

Tadeusz Sierotowicz

 <https://orcid.org/0000-0001-8049-3957>

 sierotowicz@gmail.com

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie

 <https://ror.org/006be7t88>

Filozofia gór Józefa Tischnera. Postscriptum

 <https://doi.org/10.15633/lie.311xx>

Abstrakt

Filozofia gór Józefa Tischnera. Postscriptum

W artykule zostanie podjęta kwestia wpływu, jakie mają góry na wspinacza. Dyskurs koncentruje się zasadniczo na dwóch zagadnieniach: „Ja” aksjologicznym człowieka gór i górskiej śmierci. Kontekstem rozważań będzie problem transcendentaliów i wolności w ich wzajemnym powiązaniu.

Słowa kluczowe: filozofia gór, człowiek gór, „Ja” aksjologiczne, transcendentalia, wolność, śmierć, Józef Tischner

Abstract

Józef Tischner's philosophy of the mountains. Postscriptum

The paper will address the impact that mountains have on the climber. It will focus on two key issues: the axiological „I” of the mountain man, and mountain death. It will consider these issues in the context of the problem of transcendentals and freedom in their interconnectedness.

Keywords: philosophy of mountains, mountaineer, axiological „I”, transcendentals, freedom, death, death, Józef Tischner

„Wse wierhowoł nie bees, ale coś uwierhowoł, to twoje”¹

Apoftegma „człowiek zauroczony górami” stało się początkiem i osnową filozoficznej refleksji inspirowanej niektórymi tekstami Józefa Tischnera. Nie zawsze były to teksty uważane za fundamentalne w dorobku autora *Filozofii dramatu*. Często okazjonalne, mniej znane, pomniejszych, niepublikowane albo od jakiegoś czasu nie wznawiane, a w ostatnim okresie zebrane w licznych i jakże cennych antologiach². Pozwoliły one na opis wspomnianego zauroczenia, które urosło do roli symbolu (metafory) źródłowej filozofii gór, ściśle zązębiającej się z symbolem (metaforą) wierchowania. To zaś umożliwiło eschatologiczną i epistemologiczną wykładnię symbolu (metafory) szczytu³.

Symbolu czy metafory? Damian Michałowski przypomina, że według Paula Ricœura należy uważać za symboliczną „każdą strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwotny, dosłowny wyznacza ponadto inny sens pośredni, wtórny, przenośny, który nie może być inaczej ujęty niż poprzez ten pierwszy”⁴. Dosłowny sens symbolu, w ujęciu autora *Konfliktu interpretacji*,

-
- 1 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021, s. 36. Pisownia czasownika „wierhować”, ze znakiem ortograficznym „h”, zostanie zachowana tam, gdzie będzie cytowane powyższe powiedzenie góralskie. Natomiast w tekście artykułu będzie używany znak ortograficzny „ch”. U Tischnera znajdują się obie pisownie tego czasownika. Dla przykładu w wywiadzie *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, czytamy: „Ostatnio dużą rolę nabiera słowo «wierchowanie». To znaczy: chodzić po szczytach” (Kraków 2015, edycja Kindle, pozycja 517). W drugim tomie *Legenda Tatr* Kazimierza Przerwy-Tetmajera znajdujemy formę „wierhować” (*Janosik Nęcza Litmanowski*, Kraków 1966). Z kolei *Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej* Józefa Kąsia podaje inną jeszcze wersję: „wiyrch” i „wiyrchowac” (t. 11, Nowy Sącz 2019, s. 452).
 - 2 Zob. np. następujące zbiory tekstów J. Tischnera: *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, Kraków 2019; *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020; *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021; *U źródeł myślenia*, Kraków 2023.
 - 3 T. Sierotowicz, *Prolegomena do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 28 (2022) nr 1 (59), s. 177–192, <https://doi.org/10.15633/lie.59109>; T. Sierotowicz, *Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 1, s. 69–94, <https://doi.org/10.15633/lie.30104> oraz T. Sierotowicz, *Krótki traktat o wierchowaniu. Przyczynek do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 2, s. 51–72, <https://doi.org/10.15633/lie.301203>.
 - 4 D. Michałowski, *Paula Ricœura hermeneutyka symboli. Próba prezentacji*, „Kwartalnik Filozoficzny” 40 (2012), s. 96.

to odniesienie do „czegoś pozajęzykowego”⁵. W przypadku filozofii gór, wychodząc nieco poza klasyczne ujęcie Ricœura, pierwotną strukturą znaczeniową są góry. A zatem człowiek zapatrzony w góry to symboliczny zaczyn filozofii gór. I to zaczyn klasyczny o niezgłębionej archeologii; dość wspomnieć opis symbolizmu gór oraz związanych ze świętą górą mitów, obrzędów i znaczenia „wstępowania” w ramach fenomenologii religii Mircei Eliadego⁶.

Jednakże filozofia gór to nie tyle poszukiwanie przenośnego sensu symbolu źródłowego, ile raczej próba myślenia wychodzącego od tego symbolu. W tej sytuacji, jak podkreśla Michałowski, „«symbol naprawdę otwiera i odsłania dziedziny doświadczenia» [...] i najlepsze, co może zrobić filozof, to postuluje się symbolem jako «detektorem rzeczywistości». Symbol służy więc jako punkt wyjścia do stworzenia filozoficznej idei, więcej: nierzadko filozoficzne idee nie mogłyby po prostu powstać, gdyby nie symboliczna mowa”⁷.

W ujęciu Ricœura metafora, podobnie jak i symbol, także charakteryzuje się podwójnym znaczeniem, jednakże w odróżnieniu od symbolu chodzi tutaj o „zestawienie” wielości interpretacji danego słowa, zbliżając tym samym odrębne pola semantyczne i odsłaniając dzięki temu „nowe możliwości artykułowania i konceptualizowania rzeczywistości”⁸. W tym kontekście, do symbolicznej sytuacji człowieka zauroczonego górami, można jak się zdaje odnieść słowa samego Ricœura: „wygląda to tak, jak gdyby jakieś fundamentalne ludzkie doświadczenie wytwarzało symbolizm, który kontroluje także najbardziej pierwotny porządek metaforyczny”⁹.

Filozofia gór ten właśnie porządek metaforyczny stara się odczytać, analizując łańcuchy metafor wywodzące się z sytuacji człowieka zauroczonego górami, która to sytuacja w świetle powyższych rozważań staje się źródłową

5 D. Michałowski, M. Otrocki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricœura*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41 (2013), s. 142.

6 Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, nr 31–34.

7 D. Michałowski, *Paula Ricœura hermeneutyka symboli*, s. 99–100.

8 D. Michałowski, M. Otrocki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricœura*, s. 143.

9 P. Ricœur, *Teoria interpretacji*, cyt. za: D. Michałowski, M. Otrocki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricœura*, s. 144. Na temat Ricœura teorii interpretacji por. K. Kupiński, *Paula Ricœura metoda interpretacji*, „Edukacja Humanistyczna” 37 (2017), s. 69–84, <https://doi.org/10.5281/zenodo.6473927>; J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 93–128.

metaforą w tym sensie, iż to właśnie ta górską metafora „jest językową powierzchnią symbolicznej głębi” zauroczenia górami¹⁰. Tak więc metafora gór jako wyraz symbolicznej głębi.

Marek Jędraszewski, pisząc o filozofii hermeneutycznej Ricœura, zauważa, iż według autora koncepcji metafory żywej, „podmiot nie poznaje siebie bezpośrednio, lecz jedynie poprzez znaki zawarte w jego pamięci i jego wyobraźni poprzez wytwory wielkich kultur. Do tych wytworów należy w pierwszej kolejności symbol jako szczególna struktura podwójnego sensu”¹¹. Słowa Jędraszewskiego syntetyzują to, co Ricœur określił kantowskim mianem „dedukcji transcendentальной”, w ramach której „dedukcja oznacza uzasadnienie pojęcia poprzez możliwość konstytucji jakiejś dziedziny przedmiotowej”. W odniesieniu do symbolu oznacza to, że „symbol służący do rozwiązywania zagadki bytu ludzkiego, jest «dedukowany» w technicznym sensie tego słowa, o ile się sprawdza poprzez swoją moc wyłaniania, rozświetlania i porządkowania całego pola ludzkiego doświadczenia”, pisze Michałowski, cytując klasyczną rozprawę Ricœura *Symbol daje do myślenia*¹².

