

ETHOS

**KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
– LUBLIN
I FUNDACJI
JANA PAWŁA II – RZYM**

**Nr 107
lipiec-wrzesień 2014**

WOBEC UTOPII

W numerze m.in.

Ks. Eligiusz PIOTROWSKI

*** Chrześcijaństwo a utopia**

Ronny MIRON

*** „Utopijna nadzieja na to, co pozytywne”**

Maciej CZEREMSKI

*** Religia – mit – utopia**

Mariusz M. LEŚ

*** Topos utopii a topologia narracji**

Marek M. DZIEKAN

*** Egipska dystopia**

Andrzej STOFF

*** Czy sir Tomasz More nadal odmawia?**

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John S. CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Agnieszka LEKKA-KOWALIK, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY
Cezary RITTER, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER
Zbigniew STAWROWSKI, William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

ks. Alfred M. WIERZBICKI – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Krzysztof WIELICZKO OSPPE – rzecznik międzynarodowy redakcji
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Teresa BARDZIŃSKA-BONENBERG, Tadeusz BIESAGA SDB, Marcin BROCKI, Anna BUDZIAK
Józef DĘBOWSKI, Marek DRWIĘGA, Adam FITAS, Mariusz GOŁĄB, Arkadiusz GUT
Jerzy JARZĘBSKI, Ryszard W. KLUSZCZYŃSKI, Leszek KOLEK, Kazimierz KRZYSZTOFEK
Marta LEŚNIAKOWSKA, Jakub Z. LICHANŃSKI, Jerzy ŁACINA, Maciej MICHAŁSKI
ks. Sławomir NOWOSAD, ks. Stanisław RABIEJ, Jacek SCHMIDT, ks. Jan SOCHOŃ
Janina SZCZEŚNIAK, Sławomir SZTAJER, Kordula ŚWIĘTORZECKA, Gabriela ŚWITEK
Wojciech TOMASIK, Dariusz TRZEŚNIEWSKI, Ryszard ZAJĄCZKOWSKI
Zofia ZARĘBIANKA, Jolanta ZDYBEL

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym, publikowanym
w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl.

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 750 egz.

ETHOS

Rok 27
2014 nr 3(107)

WOBEC UTOPII

- * Od Redakcji – Ambiwalencja utopii (A.M.W.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – To nie utopia: Możemy zapewnić światu pokój w sprawiedliwości i braterstwie (Przemówienie podczas spotkania z robotnikami stalowni Nuova Italsider di Cornigliano, Genua, 21 IX 1985) **13**

CYWILIZACJE O UTOPII

- * Frank E. MANUEL, Fritzie P. MANUEL – O skłonności do myślenia utopijnego (tłum. D. Chabajska) **21**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-03
- * Ks. Eligiusz PIOTROWSKI – Chrześcijaństwo a utopia – w kontekście encykliki Benedykta XVI *Spe salvi* **64**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-04
- * Ronny MIRON – „Utopijna nadzieja na to, co pozytywne” (tłum. P. Mikulska) **81**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-05

RELIGIA I NAUKA WOBEC UTOPII

- * Maciej CZEREMSKI – Religia – mit – utopia. Antropologiczno-kognitywny model relacji **93**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-06
- * Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Myślenie utopijne w nauce, o nauce i dzięki nauce. Źródło inspiracji czy zagrożeń? **108**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-07

UTOPIA A LITERATURA

- * Mariusz M. LEŚ – Topos utopii a topologia narracji **135**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-08
- * Wojciech KUDYBA – Utopijni święci. Figura mesjasza w prozie polskiej po roku 1989 **156**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-09
- * Aleksandra CHOMIUK – Utopie współczesnej prozy fantastycznonaukowej **167**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-10
- * Andrzej DRÓŹDŹ – Książka w świecie komunistycznej utopii. System książki w perspektywie zadań pedagogiki sowieckiej z lat 1917-1939 **191**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-11
- * Stankomir NICIEJA – Utopijne wizje pragmatycznych Anglików. Utopia w angielskiej tradycji literackiej **209**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-12

MIĘDZY KREACJĄ A UTOPIĄ

- * Ks. Marcin FERDYNUS – Sen o nieśmiertelności **229**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-13
- * Jadwiga MIZIŃSKA – Autokreacja – utopia samego siebie **247**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-14
- * Radosław BOMBA – Humanistyka cyfrowa między utopią a nowym paradygmatem? Wstęp do analityki kulturowej Lwa Manovicha **261**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-15
- * Marcin LACHOWSKI – Jeff Wall i Andreas Gursky. Fotograficzne interpretacje nowoczesnej architektury w świetle teorii przestrzeni i miejsca **280**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-16

WSPÓŁCZESNE UTOPIE?

- * Marek M. DZIEKAN – Egipska dystopia. O powieści Ahmada Chalida Taufika *Jutubija* („Utopia”) **299**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-17
- * Maciej RAJEWSKI – Obozowisko beduińskie. Od modelowej kultury do postmodernistycznej utopii **312**
DOI 10.12887/27-2014-3-107-18

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Andrzej STOFF – Czy sir Tomasz More nadal odmawia? **339**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Piotr BIŁGORAJSKI – Natura i wartość eksperymentu myślowego (rec. *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, red. K. Ierodiakonou, S. Roux, Brill, Leiden–Boston 2011) **341**
- * Małgorzata PEROŃ – Odkrywanie (nie)wysłowionego (rec. Z. Zarębianka, *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć – duch(owość) – wyobraźnia*, Homini, Kraków 2014) **348**
- * Propozycje „Ethosu” (A. Juszczyk, *Stary wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014; U. Eco, *Historia krain i miejsc legendarnych*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2013; *Echoes of Utopia. Notions, Rhetoric, Poetics*, red. B. Kłównowska, Z. Kolbuszewska, G. Maziarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012; M. Leyko, *Teatr w krainie utopii. Monte Verità, Mathildenhöhe, Hellerau, Goetheanum, Bauhaus*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012) **352**

SPRAWOZDANIA

- * Barbara KLONOWSKA – Utopia wczoraj, dziś i jutro? (Symposium „Głos Pana. Utopie i dystopie w perspektywie filozoficzno-literackiej”, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, 20-21 III 2014) **361**
- * Zofia KOLBUSZEWSKA – W kręgu zainteresowań utopią (Międzynarodowa konferencja „Utopia and Nonviolence”, Uniwersytet Karola, Praga, 2-5 VII 2014) **365**
- * Ewa BIAŁA – Od źródeł do transformacji (Festival des Arts Sacres Andrei Tarkovski, Pontigny, 22-27 VII 2014) **368**
- * Lidia FIEJDASZ-BUCZEK – Święty Papież z Polski (Międzynarodowe sympozjum „Święty pośród świętych. Przed kanonizacją Jana Pawła II”, Lublin, 2 IV 2014) **376**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Dorota CHABRAJSKA – Potęga wizerunku? **381**

BIBLIOGRAFIA

- * Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek – Chrześcijański ideał społeczny. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2014 (oprac. Maria FILIPIAK) **385**
- * Noty o autorach **411**
- * Abstracts **417**
- * Contents **437**

OD REDAKCJI

AMBIWALENCJA UTOPII

Utopia, utopijność i utopizm spotykają się zarówno z afirmacją, jak i dezaprobatą – pociągają, uwodzą i jednocześnie budzą obawy i krytykę. Tak za jedną, jak i drugą postawą wobec tych zjawisk zdają się stać mocne racje, oczywiście są to racje odmienne, i dlatego zachodzi potrzeba spojrzenia na utopię z wielu stron i na różnych płaszczyznach refleksji: filozoficznej, socjologicznej, politycznej, kulturoznawczej, naukoznawczej, historycznej, futurologicznej i – last but not least – teologicznej. Jeśli w rezultacie takiego wielostronnego spojrzenia na utopię dostrzeżemy tylko barwy i odcienie dziwnego mentalnego kameleona, to nie ulega wątpliwości, że groźny potwór stanie się w ten sposób jakby istotą oswojoną, z którą można żyć, a nawet czerpać z jej obecności pożytki.

Każda utopia zasługuje na życzliwe spojrzenie. Większość z nich rodzi się z marzeń o lepszym świecie. Przenosząc wyobrażenie życia szczęśliwego gdzie indziej – do krainy bez miejsca – utopie nierzadko stanowią zakamuflowaną krytykę aktualnych społeczeństw, ukazują krzywdy i cierpienia bez nazywania ich wprost. Jako gatunek literacki utopia zdaje się mieć podobną genezę jak bajki Ezopowe, w których mówi się o sprawach ludzkich, przedstawiając stosunki panujące rzekomo w świecie zwierząt. W utopiach występują ludzie, którzy mają szczęście żyć w świecie lepiej urządzonym. Utopia spełnia funkcję retoryczną, przekonuje o konieczności i możliwości zmian w świecie, w którym otwarte formy krytyki i perswazji są niedopuszczalne, a nawet zabronione. Utopia literacka stawiała się łagodnym środkiem powiększania wolności mowy.

Nie jest przypadkiem, że wielkie dzieła utopistów Tomasza Morusa i Tommasa Campanelli pojawiły się u świtu nowożytności i miały intelektualny udział w kształtowaniu moderny jako śmiałego projektu nowego świata, projektu naznaczonego antynomiami, ale w swej istocie wyłaniającego się z humanistycznej wiary w wielkość człowieka, zgodnie z którą zasługuje on na godne życie i jest w stanie przeobrazić świat w miejsce życia bardziej godnego. Utopia poruszała przede wszystkim wyobraźnię. W rzeczy samej utopia jest fenomenem estetycznym bazującym na percepcji formy i całości, budzącym przeżycie war-

tości w ich powiązaniu z pięknem. Pisarze poruszający problematykę społeczną i architekci idealnych miast stawali się jej głównymi propagatorami. Kto był świadom jej estetycznego kodu, traktował ją tak samo, jak na przykład traktuje się operę lub taniec, z tą różnicą, że utopia rości pretensję do czynu.

Współczesna niechęć do utopii wyrasta w wielkiej mierze z doświadczenia katastrofalnych skutków jej realizacji w dwudziestowiecznych systemach totalitarnych. Trzy formy totalitaryzmu: komunizm, faszyzm i nazizm, były formami rewolucji totalnej, obecny w nich element myślenia utopijnego natomiast jest wtórny w stosunku do myślenia rewolucyjnego, polegającego na całkowitym zniszczeniu aktualnej rzeczywistości społecznej w celu jej totalnej transformacji. Choć sama utopia nie prowadzi jeszcze do rewolucji, to sytuacja, w której staje się ona narzędziem rewolucji, przeobraża również samą utopię z marzenia i wyobrażenia lepszego świata w środek zniszczenia i źródło przemocy. Utopijne wizje „społeczeństwa bezklasowego” czy „narodu czysto aryjskiego” powodowały głęboką erozję moralną, wzmagaly irracjonalną wiarę, w czym niemałą rolę odgrywała posługująca się retoryką utopii propaganda krajów totalitarnych. Rewolucje dwudziestego wieku często zyskiwały zarówno swoich „bojowników”, jak i „towarzyszy drogi” za sprawą ukąszenia utopijnego, osłabiającego w stopniu wręcz chorobliwym ludzką zdolność poznawczego kontaktu z rzeczywistością.

Utopia okazała się ponadto zdolna do symbiozy z nowożytną nauką, której Francis Bacon przypisał rolę panowania nad światem. Związki utopii z nauką są obustronne, utopia ze swą zdolnością projekcji i obmyślenia nowych rozwiązań może wskazywać kierunek, a nawet wpływać na same wyniki badań naukowych, a z drugiej strony naukowo weryfikowalna wiedza może stawać się elementem utopii. Traktowanie nauki jako sfery działalności pozbawionej wymiaru aksjologicznego czyni ją jeszcze bardziej podatną na wchodzenie w związki z utopią. Ponieważ wiedza naukowa faktycznie pomnaża władzę człowieka nad naturą, krok ku poszerzeniu panowania za sprawą nauki na obszar spraw dotyczących również samego człowieka jawi się wręcz jako konieczna konsekwencja „etyki nauki” rozumianej jako powinność czynienia wszystkiego, na co pozwala wiedza. Trudno nie zauważyć, że odseparowanie płaszczyzny faktów od płaszczyzny wartości otwiera drogę do nieobliczalnego w swoich skutkach sojuszu utopii i nauki.

Rewolucyjne utopie społeczne spełniały się na opak, wykazując, że utopie nie mogą być zrealizowane zgodnie z wyobrażeniami ich twórców. Życie społeczne i polityczne cechujące się wielością nurtów i dążeń stawiało opór utopijnym tendencjom do wcielania w nie nazbyt prostych i abstrakcyjnych modeli, nieprzystających do realnej dynamiki społecznej. Ale czy utopie nauko-wotechnologiczne, takie jak transhumanizm, są w podobny sposób skazane na niepowodzenie? Odpowiedź na to pytanie wykracza poza zakres naszej wiedzy

nie tylko dlatego, że projekty transhumanizmu dotyczące udoskonalenia natury ludzkiej i zapewnienia człowiekowi nieśmiertelności na razie mają jedynie charakter pomysłów stymulujących badania i działania. Odpowiedź na to pytanie nie mieści się zasadniczo w granicach naszej wiedzy, ponieważ nieznane nam są granice panowania człowieka nad swoją naturą. Przekonanie, że nauka i technologia są obszarem realizowania się nieograniczonej woli mocy, pobudza transhumanistów do marzeń o świecie bez cierpień i śmierci. Jest to myślenie radykalnie areligijne i radykalnie nihilistyczne, w którym pojęcia natury i nadprzyrodzoności zostają całkowicie wyeliminowane i zastąpione pojęciem bytu jako produktu naukowotechnologicznej działalności ludzkiej.

O ile projekt transhumanizmu dotyczący przyszłości gatunku ludzkiego jawi się jako otwarta utopia, z jednej strony fascynująca jako wyraz odwiecznych marzeń ludzkich, a z drugiej budząca zastrzeżenia moralne wobec ryzykownego igrania z kondycją ludzką, to „miejscem” plenienia się i rozkwitu realizowanych utopii wydaje się sfera życia indywidualnego. Utopie zdają się przenosić w obszar samorealizacji polegającej na całkowitym zamknięciu się w prywatności i egotyzmie. Paradoks wiary w prywatną utopię, w jej wyjątkowość i niepowtarzalność, tkwi w fakcie, że większość indywidualnych autoprojektów lansowanych w masowej kulturze konsumpcyjnej jest wypadkową potężniejszych niż jednostka sił rynku i opinii.

Jest paradoksem, że piękna z daleka twarz utopii, kiedy patrzymy na nią z bliska, ukazuje swą brzydotę. A mimo to ludzie cywilizacji zachodniej nie potrafią żyć bez utopii – spełnia ona rolę stymulatora naszych dążeń.

Rozkwit utopii w naszej kulturze zbiega się z narastającą falą sekularyzacji i do pewnego stopnia utopie – społeczne, naukowe, egzystencjalne – przejmują role właściwe dla religii, a zwłaszcza religii chrześcijańskiej. Obietnica szczęścia głoszona przez świeckie utopie jest czymś innym niż chrześcijańska nadzieja wypływająca z wiary w odkupienie człowieka przez Boga obecnego realnie w historii i otwierającego eschatologiczną perspektywę życia wiecznego. Nowożytnie utopie zdają się mieć pewien rys prometejski, stanowią niejako próbę przyspieszenia Królestwa Bożego w wymiarze doczesnym, urzeczywistnienia eschatologii tu i teraz za sprawą sił naturalnych.

Chrześcijaństwo nie jest wolne od myślenia utopijnego, ale myślenie to nie może stanowić jego istoty, jest raczej domieszką konieczną dla poruszenia serc i woli. Gdy utopia wypiera rdzenne elementy świadomości chrześcijańskiej, staje się herezją, jak na przykład w przypadku chiliazmu, głoszącego tysiąclecie Królestwa Bożego na ziemi. Należy pamiętać, że utopijny poryw wpisany w fascynację ideałami Ewangelii rodził bogate formy życia chrześcijańskiego. Do pewnego stopnia wielkie reguły życia zakonnego zawierają wizje utopijne, przedstawiają one bowiem idealny, w praktyce nieraz trudno osiągalny wzorzec życia. Zmaganie się z trudnymi ideałami, których urzeczywistniania wymagały

reguły zakonne, prowadziło do reformy zakonów, realizowanej na drodze nowej interpretacji reguły.

Czy „cywilizacja miłości”, głoszona przez bł. Pawła VI i św. Jana Pawła II ma znamiona utopii? Mogłaby stać się utopią, gdyby jej zamysł uzyskał jednoznaczną wykładnię przez utożsamienie z jakimś jednym modelem cywilizacji, na przykład z „cywilizacją łacińską” czy „państwem katolickim”. Cywilizacja miłości domaga się realizacji w różnorodnych kontekstach kulturowych i ustrojowych. Nie opiera się ona na konkretnych rozwiązaniach społecznych, politycznych czy ekonomicznych, i choć nie pozostaje w stosunku do nich neutralna, przekracza ich materialność i substancjalność, wnosząc wymiar uniwersalnych pryncypiów: prymatu osoby przed rzeczą, prymatu być przed mieć, prymatu etyki przed techniką.

Chrześcijanie swój ideał dobrego i szczęśliwego życia nazywają „cywilizacją miłości”, ponieważ oczekując nadejścia „nowej ziemi i nowego nieba” (por. Ap 21,1) w eschatologii, nie rezygnują z podejmowania odpowiedzialności i troski za formy życia doczesnego. We współczesnej wizji cywilizacji miłości można dostrzec antyutopijne wątki refleksji dotyczącej powołania chrześcijan, wyrażone przez starożytnego autora *Listu do Diogneta*. „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tytu innych, w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach greckich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz nie do uwierzenia prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą”¹.

Wielorakie konteksty refleksji o utopii prowadzonej przez autorów artykułów publikowanych w niniejszym numerze „Ethosu” zdają się przecinać jak trajektorie gwiazd wokół postaci św. Tomasza More’a. Jawi się on jako prawdziwa persona dramatis dyskursu na temat utopii – to on dał ożywczy impuls do jej rozwijania w czasach nowożytnych, on też stworzył nowe słowo, które zrobiło jakże zawrotną karierę. Świadectwem swego życia – naznaczonego głęboko duchem współpracy i odmowy – opowiedział się za istnieniem transcendentnego i obiektywnego ładu, którego nie wolno naruszać w imię partykularnej wizji szczęścia, nawet gdyby była ona wizją i marzeniem samego króla.

¹ *List do Diogneta*, nr 5, w: *Liturgia Godzin*, Pallottinum, Poznań 1984, t. 2, s. 658.

*

Nadszedł czas pożegnania się z pracą, która przynosiła mi wiele satysfakcji w ciągu ośmiu lat pełnienia zaszczytnej roli redaktora naczelnego „Ethosu”. Dziękuję Autorom, Redakcji, Kolegium Redakcyjnemu i Recenzentom za ich nieoceniony wkład w tę wielką przygodę, jaką jest tworzenie czasopisma. Staraliśmy się, aby kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL łączył cechy czasopisma naukowego i czasopisma ideowego. Wierność Czytelników sięgających po kolejne tomy „Ethosu” zdaje się potwierdzać, że był to słuszny wybór.

Obecnie, po upływie określonych statutowo dwóch kadencji pełnienia roli dyrektora Instytutu Jana Pawła II i redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos”, dzieło zainicjowane i twórczo realizowane od roku 1982 przez Księdza Profesora Tadeusza Stycznia przekazuję mojej Następczyni Pani Profesor Agnieszce Lekkiej Kowalik z gratulacjami i najlepszymi życzeniami.

JAN PAWEŁ II
TO NIE UTOPIA
MOŻEMY ZAPEWNIĆ ŚWIATU POKÓJ
W SPRAWIEDLIWOŚCI I BRATERSTWIE

JAN PAWEŁ II

TO NIE UTOPIA
MOŻEMY ZAPEWNIĆ ŚWIATU POKÓJ
W SPRAWIEDLIWOŚCI I BRATERSTWIE*

Najdrożsi Robotnicy i Przyjaciele z miasta Genui i z prowincji!

Cieszę się, że moja wizyta w Kościele i wśród ludu genueńskiego rozpoczyna się tym spotkaniem z wami, którzy jesteście rutynowanymi przedstawicielami nie tylko działalności, aspiracji i dzisiejszych problemów tego bardzo pięknego miasta, lecz także jego chwalebnej tradycji i, powiedziałbym, niemal typowego charakteru, zdobytego przez genueńczyków, w ojczyźnie i za granicą, w odniesieniu do świata pracy.

Wszystkich serdecznie pozdrawiam: Władze tutaj obecne, kierowników, urzędników i robotników tego zakładu „Italsider” IRI, jak również „Ansaldo”, któremu Genua tak wiele zawdzięcza, a prócz tego wszystkich z różnych kombinatów przemysłowych działających w tej strefie.

Słuchałem z wielką uwagą przemówień, które w imieniu wszystkich skierowali do mnie dyrektor tego zakładu, robotnik i działacz związkowy. Słyszałem wibrujące w ich słowach zatroskanie i niepokój, które w dalszym ciągu dręczą świat pracy, tutaj może bardziej niż w innych częściach Italii. Ale w przemówieniach waszych przedstawicieli dostrzegłem także potwierdzenie zdecydowanej woli walki w celu przezwyciężenia obecnych trudności i otwarcia nowych perspektyw rozwoju ekonomicznego miasta i regionu. Mogę tylko dodać wam otuchy w tych waszych postanowieniach, które pozostają w pełnej zgodności z najszlachetniejszymi tradycjami waszej ziemi.

