

WITOLD P. GLINKOWSKI

KATEDRA FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Franza Rosenzweiga eksplikacja „Boskiej antropologii”

Zgłaszany w trzeciej dekadzie ubiegłego wieku postulat zbudowania antropologii filozoficznej nie doczekał się, jak wiadomo, takiej realizacji, której skala odpowiadałaby pierwotnym zamierzeniom przyświecającym Schelerowi i innym inicjatorom tego pomysłu. Antropologia filozoficzna nie zdołała wypracować zadowalającej wszystkich metodologii, nie określiła jednoznacznego pola problemowego, odwołującego się do przejrzystej i uniwersalnej idei człowieka, a także nie wyemancypowała się w roli nie tylko nowej, autonomicznej, ale też wiodącej dyscypliny filozoficznej. Również słowa, głoszące przed niemal czterdziestu laty, że „granica między filozoficznym obrazem człowieka i antropologią filozoficzną często nie jest ostro wyznaczona”¹, do dziś zachowały swą aktualność. A jednak, paradoksalnie, zawiedzione nadzieje i niespełnione obietnice oraz okoliczność, że idea filozoficznej antropologii

¹ M. Landmann, *Fundamental-Anthropologie*, Bonn 1979, s. 32.

nie doczekała się ostatecznego treściowego doprecyzowania, pozwalają filozoficzne pytanie o człowieka nadal stawiać w sposób otwarty, niezawężony do jednej filozoficznej tradycji lub ograniczony jednym tylko horyzontem. W przypadku tego pytania przestrzeń potencjalnej filozoficznej eksploracji jest szczególnie szeroka, co odpowiada intencji samego pytania, uwzględniającej możliwie bogate spektrum odpowiedzi, i tym samym zapewniającej jej głębię i polifoniczność. To ostatnie wydaje się tym bardziej cenne, że żaden z filozoficznych wizerunków człowieka nie zyskał samodzielności unieważniającej konkurujące z nim filozoficzne propozycje.

Ważny, choć wciąż niedoceniony przyczynek do filozoficznych pytań o człowieka, stanowi myśl dwudziestowiecznych filozofów dialogu, do której głównych przedstawicieli należy Franz Rosenzweig. Wprawdzie Rosenzweig *explicite* nie sformułował filozoficznego „problemu człowieka”, a tym bardziej nie podążał szlakiem myśli nowożytnej, jednak refleksja nad człowiekiem jest w jego pismach niezmiennie obecna.

Biblijne zaplecze dialogicznego myślenia o człowieku

Przeświadczenie, że w Boskim Objawieniu można i należy szukać podstawowych przesłanek do refleksji na temat człowieka, Rosenzweig dzielił z innymi dialogikami. Również Buber i Heschel, którzy podobnie jak Rosenzweig budowali swą myśl w nawiązaniu do szeroko rozumianej tradycji judaizmu, nie mieli wątpliwości, że *Tóra* nie jest ludzką teologią, lecz „Boską antropologią”. Gdyby zakwestionować taką supozycję, antropologiczna wartość *Tóry* nie

byłaby przekreślona, lecz z pewnością musiałaby ulec zawężeniu do perspektywy immanentnej i monologicznej, a to stawiałoby pod znakiem zapytania zasadność filozoficznych wysiłków podejmowanych przez dialogików i byłoby niezgodne z ich założeniami. Wspólną cechą owych wysiłków, pozwalającą na wskazanie łączącego je charakterystycznego idiomu myślenia – niezależnie od różnic dzielących koncepcje poszczególnych autorów – jest właśnie zakładanie ścisłej (w znaczeniu: ejdetycznej) i fundamentalnej (w planie genetycznym) korespondencji między refleksją o Bogu i refleksją o człowieku. Swoistość człowieka wyraża się formą jego egzystowania, która wszak nie jest „substancjalna”, gdyż nie wynika ze struktury ludzkiego bytu, lecz rodzi się i trwa jako funkcja relacji, do których podejmowania człowiek jest zdolny. To w relacji – a ściślej mówiąc, w relacji dialogicznej – wyraża się treść ludzkiego bycia „na obraz” oraz „na podobieństwo” Boga, co oznacza, zgodnie z powszechnie akceptowaną wykładnią biblijnej enuncjacji, że stwarzając człowieka, Bóg udziela mu swojego obrazu oraz dzieli się z nim swoim życiem.

Pogląd Rosenzweiga – „Prawda Boża ukrywa się przed tym, kto sięga po nią tylko jedną ręką, bez względu na to, czy ta (...) jest ręką realizmu filozofa, który roi sobie, że bez założeń unosi się ponad rzeczami, czy też ręką ślepoty teologa, który dumny z przeżyć zamyka się na świat”² – posiada niewątpliwie wymowę zarazem antropologiczną. Wszak *implicite* mówi się tu zarazem o człowieku. Ma on szansę wziąć osobisty – naznaczony własnym niepowtarzalnym aktem zaangażowania, nie tyle poznawczego, ile egzystencjalnego

² F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 470 [dalej jako: GZ].

i aksjologicznego – udział w Boskiej prawdzie³. I również obraz człowieka, jeśli miałby być zredukowany do immanencji i pozbawiony odniesienia do Boga, skazany jest na deformację. A zatem: „Problemy teologiczne powinno się przełożyć na ludzkie, a ludzkie wpędzić w teologię”⁴.