Sądzę, że jeżeli w powyższych sformułowaniach miast terminu „symbol”, użyć słowa „metafora”, tezy pozostaną słuszne. Jeżeli zgodzić się z tą konkluzją, to wówczas wyżej przypomniana osnowa metaforyczna filozofii gór wymaga istotnego dopowiedzenia: jak określić podmiot poznający siebie samego poprzez metafory filozofii gór? Albo, by użyć tischnerowskiej terminologii: jak opisać „Ja” aksjologiczne człowieka zauroczonego górami, człowieka wierchującego? Jakie „Ja” aksjologiczne kształtują góry?

Inspiracją w szukaniu odpowiedzi będą słowa góralskiego powiedzenia cytowanego w tytule wstępu, choć w nieco innym porządku. Wspinaczka, wierchowanie i same wierchy — co one wnoszą do egzystencji człowieka? Co góry dają człowiekowi? Co daje człowiekowi wierchowanie? Od tego zaczną się rozważania proponowane w niniejszym artykule. Samo wierchowanie ma swój kres, nie tylko w sensie postawienia stopy na szczycie, lecz także w przenośnym sensie skończoności ludzkiego istnienia. Wszak „wse wierhowo!

¹⁰ Zob. D. Michałowski, M. Otrocki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricœura*, s. 145.

¹¹ M. Jędraszewski, *Zrozumieć siebie poprzez symbole. O filozofii hermeneutycznej Paula Ricœura*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), s. 271.

¹² Zob. D. Michałowski, *Paula Ricœura hermeneutyka symboli*, s. 100.

nie bees!”¹³. Należy zatem postawić pytanie: czy wierchowanie skłania człowieka do patrzenia na śmierć w jakiś szczególny sposób?

Pozostając w logice cytowanego, góralskiego powiedzenia dochodzi się do zasadniczego stwierdzenia: to, co „uwierchowane” staje się „twoje”, staje się elementem „sobości”, elementem „Ja” tego, kto wierchuje. O jakie „Ja” tu chodzi? Jakie „Ja” aksjologiczne współtworzą góry? Czy w ogóle jest możliwa odpowiedź na pytanie o „Ja” aksjologiczne człowieka zauroczonego górami, człowieka gór? Na koniec pozostaje pytanie — czym właściwie jest filozofia gór i jaki z niej pożytek. Tej kwestii zostanie poświęcone zakończenie niniejszego artykułu.

„Wse wierhowoł nie bees, ale coś uwierhowoł, to twoje”

Co można uwierchować? Czym góry obdarzają człowieka? Co góry ofiarują człowiekowi? Tischner odpowiada krótko i jasno: „myślę, że przede wszystkim mogą mu ofiarować wolność”¹⁴. Opis charakteru tej wolności zostanie zaproponowany w następnym paragrafie, tutaj zaś pójdźmy nieco inną drogą, pytając, czy góry ofiarują człowiekowi tylko wolność. Naturalnie nie tylko — są przecież piękno, prawda i dobro, które naznaczają każdą egzystencję, każdy byt, także i góry. Piękno, prawda i dobro — w takim właśnie, a nie w innym porządku? I potem: tylko transcendentalia, a może coś jeszcze?

Wierchowanie i splot transcendentaliów

Jak wiadomo, klasyczna teoria transcendentaliów stała się bazą teologicznej i filozoficznej syntezy myśli chrześcijańskiej, zawartej w trylogii *Chwała — Teodramatyka — Teologika* Hansa Ursa von Balthasara, której niektóre

¹³ J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 36.

¹⁴ J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 28. Trzeba podkreślić, że Tischner odpowiada na to pytanie głównie jako filozof. Teolog, naturalnie, odpowiedzialby inaczej. Dla przykładu Roman Rogowski pisze, że Tatry uczą wrażliwości na piękno, przyjaźni, odwagi, także i cierpienia. Nade wszystko zaś, kontynuuje Rogowski: „Tatry uczą mnie wierności Bogu Prawdziwemu” (R. Rogowski, *Mistyka Tatr*, Kraków 2002, s. 164).

tomy, zwłaszcza te rozwijające teodramatykę, Tischner czytał pod koniec życia¹⁵. U Balthasara piękno-dobro-prawda są nierozzerwalnie splecione:

całkowicie elementarny postulat etyki i estetyki prawdy oraz poznania prawdy wynika z uznania faktu, że dopiero te trzy transcendentalne określenia bytu ukazują jego wewnętrzne bogactwo, to znaczy odsłaniają jego prawdę, że zatem dopiero trwała żywa jedność postawy teoretycznej, etycznej i estetycznej może dać prawdziwe poznanie bytu. Jakkolwiek by się te trzy aspekty i postawy formalnie różniły, jakkolwiek w każdej poważnej metafizyce muszą być zawsze od siebie odróżniane, to jednak od samego początku, a nie dopiero *ex post* trzeba uwzględnić ich wspólne korzenie i ich stałe wzajemne przenikanie się, które jest tak ściśle, że w pewnej mierze o żadnym członie tej triady nie można konkretnie mówić, nie włączając w to dwóch pozostałych¹⁶.

Według Balthasara stworzenie, każde stworzenie tak jak ono konkretnie istnieje, pozostaje zawsze „w pozytywnej lub negatywnej relacji do Boga łaski i nadprzyrodzonego Objawienia”¹⁷. Konkretnie oznacza to, że każde stworzenie wie, że „kiedy jedno pragnie poznać drugie takim, jakim jest ono naprawdę, musi starać się spojrzeć nań oczyma Boga”¹⁸. Istotnie, „istnieje odwieczna prawda Boga, przez którą wszystko jest prawdziwe i może być uznane za obdarzone sensem”¹⁹. Niemniej, choć u Balthasara prawda jest ostatnim słowem, to prawda nie jest miarą rzeczy. Jest nią miłość. Pisze Balthasar: „prawda jest miarą bytu, ale miarą prawdy jest miłość, i grzechem jest wynoszenie miary

15 Zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 379n.

16 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 30. Szerzej zob. M. M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra. Od Plotyna do Stróżewskiego i Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” (2015) nr 13/14, s. 65–80, <https://doi.org/10.14746/cbes.2015.13.14.6>; L. Wołowski, *Agatologiczne implikacje paradoksu „walki transcendentalistów” u Hansa Ursy von Balthasara i Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 25 (2019) nr 1, s. 45–64, <https://doi.org/10.15633/lie.3434>.

17 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1, s. 15.

18 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1, s. 249.

19 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1, s. 251.

prawdy ponad miarę miłości”²⁰. Jak widzi kwestię transcendentaliów autor *Filozofii dramatu*?

Tischner uważał, że splot transcendentaliów piękno-prawda-dobro „równorzędnie” przyczyniających się do opisu bytu dobrze oddaje relacje między przedmiotami konstytuującymi scenę i relacje zawarte w słowie Ja-To. Jednakże nie dotyczy to dramatycznej sytuacji człowieka w jego relacji z innym. Pisał:

Aby pojąć istotny dramat człowieka, nie wystarczy zgłębić tajemnicę samej sceny, lecz trzeba sięgnąć do kategorii, które są poza bytem i niebytem, które ukazują coś, co jest inaczej niż bycie — co nie jest „sposobem bycia”²¹.

Nie oznacza to zaprzeczenia sensu mówienia o transcendentaliach, przynajmniej jeżeli chodzi o scenę dramatu; oznacza, że w przypadku dramatu człowieka konieczna jest zmiana perspektywy wyrażająca się tym, co Tischner określa jako udramatyzowanie transcendentaliów:

Istotnym następstwem zmiany punktu widzenia jest szczególne udramatyzowanie transcendentaliów. Być może gdzieś na wyznach abstrakcji i wieczności transcendentalia pokrywają się, ale doświadczane tak, jak zjawiają się w ludzkim dramacie doczesności, są one w stanie swoistego sporu²².

