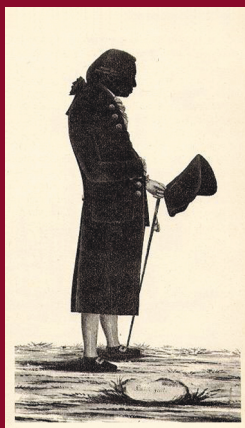


NA PRZEŁOMIE



25 lat seminarium filozoficznego

Uniwersytet Jagielloński 1995-2020

NA PRZEŁOMIE
25 LAT SEMINARIUM FILOZOFICZNEGO
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI 1995-2020

Na Przełomie

25 lat seminarium filozoficznego
Uniwersytet Jagielloński 1995-2020

Studia pod redakcją
Jacka Romańskiego,
Anny Szklarskiej,
Sabiny Prejsnar-Szatyńskiej

Posłowie
Józef Lipiec



Kraków

© Copyright by individual authors, 2020

Recenzenci

prof. dr hab. Beata Szymańska-Aleksandrowicz

dr hab. Joanna Hańderek, prof. UJ

dr hab. Michał Bohun, prof. UJ

dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. UMK

dr hab. Maria Zowisło, prof. AWF w Krakowie

Opracowanie redakcyjne

Sylwia Mieczkowska

Projekt okładki

Paweł Sepielak

Autor fotografii

Jacek Romański

ISBN 978-83-8138-122-2 (druk)

ISBN 978-83-8138-277-9 (on-line, pdf)

Publikacja dofinansowana ze środków Instytutu Filozofii

Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uczestników

Seminarium Na Przełomie

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

Spis treści

Wstęp	7
Stanisław Łojek	
Piękno was wyzwoli. Sztuka według Nietzschego według Heideggera	9
Piotr Mróz	
Niepokoje inskrypcji przemocy – przesłanie Musilowskiego moralitetu. Kilka uwag o niepokojach wychowanka Törlessa	55
Magdalena Malska	
Symbolika baletów Augusta Bournonville’a	75
Agnieszka Smrokowska-Reichmann	
Rozum rozczłonkowany. Racjonalność komunikacyjna Jürgena Habermasa	101
Ryszard Philipp	
Augustiański Bóg nie stwarza zła?	125
Joanna Wilkońska	
Nihilizm i radykalny altruizm. Ontologia determinowana etyką u J.-P. Sartre’a i E. Lévinasa	137
Magdalena Marciniak-Pinel	
„W tym szaleństwie jest metoda”, czyli do czego Freudowi potrzebny był Hamlet?	165

Małgorzata Ziąbka	
W świetle aksjologii negatywności	177
Ewa Kurlito-Kalitowska	
Filozoficzna analiza bólu i cierpienia	195
Jacek Romański	
Zagadnienie immanencji w Deleuzjańskiej interpretacji Spinozy	223
Sabina Prejsnar-Szatyńska	
Ontologiczne spory o istnienie społeczeństwa w polskiej teorii socjologicznej	239
Anna Szklarska	
Dialektyka przemocy w historiozofii G.W.F. Hegla	263
Beata Foszczyńska	
Aksjosfera sportu	291
Anna Smywińska-Pohl	
O prababkach, córkach Nawojki. Kobiety z wykształceniem filozoficznym związane z przedwojennym Uniwersytetem Jagiellońskim (1897-1939)	315
Joanna Ziarkowska	
Podróże do międzywojennego Krakowa w świetle aksjologii	331
Małgorzata Konarzewska	
Analogie terminologiczne i leksykalne w twórczości św. Jana oraz mistyków świata islamu.	359
Katarzyna Barska	
Kim jestem? Byt ludzki w ujęciu systemowym	379
Dorota Ucińska	
Edmund Husserl. Redukcja do absolutu	391
Józef Lipiec	
Posłowie	411

Wstęp

Pragniemy podziękować wszystkim uczestnikom Seminarium „Na Przełomie”, którzy na przestrzeni lat brali mniej lub bardziej aktywny udział w jego pracach. Wasza obecność tworzyła klimat miejsca otwartego, przyjaznego i motywującego do pracy naukowej. Seminarium, będąc miejscem wymiany poglądów ludzi o odmiennych zainteresowaniach badawczych, okazało się urodzajnym podłożem, na którym z ziaren pasji filozoficznych wyrósł bogaty plon prac doktorskich i habilitacyjnych. Świadczą o tym liczne rozprawy naukowe, które w większości zostały wydane w formie książkowej, umożliwiając tym samym szersze oddziaływanie na kolejne pokolenia naukowców, a w konsekwencji na rozwój nauki.

Tom, który przygotowaliśmy, stanowi przegląd zagadnień podejmowanych w ramach naszych spotkań. Dziękujemy Autorom tekstów za włączenie się w inicjatywę upamiętnienia Seminarium.

Szczególne podziękowania w imieniu wszystkich uczestników „Na Przełomie” składamy Profesorowi Józefowi Lipcowi. Jego charakterza, osobowość i dobra wola pozwoliły wielu z nas wykorzystać swój potencjał i dodać drobny wkład w rozwój dziedziny, którą się zajmuje. Będąc naszym przewodnikiem na naukowych ścieżkach, otacza nas opieką, wspiera i nieustannie motywuje do dalszej pracy naukowej.

W imieniu Redaktorów Sabina Prejsnar-Szatyńska

Małgorzata Konarzewska

Wyższa Szkoła Społeczno-Przyrodnicza im. Wincentego Pola w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0003-1950-2564>

Analogie terminologiczne i leksykalne w twórczości św. Jana oraz mistyków świata islamu

Słowa kluczowe: islam, język mistyczny, duchowość, wyrażalność mistyczna, doświadczenie mistyczne, język mistyczny, aspekt narracyjny, aspekt poetycki

Abstrakt: Głównym celem artykułu jest analiza terminologii mistycznej i jej symboliki w oparciu o pisma św. Jana od Krzyża, ze szczególnym uwzględnieniem *Pieśni duchowej*. Wybór tego dzieła jako przewodniego do badań nie jest przypadkowy. Po pierwsze jest to utwór szczególnie bogaty w symbole mistyczne, których bliskie konotacje można spotkać w literaturze religijnej i filozoficznej islamu (a także judaizmu). Po drugie morfologia *Pieśni duchowej* jest pokrewna *Pieśni nad Pieśniami*, będącej duchowym przewodnikiem życia religijnego św. Jana, wobec czego należy ją uznać za istotną w temacie rozważań dotyczących jego duchowości. Po trzecie *Pieśń duchowa* zawiera syntezę nauki Świętego i niewątpliwie powstała z inspiracji *Pieśni Salomona*.

Szczególne znaczenie dla badań analitycznych prowadzonych w rozprawie ma przyjęta metoda, którą można by nazwać hermeneutyczno-lingwistyczną, czyli opartą z jednej strony na definiowaniu kluczowych dla rozprawy pojęć, a z drugiej na różnorodności ich wyrażania przez autora. Zatem przedmiotem badań jest swoistego rodzaju dualizm, na który składa się zawartość pojęciowa, będąca wynikiem aspektu eksperienckiego, oraz przekaz językowy, będący niekiedy nieadekwatny, z powodu trudności w przekazaniu, cechujący się nie-

wymownością, treści mistycznej. W obszarach dotyczących opisów rzeczywistości empirycznej analizy terminologii mistycznej opierają się na porównaniu sposobów ekspresji poszczególnych przeżyć św. Jana z przeżyciami wyrażanymi w pismach mistyków muzułmańskich. To wyjaśnienie zaznaczam szczególnie, ponieważ ono tłumaczy celowość podjętej analizy mistycznego języka w aspekcie lingwistyczno-hermeneutycznym (czyli jak wcześniej wskazano eksperymentalnym i narracyjno-poetyckim), a nie fenomenologicznym czy też teologiczno-doktrynalnym.

Terminological and lexical analogies between the works of St. John and mystics of Islam

Keywords: Islam, mystical language, spirituality, mystical expressiveness, mystical experience, mystical language, narrative aspect, poetical aspect

Abstract: The main goal of the article is the analysis of mystic terminology and its symbolism in the writings of St. John of the Cross, with particular emphasis on the Song of the Soul. The choice of this work as central is not accidental coincidence. First of all, it is particularly rich in mystic symbols, the connotations of which can be found in Islamic religious and philosophical literature (as well as Jewish literature). Secondly, the morphology of the Song of the Soul is related to the Song of Songs which was St. John's spiritual leader. Thus it is essential to emphasize the importance of the Song of Songs when contemplating St. John's spirituality. Thirdly, the Song of the Soul constitutes the synthesis of the Saint's study and undoubtedly was inspired by the Song of Solomon.

