowania z osobą pod wieloma względami niezwykłą, gdy tylko jej zabrakło. Wycinki wspomnień, zebranych tuż po niespodziewanej śmierci, zostały ułożone tematycznie, by ukazać różne strony służby społecznej i pracy nauczycielskiej Ks. Profesora, w całym swym życiu oddanego Bogu i ludziom. Począwszy od „Okruchów najstarszych wspomnień” kolegów ze studiów filozoficznych oraz najdawniejszych współpracowników, poprzez rozdziały: „Mistrz”, „Przewodnik i pedagog”, „W służbie ludziom”, „Człowiek heroicznej pracy”, „Filozof”, „Oddany uniwersytetowi”, aż po wspomnienia osnute wokół jego „Szczególnej więzi z Mistrzem: M. A. Krapcem”, posługi jako „Człowieka Kościoła, kapłana i patrioty”, i wreszcie redagowania „Największego dzieła: Encyklopedii”. Zbierając i wydając

wspomnienia, redaktor i autorzy złożyli w ten sposób skromny hołd swemu Profesorowi i Przyjacielowi, wierząc, że powstanie więcej podobnych publikacji, a w miarę upływu czasu będzie można coraz bardziej uświadomić sobie, jak wiele Ks. Profesor ofiarował z siebie, jak wiele osób odczuwa wdzięczność, i jak wielki plon jego praca może wciąż przynosić.

Antonio Rosmini, *O istocie prawa*, przekład z języka włoskiego, wstęp i komentarze Krzysztof Jan Wroczyński, seria „Teksty – Przekłady – Komentarze”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2021, s. 502, ISBN 978-83-65792-33-4.

Jak już pisaliśmy w poprzednim numerze „Człowieka w Kulturze” w dziale „Recenzje i omówienia”, *Filozofia prawa* Antonio Rosminiego wydana po raz pierwszy w latach 1841–1843, w dwóch tomach, należy dzisiaj do klasyki myśli filozoficznoprawnej. Obecne wydanie obejmuje część pierwszą dzieła, posiadającą charakter zdecydowanie filozoficzny. Jej przekładu na język polski dokonał prof. Krzysztof Wroczyński. Podstawą tłumaczenia i polsko-włoskiej edycji ukazującej się pod tytułem *O istocie prawa* jest wydanie drugie dzieła, poprawione jeszcze przez Rosminiego, a które ukazało się po jego śmierci, w 1865 r.

Całość książki obejmuje trzy części, z których druga zawiera tekst przekładu traktatu z towarzyszeniem języka oryginału. W części pierwszej znajduje się natomiast słowo od wydawcy, wstęp oraz wprowadzenie Tłumacza do wydania polskiego, zawierające szkic biograficzny Rosminiego, omówienie jego dorobku naukowego oraz komentarze do tekstu przekładu. Wprowadzenie zawiera w szczególności prezentację treści *Filozofii prawa* Rosminiego, omówienie wpływu koncepcji włoskiego myśliciela na dalszy rozwój tej dziedziny badań w szkole rosminiańskiej. Tłumacz ponadto zwraca uwagę na personalizizm obecny w koncepcji prawa Rosminiego.

Część trzecia książki zawiera aparat krytyczny, na który składa się indeks osobowy, indeks przedmiotowy oraz wybrana bibliografia, w której akcent położony został na podstawową literaturę włoską, dotyczącą myśli filozoficznoprawnej Rosminiego. Tłumacz przywołał również główne pozycje książkowe i artykuły poświęcone Rosminiemu w literaturze polskiej.

Lektura traktatu Rosminiego może być – zdaniem Tłumacza i redaktorów oraz profesorów rekomendujących książkę Czytelnikowi: prof. Henryka Kieresia i prof. Marka Zirka-Sadowskiego – niezwykle pomocna i inspirująca dla badań współczesnych w dziedzinie zarówno filozofii prawa jak i nauk prawnych, szczególnie zaś rozwijanych w nurcie

personalistycznym. Osoba ludzka jest bowiem centrum doświadczenia i wyjaśnienia fenomenu prawa, gdyż – jak uważał Rosmini – osoba jest istniejącym prawem.