Dramatyzacja transcendentaliów oznacza, że dobro staje się pojęciem „pierwszym”, by nie powiedzieć nadrzędnym, albo używając kantowskiej terminologii — warunkiem możliwości człowieka jako istoty dramatycznej²³. Stąd, zważywszy tradycyjną doktrynę transcendentaliów, słowo „spór” w powyższym cytacie. Stąd też Tischnerowa definicja wolności jako „sposobu istnienia subiektywnego dobra”²⁴. Stąd w końcu Tischnerowy porządek trans-

20 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1, s. 243.

21 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 46.

22 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 46.

23 Tischner pisze: „dobro rządzi bytem jak jakieś światło. Dobro jest wyżej. «Istnieje» mocniej, a przede wszystkim inaczej” (J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015, s. 126).

24 J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020, s. 64. Zob. też W. Załuski, *Wolność jako sposób istnienia dobra. O filozofii wolności Józefa Tischnera*, „Studia z Filozofii Polskiej” 10 (2015), s. 89–110.

cententaliów: piękno-prawda-dobro²⁵. W porządku tym umiejscowienie dobra na ostatnim miejscu ma to samo znaczenie co umiejscowienie miłości w hymnie Pawła z Tarsu (1 Kor 13, 13) i, w istocie rzeczy, oznacza oddzielenie kategorii ontologicznych (bytu i niebytu) od agatologicznych (dobro i zło)²⁶.

Jak widać z powyższych uwag, transcendentalia u Tischnera nie są całkowicie zamienne z jednością bytu. Maria Baranowska, pisząc na ten temat zauważa, że „u Tischnera transcendentalia nie funkcjonują w sensie klasycznym, Tomaszowym, tylko nowożytnym, Kantowskim. Są warunkami możliwości bytu i niebytu, ludzkiego dramatu uwikłania w zło i dobro, prawdę i kłamstwo, piękno, brzydotę i piękno fałszywe”²⁷. Być może jednak dałoby się ująć tę kwestię nieco inaczej, łącząc języki filozofii dialogu Martina Bubera i filozofii gór. Otóż transcendentalia pojęte w sensie klasycznym funkcjonują w obrębie podstawowego słowa Ja-To, czyli kiedy wspinacz, wierzując samotnie, szuka drogi w ścianie. Natomiast tam, gdzie pierwszym słowem jest słowo Ja-Ty, czyli dla przykładu kiedy grupa wspinaczy, wiążąc się liną, pokonuje nieznanne pole lodowe, dochodzi do sporu transcendentaliów w tym sensie, iż dobro staje się pierwszym z transcendentaliów. Pierwszym nie tyle w porządku opisu, ile raczej pierwszym w sensie pojęcia źródłowego, bowiem dobro decyduje o dokonywanych wyborach i o rozumieniu piękna i prawdy.

Piękno, wolność i prawda

Co w kwestii transcendentaliów mają do powiedzenia góry? Czy góry można w ogóle o coś pytać? Czy mogą one dać odpowiedź na pytanie, na które sami nie potrafimy odpowiedzieć? Nives Meroi, włoska himalaistka, zapytana o to, które z transcendentaliów jest w górach pierwsze, odpowiada: piękno. Piękno samych gór, piękno przebywania w ich otoczeniu, piękno tego, czego one — góry — nas uczą. Góry także, zauważa Meroi, dają poczucie „przynależności, tak jakby na szczytach i w górskich dolinach coś na nas czekało, coś,

25 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 92–178.

26 Zob. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, s. 126.

27 M. M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra*, s. 71, przypisy 39.

czego nie potrafimy nazwać i za czym ciągle tęsknimy”²⁸. Walter Bonatti natomiast wiąże piękno gór z kształtowaniem człowieka: „góry swoim pięknem, swoimi surowymi prawami są dzisiaj jeszcze bardziej niż dawniej jedną z najlepszych szkół kształtowania charakteru: przede wszystkim uczą cierpieć”²⁹. Z kolei Roman Rogowski, teolog, taternik i alpinista pisze: „Góry głoszą [...] Jego piękno (Syr 43). Same będąc jakby skamieniałym pięknem, głoszą pochwałę niestworzonego piękna”. Góry, kontynuuje Rogowski za Leonardem Boffem, „wskazują na Niego. Niejako zawierają Go, zamykają w sobie jak dzban napełniony wodą, chociaż jest On nieogarniony i transcendentny. Są po prostu Sakramentem Boga”³⁰.

Tak więc góry, zapytane, na co wskazuje ich piękno, dają różne odpowiedzi. Ta niejednoznaczność odpowiedzi jest niezwykle istotnym śladem, rodzajem prześwitu pozwalającego spojrzeć na istotę wolności i na samą kwestię transcendentaliów. Pójdźmy tym szlakiem.

Jak już zostało przypomniane, Tischner podkreślał, że góry ofiarują człowiekowi wolność. Pozostając w ramach zarysowanego we wstępie dyskursu dotyczącego metafory, można zadać pytanie, o jaką wolność tu chodzi? Na czym ona polega? Ilario Bertoletti w komentarzu do eseju Ricœura *Symbol daje do myślenia* z 1959 roku zauważa, iż istnieć, oznacza dla człowieka interpretować. Jednakże owa interpretacja opiera się na ciągle „niedopełnionej dialektyce”. Człowiek bowiem nigdy nie osiąga pełni własnej tożsamości, ponieważ ta ostatnia jest zapośredniczana przez wielość niejednoznacznych elementów: symboli, słów, które „mnie konstytuują i są uprzednie wobec mnie”. Tak więc, pyta Bertoletti w ślad za Ricœurem, czyż nie należy uważać, że „ja” podmiotu jest „wynikiem ciągłej *polemos* hermeneutycznej”, *polemos* między wielorakimi znaczeniami symbolu i słów?³¹ Jeżeli zatem w tym kontekście postawić pytanie o wolność, to okazuje się ona swoistą przestrzenią semantyczną, przestrzenią wielości znaczeń, pomiędzy którymi człowiek może wybierać. Przypomnijmy, że dla Meroi tym znaczeniem jest jakiś bliżej nieokreślony,

28 N. Meroi – komunikacja prywatna. Autor dziękuje znakomitej himalaistce za życzliwość i za podzielenie się swoimi refleksjami na temat poruszanych tutaj kwestii.

29 Cyt. za: R. E. Rogowski, *Stary człowiek i góry*, Wrocław 2013, s. 55.

30 R. E. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1983, s. 22–23. Zob. też R. E. Rogowski, *Mistyka Tatr*, s. 35.

31 Zob. I. Bertoletti, *Nota del curatore*, w: P. Ricœur, *Il simbolo dà a pensare*, Brescia 2018, s. 55–56.

nienazwany przez nią istotny element samego świata i jednocześnie element *ipseitas* człowieka. U Rogowskiego wolność jednoznacznie wskazuje na Boga³².

W obu przypadkach zatem piękno gór otwiera na jakąś istotną prawdę. Nie są to te same prawdy dla każdego, a ich odrębność jest możliwa dzięki semantycznie pojmowanej wolności³³. Élisabeth Revol, francuska himalaistka, odpowiadając na pytanie o piękno, dobro i prawdę, odpowiedziała, że w górach ich doświadczenie jest obecne. Dodaje jednak, iż trudno je bliżej określić, jako że zależą one od kultury, wiary czy bagażu intelektualnego osoby³⁴. Jej opinia zdaje się potwierdzać tezę, którą w omawianym tutaj kontekście można zaryzykować w następującym sformułowaniu: tym, co łączy transcendentalia piękna i prawdy jest wolność, a dokładniej wolność semantyczna. Wolność zatem dzięki swej semantycznej otwartości jest jakby indywidualnym węzłem, spoiwem, łączącym piękno i prawdę.