What is particularly important in analytical research is the use of the hermeneutical and linguistic method which is, on the one hand, based on defining the key notions and, on the other, their variety expressed by the author. Therefore, what is of primary importance is dualism consisting of terminology content, which is the result of experiential aspect, and verbal message which may be inadequate due to the difficulties of expression caused by mystic ineffability. In areas concerning descriptions of empirical reality the analysis of mystic terminology is based on the comparison of the way St. John and Muslim mystics expressed their experiences. The author would like to emphasize this analogy, because it shows the objective of the analysis of mystic language in linguistic and hermeneutical aspect (that is experiential as well as narrative and poetic, as it was earlier stated) and not in phenomenological, theological or doctrinal one.

Badania odnośnej literatury wykazują, że św. Jan dzieli z myślicielami Orientu wiele symboli z technicznej terminologii mistycznej. Jest to na tyle ważne, że należy dokładniej przyjrzeć się

słownictwu Świętego i zbieżnościom używanych przezeń określeń z mistyczną terminologią sufi. Oto bowiem otwiera się przed nami fenomen literatury europejskiej, do której kluczem może być leksyka arabska czy nawet perska. Szczególnie poezja św. Jana przepełniona jest metaforą, symboliką i całym zakresem terminologii wyobraźniowej, które z dużą dozą prawdopodobieństwa pochodzą z Koranu.

Analityczny przegląd leksyki nazywającej uczucia, pragnienia, emocje odnosi się do opisu odczuć, wrażeń, doznań, których charakterystyka okazuje się niełatwa i niejednokrotnie wkracza poza zakres wyrażalności. Jednak napotykając tam wielowymiarowość pustki, próbuje ową pustkę wypełnić, tym samym, paradoksalnie, tworząc pełnię.

W celu porównania zbieżności semantycznej terminów stosowanych w mistycznej muzułmańskiej terminologii symbolicznej i mistycznej terminologii św. Jana przeanalizuję owe terminy pod kątem ich symbolicznego znaczenia w twórczości św. Jana (lewa strona tabeli) i w pismach muzułmańskich (prawa strona tabeli).

Mistyczne wino i upojenie duchowe **(w potocznym użyciu metafory te odnoszą się do uczucia rozkoszy)**

Mistyczne wino oraz *upojenie duchowe* są terminami bliskoznacznymi i św. Jan używał ich zamiennie. Oba te określenia zawsze oznaczają u niego ekstazę mistyczną. Koran zabrania spożywania wina. Zakaz dotyczy wszakże tylko życia doczesnego, bo wino jest napojem, który mają pić zbawieni w raju. Dla sufi wino jest symbolem samego Absolutu, a stan zamroczenia alkoholowego symbolizuje stan ekstazy mistycznej i poznanie prawdy. Jest to stan najdoskonalszej miłości do Boga i roztopienia się w Nim.

W tabelach przedstawiam dane dotyczące zbieżności terminologicznych symboliki św. Jana (kolumna 1) i mistyków Islamu (kolumna 3).

Tabela 1.

Symbolika św. Jana	Termin	Symbolika muzułmańska
ekstaza mistyczna	<i>mistyczne wino</i>	wino, napój, smak: Ibn Arabi
ekstaza mistyczna	<i>upojenie duchowe</i>	upojenie, upicie: Al-Huṣṣirī

Muzułmanie określali cztery poziomy znaczeniowe terminu *wino*:

1. „smak” lub „odczucie”; Ibn Arabi: *Szurb*, czyli słodczy, boski likier – pierwszy stopień mistycznej ekstazy,
2. „napój”,
3. „gaszenie pragnienia”,
4. „upojenie” (Al-Huṣṣirī).

Al-Huṣṣirī w traktacie *Kaṣf al-Mahyûb*¹ dzieli upojenie na dwa stadia: łagodniejsze, zwane „upojeniem afektywnym” (*mawaddat*), i intensywne, „upojenie filiżanką miłości” (*mahadbbat*). Analogią obu, mającą odzwierciedlenie u św. Jana, jest „upojenie łagodne” (*suave embriaguez*) opisywane w *Pieśni duchowej*² i „upojenie ekstatyczne” (*embriaguez extática*), będące wyraźnym odpowiednikiem drugiego stadium.

W XII i XIII wieku poeci z Persji: Dżalal Ad-Din Rumi, Szabistar i Mahmud i Szamsodin Hafiz³ poświęcili całe poematy temu napojowi, opiewanemu także przez Koran, wynosząc jego tajemniczą moc do mistycznego wymiaru, ale z całej trójki jedynie Rumi pozostaje bliski metaforyce mistycznej św. Jana. Porównajmy: „[...] palące wino rozpało moje piersi i zalało moje żyły!”⁴ –

¹ F. Valera, *Poetas y místicos del Islam, versión y estudio preliminar de F. Valera*, Mexico 1945, s. 15.

² Św. Jan od Krzyża, PD, tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2003, s. 297.

³ F. Valera, *op. cit.*, s. 15.

⁴ *Ibidem*. Dla podsumowania i uwydatnienia podobieństw rozumienia i objaśniania omawianego terminu *upojenia mistycznego* porównajmy dwa fragmenty. Pierwszy z Al Huvira: „[...] (*upojenie*) to zamknięcie oczu na

wykrzykuje Rumi. A za nim niemal dosłownie powtarza św. Jan: „[...] tak jak wino zalewa całe moje ciało i moje żyły [...], tak Bóg porusza całą moją duszę [...]”⁵. Analizując określenie *upojenie duchowe*, przytaczane zarówno za św. Janem, jak i mistykami mużulmańskimi, należy zwrócić uwagę na jego interpretację podnoszoną w pismach Al-Halladża⁶, XIII-wiecznego myśliciela, który szczegółowo opisuje stan upojenia w sposób podobny, w jaki czynił to wieki później św. Jan: „Ten napój napęlnia żyły i tkanki. Cudowne światło Boskie zalewa ciało i prowadzi do utraty świadomości wrażeniowej i inteligibilnej. Człowiek nie zdaje sobie sprawy z tego, co mówi, ani też z tego, co mówi ktoś do niego. To jest upojenie”⁷.

Żywy płomień miłości i lampy ognia

Tabela 2.

iluminacja wewnętrzna	<i>żywy płomień miłości</i>	lampy boskie: Nūrī z Bagdadu
iluminacja wewnętrzna, błysk iluminacji	<i>lampy ognia</i>	nisze światła: Algazel mistyka światła: Yahya ibn Habash Suhrawardi

Pojęcie „iluminacji wewnętrznej” św. Jan analizuje w *Żywym płomieniu miłości*. I chociaż temu poematowi nie poświęca się zwykle

rzeczy stworzone, by zobaczyć Stwórcę w swoim sercu”. I drugi, pochodzący od św. Jana: „[...] ten napój najwyższej mądrości Boskiej, który zostanie wypity pozwoli duszy zapomnieć o rzeczach świata”.

⁵ San Juan de la Cruz, VO, s. 700; w nawiasach podano skróty tytułów dzieł, do których autorka, jako iberystka, odnosi się na podstawie tłumaczenia własnego. Jeśli więc nie podano inaczej, wszystkie cytaty obcojęzyczne tłumaczone są przez autorkę.

⁶ M.A. Palacios, *Sadiles y alumbrados*, vol. 12, Granada 1947, s. 19.

⁷ *Ibidem*, s. 22.

zbyt wiele uwagi, to dla nas jest on znaczący, ponieważ traktuje o świetle i płomieniach, które ogarniają ekstatyczną duszę, a *magiczne lampy ognia* są metaforą iluminacji. Światło jest symbolem uniwersalnym. Pisał o nim Pseudo-Dionizy w *Hierarchii Niebieskiej*. Natomiast w sufizmie to Dżafar as-Sadik był pierwszym, który użył określenia *boży ogień*, będącego synonimem światła w doświadczeniu mistycznym: „[...] boży ogień, który całkowicie pochłania człowieka [...]”⁸.

Należy jednak pamiętać, że ezoteryczny wymiar islamu był identyfikowany z sufizmem. Muzułmanin nie ośmielał się nawiązywać osobistej więzi z Allahem polegającej na miłości duchowej. Wystarczało mu bowiem zawierzenie siebie Bogu i stosowanie zasad Koranu oraz posłuszeństwo wobec Prawa i tradycji. Wyczerpujące się w przychylnym odniesieniu do pięciu filarów wiary⁹: *salat* („modlitwa”), *zaka* („jałmużna”), *saum* (trwający od świtu do zmierzchu post w miesiącu ramadan), *hadżdż* („pielgrzymka”) i *szahada* (formuła islamskiego *credo*).