***The Great Ideas of Religion and Freedom: A Semiotic Reinterpretation of The Great Ideas Movement for the 21st Century*, ed. by Peter A. Redpath, Imelda Chłodna-Blach and Artur Mamcarz-Plisiecki, Value Inquiry Book Series: vol. 369: “Philosophy and Religion”, Brill, Leiden-Boston 2021, s. 308, ISBN 978-90-04-46800-9 (hardbook); ISBN 978-90-04-46801-6 (e-book).**

Książka stanowi owoc międzynarodowej współpracy redaktorów – ze strony amerykańskiej: prof. Petera A. Redpatha (również autora wprowadzenia i artykułu podsumowującego), a ze strony polskiej prof. Imeldy Chłodnej-Blach i prof. Artura Mamcarza-Plisieckiego z KUL przy merytorycznym wsparciu i opiece prof. Piotra Jaroszyńskiego. Praca ukazuje się w serii wydawnictwa Brill pod nazwą „Philosophy and Religion”. Książka swoim tytułem i tematem nawiązuje do amerykańskiego ruchu powstałego z inspiracji Mortimera J. Adlera, dotyczącego najważniejszych filozoficznych idei ludzkości oraz ich wpływu na współczesną kulturę. Redaktorzy i autorzy dokonali refleksji nad ideami religii i wolności, zastanawiając się nad ich reinterpretacją w nowym stuleciu. Wśród autorów tomu znajdujemy oprócz wymienionych już wyżej osób także: Marię Joannę Gondek, Joannę Kiereś-Łach, Arkadiusza Gudańca, Wojciecha Daszkiewicza, Katarzynę Stępień, Rafała Charzyńskiego, Tomasza Dumę, Roberta T. Ptaszka, Marviną B. Daniela Peláeza, Jasona Morgana, Adama L. Barboricha. Wśród poruszanych tematów znalazły się refleksje nad nauczaniem Adlera o wielkich ideach, nad znaczeniem zdrowego rozsądku i filozoficznego realizmu, wokół sztuk wyzwolonych, edukacji klasycznej, nauki Karola Wojtyły o prawdzie i dobru, filozoficznych źródeł kryzysu kultury zachodniej i dróg wyjścia, postaci i nauczania Czesława Martyniaku, profesora KUL okresu międzywojnia, transcendencji osoby ludzkiej, miejsca wielkich idei w chrześcijaństwie, klasycznym konfucjanizmie i buddyzmie. Poszczególne rozdziały oprócz tytułowego tematu relacji religii i wolności spaja postać Mortimera J. Adlera, amerykańskiego myśliciela i reformatora, ukazującego potencjał zachodniej cywilizacji z jej wspaniałym dziedzictwem filozoficznego myślenia.

Zbigniew Pańpuch, *Realizm w czasach przełomu. Antyczne korzenie cywilizacji europejskiej*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2021, s. 293, ISBN 978-83-65792-37-2.

Książka to szczególna, Autor żywi bowiem przekonanie, że podstawowy rys współczesnej cywilizacji stanowi odchodzenie od realnej rzeczywistości i pogrążanie się w fałszywym (skutek pomyłki) czy wirtualnym (celowo wytworzonym sztucznym) świetle. Choć tendencja taka była już zidentyfikowana już u początków cywilizacji europejskiej (śródziemnomorskiej, łacińskiej), to jednak w dziejach przebierała różne postaci, mniejszej lub większej kumulacji, wpływając na bieg wydarzeń. U początków myśli cywilizacyjnej filozofowie poszukiwali i wskazywali na jej racjonalne i realistyczne podstawy, identyfikowali absurdy i nieciągłości w racjonalnym poznawaniu świata osób i rzeczy, próbowali wychodzić z rozwiązań błędnych i wypracować właściwe. Dlatego myśl starożytnych może stanowić punkt odniesienia do oceny tego, co się obecnie dzieje, czy i jak daleko nastąpiło odejście od pierwotnych podstaw racjonalności. W wyniku wielowiekowej refleksji udało się wypracować w końcu bardziej zaawansowane teoretyczne podstawy i uwolnić się od pomyłek tym bardziej, że niestety niektóre z nich miały tendencję do powtarzania się i były doświadczane w praktyce, zatem można było „uczyć się na błędach”. Cały zatem wysiłek cywilizacyjny opierał się w europejskim kręgu kulturowym na dążeniu do rozpoznania rzeczywistości w jej najważniejszych wymiarach (dziedzinach, aspektach) i wytworzenia sposobów działania i życia na miarę tego poznania.