*Przemówienie podczas spotkania z robotnikami genueńskimi w zakładzie Nuova Italsider di Cornigliano wygłoszone 21 września 1985 roku. Tekst przytaczamy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 8 (1985), cz. 2, Pallottinum, Poznań 2004, s. 364-367.

Wiadomo każdemu, że Liguryjczycy, od swoich początków, w wielkiej części pogrążeni w mrokach dawnych czasów, i potem w ciągu wieków ich historii, z niezwykłą odwagą stawiali czoło trudom nałożonym przez surowość ziemi i przez niewiadome morza, aby zarobić na życie i czynić coraz bardziej żyznymi i bogatymi swoje pola i swoje miasta. By uczynić żeglownymi i zyskowymi morza, w granicach Morza Śródziemnego i poza nim, na drogach oceanów. Jest to epopea pracy ludzkiej, którą wasi ojcowie układali zasobami swojej bystrości umysłu, potem swoich czoł i siłą swoich rąk, a którą wy dzisiaj prowadzicie dalej i rozwijacie, posługując się nowymi środkami i systemami technologii awangardowej, tak posuniętej naprzód w tym punkcie węzłowym tak zwanego „trójkąta przemysłowego” Italii.

Wiadomo jednak, że nie tylko z powodu trudności i przeszkód ze strony przyrody, lecz także wskutek otwartych problemów przemian porządku społecznego i ekonomicznego w wielkich momentach przejściowych Genua niejednokrotnie, także w przeszłości, znajdowała się w kryzysie, jak to powtórzyło się potem w tych ostatnich latach.

Z relacji, które do mnie doszły, znam proporcje dzisiejszego kryzysu, który dotyka wiele żywotnych punktów wspólnoty: zwłaszcza bezpieczeństwa pracy, spokoju rodzinnego i społecznego, pierwszego zatrudnienia tysięcy młodych po ukończeniu studiów, odpowiedniego charakteru i przystosowania szkoły pod względem zawodowym, i potem jeszcze równowagi między sektorami operatywnymi starymi i nowymi, warunków psychologicznych i moralnych, w których znajduje się młodzież i dorośli, jednostki i rodziny, kiedy doświadczają słabości procesu produkcyjnego i braków systemu rozdzielania i wynagradzania, tak znacznych, że zdają się przekraczać możliwości techniczne także ludzi dobrej woli.

Co czynić w tej sytuacji?

Na pewno nie do mnie należy podać decydujące formuły lub plany rozwoju technicznego, ekonomicznego i przemysłowego, chociaż również na tym polu Kościół stara się być u boku tych wszystkich, którzy angażują się w rozwiązywanie tych kwestii, aby im dodawać otuchy, pobudzać ich, podtrzymywać, jak czyni często wasz arcybiskup, kardynał Giuseppe Siri, tak gorliwy, gdy chodzi o integralne dobro jego miasta i tak kompetentny także w materii społecznej.

Ale dzisiaj apeluję do was wszystkich, byście ożywili wasze typowe najlepsze cechy, które tak wczoraj, jak i dzisiaj, jak tyle razy w waszej historii, pomogą wam podjąć na nowo zdecydowane kroki.

Mówię przede wszystkim o zmyśle przedsiębiorczości i twórczości na wszystkich poziomach; mówię o wykorzystaniu spuścizny profesjonalności i stateczności w pracy, która was umieszcza na pierwszych miejscach nie tylko w ojczyźnie, lecz także w skali międzynarodowej; mówię o utworzeniu nowych sektorów aktywności, mogących ofiarować miejsca pracy nade

wszystko młodym, i – powiedziałbym jeszcze więcej – o odwadze patrzenia w nowe, zwłaszcza w zakresie elektroniki, informatyki, wyposażenia, aby zastąpić utracone i zaradzić kryzysowi, który trapi tradycyjne sektory hutnictwa żelaza, wielu stoczni, elektromechaniki, aktywności portowej; mówię wreszcie o nowym zapale, który powinien być taki, jakim odznaczeni się ziomkowie Krzysztofa Kolumba i Andrzeja Doria w odniesieniu do mórz, ku którym Genua jest otwarta dzięki swojemu ważnemu portowi z naturalnego powołania, jak wykazuje historia podróży, odkryć, handlu ludu genueńskiego.

To nie jest utopia. Jeżeli tego się chce naprawdę, można zrealizować w świecie nowe warunki, nowe struktury, nowe relacje między jednostkami, grupami społecznymi i narodami, aby zapewnić pokój w sprawiedliwości i braterstwie. Nie przestanę powtarzać tego wszystkim i zachęcać wszystkich w odniesieniu do przyszłości, do nadziei i do odwagi, które czerpiemy z Ewangelii i które znajdują potwierdzenie w „znakach czasu”.

Muszę jednak dodać, że nowe czasy nie przychodzą bez nas, czyli bez zaangażowania naszej konstruktywnej współpracy w spełnianiu się planu Bożego w historii.

W tej optyce, z przyjemnością dowiaduję się, że były w Genui, ze strony robotników, godne uwagi próby w tych ostatnich latach stawiania z odpowiedzialnością czoła problemom i ponoszenia ciężarów koniecznego procesu reorganizacji i zmiany struktury w porcie i w przemyśle, podczas gdy wiele przedsiębiorstw starało się powstrzymać zauważalną redukcję miejsc pracy i w następstwie tego zablokowanie przyjęć młodych.

Pozwólcie, że w tej chwili skieruję serdeczną zachętę do was wszystkich: robotników, kierowników, przedsiębiorców, administratorów i, z wielkim szacunkiem, do samych władz każdego rodzaju i stopnia, aby łączyć siły na rzecz skutecznego i stałego ożywiania wszystkich zdolności produkcyjnych, w klimacie zaufania, odwagi, rygoru moralnego, rzetelnej i życzliwej współpracy, która by prowadziła do przezwyciężenia przeciwności mogących paraliżować najszlachetniejsze wysiłki podejmowane w celu gospodarczego ożywienia miasta.

Jasną jest rzeczą, że bardzo żywe poczucie praw i obowiązków każdej ze stron jest konieczne w mentalności tych wszystkich, którzy znajdują się przy tym samym warsztacie pracy, aby współdziałać dla wspólnego dobra. Starałem się to wyjaśnić w mojej encyklice *Laborem exercens*, tutaj chciałbym streścić jej punkt centralny, który jest następujący.

We wszystkich kwestiach dotyczących pracy, we wszystkich próbach ich rozwiązania, we wszystkich procesach przemiany ekonomicznej i społecznej, przedstawienia przemysłowego, restrukturyzacji przedsiębiorstw, we wszystkich nowych zastosowaniach i nowych doświadczeniach dokonywanych w celu przyspieszenia i wzmożenia cyklu produkcji i dystrybucji dóbr centrum

uwagi, podmiotem, celem, do którego się zmierza, jest i winien być człowiek w swoim integralnym wymiarze fizycznym, psychologicznym, duchowym, rodzinnym, społecznym, kulturalnym¹.

Tę kluczową zasadę pragnę potwierdzić przed wami, najdrożsi robotnicy genueńscy, w sercu tych kombinatów przemysłowych, portowych i handlowych, o których my wszyscy pragniemy słyszeć, że coraz bardziej tętnią nowym życiem.

Strzec racji człowieka bardziej niż struktur i systemów organizacyjnych, których celem jest mu służyć, nie ujarzmiać. Strzec człowieka, w którym o wiele bardziej niż w dobrach materialnych i w maszynach odznacza się obraz, Obraz Boga – o to tutaj chodzi.

Mówiąc do was, którzy macie wiarę, mogę używać tego języka, którego inni może by nie przyjęli: jedynie w świetle Bożym można ocenić całą wielkość i stąd także wszystkie prawa człowieka.

Wiem, że wy, genueńczycy, byliście zawsze wierni pewnym wartością duchowym, których obecność, chociaż niekiedy ograniczona w sercach, wyraża się w kulcie rodziny, w kulcie zmarłych, w kulcie Matki Bożej, czczonej nade wszystko pod tytułem Nostra Signora delia Guardia, którą również ja mam uczcić w Jej sanktuarium na Figogna. Wiem, że nie wyparliście się nigdy tradycji czyniącej Genuę „miastem Najświętszej Maryi Panny”, której dawni dożowie powierzali berło i klucze miasta. Wiem, że kochacie waszych świętych, spośród których dzisiaj wspomnę o św. Franciszku Marii da Camporosso, który w ubiegłym wieku uczynił z Genui centrum sortowania, że tak powiem, jałmużny, jaką otrzymywał i rozdzielał, aby nieść ulgę wielu ubogim ludziom.

Wiem, że wśród robotników genueńskich powstały w ubiegłym wieku towarzystwa ekonomiczne katolików, spadkobierców towarzystw portowych sięgających średniowiecza, lecz przygotowane do szerzenia i realizowania w nowych czasach nauki społecznej encykliki *Rerum novarum* Leona XIII. Wiem, że również dzisiaj wielu z was uczestniczy w ruchach i stowarzyszeniach chrześcijańskich, które poświęcają się promocji robotników. Pragnę również wspomnieć o zasłużonych „Kapelanach pracy”, którzy starają się pozostawać do dyspozycji w przedsiębiorstwach i w rodzinach robotników, aby wam nieść swoje słowo wiary i pokoju. Wiem, że zwłaszcza na Wielkanoc wielu z was gromadzi się wokół kardynała arcybiskupa lub jego delegatów, aby w samych fabrykach obchodzić centralną tajemnicę naszej religii.

Mogę zatem powiedzieć, że jesteście ludźmi wiary, i dlatego kieruję do was tę końcową zachętę: Bądźcie dobrymi chrześcijanami, pokładajcie ufność w Bożej Opatrzności, pamiętajcie o modlitwie, zwłaszcza rano i wieczorem.

¹ Por. J a n P a w e ł II, *Laborem exercens*, nr 15-16.

Pamiętajcie o Ewangelii, która poleca: Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane (por. Mt 6,33; Łk 12,31), a nawet: Stokroć tyle otrzymacie (por. Mt 19,29).

Te słowa naszego Pana, Jezusa Chrystusa, odnoszą się także do dzisiejszych ludzi i służą do rozwiązania problemów dawnych i nowych. Niech one będą dla was pobudką do życia, coraz bardziej konsekwentnego, według orędzia chrześcijańskiego, i do wielkodusznego świadczenia o nim.

Z tymi uczuciami w sercu błogosławię was wszystkich w imię Pańskie.

Ks. Eligiusz PIOTROWSKI

CHRZEŚCJAŃSTWO A UTOPIA W KONTEKŚCIE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI „SPE SALVI”

Wieczność nie będzie nieskończonym ciągiem kolejnych dni, lecz ostatecznym zaspokojeniem, w którym nie ma następstwa czasowego. Będzie ona raczej „życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzaniem się w głębie istnienia, podczas gdy po prostu ogarnia nas radość”. Tego rodzaju radość nie może być jednak radością jednostki, gdyż zbawienie ma zawsze wymiar wspólnotowy. „Prawdziwe życie” możliwe jest jedynie w jedności z „ludem”, może się ono realizować tylko we wspólnocie.

Kiedy człowiek w swoim historycznym rozwoju doszedł do refleksji na temat życia wspólnotowego, zaczął snuć plany i projekty zbudowania idealnego społeczeństwa. Niestety, wszystkie one, niezależnie od czasu i miejsca, okazywały się i okazują utopijne. Termin „utopia” w języku społeczno-politycznego dyskursu (a w konsekwencji w wielu innych dziedzinach życia) pochodzi od tytułu i treści dzieła wiernego syna Kościoła katolickiego w Anglii Tomasza Morusa *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*¹. Stworzony na bazie języka greckiego poprzez połączenie „ou” i „topos”, oznacza „nie-miejsce”, interpretacyjnie tłumaczony bywa jako „niemożliwe”, „nierealne”, „nieprawdziwe” czy „nie-do-zrealizowania”. Od *Utopii* wywodzi się tradycja literackiej projekcji idealnego państwa, znajdująca wielu kontynuatorów wśród twórców współczesnych, także w ramach nurtu fantasy.

Między chrześcijaństwem a każdą koncepcją polityczną o charakterze utopijnym zachodzi fundamentalna sprzeczność, zarazem jednak, w pewnych aspektach, między tymi rzeczywistościami istnieje głębokie podobieństwo. Można nawet zaryzykować tezę, że chrześcijaństwo budujące wspólnotę, która swoją pełnię osiągnie w wieczności, jest swego rodzaju utopią samoznoszącą się w eschatologicznym spełnieniu.

W dziele Morusa pojawia się pewne novum, polegające na (pozornie) całościowym zaprojektowaniu życia społecznego. Wydaje się jednak, że projekt ten nie był poważnym zamysłem politycznym, ale raczej satyrą na starożytne koncepcje urządzięcia państwa, takie jak *Państwo* Platona² czy *Państwo Boże*

¹ Zob. T. More, *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, Leuven 1516. Zob. Też, tenże, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Daimonion, Lublin 1993.

² Zob. P. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

Augustyna³, a jednocześnie krytyką społeczno-politycznej sytuacji Europy w czasach autora *Utopii*. Oddziaływanie wspomnianych tu klasycznych dzieł na umysłowość Zachodu jest ciągle żywe, chociaż dotyczy raczej rozważań w kwestiach szczegółowych niż całościowych wizji. Marzenie o stworzeniu idealnej społeczności, idealnego państwa nadal obecne jest w kulturze i nadal znajduje wyraz w rozprawach poświęconych temu zagadnieniu.

W dziedzinie konstrukcji lepszego społeczeństwa zachodnia cywilizacja ma niewątpliwe osiągnięcia. Nie oznacza to jednak, że uporano się już ze wszystkimi problemami. Niektóre z nich stają się coraz bardziej dojmujące, co więcej, w miejsce już rozwiązanych pojawiają się nowe. Z problemami tymi mierzy się ogłoszona w roku 2007 encyklika Benedykta XVI *Spe salvi*. Warto do niej sięgnąć, nie traktując jej jednak jako gotowej recepty na szczęśliwy świat, lecz jako zachętę do pogłębienia społecznego namysłu.

INSPIRACJE PLATOŃSKIE

Ponieważ Papież powołuje się na Platona i odnosi do jego utopijnych idei na temat państwa, należy krótko zarysować zamysł polityczny greckiego filozofa, zwracając uwagę na ta zagadnienia, które podejmowane są w encyklice. W swoich rozważaniach na temat państwa Platon poszukiwał elementów koniecznych struktury służącej do zbudowania doskonałej społeczności. Dialog *Państwo* ma raczej charakter intelektualnej wprawki czy intelektualnej gimnastyki niż poważnego projektu politycznego; to raczej swego rodzaju „burza mózgów”, podczas której grupa politycznych konstruktorów z Platonem na czele stara się ustalić kryteria funkcjonowania doskonałego państwa. Jak się wydaje, cały dyskurs toczy się wokół dwóch zagadnień: specyficznie rozumianej sprawiedliwości i bezpieczeństwa państwa. Zgodnie z przyjętymi definicjami, sprawiedliwość polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy⁴. Termin „człowiek sprawiedliwy” stanowi natomiast synonim współczesnych określeń: „człowiek porządny”, „człowiek prawy”, odnoszących się do kogoś, kto nie będzie szkodził ani przyjacielowi, ani też wrogowi. Poszczególne idee *Państwa* są niezwykle cenne, zachowują swoją aktualność do dzisiaj, cały system natomiast pozostaje wzorcową wręcz utopią.

Państwo powstaje dlatego, że żaden człowiek nie jest samowystarczalny, każdy potrzebuje innych⁵. „W myśli od początku budujemy państwo – postuluje Platon – A będzie je budowała [...] nasza potrzeba”⁶. Na pierwszym miejscu

³ Zob. św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.

⁴ Por. Platon, dz. cyt., ks. I, 331 E, s. 19.

⁵ Por. tamże, ks. II, 339 B, s. 62.

⁶ Tamże, ks. II, 339 C, s. 63.

sytuują się fundamentalne potrzeby każdego człowieka, kolejno: zabezpieczenie pożywienia, mieszkania, odzieży i innych rzeczy.

Prowadząc uporządkowane życie, mając zapewnione odzienie, chleb i mieszkanie, obywatele państwa będą także odpoczywać i wspólnie się bawić. Wszyscy dożywać będą sędziwego wieku. W projektowanym państwie niezbędni są lekarze. Potrzeba też ludzi pełniących rozmaite posługi. Ci, którzy nie posiadają wystarczających walorów umysłowych, a mają odpowiednią siłę, będą w państwie pracować jako robotnicy najemni. Ponieważ może zbraknąć ziemi do uprawy i do hodowli, trzeba liczyć się nie tylko z koniecznością odebrania terenów sąsiadom, ale także z możliwością agresji z ich strony. Prowadzenie wojen wymaga posiadania zawodowej armii, gdyż ludzie trudniący się innymi zajęciami nie są w stanie szybko opanować wojskowego rzemiosła. Dotyczy to szczególnie żołnierzy strzegących państwa: „Robota strażników jest najdonioślejsza, dlatego wymaga najwięcej wolnej głowy do innych zajęć”⁷.

Kształcenie w początkowej fazie opiera się na mitach, które ze swej natury są fałszywe, ale w sposób fundamentalny kształtują naturę człowieka. Rodzi to konieczność prewencyjnej cenzury: „Wypadnie nam patrzeć na palce tym, którzy mity układają, i jak ułożą jaki ładny mit, to go dopuścić, a jak nie, to go odrzucimy”⁸. Trzeba też odrzucić wiele mitów już krążących pośród ludu, przede wszystkim te, które nieprawdziwie i źle mówią o bogach. Również spośród mitów ukazujących rzeczy prawdziwe należy przekazywać tylko te, które są budujące. Winno się mówić przede wszystkim o tym, że bóg jest dobry; nie można przypisać mu żadnego zła. „Gdyby ktoś mówił, że bóg stał się dla kogoś przyczyną czegoś złego – bóg, który jest dobry – to [należy – E.P.] zwalczać go na wszelki sposób”⁹.

Poetów trzeba zmusić, by swoje opowiadania układali w sposób właściwy, mając baczenie na wiek odbiorcy, ponieważ młodzi ludzie nie potrafią odróżnić tego, co jest przenośnią, od tego, co nią nie jest. Nie ma w państwie miejsca dla tych poetów, którzy nazbyt wzniosłe mówią o rzeczywistości – należy wydalić ich z miasta, a zadowolić się „mniej świetnym i mniej przyjemnym poetą i opowiadaczem mitów, mając pożytek na oku”¹⁰.

Eschatologia w *Państwie* Platona ma charakter praktyczny; jej funkcją jest wychowanie młodzieży: „Jeśli mają być odważni, to czy nie to im trzeba mówić, [...] co im potrafi odjąć strach przed śmiercią?”¹¹. Ważne jest zatem, by układający mity odpowiednio przedstawiali wszystko, co dzieje się w Hadesie.

⁷ Tamże, ks. II, 374 E, s. 69.

⁸ Tamże, ks. II, 377 B, s. 73.

⁹ Tamże, ks. II, 380 B, s. 76.

¹⁰ Tamże, ks. III, 398 A, s. 95.

¹¹ Tamże, ks. III, 386 A, s. 81.

Dotyczy to także Homera, największego z greckich wieszczów. Ponieważ bohaterowie *Odysei* i *Iliady* postrzegają życie pozagrobowe jako nudne, smutne i tragiczne, konieczne jest naniesienie poprawek w tych dziełach. Utwory poetów należy skorygować tak, by ich treści budziły w słuchaczach przekonanie, że niewola po stokroć gorsza jest od śmierci, bogowie nie są źródłem zła, a bohaterowie są lepsi od zwykłych ludzi. Muzyka również powinna być użyteczna, odzwierciedlać „dobry i piękny charakter”, „wewnętrzną konstytucję duszy”¹², a do tego wystarczą dwie tonacje i dwa instrumenty: lira i kitarra.

Państwem powinni rządzić najlepsi spośród żołnierzy, zdolni troszczyć się o sprawy publiczne. Ich jedynym bogactwem będą dobra duchowe, nie mogą oni posiadać złota ani majątku, ani nawet prywatnego mieszkania. Materialne złoto plamiłoby bowiem ich czystość, a własne mienie uczyniłoby z nich gospodarzy i rolników. Wymagający wyrzeczeń sposób życia nie zapewnia rządzącym szczęścia, ale jest to cena za szczęśliwe państwo. Potrzebuje ono dobrych strażników, którzy nie dopuszczają do zbytniego wzbogacania się bogatych i zubożenia biednych. Bogaci musieliby płacić większą daninę na rzecz państwa, ponieważ posiadając odpowiednie środki, może ono skutecznie prowadzić rozgrywki polityczne na arenie międzynarodowej i wykorzystywać podziały społeczne wśród wrogów.

„Rządzący w państwie mają prawo kłamać; albo w stosunku do wrogów, albo własnych obywateli, dla dobra państwa”¹³. Zwykli obywatele natomiast zobowiązani są do prawdomówności.

W państwie wszystko w miarę możliwości powinno być wspólne. „Wychowanie fizyczne i duchowe, jeżeli będzie należyte a ustalone, urabiane będą dobre natury, a znów natury należyte, przesiąknięte tym wychowaniem, zrobią się jeszcze lepsze niż pokolenie poprzednie”¹⁴. Prawidłowość ta może jednak zostać zakłócona, jeśli pojawią się nowe prądy zagrażające porządkowi cielesnemu i duchowemu, zwłaszcza nowe mody w muzyce. „Nigdy nie zmienia się styl w muzyce bez przewrotu w zasadniczych prawach politycznych”¹⁵.