Powracając do terminologii św. Jana, znajdującej ekwiwalencję w mistyce muzułmańskiej, należy wskazać, że *lampy ognia*, znane w świecie islamskim także jako *nisze światła*, oświetlają centrum duszy człowieka, który wkracza na drogę mistyczną. W Koranie opisywane są następująco: „Takowa lampa ma moc wieczną, jeśli znajdzie się w duszy. Światło płonie w sercu, a serce jest komnatą, do której wkracza Bóg”¹⁰ oraz: „Allah jest Światłem niebios i ziemi. Jego światło jest takie, jakby była jasna nisza, a w niej lampa. Lampa znajduje się w szklanej kuli. A kula jest jak błyszcząca gwiazda. Lampa płonie dzięki oliwie z błogosławionego drzewa oliwnego, ani ze Wschodu, ani z Zachodu. Światło na Światło...

⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 84.

⁹ *Ibidem*, s. 56.

¹⁰ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005, s. 230, *Dzieje Orientu*.

Allah prowadzi do swego światła, kogo zapragnie”¹¹. Pojęcie *lampy ognia* pojawia się także w Piśmie Świętym w *Pieśni nad Pieśniami*. Ta pieśń, jak wiemy, była najważniejszą lekturą Świętego i znał on ją w całości bardzo dokładnie. Nie jest wiadome jedynie, czy terminologia w niej użyta została zmieniona przez św. Jana celowo, czy miał on na celu jedynie transformację leksykalną. I tak w *Pieśni nad Pieśniami* termin *żar miłości* jest ekwiwalentem „żaru ognia i płomienia Pańskiego”¹², natomiast św. Jan w celu wyrażenia miłości używa określeń *lampy miłości* oraz *lampy ognia i płomieni*, które pojawiają się w omawianej wyżej terminologii mużulmańskiej. Kwintesencją interpretacji określenia *lampy ognia* stosowanego przez św. Jana jest jednoznaczne używanie go w znaczeniu iluminacji wewnętrznej. Oto stosowny fragment: „[...] lampy ognia są żywą wodą ducha i, mimo że są lampami ognia, równocześnie są czystą, przejrzystą wodą... Wszystko, co ta pieśń wyraża, jest pomniejszone od tego, co było naprawdę, bo przekształcenie duszy w Boga jest niewyraźne [...]”¹³.

Wewnętrzne źródło miłości

Tabela 3.

iluminacja wewnętrzna	<i>wewnętrzne źródło miłości</i>	źródło płonącego serca: Koran, Ibn Arabi
-----------------------	----------------------------------	---

Aby ukazać znaczenie pojęcia *wewnętrznego źródła miłości* stosowanego w symbolice mużulmańskiej, należy odwołać się do światopoglądu religijnego i filozoficznego Ibn Arabiego. Uznaje on, że „poznanie stanów mistycznych można osiągnąć wyłącznie przez

¹¹ Koran 24,36.

¹² Pnp 8,2-9.

¹³ San Juan de la Cruz, VO, s. 875-876.

doświadczenie. Rozum ludzki nie może go określić ani dojść do niego na drodze dedukcji. Ten rodzaj poznania duchowego musi być ukryty przed większością ludzi z powodu swej wzniosłości. Trudno bowiem dotrzeć do jego głębi, a niebezpieczeństwa są wielkie¹⁴.

Św. Jan bardzo często używał słowa *fuentes*, czyli „źródło”, w przeróżnych okolicznościach. Począwszy od dwóch redakcji *Żywego płomienia miłości*¹⁵, w których tytułowy *płomień* jest symbolem wyrażającym głębię uczuć i pragnień. Emocje te napotyka dusza w swej egzystencji. Jakkolwiek Święty określał owo „źródło”, na pewno jego znaczenie wiązało się z aktem miłości i jej oddziaływania na duszę.

Koraniczne znaczenie wody (*ma*) i źródła (*ajn*) niewątpliwie także jest symbolem czystości. W symbolice sufickiej woda życia oznacza gnozę i Absolut, a źródło symbolizuje nagłe poznanie¹⁶. Ciekawą dodatkową zbieżnością ekspresji duchowości w literaturze sufi i w pismach mistyków chrześcijańskich jest powszechnie używany w odniesieniu do Boga termin *oczy duszy* (Algazel, Ibn Abbad de Ronda oraz Ibn Arabi). „Kiedy na mnie patrzyłeś, Swe piękno w moich, Twoje oczy odbijały, a czy moje zasłużyły na chwałę taką, by Cię w nich widzieć? [...]”¹⁷. „Kiedy pojawia się mój Oblubieniec, jakimi oczyma mam na Niego patrzeć? Na pewno nie moimi, bo nikt Go nie widzi, no chyba, że On sam [...]”¹⁸. Ekstazy agonizująca, będąca skutkiem wyobrażenia Boskiego spojrzenia, w pierwszym przypadku określa niepokoje św. Jana, a w drugim Ibn Arabiego.

¹⁴ Ibn Arabi, *The Bezels of Wisdom*, London 1978, s. 25.

¹⁵ San Juan de la Cruz, LDAV.

¹⁶ M.M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1997, s. 106-107.

¹⁷ San Juan de la Cruz, CE, s. 142.

¹⁸ H. Corbin, *op. cit.*, s. 89.

Samotny ptak

Tabela 4.

ptak kontemplacji	<i>samotny ptak</i>	język ptaków: Koran
-------------------	---------------------	---------------------

Według tradycji muzułmańskiej dusze wiernych po śmierci zmieniają się w ptaki siedzące na drzewie życia, a dusze niewiernych zostają zmienione w ptaki drapieżne. Ptaki (*tajr*), o których wielokrotnie mówi się w Koranie, nie pełnią, jak się wydaje, szczególnie ważnych funkcji symboli religijnych, wiążą się z nimi jednak znaczenia metaforyczne i alegoryczne. I tak pojawiają się *anka*, dudek, gołębicą, kruk, *Simurgh* i sowa. *Anka* w mitologii arabsko-muzułmańskiej oznacza gatunek ptaków, które Bóg stworzył doskonałymi, ale okazały się one nieszczęściem dla ludzi, gdyż zesłały na nich kataklizmy. Tradycja wiąże *anka* z tajemniczymi ludami wspominanymi w Koranie¹⁹. Dudek (*hadhad*) jest ptakiem proroka Salomona i symbolem mądrości²⁰. Gołębicą (*hamama*) w tradycji muzułmańskiej jest znakiem dobrej nowiny²¹. Kruk (*ghurab*), mimo że pojawia się także w historii Noego, ma zdecydowanie inną konotację koraniczną. Po pierwsze symbolizuje obcość i samotnienie. Dla Persów kruk był symbolem wszelkiego zła, złej wróżby i nieszczęścia. Potwierdzeniem złowróżbnej symboliki kruka w islamie jest rola, jaką przypisuje mu Koran w opowieści

¹⁹ Koran 25,133-134.

²⁰ Koran 27,54-56.

²¹ M. Dziekan, *Symbolika...*, s. 37; Symbolika wiąże się z potopem i arką Noego. Według Ibn Ishaka (VIII w.): „Po czterdziestu dniach potopu Noe wyrzwał z arki i wypuścił kruka, aby się przekonać, czy ziemia już obeschła. Kruk jednak szybko powrócił na arkę. Potem wypuścił gołębicę, ale i ta nie znalazła miejsca, gdzie mogłaby się zatrzymać. Po siedmiu dniach wypuścił ją ponownie. Gołębicą długo nie powracała, po czym wróciła z gałązką oliwną w dziobie, co oznaczało, że ziemia jest już całkiem wolna od wód potopu”.

o Kainie i Ablu²². Z kolei *Simurgh* to symbol urodzaju, szczęścia i nieśmiertelności. Sowa (*bum*) od dawien dawna była kojarzona z zaświatami i śmiercią, nie tylko w kulturze arabskiej. Prawdopodobnie jej nocny tryb życia, głuche pohukiwania i przerażający wygląd stały się źródłem takich wierzeń i przeniknęły w takiej postaci także do ludowego islamu.