Brak adekwatnego rozpoznania rzeczywistości skutkować musi fałszywym działaniem i życiem. Dochodzi także niebezpieczeństwo celowego tworzenia „sztucznej rzeczywistości”, zwanej dzisiaj wirtualną, wspomaganą komputerowo i medialnie, dającą nieograniczone możliwości manipulacji i wykorzystywania ludzi, a ostatecznie ich niszczenia. Bronią przed tymi możliwymi aberracjami są wypracowane rozumienia prawdy, dobra i piękna, zarówno w dziedzinie życia ziemskiego (naturalnego), jak i religijnego (nadprzyrodzonego), funkcjonujące pod syntetyzującą je nazwą świętości. Cała rzeczywistość ma bowiem swoje ostateczne źródło, przyczynę istnienia i zasadę działania, co od początków wskazywała filozofia. Przyczynę tę po wiekach dociekań i przy wsparciu Objawienia chrześcijańskiego zidentyfikowano jako osobowy Absolut – Boga, co oznacza, że zagubienie czy odejście od zasad i praw istnienia oraz działania świata jest także wyizolowaniem się od Zasady Bytu.

Autor zatem w swych rozważaniach zwraca się do historycznych podstaw i źródeł filozofii i jej rozwoju w tym celu, aby przechować to, co potwierdziło swą wartość w biegu dziejów, kontynuować tradycję poszukiwania i pogłębiania prawdy o świecie poprzez lepsze jej zrozumienie, a także unikanie popełnianych w przeszłości błędów. Postawa ta zwana historyzmem, polegająca na korzystaniu z wielowiekowego doświadczenia i tradycji filozoficznej, inspirowała napisanie książki. Autor przywołuje dwóch największych filozofów starożytności – Platona i Arystotelesa, którzy stworzyli podstawy filozofii i racjonalnego poznawania rzeczywistości – by dać komentarz do zjawisk z przełomu XX i XXI w.

Książka składa się z czterech części. W części pierwszej „Rzeczywistość czy fikcja” Autor podjął problem mediów i medioholizmu jako czynnika dominującego życie całych społeczności, odrywającego je od prawdy i od pogłębionego rozumienia realnego świata osób i rzeczy, co przeradza się w wady działania i pozbawia prawdziwego życia. Autor wskazuje na niezbywalną rolę prawdy jako gwarantującej realizm poznawczy w ujmowaniu najważniejszych obszarów rzeczywistości, jako umożliwiającej i zabezpieczającej postawę wierności rzeczywistości.

W części drugiej „O realną politykę” Autor wskazuje na zagrożenie mitologizacji życia społecznego (politycznego) poprzez funkcjonujące zarówno w przeszłości, jak i we współczesności mity na temat natury i funkcji państwa. Inne zagrożenie dla życia społecznego stanowi zjawisko agresji i przemocy. Inne dyskutowane w tej części książki zagadnienia dotyczą imigracji i ideologii multikulturalizmu. Autor stara się ukazać te problemy w kontekście szans rozwoju dla człowieka i społeczności o ile zostaną spełnione określone warunki.

W trzeciej części książki pt. „Ekonomia – realna czy utopijna?” został zanalizowany problem bardziej ogólny i podstawowy dla ekonomii, jakim jest własność, a także pewne szczegółowe kwestie, pojawiające się na kanwie życia współczesnego, a mianowicie sprawiedliwości czy problemu konieczności podatków w kontekście powstania nowego systemu finansowego. Innym poruszonym tu zagadnieniem jest wzbudzający wciąż kontrowersje handel w niedziele. Autor koncentruje się na aspekcie ekonomicznym i moralnym.

W części czwartej „Szlachetne zdrowie” wskazano klasyczne remedia na problemy sygnalizowane w pierwszej części związanej z uzależnieniami i ucieczką od rzeczywistości. Na tle aktualności koncepcji zdrowia i choroby według św. Tomasza z Akwinu Autor zwraca uwagę na całościowe i filozoficzne podejście do ludzkiego zdrowia. Podejmuje także próbę

racjonalnej odpowiedzi w obecnej sytuacji pandemii, w której aspekty zdrowotne dominują w skali społecznej i globalnej jako modyfikujące wszystkie ważniejsze dziedziny życia, nie wyłączając nawet sfery religijnej.