Sprawiedliwość w Platońskim państwie polega na tym, by jak najlepiej wypełniać swoje zadania. Ważne jest, „żeby każdy robił swoje, a nie bawił się tym i owym”¹⁶, żeby nikt nie zabierał drugiemu jego własności i sam nie był przez innych okradany. To decyduje o wartości miasta. Z kwestią sprawiedliwości u Platona wiąże się problem eschatologiczny: Tylko wtedy, gdy dusza jest nieśmiertelna i nigdy nie ginie, człowiek sprawiedliwy może otrzymać dobro, którego nie doświadczył, cierpiąc niesprawiedliwość na ziemi.

¹² Tamże, ks. III, 400 D, s. 99.

¹³ Tamże, ks. III, 389 B, s. 85.

¹⁴ Tamże, ks. IV, 424 A, s. 122.

¹⁵ Tamże, ks. IV, 424 C, s. 122.

¹⁶ Tamże, ks. IV, 433 D, s. 133.

Państwo Platona można uznać za niezwykle represyjny, totalitarny system policyjny, gdzie rozstrzygnięcia rządzących – oparte na osobliwych konstrukcjach logicznych – pozostawałyby zrozumiałe tylko dla nich. Na szczęście nikt nie podjął się realizacji tego rodzaju utopii.

INSPIRACJE AUGUSTYŃSKIE

W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI odwołuje się wielokrotnie do myśli św. Augustyna¹⁷, co czyni zasadnym zwrócenie uwagi na społeczne idee wielkiego biskupa. Wprawdzie w tekście encykliki nie ma bezpośrednich odniesień do *Państwa Bożego*, nie ulega jednak wątpliwości, że idee w nim zawarte przenikają papieski dokument, zwłaszcza że w jednej z katechez Benedykt XVI „zrecenzował” tekst biskupa Hippony, mówiąc, iż jest to „dzieło imponujące i kluczowe dla rozwoju zachodniej myśli politycznej oraz dla chrześcijańskiej teologii dziejów”, a może nawet „najważniejsza księga św. Augustyna, zachowująca niezmienną ważność”¹⁸.

Encyklika ta traktuje o chrześcijańskiej nadziei, będącej zdaniem Papieża centralnym pojęciem biblijnego przekazu. Chrześcijanie zostali obdarzeni niezawodną nadzieją, która miała wpływ na zmianę ich egzystencji. Otwarcie na przyszłość powoduje bowiem zmianę teraźniejszości. „Tylko wtedy, gdy przyszłość jest pewna jako rzeczywistość pozytywna, można żyć w teraźniejszości” (nr 2) – mówi Papież. Tę istotną tezę powtarza raz jeszcze, innymi słowami: „Fakt, że ta przyszłość istnieje, zmienia teraźniejszość; teraźniejszość styka się z przyszłą rzeczywistością, i tak rzeczy przyszłe wpływają na obecne i obecne na przyszłe” (nr 7). Ofiarowanie nadziei jest w konsekwencji podarowaniem nowego życia (por. nr 3).

Benedykt XVI przypomina, że filozofia dziejów została zastąpiona chrześcijańską teologią dziejów mówiącą o osobowym Bogu, który kieruje losami świata i ludzi. Ponieważ Papież nie rozwija tego wątku, warto sięgnąć do rozumienia Opatrzności, jakie prezentował Augustyn. Główna teza afrykańskiego biskupa głosi, że wbrew powszechnemu przekonaniu, jakie panowało po upadku Rzymu¹⁹, losami świata kieruje bezpośrednio Boża Opatrzność. Generalnie bieg spraw doczesnych zależy od wyroków prawdziwego Boga. „Bóg więc, ów twórca i dawca szczęśliwości, jako że sam tylko jest Bogiem

¹⁷ W tekście encykliki imię Augustyna pojawia się piętnaście razy.

¹⁸ B e n e d y k t XVI, *Św. Augustyn* (Katecheza podczas audiencji generalnej, Watykan, 20 II 2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 29(2008) nr 4(302), s. 40. Uważa się jednak, że największym osiągnięciem św. Augustyna jest jego traktat *O Trójcy Świętej* (zob. św. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996).

¹⁹ Wydarzenie to było jednym z powodów napisania dzieła *Państwo Boże*.

prawdziwym, rozdaje królestwa ziemskie, zarówno dobrym, jak i złym. Nie bezmyślnie i na chybił-trafił, bo przecież Bogiem jest, nie fortuną, lecz wedle porządku rzeczy i czasów – wedle porządku, niepojętego dla nas, ale przezeń doskonale rozumianego”²⁰. Opatrzność rządzi wszystkim, także panowaniem i upadkiem ludzkich królestw. Rządzi również państwem rzymskim, które Bóg rozszerzał ze względu na naturalne cnoty jego obywateli. Ponieważ dawni Rzymianie nie mieli otrzymać życia wiecznego, w doczesności otrzymali swoją odpłatę. Ich państwo dane im było przez Boga, który „ziemskie panowanie daje dobrym i złym wedle swej woli; a wola Jego zawsze sprawiedliwa jest”²¹. Bóg sprawiedliwy, który czuwa nad całą ludzkością, „dał Rzymianom królestwo wtedy i takie, jako sam chciał”²². Od Niego zależy też czas trwania wojen i ich wynik. „Bóg to jedyny i prawdziwy wszelkimi tymi sprawami kieruje i rozporządza nimi; a choć dla przyczyn ukrytych przed nami, czyliżby dlatego niesprawiedliwych?”²³ Chrześcijańscy władcy cieszą się szczęściem, ponieważ usilnie dążą do pomnożenia chwały Bożej i miłują wieczne Królestwo²⁴. Zdaniem Augustyna wszystkie dobra tego świata pochodzą z ręki Boga, także zaszczyty, władza i godność, których Bóg wedle swej woli używa zarówno dobrym, jak i złym. W dziejach ludzkości ta właśnie argumentacja służyła legitymizacji każdej władzy, nawet najbardziej nieludzkiej. Nieprzekonujące jest wyjaśnienie, że wprawdzie decyzji Boga nie rozumiemy, ale zawsze mają one sens. Uznanie, że to Bóg dał władzę tyranom oznaczałoby bowiem obciążenie Go odpowiedzialnością za ogrom ludzkich cierpień, tragedii i bólu.

„Chrześcijanie tu na ziemi nie mają stałej ojczyzny, ale szukają przyszłej (por. 11, 13-16; Flp 3, 20), oznacza to coś zupełnie innego niż zwyczajne odniesienie do perspektywy przyszłości: obecne społeczeństwo jest uznawane przez chrześcijan za niezadowolające; należą oni do nowego społeczeństwa, ku któremu zmierzają i które ich pielgrzymowanie antycypuje” – pisze Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* (nr 4). Traktowanie własnej ojczyzny jako czegoś przejściowego trzeba uznać raczej za metaforę niż za faktyczną zachętę do porzucenia ojczyzny ziemskiej i wypatrywania niebieskiej. W przeciwnym razie musielibyśmy uznać doczesną ojczyznę za utopijną, faktycznie nieistniejącą; słowo „patria”, faktycznie znaczyłoby „u-patria”. Trudno byłoby wówczas zrozumieć niezwykle przejmujące słowa Jana Pawła II, wypowiedziane w roku 1991 roku w Kielcach. „Może dlatego mówię tak, jak mówię, ponieważ to jest moja Matka,

²⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. IV, rozdz. 33, s. 178.

²¹ Tamże, ks. V, rozdz. 21, s. 213.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 214.

²⁴ Por. tamże, ks. V, rozdz. 24, s. 217.

ta ziemia! To jest moja Matka, ta Ojczyzna! To są moi bracia i siostry!”²⁵. Przynależność chrześcijan do „nowego społeczeństwa” trzeba paradoksalnie uznać za jeszcze mocniejszą przynależność do społeczeństwa „starego”.

W *Spe salvi* Benedykt XVI stwierdza, że czas prześladowań był dla chrześcijan okazją do weryfikacji fundamentów ich egzystencji – pozbawieni środków utrzymania i całej bazy materialnej, z wiary czynili nową podstawę życia. Przeczy to niejako konstruowanej przez Platona koncepcji państwa, w którym na pierwszym miejscu stawiane są materialne potrzeby ludzi – to one właśnie stanowią jego podstawę. W chrześcijaństwie natomiast fundamentem fundamentów jest wiara. Na niej zbudowana została nowa wolność, wolność od determinacji dobrami materialnymi. Konsekwencją owej wolności opartej na wierze jest zdolność do wyrzeczenia się świata w życiu zakonnym, a nawet do męczeństwa. Wyrzeczenia osób „dotkniętych przez Chrystusa” (nr 8) stawały się „dowodem” rzeczywistej obecności przyszłych dóbr i źródłem nadziei dla innych ludzi (por. tamże).

Perspektywę nadziei Benedykt XVI sytuuje w kontekście współczesnej eschatologii. Teologiczną refleksję na temat „rzeczy ostatecznych” Papież podejmował wielokrotnie już w okresie przedpontyfikalnym; warto wspomnieć jego *Eschatologię*²⁶ (z roku 1977) i *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*²⁷ (z roku 1968). Bolesnym problemem obecnych czasów jest to, że człowiek bardziej niż życiem wiecznym zainteresowany jest wiecznym życiem, że pragnie odsunąć jak najdalej wydarzenie śmierci. Autor encykliki *Spe salvi* w całej swojej teologii wyraża pogląd, że śmierć była odpowiedzią Boga na ludzki grzech, środkiem zaradczym pozwalającym położyć kres nędzy ludzkiego życia. Takie rozumienie śmierci towarzyszyło także rozważaniom św. Augustyna. Wyrażał on przekonanie, że ludzie stworzeni przez Boga zostali umieszczeni w raju, gdzie żyli w największym szczęściu, a ich szczęśliwość byłaby wieczna, gdyby nie popełnili grzechu. Zło, które stało się ich udziałem, nie pochodziło od Boga, lecz miało swoje źródło w ludzkiej woli. Po grzechu pierwotnym życie człowieka stało się niejako umieraniem. Gdyby jednak ludzie „nie zgrzeszyli, nie zazналиby żadnego rodzaju śmierci”²⁸. W mocy Boga leżało niedopuszczenie do upadku człowieka, ale wołał On pozostawić człowiekowi

²⁵ J a n P a w e ł II, *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w Masłowie, Kielce, 3 VI 1991), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. 12(1991) nr 5(132), s. 33.

²⁶ Zob. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1985.

²⁷ Zob. t e n ż e, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

²⁸ Ś w. A u g u s t y n, *Państwo Boże*, ks. XIII, rozdz. 3, s. 477. Por. tamże, ks. XIII, rozdz. 1, s. 475; tamże, ks. XIII, rozdz. 19, s. 493.

wolność i tym samym obnażyć nędzę ludzkiej pychy oraz ukazać wielkość swojej łaski. Państwo niebieskie powstało z miłości Boga posuniętej „aż do pogardy siebie samego”, państwo ziemskie natomiast uczyniła miłość własna człowieka, posunięta „aż do pogardy Boga”²⁹.

W *Spe salvi* Benedykt XVI nawiązuje do intuicji Augustyna, stwierdzając, że „to, co na co dzień nazywamy «życiem», w rzeczywistości nim nie jest” (nr 11) i dlatego dążymy do prawdziwego życia, którego nie znamy, a o którym wiemy, iż musi istnieć. Do życia doczesnego mamy stosunek ambiwalentny; z jednej strony chcemy żyć, z drugiej zaś nie chcemy życia, które przynosi „więcej trudu niż zaspokojenia” (tamże). Augustyn w *Państwie Bożym* pisze, że w doczesności współżycie ludzi narażone jest na wiele ciosów, nawet wśród przyjaciół pojawia się zło podejrzeń, nieżyczliwość czy walka, a zamieszkiwanie pod jednym dachem nie gwarantuje wierności i pokoju³⁰. Dlatego, gdy umierają przyjaciele, którym dobrze życzyliśmy, „i gdy nas ich śmierć zasmuca, to słuszniej jeszcze i pocieszy nas, że już się pozbyli tego zła, które w tym życiu nawet dobrych ludzi albo nadpsuje, albo zepsuje, albo przynajmniej na to niebezpieczeństwo naraża”³¹.

Podobnie zapewne przebiega rozumowanie Benedykta XVI, który w *Spe salvi* pisze: „Być może wiele osób odrzuca dziś wiarę, gdyż życie wieczne nie wydaje się im rzeczą pożądaną. Nie chcą życia wiecznego, lecz obecnego, a wiara w życie wieczne wydaje się im w tym przeszkodą. Kontynuować życie na wieczność – bez końca, jawi się bardziej jako wyrok niż dar. Oczywiście chciałoby się odsunąć śmierć jak najdalej. Ale żyć zawsze, bez końca – to w sumie może być tylko nudne i ostatecznie nie do zniesienia” (nr 10). Dlatego, chociaż nie chcemy umierać, „nie pragniemy też istnieć w nieskończoność”, co więcej – „także ziemia nie została stworzona z taką perspektywą” (nr 11)³². Śmierć stanowi rozwiązanie tego problemu, prowadząc człowieka do zbawienia. Chociaż wieczność jako taka stanowi dla nas tajemnicę, to jednak „ta nieznana «rzecz» jest prawdziwą «nadzieją»” (nr 12).

Wieczność nie będzie nieskończonym ciągiem kolejnych dni, lecz ostatecznym zaspokojeniem, w którym nie ma następstwa czasowego. Będzie ona raczej „życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzaniem się w głębie istnienia, podczas gdy po prostu ogarnia nas radość” (nr 12). Tego rodzaju radość nie może być jednak radością jednostki, gdyż zbawienie ma zawsze

²⁹ Tamże, ks. XIV, rozdz. 27, s. 546.

³⁰ Por. tamże, ks. XIX, rozdz. 5, s. 768-770.

³¹ Tamże, ks. XIX, rozdz. 8, s. 773.

³² Tego rodzaju marginalne twierdzenie stawia pod znakiem zapytania pogląd, że gdyby człowiek nie zgrzeszył, żyłby nieskończenie (por. np. Katechizm Kościoła Katolickiego, nry 400, 402, 413). Chodzi oczywiście o często podnoszony czysto teoretyczny problem demograficzny.

wymiar wspólnotowy. „Prawdziwe życie” możliwe jest jedynie w jedności z „ludem”, może się ono realizować tylko we wspólnocie.

Benedykt XVI podkreśla, że ukierunkowanie na szczęście wieczne przyczynia się do umocnienia i trwania świata doczesnego, zwłaszcza w sytuacji gwałtownych przemian społeczno-politycznych (por. nr 15). Ta refleksja wskazuje na ciągle otwarte zadanie stojące przed Kościołem. „Czyż patrząc na współczesne dzieje – pyta Papież – nie przychodzi nam stwierdzić, że nie uda się stworzyć pozytywnego porządku świata tam, gdzie dziczej dusze?” (tamże). Nowożytność zaczęła interpretować troskę o zbawienie duszy jako ucieczkę przed odpowiedzialnością za świat doczesny. Nowa wiara w postęp i w możliwości nauki doprowadziła bowiem do kryzysu chrześcijańskiej nadziei. Człowiek uwierzył w nieograniczone możliwości ludzkiego rozumu, pozwalające osiągnąć pełną i doskonałą wolność. Swoistym znakiem czasu był rozwój przemysłu, a jego konsekwencją – powstanie grupy pracowników najemnych nazwanych „proletariatem”. Nieludzki poziom życia tej grupy stał się przyczyną rewolucyjnego poruszenia zmierzającego do ustanowienia nowego porządku społecznego, który miał zagwarantować swego rodzaju królestwo niebieskie na tym świecie (por. nr 20). Zwycięstwo rewolucji marksistowskiej, która do dzisiaj fascynuje wielu, nie spełniło pokładanych w niej oczekiwań. Nacjonalizacja środków produkcji i dyktatura proletariatu nie stworzyły „Nowego Jeruzalem”. Ideolodzy rewolucji zapomnieli bowiem o tym, że podstawowym czynnikiem jakiegokolwiek zmiany jest człowiek ze swoją wolnością i że istoty ludzkiej nie da się zredukować do sytemu zależności ekonomicznych.

Jak pisze Benedykt XVI, obecnie „na nowo stajemy wobec pytania: w czym możemy pokładać nadzieję?” (nr 22). Punktem wyjścia poszukiwań odpowiedzi na to pytanie musi być „samokrytyka czasów nowożytnych w dialogu z chrześcijaństwem i jego koncepcją nadziei” (tamże). Owemu dialogowi winna towarzyszyć także „samokrytyka nowożytnego chrześcijaństwa” (tamże). Papież nie mówi, z jakich powodów konieczna jest taka wewnętrzna krytyka, ale wydają się one oczywiste. Chrześcijaństwo stanowi najliczniej reprezentowaną religię na świecie (ponad dwa miliardy osób). Chociaż nie ulega wątpliwości, że to właśnie kraje chrześcijańskie stanowią swego rodzaju cywilizacyjną miarę, to jednak chrześcijanie nie stworzyli, niestety, takich mechanizmów społecznych, które mogłyby być niekwestionowanym wzorem dla innych. Ponadto również wśród chrześcijan obserwuje się pewne gorszące procesy, które przypominają o ciągłej potrzebie nawrócenia.

Nie ulega wątpliwości, że postęp technologiczny może posłużyć człowiekowi, ale może też człowieka unicestwić. „Jeśli wraz z postępem technicznym nie dokonuje się postęp w formacji etycznej człowieka, we wzrastaniu człowieka wewnętrznego [...], wówczas nie jest on postępem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata” (tamże). Człowiek musi ciągle na nowo uczyć się

korzystania ze swej wolności w zmieniających się warunkach świata, musi odkrywać źródło i zasadę swojej wolności. „Człowiek potrzebuje Boga, w przeciwnym razie nie ma nadziei” – czytamy w encyklice *Spe salvi* (nr 23).

Postęp technologiczny sumuje się w pewien sposób automatycznie, kolejne pokolenia przejmują osiągnięcia poprzednich. Brak jednak – jak zauważa Benedykt XVI (wbrew temu, co głosił Platon) – „postępu sumarycznego” (nr 24) w dziedzinie ducha. W sferze etyczno-moralnej największą rolę ogrywa bowiem ludzka wolność. Każde pokolenie niejako zaczyna od nowa, chociaż czyni to w oparciu o wiedzę i doświadczenie poprzednich generacji; może czerpać ze „skarbcza moralnego całej ludzkości” (tamże) lub go odrzucić. W tym kontekście Papież krytykuje wszelkie utopie: „Kto obiecuje lepszy świat, który miałby nieodwołalnie istnieć na zawsze, daje obietnicę fałszywą; pomija ludzką wolność. Wolność musi wciąż być zdobywana dla dobra” (tamże). Każda próba strukturalnego zadekretowania dobrego świata z konieczności neguje ludzką wolność, kwestionując tym samym wartość przyjętych rozwiązań. Oczywiście, mądrze wypracowane struktury dobra mają nieocenione znaczenie dla budowania moralnego ładu, nigdy jednak nie zastąpią ludzkich wolnych decyzji.

Papież odnosi się w encyklice również do niewątpliwego kryzysu eschatologii: „Musimy również zdać sobie sprawę, że gdy nauka odnosiła sukcesy w stopniowym rozwoju świata, nowożytne chrześcijaństwo w dużej mierze koncentrowało się tylko na jednostce i jej zbawieniu. W ten sposób zawężyło horyzont nadziei i nie rozeznało wystarczająco wielkości swojego zadania” (nr 25). Kryzys ten nie wydaje się zakończony. Potrzebna jest świadomość, że nie wystarczy przypominanie katechizmowych sformułowań, należy poszukiwać teologicznych interpretacji, które będą docierały do serc i umysłów współczesnych ludzi, najpierw do ludzi wierzących, a za ich pośrednictwem do całych społeczeństw.

Człowieka nie może jednak zbawić ani nauka, ani postęp, ale wyłącznie miłość sięgająca poza granicę śmierci. Taka jest absolutna miłość samego Boga, która daje człowiekowi niewzruszoną pewność zbawienia, zrodzoną z ofiary Jezusa Chrystusa. Ten, kto nie zna Boga, choćby miał różne nadzieje, pozbawiony jest tej wielkiej nadziei, która ma moc podtrzymania życia (por. Ef 2,12). Relacja z Bogiem, który jest źródłem życia, który sam jest Miłością i Życiem, daje nam prawdziwe życie, pełne, bez żadnych zagrożeń. W tę relację z Bogiem wchodzimy poprzez relację z Chrystusem. Komunia z Nim zaś sprawia, że staje się możliwe, „abyśmy prawdziwie byli dla innych, dla ogółu” (nr 28). Konsekwencją komunii z Chrystusem jest nasza odpowiedzialność za innych, gotowość do dzielenia się z innymi wszelkimi dobrami i zdolność do „zdecydowanego i ofiarnego uczestnictwa w budowaniu porządku doczesnego” (nr 29).