Osobną kwestią jest konieczność uwolnienia się od dawnego paradygmatu filozofii i dopuszczenia do głosu dialogu, który dotąd rozpoznawano jedynie w kategoriach formalnojęzykowych. „Myślenie samotne” dotychczasowej filozofii, jak je określa Rosenzweig, czyli myślenie monologiczne, jak je nazywa Buber, nie uwzględniało wydarzenia dialogu, w którym dojrzewa i objawia się *logos*. Przeciwnie, myśliciel dawnego typu, kierujący się logiką, a nie gramatyką, „zna już naprzód swe myśli, a to, że je »wypowiada«, stanowi ustępstwo na rzecz niedostateczności naszego, jak mówi, środka porozumienia”⁵. Co więcej, „Różnica między starym i nowym myśleniem, myśleniem logicznym i gramatycznym, nie polega na tym, że pierwsze milczy, a drugie mówi, lecz na tym, że potrzebny jest inny, i – co oznacza to samo – że poważnie traktuje się czas”⁶. Zarazem ujawnia się tu prawda, tyleż oczywista, co zapomniana, a z pewnością ignorowana przez filozoficzną tradycję, że „mowa oznacza mowę do kogoś i myślenie dla kogoś. A ten ktoś jest zawsze kimś w pełni określonym, kimś, kto ma nie tylko uszy, jak ogół, ale także usta”⁷. Właśnie ta mowa, skierowana do człowieka mowa Boskiej miłości, nadaje

³ „Na prawdę jako Bożą pieczęć odpowiada »Amen« jako pieczęć człowieka”. GZ, s. 612–613.

⁴ F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, s. 389.

⁵ GZ, s. 676.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

kształt temu, co doświadczane – „Bóg orientuje świat”, jak pisał o tym Buber w swoim liście do Rosenzweiga, nawiązując do jego określenia⁸.

Współczesny badacz trafnie zauważa: „Dla Rosenzweiga człowiek może mówić *ja*, bo zanim sam siebie jako przedmiot pomyśli i niezależnie od tego, czy jest dla kogoś przedmiotem, ma tylko siebie samego i czeka na wyzwolenie swego języka przez pytające oń *ty*”⁹. Dopiero jako zagadnięty, jako słuchacz słowa, jako zaproszony i wezwany po imieniu do uczestnictwa w Bosko-ludzkim dialogu, może doświadczyć pełnej realności i pełnego sensu swojego istnienia. W ten sposób urealnia się i rozpoznaje siebie jako osobowe Ty, jakże różne od wszelkich przedmiotowych To. Bo, jak pisze Rosenzweig w liście do Eugena Rosenstocka: „Wraz z pierwszym *ty* jest gotowe stworzenie człowieka”¹⁰. Toteż, gdy z kolei Rosenstock zapytał Rosenzweiga: „jak to możliwe, że nie zmęczył się, przez całe życie zapewniając, iż naukę o Ja poprzedzać musi nauka o Ty?”¹¹ – nie było w tym ani cienia ironii. Wszak odkrycie Ty, odkrycie *imienia*, które poprzedza wszelkie pojęcia i wszelkie sensy, odkrycie transcendentnego źródła, które otwiera świat osób i świat relacji, było owym „przewrotem

⁸ List z 02.08.1917. H.J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig*, „Revue Internationale de Philosophie” (1978), nr 126, fasc. 4, s. 487.

⁹ A. Żak, *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, red. Z. Brzeziński, Kraków 1991, s. 473.

¹⁰ List do E. Rosenstocka z 18/19.10.1917, [w:] F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, cz. 1: *Briefe und Tagebücher*, Haag 1979, s. 471; cyt. za: A. Żak, *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga...*, s. 473.

¹¹ E. Rosenstock-Huessy, *Ja und Nein*, Heidelberg 1968, s. 71; cyt. za: G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 134.

kopernikańskim”, w którym Rosenzweig miał obok Bubera i Ebnera swój niekwestionowany udział¹².

Jakkolwiek *Pieczęć Dawida* składa się z trójkątów, a człowiek nie zajmuje w niej miejsca centralnego, to jednak wyjątkowość człowieka eksponowana w obrębie projektu Rosenzweiga jest bezdyskusyjna. Jest on bowiem partnerem relacji i dialogu, otwierających przed nim poszczególne horyzonty doświadczenia i poznawania. Ludzki obraz świata, jako składającego się z „obiektów”, jest zapośredniczony relacjami, jest zatem „logicznie” wtórny względem wydarzającego się stworzenia, objawienia, zbawienia. Każde z tych wydarzeń dotyczy człowieka – ponieważ każde w jakiś sposób wyzwala jego religijną, poznawczą i etyczną wrażliwość.

Jak widać, biblijne zaplecze może być traktowane jako punkt wyjścia myślenia o człowieku opartego na korespondencji i wzajemnym dopełnianiu się teoretycznej refleksji, wzbogaconej o dialogiczny wymiar, ale też pewnego rodzaju wiary, stojącej – chciałoby się powiedzieć za Jaspersem – „w obliczu Objawienia”. Rosenzweig odrzuca wiarę opartą na filozofii na rzecz wiary opartej na Objawieniu. Zarazem postulowane otwarcie się filozofii na Objawienie nie powinno podważać jej autonomii. Każda filozofia buduje na jakichś pozafilozoficznych supozycjach, a każda decyzja o rozszerzeniu filozoficznego horyzontu przesądza o dal-

¹² Metafora „przewrotu kopernikańskiego”, wskazująca na aport, jaki do tradycji filozoficznej wniosła dialogika, a także na postulowany przez nią przełom w filozoficznym myśleniu, którego doniosłość wydaje się niekwestionowana zwłaszcza w obszarze współczesnej filozofii człowieka, pochodzi od Karla Heima (*Ontologie und Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge” 11 (1930), s. 333; idem, *Glaube und Denken*, Berlin 1931, s. 405; por. M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993; por. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia...*, s. 134.

szych możliwościach dyskursu i o jego wydolności¹³. Mając powyższe na względzie, Rosenzweig pozwala swojej myśli podążać za religijną inspiracją.

