

WPROWADZENIE

Problematyka książki koncentruje się wokół kwestii ojcostwa. Do XVIII w. figura ojca stanowiła zasadę dyskursywną, moralną i instytucjonalną, która organizowała cywilizację zachodnioeuropejską. Została urzeczywistniona i utrwalała w systemie, w którym postaci ojca rodziny, ojca duchowego, kapłana, pana feudalnego, księcia, króla i Boga Ojca wyznaczały porządek życia i umierania, relację pomiędzy *sacrum* i *profanum*, ciałem i duchem, przeszłością i przyszłością, bytem i stawianiem się, rozumem, afektami i wolą. Ojcostwo było w tym systemie obrazem porządku metafizycznego, tego, co niezmysłowe w tym, co zmysłowe i dalej, składową, a nawet „zwornikiem”, „łańcucha bytów”, rozpoczynającego się od niecielesnego Boga Ojca – platońskiego Demiurga czy chrześcijańskiego Stwórcy, a kończącego się na cielesnym i duchowym ojcostwie ludzkim realizowanym w obszarze życia codziennego. Była to struktura hierarchiczna organizowana przez prawidłowości logiczne, zasadę racji dostatecznej, regułę ciągłości i pełności¹. Wyróżniała ona relację ojca i syna, a zarazem podporządkowywała syna ojcu. Syn stawał się synem ojca poprzez posłuszeństwo, realizację „woli ojca”, a wraz z nią sukcesję ekonomiczno-społeczną, kulturową oraz aksjologiczną.

¹ Zob. A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.

Nowożytność i wyrastająca z niej nowoczesność wiążą się z procesem dyskursywno-instytucjonalnego rozpadu świata przednowożytnego, a zatem z rozerwaniem reguły izometrii pomiędzy wiedzą i bytem (I. Kant), odkryciem człowieka w jego niepowtarzalności i skończoności (S. Kierkegaard, F. Nietzsche, M. Heidegger), jak również jego popędowej determinacji (A. Schopenhauer, S. Freud), narastaniem funkcjonalnego zróżnicowania (N. Luhman) oraz rozwarstwieniem pomiędzy systemem a światem życia (J. Habermas), emancypacją syna spod władzy ojca (T. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau, I. Kant). Odzwierciedla się to w dekompozycji metaforyki ojcowsko-przestrzennej, w „utracie środka” (*Verlust der Mitte* – H. Sedlmayr), stałości odniesienia, równowagi pomiędzy strukturą i istnieniem, porządkiem i umiejscowieniem. Korelatem nowożytnego dążenia do budowy stabilnych struktur, w których będzie mogła osiągnąć spełnienie wolność człowieka, stało się (po)nowoczesne „upłynnienie” struktur, pojęć i instytucji, które wcześniej gwarantowały człowiekowi oparcie i tożsamość (Z. Bauman). Punkt ciężkości dyskursu przemieszcza się ku płynnemu, „zdecentrowanemu” nadmiarowi sensu, który nie opiera się na sensie wyższym, metafizycznym (idee, Bóg), lecz wywodzi się z „bez-sensu”², tego co pre- i alogiczne. U podstawy istnienia nie sytuje się już osobowy O(o)jciec, lecz chaos, gra zdepersonalizowanych sił. „Śmierć Boga” splata się ze „śmiercią ojca”, a wcześniej z pograżeniem Ojca w ciemności, separacją od Syna, a zatem wydobyciem irracjonalnego, ciemnego i „nieboskiego” pierwiastka Ojca (M. Luter, J. Böhme), który *de facto* jest „jeszcze-nie-Ojcem”, a w odrzuceniu Syna czy też w odrzuceniu przez Syna nigdy się nim nie stanie.

Tracąc ugruntowanie metafizyczne oraz odniesienie ojcowskie, człowiek doświadcza własnej bezpodstawności, a wraz z nią – jak pierwszy wyraził to Shaftesbury, a po nim Jean Paul Richter – trwogi przed „światem bez ojca”³, przed samą naturą, w której bez Boga Ojca przestaje odzwierciedlać się porządek, a zaczyna dominować przypadek. Świat ten nie jest już określony

² P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo Toporzeł, Wrocław 2009, s. 18.

³ Shaftesbury, *Ein Brief über den Enthusiasmus*, [in:] Shaftesbury, *Ein Brief über den Enthusiasmus. Die Moralisten*, transl. M. Frischeisen-Köhler, Felix Meiner Verlag, Frankfurt 1980, s. 26.

przez boski (ojcowski) rozum, a staje się przez różnorodność życia, ciemność woli⁴ oraz wyłaniający się z nich tragizm istnienia (L. Kołakowski). Z jednej strony następuje w nim unieważnienie figur ojcowskich w wymiarze religijnym, społecznym i symbolicznym, z drugiej strony stają się one tym bardziej niezbędne, jako że tylko sztuka życia oparta na ojcowskiej mądrości i odpowiedzialności służy kształtowaniu człowieczeństwa oraz rozwijaniu strategii dobrego życia, szczególnie istotnych w „nieprzejrzystej”, „płynnej” i „niejednoznacznej” rzeczywistości. Poniższa książka, przyjmując istotną rolę wyżej zarysowanej problematyki dla egzystencjalnego, społecznego, instytucjonalnego i dyskursywnego wymiaru kondycji ludzkiej, zmierza w aspekcie opisowo-wyjaśniającym do określenia aktualnego statusu ojcostwa, jego uwarunkowań i konsekwencji, a w aspekcie normatywnym do odpowiedzi na pytanie, jaki charakter powinno posiadać ojcostwo.