Inspirujący model tak rozumianej wolności, wolności, która nadaje sens i znaczenie doświadczeniu piękna, można znaleźć w medytacjach Tischnera na temat epizodów sensu. Medytacje te przybliżają naturę tak rozumianej wolności, proponując metaforę wolności jako przestrzeni możliwości sensów. Istotna w refleksjach Tischnera jest konstatacja, że sens „pojawia się [...] tam, gdzie jest najszerzej pojęta możliwość sensu. Sens «rozlewa się», jak woda po otwarciu śluzy, jak wiatr po usunięciu przegrody, jak blask słońca po otwarciu okiennic”³⁵. A jak woda rozlewa się w różnych kierunkach, zaś wiatr „wieje,

32 Mówiąc inaczej, piękno może prowadzić do różnych konkluzji. Wielu autorów zajmowało się tym tematem — wspomnę dla przykładu pisma samego Tischnera (J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 7–19), potem Davida Browna krytykę powiązania piękna i chwały u Hansa Ursa von Balthasara (D. Brown, *Glory and beauty in the world and in God: a critique of Hans Urs von Balthasar*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 18 (2018) no. 2–3, s. 173–186, <https://doi.org/10.1080/1474225X.2018.1481719>), głęboki esej Stefana Chwina o zwodniczości piękna (S. Chwin, *Zwodnicze piękno*, Kraków 2016) oraz artykuł Marii M. Baranowskiej o pięknie u Tischnera (M. M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra*).

33 Opis tak rozumianej wolności proponuje George Steiner. Zob. G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997, cz. 3. Podobne intuicje znaleźć można także u Tischnera. Zob. J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 260–264.

34 E. Revol — komunikacja prywatna. Autor dziękuje himalaistce za podzielenie się swoimi refleksjami na temat poruszanych tutaj kwestii.

35 J. Tischner, *Epizody sensu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 319.

kędy chce” (J 3, 8), tak i epizody sensu łączą się w łańcuchy biegnące w różnych kierunkach. Przejście od jednego epizodu do drugiego charakteryzuje się ciągłością, bo każdy epizod zawiera w sobie coś z każdego, co jednak nie przekreśla możliwości dramatycznej zmiany biegu strumienia³⁶. Takiej wizji wolności odpowiada tischnerowska fenomenologia czasu odwołująca się między innymi do Bergsona i Pouleta. U Bergsona kluczem do rozumienia czasu jest trwanie, które nie będąc sumą algebraiczną chwil, kojarzy się z pojęciem ciągłości, jednakże nie tyle ciągłości właściwej liczbom rzeczywistym, ile raczej jakości. A dokładniej — trwanie jest „wielością jakościową, albo — zważywszy, iż nie chodzi tutaj o jakąkolwiek określoną jakość — „organicznym rozwojem czystej heterogeniczności”. Tischner, komentując tę koncepcję i odpowiadając na pytanie, czym jest trwanie, stawia hipotezę: trwanie „jest sensem. «Całość», która trwa, trwa jako sens. Spoiwem wielorakich treści jest jednolity sens”³⁷.

Człowiek jednak nie jest istotą, której istnienie daje się opisać w odwołaniu do trwania; człowiek jest także „istotą zawsze chwilową”, zauważa Tischner³⁸. Co to oznacza? Vladimir Jankélévitch, wnikliwy czytelnik Bergsona pisze, że „stawanie się jest jedynym sposobem istnienia przeznaczonym dla człowieka”³⁹. Zaś stawanie dostępne stworzeniom jest kombinacją ciągłości i chwil. Człowiek może doświadczyć, odczuć owe „chwilowe” rozerwania ciągłości. Zachodzi to bardzo rzadko, „raz, a może dwa razy w życiu”, pisze Jankélévitch, i manifestuje się jako moment tworzenia czy odkrycia, podjęcia decyzji albo decydującej zmiany. Tak rozumiane chwile są czymś na kształt mikroskopijnych ośrodków energii twórczej uwiecznionych w ciągłości, ale to właśnie te niedostrzegane ośrodki zapewniają stawaniu możliwość stawania. Ciągłość trwania — komentuje Jankélévitch — jest wypełniona miriadami chwil. Każda z nich jest jedyną dla człowieka okazją do zbliżenia się do absolu i jednocześnie okazją do twórczej nowości. Dzięki tym chwilom są możliwi Proust, Archimedes i autor *Chmury niewiedzy*⁴⁰. Powracając zaś do Tischnera,

36 Zob. J. Tischner, *Epizody sensu*, s. 330.

37 J. Tischner, *Trwanie czasu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, s. 338.

38 Zob. J. Tischner, *Cudzy czas*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, s. 352.

39 V. Jankélévitch, *Ipseità e il „quasi-niente”*, Chieti 2017, s. 73.

40 Zob. V. Jankélévitch, *Ipseità e il „quasi-niente”*, s. 74; V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Torino 2011, s. 284. Słusznie, jak sądzę, odnotowuje Piotr Karpiński, pisząc: „koncepcja czasu

można powiedzieć, iż to właśnie owe nieciągłości, chwile są jakby gniazdami, w których epizody sensu mogą się pojawiać, zazębiać i gdzie może też nastąpić „dramatyczna zmiana biegu strumienia”.

Prawda i σωτήριον

Zważywszy zarysowaną wyżej relację pomiędzy pięknem, wolnością i sensem (prawdą) można utrzymywać, że byt, góra, wierchowanie niosą prawdę — jaką prawdę? Prawdę o wielorakości sensów. Jeżeli zatem góry ofiarują człowiekowi wolność, jak pisze Tischner, to jest to wolność poruszania się w wielorakości sensów zakorzenionych w „porowatej” strukturze trwania. Owa „porowatość” trwania sprawia, że czas człowieka to łańcuch epizodów sensów wzajemnie się zazębiających — tak, jak wspinaczka. Innymi słowy, na pytanie Tischnera, „czego wolnością jest wolność”, albo dokładniej „co jest istotą wolności doświadczanej”⁴¹, odpowiedź brzmi: istotą wolności doświadczanej jest pluralizm znaczeń.

Wróćmy do wspomnianej wyżej niejednoznaczności przesłania gór odpowiadających na pytanie o piękno. Tischner, podejmując temat możliwości rozpytywania gór o cokolwiek, napisał: „Góry milczą. Wszystko, co milczy, nadaje się do przechowywania ludzkich tajemnic. [...] Człowiek powierza górom swe tajemnice”. „W powiernictwie”, kontynuuje Tischner, „zawsze w końcu chodzi o powiernictwo nadziei. Nadzieja szuka skały, na której mogłaby

u Jankélévitcha jest identyczna jak u Rosenzweiga — czas nie jest rzeką, lecz wciąż tryskającym źródłem” (P. Karpiński, *Między nieuchronną skończonością a nieśmiertelnością. Vladimira Jankélévitcha i Józefa Tischnera dwugłos na temat śmierci*, „Logos i Ethos” 18 [2012] nr 1 [32], s. 185, <https://doi.org/10.15633/lie.205>). Opisując chwilę, Jankélévitch używa pojęcia „nie-wiem-co” (*je ne sais quoi*) pochodzącego od Jana od Krzyża i pojęcia „prawie-nic” (*presque rien*). Sformułowania te prowadzą do podstawowego u Jankélévitcha pojęcia *charme*, wyrażającego twórczy i jednocześnie nieuchwytny charakter chwili. Zob. V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, s. 5–97; zob. też: J. Hansel, *Vladimir Jankelevitch: une philosophie du charme*, Paris 2012.

41 J. Tischner, *W poszukiwaniu istoty wolności*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 117–118.

się oprzeć⁴². Tym sposobem pojawia się temat powiernictwa w kontekście filozofii gór.