Jadwiga Zamoyska, *O pracy*, Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2021, s. 141, ISBN 978-83-66618-10-7.

Wychowawcza myśl Generałowej Jadwigi Zamoyskiej, rozproszona po wielu dziełach, obecnie odkrywana jest na nowo. Wydanie książki *O pracy* pomaga w przywracaniu tej uniwersalnej i ponadczasowej pedagogiki kolejnym pokoleniom wychowawców. Zamoyska, jedna z najwybitniejszych kobiet w Polsce przełomu wieków XIX i XX, w przystępny sposób przybliżyła potrzebę i ogromne znaczenie pracy ludzkiej. Autorka ukazuje jej trzy rodzaje: pracę ręczną (fizyczną), umysłową i duchową. Wbrew społecznym stereotypom i deprecjacjom czy nawet niezauważaniu niektórych rodzajów pracy, zauważa, że „wszelki rozwój i postęp ludzki, ażeby był trwały i istotny, musi się oprzeć na tej potrójnej pracy. Jeżeli dzieła ludzkie mają mniej lub więcej doniosłości i przynoszą mniej lub więcej stałych korzyści, to w tym właśnie stosunku, w jakim mniej lub więcej na tej potrójnej podstawie się wzniosły. Doskonałe wykonanie tego, co umysł i dusza natchnęły, nadaje dopiero tym pomysłom i natchnieniom całkowitą ich wartość. Można by powiedzieć, że to, czym Pan Bóg, tworząc człowieka, uczynił ciało w stosunku do umysłu i ducha, tym w utworach ludzkich jest praca materialna w stosunku do umysłowej i duchowej. Każda z nich każdej jest niezbędną, ażeby swój całkowity rozwój osiągnęła i owoce pożądane przyniosła”. Książka stanowi nieocenioną pomoc dla zrozumienia sensowności wszelkich, nierzadko nużących form pracy, uczy jak ją planować, jak w danej sytuacji życiowej godzić ze sobą wysiłek fizyczny, intelektualny i duchowy, by służył pełnemu rozwojowi człowieka i ludzkich wspólnot.

Obecne wydanie zawiera posłowie, wprowadzające do życia i dzieła Generałowej, autorstwa prof. Marii Joanny Gondek, jak również zestawioną przez Autorkę posłowania bibliografię prac Zamoyskiej, w tym licznych przekładów na języki obce (w tym szczególnie na angielski przeznaczonych dla amerykańskiego Czytelnika) oraz wybranych opracowań.

Maria Joanna Gondek, *Filozoficzne podstawy koncepcji pracy Jadwigi Zamoyskiej*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2021, ISBN 978-83-65792-40-2.

Przed Czytelnikiem zainteresowanym osobą Generałowej Jadwigi Zamoyskiej i jej dziełem *O pracy*, jak również analizą zestawionej wyżej literatury pod kątem filozoficznym, otwiera się obecnie możliwość poszerzenia wiedzy. Okazje taką zapewnia monografia prof. Marii Joanny Gondek, która czyni przedmiotem swej naukowej refleksji tytułową koncepcję pracy Generałowej. Zdaniem Autorki, Jadwiga Zamoyska w jasny, uporządkowany sposób przedstawia znaczenie i wzajemny związek pomiędzy pracą fizyczną, umysłową i duchową, wykazując, że każdy rodzaj pracy na tyle jest istotny i sensowny, na ile bywa łączony, wspomagany i uzupełniany przez pozostałe. Zaproponowana w książce analiza traktatu Zamoyskiej wydobywa filozoficzne podstawy koncepcji pracy, ukazując jej antropologiczną i kulturową doniosłość, głęboki realizm i szczególną aktualność.

zebrała dr hab. Katarzyna Stępień

Ponownie o błędzie antropologicznym i jego konsekwencjach w kulturze

***Błąd antropologiczny i jego konsekwencje w kulturze*, red. nauk. A. Maryniarczyk, K. Stępień, seria „Zadania Współczesnej Metafizyki”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, wyd. 2, Lublin 2021, s. 293, ISBN 978-83-65792-37-2.**

13 grudnia 2002 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zorganizowane zostało i odbyło się międzynarodowe sympozjum na temat: „Błąd antropologiczny i jego konsekwencje w kulturze”. Oficjalnie organizatorami tego wydarzenia była Katedra Metafizyki KUL oraz Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, co w praktyce oznaczało, że *spiritus movens* przedsięwzięcia byli o. prof. Mieczysław A. Krąpiec OP oraz jego niestrudzony pomocnik – ks. Andrzej Maryniarczyk SDB, autor kilku słów wprowadzenia do książki, zawierającej teksty wykładów z sympozjum. Powiedział on m.in.: „Celem sympozjum było

przedyskutowanie w gronie specjalistów [podkr. – m.p.] z Polski i z zagranicy problemów kryzysu kultury, wynikających z przyjętej błędnej koncepcji człowieka”.