Chociaż konieczne jest nasze zaangażowanie na rzecz poprawy świata, „lepszy świat jutra nie może stanowić właściwego i wystarczającego zakresu

naszej nadziei” (nr 30). Człowiek w swoim życiu potrzebuje małych nadziei, które bez wielkiej nadziei, jaką jest sam Bóg, okazują się jednak zawsze niewystarczające. Królestwo Boga znajduje się tam, gdzie dociera Jego miłość – to ona sprawia, że w niedoskonałym świecie nie tracimy zapалу do tworzenia świata bardziej ludzkiego. Przez czynną nadzieję, czyli przez „każde poważne i prawe działanie człowieka” (nr 35) otwieramy drzwi ku przyszłości. Tylko wielka nadzieja pozwala nam jednak zachować pewność, że nasze istnienie ma sens. „Nie możemy «zbudować» królestwa Bożego własnymi siłami – to, co budujemy, pozostaje zawsze królestwem ludzkim” (tamże), możemy jednak „otworzyć samych siebie i świat, aby wkroczył Bóg: Bóg prawdy, miłości i dobra” (tamże).

Ludzkimi siłami nie zdołamy też całkowicie usunąć cierpienia ze świata. „Możemy starać się ograniczyć cierpienie, walczyć z nim, ale nie możemy go wyeliminować” (nr 37). Z jednej strony wynika ono bowiem z ludzkiej organiczności, z drugiej zaś jest skutkiem winy, pozostającej jego nieustannym źródłem. Bóg, który wszedł w ludzkie cierpienie, dał ludziom nadzieję na ostateczne zwycięstwo nad złem, grzech jednak wciąż pozostaje obecny w naszej teraźniejszości. Miarą człowieczeństwa jest bez wątpienia stosunek do człowieka cierpiącego, któremu trzeba pomagać i któremu trzeba towarzyszyć, zwłaszcza wtedy, kiedy zawodzą wszystkie sposoby pokonania bólu. Dzięki współcierpieniu staje się on możliwy do zniesienia. Szczególnym rodzajem współcierpienia w życiu społecznym jest przyjęcie cierpienia ze względu na dobro, prawdę i sprawiedliwość. „Jeżeli bowiem ostatecznie mój dobrobyt, moja nietykalność jest ważniejsza od prawdy i sprawiedliwości, wówczas panuje prawo mocniejszego; wówczas dominuje przemoc i kłamstwo. Prawda i sprawiedliwość winny być ważniejsze od mojej wygody i nietykalności, w przeciwnym razie moje własne życie staje się kłamstwem” – pisze Papież (nr 38). Bez wyrzeczenia nie można mówić o prawdziwej miłości. Dowiódł tego sam Bóg, który w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem i wycierpiał do końca ludzki los. Jego śladem podążyli święci męczennicy, którzy mocą wielkiej nadziei byli w stanie bez reszty oddać się Dobru Najwyższemu. „Zdolność do cierpienia z miłości do prawdy [...] zależy jednak od rodzaju i od miary nadziei, jaką nosimy w sobie” (nr 39).

Papież przypomina, że w historii chrześcijaństwa perspektywa Sądu Ostatecznego miała istotny wpływ na postępowanie chrześcijan, „stanowiąc jakby kryterium, według którego kształtowali życie doczesne” i „wyzwanie dla sumień” (nr 41). Na niej opierała się nadzieja na Bożą sprawiedliwość, która jednak wiązała się też z groźbą kary. W nowożytności wiara w Sąd Ostateczny straciła na znaczeniu, zwłaszcza w konfrontacji z ateizmem, który podnosił problem bezczynności Boga wobec ogromu niesprawiedliwości i cierpienia niewinnych. Ze sprzeciwu wobec niesprawiedliwości świata zrodziło się przekonanie, że człowiek musi zrobić to, czego żaden bóg zrobić nie chce albo

zrobić nie może. Kuszająca teza, że człowiek jest w stanie to uczynić, doprowadziła do jeszcze większego cierpienia. Nie da się stworzyć sprawiedliwości według miary świata doczesnego, gdyż próby dokonania tego grożą zawsze jeszcze większą niesprawiedliwością. Bóg, ze swej istoty niedostępny, objawił się Chrystusie, który wziął na siebie los cierpiącego człowieka. „Niewinny cierpiący stał się nadzieją-pewnością: Bóg jest i Bóg potrafi zaprowadzić sprawiedliwość” (nr 43). Papież wyraża przekonanie, że kwestia sprawiedliwości stanowi najmocniejszy argument za wiarą w istnienie życia wiecznego. „Protest przeciw Bogu w imię sprawiedliwości niczemu nie służy. Świat bez Boga jest światem bez nadziei (por. Ef 2,12)” (nr 44). Kontynuując tę myśl Benedykta XVI, można powiedzieć, że niesprawiedliwość świata, okropne cierpienie niewinnych, najmniejszych i bezbronnych nie stanowi argumentu za nieistnieniem Boga, lecz – paradoksalnie – jest najgłośniejszym wołaniem o Jego istnienie. Jeśli świat ma jakikolwiek sens, to Bóg istnieje; jedynie Bóg może bowiem ten sens uratować.

Obraz Sądu Ostatecznego, chociaż daje nadzieję na sprawiedliwość, jest jednak obrazem przerażającym, budzącym grozę. „Sprawiedliwość i łaska – wyjaśnia Papież – muszą być widziane w ich właściwym wewnętrznym związku. Łaska nie przekreśla sprawiedliwości. [...] Na uczcie wiekuistej złościny nie zasiądą ostatecznie przy stole obok ofiar, tak jakby nie było między nimi żadnej różnicy” (tamże). Groźną wymowę tych słów Benedykt XVI próbuje załagodzić, przypominając naukę o czyśćcu, o możliwości oczyszczenia i uleczenia w stanie pośrednim – a w konsekwencji przeraża jeszcze bardziej. „Wraz ze śmiercią decyzja człowieka o sposobie życia staje się ostateczna – to życie staje przed Sędzią” (nr 45); nic już zatem nie można zrobić dla ludzi, którzy zniszczyli w sobie prawdę, podeptali miłość i żyli w nienawiści. „Takich ludzi już nie można uleczyć, a zniszczenie dobra jest nieodwołalne: to jest to, na co wskazuje słowo «piekło»” (tamże).

W interesujący sposób podjęty został w encyklice temat zbawczego charakteru Sądu Ostatecznego. Decydujący akt Sądu stanowi spotkanie z Chrystusem. Spotkanie to, będące bolesnym „przejściem przez ogień” (nr 47), pozwala na odzyskanie własnej tożsamości. Ogniem tym jest sam Chrystus. Błogosławione cierpienie spowodowane ogniem miłości sprawia, że człowiek odzyskuje siebie, dzięki czemu będzie mógł należeć do Boga. Brud życia nie plami człowieka na wieczność, lecz zostaje wypalony w Męce Chrystusa. W Sądzie Ostatecznym doświadczamy miłości, która przewyższa całe zło świata, całe zło w nas. Ból miłości przynosi zbawienie i radość. Sąd okazuje się sprawiedliwością i łaską, dzięki czemu możemy mieć nadzieję i zmierzać ku Chrystusowi-Sędziemu, który jest naszym Zbawicielem.

Zastanawiające w tych rozważaniach wydaje się to, że Papież zachowuje pewien dystans; przywołuje poglądy „niektórych współczesnych teologów”

(tamże), nie ustosunkowując się do nich. Sądzę, że Benedykt XVI złagodził w ten sposób swoje wcześniejsze, dość nieprzejednane stanowisko w kwestii zbawienia powszechnego. Wskazują na to kolejne zdania, mówiące o wspólnotowym charakterze zbawienia. „Nikt nie będzie zbawiony sam. [...] Nasza nadzieja zawsze jest w istocie również nadzieją dla innych; tylko wtedy jest ona prawdziwie nadzieją także dla mnie samego” (nr 48).

To ostatnie zdanie brzmi (przypadkowo?) jak nawiązanie do przywoływanej po wielokroć przez Hansa Ursa von Balthasara wypowiedzi Orygenesza na temat wypełnienia do końca dzieła Ojca przez Syna: „Wypełni dzieło wówczas, gdy mnie, ostatniego i najgorszego ze wszystkich grzesznika, uczyni pełnym i doskonałym”³³.

ESCHATOLOGIA PRZECIW UTOPII

Z powyższych rozważań wynika, że życie społeczeństw i narodów związane jest z eschatologią, i to w sposób najbardziej wewnętrzny. Dlatego wydaje się konieczne poszukiwanie takich rozwiązań, które jeszcze mocniej zwiążą życie doczesne z wiecznością. Eschatologia Benedykta XVI (a wcześniej Josepha Ratzingera) w dużej mierze oparta jest na teologii św. Augustyna. Papież czuje się nie tylko kustoszem idei biskupa z Hippony, ale i aktywnym ich propagatorem. „Myślę, że Augustyn w sposób bardzo precyzyjny i zawsze aktualny opisał [...] podstawową sytuację człowieka, sytuację, z której wywodzą się wszystkie jego sprzeczności i nadzieje” (nr 12) – pisze Benedykt XVI, a tego rodzaju wyrazy admiracji obecne są w całej encyklice. Trudno to zrozumieć, zwłaszcza w kontekście społecznego nauczania Kościoła, ponieważ w *Państwie Bożym* odnajdziemy wiele kwestii, które trudno pogodzić z Ewangelią. Na przykład o niewolnictwie Augustyn pisze: „Z natury samej, w której Bóg człowieka stworzył, nikt nie jest sługą drugiego człowieka, ani też sługą grzechu. Ale nawet i niewolnictwo, choć jest za karę, tym się prawem rządzi, które nakazuje zachowywać przyrodzony porządek, a zakazuje go burzyć”³⁴. Powodem doczesnych cierpień ludzi dobrych jest według Augustyna to, że Bóg chce, „aby człowiek sam wypróbował własne siły swoje i poznał, do jakiego stopnia Boga bezinteresownie miłuje”³⁵. A „gdy ludzi sprawiedliwych spotka coś złego od ich niegodziwych panów, to nie jest to karą za zbrodnie, lecz probierzem cnoty. Stąd człowiek sprawiedliwy, choćby był i niewolnikiem, wolny

³³ Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków, 2013, s. 99; por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, s. 213.

³⁴ Św. Augustyn, *Państwa Boże*, ks. XIX, rozdz. 15, s. 783.

³⁵ Tamże, ks. I, rozdz. 9, s. 32.

jest”³⁶. Co więcej, wszystkie kary, czy to doczesne, czy też wieczne, Bóg zsyła na człowieka „zależnie od tego, jak i czym opatrność Boża każdego dotknąć postanawia, bądź za grzechy już dawnej popełnione, bądź [...] dla ćwiczenia w cnotach lub ujawnienia cnót”³⁷.

Chociaż trudno się zgodzić z wizją Boga, który człowieka wystawia na próby, to trzeba przyznać Augustynowi, że stara się on być konsekwentny w swoich wywodach. Jeśli twierdzi, że Bóg bezpośrednio kieruje światem, to wszystko, co się na tym świecie dzieje, jest skutkiem Jego poszczególnych decyzji: wojny, królestwa, powodzenie, cierpienie, życie, śmierć i wszystko inne. Specyficzne są rozważania Augustyna dotyczące zagadnień szczegółowych. W kwestii ograniczonej skuteczności chrztu (chrzest usuwa grzech, ale człowiek nie wraca do stanu sprzed grzechu) pisze: „Gdyby wnet po sakramencie odrodzenia następowała nieśmiertelność ciała, sama by wiara poderwaną została, bo wiara wtedy jest wiarą, gdy w nadziei oczekujemy tego, czego jeszcze w rzeczywistości nie widzimy. [...] A z dziećmi małymi każdy by biegł do chrztu po łaskę Chrystusową dlatego głównie, by się nie rozłączać z ciałem”³⁸. Augustyn twierdzi też, że nie wszyscy mogą być zbawieni: „Gdyby wszyscy pozostali ukarani potępieniem sprawiedliwym, w nikim by nie stała się widzialna łaska miłosierdzia; tak samo znów, gdyby wszyscy z mroków do światła przeniesieni zostali, w nikim by się nie okazała prawdziwość kary”³⁹. Dochodzi jednak do przerażającej konkluzji: „Dlatego znacznie więcej jest ludzi w karze niż w świetle, iżby jasne było to, co się wszystkim należało”⁴⁰.

Na inspirowanych tego rodzaju eschatologią spójnych, radykalnych poglądach Benedykta XVI można jednak dostrzec pewne budzące nadzieję rysy. Uprawnione i pożyteczne wydaje się więc poszukiwanie innych perspektyw eschatologicznych, które pozwolą na pełniejsze zrealizowanie słusznych postulatów społecznych encykliki, nie czyniąc z nich idei zbyt utopijnych.

Spe salvi zawiera wiele sformułowań, które nieco deprecjonują rzeczywistość doczesną. „To, co na co dzień nazywamy «życiem», w rzeczywistości nim nie jest” (nr 11), dlatego czekamy na „życie, które prawdziwie jest życiem” (nr 31) – pisze Papież, nawiązując do myśli św. Augustyna. Trudno budować z innymi lepszy świat, nie uznając rzeczywistej wartości małych, doczesnych nadziei i koncentrując się na przekonaniu, że „kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie” (nr 27). To jakby echa poglądów Augustyna, który twierdzi, że „ta rzecz sama (doczesność) bez owej nadziei to

³⁶ Tamże, ks. ks. IV, rozdz. 3, s. 148.

³⁷ Tamże, ks. XXI, rozdz. 13, s. 879.

³⁸ Tamże, ks. XIII, rozdz. 4, s. 478.

³⁹ Tamże, ks. XXI, rozdz. 12, s. 877.

⁴⁰ Tamże.

szczęście fałszywe i nędza wielka; bo nie zażywa prawdziwych dóbr duszy”⁴¹. Czy chrześcijanin, usiłując docenić wartość poszukiwań ludzi niewierzących, może powiedzieć „w sposób bardzo prosty: człowiek potrzebuje Boga, w przeciwnym razie nie ma nadziei” (nr 23)? Czy szczęście ludzi niewierzących trzeba uznać za złudne?

Czy stwierdzenie, że „Bóg prawdziwie angażuje się w sprawy ludzkie” (nr 23), należy rozumieć tak, jak rozumiał tę prawdę Augustyn? Jak zinterpretować słowa, że prawdziwe życie możliwe jest tylko wtedy, gdy „pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością” (nr 27)? Czy nie można uznać, że ci, którzy nie pozostają w świadomej relacji z Bogiem, faktycznie jednak uczestniczą w Jego miłości i Jego zbawczym dziele? Czy nie przemierzają oni świata wsparci naszą nadzieją (jeśli im nadzieja nie została dana albo myśmy im ją zabrali)?

Cierpienie nadal pozostaje dla chrześcijan wyzwaniem, gdyż „całkowite usunięcie go ze świata nie leży w naszych możliwościach” (nr 36). Skoro „to mógłby zrobić tylko Bóg” (tamże), dlaczego tego nie czyni? Papież od ludzi doświadczających bólu wymaga „jego akceptacji, dojrzwania w nim”, ponieważ to „uzdrowia człowieka” (nr 37). Trudno jednak zachęcać do dojrzwania ludzi, których przytłacza ciężar cierpienia. Nie można nie dostrzegać, że cierpienie nie jest równo podzielone, że nie wszyscy niosą taki sam krzyż. Żywimy nadzieję, że Bóg na nowo uleczy wszelki ból, że naprawdę otrze każdą łzę i że w życiu wiecznym nie będzie ani zła, ani jego piołunowych owoców. Tylko sam człowiek cierpiący może jednak (ale nie musi) w swoim cierpieniu dostrzec jakiś sens. Można przyjąć cierpienie dla prawdy i sprawiedliwości, oddać życie albo wyrzec się dobrobytu i kariery w imię miłości, trudno jednak pogodzić się z bezsensownym cierpieniem drugiego człowieka,

Wspólnota nadziei może być sposobem świadczenia o Bogu; dotyczy to nie tylko wielkiej nadziei, lecz także tej małej, codziennej. Kościół jest obecny w świecie, dzieląc z nim radość i nadzieję (łac. gaudium et spes). Potrzeba jednak eschatologii, która nie będzie traktować tego życia jako nie-życia, tego świata jako nie-swiata, tej rzeczywistości jako nie-rzeczywistości, czyli jako utopii. Niezwykle cenny jest dorobek katolickiej nauki społecznej⁴², ale bez eschatologii opisującej całą rzeczywistość nie sposób zbudować spójnego obrazu człowieka w świecie stworzonym przez Boga. Warto poszukiwać eschatologii, która zaangażowanie chrześcijan w budowanie rzeczywistości ziemskiej pozbawi znamion utopijności, która nie będzie traktować doczesności jedynie jako środka do osiągnięcia wieczności czy wręcz jako poligonu, na

⁴¹ Tamże, ks. XXI, rozdz. 20, s. 788.

⁴² Zob. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, tłum. D. Chodyniecki, A. Dalach, J. Nowak, Jedność, Kielce 2005.

którym Bóg poddaje człowieka próbom, by sprawdzić, czy ten zasługuje na wieczność. To, że o wieczności możemy mówić jedynie za pomocą metafor, powinno zachęcać teologów do podejmowania prób tworzenia lepszych modeli, uzupełniania dobrych czy rezygnacji z niezrozumiałych. Przywołany w *Spe salvi* obraz zanurzenia w miłości Boga (por. 12) jako zatrzymanego momentu uniesienia, spotęgowanego ziemskiego szczęścia, które nigdy się nie kończy, niewiele mówi o życiu.

Można na rzeczy ostateczne i ziemskie spojrzeć całościowo, z perspektywy dzieła zbawienia, tak jak to uczynił von Balthasar⁴³. Podkreśla on, że śmierć jest końcem całego człowieka, dlatego „wiecznego życia Boga, w którego obszar za łaską Chrystusa ma wejść stworzenie, nie należy pojmować po prostu jako «przedłużenia» życia doczesnego – może nawet ulepszanego»⁴⁴. Gdyby człowiek wchodził do wieczności dopiero wtedy, kiedy jego doczesność jest już poza nim, (a „jakaż inną egzystencję mógłby mieć taki człowiek poza tą jedną doczesną?”⁴⁵ – pyta von Balthasar), wówczas „nie byłoby to zbawienie tego świata i tego czasu”, ale „byłoby to raczej mające sens platońsko-buddyjskie wyzwolenie istoty (rozumianej jako dusza lub duch) od świata i od jego czasu”⁴⁶. Zdaniem szwajcarskiego teologa „to, co nazywamy «życiem wiecznym» lub «niebem», nie jest równowartością czy nawet więcej wartą kontynuacją naszego ziemskiego życia, lecz jest tym naszym życiem doczesnym, które przeżywane w czasie wydaje się już przeszłością, ale teraz zostaje jako całość podniesione i przemienione, stało się czystą prawdą i miłością w wiecznej obecności Boga”⁴⁷.

Jak stwierdza Balthasar, „tylko chrześcijaństwo jest religią, w której życie ziemskie jest wieczne”⁴⁸. Jest ono wieczne za sprawą zbawczej Paschy Jezusa. „Żadna inna śmierć, nawet w największym opuszczeniu, nie może dorównać tej śmierci”⁴⁹. Śmierć Chrystusa na krzyżu, po której następuje zstąpienie do Szeolu, na samo jego „dno”, oznacza unicestwienie śmierci i wyzwolenie, zbawienie potępionych. Autor *Eschatologii w naszych czasach* wyraża tę myśl w dosadnych słowach: „Jeżeli Odkupienie nie jest pokonaniem piekła jako śmierci wiecznej grożącej grzesznikowi (a któż nie jest grzesznikiem?), to jest niczym i niczego nie dokonało”⁵⁰. Zstąpienie Chrystusa do piekieł, czyli

⁴³ Zob. H.U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

⁴⁴ Tamże, s. 68.

⁴⁵ Tamże, s. 71.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 105.

⁴⁸ Tamże, s. 92.

⁴⁹ Tamże, s. 53.

⁵⁰ Tamże, s. 56.

„przebywanie w stanie śmierci ze zmarłymi, z wszystkimi zmarłymi «przed» Odkupieniem [...] stanowi [...] ponadczasową projekcję deklaracji solidarności Odkupiciela z wszystkimi potępionymi”⁵¹.

Świadomość istnienia tego rodzaju solidarności może, a nawet musi być nie tylko wzorem, ale rzeczywistym fundamentem solidarności ludzkiej. Dzięki temu, że ludzi wiąże solidarność w grzechu i solidarność w zbawieniu, doczesna solidarność w radości i nadziei, w smutku i trwodze nabiera w rzeczywistości charakteru ontologicznego, stając się nie tylko wzorem, ale najgłębszym wymiarem ziemskiej egzystencji. Ciekawy jest przykład Charlesa Péguy, francuskiego poety i dramatopisarza, który dramatycznie zmagał się z katolickim „dogmatem o piekle”. Zmagania te miały wpływ na całe jego życie. Buntując się przeciw nauczaniu o wiecznym potępieniu, wystąpił z Kościoła. Potem, poprzez socjalistyczną ideę solidarności ze wszystkimi, do Kościoła powrócił, włączając się w nurt nadziei na zbawienie wszystkich. Prawdziwa solidarność tu i teraz – a według Balthasara innej solidarności nie ma i nie będzie – może się stać drogą do solidarności w Bogu. Można mieć nadzieję, że skoro Jezus poprzez swoją solidarność z ludźmi wyniósł ją na poziom Boskiej relacji, każda prawdziwa międzyludzka solidarność jest udziałem w tej Boskiej Solidarności, nawet jeśli człowiek sobie tego uświadamia.

Przedstawiona tu perspektywa eschatologiczna nadaje ziemskiemu życiu szczególną powagę. Bóg uratuje, ocali całą naszą historię. Żaden ból nie będzie zapomniany, każdy człowiek, którego spotkaliśmy i który w tym spotkaniu nas współtworzył, zostanie w nas i dla nas zachowany, zachowane zostanie każde nasze dzieło i nasz trud, każdy czyn miłości.