W eseju *Trwanie czasu* czytamy:

Nadzieja jest tym, co trwa, pokonując czyste przemijanie. Ze wszystkich wymiarów nadziei najważniejszy wydaje się wymiar „powiernictwa” – wymiar skierowania „ku innemu”. Fundamentem nadziei, źródłem jej pewności i siły, jest powiernik nadziei. Oto inny, któremu powierzam mą nadzieję. Inny staje się oparciem mojej nadziei, czyli wprost moim oparciem⁴³.

Przywołanie piękna gór, powiernictwa, nadziei i skały w kontekście wierchowienia sugeruje, że w pięknie gór dostrzeganym oczyma wiary można odkryć obecność Tego, który zbawia, którego każdy z nas spotka u celu swojej wspinaczki i który w istocie rzeczy jest „pierwszym na linii”⁴⁴. Celnie pisze Gerhard Nebel: „także i w pięknie jest możliwe, chociaż tylko w oparciu o wiarę i dzięki spojrzeniu wiary, odkrycie zarysu Przymierza”. Nebelowi chodzi o piękno stworzenia, które to stworzenie – kontynuuje – „zostało pomyślane jako scena paktu pomiędzy Bogiem i Adamem”⁴⁵.

A jeżeli tak, to temu, kto postrzega piękno gór oczyma wiary, piękno to odsłania fundamentalną cechę stworzenia, którą autor Księgi Mądrości określa terminem σωτήριοι. Leksem ten, tłumaczony często jako „zdrowie” („byty tego świata niosą zdrowie”) oznacza, że nie ma w tym, co stworzone „śmiercionośnego jadu ani władania Otchłani na tej ziemi” (Mdr 1, 14 – Biblia Tysiąclecia). Forma gramatyczna słowa σωτήριοι dopuszcza jego przekład

42 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 34–35. Na temat antropomorficznych tropów wołania i milczenia gór zob. E. Dutka, *Góry wołają i milczą. O antropomorfizacji, personifikacji i prozopopei*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 16 (2023), s. 67–80, <https://doi.org/10.32798/pflit.960>.

43 J. Tischner, *Trwanie czasu*, s. 342.

44 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 146. Zob. też wymowny opis plaskorzeźby *Ukrzyżowanego Króla Alp* w: R. Rogowski, *I uczynisz Mi ołtarz z kamieni*, Opole 1988, s. 104 oraz R. Rogowski, *Mistyka Tatr*, s. 159–160. Rogowski odnotowuje też: „Jeżeli ludzie mają oczy wiary, to potrafią [...] niebo, a przynajmniej jego kawałek, ujrzeć na ziemi, w górach, w Tatrach, a w nich spotkać żywego Boga, zmartwychwstałego Pana, Jezusa Chrystusa” (R. Rogowski, *Mistyka Tatr*, s. 22).

45 G. Nebel, *Das Ereignis des Schönen*, Klett 1953 (cyt. za: H. U. von Balthasar, *Gloria: La percezione della forma*, Milano 2012, s. 53–54).

jako „może być zbawiony”, „podatny, otwarty na zbawienie”⁴⁶. Powróćmy na chwilę do sformułowania Nebela, które odsyła do Karla Bartha interpretacji relacji stworzenia, przymierza i zbawienia. Otóż jak pisze David C. Chao: „dla Bartha przymierze jest historią relacji Boga z ludem Bożym. Historia ta ma swój początek w czasie, a tym początkiem w czasie jest stworzenie. Stworzenie poprzedza historię przymierza jako przygotowanie i założenie tej historii”. Stworzenie zaś w ujęciu Bartha „jest wszystkim, co nie jest Bogiem” i jako stworzone przez Boga jest „całkowicie zależne od Boga w swoim istnieniu i zorientowane na przymierze jako swój ostateczny cel”⁴⁷. Zatem istniejące byty, także i góry, zostały stworzone w perspektywie przymierza i konsekwentnie w perspektywie możliwości zbawienia w tym sensie, że podtrzymują ten strumień istnienia, który Stwórca tchnął w stworzenie na początku istnienia świata i który prowadzi do Niego.

Czy *σωτήριον* może być uważane za fundamentalną cechę bytu, którą obok transcendentaliów piękna i prawdy należałoby przypisać scenie, na której człowiek istnieje dramatycznie, jak powiedziałby Tischner? Otóż sądzę, że taka możliwość istnieje, ale tylko w ramach wspomnianej wyżej perspektywy, w której piękno gór dostrzegane jest poprzez oczy wiary. Co to oznacza dla gór? Oznacza, że będą trwać wiecznie, jak zauważa Rogowski, przypominając słowa psalmu mówiące o „odwiecznych górach (Ps 76, 5). I dodaje, parafrazując Eugene’a O’Neilla: „Mówią, że na skalistych szczytach Raju spokój — podobno. Umrzeć trzeba, żeby się przekonać czy rzeczywiście”⁴⁸.

Wiedział coś o tym muzykant Zwyrtała, kiedy dopraszał się o swoje pośmiertne, górskie niebo z „holami”⁴⁹. Istotnie bowiem, temat „odwiecznych gór” stawia pytanie o śmierć w górach, o śmierć człowieka gór, który — jak każdy człowiek — wierchować może tylko do czasu.

46 Zob. F. Dalla Vecchia, „Le creature del mondo sono portatrici di salvezza” (*Sap* 1,14), w: „*Ricerzare la sapienza di tutti gli antichi*” (*Sir* 39, 1). *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato*, a cura di M. Milani, M. Zappella, Bologna 2013, s. 263–270.

47 D. C. Chao, *Barth on creation*, w: *Wiley Blackwell Companion to Karl Barth*, eds. G. Hunsinger, K. L. Johnson, Hoboken (NJ) 2020, s. 114 i 116.

48 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 147–148.

49 Por. J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 133.

„Wse wierhowoł nie bees, ale coś uwierhowoł, to twoje”. Góry i śmierć

Pisząc o śmierci w *Prolegomenach chrześcijańskiej filozofii śmierci*, Tischner przywołuje rozróżnienie na sens i znaczenie. Pozwala to autorowi *Filozofii dramatu* na sformułowanie czegoś na kształt ogólnej perspektywy filozofii śmierci, wyrażającej się sformulowaniem „to, że kończą, jest jedno, to, jak kończą, jest różne”⁵⁰. Oznacza to, że śmierć w jej obiektywnym sensie (*quod* śmierci) jest wspólna wszystkim ludziom, natomiast dla każdego człowieka przybiera ona specyficzne znaczenie (*quid* śmierci), bowiem każdy człowiek, powiada Rilke, umiera śmiercią własną, śmiercią, „co wynika z życia”, gdzie każdy człowiek miał „swą miłość, cel i biedowanie”⁵¹.

Jakie jest znaczenie śmierci człowieka gór? W jakim sensie góry czynią indywidualną, niepowtarzalną śmierć człowieka? Jan Józef Szczepański, odpowiadając wprost na tak postawione pytanie, podkreśla w pierw okoliczność, że tym, co skłania do wierchowania i tym samym do akceptacji ryzyka śmierci, jest pasja. Ta zaś, w ujęciu Szczepańskiego, odsyła do miłości lub do twórczości. Tak więc wierchowanie jest motywowane przez uczucia i intelekt. „Otóż te właśnie emocjonalne i intelektualne postawy charakteryzują w wysokim stopniu zamiłowanie do wysokogórskiego sportu”, pisze Szczepański, dodając, „iż intymny charakter satysfakcji jakich dostarcza, brak widowni, brak nagród, zachęcających do wyczynu, ezoteryczność kryteriów, którymi ocenia się jakość osiągnięć, upodabniają wspinaczkę pod niejednym względem do sztuki”⁵². Autor tych słów ma na uwadze proces twórczy przejawiający się nie tylko w sztuce, lecz wszędzie tam, gdzie nowe odkrycie otwiera nowe drogi i nowe perspektywy dla człowieka. Dlatego też Szczepański, odpowiadając na postawione wyżej pytanie, pisze: „gotowość do forsowania granic własnych możliwości [w górach] jest [...] wspaniałym darem. Jest tą samą siłą, która ożywiła Kolumbów i Magellanów, która rozszerza horyzonty ludzkości,

50 J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 250. Konieczna precyzacja terminologiczna – za wyjątkiem niniejszego rozdziału – w całym eseju termin „sens” (*der Sinn*) jest używany zamiennie z terminem „znaczenie” (*die Bedeutung*).