I na pewno dobrze, że po tej „dyskusji w gronie specjalistów” został jakiś trwały ślad – czyli niniejsza książka – bo *verba volant, scripta manent* [słowa ulatują, pisma pozostają]. I że po te „pisma” (czyli teksty wystąpień uczestników sympozjum) sięgnąć może także i dziś, niemal dwadzieścia lat później, każdy (nie tylko specjalista), kto szczerze zainteresowany jest tym, aby poznać i zrozumieć zarówno przyczyny „coraz dziwniejszej codzienności”, jaka go „coraz bardziej otacza”, jak i możliwe dalsze skutki „zgody” na te przyczyny.

Książka *Błąd antropologiczny* ukazała się drukiem w roku 2003, jako kolejna już pozycja w serii „Zadania Współczesnej Metafizyki”, i mogło się wtedy wydać niejednemu, że była to rzecz „bardzo niewczesna”. Bo – przypomnijmy – wtedy najważniejsza stała się uszczęśliwiająca wizja wejścia Polski w struktury polityczno-gospodarcze Unii Europejskiej (a jak się miało okazać – także moralno-światopoglądowe), co nader często nazywano „powrotem Polski do Europy” (jeśli nie wręcz dopiero jej „pierwszym prawdziwym wejściem” do niej), tak jakby polskość i polska kultura były dotychczas czymś względem „europejskości” zewnętrznym. I chodziło wtedy głównie o to, aby „ludzie w Polsce” (jako „kandydaci do europejskości”) możliwie jak najbardziej okazali się godni tego zaszczytu, jaki „im się trafił”. Tymczasem teksty opublikowane w *Błędzie antropologicznym* stanowiły raczej „spis zagrożeń”, jakie nieść może człowiekowi (i jego człowieczeństwu) to, co pozornie wydawać się może gwarancją jego największego szczęścia. I zamiast chwalić naszą bliską „szansę na europejskość” i jej wartości – w tekstach tych jakby „szukano dziury w całym”.

W roku 2004 Polska oficjalnie stała się częścią Unii Europejskiej i... nie wydarzył się obiecany cud. Nic nie stało się przez to wydarzenie od razu doskonałym i bez wad – ani ludzie, ani życie. A późniejsze lata pokazały, że (mimo iż „plan był przecież świetny”) pojawiać zaczęły się problemy, których przecież (zgodnie z planem) być nie powinno, czyli właściwie nie wiadomo dlaczego... coś poszło „nie tak”.

Ale właśnie! – czy na pewno „nie wiadomo dlaczego”?

Bo czy nie o tym właśnie mówili uczestnicy sympozjum w roku 2002 (co zresztą parokrotnie wyrażone zostało też *expressis verbis* w ich tekstach), albo czy nie wokół tego krążyły wtedy ich myśli, że *parvus error in principio magnus est in fine* [mały błąd na początku jest wielkim na końcu]?

I nie jest to jedynie prawda „metafizyczna” w tyleż potocznym co nieprecyzyjnym znaczeniu „metafizyczności”, gdzie ta dziwna „metafizyczność” oznaczać ma coś w sumie (i w istocie!) nieokreślonego, „nie z tej ziemi” i... wymykającego się ludzkiemu pojęciu.

Jest to, jak to się przecież już nieraz okazało, przeciwnie – prawda bardzo „z tej ziemi”: duże kłopoty w przyszłości wynikać mogą z niewielkich, drobnych i „jakby całkiem nieznaczących” omyłek na początku (albo pomysłów czy konceptów zbyt pochopnie wziętych za „wystarczająco doskonałe”).