Model heurystyczny, będący podstawą prezentowanych badań, stanowi rozwinięcie narzędzi analityczno-interpretacyjnych wypracowanych w monografii pt. *Normatywny wymiar kultury. Eros, polityka i figury ojcostwa*⁵. Jego dominantą semantyczną jest figura ojca, która konstytuuje porządek dyskursywny (symboliczny), instytucjonalny i normatywny kultury europejskiej. Figura ta, pod postacią ojcostwa apollinińskiego i prezentującego jego ustanowienie mitu solarnego, funduje niecielesną genealogię człowieka, odnosząc go do idealności (sensu), która sytuuje się ponad *physis*, stawianiem się, cielesnością i śmiercią. Ojcostwo wytwarza jednocześnie napięcie normatywne, zobowiązujące do przekraczania (udoskonalania) natury, jako że to, co zadane (idee) staje się prymarne wobec tego, co dane (empiria). W świetle powyższego modelu analizowane są wzajemne odniesienia (1) warstwy symboliczno-dyskursywnej, w ramach której ojcostwo zostaje przedstawione w formie obrazowo-pojęciowej, (2) aksjosfery, a w niej korelacji *sacrum* i *profanum*, wartości hedonistycznych, utylitarnych i idealnych, (3) sfery antropologicznej z jej komponentami – cielesnością (potrzebami), wolą, afektami i rozumem oraz organizującymi je cnotami i wadami, jak również (4) osobowo skonkretyzowanych postaci ojcostwa. Pozwala to na wyróżnienie podstawowych związków treściowych identyfikujących, poza

⁴ A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu...*, s. 307-308.

⁵ Zob. T. Drewniak, E. Smolka-Drewniak, *Normatywny wymiar kultury. Eros, polityka i figury ojcostwa*, Oficyna Wydawnicza Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nysie, Nysa 2015.

wspomnianym już ojcostwem apollińskim, również figury ojcostwa sokratejskiego, metafizycznego, dionizyjskiego, kronicznego oraz kenotycznego, a także typy antyojcostwa.

Powyższy model, celem uzyskania szczegółowych wyników, a także krytycznej analizy i dopracowania, został w przedkładanym tekście skonfrontowany z rzeczywistością społeczno-kulturową i dyskursywną. Ten cel zasadniczy rozważań podzielono na cele szczegółowe, które wyznaczają następujące pytania: Jaka jest wartość interpretacyjna paradygmatu badawczego w sytuacji jego implementacji poza bezpośrednim środowiskiem semantyczno-dyskursywnym, na podstawie którego był on kształtowany? Jakim transformacjom w planie społecznym i dyskursywnym podlega figura ojcostwa? Jakie skutki na poziomie symbolicznym i egzystencjalnym powoduje wypaczenie ojcostwa? Na ile przesłanki antropologiczno-symboliczne owego modelu powinny być zmodyfikowane, aby służył on adekwatnej interpretacji współczesnych fenomenów kulturowo-dyskursywnych? I wreszcie: w jaki sposób figura ojca uobecnia się w różnorodnych warstwach uniwersum symbolicznego – dyskursie filozoficzno-teologicznym, dramacie oraz architekturze?

Poszczególne problemy i artykułujące je teksty oraz struktury symboliczne analizuję w szerokim kontekście kulturowo-filozoficznym, usiłując najpierw zrekonstruować ich sens, a następnie rozpoznać, na podstawie omówionego wyżej modelu, różnorodność wariantów heurystyki figury ojca i jej związek z zasadniczymi nowoczesnymi oraz ponowoczesnymi toposami filozoficznymi, takimi jak: tragizm, kwestia metafizyki, dialektyka Pana i Niewolnika, nihilizm, „śmierć Boga”, aksjocentryzm *versus* pajdocentryzm, suwerenność, emancypacja, samorealizacja, kształtowanie „ja aksjologicznego” i kenoza. Toposy te będą powracać w odmiennych polach problemowych, rozwijając swą treść mocą reguły powtórzenia i różnicy.