51 J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, s. 264.

52 J.J. Szczepański, *Uwagi o górskiej śmierci*, „Wierchy” 46 (1977), s. 110.

która wabić nas będzie zawsze na niebezpieczne drogi, po prostu dlatego, że jesteśmy ludźmi”⁵³.

Trudno dać lepszą odpowiedź na pytanie o znaczenie górskiej śmierci. A co z sensem tej śmierci? Otóż górską śmierć, jak każda śmierć, jest odkryciem tego, do czego człowiek został stworzony. Pisze Tischner:

śmierć związana jest z doznaniem samotności. Kończą się ręce ludzi, wszyscy pozostają powoli na tamtym brzegu. Ale właśnie wtedy, gdy oddalają się od nas nasi bliscy, nasi przyjaciele, wszyscy ludzie, czy wtedy nie wyłania się przed nami ta wielka wspaniała prawda, że to nie dla świata zostaliśmy stworzeni? Ta Augustyńska prawda: „dla siebie nas Boże stworzyłeś”? Myśmy tak często w życiu o tym nie wiedzieli, a tutaj, w momencie śmierci, właśnie uderza nas ona z całą jaskrawością⁵⁴.

W momencie śmierci, kontynuuje Tischner, przyjdą nam z pomocą nie ręce bliskich, przyjaciół, a nawet nie zarysy znanych wierchów, lecz ręce Jezusa, który ze śmiercią każdego człowieka związał własną śmierć, nadając tej pierwszej nowy, zbawczy charakter. Taki właśnie jest sens dobrej śmierci i mądrego skonania, że „poza bramą tego skonania spotkają nas miłujące ręce”⁵⁵. Któż może powiedzieć, czy spotkanie z Jezusem w momencie śmierci będzie miało miejsce na halach, jak o to prosił Zwyrtała, czy podczas luskania fasoli, jak zdaje się mieć miejsce w *Traktacie o luskaniu fasoli* Wiesława Myśliwskiego, czy może w skandynawskiej odmianie wielkiego i ciemnego lasu, jak to opisuje Jon Fosse w *Białości*⁵⁶. Jedno jest pewne — według teologii chrześcijańskiej spotkanie to nastąpi⁵⁷.

53 J.J. Szczepański, *Uwagi o górskiej śmierci*, s. 111.

54 J. Tischner, *Naprawić ludzką śmierć*, „Tygodnik Powszechny” 12 (2008), s. 10.

55 J. Tischner, *Naprawić ludzką śmierć*, s. 10.

56 Naturalnie chodzi tutaj o jedną z możliwych interpretacji dzieła Myśliwskiego. Jednakże, jak sądzę, niepozbawioną pewnych podstaw, jeśli zważyć następujące sformułowania Henryka Berezę z jego recenzji *Traktatu o luskaniu fasoli* (Kraków 2013): „w *Traktacie o luskaniu fasoli* narratorem jest taki ktoś, kim mógłby być każdy, przedmiotem jego opowieści jest koincydentalność siebie samego i koincydentalność wszystkich związków z innymi, nie wyłączając związków koniecznych, choć to zatracą o niemożliwość” i potem: „słuchacz narratora *Traktatu o luskaniu fasoli* jest w niczym nieokreślony, jest zagadką” (H. Berez, *Pelnia*, „Twórczość” 3 [2007], s. 93–96). Druga ze wspomnianych książek to *Białość* Jona Fossego (Warszawa 2024).

57 Por. np. teologiczną hipotezę ostatecznej decyzji Ladislausa Borosa przedstawioną w *Mysterium mortis* (Warszawa 1974).

Tyle o sensie i znaczeniu śmierci człowieka gór. Nadszedł moment postawienia pytania o „Ja” człowieka gór.

„Wse wierhowoł nie bees, ale coś uwierhowoł, to twoje”. Pytanie o „Ja” aksjologiczne człowieka gór

Na pytanie, czym jest ludzkie „Ja”, a dokładniej, które z wielu pojęć „Ja” jest najbardziej podstawowe, Tischner odpowiada: „Ja” aksjologiczne⁵⁸. Odpowiedź ta, wynik subtelnych analiz fenomenologicznych, którym nieobca jest koncepcja „Ja” transcendentalnego Husserla, oznacza, iż doświadczenie wartości to pierwotne doświadczenie każdego człowieka. Aksjologiczny charakter „Ja” pierwotnego sprawia, że nie jest ono bytem czasoprzestrzennym, w tym sensie, iż jest ono „poczasowe” i „pozaświatowe”. Nie istniejąc w czasie i przestrzeni, nie jest bytem realnym, lecz irrealnym. Owa irrealność nie ma charakteru irrealności np. liczby, bowiem każdy człowiek istnieje w realnej czasoprzestrzeni. Oznacza to, że realne istnienie człowieka, w szczególności człowieka gór, jest próbą realizacji, konstytucji „Ja” aksjologicznego. W przeciwnym razie „Ja” aksjologiczne pozostałoby nieukonstytuowaną abstrakcją.

„Ja” aksjologiczne, widziane jako „Ja” pierwotne, to jednocześnie źródłowy punkt świadomości życia „Ja”. Ten pierwotny rdzeń, ośrodek, centrum aksjologicznej świadomości egotycznej każdego człowieka nie wymaga niczego innego, nie wymaga żadnego uprzedniego procesu konstytucji. Źródłowe doświadczenie siebie jako wartości jest warunkiem możliwości konstytuowania wszystkich innych pojęć „Ja” — „Ja” pisarza, filozofa, teologa, naukowca i naturalnie wspinacza.

„Ja” musi być siebie świadome (koscjentywne), nie ma bowiem „Ja” bez samoświadomości. Prowadzi to do pytania o to, jak się dokonuje

58 Podstawą syntezy proponowanej w niniejszej części artykułu są następujące teksty: J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 148–166; A. Wesolowska, *Aksjologiczna interpretacja świadomości egotycznej. Od „ja” transcendentalnego do „ja” aksjologicznego*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 21 (2012) nr 2 (82), s. 329–347; R. Maciejewski, *Józefa Tischnera koncepcja „Ja aksjologicznego”*, „Teologia i Człowiek” 31 (2015) nr 3, s. 87–98, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2015.037>.

doświadczenie egotyczne każdego człowieka, w szczególności jak przebiega konstytucja takiej czy innej postaci „Ja”. Konstytucja ta dokonuje się w procesie egotycznej solidaryzacji „Ja” z czymś, co przedstawia mu się jako „moje”. Solidaryzacja, charakteryzująca się różnymi stopniami, ma swą rację w postrzeganiu czegoś zewnętrznego, np. gór, jako wartości. Dzięki solidaryzacji „Ja” zakreśla, zwiększając lub zmniejszając, zakres swego rozumienia bytu. W tym sensie egotyczna solidaryzacja może być ujmowana jako szczególnie przypadek konstytucji sensu, w którym „Ja” aksjologiczne, solidaryzując z czymś, co wyłania się jakby ze swej głębi, przybiera kształt, krystalizuje się i obcuje ze światem zewnętrznym, w którym — a może byłoby lepiej powiedzieć — dzięki któremu substancjalizuje się.