Mianem *samotnego ptaka* św. Jan określa duszę, nie zaliczając go do żadnego konkretnego gatunku. Twierdzi także, że nie ma on określonego koloru. To wyobrażenie ptaka pozbawionego koloru, ku zaskoczeniu badaczy islamu, znajduje dokładne odzwierciedlenie w charakterystyce *Simurgha* opisywanego cztery wieki wcześniej przez Suhrawardiego: „[...] wszystkie kolory są w nim, ale on jest pozbawiony koloru [...]”²³. W obu przypadkach brak koloru *samotnego ptaka* oznacza odosobnienie i pustkę wszystkiego, co mieści się w duszy.

Droga na górę Karmel

Tabela 5.

rozwój duchowy	<i>droga na górę Karmel</i>	droga na górę Cäf
----------------	-----------------------------	-------------------

Najsłynniejszym i najczęściej omawianym przez teologów, teozofów i filozofów symbolem mistycznym wykorzystywanym przez św. Jana jest *droga na górę Karmel*. W teologii duchowości określenie „wspinania się na szczyty gór” było znane i opisywane przez licznych kontemplatyków.

²² Koran 5,32; „Kiedy Kain zabił Abła, wówczas Bóg posłał kruka, który po-drapał ziemię, aby mu pokazać, jak ukryć zwłoki brata. On powiedział: białda mi. Czyż ja nie mogę być podobnym do tego kruka i ukryć zwłok mojego brata?”.

²³ D. Tarasin, *The Great Sufic Text on the Unity of Reality*, London 1974, s. 29.

Kwintesencją wizji *Góry Doskonałości*, czyli góry Karmel u św. Jana, jest jego wyobrażenie Boga i droga ku Niemu. Jednakże przed zestawieniem podobieństw interpretacyjnych i dla porównań terminologicznych niezbędne jest nakreślenie znaczenia góry, jakie przypisywali jej Arabowie. Otóż *dżabal*, czyli góra, w Koranie wiąże się z symboliką wszechmocy Bożej²⁴. Podkreśla się tam trwałość i niezmienność gór. Moc Boża znacznie je przewyższa, a jednym ze znaków końca świata będzie rozpad gór. Góry Kaf (*Al Cäf*) to w kosmografii muzułmańskiej największe wzniesienia otaczające ziemię.

Kiedy poszukuje się zbieżności w myśli św. Jana i mistyków muzułmańskich, którzy poświęcali się trudom przekazania myśli dotyczących wspinaczki na górę Karmel (św. Jan), w przypadku muzułmanów na górę Kaf lub Synaj, zdumiewające wydaje się, że w obu przypadkach ma miejsce odwołanie się do pomocniczych ilustracji, które zawierają wykaz wskazówek pokonywania *drogi doskonałości*.

Nie ma wątpliwości co do zbieżności między przekazem zawartym na rycinach a tym znajdującym się w ich opisach (zamieszczonych na rycinach przez św. Jana) i całą treść zapisana nad ilustracją *Góry Doskonałości* określa sposób dotarcia do *wszystkiego*, stanowiącego wierzchołek góry Karmel, a słowa wyrażone przez św. Jana, jedynie to potwierdzają: „Aby dojść do bycia wszystkim, nie chciej być czymś w niczym”²⁵. Sufickim odpowiednikiem anihilacji św. Jana jest *fanā* – jedyna rzecz niezbędna do osiągnięcia stanów zjednoczenia z Jedynym, „umiejętność negacji i odrzucenia wszystkiego”²⁶.

²⁴ Koran 13,32: „[...] a gdyby istniał Koran, dzięki któremu można by góry przesuwać...”; oraz Koran 13,47: Oni wypróbowali wszystkie swoje zamiary, lecz ich zamiary są w rękach Allaha. A nawet gdyby ich zamiary były takie, że mogłyby przesuwać góry, i tak im się nie powiedzie [...]”; Koran 20,106: „[...] pytają cię w sprawie gór? Powiedz im, Mój Pan je rozwali na kawałki i rozrzuci jak pył. I uczyni z nich jałowa, gładką równinę [...]”.

²⁵ San Juan de la Cruz, SDC; fragment podpisu ilustracji Góry Karmel: „Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada /-letrero del grabado”.

²⁶ Al-Ghazali, *Los Nichos de la luz*, Madrid 1974, s. 123.

Mistyczny ogród

Tabela 6.

ogród, raj podlewany boskim deszczem	<i>mistyczny ogród</i>	kwiaty, deszcz, zapachy: Nūrī z Bagdadu
--------------------------------------	------------------------	---

Innym obrazem literackim stosowanym tak w literaturze miłości mistycznej sufi, jak i w pismach św. Jana jest stan *miłosnego zjednoczenia* porównywany do kwitnącego ogrodu lub sadu. W *Tajemniczym ogrodzie* Ibn Arabiego znajdujemy jedynie wzmiankę²⁷, ale Nūrī z Bagdadu poświęca kilka rozdziałów na opis cudów takich jak: „kwiaty, deszcz, zapachy, powiew wiatru”²⁸.

Św. Jan także porównuje duszę do czarującego ogrodu i kwitnącej łąki: „[...] Zefirek, który otwiera pąki kwiatów i uwalnia zapachy, jest Duchem Świętym, który gdy tchnie to boskie powietrze do duszy, rozpala ją całą, ożywia, rozbudza wolę i apetyt na to, co pozostawało niewrażliwe na miłość Boga [...]”²⁹. A oto opis Nūriego: „To naturalne dla roślin, że są ożywiane poranną bryzą, zważywszy na to, że minerały i martwe ciała pozostają niewrażliwe na wpływ zefira. Zrozumiałe jest, że tylko te serca, które rozumieją duchową miłość, ożywają pod wpływem tchnienia inspirowanego boskością [...]”³⁰.

Także zapachy obecne w *mistycznym ogrodzie* św. Jana i w tych przedstawianych przez sufich są emanacją boskości i recepcją duszy. To sama dusza oddaje swój zapach Ukochanemu, w której On się zadomowił. Nūrī, choć uznaje zapach ogrodu i duszy w unii mistycznej za niewyraźalny, próbuje jednak go opisać: „[...] Bóg

²⁷ A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, London 1975, s. 86.

²⁸ *Ibidem*, s. 203; dzieło Nūriego nosi tytuł: *Maqāmāt al-qulub*.

²⁹ San Juan de la Cruz, LDAV, s. 676.

³⁰ A. Schimmel, *op. cit.*, s. 86.

niech będzie pochwalony za stworzenie ogrodu. Kto sam pachnie, nie będzie pożywał raju. Ten ogród to serce mistyka [...]”³¹.

W ogrodzie także nie może zabraknąć świeżej wody. Dla Arabów woda ma szczególne znaczenie, ponieważ poza mistycznym wymiarem „źródła” jest znakiem łaski bożej, symbolem czystości i środkiem oczyszczenia. Rytualne oczyszczenie zapewnia jedynie woda deszczowa lub źródłana, która jest absolutnie czysta, a w wierzeniach ludowych także chroni wiernych przed dżinami. Interesująca nas metafora wody w mistycznym ogrodzie symbolizuje rajskie rozkosze. Taka właśnie, zdaniem Nūriego, „płyne w mistycznym ogrodzie”³². Deszcz natomiast w Koranie zwany jest *łzami aniołów*³³. Jan, po odkryciu mistycznego ogrodu, także czyni go „rajem nawodnionym boskim deszczem”³⁴. W *mistycznym ogrodzie* nie brakuje też kwiatów. W *Pieśni duchowej* wymienione są „lilie, jaśmin, róże”³⁵. Każdy z kwiatów zawiera inny wymiar poznania Boga, świadczący o stadium przekształcenia się duszy. Różę św. Jan nazywa „dziwnymi – i zarazem – uroczymi wiadomościami Boskimi”³⁶. Dla Ibn Arabiego³⁷ kwitnące kwiaty są symbolem boskiego objawienia. W obu *mistycznych ogrodach*, sufi i św. Jana, brakuje jedynie słowika, który upajałby się różanym nektarem. On dopełniłby obraz wyrażający w symbolice mistycznej chwałę Boga, dodatkowo spełniając koraniczną mistyczną wizję. Według legendy z kropli potu wyrosła wonna, biała róża, której zapach jest zapachem Proroka. Róża złożona z trzech rzędów płatków stała się symbolem mistycznym sufi. Pierwszy krąg płatków tej róży oznacza prawo, drugi drogę mistyczną, a trzeci – wiedzę.

³¹ *Ibidem*, s. 134.

³² *Ibidem*, s. 130.

³³ *Ibidem*, s. 134.

³⁴ San Juan de la Cruz, LDAV, s. 676.

³⁵ *Idem*, CE, s. 525.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ A. Schimmel, *op. cit.*, s. 143.