Proponowana wyżej metoda ujęcia figury ojcostwa jako konstytutywnego momentu dyskursu filozoficznego i kultury europejskiej, pozwala traktować wyodrębniającą się w drugiej połowie XVIII w. (F. Schiller) i w wieku XIX (F.W.J. Schelling, lewica heglowska, I. Turgieniew, J.J. Bachofen, F. Dostojewski, F. Nietzsche) refleksję nad figurą ojcostwa jako jedną z form artikulacji antynomii nowoczesności. Ich szczegółową postać wyznacza napięcie zasadnicze: kształtowanie się samodzielnego indywiduum, które – kosztem emancypacji z tradycyjnego porządku dyskursywno-instytucjonalnego „scen-

trowanego” przez figurę ojca – wyzbywa się „obcego kierownictwa”, ale zarazem musi skonfrontować się z dynamizmem i niejednoznacznością sfery społeczno-symbolicznej, rodzi tęsknotę za „światem utraconym”, za „domem ojca”. Pozostałe toposy organizuje dialektyka samostanowienia i nihilizmu, wolności i porządku, „śmierci Boga” („śmierci ojca”) i „śmierci człowieka”, postępu i wykorzenienia, Pana i Niewolnika, samotności i wspólnoty, mobilności i zdomowienia.

Wątki te kontynuowane i rozwijane są w XX i XXI wieku w różnorodnych wariantach. Zaczynając od hermeneutyki i apologii figury ojca (M. Fiodorow, J. Evola, H. Jonas, A. Mitschlerich, E. Lévinas, J. Lacan, A. Gehlen, R. Sennett, P. Legendre, T. Guz, P. Sloterdijk, D. Thomä), po jej dekonstrukcję jako dyskursywno-symbolicznego instrumentu, warunkującego opresyjny charakter metafizyki, religii, (męskiej) podmiotowości czy rozumu (systemu kulturowo-instytucjonalnego Zachodu), w koncepcjach przedstawicieli psychoanalizy (S. Freud), szkoły frankfurckiej (H. Marcuse, M. Horkheimer), teologii sekularyzacji i „śmierci Boga” (G. Vahanian, T.J.J. Altizer, H. Cox, J. Moltmann, J. Caputo), poststrukturalizmu (G. Deleuze, M. Foucault) i feminizmu (M. Daly, C. Halkes, E.A. Johnson, J. Kristeva, L. Irigaray). W słabszej wersji, a taka intencja przyświeca części z wymienionych wyżej autorów i autorek, celem krytyki nie jest unieważnienie ojcostwa, lecz oczyszczenie go z pierwiastka despotycznego (metafizycznego andro- i fallogocentryzmu). Wyróżniona pozycja ojcostwa (relacji ojciec – syn) wiąże się z marginalizacją i dwuznacznym statusem ontologiczno-aksjologicznym kobiecości, macierzyństwa, materii, cielesności, stawania się, afektualności, których rewolucja następuje najpierw w obszarze symboliki dionizyjskiej, a następnie w dyskursach inności. Na gruncie praktycznym odpowiedź na „kryzys ojcostwa”, zarysowujący się we współczesnej kulturze pod postacią skrajności, tj. doświadczenia braku ojca bądź też traumatycznego obciążenia ojcem despotycznym, formułowana jest w obszarze pedagogiki (B. Mierzwinski, W. Starnawski), kierownictwa duchowego (G. Bunge, A. Grien, J.-M. Verlinde, J. Augustyn, H. Nouwen) oraz psychologii i poradnictwa w zakresie formowania ojcostwa (P. Zimbardo, P.C. Vitz, C. Risé, J. Eldrege, S. Weber, S. Arteburn).

Unikając zatem Scylli odrzucenia ojcostwa i Charybdy odtworzenia „świata utraconego” patriarchalizmu (*patria potestas, pater omnipotens*), należy wy-

pracować formułę ojcostwa odpowiadającą aktualnym wyzwaniom. W obszarze socjologii i pedagogiki została ona zidentyfikowana w latach 80. XX w. pod nazwą „nowego ojcostwa”. Charakteryzuje się ono zaangażowaniem ojca w opiekę nad dziećmi od ich urodzenia, jak również systematyczną pracą wychowawczą oraz realizacją wspólnych aktywności. W istocie „zaangażowane ojcostwo”, wskazują badacze historii rodziny i wychowania, w niektórych aspektach rewitalizuje interakcje społeczne poprzedzające model rodziny ukształtowany w XIX wieku⁶. Ten ostatni opiera się na związanym z cywilizacją przemysłową i środowiskiem miejskim podziale ról, wedle którego zadaniem mężczyzny jest zapewnienie rodzinie bytu ekonomicznego, a kobiety opieka nad dziećmi. Centralną pozycję w domu zaczęła w tym modelu odgrywać matka, która nawiązuje też silną więź emocjonalną z dziećmi, czego skutkiem jest „rodzina edypalna”, w której po pierwsze, ojciec funkcjonuje jako symbol porządku i ogólności (G.W.F. Hegel) czy roli społecznej (T. Parsons)⁷ oraz po drugie, relacja pomiędzy ojcem i synem posiada antagonistyczny charakter, co uwidacznia się w ich wzajemnej rywalizacji o matkę (S. Freud), a szerzej ujęciem symboliki kobiecej jako epifanii momentu regresywnego w procesie indywiduacji (C.G. Jung, J. Lacan).