Oto bowiem zadanie, jakie stawia sobie filozof, polega nie tylko na formułowaniu filozoficznych (w tym antropologicznych) pytań, próbie odpowiedzenia na nie i poddaniu ich krytycznej weryfikacji – to czyniła filozofia od zawsze, i nawet można to uznać za podstawowy warunek jej samoidentyfikacji. Wiedzano też, przynajmniej od czasów Kanta, że filozoficzne pytania układają się w kadencję, której kulminacją i dopełnieniem jest pytanie o intencji *explicite* antropologicznej: Kim jest człowiek? Tymczasem u Rosenzweiga człowiek pojawia się w dodatkowej jeszcze roli. Owszem, utrzymana jest jego ranga jako podmiotu i podstawowego obiektu refleksji. Jednak zostaje on usytuowany w kontekście dialogu, w perspektywie Boga, który również o niego pyta. Przy czym pytania człowieka, a zwłaszcza jego pytanie o siebie, jest niejako echem pytania stawianego przez Boga, jako że „problem człowieka” jest śladem „problemu Boga” – pojmowanego w obu sensach tego określenia¹⁴.

Wymiar antropologiczny jest nie tylko obecny w *Torze* – okazuje się jej osnową. W stopniu, w jakim objawia czło-

¹³ „Pytaniem jest to, czy filozofia mogłaby kiedykolwiek funkcjonować i docierać do prawdy bez przedzwrotnego [*präreflexives*] przedrozumienia [*Vorverständnis*]” [tłum. W.P.G.]. H.J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig...*, s. 491.

¹⁴ Antropologiczna myśl Rosenzweiga współbrzmi z intuicjami Heschela, których próbkę warto przytoczyć: „Gdy pytamy o człowieka, problemem nie jest jego niepodważalna zwierzęcość, lecz zagadka, co właściwie on robi z powodu i pomimo swojej zwierzęcości (...)”. A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Łódź–Warszawa 2014, s. 53; por. idem, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 167–168.

wiekowi Boga, objawia mu zarazem jego samego. Bóg pojawia się tu w relacji do człowieka, a ten, poprzez sposób, w jaki zwraca się do Boga, wyraża siebie. *Tora* ucieleśnia ludzkie doświadczenie Boga – osobowe i dialogiczne, więc jakże różne od wszelkich doświadczeń uprzedmiotawiających. Znamieniem dialogiczności antropologii, odnajdywanej w Boskim objawieniu, jest relacyjność, leżąca zarazem u podstawy ludzkiej autoidentyfikacji. Mówienie Boga, wypełniające Jego zwracanie się do człowieka, jest dialogiem. Dialog jest czymś więcej niż monolog, w obrębie którego czynimy użytek z języka i dajemy świadectwo umiejętności rozeznawania się w świecie sensów. Powodem tak rozumianego dialogu nie jest mówienie *o czymś*, lecz mówienie *do kogoś*. Dialog nie jest debatą, której spektakularnym przykładem byłyby greckie tragedie. Tam antyczny bohater stawiał czoła losowi, a stawką było ocalenie siebie, własnej „sobości”, lecz działo się to poza wspólnotą i w dystansie od dialogicznej relacji. Tymczasem, wedle Rosenzweiga, ani wirtualne zanurzenie w świecie ogólnoludzkiego kulturowego uniwersum i odnajdywanie własnej w nim partycypacji, ani nawet towarzyszące temu oczyszczenie – uwalnianie się od negatywnych emocji i wzmacnianie pozytywnych (*katharsis*) – nie rodzą jeszcze dialogicznej więzi. Wspólna, owszem, staje się treść, nawet *ethos*, lecz nie uczestnictwo, rozumiane jako osobista i osobowa obecność, nie bycie-wobec. W tragedii greckiej ludzkie jednostki rezonują, odkrywają w sobie koincydencję z losami scenicznych bohaterów, lecz, tak jak tamci, wciąż pozostają na scenie, z dala od rzeczywistego dramatu egzystencji, gdyż z dala od dialogu. Tak wyobrażany człowiek pozostaje meta-etyczny, zdany na siebie, jest na-

dal autoteliczną i autonomiczną odrębnością, „sobością”¹⁵. Podobnie jak świat – meta-logiczny, gdyż niedostępny uchwyceniu ludzką myślą, oraz jak Bóg – meta-fizyczny, gdyż bez reszty transcendentny. Dopiero wydarzenie dialogu pozwala na wejście w relację, a także na gruntowne przeformułowanie metafizycznego modelu: oto nie „obiekty”, lecz relacje okazują się źródłowe w horyzoncie dialogicznego doświadczenia. Bóg ujawnia się jako stwarzający i objawiający, człowiek jako zagadnięty i zbawiający, świat jako stworzony i przeznaczony do zbawienia.

Twarz człowieka

W ocenie Rosenzweiga dopiero „nowe myślenie” uwolnione od mrzonek tradycji europejskiego idealizmu, czyli od owego „snu o duchu”, jak ujmował to Ferdynand Ebner¹⁶, pozwala na adekwatne rozpoznanie człowieka jako zagadniętego Słowem i jako beneficjenta Boskiego objawienia. Oczywiście, trudno zignorować dwa odrębne szlaki, jakimi podąża objawienie. Chrześcijaństwo, jak twierdzi Rosenzweig, są „wspólnotą wiecznej drogi”; Żydzi reprezentują „wspólnotę wiecznego życia”¹⁷. O wyjątkowości narodu, z którym utożsamia się autor *Gwiazdy*, przesądza fakt pozostawiania go poza historią, „podczas gdy inne ludy i religie spełniają swoje role w jej obrębie”¹⁸. Jednak, niezależnie od różnic,

¹⁵ GZ, s. 163.

¹⁶ F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 103–105, *passim*.

¹⁷ H.J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig...*, s. 490.