Walka ascetyczna

Tabela 7.

wewnętrzna walka eliminująca demony, grzechy, wady	<i>walka ascetyczna</i>	walka wewnętrzna: Lam Alif
--	-------------------------	-------------------------------

W drodze do doskonałości duchowej *walka ascetyczna* jest sposobem eliminacji zła, wad, demonów, pokus zmysłowych, grzechów i wszystkich uciech prowadzących do rozkoszy ciała. Wyjątkowa dbałość o przestrzeganie pełnej ascezy w zakonie karmelitańskim był warunkiem *sine qua non* na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Pseudo-Dionizy w *Hierarchii Niebieskiej*³⁸ omawia szczegóły duchowości, poświęcając wiele uwagi właśnie *walce ascetycznej*. Mają one charakter porad. Jako alegoria mistyczna walka duchowa znalazła odzwierciedlenie w pismach wielu późniejszych myślicieli, m.in. brata Ludwika z Granady, brata Alonso z Madrytu, Franciszka Osuny, św. Jana i św. Teresy oraz św. Ignacego Loyoli. Islam w tradycji mistycznej nawiązuje do *walki ascetycznej* już od wieków średnich i używa tej samej symboliki i terminologii co chrześcijańska Europa. Bracia sufi często odwoływali się do wewnętrznej walki, a wymowną tego ilustracją niech będzie fragment dzieła Al-Huŷvira, który często przywoływany jest w analizach koranicznych jako przykład zmagających się duchowych mistyków muzułmańskich: „[...] wróciłem z wojny, wielkiej wojny. A cóż to za wielka wojna? To było wielkie zmaganie z samym sobą...”³⁹.

Termin *walka wewnętrzna* w słowniku mistyki muzułmańskiej zdomował się także pod pojęciem *kawalerii duchowej*. Uzasadnieniem tego tworu leksykalnego było metaforyczne określenie „walki

³⁸ M. Martins, *Alegorias y símbolos morales de literatura medieval*, Lisboa 1975, s. 175.

³⁹ Al-Huŷvirī, *The Oldest Persian Treatise of Sufism*, vol. 18, London 1976, s. 225, E.J.W. Gibb Memorial Series, nr 17.

w twierdzy duszy”, pełnej „wieżyczek”, „otoczonej wzgórzami”⁴⁰. Cytowane wyżej słowa zdają się podobne do fraz z literatury rycerskiej, którą tak fascynowały się liczne mistyczki, jak np. Hildegarda z Bingen czy św. Teresa z Ávila. Z tym że owa literatura wówczas jeszcze nie istniała, ponieważ cytowany fragment pochodzi z okresu, gdy sufi alegoryzowali termin *twierdzy wewnętrznej* w języku duchowości mistycznej od co najmniej IX wieku. W *Drodze na Górę Karmel i Pieśni duchowej* św. Jan stosuje alegorię twierdzy (*castillo*⁴¹), fortyfikacji serca (*murallas del corazón*⁴²), opisując zwycięską walkę nad demonem, duchem nie do pokonania. Owym demonem jest *Aminadab*⁴³, w sensie duchowym – przeciwnik duszy. Jego postać pojawia się także w *Pieśni nad Pieśniami*⁴⁴. *Aminadab* bowiem walczył i niepokoił duszę pociskami swej artylerii, aby nie mogła wejść do twierdzy. Jednakże mimo wszystko dusza doszła do stanu męstwa, a dzięki cnotom znalazła się w stanie doskonałości. Ów stan pokazuje, że namiętności zostały uporządkowane mocą rozumu, a dusza godnie może oglądać Boga. Spójrzmy na ujęcie islamskie Ibn Ata Allaha z Aleksandrii, wykorzystujące tę samą metaforę, co Jan w *Pieśni duchowej*: „[...] budowle obronne i światło bijące od nich ku wzgórzom otaczają miasto i wszystkie jego twierdze”⁴⁵.

Lilia porzucenia

Tabela 8

porzucenie świata i mistyczna niewymowność	<i>lilia porzucenia</i>	niewymowność mistyczna
--	-------------------------	---------------------------

⁴⁰ *Ibidem*, s. 225.

⁴¹ San Juan de la Cruz, SDC, 1.3, c. 20, s. 520.

⁴² San Juan de la Cruz, VO, s. 525.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Pnp 6,11.

⁴⁵ M.A. Palacios, *El simul de los castillos y moradas del alma mistica islamica y en santa Teresa*, vol. 2, Granada 1947, s. 263.

To kwiat, który św. Jan opiewa w poematach ze szczególnym upodobaniem. W mroku „ciemnej nocy” ostateczne „porzucenie” określa słowami: „Pozostawiając moje zmartwienia, pośród lilii zapomniane [...]”⁴⁶.

Porównując formę ekspresji św. Jana i sufi, można zauważyć, że w przypadku muzułmańskiego *grand final* opiewana lilia z pewnością naznaczona była jeszcze większą dozą artyzmu, co zdaniem krytyków może sugerować pozostawienie bez komentarza pięciu ostatnich strof poematu. Lilia zatem, wedle Jana, określa zapomnienie trosk doczesnych i ukojenie. Dla sufi natomiast jest kwiatem wyrażającym „porzucenie” kontemplacji przez mistyków, którzy osiągnęli ostatni etap mistyczny, tj. ten, w którym zawodzi język.

Warkocz duchowy

Tabela 8

Wulgata – warkocz ⁴⁷ (Luis de León) Hiszpański przekład tekstu łacińskiego św. Hieronima	<i>warkocz duchowy</i> (kosmyk, pukiel)	włosy (<i>szar</i>), wiara (<i>Imán</i>)
---	--	---

Włosy (*szar*) to muzułmański symbol całego człowieka, a przede wszystkim jego sił vitalnych. Włosy przenoszą siły dobre i złe, są medium między tym, co widzialne, i tym, co niewidzialne. Arabowie przedmuzułmańscy wierzyli, iż człowiek ostrzyżony traci życiową moc – i z tym przekonaniem wiąże się zwyczaj obcinania włosów zmarłemu. Obcięte włosy, z których sił zmarły mógł

⁴⁶ San Juan de la Cruz, NO, rozdział 8, s. 406.

⁴⁷ Fray Luis de León, *El Cantar de los Cantares*, Madrid 2001, s. 320, *Colección Maestros*, nr 17; „Tu cabeza al Camello levantado, sobre los montes parecía, y el tu cabello rojo y encrespado, color de frina purpura tenía. El rey en sus regueras esta atado, que deshacerse de ellas no podía”.

korzystać, składano jako ofiarę na jego grobie. Noworodkom obcinano włosy w siódmym dniu życia na znak przyjęcia do społeczności ludzkiej, a z obciętych włosów zwiniętych w kłębuszek wykonywano amulety przeciwko *złemu oku*⁴⁸. W czasach staroarabskich obcinanie włosów przez kobiety symbolizowało żałobę po zmarłym członku rodziny. Po śmierci męża lub ojca kobiety obcinały włosy i rozrzucały je na grób albo oplątywały wokół kamienia nagrobnego. W ten sposób symbolicznie składały ofiarę z tego, co mają najcenniejsze, czyli niejako siebie samych. To wielki dowód ich wiary. Symbol warkocza falującego na ramionach Oblubienicy z *Pieśni nad Pieśniami* przypomina lasso, które służy do schwytania Oblubieńca. A św. Jan zdaje się przenosić tę symbolikę z Wulgaty, która w wersji Brata Luisa z León brzmi następująco: „[...] ukradłaś moje serce jednym z Twoich oczu i warkoczem falującym na Twej szyi [...]”⁴⁹, w przekładzie *Pieśni nad Pieśniami* z hebrajskiego: „[...] obróć ode mnie twe oczy, bo niepokoją mnie. Włosy twoje jak stado kóz falujące na górach Gileadu [...]”⁵⁰. I u św. Jana: „[...] Twojej miłości kwieciami obsypane i jednym tylko włosiem moim powiązane, jednym tylko włosiem moim, który na mojej szyi wiewem poruszony, ujrzałeś boskim wzrokiem Twoim, zostałeś obezwładniony, jednym mych oczu spojrzeniem zraniony [...]”⁵¹. Symbolicznym „włosiem” jest wola duszy i miłość. Miłość, która służy do splatania wieńca, bo tak jak nicią łączy się i wiąże kwiaty w wieńcu, tak miłością łączy się i utrzymuje cnoty w duszy. Jeden włos symbolizuje jedyną miłość, oderwaną od wszystkich innych, obcych i dalekich.