Sytuując się w powyższym kontekście problemowym, niniejsza praca opisuje fragment historii „zniknięcia ojca”, jej uwarunkowania oraz konsekwencje. Jednocześnie przedstawia owo „zniknięcie” – i jest to zasadnicza teza prezentowanej pracy – jako proces transformacji ojcostwa, przeistoczenia ojcostwa metafizycznego, ugruntowanego na woli panowania nad Innymi (*pater omnipotens*) w ojcostwo kenotyczne, polegające na heterocentrycznym „byciu dla Innych” i „wraz z Innymi”. Fakt, iż z jednej strony bez ojcostwa nie jest możliwe pełne człowieczeństwo, a z drugiej, iż wypaczone postaci ojcostwa stanowią dla niego stałe zagrożenie, wymaga przemyślenia, a następnie nauczania się ojcostwa, nie *przeciw* ojcom i synom, jak również nie *przeciw* matkom i córkom, lecz *wraz z nimi, od nich i dla nich*.

Książka składa się z pięciu rozdziałów. Analizuję w nich figurę ojca w dialogu z europejską tradycją filozoficzną i artystyczną – tragedią i architekturą. Główną warstwę problemowo-narracyjną wyznaczają teksty Henryka El-

⁶ J. Possinger, *Vaterschaft im Spannungsfeld von Erwerbs- und Familienleben. “Neuen Vätern” auf der Spur*, Springer, Wiesbaden 2013, s. 37-41.

⁷ Ibidem, s. 44.

zenberga (1887-1967), Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), Martina Heideggera (1889-1976) i Jana Krasickiego (ur. 1954). Wokół nich krystalizują się bloki tematyczne, w ramach których charakteryzują rolę figury ojca, jej odniesienia aksjologiczne, antropologiczne i symboliczne. Zaczynam od kulturowych i antropologicznych uwarunkowań kryzysu ojcostwa, łącząc go z nihilizmem i „śmiercią Boga”. Następnie podejmuję zagadnienie aksjocentryzmu, tragizmu oraz „ojcobójstwa” u H. Elzenberga oraz P. Calderóna, wskazując, że przezwyciężenie kronicznego ojcostwa i edypalnego synostwa wymaga wykroczenia poza wzajemną i mimetyczną rywalizację o moc. Kończę omówieniem ojcostwa kenotycznego i jego powiązania z symboliką ludzkiego oraz boskiego macierzyństwa – najpierw na przykładzie sztuki sakralnej, a w ostatnim kroku w myśli J. Krasickiego. W tle analizy i interpretacji sytuują się koncepty J. Böhmego, F.W.J. Schellinga, F. Nietzschego, F. Dostojewskiego, M. Fiodorowa, M. Bierdiajewa, E. Lévinasa, S. Wyszyńskiego, K. Dąbrowskiego, L. Kołakowskiego, J. Tischnera oraz L. Irigaray. Umożliwiają one wzbogacenie głównego toku rozważań poprzez ukazanie – często w procedurze krytycznego namysłu i dyskusji – znaczeń komplementarnych, a więc niezbędnych do całościowego oglądu rzeczy.

W rozpoczynającym książkę rozdziale ukazuję figurę ojcostwa w aspekcie aksjologicznym. Po pierwsze, jako warunek obowiązywania wartości i po drugie, jako obraz „mistrza inicjacji”, wprowadzającego w świat wartości i uczącego ich realizacji. Figura ojca służy kształtowaniu postawy aksjocentrycznej, opierającej się na przekroczeniu natury (skłonności, przyjemności) i związanej z nią regresywnej sfery symbolicznej. Ojcostwo duchowe – szczegółowo omawiam kategorie „wyboru bohatera” (M. Heidegger), „opiekuna spinegliwego” (T. Kotarbiński) i „charyzmatycznego opiekuna” (L. Kołakowski) – kształtuje „drugą naturę” (G.W.F. Hegel), a wraz z nią kompetencje moralne i społeczne (m.in. odpowiedzialność, uczciwość, umiejętność współpracy i rywalizacji, przyswajania porażek).

Odnosząc się do aktualnych trendów społeczno-kulturowych, wskazuję na zjawisko „atopii wartości”, ujawniane przez formuły „śmierci Boga”, „ziemi Ulro”, „nocy świata” oraz na ich powiązanie z „kryzysem ojcostwa”. Kryzys ów stanowi rezultat zorientowania życia na „płynność”, mobilność, rywalizację, efektywność, sukces, samorealizację (selfizm), jak również dominacji tendencji pajdocentrycznych w wychowaniu, edukacji i życiu spo-

łecznym. Pajdocentryzm kwestionuje figurę ojca związaną z wprowadzeniem napięcia normatywnego (powinność), zakazem, ograniczeniem i zranieniem (inicjacją). Separuje wolność od odpowiedzialności, twórczość od przyswojenia dziedzictwa, jednostkę od wspólnot (rodzina, społeczność lokalna, naród, cywilizacja). Miejsce ojca we współczesnej kulturze zajmują różnorodne postaci antyojców – inicjują one w sferę buntu, roszczeń, egoizmu, użycia, a ostatecznie autodestrukcji. W nawiązaniu do konceptu „wskrzeszenia ojców” Fiodorowa argumentuję, iż przezwycięzenie nihilizmu, ufundowanego na kronicznym (edypalnym) antagonizmie pomiędzy ojcem i synem, wymaga zawiązania linii genealogicznej poprzez rewitalizację pamięci kultury. Jest to droga syna po ojca do „otchłani” zapomnienia, „od-osobnienia”, „ciemności ojca”, jego zamknięcia na własne synostwo i ojcostwo. Słowem: warunkiem bycia ojcem jest uprzednie bycie synem, albowiem w sferze ducha „syn czyni ojca” (G. Bunge).