¹⁸ Ze'ev Levy, *Istota nowożytniej filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, Kraków 2009, s. 602.

sygnalizujących bardziej komplementarność niż kontradycję, filozoficzno-religijne myślenie Rosenzweiga pozwala odkryć wyjątkowość ludzkiego oblicza, ową „twarz”, na której wkrótce swoją uwagę skoncentruje Lévinas. Człowiek, rozpoznawany przez Rosenzweiga w horyzoncie Objawienia, nie jest bowiem „uszminkowanym kawałkiem świata” idealistów ani „zakapturzonym Bogiem” demaskowanym przez mistrzów podejrzenia¹⁹. Człowiek okazuje się świadkiem rzeczywistości – ekskluzywny, gdyż dostępny jedynie w kontekście bycia umiłowanym i wybranym. Takiego człowieka nie da się sprowadzić do żadnej idei ani bez reszty określić żadnym z pojęć, gdyż zostaje on po imieniu wezwany do udzielenia odpowiedzi, i tym samym do odpowiedzialności będącej podstawową formą jego istnienia.

Eksplikacja ludzkiej twarzy, skądinąd stanowiącej jedną z kluczowych metafor Lévinasa i zazwyczaj kojarzonej z jego projektem, pojawia się pod koniec filozoficznej summy Rosenzweiga. Takie jej umiejscowienie, na końcu obszernego dzieła, jest zapewne nieprzypadkowe, pełni bowiem rolę zwieńczenia tego antropologicznego aportu, którym żydowski myśliciel pragnie wzbogacić tradycję europejskiej filozofii. Twarz człowieka niesie symbolikę analogiczną do tej, którą dla Rosenzweiga uobecnia tytułowa Gwiazda Zbawienia. Dwa trójkąty, które po nałożeniu na siebie tworzą Gwiazdę, utworzone zostały z niesprowadzalnych do siebie i w tym sensie „źródłowych” relacji – stworzenia, objawienia i zbawienia. Owe relacje, jako realnie zachodzące – powtórzmy – pozwalają zapytać i dostrzec realia składające się na bytowe uniwersum: Boga, świat i człowieka.

¹⁹ GZ, s. 672.

W obrębie ludzkiej twarzy Rosenzweig dostrzega relacje, podejmowane przez jej organy, a czyniące człowieka zdolnym do uczestnictwa w dialogu, będącym kwintesencją relacyjności. W dialogu, podobnie jak w życiu twarzy, uczestniczą elementy bierne oraz czynne, które wespół z sobą warunkują wchodzenie w relacje ze światem²⁰. Obie warstwy twarzy, pasywna i aktywna, konstytuują podmiot dialogiczny we wzajemnym odniesieniu i napięciu wynikającym z odmienności ich funkcji. Jednak podstawę tej konstrukcji stanowi warstwa pasywna, której receptywność realizują organy „otwierające się” na rzeczywistość, a zatem nos i uszy. To one reagują na „woń ofiary” oraz na „ruch warg”²¹.

Na trójkąt pasywny nałożony zostaje drugi, aktywny, wyznaczony czynnością podejmowaną przez oczy i usta. Pierwsze promieniują, wnikają w świat i przenikają go; drugie czynią twarz zdolną do mówienia i do milczenia. Również ta warstwa twarzy, podobnie jak warstwa pasywna, uzyskuje pełnię swego znaczenia za sprawą otwartości na Transcendencję: „Oczy są tymi, w których wieczne oblicze jaśnieje dla człowieka, usta tymi, których słowami człowiek żyje”²².

Przykazanie „i” prawo – dwugłos Rosenzweiga i Bubera

„Kiedy Kain zamordował Abła – jak komentuje to A.J. Heschel – Bóg potępiając tę zbrodnię, nie powiedział »Złamałeś prawo«, lecz zapytał: »Co uczyniłeś? Krew twoje-

²⁰ GZ, s. 656.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 656–657.

go brata woła do mnie z ziemi» (Rdz 4,10)”. Również Rosenzweig przychyła się do takiej wykładni.

Tora jest nie tyle gotowym prawem, zobiektywizowanym i osadzonym w przestrzeni pozadialogicznego uniwersum, ile pouczeniem. O ile prawo jest uniwersalne i transparentne w perspektywie abstrakcyjnego *logosu*, a zatem jednakowo dostępne każdemu rozumnemu podmiotowi, o tyle pouczenie-przykazanie jest ekskluzywne, gdyż obowiązuje z uwagi na więź (*religio*) wiążącą tego, kto przykazuje z tym, kto przyjmuje przykazanie i je wypełnia. Więź ufundowana na wybraniu nie jest konsekwencją żadnego z praw przyrody, nie wpisuje się w żaden z naturalnych lub supranaturalnych kauzalizmów, gdyż wydarza się między osobami – Bogiem i człowiekiem. Będąc wydarzeniem (a zatem niczym nie-uwarunkowanym darem), stanowi wolny akt – ofiarowującego, ale także przyjmującego dar²³. I właśnie obecne w nim pouczenie w sposób dobitny sygnalizuje relację i ustanawia więź między tym, kto je przynosi, a tym, kto je przyjmuje i za sprawą swej decyzji staje się jego beneficjentem. Dla Rosenzweiga, podobnie jak dla Bubera, *Tora* jest więc nie tyle *prawem*, ile *przykazaniem*, pouczeniem i Boskim zaproszeniem do relacji – „*Tora* jako wskazówka [*Weisung*] – nie jako zbiór ustalonych przepisów, lecz jako dyrektywa, którą każdy powinien kierować się w swojej sytuacji” [tłum. W.P.G.]²⁴.

Już na początku *Gwiazdy Zbawienia* autor podkreśla rangę doświadczenia faktyczności. Również na ostatnich kartach książki przypomina o nim jako poprzedzającym wszelkie fakty rzeczywistego doświadczenia²⁵. Owo doświadczenie

²³ Por. J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 286.

²⁴ H.J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig...*, s. 480.