Bracia sufi wśród motywów poetyckich także stosowali pojęcia „kosmyków”, „loków” i „warkoczy”, odnosząc je do wymiaru boskiego. Wydaje się, że Święty Jan znał mistyczny symbol sufi – *zulf*,

⁴⁸ M. Dziekan, *Symbolika...*, s. 106.

⁴⁹ F.G. Lorca, *De Fray Luis a San Juan la escondida senda*, Madrid 1972, s. 113, *Lupa y el Escapelo*, nr 10.

⁵⁰ Pnp 5,5.

⁵¹ San Juan de la Cruz, CE, 30-31, s. 530.

ponieważ w używanym przez niego słowniku często przewija się termin *kosmyka* czy *warkocza duchowego*.

Okazuje się, że muzułmanie, tak samo jak św. Jan, mają problem z niewyraźnością, jeśli chcą odnieść się do rozmiaru miłości boskiej. Jednakże mistycy zarówno chrześcijańscy, jak i muzułmańscy widzą ład mądrości Boga, który dominuje nad możliwościami języka i prowadzi do poznania i doświadczania Absolutu w boskim milczeniu, w którym słowa okazują się zbyteczne.

Bibliografia:

Święte Księgi:

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallotinum, w przekładzie z języków oryginalnych pod red. naukową: red. odpowiedzialny Kazimierz Dynarski (SAC), red. naukowa: ks. Lech Stachowiak (ST), ks. Kazimierz Romaniuk (NT), O. Augustyn Jankowski (OSB), Warszawa 1982.
Święty Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1996.

Pisma św. Jana od Krzyża:

Obras de San Juan, Madrid 2006.
 San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, (CE), Madrid 1987.
 San Juan de la Cruz, *Dichos de la luz y amor*, (DDLA), Madrid 1995.
 San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, (LDAV), Madrid 1992.
 San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, (NO), Salamanca 1993.
 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, (SDC), Madrid 1993.
 San Juan de la Cruz, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, (VO), Madrid 2001.

Przekłady polskie:

Corbin H., *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005, *Dzieje Orientu*.
 Dziekan M., *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Verbinum, Warszawa, 1997.
 Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994.
 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, (DGK), tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2005.
 Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. ks. H.P. Kossowski, Kraków 2003.

- Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, (NC), tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2005.
 Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, (PD), tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2003.
 Św. Jan od Krzyża, *Znam dobrze źródło*, (ZDŻ), tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2005.
 Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, (ŻPM), tłum. o. B. Smyrak, Kraków 2003.

Pozostała literatura źródłowa, która nie jest tłumaczona na język polski i odnoszono się do niej w oryginale:

- Al-Ghazali, *Los Nichos de la luz*, Madrid 1974.
 Al-Huṣṭurī, *The Oldest Persian Treatise of Sufism*, vol. 18, London 1976, *E.J.W. Gibb Memorial Series*, nr 17.
 Crisógono de Jesús Sacramentado, *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid 1979.
 Fray Luis de León, *El Cantar de los Cantares*, Madrid 2001, *Colección Maestros*, nr 17.
 Ibn Arabi, *The Bezels of Wisdom*, London 1978.
 Lorca F.G., *De Fray Luis a San Juan la escondida senda*, Madrid 1972, *Lupa y el Escalpelo*, nr 10.
 Martins M., *Alegorias y símbolos morales de literatura medieval*, Lisboa 1975.
 Orozco E., *Poesía y mística*, Granada 1959, *Colección Guadarrama de Crítica y Ensayo*, nr 18.
 Palacios A., *El simil de los castillos y moradas del alma mística islámica y en santa Teresa*, vol. 2, Granada 1947.
 Palacios A., *Sadiles y alumbrados*, vol. 12, Granada 1947.
 San Buenaventura, *Obras*, Vol. 4, Madrid 1955.
 Schimmel A., *Mystical Dimensions of Islam*, London 1975.
 Tarasin D., *The Great Sufic Text on the Unity of Reality*, London 1974.
 Valera F., *Poetas y místicos del Islam, versión y estudio preliminar de F. Valera*, Mexico 1945.

Indeks osób

A

Abel 368

Abraham Karl 166

Adamczyk Ewa 414

Adler Alfred 103, 166

Adler Stefania 321-322, 324, 327, 329

Adorno Theodor W. 116

Agape 89

Al-Hakim Taufik 94

Al-Halladż 363

Al-Huŷviri 362

Alain, właśc. Émile Chartier 59

Alejsiak Wiesław 415

Aleksander III Macedoński 267

Algazel (Al-Ghazali) 363, 366

Allah Ibn Ata z Aleksandrii 373

Ambroży Dorota 414

Aminadab 373

Andersen Hans Christian 84

Anzelm z Canterbury św. 133

Arabi Ibn Al 362, 365-366, 370-371

Aragon Louis 166

Arendt Hannah 185

Arnold Thomas 306

Arystoteles 12, 242, 245, 255, 258, 271, 283, 293, 305, 413

Augustyn z Hippony św. 125-129, 131, 133-135, 181, 242

Aumer Jean-Louis 77

B

Bailly Rosa 345

Bankiewicz Paweł 414

Barska Katarzyna 379, 414-415

Barthes Roland 57

Baudelaire Charles Pierre 59, 173

Baudouin Charles 166

Beauvoir Simone de 319

Beecher Henry K. 214

Berggreen Andreas Peter 90

Bergson Henri 317

Berkeley George 320

Berlin Isaiah 285

Bertalanffy Karl Ludwig von 382

Biegańska Halina 324, 327

Bieńkowski Wiesław Józef 338

Bier-Korngold Zuzanna (Suzanne Pacaud) 318, 321, 327

Boecjusz z Dacji (Anicius Manlius Severinus Boëthius) 234

Bolak Edward 414
 Bolte Gerhard 113
 Bournonville Antoine 77
 Bournonville August 75-80, 82, 84-87, 89-90, 92, 94, 97-99
 Bovet Pierre 327
 Boznańska Olga 323
 Breton André 166
 Bruno Giordano, właśc. Philippo Bruno 234, 322
 Bukowski Jerzy 157
 Bunin Iwan A. 62
 Buxbaum Abram (Artur Rzeczyca) 325
 Buxbaum Henryka 325
 Buxbaum Melania 325, 327

C

Cackowski Zdzisław 198-201, 205-206, 209-211
 Caillois Roger 309
 Camus Albert 59
Caritas 89
 Char René 166
 Chartier Émile, zw. Alain 59
 Chesterton Gilbert Keith 57
 Chowaniec Bartłomiej 414
 Christian II Oldenburg, król Danii i Norwegii 92
 Chrobak Tadeusz 414
 Chrzanowski Ignacy 326
 Chwin Stefan 211
 Cioran Emil 197
 Cirlot Juan Eduardo 88
 Coleridge Samuel Taylor 165, 169
 Comte August 250
 Copleston Frederick Charles 282
 Coubertin Pierre de 304, 306, 313
 Cicero Marek Tulliusz (Marcus Tullius Cicero) 292

Czerniawski Jan 415
 Czeżowski Tadeusz 177, 183-184, 186, 196, 207, 212

D

Dąbbska Izydora 207
 Decjusz Trajan (Gaius Messius Quintus Decius) 94
 Deleuze Gilles 224-229, 231-233, 235-236
 Demel Maciej 297
 Derrida Jacques 13, 399
 Desnos Robert 166
 De Tarde Jean-Gabriel 63
 Didi-Huberman Georges 185
 Dilthey Wilhelm Christian 17, 318
 Dobieszewski Janusz 334
 Döblin Alfred 351
 Dobrzycki Jerzy 348
 Dostojewski Fiodor M. 61
 Dul Przemysław 414
 Duns Szkot Jan 231
 Dybowski Janusz Teodor 57
 Dziubiński Zbigniew 334, 336

E

Eco Umberto 60
Edyp 165, 168-175
 Eliade Mircea 82
 Éluard Paul, właśc. Eugène Émile Paul Grindel 166
 Epiktet z Hierapolis 322
Eros 89
 Estreicher Karol 344, 346, 352

F

Fałat Julian 323
 Fichte Johann Gottlieb 272, 285

Fink Eugen 401, 405
 Flaubert Gustave 59
 Fliess Wilhelm 168
 Foszczyńska Beata 291, 415
 Foucault Paul-Michel 57
 Franciszek z Asyżu św. 351
 Frankiewicz Mariola 414
 Freud Sigmunt 57, 63, 165-175
 Fries Jakob Friedrich 320
 Fromm Erich 64, 218
 Frynichos 128