Rozdział drugi ujmuje ojcostwo w perspektywie republikańskiego ideału wychowawczego. Podjąłem w nim dyskusję z Elzenbergowską interpretacją upadku głównego bohatera dramatu Szekspira pt. *Juliusz Cezar*. Inaczej niż Henryk Elzenberg, który dopatrywał się przyczyn klęski Brutusa w niedostatecznej sile afektywności, wykazuję, że obrońca republiki charakteryzuje się spaczoną afektywnością, co dotyczy także sfery dyskursywno-moralnej. W swym maksymalistycznym dążeniu do realizacji własnej doskonałości oraz reaktywacji republiki okazuje się być pozbawionym roztropności, realizmu, miary i odpowiedzialności. Jego „samoprzezwycięzenie” („wyrzeczenie”) oddziela go od działania, ponieważ separuje rozum i zdyscyplinowaną wolę od konkretnego, uczuć, wyobrażeń, a zatem uniemożliwia rozpoznanie zła w najbliższym otoczeniu oraz w sobie, tj. skażenia „egzaltacją etyczną”, „pychą moralną” i „teatralnością”. W tym modelu sztuki życia cnota, która nie jest urealniana przez ojcowską zasadę odpowiedzialności, ukierunkowana zostaje na apatię, ataraksję, autarkię i analgetyzm. Nie koryguje więc natury, nie uszlachetnia wynikającej z niej skłonności, lecz potęguje jej jednostronność, prowadząc do wypaczenia owej natury.

Brutus, stanowiący w prezentowanych analizach model nowożytnego filozofa-ojcobójcy, zarówno na poziomie dyskursywno-epistemicznym (abstrakcyjny racjonalizm), aksjologicznym (pycha) oraz antropotechnicznym (stoicyzm), jak i na poziomie instytucjonalnym (zabójstwo Cezara) nie po-

trafi w odpowiedni sposób rozpoznawać wartości ani ich urzeczywistniać. Odwołując się do klasycznych modeli ojcostwa, uzasadniam, że antysokratejska (brak samokrytycyzmu), antydionizyjska (brak ironii) i antyapollinińska (brak miary) „posągowość” Brutusa warunkuje jego tragiczność. Wynika ona z bezkrytycznego przekonania o własnej doskonałości oraz o sprawczym charakterze racji moralnych, co powoduje, że ideał cnót republikańskich niszczy to, co kocha i o czego istnienie walczy. Brutus sytuuje siebie w fikcyjnej linii genealogicznej, upatrując swych bohaterów w legendarnych tyranobójcach. Neguje przy tym realną filiację (ojcostwo Cezara), a tym samym realizm, dojrzałość i odpowiedzialność.

Urealniając aksjocentryzm i autocentryzm Elzenberga, proponuję, sięgając do polskiej myśli religijnej (S. Wyszyński, J. Tischner), uzupełnienie czci dla heroicznego, agonistycznego i teatralnego bohaterstwa oraz „zestetyzowanej” tragiczności rozumnością o charakterze phronetycznym i sofijnym. Ze względu na swoje ojcowskie odniesienie umożliwia ona transformację działania, jak również realizację kenotycznej postaci męstwa w pokorze, posłuszeństwie i służbie, w „uświęcaniu poprzez poświęcenie” (A. Cieszkowski), co wymaga wyrzeczenia się bohaterstwa, a więc rezygnacji z perfekcyjnej agonistyki.

W kolejnym rozdziale analizuję relację pomiędzy figurą ojcostwa a symboliką przestrzeni architektoniczno-egzystencjalnej w oparciu o dramat Calderóna pt. *Życie snem* oraz o koncepcję rzeczy (M. Heidegger, Ch. Norberg-Schulz). Wskazuję, że wieża stanowi wyróżnioną formę architektoniczną, w której ześrodkowany zostaje porządek przestrzenno-aksjologiczny wraz z odniesieniem wertykalnym (*axis mundi*). Łączy ona „górze” i „dół”, niebo i ziemię, wartości i pragnienia. Pozwala też przemieszczać się „do góry” i „na dół” nie tylko w wymiarze przestrzennym, ale też i egzystencjalnym, obrazując dynamikę życia osobowego, w której istotną rolę odgrywają regres, będący epifanią „ciemnej strony ludzkiego jestestwa” („zstąpienie do otchłani”) i jego przewycięzenie.