Świat zewnętrzny to nie tylko scena, na której reifikuje się „Ja” aksjologiczne. Istotnie, solidaryzacja nie jest jedynym sposobem zachowania się „Ja” aksjologicznego. „Ja” aksjologiczne zachowuje się bowiem jak istota przyjmująca pokarm. Pojawia się tutaj jeden z kluczowych terminów teorii „Ja” aksjologicznego — *jouissance*. Analiza źródłowości tego terminu odniesionego do doznań aktów świadomości prowadzi do konkluzji, że „Ja” aksjologiczne żywi się światem, który choć staje się pożywieniem, to jednocześnie pozostaje odrębny, pozostaje na „zewnątrz”. Akty świadomości żywią się własną aktywnością — na tym właśnie polega *jouissance*, termin, który można oddać słowem „używanie”. Kiedy podczas wspinaczki przeżywam strach, bo nie udaje się znaleźć pewnego chwytu czy punktu oparcia dla stopy, wówczas ten strach jest moim pokarmem w danej chwili w tym sensie, iż z jednej strony znika, kiedy tylko udaje się znaleźć pewny chwyt, ale który jednocześnie mnie wypełnia, nasycy swą mrozącą krew w żyłach siłą. Podobnie osiągnięcie szczytu — wierchowanie, które wprawia w radosny nastrój. Syć się i karmić tą radością, wypełniam oczy i duszę pięknem i grozą otaczających mnie innych szczytów; z jednej strony są one we mnie, ale jednocześnie pozostają w oddaleniu.

Streszczając koncepcję „Ja” aksjologicznego w *Drogach i bezdrożach miłosierdzia*, Tischner napisał, że „Ja” aksjologiczne, jako wartość dla siebie samego, ujawnia się, kiedy służy innym wartościom. I tak „Ja” aksjologiczne artysty daje się dostrzec w dziele sztuki, zaś „Ja” aksjologiczne człowieka

nauki — w jego pracach naukowych⁵⁹. Zatem, kontynuując myśl Tischnera, „Ja” aksjologiczne człowieka gór odsłania się w wierchowaniu. Innymi słowy, góry to jedna z możliwych czasoprzestrzennych realizacji „Ja” aksjologicznego.

Naturalnie górską czasoprzestrzeń solidaryzacji nie ma w sobie czegoś, co by ją zasadniczo, jakościowo odróżniało od innych, możliwych przestrzeni solidaryzacji. Odrębność czasoprzestrzeni solidaryzacji ma nieco inny charakter. W cytowanym wyżej fragmencie medytacji nad przesłaniem siostry Faustyny Tischner zanotował, że „każde Ja nosi ze sobą partyturę wartości, wedle której gra swoje życie”. W innym zaś miejscu cytując Rilkego, pisze: „człowiek jest pieśnią”⁶⁰. O pieśni, którą jest każdy człowiek, podobnie jak o śmierci można powiedzieć, iż jest ona zasadniczo taka sama, jeśli poprzestać na jej formalnej strukturze. Tym jednak, co odróżnia jedną pieśń od drugiej, jest tonacja, barwa głosu, orkiestracja itp. W konsekwencji tym, co odróżnia „Ja” aksjologiczne człowieka gór, od — dla przykładu — „Ja” aksjologicznego filozofa, są odmienne czasoprzestrzenie, w których dokonuje się krystalizacja egotyczna tych „Ja”. Jak wyrazić tę odrębność? Otóż może dałoby się postawić tezę, że to, co Tischner określa terminem „czasoprzestrzeń”, mówiąc o „Ja” aksjologicznym, pokrywa się z opowieścią, narracją w sensie Ricœura. Pisze Damian Michałowski: „obszarem, poprzez który przechodzić ma ścieżka samorozumienia i samokonstytucji, może być [...] opowieść”. I powołując się na Ricœura stwierdza, że to właśnie opowieść, narracja mówi, „kto zrobił co, dlaczego i jak, przedstawiając w czasie połączenia między tymi” wydarzeniami. Tym sposobem buduje się tożsamość narracyjna, który to proces odpowiadałby procesowi krystalizacji egotycznej⁶¹. Tak więc wspomniane czasoprzestrzenie byłyby przestrzeniami możliwych opowieści zakorzenionych w otaczającym świecie, dzięki którym buduje się tożsamość narracyjna. Dalsza, krytyczna analiza tej hipotezy wykracza jednak poza zasadniczy temat niniejszego artykułu.

Powracając zaś do filozofii gór, trzeba zadać jeszcze pytanie, czy filozofia ta chce się przyczynić tylko i wyłącznie do opisu jednej z możliwych

59 Zob. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, s. 67.

60 J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 104.

61 Zob. D. Michałowski, *Aporie sobości. Problem tożsamości osobowej w powieściach Wiesława Myśliwskiego*, Kraków 2018, s. 101–102.

czasoprzestrzeni solidaryzacji „Ja” aksjologicznego i czy tak określony cel, wyczerpuje odpowiedź na pytanie o pożytek i znaczenie filozofii gór.

Jouissance i „zawsze więcej”. Zakończenie

Filozofia gór inspirowana myślami Tischnera rodzi się z medytacji na temat tekstów autora *Sporu o istnienie człowieka*, których okazją są szlaki przemierzane podczas górskich wędrówek. W tym sensie filozofia ta żywi się filozofią Tischnera, szukając w górskich metaforach, doświadczeniach i słowniku wierchowania środków pozwalających na trawienie nie tylko świata filozofii Tischnera (i teologii Rogowskiego), lecz nade wszystko świata własnego i świata jako takiego⁶². Widziana w tej perspektywie filozofia gór Tischnera jest poszukiwaniem, które znajduje inspiracje w dziełach Tischnera. Lecz nie tylko w dziełach; czyż nie można uważać, że sam Tischner podjął analogiczną próbę „przetrawienia” kluczowych elementów mistyki św. Siostry Faustyny, uciekając się do języka filozofii? Wszak w zbiorze tekstów *Drogi i bezdroża miłosierdzia* litość i miłosierdzie uzyskują oryginalną wykładnię oraz sformułowania „strawne” dla osób władających językiem Nietzschego oraz Kierkegarda i obeznanych z historią rewolucji francuskiej. W tym sensie filozofia gór opiera się na wspomnianej już „dedukcji transcendentnej”, zakorzenionej w wierchowaniu i zmierzającej do wywiedzenia metafor zdalnych do opisu tajemnicy ludzkiego bytu tak, jak byt ten ujmuje Tischner i jak jest on przestrzegany przez wspinacza z jego górskiej perspektywy wierchowania. A perspektywa ta sprawia, jak sądzę, że piękno, trwoga oraz śmierć są tutaj ostrzej i mocniej doświadczane. Może dlatego Wanda Rutkiewicz powiadała, że w górach „jest pięknie, ale czasem bywa też okrutnie”⁶³.

62. Należy podkreślić, że filozofia gór, o którą tutaj chodzi, nie jest próbą analizy tischnerowskiej filozofii spotkania z Drugim; nie chce też poszukiwać odpowiedzi na pytanie, czy myślenie z wnętrza metafory ma swe źródło na Podhalu ani na ile typowo podhalańska metaforyka jest obecna w pisarstwie Tischnera (por. *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!*, pozycja 517). Z tego to powodu w niniejszym artykule nie są cytowane takie książki Tischnera, jak: *Słowo o ślebobdzie*, *Wieści ze słuchanicy* czy *Dzienniki 1944–1949*. Krótko: filozofia gór to medytacja pism Tischnera czytanych na górskich szlakach.

63. Cyt. za: R. E. Rogowski, *Mistyka Tatr*, s. 9, por. s. 19; R. E. Rogowski, *Stary człowiek i góry*, s. 66.

Oprócz piękna i śmierci wskazałbym za Janem Szczepańskim na jeszcze jedno, kluczowe pojęcie charakteryzujące wierchowania, czyli czasoprzestrzeń solidaryzacji „Ja” aksjologicznego człowieka gór: pragnienie odkrycia nowych dróg. Odkrywaniu nowych dróg, metaforze wyrażającej fundamentalną cechę bycia człowieka, góry nadają szczególny koloryt. Otóż doświadczenie wierchowania uczy, że kiedy po raz pierwszy idzie się nieznanym dotąd szlakiem, droga na szczyt zaskakuje i nigdy nie można powiedzieć, co czeka za zakrętem ścieżki, w jaki sposób górski szlak zaprowadzi na przełęcz czy na szczyt. Wierch zdaje się być bardzo blisko — ale potem okaże się, że ścieżka zbacza i omija trudności albo i odwrotnie. I jakże często się zdarza, że wspinacz idzie we mgle, ale kiedy osiąga szczyt, otwiera się prześwit ukazujący niezwykłą perspektywę odległych wierchów.