*

W ciągu wieków istnienia chrześcijaństwa nierzadko powstawało wrażenie, że obiecuje ono lepsze życie i lepszy świat. Dla wielu wierzących był to rodzaj rekompensaty (obecnej w nadziei) za trudną codzienność i uciemnienie. Ponieważ głosy wzywające do budowania lepszego świata, pojawiające się w każdej epoce wśród dojrzałych chrześcijan, bywały tłumione, jako reakcja na ten stan rzeczy pojawiały się utopijne projekty świata doskonałego, często pozostające w opozycji do wizji szczęścia oczekiwanego przez wierzących w wieczności. Współcześnie chrześcijaństwo świadome jest konieczności uczestnictwa w tworzeniu lepszej, bardziej ludzkiej, a tym samym bardziej Bożej rzeczywistości ziemskiej, jednocześnie jednak pamięta o tym, że idea doskonałego świata zbudowanego w doczesności pozostanie zawsze projektem utopijnym.

⁵¹ Tamże, s. 53.

Ronny MIRON

„UTOPIJNA NADZIEJA NA TO, CO POZYTYWNE”*

Stanowisko anarchiczne wykazuje niezależność zarówno wobec obrazu judaizmu podtrzymywanego jako ideał przez „strażników Izraela”, jak i wobec obrazu uzyskiwanego drogą obserwacji historycznej skupionej na widzialnych pokładach świata zjawisk. Scholem jednak podejmuje znaczny wysiłek, by zakotwiczyć stanowisko anarchiczne w immanentnych procesach zachodzących w samej rzeczywistości historycznej. W ten sposób znajduje on w samej rzeczywistości historycznej korzenie pędu ku afirmacji i realizacji, które implikowane są w destrukcji i negacji właściwych stanowisku anarchicznemu.

Za realizację poglądu wymagającego istnienia Boga w rzeczywistości, w której Jego obecność nie jest jawna, Gershom Scholem uznaje Martina Bubera „anarchię religijną”, którą definiuje następująco: „Dokładny sens «anarchii religijnej»: czyń to, co czynisz, lecz czyń to w sposób «zaangażowany», to znaczy [...] wkładaj w to wszystkie swoje siły moralne i odpowiedzialność, jednym słowem – swoje serce”¹. W zasadzie Scholem określa siebie właśnie jako „religijnego anarchistę”². Jednakże, podczas gdy Buber

* Niniejszy tekst stanowi fragment książki Ronny Mirron *The Angel of Jewish History: The Image of the Jewish Past in the Twentieth Century* (Academic Studies Press, Boston 2014; cz. 2, rozdz. 4, D, „The Utopian Hope for the Affirmative”, s. 172-180). By permission of Academic Studies Press.

¹ G. S c h o l e m, *Another Thing: Chapters in History and Revival II*, red. A. Shapira, Am Oved, Tel Aviv 1990, s. 413. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

² T e n ż e, *Continuity and Revolt: Gershom Scholem in Dialogue*, Am Oved, Tel Aviv 1995, s. 42. Por. w tym kontekście zarzut Barucha Kurzweila, jakoby Buber akcentował wymiar religijny, Scholem natomiast wymiar anarchiczny: „U Bubera możemy mówić o religii anarchicznej, u Scholema natomiast o anarchizmie, którego przedmiot jest religijny” (B. K u r z w e i l, *In Struggle over the Values of Judaism*, Schocken, Tel Aviv 1970, s. 179). David Myers przekonuje, że Scholem mógłby w chwili szczerości zgodzić się ze słowami Kurzweila (por. D.N. M y e r s, *Re-Inventing the Jewish Past, European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Oxford University Press, New York–Oxford 1995, s. 174). Jak jednak okaże się w dalszej dyskusji, anarchizm stanowi tylko etap w rozwoju myśli Scholema i w żaden sposób nie przypieczętował jego poglądów. Zob. też argumentację Josefa Dana zaprzeczającą założeniu, że Scholem skłaniał się ku badaniu mistycyzmu ze względu na własne tendencje mistyczne, i silnie przeciwstawiającą się pogładowi, że badanie sabatyzmu pociągało go ze względu na jego tendencje anarchistyczne (por. J. D a n, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York University Press, New York 1987, s. 12-15). Dan wspomina, że Scholem poświęcił studiom nad wczesną kabałą oraz badaniu ultrakonserwatywnych kół kabalistycznych nie mniej czasu i wysiłku niż studiom nad sabatyzmem i frankizmem. Jego czytelnicy jednak byli mniej zainteresowani uczonymi analizami tekstualnymi,

„odmówił określenia, ku czemu” zwraca się wspomniane zaangażowanie, Scholem ukierunkował je na „walkę o wartości wyższe”, stanowiącą część wiary w Boga i wiary w ogóle³. Jego zdaniem, „jeśli ktoś naprawdę interesuje się Panem, już sama walka, by w Niego wierzyć, ma w sobie coś wzniosłego”⁴. Dodaje jednak, że „nie jesteśmy pokoleniem bez micwy, lecz nasza micwa pozbawiona jest autorytetu”⁵. Anarchizm w jego poglądach wypływa z niemożności „rozważenia żadnego z przeszłych zjawisk i określenia, czy było ono dobre, czy złe”⁶. Nie stoi to jednak w sprzeczności z koniecznością zajęcia stanowiska ani też podjęcia wysiłku, który znajdzie dla siebie kanały ekspresji: „Wobec pojawiania się idei domagających się wyrażenia jest miejsce na walkę”⁷. W tym kontekście znana skądinąd odpowiedniość osobistych odczuć Scholema i jego odkryć historycznych ujawnia się w poszukiwaniu przezeń przejawów pozytywności i zaangażowania w sabatyzm: „Nawet w książce o Szabtaju Cwi pokazywałem, jak silny był element nadziei na to, co pozytywne, nawet w wypowiedziach sabatystów”⁸.

Innymi słowy, według Scholema ruch sabatystyczny, pomimo kojarzonych z nim destrukcji i nihilizmu, przyczynił się do zachowania żywotnej siły w egzystencji współczesnych Żydów, a więc także do jej historycznej ciągłości⁹.

a dużo bardziej badaniami nad sektami heretyckimi i anarchistycznymi i w ten właśnie sposób powstał anarchizm i „sabatystyczny” wizerunek Scholema (por. tamże, s. 13-15).

³ Por. S c h o l e m, *Another Thing*, s. 114.

⁴ T e n z e, *Continuity and Revolt*, s. 42.

⁵ T e n z e, *Another Thing*, s. 97.

⁶ Tamże, s. 111.

⁷ Tamże.

⁸ T e n z e, *Explications and Implications: Writings on Jewish Heritage and Renaissance*, Am Oved, Tel Aviv 1976, s. 40.

⁹ W tym kontekście por. G. S c h o l e m, „Preface”, w: tenże, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, tłum. R.J. Zwi Werblowsky, Princeton University Press, Princeton 1976, s. ix-xv. Na temat Davida Biale’a omówienia wpływu sabatyzmu na kształtowanie się Scholemowskiego ujęcia współczesnego judaizmu por. D. B i a l e, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Harvard, Massachusetts–London 1979, s. 155-165. Eliezer Schweid uważa, że połączenie anarchizmu i ciągłości w myśli Scholema stanowi paradoks (por. E. S c h w e i d, C. M c C r a c k e n - F l e s h e r, *Judaism and Mysticism According To Gershom Scholem: A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, tłum. D.A. Weiner, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1985, s. 37n.). David Myers mówi o „grze” sił destrukcyjnych i konstruktywnych w historii Żydów w okresie działania ruchu sabatystycznego i po jego zakończeniu, której owocem było dynamiczne postrzeganie natury mistycyzmu w historii. Jego zdaniem, Scholem najsilniej z uczestników dyskusji w Jerozolimie obstawał przy dostrzeganiu radykalnej niestabilności rozwoju historycznego oraz – odwrotnie – w najmniejszym stopniu poszukiwał esencjalistycznego i monistycznego schematu dziejów (por. D. M y e r s, *Re-Inventing the Jewish Past, European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Oxford University Press, New York–London 1995, s. 167).

Oświadczenie Scholema: „Nie porwała mnie rewolucja”¹⁰, nawiązujące do jego młodości w Niemczech, stało się kamieniem węgielnym jego krytyki nowoczesnego socjalizmu, którego dążenie do rewolucji ożywiała pewność, że „czas przejściowy przybliży nas ku niej”¹¹. Jednakże jako historyk starający się nietendencyjnie ujmować swoje odkrycia Scholem twierdził, że „historia [...] nie uznaje takich okresów przejściowych”¹² na drodze ku rewolucji. Scholem jawi się w tym kontekście na podobieństwo artysty (według określenia Barucha Kurzweila), który dostarcza swoim czytelnikom „ogólnego, sumarycznego obrazu świata, którego obliczem się zdumiewa”¹³. Jak Kurzweilowski poeta, Scholem – jako myśliciel anarchistyczny – pragnie jedynie służyć jako „przezroczyste medium”¹⁴ dla rzeczywistości objawiającej się w jego pracach i nie uczestniczy aktywnie w jej kształtowaniu. Ograniczenie nałożone tutaj na anarchizm Scholema ma swoje źródło w fakcie, że metafizyk – prawdopodobnie w jeszcze większym stopniu niż historyk – nie może być rewolucjonistą. Założenie istnienia jednej, stałej, konstytuującej świat zjawisk istoty, na którym opiera się obserwacja metafizyczna, unicestwia nawet samą możliwość rewolucji. Scholem ostrzega przed niebezpieczeństwami, jakie pociąga za sobą sekularyzm, który „dawał proste rozwiązania i unikał rewolucji religijnej”¹⁵, i stwierdza, że „w każdym czasie przeznaczeniem człowieka jest dokonanie rewolucji odkupienia; jeśli religia jest dlań żywotną siłą, stanowi to nawet jego obowiązek”¹⁶. Stwierdzenie to nie wyraża jednak wezwania do rewolucji, lecz do urzeczywistnienia żywotnej mocy obecnej w judaizmie oraz znajdującej się u podstaw obserwacji prowadzonej zarówno przez historyka, jak i metafizyka¹⁷.

Anarchizm Scholema nie wyczerpuje się jednak w sprzeciwie wobec istniejącego porządku, co często wydaje się sprawiać, że obserwacja historyczna wchłania różne zjawiska należące do przeszłych i współczesnych dziejów Żydów bądź zaprzecza zawartej w nich ogromnej sile, powodując „rozluźnienie starych więzi, które w nowej sytuacji zostały pozbawione

¹⁰ Scholem, *Explications and Implications*, s. 13.

¹¹ Tenże, *Another Thing*, s. 198.

¹² Tamże.

¹³ B. Kurzweil, *Essays on the Stories of S.I. Agnon*, Schocken, Jerusalem–Tel Aviv 1962, s. 164.

¹⁴ Tenże, *Between Vision and Absurd*, Schocken, Jerusalem–Tel Aviv 1973, s. 102.

¹⁵ Scholem, *Another Thing*, s. 198.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Nathan Rotenstreich uważa, że za sprzeciwem Scholema wobec utożsamiania syjonizmu z mesjanizmem czy sekularyzmem stało jego rozumienie natury procesu historycznego (por. N. Rotenstreich, *On Gershom Scholem's National Thought*, w: *Gershom Scholem: The Man and His Work*, Israeli Academy of Sciences, Jerusalem 1983, s. 73-75).

swojego znaczenia”¹⁸. Te ważne uwarunkowania znajdujące się w granicach obserwacji historycznej, w której pierwotnie kształtuje się stanowisko anarchistyczne, trafiają na żyzny grunt dla swojego urzeczywistnienia w dziedzinie obserwacji metafizycznej, gdzie historia odsłania się jako arena, „na której ludzie tęsknią za odkupieniem”¹⁹. Skierowanie obserwacji metafizycznej na nowy, anarchiczny porządek, w którym – w jego widocznej warstwie – wydaje się brakować wymiaru autorytetu, ma pomóc uwidocznić i odkryć istotę zaskodowaną w świecie zjawisk²⁰. Obserwacja metafizyczna jest teraz przywoływana, by wydobyć obecność transcendencji, już zrealizowaną w rzeczywistości, lub przynajmniej by służyć jako zwierciadło tej obecności. I tak na przykład Scholem wysuwa – raczej niezobowiązująco – hipotezę dotyczącą kultu sabatystycznego na Podolu: „Czyż mogły się tutaj połączyć bardziej pozytywne tęsknoty, nieznanne ujęcia w tamtym sposobie życia, tęsknoty za ludzkim wyzwoleniem i ukojeniem, przebrane w kostium wyzwolenia od micwy i niejasnej wizji fundamentalnej przemiany wartości?”²¹. W innych kontekstach język Scholema staje się nawet jeszcze ostrzejszy, wyrażając charakter zdecydowanej determinacji metafizycznej: „Nigdy nie porzuciłem przekonania, że element destrukcji, z całym zawartym w nim potencjalnym nihilizmem, był zawsze również elementem utopijnej nadziei na to, co pozytywne”²². W słowach tych możemy dostrzec odpowiedź na krytykę Rosenzweiga, który nie dostrzegł elementu pozytywnego koniecznego w metafizycznej wizji Scholema i przedstawił go jako nihilistę, zakładającego „nic” w sensie zubożonej pustki dzisiejszego judaizmu. Jest pewna ironia w terminie „coś”, przez który Rosenzweig chciał zaafirmować istnienie zasobów stanowiących podstawę odnowy duchowej i religijnej, twierdząc, że „być może Scholem również się o tym dowie”²³. Termin „coś” posłużył później samemu Scholemowi w innym kontekście, gdzie ponad wszelką wątpliwość przyjął on istnienie bytu substancjalnego jako fundamentalnej przesłanki istnienia Żydów²⁴.

¹⁸ S c h o l e m, *Explications and Implications*, s. 173.

¹⁹ T e n ż e, *Another Thing*, s. 198.

²⁰ Scholem definiuje metafizykę jako badanie porządku. Zob. t e n ż e, List nr 57 (do Ludwiga Straussa), w: tenże, *Briefe, Band I, 1914-1947*, red. I. Shedletzky, C.H. Beck, München 1989, s. 148-150. Cyt. również w: I. S h a d e l z k i, *In the Search of the Lost Judaism*, „Zemanim” 1997-1998, nr 61, s. 83.

²¹ G. S c h o l e m, *Studies and Resources on the History of Sabbataianism and its Incarnations*, Bialik Institute, Jerusalem 1982, s. 107.

²² T e n ż e, *Explications and Implications: Writings on Jewish Heritage and Renaissance*, s. 40.

²³ Zob. F. R o s e n z w e i g, List do Rudolfa Halo, w: tenże, *Selection of Letters and Diary Passages*, red. R. Horowitz, Bialik Institute, Jerusalem 1987, s. 230.

²⁴ Występowanie terminu „coś” w dziełach Scholema – por. S c h o l e m, *Another Thing*, s. 115, 119, 189, 195, 197; t e n ż e, *Explications and Implications*, s. 42, 48n., 577; t e n ż e, *Continuity and Revolt*, s. 34.

Stanowisko anarchiczne wykazuje niezależność zarówno wobec obrazu judaizmu podtrzymywanego jako ideał przez „strażników Izraela”, jak i wobec obrazu uzyskiwanego drogą obserwacji historycznej skupionej na widzialnych pokładach świata zjawisk. Scholem jednak podejmuje znaczny wysiłek, by zakotwiczyć stanowisko anarchiczne w immanentnych procesach zachodzących w samej rzeczywistości historycznej. W ten sposób znajduje on w samej rzeczywistości historycznej korzenie pędu ku afirmacji i realizacji, które implikowane są w destrukcji i negacji właściwych stanowisku anarchicznemu: „W pewnym istotnym punkcie zsekularyzowana apokaliptyka rewolucji zostanie [...] związana z żydowską tendencją teologiczną, z której ta pierwsza wyrosła (choć tego nie przyznaje). Taka jest nawet [apokaliptyka] odrzucająca skrajną internalizację pojęcia odkupienia [...]. We wszystkich swoich historycznych postaciach judaizm radykalnie odrzucał poglądy, w których przedstawiano argumenty za wewnętrznością – tak zwaną czystą, chemicznie rafinowaną wewnętrznością odkupienia. Wewnętrzność, która nie wyrażałaby się także w zewnętrzności i nie uczestniczyłaby w tym wyrażaniu na wszelkie sposoby, nie była w ogóle brana pod uwagę. Skok do wewnątrz pociągał za sobą skok na zewnątrz. Przywrócenie wszystkiego na jego właściwe miejsce – a to jest właśnie odkupienie – odbudowuje całość, która nie uznaje żadnego podziału na sferę wewnętrzną i zewnętrzną. Utopijny element idei mesjańskiej, regulatywnej dla tradycji żydowskiej, odnosi się do całości, i tylko do niej”²⁵.

Wyłonienie się z areny dziejów sił dążących do afirmacji i realizacji ostatecznie położyło kres utożsamianiu historii ze zjawiskami świata i opartemu na nim obrazowi ciągłości. Co więcej, rozluźnienie związku między historią a realizmem, które między innymi umożliwiło wkroczenie obserwacji metafizycznej na arenę dziejów, stanowi odpowiednie podłoże dla stanowiska anarchicznego. Proces nakładania ograniczeń – w obliczu widzialnych przejawów rzeczywistości historycznej – na podmiot obserwujący dzieje stanowi ważne dla tego stanowiska narzędzie. Okazuje się, że ograniczanie to nie zaburza widzialnego porządku przedstawianego obserwatorowi przez rzeczywistość historyczną. Przeciwnie, pozwala mu ono na przejawianie szczególnej wrażliwości na toczący się na arenie dziejów proces demistyfikacji, który umożliwia uzewnętrznienie tego, co uprzednio było ukryte w niewidzialnej wewnętrzności zjawisk historycznych. Wydaje się, że takie jest właśnie tło stwierdzenia, iż anarchizm jest „jedyną t e o r i ą s p o ł e c z n ą mającą sens – i to nawet sens religijny”²⁶. Zakotwiczenie stanowiska anarchicznego w obrębie areny dziejów umożliwia wykorzys-

²⁵ S c h o l e m, *Explications and Implications*, s. 579n.

²⁶ Tamże, s. 39.

tanie go jako teorii społecznej. Jednocześnie, ponieważ w anarchizmie zaburzony zostaje porządek, w jakim ułożone są widzialne zjawiska historyczne, a ich wewnętrzność zostaje wydobyta z ukrycia, Scholem wskazuje anarchizm jako źródło „sensu religijnego”. Wreszcie, pozytywny i negatywny wymiar implikowane w stanowisku anarchicznym ujawniają się jako odzwierciedlenie sił konserwatywnych i utopijnie rewolucyjnych czynnych w samych dziejach Żydów. Scholem odnajduje te siły w średniowiecznej idei mesjańskiej jeszcze sprzed jej powiązania z nowożytnym sekularyzmem: „Sfera restauratywna ma w sobie momenty utopijne, a w utopii działają momenty restauratywne. Sama tendencja restauratywna [...] czerpie w niemałej mierze z momentów utopijnych, które pojawiają się tutaj jako projekcja w przeszłość zamiast projekcji w przyszłość. Również i tego przyczyna jest jasna. [...] Utopia, która Żydowi owej epoki stawia przed oczami wizję ideału, jaki chciałby on widzieć urzeczywistnioną, sama rozpada się w naturalny sposób na dwie kategorie. Może ona przyjąć radykalną postać wizji pewnej nowej treści, która ma być zrealizowana w jakiejś przyszłości, a która w gruncie rzeczy nie ma być niczym innym jak odtworzeniem czegoś prastarego, przywróceniem tego, co zostało utracone. [...] Ale do takiej restauratywnie ukierunkowanej utopii wkradają się świadomie i nieświadomie elementy, [...] które pochodzą z wizji całkiem nowego świata, takiego, jaki w istocie nie istniał w przeszłości”²⁷.

W ten sposób połączenie tendencji restauratywnej i utopijnej odzwierciedla fakt, że anarchia, stanowiąca podstawowy element próby wyczerpania sił działających w historii, aż po ich odkrycie, służy jako źródło nowego utopijnego porządku – co jest jedynie pierwszym ujawnieniem sił już ukrytych w istniejącej rzeczywistości historycznej. Te właśnie siły obserwacja metafizyczna ukazuje jako przejawy obecności transcendencji. Demistyfikujące odczytanie historii Żydów, podejmujące próbę odsłonięcia sił, których działaniu w niej zaprzeczano lub które tłumiono, nie prowadzi do rewolucji ani do nihilizmu, stanowiących elementy próby zniszczenia istniejącego porządku²⁸.

Stwierdzenie Scholema, że w świecie kabały dostrzeganie, „iż nie jest konieczne aby [przywracanie rzeczy do ich pierwotnego stanu] inności i czy-

²⁷ T e n ż e, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, inter esse, Kraków 1991, s. 156n. (modyfikacja przekładu – P.M.).