W utworze Calderóna wieża pełni pierwotnie rolę miejsca izolacji, uwięzienia Zygmunta (syna) przez Bazylego (ojca) oraz eksperymentu pedagogicznego, ukierunkowanego na ukształtowanie następcy tronu, który ma okazać się synem godnym swego ojca i królewskiej korony. W aspekcie emocjonalnym miejsce to wypełnione jest lękiem ojca przed synem i nienawiścią

syna względem ojca. Miał męża stanu w wieży wyrasta zbuntowany „człeko-zwierz”. Zygmunt, który animowany jest wolą zemsty, gniewem i dążeniem do realizacji pragnień, nie jest w stanie sprostać „próbie inicjacyjnej” i należyć wypełniać książęcej roli. Calderón precyzyjnie pokazuje, w jaki sposób nieobecność ojca i matki, wypaczenie obrazu ojca, a wraz z nim serca syna i wreszcie unieważnienie odniesienia ojcowskiego (reguły moralne i prawne, poszanowanie słabszych, kontrola namiętności) prowadzi do regresu aksjologicznego. W następnym kroku, wykorzystując koncepcję „dezyntegracji pozytywnej” Kazimierza Dąbrowskiego, badam wpływ figury ojca na progresywną dynamikę osobowości i kształtowanie „ja aksjologicznego”, którego ośrodkiem staje się panowanie nad sobą. Na tej podstawie Zygmunt uczy się przekraczania i powściągnięcia natury, czemu towarzyszy m.in. obiektywizacja wad, asymilacja błędów oraz doświadczenie cierpienia.

Tragizm kondycji ludzkiej wynika z oparcia wertykalnego ukierunkowania człowieka na pysze, tj. samostanowieniu i suwerenności, co w równej mierze dotyczy w analizowanym dramacie ojca i syna. Powyższą problematykę charakteryzuję w świetle dialektyki Pana i Niewolnika, która zawłaszcza relację pomiędzy ojcem i synem (Bogiem i człowiekiem). Walczą oni między sobą o moc, prezentując się sobie jako wrogowie, lękając się siebie i pałając względem siebie gniewem. Dialektyka ta zostaje unieważniona poprzez wyrzeczenie się mimetycznej rywalizacji w dążeniu do realizacji pragnienia bycia Panem. Tragiczny upadek i związane z nim cierpienie służą u Calderóna odsłonięciu iluzji własnej mocy, a także reorientacji postawy życiowej bohaterów. Właściwa postać usytuowania wertykalnego człowieka w świecie opiera się na figurze ojcostwa, która wprowadza rozsądek, miarę, panowanie nad sobą oraz pokorę. W przypadku Zygmunta podporządkowanie się wychowawcy umożliwia rozciągnięcie władzy rozumu na popędy oraz afekty, oczyszczenie serca z gniewu i pragnienia zemsty. Jego ojciec Bazyli opiera z kolei iluzję własnej mocy na ubóstwieniu wiedzy i jej praktycznego wykorzystania. W wyniku prognoz astrologicznych uznaje syna za bestię, depersonalizuje go oraz poddaje okrutnemu eksperymentowi pedagogicznemu. Pokonany i upokorzony ojciec nie spotyka się z odwetem syna, lecz z pokorą i poddaniem. Tym samym pogański ethos mocy i zemsty, organizujący dialektykę Pana i Niewolnika, zostaje zastąpiony przez chrześcijański ethos wybaczenia i służby.

Rozważania nad zagadnieniem filiacji kontynuuję, przeprowadzając w czwartym rozdziale analizę teologicznych, ontologicznych i aksjologicznych aspektów architektury. Wykazuję, że rozum wyzwolony z odniesień teo-ontologicznych i prowadzący do symbolicznej dezorganizacji ojcowskiej struktury środowiska zbudowanego, znajduje swoje uprawomocnienie w tragicznym w swojej istocie micie mocy i zachłanności. Powyższą zależność uwidoczniłem poprzez analizę procesu religijnej neosemantyzacji przestrzeni architektonicznej, tj. przejścia roli centrum egzystencjalno-symbolicznego przez współczesne sfery konsumpcji i rozrywki. „Świątynie konsumpcji” (G. Ritzer) uprzedmiotwiają niechrześcijańskie i *quasi*-orgiastyczne postaci *sacrum*. Zostają przepełnione nadmiarem bytu sprowadzonego do przedmiotów, nadmiarem doznań i przeżyć, a jednocześnie jako „nie-miejsca” (M. Augé) lub „niby-miejsca” (Z. Bauman) pozbawione są znaczeń wertykalnych (odniesienia do *axis mundi* i *axis personae*) i relacji osobowych („niby-spotkania”).