G

Gadamer Hans-Georg 60
 Gade Niels Wilhelm 84, 90
 Gajusz Juliusz Cezar (Gaius Iulius Caesar) 267
 Galewicz Włodzimierz 177, 179
 Garbowski Tadeusz 317, 319-320, 32, 327-328
 Genet Jean 59, 69
 Giacometti Alberto 59
 Gide André Paul Guillaume 62, 65
 Gierasimiuk Jerzy 12
 Glazor Karolina 414-415
 Godula Róża 337
 Goethe Johann Wolfgang von 34, 165, 169, 320
 Golding William Gerald 62, 65
 Gołaszewska Maria 177, 179-182, 184, 188, 191-193, 293, 343, 347
 Grzegorz z Tours 94
 Guimet Fernand 319
 Gumowski Jan Kanty 323-324
 Gwóźdź Andrzej 302

H

Habermas Jürgen 101-117, 119-122
 Halicka Alicja 322

Hankus Przemysław 414
 Hardenberg Georg Philipp von, pseud. Novalis 206
 Hartmann Johan Peter Emilius 90
 Hartmann Nicolai 384
 Hassner Pierre 289
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 13-14, 18, 150, 242, 263-289, 320-321, 325
 Heidegger Martin 9-21, 23, 25, 27-28, 30-35, 37-39, 43, 45-47, 49, 51-53, 146, 224, 406
 Heinrich Władysław 317, 319, 321
 Helsted Edvard 84
 Henry Louis 77
 Hesse Hermann Karl 62, 65
 Hieronim ze Strydonu (Eusebius Sophronius Hieronymus) św. 374
 Hildegarda z Bingen 373
 Himmler Heinrich Luitpold 71
 Hipokrates z Kos 201, 213
 Hitler Adolf 160, 209
 Hłasko Marek 62
 Hobbes Thomas 264, 270-271
 Hochenberg-Landman Ruchla 324-325, 327
 Höffe Otfried 284
 Hölderlin Johann Christian Friedrich 34
 Homoncik Katarzyna 415
 Horkheimer Max 113, 116
 Horthy Miklós 345
 Hughes Richard Arthur Warren 62, 65
 Huizinga Johan 310
 Husserl Edmund 391-402, 406

I

Ibn Ishak Abu Abd Allah Muhammad 367

Ingarden Roman 293, 379-384,
387-388

J

Jackowski Antoni 350
Jan od Krzyża św. (San Juan de la
Cruz) 359
Jan Paweł II św. (Karol Wojtyła), pa-
pież 196, 218
Jankielowska (Jankielowska-Rapo-
port) Helena 317, 320, 325, 327,
329
Janus Damian 414
Jaspers Karl Theodor 318
Jehin-Prume Franz 84
Jeleń Marek 414
Jensen Wilhelm 167
Jezus Chrystus 94, 96, 189
Jędraszewski Marek 151, 158
Jones (Alfred) Ernest 166, 168
Joyce James Augustine Aloysius 62
Józef z Arymatei 189
Jung Carl Gustav 57, 63, 95, 166
Jürgensen Knud Arne 77
Juszkiewicz Mirosław 414

K

Kain 368
Kalicińska-Korpałowa Franciszka
317, 327
Kalicka-Diakon Bożena 414
Kałużna Kamila 415
Kamińska Anna 414
Kant Immanuel 72, 114, 127, 133,
184, 187, 233, 281-282, 317,
319-321, 400, 412
Kantor Ryszard 339
Karczewska-Kozłowska Eliza 414

Kartezjusz (René Descartes) 231,
317, 329

Kay Brian 214

Kępiński Antoni 202, 218-219

Kierkegaard Søren Aabye 211

Klemperer Victor 72

Kobiela Filip 414

Kojève Alexandre 277

Kolarzowska Zofia 319-320, 327

Kołąkowski Leszek 199

Kołątaj Hugo Stumberg 316

Konarzewska Małgorzata 359, 414

Konopczyński Władysław 326

Koraszewski Bogdan 415

Korczyńska Justyna (s. Maria Igna-
cja) 320, 322, 324, 327-328

Korngold Augustyna (Augustine
Landau) 322-323, 327

Korpała Józef 317

Kowalczyk Stanisław 294, 297, 300,
307, 310

Krasuska-Gil Krystyna 414

Krawczyk Zbigniew 311

Kremmer Józef 320-321

Kronstom Henning 95

Król Remigiusz 414

Kuderowicz Zbigniew 266, 270, 273,
284

Kula Luiza 414-415

Kundera Milan 59

Kurcz Joanna 414

Kurleto-Kalitowska Ewa 195,
414-415

Kwarciak Bogusław 414-415

L

La Rochefoucauld François de 212

Lacotte Pierre 80

Lam Alif 372

- Landau Augustine zob. Korngold
Augustyna
- Landau Gizela 318, 325, 327
- Landman Abraham (Adam) 276, 325
- Lao-Tse (Lao Tsy, Laozi) 87
- Laszczka Konstanty 324
- Lauer Quentin 394
- Lawrence David Herbert 62
- Le Bon Gustave 63
- Leder Andrzej 393
- Leibniz Gottfried Wilhelm 199
- Leiris (Julien) Michel 166
- Lévinas Emmanuel 137-139, 141-143, 145-154, 157-163
- Lewandowska-Tarasiuk Ewa 334
- Lipiec Józef 7, 177, 182, 186, 199, 204, 255, 293-294, 298, 300, 302, 304, 308, 311, 332-334, 340, 343, 347, 411
- Locke John 306
- Løvenskjold Herman Severin von 80
- Loyola Ignacy św. 372
- Ludwik XIV Burbon, król Francji 76
- Ludwik XVI Burbon, król Francji 76
- Ludwik z Granady, właśc. Louis de Sarría św. 372
- Lumbye Hans Christian 84
- Lytard Jean-François 116, 173-174
- Ł**
- Łęczyńska Agnieszka 414
- Łojek Stanisław 9, 275, 277, 414-415
- M**
- Makota Janina 293
- Malczewski Jacek 323-324
- Mallarmé Stéphane, właśc. Étienne 173
- Malska Magdalena 75, 414
- Malski Maciej 414
- Mangel Estera 320, 327-328
- Marciniak-Pinel Magdalena 165, 414
- Marek Aureliusz Antoninus (Marcus Aurelius Antoninus) 322
- Maria Magdalena (Maria z Magdali)* 98
- Marks Karol 242, 280
- Mauron Charles 166, 173
- Mazilier Joseph 77
- Meader Alphonse 166
- Mehoffer Józef 324
- Mensch James Richard 401, 403
- Merleau-Ponty Maurice 58, 60
- Midura Franciszek 341
- Mikołaj z Kuzy, właśc. Nicolaus Krebs 234
- Mill John Stuart 285, 324
- Miłowa Tatiana 414
- Minerwa* 286-288
- Młynarski Kajetan 414
- Molière, właśc. Jean Baptiste Poquelin 173
- Mroczkowski Mieczysław 57
- Mróz Piotr 55, 415
- Musil Robert 56, 62-66, 68-69, 72, 74
- Musset Alfred de 197
- N**
- Naganowski Egon 62
- Napoleon Bonaparte 267
- Narcyz* 98
- Nerval Gérard de 173
- Niesporek Andrzej 414

- Nietzsche Friedrich Wilhelm 9-12,
17-29, 31-38, 40-44, 46-48, 51-
53, 324, 328
- Nizan Paul-Yves 59
- Noe 367
- Nourrit Adolphe 80
- Novalis zob. Hardenberg Georg
Philipp von 206
- Noverre Jean-Georges 77
- Nowicki Światosław Florian 288
- Nūrī z Bagdadu 363, 370-371
- Nyerup Rasmus 90
- O**
- Ochman-Świątek Monika 414
- Ogrodnik Bohdan 414
- Orlewicz-Musiał Małgorzata 349
- Ostachiewicz-Bańkowska-Trzcinińska Cecylia 321
- Ostasz Lech 179
- Osuna Franciszek (Francisco de
Osuna) 372
- Owsianowska Sabina 340, 351
- P**
- Parandowski Jan 62, 65
- Parmenides z Elei 161
- Paulli Holger Simon 84
- Pawlicki Stefan 318, 320, 324
- Pawłowska Maja 414
- Pawłowski Paweł 414
- Peirce Charles 107
- Pellegrino Edmund Daniel 217
- Penderecki Łukasz 414
- Perry Ralph Barton 332
- Philipp Ryszard 125, 414
- Piechocka Amelia 414
- Pierzga Joanna 414
- Pięta Paweł 415
- Piłsudski Józef Klemens 326, 349,
355
- Pinkas Ignacy 324
- Platon 12, 15, 20, 43-46, 161-162,
225-227, 242, 293, 301, 321-322,
413
- Plotyn 322
- Polus Andrzej 309
- Popper Karl 107
- Prejsnar-Szatyńska Sabina 7, 239,
414-415
- Prus Bolesław, właśc. Aleksander
Głowacki 181, 212
- Pseudo-Dionizy Areopagita 364,
372
- Purchla Jacek 337
- Puzynina Jadwiga 345
- R**
- Racine Jean-Baptiste 173
- Rank Otto, właśc. Otto Rosenfeld
166
- Reaney Darryl 219
- Reich Wilhelm 64
- Reid Thomas 327
- Rembowski Jan 322-323
- Rilke Rainer Maria 62
- Roch-Ruman Joanna 414
- Rogowska Grażyna 414
- Romański Jacek 223, 414-415
- Ronda Ibn Abbad de 366
- Roqueplo Philippe 319
- Rorschach Hermann 322
- Rosenberg Alexander 71
- Rosenberg Zofia Antonina 328
- Rosenblatt (Fredro-Boniecka) Ma-
ria 321-323, 325, 327
- Rosenblatt Alicja 323