²⁸ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na interpretację Avrahama Shapiry, który rozróżnił u Scholema ujęcie utopii zakotwiczone w rzeczywistości historycznej i ujęcie mesjańskie, wyrażające wtargnięcie w rzeczywistość jakiejś transcendentnej siły i koniec historii. Według Shapiry, Scholema postrzeganie dziejów Żydów jest w całości utopijne (zob. A. S h a p i r a, *Between Utopia and Messianism in Gershom Scholem's Historiography*, „Zionism” 23(2001), s. 21-32).

stości] zawsze dokonywało się [...] na arenie dziejów”²⁹, spełniało funkcję obronną, jasno wskazując, że historia nie odsłania wiarygodnie sił działających w świecie. Przeciwnie, wysiłki skierowane na afirmację i utrwalanie, oparte na danych obserwacji metafizycznej, mogą wypełnić luki w obrazie odkrywanym przez obserwację historyczną i przez to skutecznie hamować proces przemiany stanowiska anarchicznego w rewolucję bądź nihilizm. Do ważnych osiągnięć proponowanej tutaj interpretacji Scholema koncepcji anarchizmu religijnego należy dostarczenie kontekstu, który umożliwia wyjaśnienie jedynej w swoim rodzaju dialektyki zachodzącej między tymi dwoma typami obserwacji. Dwojakie związki stanowiska anarchicznego – z jednej strony z obserwacją historyczną, która nietendencyjnie postrzega widzialną rzeczywistość, z drugiej zaś z obserwacją metafizyczną, która ujawnia sygnały obecności transcendencji – czynią je w myśli Scholema przedmiotem znacznych napięć i ostatecznie prowadzą do silnego starcia tych dwóch typów obserwacji. Wyczerpanie się obserwacji metafizycznej zdaje się prowadzić do wyparcia obserwacji historycznej. Wyrazem tego mogą być słowa Scholema: „Być może jesteśmy anarchiczni, lecz jesteśmy przeciwko anarchii”³⁰, oznaczające, że historyk może, a nawet prawdopodobnie powinien być anarchistą, albo przynajmniej do anarchizmu aspirować, lecz tylko historyk będący również metafizykiem może być anarchistą, który zarazem odrzuca anarchię, czy też kimś, kogo „sekularyzm nie jest świecki”³¹. Równocześnie, jak w ujęciu Hegla, które łączy pozytywność z negatywnością, także tutaj wyparcie obserwacji historycznej wcale nie ma negatywnego charakteru, co Scholem potwierdza, mówiąc w pierwszej osobie: „Wiele mnie w anarchii pociągało, zwłaszcza jej p o z y t y w n a u t o p i a”³². Wreszcie, wyparcie obserwacji historycznej może być tymczasowe i częściowe i takie być powinno, gdyż „materiały”, z których zostanie zbudowane „to, co pozytywne” w znaczeniu nowego utopijnego porządku, pochodzą ze świata żydowskiej tradycji i stanowią bezpośredni przedmiot obserwacji historycznej. „Istnieje także życie tradycji oparte nie tylko na kontynuacji i konserwatywnym pielęgnowaniu dziedzictwa wspólnoty. To również oczywiście stanowi sens tradycji [...], lecz tradycja jest także c z y m ś innym. Są obszary tradycji, które zostały zasłonięte i ukryte wśród kamieni upadłych pokoleń, i czekają one na odsłonięcie i rozbudzenie. Powraca się do tego, o czym zapomniano, lub do rzeczy, które jeszcze się nie wyczerpały. Odkrywa się ukryte skarby w ramach tradycji, na mocy

²⁹ S c h o l e m, *Explications and Implications*, s. 263.

³⁰ T e n z e, *Another Thing*, s. 98.

³¹ T e n z e, *Explications and Implications*, s. 51.

³² Tamże, s. 39.

której powstaje żywa relacja, i temu właśnie należy przypisać znaczną część świadomości Żydów naszego pokolenia, nawet jeśli występuje ona poza ramami ortodoksji”³³.

Słowa te wskazują, że tradycja, którą Scholem poddaje obserwacji historycznej, nie jest zasadniczo statyczna, i nawet w zsekularyzowanej rzeczywistości można dostrzec tętniące w tradycji życie. Cel wyznaczony holizmowi, który nadaje kierunek obserwacji historycznej, sam jest przeniknięty pewnością obecności dodatkowych sił działających pod powierzchnią realnej rzeczywistości. Podobnie jak Yerushalmi, Scholem daje wyraz myśleniu ontologicznemu, postrzegając przeszłość jako arenę, na której są obecne i działają siły transcendentne. W przypadku Yerushalmiego myślenie takie doprowadziło do stworzenia statycznego obrazu pamięci Żydów, w przypadku Scholema natomiast zrozumienie, że „pamięć była jedną z wielkich sił działających w życiu Żydów”³⁴, nie przekształciło się w statyczną i ahistoryczną wizję ich egzystencji. Scholem wyjaśnia, że to, co pamiętane, nie jest w jego ujęciu „prehistorią mityczną, dziejącą się w innym wymiarze czasowym, lecz rzeczywistą historią narodu. W ten sposób obrzędowi nasycenemu historią nie towarzyszy żaden akt magiczny. Obrzędy wspomniania nie o d d z i a ł u j ą, nie tworzą bezpośredniego związku między Żydem a otaczającym go światem i przyrodą, a tym, co zupełnie bez zaklinających gestów «zaklinają», jest pamięć, wspólnota pokoleń oraz identyfikacja wyznawców z podstawowym doświadczeniem”³⁵.

Włączanie żyjących dzisiaj ludzi – w tym także historyka – w przeszłość, choćby w proces historycznej selekcji, nie jest postrzegane jako zniszczenie lub zaburzenie mechanizmów zachowywania i ciągłości właściwych pamięci. Podczas gdy Yerushalmi podkreślał problematykę niesioną przez proces historycznej selekcji³⁶ i starał się zaangażować historyka w stawianie czoła temu, co określił jako „strach przed zapomnianiem”³⁷, Scholem wyjaśniał: „Pamięć obejmuje również zapomnianie, i jest to nie mniej waż-

³³ Tamże, s. 139.

³⁴ Tamże, s. 129.

³⁵ G. S c h o l e m, *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Znak, Kraków 1996, s. 136. Z tego fragmentu Moshe Idel wywnioskował, że Scholem uważał, iż „rytuał rabinicznego judaizmu był całkowicie oderwany od płaszczyzny mitu” (M. I d e l, *As Far as East from West: Rabbis and Cabbalists in the Gershom Scholem's Phenomenological Perception of Judaism*, w: *Myth and Memory: The Incarnations of Israeli Consciousness*, red. D. Ohana, R.C. Weistreich, Van Leer Institute and Hakibbutz Hameuchad, Jerusalem 1997, s. 76). Dookreślił on jednak swoją interpretację w przypisie: „Chociaż zgadzam się, że wywód Scholema jest zasadniczo paradoksalny, wydaje się, że paradoks ten został zbudowany na tendencyjnej prezentacji judaizmu mędrców” (tamże, s. 84, przyp. 12).

³⁶ Por. Y.H. Y e r u s h a l m i, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Schocken Books, New York, s. 94.

³⁷ Tamże, s. 117.

ne niż pamiętanie. Kiedy myślę o historii judaizmu i Żydów, wydaje mi się, że **z a p o m i n a n i e** jest **w a ż n i e j s z e** niż **p a m i ę t a n i e**, chociaż w założycielskich dokumentach judaizmu jako sprawę podstawową nakazuje się nam pamiętać. Pamiętaj, pamiętaj, pamiętaj!”³⁸.

Wyważona relacja między immanencją a transcendentą w poglądach Scholema pozwala mu zasymilować w szerszym kontekście tezy o ciągłości dwa składniki intencjonalności, a także podmiot – pamiętający i zapominający, sięgający po coś i coś odrzucający – oraz wszystko, co znajduje się poza podmiotem i może służyć jako przedmiot obserwacji historycznej i metafizycznej: historię, religię i kompleks wartości oraz treści zgromadzonych w minionej tradycji. Inaczej niż Yerushalmiego, Scholema nie niepokoi utrata wymiaru religijnego czy transcendentnego, i wydaje się, że nie potrafi on wyobrazić sobie ludzkiej egzystencji, w której wymiar ten byłby nieobecny. Anarchia spełnia tutaj pozytywną rolę, pomaga bowiem – wprawdzie w bardzo złożony sposób – zacierać granice (które w ujęciu Yerushalmiego są zbyt silnie zaznaczone), umieszczając po obu stronach granicy zarówno jednostkę, jak i grupę, pamiętanie i zapominanie, religię i sekularyzm, tradycję i utopię.

Tłum. z języka angielskiego *Patrycja Mikulska*

³⁸ S c h o l e m, *Another Thing*, s. 189.

RELIGIA I NAUKA WOBEC UTOPII

Maciej CZEREMSKI

RELIGIA – MIT – UTOPIA Antropologiczno-kognitywny model relacji

Badacze utopii wskazują, że niemożność osiągnięcia zakładanego celu nie musi oznaczać braku wpływu danej idei na aktualną rzeczywistość. Jako swoisty ideał, bez względu na swój nierealny charakter, utopia może w sposób istotny wpływać na rozwój wydarzeń. Utopią nie jest zatem każda dowolna fantazja, a jedynie taki zbiór wyobrażeń, w którym choćby implicite i przez negację obecne są także elementy i struktury świata rzeczywistego.

Kategorie „religia”, „mit” i „utopia” często omawiane są łącznie. Te trzy terminy tworzą jednak rozmaite konfiguracje: bywają utożsamiane lub przeciwstawiane, włączane nawzajem w swoje zakresy – tworzą wówczas układy hierarchiczne – lub ukazywane jako częściowo nakładające się na siebie równorzędne zbiory. Niniejszy artykuł przedstawia argumenty na rzecz tezy, że mit i utopia to względnie rozłączne tryby myślenia będące dwoma różnymi sposobami przekształcania uznawanej za prawdziwą koncepcji rzeczywistości¹. „Religia” stanowi natomiast kategorię z innego poziomu logicznego, nadrzędnego zarówno względem mitu, jak i utopii, nie jest przy tym prostą sumą mitu i utopii. Pomijając nawet to, że nie sposób sprowadzić religii wyłącznie do wymiaru doktrynalnego czy – szerzej – wyobrazeniowego, należy zauważyć, iż struktura owych wyobrażeń nie ogranicza się wyłącznie do form mitycznych czy utopijnych. Z drugiej strony, myślenie mityczne i utopijne występuje zarówno w obszarze wyobrażeń religijnych, jak i poza nim. Przedstawiona tu propozycja zakłada zatem, że formy myślenia mitycznego i utopijnego stanowią możliwe komponenty wyobrażeń religijnych. Choć nie jest to jedyny sposób funkcjonowania tych form myślenia, w sytuacji ukonstytuowania się takiej właśnie konfiguracji pełnią one w strukturze religii przeciwstawne funkcje. Ze względu na swoje cechy mit pełni w strukturze wyobrażeń religijnych funkcję stabilizującą rzeczywistość społeczno-psychologiczną, a utopia – przeciwnie – pełni funkcję dynamizującą, skłania do rozwoju istniejącej sytuacji społeczno-psychologicznej i do jej transgresji.

Celem niniejszego artykułu jest zaproponowanie pewnego modelu relacji zachodzących między trzema tytułowymi zjawiskami. Ze względu na ich specyfikę wiąże się to z szeregiem problemów teoretyczno-metodologicznych.

¹ Rozwijam tu koncepcję, którą opracowałem wspólnie z Jakubem Sadowskim. Zob. M. Czerm ski, J. S a d o w s k i, *Mit i utopia*, Libron, Kraków 2012.

Każdy z elementów układu religia–mit–utopia jest bowiem – jeśli można to tak wyrazić – definicyjnym horrorem. Wziąwszy pod uwagę fakt, że w tle rozważań dotyczących religii, mitu i utopii muszą się pojawiać również takie kategorie, jak na przykład „kultura”, trudno byłoby wymyślić zestaw terminów o bardziej rozmytych zakresach znaczeniowych. Sytuacja taka narzuca pewną logikę działania. Wbrew dobrym praktykom przyjętym w działalności naukowej w niniejszym artykule nie ma uzasadnień wyboru takiej a nie innej koncepcji rozumienia religii, mitu czy utopii (dokładniej ujmując, uzasadnienia te są wybiórcze – wyjaśniają, dlaczego A, a nie B, ale już nie tłumaczą, dlaczego A, a nie C). Artykuł przedstawia zatem jedynie pewne warianty pojmowania tych zjawisk, a następnie omawia wynikające z nich konsekwencje dotyczące sposobu, w jaki zjawiska te wchodzą ze sobą w interakcje. Akceptacja też niniejszego artykułu wymaga zatem zgody na posługiwanie się implikacjami wyprowadzanymi z przesłanek, które same w sobie nie są w nim w pełni uzasadniane. W skrócie należałoby więc powiedzieć, że przedstawiony tu model relacji zachodzących między religią, mitem i utopią wynika ze sposobu rozumienia tych zjawisk, a sposób ten, mimo istnienia wielu alternatywnych propozycji, nie jest obudowany w pełni zadowalającą argumentacją.

Zgodnie z zapowiedzią zawartą w tytule poszukiwany model ma charakter antropologiczno-kognitywny, to znaczy budowany jest w oparciu o podwójną charakterystykę tworzących go elementów. W pierwszym przypadku chodzi o analizę semiotycznych i funkcjonalnych aspektów religii, mitu i utopii. Ponadto w artykule zwraca się uwagę na mechanizmy poznawcze odpowiedzialne za formowanie wyobrażeń oraz zachowań o charakterze religijnym – to właśnie obecność tych mechanizmów w strukturze myślenia mitycznego i utopijnego pozwala wtórnie na określenie związków mitu i utopii z domeną religii (artykuł nie zajmuje się natomiast odrębnie kognitywnymi podstawami mitu i utopii). Opis tego rodzaju narzuca konieczność ustanowienia odniesienia między jego oboma poziomami. Odniesienie to przybiera w tym przypadku charakter podporządkowania semiotycznego i funkcjonalnego wymiaru analizowanych zjawisk generującym je procesom poznawczym. Oznacza to, że tam, gdzie analiza poziomu kognitywnego domaga się modyfikacji teorii poziomu semiotyczno-funkcjonalnego, modyfikacja taka jest podejmowana.

RELIGIA

Za punkt wyjścia przyjętego dalej sposobu rozumienia zjawiska religii posłuży często stosowana w antropologii definicja zaproponowana przez Clifforda Geertza. Jej popularność wynika z kilku przyczyn. Po pierwsze, z historycznego punktu widzenia jest ona udaną próbą przełamania pewnej

behradności charakteryzującej postawę antropologii wobec zjawiska religii w połowie dwudziestego wieku. Po drugie, definicja ta jest dobrze umocowana w tradycji filozoficznej, Geertz nawiązuje bowiem wprost do koncepcji Susanne Langer (w tle zatem pozostają Ernst Cassirer i sam Immanuel Kant)². Przede wszystkim jednak w centrum swoich rozważań Geertz stawia symbol, czyli zjawisko specyfikowane ze względu na cechy formalne, a nie merytoryczne (symbol w tym ujęciu to coś, co znaczy coś innego), dzięki temu nadając definicji religii cechy uniwersalności. Religią jest zatem według Geertza „(1) system symboli (2) budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste”³.

Komentując ową definicję w oparciu o szczegółowe uwagi samego Geertza, trzeba powiedzieć, że definicja ta ma charakter zdecydowanie antysubstancjalny⁴. Zgodnie z nią bowiem system symboli tworzących religię odróżnia od układów symbolicznych innego typu suma efektu, którym jest wpływ na ludzkie zachowania i właściwości, czy też warunków, dzięki którym to, co symboliczne może oddziaływać na rzeczywistość. Nie ma tu natomiast mowy o jakichś określonych rodzajach treści. Kluczową własnością systemu symboli o cechach religii jest to, że wyraża się w nim najbardziej ogólna koncepcja rzeczywistości. Taka koncepcja, która obejmuje nawet sytuacje graniczne będące czynnikami potencjalnego chaosu: intelektualną konsternację, egzystencjalne cierpienie i etyczny paradoks. Zawarta w systemie symboli religijnych perspektywa musi zatem różnić się od codziennej perspektywy zdroworozsądkowej. Poprzez ukazanie tych samych wydarzeń w innej skali ma ona bowiem odkrywać ład, którego brakuje w wąskim widzeniu elementów świata w ich codziennym oglądzie. Religia w takim ujęciu ma zatem nadawać sens temu, co w innych okolicznościach wydaje się pozbawione sensu. Musi jednak czynić to w sposób pewny. Informacja zawarta w symbolach religijnych musi być traktowana jako prawdziwa (tym religia różni się od najbardziej nawet ogólnych opisów artystycznych) i niepodlegająca krytyce (tym różni się religia od nauki, charakteryzującej się poznawczym sceptycyzmem).

Warto zwrócić uwagę na to, że w definicji Geertza nie pojawia się żaden z terminów powszechnie występujących w innych popularnych definicjach religii („Bóg”, „nadprzyrodzoność”, „sacrum” czy „transcendencja”), które to terminy zawsze okazywały się kłopotliwe przy próbach interkulturowej charakterystyki

² Zob. S.K. L a n g e r, *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, tłum. A.H. Bogucka-Eisler, PIW, Warszawa 1976.

³ C. G e e r t z, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 112.

⁴ Por. tamże, s. 109-150.

zjawiska religii. Definicja Geertza – jak zresztą każda inna definicja religii – nie jest jednak pozbawiona wad; to, co wydaje się jej siłą, może być również uznane za jej słabość. Krytyka płynie przy tym z dwóch stron: Dla jednych definicja Geertza jest zbyt wąska i swoim zakresem obejmuje jedynie pewne typy systemów religijnych. Tego rodzaju zastrzeżenia zgłaszają przede wszystkim skrajnie relatywistyczni badacze proveniencji postmodernistycznej. Dla innych definicja Geertza jest zbyt szeroka i – z racji pomijania aspektu substancjalnego – obejmuje swoim zakresem także funkcjonalne odpowiedniki religii, które jednak religią nie są. Uwagi te formułują między innymi badacze o nastawieniu kognitywnym.

Czołowym przedstawicielem krytyków pierwszego rodzaju jest Talal Asad. Ten brytyjski badacz zauważa, że o ile wczesna antropologia rozwijana w ramach szkoły ewolucjonistycznej traktowała religię jak prymitywną, załączkową formę przede wszystkim nauki, ale też sztuki czy prawa, o tyle wraz z odrzuceniem paradygmatu ewolucjonistycznego antropologowie zaczęli postrzegać religię jako autonomiczną i nieredukowalną do innych form ludzkiej działalności przestrzeni wierzeń i praktyk⁵. W efekcie uformowało się przekonanie, że religia to coś izolowanego od kontekstu kulturowo-historycznego, a na tej podstawie ufundowane zostało z kolei przeświadczenie, że w zjawisku, jakim jest religia, występują takie bądź inne niezmienniki. Według Asada teza ta jest całkowicie nieuprawomocniona. Traktowanie religii jako zjawiska izolowanego ma być wynikiem przyjęcia perspektywy współczesnego świata zachodniego, w którym religia jest zjawiskiem sprywatyzowanym. Wystarczy jednak przyrzeć się islamowi albo zmienić epokę i spojrzeć na chrześcijaństwo czasów średniowiecza, aby ze względu na związki zachodzące między religią a polityką odrzucić tezę o braku uwarunkowania tej pierwszej. W konsekwencji nie ma także podstaw, by sądzić, że w religii istnieją jakiegokolwiek niezmienniki niezależne od kulturowego kontekstu. Ostatecznie Asad dochodzi zatem do wniosku, że kategoria uniwersalnego zjawiska, jakim miałyby być religia, jest konstruktem stworzonym przez badaczy. Najlepszym przykładem takiego nadużycia okazuje się właśnie definicja Geertza, w której na plan pierwszy wysunięta została kwestia przekonań, co – według Asada – samo w sobie stanowi produkt kulturowego uwarunkowania i jako takie jest dalekie od uniwersalnej trafności.

Zarzut ten wydaje się słuszny. Jak pokazuje Stanley Tambiah, w starożytności religia była raczej pozbawionym spekulatywnego charakteru odczuciem zależności i oddania, jakie człowiek żywił wobec sacrum, oraz wynikającym z tego odczucia działaniem⁶. Subiektywna wiara staje się częścią zjawiska religii dopiero

⁵ Por. T. A s a d, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, s. 27-54.

⁶ Por. S. J. T a m b i a h, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, tłum. B. Hlebowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 11-46.

w średniowieczu, jest ona jednak w tym okresie wtórna wobec społecznego wymiaru religii w postaci instytucjonalnego Kościoła. Koncepcja religii jako systemu idei kształtujących wiarę (czyli doktryny) pojawia się dopiero w siedemnastym wieku, wraz z pomysłem „religii naturalnej”. Definicja Geertza wydaje się zatem naukową parafrazą tego kulturowo wykształconego przekonania i jako taka nie może pretendować do miana powszechnej. Nie oznacza to jednak, że w ślad za Asadem należy zrezygnować z prób znalezienia uniwersalnych, interkulturowych cech religii⁷. Odrzucając nihilizm cechujący podejście Asada, trzeba zatem poszukać innych stałych jej cech. Jednocześnie jednak – i tu pojawia się krytyka definicji Geertza drugiego rodzaju – cechy te powinny być właściwe tylko religii.