Tymczasem Bóg – odwołuję się w rozważaniach do toposu dyskursywnego teologii i filozofii kenotycznej – znajduje miejsce w świecie poprzez własne uniżenie, prostotę, służbę. Uobecnia się pośród „ostatnich”, grzeszników, ubogich, słabych, głupich, w „otchłani”. Otwartość miejsca okazuje się zatem, w świetle moich analiz, w bezpośredni sposób powiązana z prostotą i szlachetnością serca, ze zdolnością człowieka do przyjmowania i dawania, miast zagarniania i zatrzymywania, z dyskursywnymi procedurami wywłaszczania się z posiadania i wyrzekania się mocy – „u-bożenia”, a tym samym zbliżania się do Boga. Krąg wzajemnego dawania siebie konstytuowany jest – jak przedstawiłem na przykładach bożonarodzeniowych szopek, świątków, *Kaplicy Matki Bożej na Górze* w Ronchamp, *Świątyni światła* w Ibaraki, fasady bazyliki pw. *Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny* w Krzeszowie oraz *Madonny Sykstyńskiej* – poprzez tzw. rzeczy, które w swym braku doskonałości (prywatna ontyczna) pozostają otwarte na pustkę, dzięki której mogą dawać miejsce, przyjmować i przekazywać. W ten krąg wprowadza człowieka figura Matki (Służebnicy), która stanowi obraz miłosiernego Ojca, a oddając mu Syna, uczy go zarazem uniżenia, wyrzeczenia i poświęcania (ofiarowania) samego siebie w służbie.

Obraz ojcostwa kenotycznego, wolnego od patriarchalnej, fallogocentrycznej i fallokratycznej iluzji mocy, charakteryzuję w dialogu z myślą L. Irigaray i teologią feministyczną (M. Daly, E.A. Johnson, C. Halkes). Figury kobiecości,

macierzyństwa i siostrzaności służą nie tylko odsłonięciu androcentrycznego ukonstytuowania metafizyki oraz kultury europejskiej, lecz także jej transformacji, otwarciu na różnicę i różnorodność poprzez afirmację „inności Innej” (różnicy seksualnej), która w swym „zubożeniu” pozostaje w – bliższej aniżeli męczyzna – relacji z Bogiem i całością stworzenia. Męczyzna, aby stać się ojcem, winien przyswoić matczyną postawę względem bytu i macierzyński ethos troski oraz dawania siebie. W tym kontekście symboliczno-dyskursywnym bycie („w(e)spół-bycie”) jawi się i narasta w kręgu dobra, ruchu rąk, które pozostając puste, są też „otwarte” na przyjmowanie i dawanie w dyskursywnych formach myślenia, będąc wyrazem wdzięczności oraz dziękczynienia.

Książkę zamyka analiza problematyki narodzin „z ducha” w myśli Jana Krasickiego. Ich celem jest przeistoczenie człowieka w „Ikone”, „obraz Boga żywego”, a zatem *imitatio Christi* w duchowym macierzyństwie i ojcostwie. Badając drogę przebóstwienia, podążam za trzema ideami, sytuującymi się w centrum myśli autora *Porwania Europy*. Mowa o kwestii zła, „śmierci Boga” i Bogoczłowieczeństwa. Zło ma w badanej koncepcji wymiar realny – „świat w złym leży” (1 J 5,19) i historyczny, polegający na eskalacji „oryginalności” jego epifanii, które wymagają rozpoznania i adekwatnej odpowiedzi. Totalitaryzmy wieku XX odsłoniły dotąd nieznany wymiar zła. Po pierwsze, zostaje ono zdepersonalizowane w instytucjonalnych mechanizmach Auschwitz i Kołomy, zawdzięczających swą sprawność ludzkiej rozumności, rozwojowi nauki i techniki. Po drugie, w nich każdy może stać się nie tylko ofiarą, lecz „sumiennym” sprawcą. I po trzecie, moralność i kultura (filozofia) nie były w stanie ochronić Europy przed Rewolucją i Zagładą. Krasicki, za M. Zdziechowskim, E. Voegelinem i L. Kołakowskim, analizuje gnostyckie i neognostyckie inspiracje utopii terestrialnych w europejskiej tradycji filozoficznej i teologicznej. Ich rdzeniem jest, jak pokazuję, monofizytyzm, który oddzielając Boga i człowieka, Ojca i Syna, prowadzi najpierw do nihilizmu (zanegowania człowieka i świata), a następnie do nihilizmu (zanegowania Boga i wartości). Gnostycyzm, w odpowiedzi na zło w świecie, postuluje samozbawienie i samoprzebóstwienie. Narodziny z „ducha negacji” mają realizować się poza porządkiem instytucjonalnym, poza figurą ojcostwa, a więc bez afirmacji świata i odpowiedzialności. Ten konglomerat idei, ciągle odżywiający w kulturze europejskiej, opiera się na radykalnym dążeniu do wyzwolenia człowieka od zła. Neguje boskość Chrystusa i epistemiczne, onto-

logiczne oraz moralne uwarunkowania kondycji ludzkiej. Zwraca się także przeciw kulturze (tradycji) jako środowisku życia człowieka.