²⁵ GZ, s. 685.

podważa wszechobecność słowa „właściwie”, słowa, które patronuje naszemu otwieraniu się na świat, zmierzającemu do unifikacji swych rezultatów. Dlatego Rosenzweig zastępuje je słowem „i”. O ile bowiem słowo „właściwie”, organizujące ludzkie poznawanie i doświadczanie zgodnie z duchem idealizmu i „filozofii wszystkiego”, prowadziło do subsumpcji oraz do syntezy, zacierającej i marginalizującej wszelkie odrębności, o tyle słowo „i” zapowiada „nową filozofię”, a także – tym bardziej – pozwala na zachowanie tego, co źródłowe, autonomiczne, niepowtarzalne.

Tytułowe słowo „i”, należące zresztą do najważniejszych słów autora *Gwiazdy Zbawienia*, spełnia ważną misję również w sferze relacji między Boskim przykazaniem a ludzkim prawem. Prawo nie jest ani autonomiczne, ani autoteliczne, gdyż wywodzi się z przykazania. To dlatego na słowa listu Bubera: „ponieważ Bóg nie jest dla mnie prawodawcą, lecz tylko człowiek jest prawobiorcą [*Gesetznehmer*], prawo ma dla mnie znaczenie nie uniwersalne, lecz personalne”, Rosenzweig odpowiada: „Także dla mnie Bóg nie jest prawodawcą. On przykazuje [*gebietet*]. Dopiero człowiek w swej gnuśności, przez sposób, w jaki przestrzega prawa, czyni z przykazań usystematyzowaną »dopuszczalność« [*›tubares«*]”²⁶. Podobnie, w komentarzu do przekładu tomu wierszy Jehudy Halewiego, stwierdzi: „Bóg w Objawieniu wciąż objawia jedynie – objawienie. Mówiąc inaczej: wciąż jedynie objawia się człowiekowi – człowiekowi siebie samego. Ten biernik [*Akkusativ*] i celownik [*Dativ*] są jedyną treścią Objawienia” [tłum. W.P.G.]²⁷. Nie inaczej wy-

²⁶ List Bubera do Rosenzweiga z 13.07.1924 oraz odpowiedź Rosenzweiga z 16.07.1924; cyt. za: *Buber für Atheisten. Ausgewählte Texte*, red. T. Reichert, Gerlingen 1996, s. 263.

²⁷ H.J. Heering, *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig...*, s. 481.

raza to w swojej *Gwieździe*: „Rozpoznaliśmy objawienie, jako wydarzające się w [orbicie] Bożej miłości wysłowienie niemej jaźni [*Selbst*], która staje się mówiącą duszą” [tłum. W.P.G.]²⁸. Objawienie nie jest materialnym przekazem informacji, lecz – jak komentuje to Stephan Mosés – „ruchem, przez który Bóg udziela swego własnego bytu doświadczeniu, jakie człowiek o nim posiada”²⁹. Objawienie, będąc wydarzeniem, otwiera człowieka na Boga, ale też na siebie samego – „Bóg wydobywa człowieka z jego tragicznego zamknięcia w sobie, wzywając go po imieniu, jak Abrahama (...)”³⁰.

W kwestii uniwersalności prawa Rosenzweig zajął stanowisko nieco inne niż Buber. Nie odrzucał jej, lecz ją ugruntował dialogicznie, a przy tym zredefiniował. Oto, jego zdaniem, uniwersalność obowiązuje jedynie w odniesieniu do „słuchania”, będącego aktem posłuszeństwa. Zostaje natomiast zawieszona w odniesieniu do treści czynów bądź myśli. Uniwersalność winna obowiązywać w sferze przyjmowania prawa. Powinno być ono przyjmowane w całej swej rozciągłości, gdyż tylko wówczas „wypróbowany” zostanie cały człowiek, niezawężony do żadnego z partykularnych obszarów swojej obecności przed Bogiem. O ile też Buber kładł akcent na aspekt *czasu*, stanowiącego spektrum doświadczenia człowieka odpowiadającego na Boskie wezwanie, o tyle dla Rosenzweiga pierwszoplanowy staje się *obszar* zakreślony Boską mową skierowaną do człowieka. Dla Bubera najważniejsze było to, że człowiek w każdej chwili musi być gotów udzielić odpowiedzi, a kryterium jego „wypróbowania”

²⁸ Ibidem.

²⁹ Cyt. za: J. Tischner, *Ksiądz na manowcach...*, s. 289.

³⁰ J. Piecuch, *Franz Rosenzweig i jego dzieło życia*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 19 (1993), s. 93.

jest funkcją nieredukowalności i bezprecedensowości chwil ludzkiego życia, w których realizuje się ludzkie odpowiadanie Bogu. Z kolei Rosenzweig eksponuje nieredukowalność i bezprecedensowość prawa, które w całej swej rozciągłości wywodzi się z przykazania i dlatego w każdym momencie ludzkiego życia powinno być traktowane jako niepodzielne.

Torę, niosącą Boskie objawienie, winno się postrzegać jako żywy głos, wciąż aktualną mowę, a nie jako tekst, zobiektywizowany i uwięziony w martwych literach – tu Rosenzweig i Buber pozostają jednomyślni. Wbrew obiegowym intuicjom, utrwalonym powagą filozoficznej i literackiej tradycji, jest ona raczej *mową* aniżeli *księgą*. Bo, jak stwierdzają Rosenzweig i Buber, we wspólnym tekście poświęconym pryncypiom translacji *Tanachu*, która miałaby uwolnić Słowo od „języka porośniętego trzcinaą pojęć”³¹ – polem ich zainteresowania jest nie tyle księga, ile żywe słowo Bosko-ludzkiego dialogu: „Nam chodzi o Głos. Czy uważamy, że należy czytać? Sądzymy, że należy nauczyć się słuchać. (...) Pragniemy dojść w ten sposób do możliwości zagadywania [*Anrede*], do możliwości wypowiadania Słowa”³². Ideałem, do którego zmierzają, jest sprawienie, by słowo oferowane niemieckojęzycznemu odbiorcy mogło stać się *porte-parole* słowa Boskiego.