Reprezentujący nurt religioznawstwa kognitywnego Ilkka Pyysiäinen, odnosząc się do tego problemu, powtarza najpierw zarzuty Asada⁸. Zamiast stosować w badaniu religii schematy znane z własnej tradycji kulturowej, należy wyjść od studiowania powtarzających się w różnych kulturach sposobów kwalifikowania konkretnych fenomenów jako religijnych. Przez fenomeny należy przy tym rozumieć – dochodząc do istoty kognitywnego podejścia do religii – produkty procesów mentalnych. Religia z tej perspektywy jest bowiem postrzegana jako specyficzna konfiguracja niespecyficznych (wytwarzanych w innych celach) efektów działania ludzkiego umysłu. Dla religioznawców kognitywnych, podobnie jak dla Geertza, kluczowym zadaniem jest zatem usunięcie metodologicznie kłopotliwych komponentów substancjalnych religii, te bowiem są kulturowo zróżnicowane. Zamiast jednak, tak jak Geertz, zająć się wyłącznie funkcjonalną charakterystyką interesującego ich zjawiska, dokonują oni redukcji komponentów religii do wytwarzających je mechanizmów mentalnych, te bowiem są uniwersalne⁹.

Takiej redukcji poddana zostaje przede wszystkim kategoria nadprzyrodzoności, w religioznawstwie kognitywnym uznawana za odczucie powstające poprzez nałożenie na siebie efektów działania kilku modułów ludzkiego umysłu. Nałożenie, które z kolei jest możliwe dzięki specyficznej wyłącznie dla gatunku ludzkiego kognitywnej płynności pozwalającej na łączenie kompetencji porządkujących odmienne wymiary rzeczywistości¹⁰. W ujęciu Pascala Boyera efektem owej płynności są między innymi tak zwane wyobrażenia kontrintuicyjne, czyli konstrukty myślowe posiadające zarówno cechy typowe dla swojego rodzaju (kategorii ontologicznej typu obiekt, zwierzę czy człowiek),

⁷ Por. B. S a l e r, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Berghahn Books, New York 2000, s. 95-102.

⁸ Por. I. P y y s i ä i n e n, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill, Leiden–Boston 2003, s. 1-5.

⁹ Por. tamże, s. 25-53.

¹⁰ Por. S. M i t h e n, *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*, Phoenix, London 1998, s. 171-210.

jak i cechy z nim sprzeczne (na przykład mówiące drzewo czy niewidzialny człowiek)¹¹. Tego typu kontrintuicyjne twory występują powszechnie w ludzkich kulturach. Części wyobrażeń kontrintuicyjnych przypisana jednak zostaje także intencjonalność – tendencja wynikająca ze skądinąd adaptacyjnie uzasadnionej hipertrofii systemu wykrywania obiektów żywych. Jeżeli z kolei taki kontrintuicyjny agens będzie podejrzewany o posiadanie nielimitowanego dostępu do informacji społecznie strategicznych oraz o to, że na podstawie tej wiedzy ocenia on ludzkie postępowanie pod kątem moralnym (co jest efektem adaptacji do życia w grupie), a w konsekwencji karze bądź nagradza (co jest efektem ciągłego działania systemu wykrywania wzorców), to „zwykłe” wyobrażenie kontrintuicyjne (takie jak myszka Miki czy Spider-Man) zamieni się w wyobrażenie nadprzyrodzone. Według religioznawców kognitywnych postulowana obecność nadprzyrodzonego kontrintuicyjnego agensa zdecydowanie stanowi czynnik kluczowy w ustalaniu tego, co religijne. Tylko w ten sposób można na przykład odróżnić rytuał od wszelkich innych form intencjonalnych działań¹².

Aprobuując konieczność korekt tez Geertza zgodnie z przedstawioną powyżej argumentacją, można zatem przyjąć, że religia to system powiązanych ze sobą praktyk społecznych i opisujących ogólny porządek świata przekonań, w którym to porządku istotne miejsce odgrywają kontrintuicyjne agensy rozpoznawane jako czynnik nadprzyrodzony, przy czym przekonania te traktowane są jako prawdziwe i niepodważalne. Takie rozumienie religii pozostaje bardzo bliskie definicji zaproponowanej przez Scotta Atrana, według którego „religia jest (1) kosztownym i trudnym do podważenia zaangażowaniem społecznym (2) względem kontrfaktycznego i kontrintuicyjnego świata nadprzyrodzonych istot sprawczych (agensów), (3) które panują nad ludzkimi lękami egzystencjalnymi, takimi jak śmierć czy stanie się ofiarą oszustwa”¹³.

MIT

Omawiając możliwe sposoby rozumienia terminu „mit”, Lauri Honko wymienia ich aż dwanaście¹⁴. Mit może być zatem rozumiany jako: (1) źródło

¹¹ Por. P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia*, tłum. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 61-93.

¹² Por. R.N. McCauley, E.T. Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 23-26; E.T. Lawson, R.N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 123-136.

¹³ S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Nomos, Kraków 2013, s. 11.

¹⁴ Zob. L. Honko, *The Problem of Defining Myth*, w: *The Myth of the State*, red. H. Biezais, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1972, s. 7-19.

kategorii poznawczych, (2) forma ekspresji symbolicznej, (3) projekcja podświadomości, (4) czynnik integracyjny w procesie adaptacji życiowej człowieka (światopogląd), (5) wzór zachowania, (6) narzędzie legitymizacji instytucji społecznych, (7) wyznacznik ważności społecznej, (8) zwierciadło kultury czy struktury społecznej, (9) wynik sytuacji historycznej, (10) typ religijnej komunikacji, (11) gatunek religijny, (12) przekaznik struktury. Wymienione sposoby rozumienia mitu modulowane są dodatkowo ze względu na zastosowany paradygmat badawczy. Mit rozpatruje się bowiem przynajmniej z czterech różnych perspektyw: historycznej, psychologicznej, socjologicznej i strukturalnej. Nic więc dziwnego, że stosowane współcześnie definicje mitu mające uchwycić wielowymiarowość tego zjawiska są zazwyczaj wieloaspektowe i złożone, a także opatrzone obszernymi komentarzami¹⁵. Przykładem może być definicja zaproponowana przez Ewę Nowicką: „Mit jest opowieścią narracyjną, posługującą się symbolami i obrazami, ignorującą zasady logiki formalnej, dla opowiadających i odbiorców absolutnie prawdziwą, dosłowną, operującą swoistym poczuciem czasu i przestrzeni, mówiącą o sprawach wielkiej wagi (subiektywnej i obiektywnej) dla jednostki i zbiorowości, ignorującą problemy zbiorowości obcych. Tak rozumiany mit w postaci czystej występuje w społeczeństwie określanym modelowo jako sakralne, a w kulturze społeczeństw rozwiniętych posiada pewne analogie, z których najbliższa jest ideologia”¹⁶.

Rozwijając wybrane punkty powyższej definicji, można – podobnie jak w przypadku omawiania cech religii – zacząć od doprecyzowania funkcjonalnych aspektów mitu. Według klasycznego opracowania Josepha Campbella zbiór mitów danej kultury, jego mitologia, pełni cztery podstawowe funkcje (nie wszystkie funkcje muszą jednak występować równocześnie w pojedynczym micie)¹⁷. Pierwsza funkcja, metafizyczna, polega na oswojaniu ludzkiej sytuacji egzystencjalnej, która w tajemniczym i nie do końca dającym się poznać świecie musi być nacechowana lękiem i niepewnością. W najbardziej radykalnej postaci funkcja ta sprawia, że mit wydaje się zapisem mistycznego doznania coincidentia oppositorum. W ten sposób likwidacji (lub przynajmniej zawieszeniu) ulegają wszelkie związane z wielością zjawisk sprzeczności, a zastępuje je poczucie komplementarności i pełni. Druga funkcja mitologii, kosmologiczna, to opisanie poszczególnych elementów rzeczywistości i zachodzących między nimi relacji objawiające jej prawdziwy kształt. Chodzi tu zarówno o relacje przestrzenne, quasi-geograficzne, jak i o zależności diachro-

¹⁵ Por. W.G. D o t y, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa 2000, s. 33-87.

¹⁶ E. N o w i c k a, *Sporne problemy w badaniach nad mitem*, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, t. 28, nr 3, s. 96.

¹⁷ Por. J. C a m p b e l l, *The Mythic Dimension: Selected Essays 1959-1987*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1997, s. 180-186.

niczne, quasi-historyczne (charakterystyczne dla mitu jest przy tym wyraźne akcentowanie, że te pierwsze relacje są pochodną tych drugich). Trzecia funkcja, socjologiczna, związana jest z wyznaczaniem norm życia społecznego. Mit stabilizuje struktury społeczne, ukazuje je bowiem jako naturalne i konieczne (pomimo że w rzeczywistości są one historyczne i ideologiczne). W konsekwencji takiej „naturalizacji” na rzecz danej formy ładu społecznego działać będą nie tylko jego najwięksi beneficjenci, ale także jednostki przez ów system wykorzystywane, czyli takie, które zyskałyby najwięcej na jego odrzuceniu. Ostatnia funkcja, psychologiczna, polega na wspomaganiu indywidualnego rozwoju psychicznego. W tym aspekcie mity można zatem traktować jako zapis typowych, a przez to uniwersalnych etapów, z jakich składa się ludzkie życie. Dzięki ich narracyjnemu opracowaniu „użytkownik” mitu wie, jeszcze zanim sam znajdzie się na danym etapie, jakie możliwości i pokusy są z nim związane (mit często posługuje się przypadkami negatywnymi). Istotne jest, że wszystkie cztery funkcje wzajemnie na siebie wpływają i en bloc mity postraktować można jako środek synchronizowania wszystkich opracowywanych w nich obszarów: życia jednostki, społeczeństwa, świata i kosmosu.

Przechodząc do formalnych aspektów mitu, należy zauważyć, że użyte przez Nowicką określenie „opowieść narracyjna” często traktowane jest jako jedyna uniwersalna cecha mitu¹⁸. Określenie to należy jednak rozumieć w specyficzny sposób. Mit z całą pewnością jest narracją, nie oznacza to jednak, że jest wyłącznie narracją. Narracja pełni w tym przypadku funkcję ekspresji i termin „mit” w szerokim znaczeniu odnosi się także do zbioru wyrażanych w narracjach przekonań. W konsekwencji przez mitologię należy rozumieć nie tyle zbiór wszelkich mitów danej kultury, ile pewien rodzaj światopoglądu. Dopiero z takiej perspektywy sensowne stają się rozważania nad specyfiką zasad logicznych charakteryzujących myślenie mitologiczne. Nie da się ich bowiem ograniczyć jedynie do kwestii właściwej dla mitu poetyki (nie negując, że taka rzeczywistość istnieje¹⁹). Problem ten jest zresztą kluczowy dla zrozumienia specyfiki zjawiska. To właśnie odmiennosc zasad skojarzeniowych wymykających się klasycznie pojmowanej logice sprawia, że mit wydaje się zjawiskiem aż tak bardzo egzotycznym.

Kwestie mito-logiki starano się opracowywać na wiele różnych sposobów²⁰. Próbuąc dokonać ich krótkiej syntezy, powiedzieć można – za Eleazarem

¹⁸ Por. R.A. Segal, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 4-6.

¹⁹ Por. J. Biehorst, *Czerwony łabędź. Mity i opowiadania Indian amerykańskich*, tłum. L. Marjańska, PIW, Warszawa 1984, s. 12-17.

²⁰ Zob. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 2, *Mythical Thought*, tłum. R. Manheim, Yale University Press, New Haven-London 1960; L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Wydawnictwo Naukowe

Mieletinskim – że myślenie mityczne charakteryzuje się swoistą nieostrością²¹. Nie odróżnia ono w sposób wyraźny podmiotu od przedmiotu, tego, co realne, od tego, co idealne, obiektu od jego atrybutów, jedności i wielości, tego, co statyczne, od tego, co dynamiczne. Myślenie mityczne przecenia natomiast wszelkie zależności czasowo-przestrzenne, traktując je jako wystarczającą podstawę do kojarzenia obiektów. Sankcjonuje ono zatem asocjacje uchodzące w klasycznej logice za ewidentne błędy (*post hoc ergo propter hoc* i *iuxta hoc ergo propter hoc*). W myśleniu mitycznym istotne okazują się także elementy emocjonalne, które pozwalają łączyć obiekty wyłącznie na podstawie wspólnych odczuć towarzyszących ich oglądowi. Być może najważniejszą cechą myślenia mitycznego jest jednak opisane przez Claude’a Lévi-Straussa zjawisko *bricolage*’u, czyli wyrażania kategorii abstrakcyjnych za pomocą konkretnych obiektów²². Zamiast terminów odnoszących się do samej kategorii w micie obecne są zatem nazwy jej wybranych elementów, które jednak na zasadzie metonimii mogą reprezentować całą kategorię. W efekcie mit charakteryzuje swoista „logika konkretności”, w której obiekty, zjawiska przyrody czy gatunki zwierząt stają się operatorami wartości abstrakcyjnych. Teorię *bricolage*’u uznać można za doprecyzowanie ogólnego przekonania o symbolicznym charakterze mitu. Ma ona tę zaletę, że wyjaśnia szeroko rozpowszechnione przekonanie o konieczności interpretacji opowieści mitycznych. Ich treść dana wprost wydaje się bowiem naiwna i niespójna. Koherencję zawartych w mitach sensów przywraca dopiero odpowiednie ich odczytanie.

Zastanawiając się nad „naturalnym” środowiskiem funkcjonowania mitów, Nowicka mówi o „społeczeństwach sakralnych”, które to określenie najprawdopodobniej uznać można za równoznaczne ze „społecznościami tradycyjnymi”. Wydaje się, że prototypowe formy mitu rzeczywiście związane są właśnie z nimi i że omówione wyżej cechy myślenia mitycznego wynikają z mentalnego sposobu funkcjonowania członków owych społeczności (to, co mityczne, równa się więc temu, co tradycyjne)²³. Ukształtowany w społecznościach tradycyjnych mit występuje jednak powszechnie także poza ich granicami²⁴. O ile wymienione tu funkcjonalno-formalne aspekty mitu wydają się względnie stabilne, to treść mitów wraz wędrówką tej formy między społecz-

PWN, Warszawa 1992; C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001; B. Uspienski, J. Łotman, *Mit – imię – kultura*, w: B. Uspienski, *Historia i semiotyka*, tłum. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 63-80.

²¹ Por. E. Mieletinski, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 203n.

²² Por. Lévi-Strauss, dz. cyt., s. 32-39.

²³ Por. Mieletinski, dz. cyt., s. 201.

²⁴ Zob. M. Czeremski, *Spontaniczne mity. Naturalne podstawy powszechności występowania mitu*, w: M. Czeremski, K. Dominas, M. Napiórkowski, *Mit pod lupą II*, Libron, Kraków 2013, s. 9-46.

nościami poszczególnych typów ulega znacznej modyfikacji. W efekcie nie da się wskazać jakiegoś stabilnego obszaru tematycznego mitów czy typowych mitycznych wątków. W społecznościach tradycyjnych podstawową formą mitów są opowieści kosmogoniczne opowiadające o przejściu z chaosu w nomos. W opowieściach tych powracają takie tematy, jak kosmiczna katastrofa czy ustanowienie norm kultury. We współczesnych społecznościach nowożytnych zakres tematyczny mitów ulega jednak niemal całkowitej zmianie. Mitami mogą być opowieści o zbieraczach nakrętek czy porywaczach nerek²⁵.

Podsumowując, w dalszej części artykułu termin „mit” stosowany będzie w znaczeniu opowieści ramowej – nadającej porządek sposobowi, w jaki człowiek postrzega świat, społeczeństwo i samego siebie. Opowieść ta jest środkiem wyrazu pewnego światopoglądu, który cechuje się specyficznymi sposobami kojarzenia, a zwłaszcza logiką konkretności. O byciu mitem przesądza sposób organizowania jego treści oraz ich funkcja, a nie rodzaj tych treści.

UTOPIA

W triadzie religia–mit–utopia ostatni jej człon jest w pewnym sensie terminem najmniej kłopotliwym. Oczywiście i w jego przypadku nie brak sprzecznych stanowisk i pewnych kontrowersji. Wydaje się jednak, że zaproponowana przez Karla Mannheima definicja utopii jest znacznie bardziej popularna i wywołuje znacznie mniej sprzeciwów niż jakakolwiek z istniejących definicji religii czy mitu. Mannheim pisze: „Utopijną jest taka świadomość, która nie pokrywa się z otaczającą ją «rzeczywistością». Ta objawia się zawsze w ten sposób, że taka świadomość w przeżywaniu, myśleniu i działaniu orientuje się na czynniki, których owa rzeczywistość nie zawiera. Nie każdą jednak niezgodną, transcendentną, konkretną i tym samym «obcą rzeczywistości» orientację będziemy uważać za utopijną. Utopijną będziemy nazywać taką «transcendentną wobec rzeczywistości» orientację, która przechodząc do działania, jednocześnie częściowo lub całkowicie rozsadzać będzie istniejący w danym czasie porządek bytu»²⁶.

W konsekwencji przyjęcia takiego stanowiska nie da się wskazać – podobnie jak nie można było tego uczynić w przypadku mitu – jakiegoś zbioru treści czy poglądów, które byłyby utopijne same z siebie²⁷. O utopijnym cha-

²⁵ Zob. M. Napiórkowski, *Mitologia współczesna. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkałych w globalnej wiosce*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.

²⁶ Zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. 159.

²⁷ Por. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Sic!, Warszawa 2000, s. 45.

rakterze decyduje bowiem kontekst wygłaszania danego poglądu, a nie jego treść. Cechą dystynktywną utopii jest jej nieadekwatność do istniejącego stanu rzeczy. Wraz ze zmianą sytuacji taka nieadekwatność może jednak zanikać – zgodnie z regułą, że to, co wcześniej było niemożliwe, w miarę upływu czasu staje się przynajmniej prawdopodobne. Ze względu na nieprzewidywalność przyszłości nie da się wskazać żadnego, nawet pozornie najbardziej absurdalnego przekonania, które w jakichś hipotetycznych warunkach nie mogłoby się okazać możliwe do zrealizowania. Status utopii jest więc zawsze statusem tymczasowym. Równocześnie jednak w zadanych koordynatach czasowo-przestrzennych utopia jawi się jako utopia właśnie dlatego, że nie mieści się w ich ramach. Utopia nie jest bowiem najbardziej doskonałym sposobem realizacji danego planu w ramach istniejących reguł gry²⁸. W założeniu ma ona być doskonalsza niż najdoskonalszy efekt wykorzystania istniejących zasad właśnie dlatego, że ich nie uwzględnia. Utopia wygrywa z rzeczywistością, bo nie obowiązują jej właściwe rzeczywistości ograniczenia.

Jakakolwiek funkcjonalna użyteczność niemożliwego do zrealizowania eksperymentu myślowego może wydać się wątpliwa. Badacze utopii wskazują jednak, że niemożność osiągnięcia zakładanego celu nie musi oznaczać braku wpływu danej idei na aktualną rzeczywistość. Jako swoisty ideał, bez względu na swój nierealny charakter, utopia może w sposób istotny wpływać na rozwój wydarzeń²⁹. Dzieje się tak – jak zauważa Jakub Sadowski – ponieważ w każdej utopii wyróżnić można dwa bieguny³⁰. Jednym jest idealny i niemożliwy do zrealizowania wzorzec, drugim zaś – aktualny stan rzeczy, który domaga się naprawy zgodnej z owym niemożliwym wzorcem. Utopią nie jest zatem każda dowolna fantazja, a jedynie taki zbiór wyobrażeń, w którym choćby implicite i przez negację obecne są także elementy i struktury świata rzeczywistego. W efekcie utopia, podobnie jak mit, powinna być odczytywana nie wprost, lecz z zastosowaniem pewnych narzędzi interpretacyjnych³¹. W nierealnych obrazach ukaziwanych przez utopię można bowiem odnaleźć jak najbardziej realne pragnienia i oczekiwania. Skupione w utopijnej soczewce mają one istotną moc sprawczą.

Zastanawiając się nad warunkami powstawania utopii, zauważyć można pewną zbieżność z warunkami powstawania mitów. Jedna i druga forma szcze-

²⁸ Zob. J. S a d o w s k i, *Utopia: bezczelna próba nowej definicji*, „Obóz. Problemy narodów byłego obozu komunistycznego” 2006, nr 45-46, s. 9-16.

²⁹ Por. J. J. W i a t r, *Czy zmierzch ery ideologii? Problemy polityki i ideologii w świecie współczesnym*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 235.

³⁰ Zob. S a d o w s k i, dz. cyt. Por. t e n ż e, *Między Pałacem Rad i Pałacem Kultury. Studium kultury totalitarnej*, Wydawnictwo Egis, Kraków 2009, s. 81n.

³¹ Por. F. J a m e s o n, *Utopia as Method, or the Uses of the Future*, w: *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility*, red. M.D. Gordin, H. Tilley, G. Prakash, Princeton University Press, Princeton 2010, s. 25n.

gólnie chętnie wykorzystywana jest w sytuacjach kryzysowych³². Jak jednak stwierdza Jerzy Szacki, utopia nie może pojawić się w warunkach, w których nie istnieje możliwość dokonywania światopoglądowych wyborów³³. Nie ma zatem miejsca dla utopii tam, gdzie wszystko to, co nie jest istniejącym aktualnie nomosem, postrzegane bywa jako chaos. Mówiąc wprost – utopia nie może pojawiać się w społecznościach tradycyjnych, które niejako z definicji są antypluralistyczne. Utopia jest zatem praktycznie nieobecna w mateczniku mitów. W konsekwencji w układzie diachronicznym musi być postrzegana jako twór późniejszy. Przekłada się to na pewne jej cechy specyficzne. Pomimo że – podobnie jak w przypadku mitów – jej „wyzwalaczem” są sytuacje kryzysowe, utopia związana jest już z kulturą indywidualistyczną. Najczęściej zatem da się wskazać jej autora (podczas gdy mit, jako typowa forma folklorystyczna, jest tworem anonimowym). Autorytet indywidualności jest jednak mniejszy niż autorytet mądrości zbiorowej, stąd też wynika skłonność utopii do zwiększającego ów autorytet pseudonaukowego języka i raczej intelektualistycznej niż emocjonalnej argumentacji.