Góry, i filozofia gór, nie tylko zatem poszerzają środki językowe pozwalające na wyrażenie tego, w co się wierzy wiarą filozoficzną czy teologiczną, ale i uświadamiają, że góry są szczodre, ofiarując wspinaczowi piękno i trwogę inaczej, głębiej i obficie, niż się tego spodziewał. A czyż nie to samo można powiedzieć o Bogu? Bo przecież i On wymyka się naszym pojęciom i naszym oczekiwaniom, oferując zawsze więcej i inaczej. Mówiąc krótko: góry przypominają, że *si comprehendis non est Deus*⁶⁴ i jednocześnie świadczą o owej szczodrości Boga, którą tak często podkreślał Hans Urs von Balthasar. Niechże zatem myśl Balthasara, którą piszący te słowa odnosi do gór, zakończy niniejsze postscriptum:

piękno [gór] jest w rzeczywistości niczym innym, jak bezpośrednim wyłonieniem się bezpodstawowości podstawy ze wszystkiego, co ma swoją podstawę. Jest przeświecaniem tajemniczego podłoża bytu [gór] poprzez wszelkie zjawiska. Tym samym jest ono przede wszystkim bezpośrednim wyjawieniem nieogarnionego nadmiaru wyjawiania we wszystkim, co wyjawione, wiecznego „zawsze więcej”, jakie zawiera się w samej istocie bytu [gór]⁶⁵.

64 „Jeśli Go pojmiesz, nie jest Bogiem” (św. Augustyn, *Sermone* 117, III, 5, w: *Sancti Aurelii Augustini [...] Opera omnia*, tomus 5, pars 1, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1865, kol. 663 (Patrologiæ Cursus Completus. Series Latina, 38).

65 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1, s. 206.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Balthasar H. U. von, *Gloria: La percezione della forma*, Milano 2012.
- Baranowska M. M., *Piękno płaszczem dobra. Od Plotyna do Stróżewskiego i Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” (2015) nr 13/14, s. 65–80, <https://doi.org/10.14746/cbes.2015.13.14.6>.
- Bereza H., *Pelnia*, „Twórczość” 3 (2007), s. 93–96.
- Bertoletti I., *Nota del curatore*, w: P. Ricœur, *Il simbolo dà a pensare*, Brescia 2018, s. 55–56.
- Boros L., *Mysterium mortis*, Warszawa 1974.
- Brown B., *Glory and beauty in the world and in God: a critique of Hans Urs von Balthasar*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 18 (2018) no. 2–3, s. 173–186, <https://doi.org/10.1080/1474225X.2018.1481719>.
- Chao D. C., *Barth on creation*, w: *Wiley Blackwell Companion to Karl Barth*, eds. G. Hunsinger, K. L. Johnson, Hoboken (NJ) 2020, s. 113–124.
- Chwin S., *Zwodnicze piękno*, Kraków 2016.
- Dalla Vecchia F., „Le creature del mondo sono portatrici di salvezza” (*Sap 1, 14*), w: „Ricericare la sapienza di tutti gli antichi” (*Sir 39, 1*). *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato*, a cura di M. Milani, M. Zappella, Bologna 2013, s. 263–270.
- Dutka E., *Góry wołają i milczą. O antropomorfizacji, personifikacji i prozopoei*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 16 (2023), s. 67–80, <https://doi.org/10.32798/pflit.960>.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.
- Hansel J., *Vladimir Jankelevitch: une philosophie du charme*, Paris 2012.
- Jędraszewski M., *Zrozumieć siebie poprzez symbole. O filozofii hermeneutycznej Paula Ricœur*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), s. 269–293, <http://hdl.handle.net/10593/8489> (18.08.2024).
- Jankélévitch V., *Il non-so-che e il quasi-niente*, Torino 2011.
- Jankélévitch V., *Ipseità e il „quasi-niente”*, Chieti 2017.
- Karpiński P., *Między nieuchronną skończonością a nieśmiertelnością. Vladimira Jankélévitcha i Józefa Tischnera dwugłos na temat śmierci*, „Logos i Ethos” 18 (2012) nr 1 (32), s. 175–199, <https://doi.org/10.15633/lie.205>.
- Kąś J., *Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej*, t. 11, Nowy Sącz 2019.

- Kupiński K., *Paula Ricæura metoda interpretacji*, „Edukacja Humanistyczna” 37 (2017), s. 69–84, <https://doi.org/10.5281/zenodo.6473927>.
- Maciejewski R., *Józefa Tischnera koncepcja „Ja aksjologicznego”*, „Teologia i Człowiek” 31 (2015) nr 3, s. 87–98, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2015.037>.
- Michałowski D., *Paula Ricæura hermeneutyka symboli. Próba prezentacji*, „Kwartalnik Filozoficzny” 40 (2012), s. 91–114.
- Michałowski D., *Aporie sobości. Problem tożsamości osobowej w powieściach Wiesława Myślińskiego*, Kraków 2018, s. 101–102.
- Michałowski D., Otrocki M., *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricæura*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41 (2013), s. 131–152.
- Myśliwski W., *Traktat o łuskaniu fasoli*, Kraków 2013.
- Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, edycja Kindle, Kraków 2015.
- Rogowski R. E., *Mistyka gór*, Wrocław 1983.
- Rogowski R. E., *I uczynisz Mi ołtarz z kamieni. Eucharystia i góry*, Opole 1988.
- Rogowski R. E., *Mistyka Tatr*, Kraków 2002.
- Rogowski R. E., *Stary człowiek i góry*, Wrocław 2013.
- Sierotowicz T., *Prolegomena do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 28 (2022) 1 (59), s. 177–192, <https://doi.org/10.15633/lie.59109>.
- Sierotowicz T., *Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 1, s. 69–94, <https://doi.org/10.15633/lie.30104>.
- Sierotowicz T., *Krótki traktat o wierchowaniu. Przyczynek do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 2, s. 51–72, <https://doi.org/10.15633/lie.301203>.
- Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997, s. 50.
- Szczepański J. J., *Uwagi o górskiej śmierci*, „Wierchy” 46 (1977), s. 107–111.
- Tetmajer-Przerwa K., *Legenda Tatr*, t. 2: Janosik Nędza Litmanowski, Kraków 1966.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 7–19.
- Tischner J., *Cudzy czas*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 347–358.
- Tischner J., *Czym jest filozofia którą uprawiam*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 5–10.
- Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015.
- Tischner J., *Epizody sensu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 317–331.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paris 1990.

- Tischner J., *Impresje aksjologiczne*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 148–166.
- Tischner J., *Myślenie w żywiolu piękna*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiolu piękna*, Kraków 2004, s. 7–19.
- Tischner J., *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020.
- Tischner J., *Naprawić ludzką śmierć*, „Tygodnik Powszechny” 12 (2008), s. 10.
- Tischner J., *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 248–271.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Trwanie czasu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 332–346.
- Tischner J., *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021.
- Tischner J., *W poszukiwaniu istoty wolności*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 115–135.
- Tischner J., *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 99–114.
- Tischner J., *Perspektywy hermeneutyki*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 93–128.
- Wesołowska A., *Aksjologiczna interpretacja świadomości egotycznej. Od „ja” transcendentalnego do „ja” aksjologicznego*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 21 (2012) nr 2 (82), s. 329–347.
- Wołowski L., *Agatologiczne implikacje paradoksu „walki transcendentaliów” u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 25 (2019) nr 1, s. 45–64, <https://doi.org/10.15633/lie.3434>.
- Załuski W., *Wolność jako sposób istnienia dobra. O filozofii wolności Józefa Tischnera*, „Studia z Filozofii Polskiej” 10 (2015), s. 89–110.