Poza Chrystusem Bóg staje się dla człowieka „obcy”, ponieważ Syn stanowi „oblicze Ojca” i jedyną drogę do ojcostwa. Chrystologia Krasickiego łączy dogmat chalcedoński o dwóch naturach i jednej hipostazie w Chrystusie oraz topos kenotyczny, zgodnie z którym оголошение człowieczeństwa w Synu dotyczy także boskości, która jest współobecna i współcierpiąca w naturze ludzkiej. W postmetafizycznej, lecz zarazem personalistycznej myśli Krasickiego Bóg jawi się jako „słaby”, oddający się człowiekowi i za człowieka, wycofujący się dla człowieka ze swej chwały („śmierć Boga”). Bóg Ojciec objawia się bowiem w Chrystusie jako ojcowsko-macierzyński *Filantrop*, a kenoza nie tylko uwidacznia się na Krzyżu, lecz stanowi przesłankę relacji osobowej w wymiarze boskim oraz ludzkim (*agape*).

Proces personalizacji człowieka przebiega przez trzy stadia, „potrójne narodziny”, którym odpowiada symbolika boskiego syna. Stosownie do tego wyróżniam i analizuję w myśli Krasickiego narodziny z ciała (Dionizos), kultury (Apollo) i ducha (Chrystus). Człowiek staje się osobą dzięki kulturze, przyswajaniu dziedzictwa intelektualnego, artystycznego i duchowego. Poprzez nią wznosi się na poziom mistycznego „ubóstwa” i „dzieciństwa” duchowego, w których zwrócony ku doskonałości, „ku górze”, *eros* przekształca się w kenotyczną, skłaniającą się ku ziemi i służbie *agape*. Narodziny „z ducha”, „z góry” dokonują się w bolesnym przyswajaniu postawy teoretyczno-praktycznej, polegającej na ufnym spoglądaniu „z dołu”, na oparciu wzrostu na przynależności do dyskursywnej linii genealogicznej. Dlatego też zło, którego celem jest depersonalizacja człowieka, zwraca się przeciw kulturze, a w szczególności przeciw jej wymiarowi religijno-filozoficznemu (symbolicznemu), tradycji oraz dziedziczeniu.

Krasicki podąża „drogą rzymską” (R. Brague), ponieważ jego myśl czerpie swą dynamikę z wielowątkowego dialogu z tradycją. Filozof staje się w tekstach autora *Przeciw nicości* figurą ojcostwa *par excellence*. Pełni rolę „mistrza inicjacji” w sferę kulturowo-duchową i „strażnika tradycji”, albowiem niesie brzemień odpowiedzialności za ciągłość świata (kultury) i realizuje je w dziele przyswajania oraz reinterpretacji tradycji w konfrontacji z zagrożeniami i wyzwaniem „ducha czasu”. Uczy Innych, a jednocześnie sam się uczy, jak w dialogu z ojcami i matkami, dojrzewać do ojcostwa i macierzyństwa.

Wyjaśnienia wymaga geneza książki. Powstała ona na podstawie tekstów, które zostały już opublikowane lub też znajdują się w przygotowaniu do druku. Omawiałem w nich różne aspekty figury ojca. Mimo iż ich przedmiotem były koncepcje filozoficzne, jak również struktury symboliczne niemieszczące się w ramach jednego kierunku myślowego, epoki czy kontekstu dyskursywnego, to wspólnym mianownikiem, łączącym ową różnorodność, była z jednej strony zastosowana metoda, a z drugiej rozwijająca się i dopracowywana w toku analizy „wizja ojcostwa” oraz jej odniesienia symboliczne, aksjologiczne i antropologiczne. Po przepracowaniu, rozbudowaniu i nadaniu koherencji wyłoniło się całościowe, aczkolwiek niepretendujące do wyczerpującego, ujęcie badanej problematyki. Kompozycja rozważań posiada strukturę klepsydry: figura ojcostwa zostaje najpierw omówiona w szerokim planie przemian społeczno-kulturowych (rozdział pierwszy), następnie skoncentrowano się na zagadnieniach szczegółowych (rozdział drugi, trzeci i czwarty), by w rozdziale ostatnim powrócić do uniwersalnego wymiaru ojcostwa, skonkretyzowanego w określonej koncepcji filozoficznej. Informacje na temat tekstów, będących źródłem niniejszej publikacji, znajdują się w nocie bibliograficznej.

Na koniec serdecznie dziękuję Recenzentom – prof. dr. hab. Henrykowi Beniszowi oraz dr. hab. Leonowi Miodońskiemu, prof. UW – za krytyczną lekturę i wnikliwe uwagi, które umożliwiły dopracowanie tekstu pod względem merytorycznym oraz kompozycyjnym. Dziękuję również prof. dr. hab. Janowi Krasickiemu za udostępnienie manuskryptów oraz wyjaśnienia rozświetlające zawłości filozofii rosyjskiej oraz istotę Jego koncepcji.

Wyrazy wdzięczności kieruję na ręce moich Najbliższych – Żony Ewy i Syna Karola, którym poświęcam niniejszą książkę. Ich obecność jest dla mnie darem, zobowiązaniem, inspiracją i wsparciem na drodze rozumienia oraz uczenia się sztuki ojcostwa.