Tory nie traktuje się tu jako pozaczasowo zadekretowanego zbioru niezmiennych przepisów czy reguł, lecz jako dyrektywę, adresowaną do każdego z osobna, którą z tego powodu każdy osobiście winien uczynić najważniejszym odniesieniem

³¹ G. Wehr, *Martin Buber. Biografia...*, s. 160.

³² M. Buber, *Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift*, [w:] idem, *Werke*, t. 2: *Schriften zur Bibel*, München–Heidelberg 1964, s. 869; cyt. za: G. Wehr, *Martin Buber. Biografia...*, s. 161–162.

dla każdej sytuacji doświadczanej w swoim życiu. Zadaniem człowieka będzie nie tyle bierne „cytowanie” *Tory*, ile twórcze jej „komentowanie”. Winien to robić w sposób nie tylko wymagający zaangażowania intelektu, ale przede wszystkim wysiłkiem woli, czyli *de facto* własnym życiem, na które składają się wybory, czyny, postawy. Wszelako dla Rosenzweiga, jako Żyda, *Tora* niesie wymiar ponadhistoryczny: „»nasza pozahistoryczność, albo, mówiąc pozytywnie, nasza wieczność, czyni nam jednocześnie wszystkie momenty naszej historii«. A zatem: zawsze stoimy pod Synajem, również tu i teraz!”³³.

O ile jednak Buber poprzestanie na stwierdzeniu: „Nie sądzę, by kiedykolwiek wiara była prawodawstwem”, Rosenzweig pójdzie dalej. Oczekuje on – gdyby na zasadzie pewnej formalnej analogii posłużyć się określeniami definiującymi *koinonię* rządzącą Platonską metafizyką, nie tylko *paruzji* – uobecniania się i krystalizowania przykazań w obszarze ludzkiego prawa, ale także pewnej *methexis* – zakorzenienia prawa w Boskim przykazaniu. A zatem dla Rosenzweiga, w dialogu między Bogiem i człowiekiem równie ważne będą oba momenty: słuchanie i odpowiadanie, dopełniające się w przestrzeni, choć także w czasie. Ważne jest, jak ujmuje to Rosenzweig, zarówno to, że „każde przykazanie może stać się prawem”, jak i to, że „prawo może *zawsze* przeistoczyć się w przykazanie”. Odwołując się do pewnej analogii, którą daje się odnaleźć u innych dialogików (np. u Heschela), dopowiemy, zapewne w zgodzie z intuicjami Rosenzweiga: Tak jak Halacha nie powinna być przeciwstawiona, a tym bardziej odseparowana od hagady³⁴, tak również prawo nie może być traktowane autonomicznie,

³³ Ibidem.

³⁴ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu...*, s. 402–406, 417–425.

w abstrakcji od swego źródła. Niepodobna zaakceptować jakkolwiek jednostronność lub ulec pokusie religijnego formalizmu, gdyż między przykazaniem i prawem, podobnie jak między ich literą i duchem, musi być zachowana równowaga. I nie ma między nimi sprzeczności: „Objawienie jest również dla tego, kto respektuje prawo”.

Jednak nie zawsze udaje się osiągnąć *iunctim* postulowane przez Rosenzweiga. Bywa, że prawo jako względne, wtórne, historyczne, staje się tylko literą należącą do spetryfikowanego świata ludzkich regulacji i instytucji. Wówczas niezbędne jest przywołanie przykazania, które jest duchem, gdyż jako autonomiczne stanowi żywe źródło i absolutną legitymizację wszelkiego prawa. „Prawo – pisze Rosenzweig – liczy się z okresami czasu, z przeszłością, z trwaniem”³⁵. O ile zatem prawo, z uwagi na swą uniwersalność, żąda posłuchu w całym spektrum zobiektywizowanej temporalności, o tyle przykazanie jest apelem realnym i wiążącym z uwagi na teraźniejszość, utkaną z niepowtarzalnych przeżywanych przez człowieka chwil. W tym tkwi obligująca moc przykazania, które nigdy nie traci rangi osobistego apelu: „Przykazanie zna tylko chwilę. Oczekuje ono rezultatu już w chwili swego wygłoszenia (...), jest więc czystą teraźniejszością”³⁶.

Treścią przykazania jest miłość, ofiarowywana i oczekiwana. Również tym przykazanie różni się od prawa, które nigdy nie jest zdolne do tego, by oznajmiać miłość oraz by jej żądać. „Z pewnością miłości nie można przykazać – czytamy w *Gwieździe Zbawienia* – Żadna trzecia osoba nie zdoła jej nakazać i do niej zmusić. Żaden trzeci tego nie zdoła, ale zdoła ten Jeden. Przykazanie miłości może wyjść tylko z ust kochającego. Tyl-

³⁵ GZ, s. 296.

³⁶ Ibidem, s. 296–297.

ko kochający może w sposób rzeczywisty mówić: Kochaj mnie. I mówi. (...) Miłość kochającego nie ma żadnego innego słowa niż przykazanie do wyrażenia siebie. Wszystko inne nie jest już bezpośrednim wyrażeniem, lecz objaśnieniem – objaśnieniem miłości³⁷. A zatem w miłości, pierwotnie Boga do człowieka, a później w miłości bliźniego, wyraża się paradoks osobowej inicjacji. Tylko w imię miłości wolno kierować apel – przykazanie – którego wszelako niepodobna utożsamiać z prawem³⁸. Miłość bliźniego, która wedle słów apostoła Pawła jest wypełnieniem Zakonu (Rz 13,10), a zatem pojawia się w perspektywie ludzkiej powinności, u Rosenzweiga uzyskuje wymiar antropologicznej diagnozy, jest bowiem przede wszystkim dowodem na wyjątkowość człowieka jako „zagadniętego” przez miłość Boga.