Od wydania *Błędu antropologicznego* w 2003 r. minęło sporo czasu i wydarzyło się niejedno. Występujący w tej książce magistrzy obronili doktoraty, a potem habilitacje. A kilku z autorów nie ma już wśród nas, niestety – brak Ojca Krąpca (zm. 8 maja 2008) i Księdza Maryniarczyka (zm. 27 grudnia 2020). Ale „zostają pisma” i – oby! – ludzka ciekawość prawdy oraz... chęć uniknięcia w porę „małego błędu na początku, który wielkim może okazać się na końcu”, w czym oby pomocna okazała się także niniejsza publikacja...

– marcin pieczyrak

Warto przypomnieć, że w serii „Zadania Współczesnej Metafizyki” ukazały się dotychczas następujące pozycje: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?* (nr 1), *Rozum otwarty na wiarę* (nr 2), *Osoba i realizm w filozofii* (nr 3–4), *Błąd antropologiczny* (nr 5), *Metafizyka w filozofii* (nr 6), *Analogia w filozofii* (nr 7), *Substancja – Natura – Prawo naturalne* (nr 8), *Dusza – Umysł – Ciało* (nr 9), *Spór o cel* (nr 10), *Spór o rozumienie filozofii* (nr 11), *Osoba i uczucia* (nr 12), *Spór o prawdę* (nr 13), *Spór o dobro* (nr 14:), *Spór o piękno* (nr 15), *Spór o naturę ludzką* (nr 16), *Spór o początek i koniec życia ludzkiego* (nr 17), *Wokół antropologii Karola Wojtyły* (nr 18), *O metafizyce Arystotelesa* (nr 19), *Nieprzemijająca nowość filozofii Tomasza z Akwinu* (nr 20), *Spór o metafizykę. W 10. rocznicę śmierci o. Mieczysława A. Krąpca OP* (nr 21), *Kim jest człowiek? Współczesne debaty antropologiczne* (nr 22).

W roku 2016 seria uhonorowana została Nagrodą FENIKS 2016 przez Stowarzyszenie Wydawców Katolickich.

Spis treści

Od Redakcji	3
Curtis L. Hancock	
The Rhetoric of Indoctrination: Cultural Marxist Propaganda in American Schools	4
Imelda Chłodna-Błach	
O obecność retoryki w edukacji	11
Konrad Kuśpit	
Enargeia (ἐνάργεια) i energeia (ἐνέργεια). Sztuka obrazowania słowem jako metoda perswazji retorycznej.....	20
Tomasz Bojarski	
Słowem w serce. Retoryczność kerygmatu świętego Piotra	48
Joanna Gruszka	
Problem formułowania i rozumienia terminologii retorycznej w debatach oksfordzkich.....	58
Aleksandra Kozłowska	
Elementy ludyczne w popularyzacji nauki na polskojęzycznych kanałach serwisu YouTube	77
Alicja Kornicka	
Retoryczny etos na przykładzie mowy Królowej Elżbiety II.....	90
Henryk Gut	
Retoryka w szkole średniej – uwagi dyrektora	98
<u>SYLWETKI MYŚLICIELI</u>	
Tomasz Błach	
Martin Opitz – ojciec poezji niemieckiej i jego inspiracje dziełami Jana z Czarnolasu.....	105
<u>VARIA</u>	
Piotr Jaroszyński	
Joseph Conrad: obszary transcendencji – spór o moralny wymiar sztuki.....	136
Krzysztof Wroczyński	
Rosmini i Arystoteles – interpretacja prawa ludzkiego w świetle odmiennych definicji człowieka ...	157
Kuanysh Sissengaliyev	
Spółeczeństwo obywatelskie i konstytucyjne państwo prawa	164
Berthold Wald	
Gehört der Tod zum Leben? Wider die Banalisierung und Dignisierung des Todes.....	177
Brian Panasiak	
The Forms of the Anthropological Mistake According to Major Works of Karol Wojtyła	192
Wojciech Wojtyła	
To Be, for a Human Being, is to Govern. The Personalistic Foundations of Authority According to Tadeusz Styczeń.....	216

Marcin Sieńkowski

God and Truth, Goodness, and Beauty 234

Zbigniew Pańpuch

Aquinas's Troubles with Human Death: A Prospective Solution..... 248

Curtis L. Hancock

Discovering a Master Teacher 262

Katarzyna Stępień

Z nowości wydawniczych 269