- Rosenblatt Karola 323
 Rosenkrantz Karol 191
 Rosenzweig (Safier) Minna 327-328
 Rosiak Marek 266, 269, 281
 Rossini Gioacchino Antonio 90
 Rubczyński Witold 317-320, 322, 325, 327-328
 Rumi Dżalal Ad-Din 362-363
 Rybakow Anatolij N. 65
 Rybicki Paweł 239-241, 245, 251, 253-258
 Rybińska Justyna 414
- S**
- Sacher-Masoch Leopold Ritter von 63
 Sadik Dżafar as 364
 Saily Suzanne 345
 Sala Józef 334
Salomon, prorok 367
 Sartre Jean-Paul 58-60, 62, 66, 69, 137-140, 142, 145-146, 148-151, 153, 155-158
 Schapirówna Henia 328
 Scheler Max 178, 187-188, 318
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 325
 Schmitt Carl 71
 Schneitzhoeffter Jean 80
 Schopenhauer Arthur 16, 317-318
 Seel Martin 117-120
 Segiet Eliza 414
 Seweryn (Iskierdo de Paul) Agata 414
 Sichulski Kazimierz 323
 Siemek Marek 276-281
 Siódmak Abraham 328
 Skarga Barbara 206
 Skłodowska-Curie Maria 318, 320, 359
 Słowacki Juliusz 324
 Smrokowska-Reichmann Agnieszka 101, 414
 Smywińska-Pohl Anna 315, 414
 Sofokles 168-169, 171-172, 287
 Sokrates 287, 293, 413
 Sonnenschein-Markowiczowa Franciszka 320, 327
 Sorel Georges Eugène 63
 Spencer Herbert 251
 Spinoza Baruch (Benedykt) 223-225, 228-229, 231-235
 Stalin Józef, właśc. Iosif Wissarionowicz Dżugaszwili 160
 Stankiewicz Sebastian 414-415
 Starobinski Jean 168-171, 173-174
 Steinberg Witold (Aleksander Rudziński) 317
 Steiner George 209
 Stern William 318
 Stróżewski Władysław 293
 Studnicka Anna 414
 Such Jan
 Suchorzewska Janina 317-319, 322, 325, 327-328
 Suhrawardi, właśc. Shahāb ad-Dīn Yahya ibn Habash Suhrawardī 363, 368
 Surówka Jarosław 414
 Süsse Rudolf 111-112
 Sytnik-Czetwertyński Janusz 414
 Szabistari Mahmud 362
 Szacki Jerzy 249
 Szafer Wacław 326
 Szamsuddin (Szamsodin) Mohammad Hafez Szirazi 362
 Szczeklik Andrzej 210
 Szczepański Jan 207, 239-241, 243, 245, 252-253, 255-256, 258-259
 Szczurkiewicz Tadeusz 239-241, 243-247, 252, 256

- Szekspir (Shakespeare) William 166-168, 170-172
 Szklarska Anna 263, 414-415
 Szmydt Jadwiga 327
 Szymańska-Aleksandrowicz Beata 415
- Ś**
- Ślipko Tadeusz 214-215
 Śliwa Łukasz 414
 Śmiałek Ryszard 414
 Śniadecki Jędrzej 306
- T**
- T'o Hua 213
 Taglioni Filippo 80
 Taglioni Maria 80
 Tatarkiewicz Władysław 203, 220, 327
 Tatarówna Stefania 320, 322-328
 Tatarówna Wacława 320, 325, 327
 Telivuo Leo J. 214
 Tenenbaum Anna (Maria Rudzińska) 317-319, 327-329
 Teodozjusz II (Flavius Theodosius), cesarz bizantyjski 94
 Teresa z Ávila św. 372-373
 Thiele Just Mathias 90
 Timur Chan (Tamerlan, Timur Chromy) 73
 Tischner Józef Stanisław 293
 Tokarczyk Roman 212
 Tomasz z Akwinu św. 242, 319
 Tournier Michel 62, 65
 Türkcke Christoph 113-114, 120-121
 Turczyńska Janina 317, 319, 322, 325-327
 Turowska Irena 350
- Turska Irena 84
 Twardowski Kazimierz 320
 Tyszkó Marta 414
 Tzara Tristan, właśc. Samuel Rosenstock 166
- U**
- Ucińska Dorota 391, 414
 Ungar Herman 322
 Ungar Lea 322, 327
- V**
- Valéry Giscard d'Estaing 173
 Valéry Paul 59
 Vogel Debora 320, 322-324, 327-328
- W**
- Wagner Ryszard 15-16, 18, 25, 27-28, 31, 33
 Wahle Richard 322
 Wallis Aleksander 337, 339
 Wallis Mieczysław 177, 188-191
 Waśkowski Antoni 323
 Weber Max, właśc. Karl Emil Maximilian Weber 120
 Weininger Otto 63
 Weiss Wojciech 323
 Welsch Wolfgang 302
 Wędrychowska-Cyrus-Sobolewska Maria 321, 323-324, 327
 Węgrzecki Adam 382
 Whewell William 107
 Wilde Oscar 62, 98
 Wilk Andrzej 414-415
 Wilkońska Joanna 137, 414
 Williams Glanville 217
 Winckelmann Johann Joachim 34

- Winclawski Włodzimierz 241
Witkiewicz Stanisław Ignacy (Wit-
kacy) 322-323
Włodek (Włodkowa) Zofia Albina
de Goetz-Okocimska 319, 323,
325-328
Wundt Wilhelm Maximilian 321
Wyspiański Stanisław 323
- Z**
- Zaderecki Tadeusz 328
Zaratusztra 22
Zdebska-Biziewska Halina 414-415
- Zegadłowicz Emil Erwin 62, 65
Ziarkowska Joanna 331, 415
Ziąbka Małgorzata 177, 414-415
Zimmerman Robert von 318
Zimmermann Kazimierz 326
Znaniecki Florian 239-244, 246-
254, 256-257, 259
Zowisło Maria 414
Zuchora Krzysztof 298, 307
- Ż**
- Żeromski Stefan 62
Żukowska Zofia 307

Książka *Na Przełomie* jest niezmiernie ciekawym zbiorem prac rozmaitych. Stanowi świadectwo programowej różnorodności tematycznej, a zarazem potwierdzenie filozoficznych pasji i kompetencji indywidualnych u młodych wciąż – filozofów. Niektórzy znajdują się zapewne w pobliżu apogeum swej drogi twórczej, inni zbliżają się powoli do swej entelechii. Czy przemierzać dalsze etapy samotnie lub w innych konfiguracjach organizacyjnych i personalnych, czy też może nadal z zapleczem materii i ducha *Na Przełomie*, czynnym w następnym ćwierćwieczu? Czas pokaże.

fragment Posłowa Prof. dr. hab. Józefa Lipca

Stanisław Łojek
Piotr Mróz
Magdalena Malska
Agnieszka Smrokowska-Reichmann
Ryszard Philipp
Joanna Wilkońska
Magdalena Marcinak-Pinel
Małgorzata Ziąbka
Ewa Kurlęto-Kalińska
Jacek Romański

Sabina Prejsnar-Szatyńska
Anna Szklarska
Beata Foszczyńska
Anna Smywińska-Pohl
Joanna Ziarkowska
Małgorzata Konarzewska
Katarzyna Barska
Dorota Ucińska
Józef Lipiec

<https://akademicka.pl>