Dialog jako wzajemność uobecniania

Stawiane przez filozofię pytanie o człowieka jest tym bardziej zasadne i wiarygodne, że nie musi prowadzić do redukcji, jak to bywa w przypadku wychodzenia z pozycji nauk i obierania perspektywy scjentyistycznej. Nie musi też zakładać rezygnacji z tej dialogicznej wizji człowieka, która wyłania się z tekstów biblijnych. Jednak Rosenzweig dystansuje się od dyskursów o człowieku, proponowanych przez naukę lub filozofię zdominowaną

³⁷ Ibidem, s. 295–296.

³⁸ Trafnie eksplikuje to współczesny badacz, pokazując różnicę między dwiema koncepcjami genezy i obowiązywalności racji etycznych – dialogiką Rosenzweiga i monologiczną deontologią Kanta, który wedle Rosenzweiga ostatecznie: „zneutralizował tę ideę [szacunku dla innego – W.G.] w założeniu powszechności prawa, niszcząc tym samym możliwość wyjścia innemu na spotkanie rozumiane w sposób dialogiczny”. J. Maj, *Wzwanie mowy. Myślenie mowy, liturgia i piękno w filozofii Franza Rosenzweiga*, Kraków 2009, s. 180.

przez idealizm, występujący zresztą w rozmaitych odmianach i wcieleniach. Wystrzega się ograniczania człowieka wirtualnością filozoficznych idei, bowiem interesuje go człowiek w najgłębszym wymiarze jego istnienia i prawdy o nim. Taki właśnie człowiek, niezredukowany i niepoddany subsumpcji, swój filozoficzny ingres miałby, wedle Rosenzweiga, zawdzięczać Nietzschemu³⁹. Podobną drogą, choć inaczej, stara się podążać Rosenzweig; szuka żywego człowieka, który w swym byciu sobą „jest czymś więcej niż wolą i więcej niż bytem”⁴⁰.

Myśl Rosenzweiga jest przesycona metaforą biblijną, w której autor odnajduje bezprecedensowe źródło dla swojej antropologicznej wypowiedzi. W tekstach tych, a mamy tu rezonans i analogię do całej tradycji współczesnej myśli dialogicznej, nie tyle mówi się *o* człowieku, ile *do* człowieka, przy czym ten ostatni zostaje – zarazem i tym samym – zaproszony do udzielenia odpowiedzi, do uczestnictwa w dialogu. W dialogu „dia” nie jest przecież dodatkiem do logosu lub wektorem wskazującym na pewną „interakcyjność”, traktowaną jako warunek realizacji transferu sensu zawartego w werbalizowanej i percypowanej wypowiedzi. Przeciwnie, „Dia” okazuje się warunkiem logosu, warunkiem nie przedmiotowym, „technicznym”, lecz podmiotowym, wskazującym na osoby, dowodzącym ich realności, świadczącym o tym, że żadna z nich nie poddaje się urzeczowieniu.

Na ważny wymiar uobecnienia, który wpisany jest w relację dialogiczną, jako jej warunek, a zarazem stanowi jej rezultat,

³⁹ To za jego sprawą „Człowiek w bezwarunkowej jednostkowości swej własnej istoty, w swym byciu określonym imieniem i nazwiskiem wystąpił ze świata, który pojmował siebie jako dający się pomyśleć, wystąpił z Wszystkiego filozofii”. GZ, s. 61.

⁴⁰ GZ, s. 142.

zwrócił uwagę na gruncie polskiej literatury filozoficznej twórca „filozofii dramatu”⁴¹. „Ja” będące sztandarową kategorią filozofii nowożytniej, od Kartezjusza po Hegla i Husserla, ale zarazem predestynowane do tego, by określać człowieka w całej jego realności, a nie zaledwie w jego zdolności do pełnienia funkcji poznawczych, okazuje się zapośredniczone „logicznie wcześniejszym” od niego, gdyż wyłaniającym się z perspektywy dialogu Ty. Rozpoznawanie Ja w jego realności jawi się jako funkcja uznania Ty. Na tym polega ich uobecnianie się – dla siebie i wobec siebie. Przy czym „to nie oznacza banalnie, że *Ja* definiuje się wyłącznie przez to, co nim nie jest, lecz że *Ja* nie jest *Ja*, jeśli bardziej pierwotnie nie jest *Ty* dla kogoś innego. *Ja* jest odpowiedzią na pytanie: »Gdzie jesteś?»”⁴².

Uobecnienie jest warunkiem pełnego ukonstituowania się ludzkiej jednostki jako osobowego Ja. Jest to jednak warunek dialogiczny, wymaga dopełnienia w sytuacji spotkania partnerów dialogu. Oznacza to, że takie osobowe ukonstituowanie się nie przebiega w sposób jednostronny, analogicznie do konstytucji sensu przedmiotowego realizowanej mocą aktywności autonomicznie działającego podmiotu. Tutaj, w spotykaniu się osób, będącym przecież czymś całkiem różnym od napotykania rzeczy, zachodzi wzajemność (a przynajmniej obopólność)⁴³. Obaj partnerzy spotkania, stając wobec siebie,

⁴¹ J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 277–294.

⁴² *Ksiądz na manowcach*, s. 287; por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 85; idem, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 174; por. GZ, s. 293–294.

⁴³ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 117. Na temat różnych stopni Buberowskiej kategorii wzajemności: G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, München–Salzburg 1971, s. 116–118; W.P. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź 2011, s. 124, 237, *passim*.

współafirmują swoją osobową wyjątkowość – nie tylko człowiek, ale także Bóg. Ten ostatni bowiem, wedle Rosenzweiga „może mówić Ja w tej tylko mierze, w jakiej człowiek mówi do Niego Ty, czyli w jakiej poddaje on swe ja pod zewnętrżność, która je potwierdzi (...) – i odpowiednio ludzkie Ja – „nie może się ukonstytuować, jeśli nie zostanie zagadnięte wcześniej przez jakieś Ty”⁴⁴. Warunkiem ostatecznego uznania Ja jest Ty, dające mu świadectwo swoim zwróceniem się ku niemu – dialogicznym, tzn. angażującym całe spektrum własnej podmiotowości. Jak czytamy u Rosenzweiga: „Kiedy dusza (...) wyznaje i poświadcza byt Boga, także Bóg, Bóg jawny, osiąga dopiero byt: jeśli mnie wyznacie, to jestem”⁴⁵.

Zakończenie

Dyskurs Rosenzweiga, formalnie, zwłaszcza swą strukturą nawiązujący do Hegla, ale przecież będący jedną z najwnikliwszych prób kontestacji totalizujących roszczeń jenajskiego filozofa⁴⁶, nie jest antropologią filozoficzną, jednak niesie z sobą przesłanie, którego antropologia nie powinna ignorować. Oto *logos* przynależny każdemu myśleniu i dyscyplinujący je – a dotyczy to również myślenia o człowieku – okazuje się nie tyle autonomiczną i autoteliczną instancją, władzą abstrakcyjnego rozumu, peregrynującego przez dzieje, a rozpoznanego diagnozą Hegłowskiego systemu, lecz czymś, co rodzi się jako owoc międzyosobowego spotkania.

⁴⁴ Cyt. za: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 174.

⁴⁵ GZ, s. 303.

⁴⁶ Por. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, t. 1: *Lebenssituationen (1770–1806)*, t. 2: *Weltepoche (1806–1831)*, München–Berlin 1920.

Byty będące podmiotami spotkania rozpoznają siebie dopiero w kontekście bezprecedensowego wydarzenia, jakim jest bycie wobec siebie. Tylko tak można uzyskać dostęp do *tworzy*, która nie podlega depersonalizacji, sprowadzeniu do fenomenu, gdyż, podobnie jak imię, nie posiada kontekstu; nie może być napotkana, jak byty tworzące przedmiotowe uniwersum, lecz jedynie spotkana, jak bliźni, jak Ty oraz Ja. Obecność nie jest zaledwie faktem bycia bytu. Obecne mogą być tylko osoby, i jedynie pod warunkiem, że dane im będzie doświadczyć spotkania, stanąć wobec siebie.

Objawienie, zawarte w przesłaniu biblijnym oraz w tradycji *Tory* – nietraktowanej jako zamknięte zobiektywizowane prawo, lecz jako Boskie pouczenie, nieustannie otwierające się na człowieka i zachęcające, by osobiście podjął osobotwórczy dialog – tylko pozornie jest ludzką mową *o Bogu*. W istocie jest ono Boską mową *do człowieka*. Jako taka osiąga głębię metafizycznej prawdy o człowieku, jako tym, którego wyjątkowość ufundowana jest przez wydarzenie spotkania.

Słowa kluczowe: Franz Rosenzweig, filozofia dialogu, antropologia filozoficzna, przykazanie i prawo

SUMMARY

Explication of “Divine anthropology” by Franz Rosenzweig

Though *The Star of Redemption* consists of triangles and a person does not take central place in it, it is worth to notice the uniqueness, which

human obtain in the project of Franz Rosenzweig. A person is a partner in relations and dialogue, which open ahead of him horizons of experience and cognition. Human picture of world as a consisting of ‘subjects’ is well-endowed with relations. Thus it is logically derivate in regard to existing creation, Epiphany, Salvation. Each from these events pertain to human and activate his religious, cognitive and moral sensitive and therefore causes anthropological component in this concept.

Rosenzweig sees anthropological dimension in *Tōrah*. Epiphany of God is there epiphany of a person. God unveils himself here in relation to humans, who express themselves in a way in which God approaches them. The feature of dialogical anthropology which it is found in Divine Epiphany, is relationality, which is basic human auto-identification. For Rosenzweig, and similarly for Buber, Torah is not a law, but commandment, admonishment and Divine Invitation for people to be in relation with God.

Keywords: Franz Rosenzweig, philosophy of dialogue, anthropological philosophy, commandment and law

BIBLIOGRAFIA

- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Wyd. PAX, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993.
- Buber M., *Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift*, [w:] idem, *Werke*, t. 2: *Schriften zur Bibel*, München–Heidelberg 1964.
- Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006.
- Glinkowski W.P., *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź 2011.
- Heering H.J., *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig*, „Revue Internationale de Philosophie” (1978), nr 126, fasc. 4, s. 473–491.
- Heim K., *Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung*, Berlin 1931.

- Heim K., *Ontologie und Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge” 11 (1930), s. 325–338.
- Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007.
- Heschel A.J., *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Łódź–Warszawa 2014.
- Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Landmann M., *Fundamental-Anthropologie*, Bonn 1979.
- Maj J., *Wezwanie mowy. Myślenie mowy, liturgia i piękno w filozofii Franza Rosenzweiga*, Kraków 2009.
- Piecuch J., *Franz Rosenzweig i jego dzieło życia*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 19 (1993), s. 83–96.
- Rosenstock-Huussy E., *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1968.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Rosenzweig F., *Hegel und der Staat*, t. 1: *Lebenssituationen (1770–1806)*, t. 2: *Weltepochen (1806–1831)*, München–Berlin 1920.
- Rosenzweig F., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937.
- Sutter G., *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, München–Salzburg 1971.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.
- Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Wehr G., *Martin Buber. Biografia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007.
- Żak A., *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, red. Z. Brzeziński, Kraków 1991, s. 461–474.