Zgodnie z przyjętym tu sposobem rozumowania można zatem powiedzieć, że utopia jest opowieścią, w której wyraża się krytyka istniejącego porządku rzeczy. Krytyka ta jest przy tym tak radykalna, że koncepcje ukazywane jako opozycja aktualnego stanu świata są przerysowane do tego stopnia, iż w danym momencie historycznym nie istnieje możliwość wprowadzenia ich w życie. Jednocześnie jednak utopijne wyobrażenia, aby pełnić funkcje motywacyjne, muszą zachowywać łączność z krytykowaną rzeczywistością. Krytyka tego rodzaju możliwa jest tylko w warunkach pluralizmu światopoglądowego.

MODEL INTERAKCJI

Dysponując charakterystyką elementów poszukiwanego modelu, można przystąpić do prób opisanego zachodzących między nimi relacji. W perspektywie przyjętych tu sposobów rozumienia religii, mitu i utopii wyraźnie widać, że przy zachowaniu pewnych warunków mit może pełnić funkcję składnika doktrynalnego wymiaru religii. Jedną z charakterystycznych cech religii jest bowiem „formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia”, czyli realizowanie tej samej funkcji, którą pełnią mity. W obu przypadkach chodzi zresztą o „totalne” opisanie rzeczywistości – w taki sposób, by opis ten obejmował także egzystencjalne stany graniczne. W obu też niezbędne jest założenie całkowitej i niepodważalnej prawdziwości takiego opisu. Co więcej, w jednym i w dru-

³² Por. T. B i e r n a t, *Mit polityczny*, PWN, Warszawa 1989, s. 317n.

³³ Por. J. S z a c k i, *Utopie*, Iskry, Warszawa 1968, s. 27.

gim przypadku akcentowany jest związek pomiędzy kosmologią i porządkiem ludzkich działań. Podążając wyłącznie za Geertzem, należałoby wręcz uznać, że mit obligatoryjnie przynależy do sfery religii. Przyjęty tu sposób rozumienia mitu spełnia bowiem jednocześnie wszystkie warunki uznania go za system symboli religijnych. Wraz z kognitywną korektą założeń Geertza, kluczową dla rozstrzygnięcia religijnego statusu mitu, problemem staje się jednak obecność kontrintuicyjnych agensów rozpoznawanych jako czynniki nadprzyrodzone (w opozycji do „zwykłych” kontrintuicyjnych agensów, takich jak Myszka Miki czy Spider-Man). W konsekwencji za religijne mogą zostać uznane jedynie te systemy mitologiczne, w których występują postacie będące agensami opisanego tutaj typu. Z całą pewnością dotyczy to mitów społeczności tradycyjnych. W przedstawianych w tych mitach obrazach rzeczywistości wyobrażenia kontrintuicyjne odgrywają rolę kluczową. Poza obszarem społeczności tradycyjnych istnieją jednak także liczne formy mitów zdesakralizowanych. Zachowują one definicyjne cechy mitu, a nawet mogą w nich występować kontrintuicyjne agensy. Agensy te nie są jednak rozpoznawane jako nadprzyrodzone (nie przyznaje się im bowiem na przykład nielimitowanego dostępu do informacji strategicznych). Na mocy przyjętych wcześniej założeń mity tego typu nie mogą pełnić funkcji elementu doktryny religijnej.

Z drugiej strony jednak należy zauważyć, że system symboli religijnych nie musi mieć charakteru mitycznego. Ma go jedynie wtedy, gdy zorganizowany jest z zastosowaniem charakterystycznych dla mitu zasad asocjacyjnych (charakteryzuje się mito-logiką i mito-poetyką). Pytaniem otwartym pozostaje, czy religia może w ogóle obyć się bez komponentu mitologicznego. Z pewnych względów wydaje się to mało prawdopodobne (religia bez komponentu mitologicznego najprawdopodobniej nie mogłaby pełnić opisanych tu funkcji). Z całą pewnością jednak korpus doktrynalny danego systemu religijnego nie musi być w całości mitologiczny. Tworzące go symbole mogą być bowiem organizowane przy użyciu niemitologicznych zasad skojarzeniowych, a w efekcie będą także pozbawione cech mito-poetyki. Przykładem takich składowych doktryn religijnych są racjonalizujące materiał mityczny opracowania teologiczne i prawne.

Podsumowując, mit – o ile występują w nim kontrintuicyjne agensy z nielimitowanym dostępem do informacji społecznie strategicznych, na podstawie których oceniają one ludzkie postęпки pod kątem moralnym i w efekcie karzą bądź nagradzają – może pełnić funkcję doktryny religijnej bądź jej elementu. W sytuacji nieobecności kontrintuicyjnego agensa o cechach nadprzyrodzonych mit pozostaje natomiast mitem świeckim. Religia z kolei najprawdopodobniej potrzebuje obecności elementów mitycznych w swojej doktrynie, nie musi ona jednak być mityczna w całości. Mit wydaje się zatem zjawiskiem relatywnie autonomicznym wobec religii. Jako pewien charakterystyczny zbiór sposobów

porządkowania rzeczywistości i kulturowych funkcji jest jednak obecny między innymi w wierzeniach poszczególnych systemów religijnych.

Relacja między religią a utopią jest pod wieloma względami podobna do relacji religia–mit: w pewnych warunkach utopia może stać się częścią doktryny religijnej. Dzieje się tak dlatego, że – wbrew pozorom – także utopia stanowi środek wyrażania ogólnej koncepcji rzeczywistości (choć czyni to w sposób negatywny). Inaczej niż w przypadku mitu, którego jedną z cech definicyjnych jest prawdziwość, warunek sine qua non nadania utopii cech religijnych stanowi uznanie jej za możliwą do zrealizowania. Utopia traktowana w kategoriach fikcji nie może – zgodnie z przyjętym sposobem rozumienia religii – pełnić funkcji elementu doktryny. Skoro jednak cechą samej utopii jest to, że jej realizacja rozsądza istniejący porządek bytu, to jedyną możliwością pogodzenia tych sprzecznych tendencji jest akceptacja przekonania o możliwości zmiany reguł rządzących rzeczywistością. Drugim warunkiem, który utopia musi spełnić, by stać się elementem doktryny religijnej, jest – podobnie jak w przypadku mitu – konieczność wystąpienia w opisywanym porządku świata kontrintuicyjnych, nadprzyrodzonych agensów. Także utopia okazuje się zatem zjawiskiem relatywnie autonomicznym wobec religii, jednocześnie jednak utopia posiada cechy, które przy wystąpieniu warunków dodatkowych pozwalają na uczynienie z niej elementu doktryny religijnej.

Analogia relacji zachodzących między religią a mitem i religią a utopią sugeruje, że same zjawiska mitu i utopii powinno charakteryzować pewne pokrewieństwo. Wrażenie to pogłębiane jest przez podobieństwo układów tematycznych obu form. W utopii mogą występować wszak te same koncepcje czy postacie, które występują w micie, co ewidentnie świadczy o możliwości interakcji między utopią a mitem. Jak jednak powiedziano powyżej, treść nie jest wyznacznikiem ani form mitycznych, ani utopijnych. Podobnie rzecz ma się z innymi zachodzącymi między nimi podobieństwami – są one niespecyficzne, co oznacza, że mit i utopia dzielą je z szeregiem innych wytworów kulturowych. O micie i utopii można na przykład powiedzieć, że są narracjami, to samo stwierdzenie jest jednak prawdziwe także w odniesieniu do bajki czy filmu. Ograniczając się natomiast do treści konstytutywnej obu terminów, trzeba zauważyć, że ich desygnaty są przeciwieństwami. Zarówno mit, jak i utopia odnoszą się do rzeczywistości, każde z tych zjawisk czyni to jednak na własny sposób. Mit stanowi symboliczne opisanie rzeczywistości istniejącej. Dostarcza uzasadnień dla jej kształtu i legitymizuje nawet najbardziej nieprzyjemne jej aspekty. W ten sposób mit działa jako stabilizator status quo. W pewnym uproszczeniu komunikat mitu mówi bowiem o konieczności pogodzenia się z istniejącym stanem rzeczy, gdyż nie ma dlań żadnej alternatywy. Istnieje tylko on i chaos. Odwrotnie rzecz ma się z utopią, która krytykując istniejący stan rzeczy, domaga się jego radykalnej przebudowy. Nie ma przy tym zna-

czenia, że świat ukazywany w utopii jest światem nierealnym. Istotne jest to, że w utopiach oprócz chaosu istnieją także światy alternatywne wobec świata „tu-i-teraz”. Ich komunikat brzmi zatem: nie musi być tak, jak jest.

Ta przeciwstawność oddziaływań mitycznych i utopijnych jest szczególnie interesująca z punktu widzenia roli, jaką zjawiska te pełnią w strukturze religii. Badacze, którzy analizują przekonania religijne pod kątem ich adaptatywności, zwracają uwagę, że można wyodrębnić dwa typy takich przekonań³⁴. Przekonania pierwszego typu mają charakter dogmatyczny i stabilizujący, drugiego – ewangeliczny i dynamiczny. Typy te są przy tym kulturowym odpowiednikiem dwóch strategii doboru znanych z biologii³⁵. Tak zwany dobór typu K premiuje wszelkie strategie pozwalające wygrywać konkurencję toczącą się w ramach stabilnego, znanego habitatu. Chodzi tu na przykład o zwiększanie zdolności do jego eksploracji czy – poprzez ochronę – uniemożliwienie dokonywania eksploracji innym gatunkom. Dobór typu r premiuje z kolei wszelkie zdolności związane z odkrywaniem nowych habitatów, ich szybkim zasiedlaniem i szybkim wykorzystaniem ich zasobów (zanim znikną lub zanim pojawią się konkurenci), czyli – generalnie – umiejętności przydatne do ekspansji. W tym momencie można już bez trudu zauważyć, że obecność elementów mitycznych w systemie wierzeń nadaje religii charakter dogmatyczny i stabilizujący, sprzyja zatem strategii typu K. Wprowadzanie elementów utopijnych natomiast nadaje religii cechy ewangeliczne i dynamiczne, sprzyja więc strategii odwrotnej – typu r. W czystej postaci strategie te są raczej typami idealnymi i w rzeczywistości większość systemów religijnych stosuje strategie mieszane. W większości systemów wierzeniowych można zatem odnaleźć zarówno komponent mityczny, jak i utopijny. Ich wzajemne proporcje oraz zmiany w rozłożeniu akcentów zachodzące w historii poszczególnych wyznań pozwalają religiom dostosowywać się do zmieniających się warunków zewnętrznych. Ostatecznie zatem mit i utopia to elementy zaadaptowane przez religię jako mechanizmy regulacyjne wspomagające ją w zachowaniu systemowej homeostazy.

³⁴ Por. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, PIW, Warszawa 1988, s. 216n.

³⁵ Por. Tenże, *Socjobiologia*, tłum. M. Siemiński, Zys i S-ka, Poznań 2000, s. 62-64.

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

MYŚLENIE UTOPIJNE W NAUCE, O NAUCE I DZIĘKI NAUCE ŹRÓDŁO INSPIRACJI CZY ZAGROŻENIE?

Nauka ma rys utopijny, ponieważ powinna być wiedzą kompletną, a nią nie jest – i być nią nie może. Mimo najszczerzych wysiłków uczonych zawsze pozostanie w niej rozdział między tym, co jest (co wiemy), a tym, co być powinno (co wiedzieć chcemy). Ten rys nauka dzieli z ludzkim rozumem i ludzkim pragnieniem (wolą) ostatecznego i kompletnego poznania świata.

Naukę zazwyczaj przeciwstawia się utopii. Jest jednakże coś nieodparcie realistycznego w utopii – i coś nieodparcie utopijnego może się pojawić w związku z nauką. Celem moich rozważań jest przeanalizowanie różnego typu możliwych związków między nauką a utopią. Rozważania zawężam do nauki nowożytnej i współczesnej w sensie science, a więc do nauk przyrodniczych i społecznych. Ograniczenie to nie wyjaśnia jeszcze, jak rozumiem termin „nauka”, który obarczony jest wieloznacznością. By ją usunąć, odwołam się do analiz Stanisława Kamińskiego zawartych w studium *Nauka i metoda*¹. W pracy tej Kamiński proponuje, by naukę definiować przez wskazanie typów desygnatów nazwy „nauka”, i podaje ich listę. W niniejszym artykule wykorzystuję tylko niektóre z nich. I tak termin „nauka” będzie tu desygnował pewnego rodzaju twórcze poznanie i jego obiektywny rezultat (wiedzę w sensie obiektywnym, a nie stan umysłu osoby poznającej) oraz instytucje, w których poznanie to się dokonuje. Będę starała się pokazać, że: (a) naukę można widzieć jako „utopię poznawczą”; (b) istnieją utopijne koncepcje nauki; (c) istnieje utopijna polityka nauki; (d) nauka staje się ideowym źródłem atrakcyjności utopii; (e) istnieją utopie naukowo-techniczne. Wymienione relacje między nauką a utopią nie są oczywiście od siebie niezależne, ale to już nie stanie się przedmiotem moich rozważań. Analizując wymienione relacje między nauką a utopią, będę wskazywać, który z desygnatów terminu „nauka” mam na myśli. Nie zachodzi natomiast potrzeba przyjęcia określonej koncepcji nauki na użytek niniejszych analiz. Koncepcja nauki odpowiada na przykład na takie pytania, jak: Czy istnieje kryterium pozwalające odróżnić naukę od nie-nauki? Co jest przedmiotem i celem nauki? Czy istnieje jedna metoda

¹ Zob. S. K a m i ń s k i, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992.

naukowa, czy też jest ich wiele? Brak odpowiedzi na te pytania nie wyklucza możliwości analiz relacji między nauką a utopią, ponieważ analizie zostają poddane rzeczy zastane: co najmniej w fizyce, chemii czy biologii istnieje poznanie naukowe, istnieją też jego wytwory, na przykład teorie, prawa czy hipotezy, które wykładane są w ramach przedmiotów szkolnych czy kierunków uniwersyteckich. Zapewne nie wzięlibyśmy na serio koncepcji nauki, która wymienione uznałaby za nienaukowe – gotowi bylibyśmy natomiast formułować ogólną koncepcję nauki, biorąc je za oczywisty przykład nauk. Istnieją też instytucje naukowe (na przykład uniwersytety), polityka nauki (opracowywana w Polsce przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego) oraz filozoficzne koncepcje nauki, które mogą poddać analizie immanentnej bez rozstrzygania, czy są one adekwatne do dyscyplin wskazanych jako naukowe.

W niniejszym artykule bronić będę tezy, że utopijność można wyrazić przez szereg prymatów pewnych rzeczy nad innymi. Akceptacja tego rodzaju prymatów w nauce i w myśleniu o nauce grozi przekształceniem jej w utopię z wszystkimi – także historycznie znanymi – tego konsekwencjami, tak dla nauki, jak i dla społeczeństwa. Wstępem dla zapowiedzianych rozważań będą analizy niektórych aspektów utopii rozumianej jako projekt społeczny.

UTOPIA JAKO MIEJSCE SZCZĘŚLIWE

W klasycznej już książce *Spotkania z utopią*² Jerzy Szacki rozróżnia utopię jako gatunek literacki oraz jako „pewien sposób myślenia, pewną postawę wobec świata”³ i ten właśnie sens terminu „utopia” jest istotny dla moich rozważań. Szacki wskazuje, że mówiąc o utopii możemy mieć na myśli: (a) mrzonkę, wytwór nieliczącej się z rzeczywistością fantazji, projekt, którego urzeczywistnienie nie jest możliwe; (b) całościowy ideał społeczny; (c) eksperyment myślowy pokazujący, jak mogłoby wyglądać społeczeństwo po przyjęciu innych reguł (norm) działania i organizacji, czy też innych instytucji; (d) projekt społeczny, który zarazem przyjmuje ideał i sytuje go w opozycji do rzeczywistości „tu i teraz”. Stąd: „Utopistą jest nie każdy, kto myśli o zmianie rzeczywistości. Jest nim natomiast ten, kto rzeczywistość bezwzględnie złą pragnie zastąpić rzeczywistością bezwzględnie dobrą”⁴. W dalszych rozważaniach pojawią się wszystkie te rozumienia terminu „utopia”.

Według definicji słownikowych utopia to między innymi: „Ideał społeczeństwa szczęśliwego; też: ideologia postulująca stworzenie takiego społeczeństwa”.

² Zob. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Iskry, Warszawa 1980.

³ Tamże, s. 14.

⁴ Tamże, s. 31.

czeństwa”⁵. Chad Walsh, analizując założenia myślenia utopijnego, dodaje, że człowiek ma prawo do szczęścia i powinien do szczęścia dążyć. Wobec tego celem jest społeczeństwo, w którym człowiek jest szczęśliwy i nigdy się tym szczęściem nie znuży oraz w którym nie istnieje konflikt między szczęściem jednostki a szczęściem społeczeństwa⁶. Tak rozumiana utopia ma rys realistyczny, na który wyraźnie wskazuje sam termin „utopia” – neologizm ukuty przez Thomasa Morusa – czy raczej pewna dwuznaczność możliwych źródeł tego terminu. Uważa się, że słowo to może pochodzić zarówno od greckiego „outopos” (gr. ou – nie, topos – miejsce), oznaczającego „miejsce, którego nie ma”, jak i od „eutopia”, oznaczającego „dobre miejsce”. Dwuznaczność ta implicite wskazuje na rozdział między tym, co jest, a tym, co być powinno. „Dobre miejsce” to miejsce, w którym człowiek p o w i n i e n mieszkać i działać, by być szczęśliwym, a które jednak n i e i s t n i e j e. Dostrzeżenie tego rozdziału jest wyrazem najczystszej realizmu – utopia wyrasta z ludzkiego doświadczenia – doświadczenia tak złego, jak i dobrego, tak skuteczności ludzkich zabiegów, jak i ich nieskuteczności, doświadczenia tak szczęścia, jak i skrajnej rozpacz. Dostrzeżenie rozdziału między tym, co jest, a tym, co być powinno, jest także obecną w każdej utopii, explicite czy implicite, diagnozą dotyczącą aktualnego świata, który nie jest taki, jaki być powinien. Diagnoza ta stanowi kolejny realistyczny rys utopii. Niezależnie od tego, w czym upatrujemy słabość obecnego świata i gdzie szukamy źródeł tej słabości, trudno nie zgodzić się, że światu, w którym aktualnie egzystujemy i w którym doświadczamy wojen, niesprawiedliwości, zdrad i nędzy, daleko do „dobrego miejsca”. Utopia – jak podkreśla Jerzy Szacki – to „zakwestionowanie starego świata w imię wizji świata innego”⁷. Zakwestionowanie to jest całościowe: utopista – kontynuuje Szacki – nie jest reformatorem, ponieważ nie akceptuje istniejącego porządku jako podstawy świata nowego, nie zamierza świata poprawiać i nie godzi się na kompromisy dotyczące jego urządzenia; nie pyta też, czy w świecie i społeczeństwie istnieje cokolwiek, co pozwałoby owo „dobre miejsce” zbudować. Jednakże sam fakt, że można to ostatnie pytanie postawić, wskazuje na odkrycie – równie realistyczne – innego rozdziału: między tym, co „możliwie możliwe” a tym, co tu i teraz „realnie możliwe”. I jeszcze jeden rys realistyczny w utopii: do dobrego życia człowiek potrzebuje wspólnoty z innymi ludźmi, potrzebuje właściwych relacji międzyludzkich – stąd „dobre miejsce” jest wyznaczone nie tyle przez warunki naturalne, ile przez dobre społeczeństwo.

⁵ Zob. hasło „Utopia”, *Słownik Języka Polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/sjp/;2533813>.

⁶ Por. Ch. W a l s h, *From Utopia to Nightmare*, Harper & Row, London 1962, s. 60.

⁷ S z a c k i, dz. cyt., s. 31.

Zwrot „nie istnieje” pojawiający się w objaśnieniu terminu „utopia” także można zinterpretować dwojako: „nie istnieje, ale może zaistnieć” albo „nie istnieje, ponieważ nie może zaistnieć” – choć w obu przypadkach takie miejsce daje się pomyśleć. W drugim z nich utopie stają się nie tyle marzeniem, ile mrzonką – kogoś, kto obstawałby przy realizacji utopii, traktowalibyśmy tak samo, jak kogoś, kto z uporem stara się skonstruować perpetuum mobile (choć oczywiście przypadki te różnią się co do ostatecznych przyczyn owej niemożliwości). Uznanie możliwości zbudowania „dobrego miejsca” zakłada natomiast, że rzeczywistość poddaje się modyfikacjom i przynajmniej w niektórych aspektach podlega rozumowi i woli człowieka. Dla osób, które się tym przejmą, utopia staje się społecznym i politycznym projektem. W tym punkcie upatruje się zresztą wielkość człowieka: „Jak rzemieślnik robi buty czy winiarz wino, tak obdarzony rozumem i szlachetną intencją myśliciel porzywa się na tworzenie samodzielnej, ludzkiej wizji, projektu społeczeństwa lepszego od tego stworzonego przez Boga. Zło pogrąża świat i tylko obdarzony rozumem człowiek może temu zaradzić”⁸. „Zaradzenie złu” jest wielkim zadaniem moralnym: „U podstaw utopizmu leży szlachetny zamiar likwidacji lub przynajmniej minimalizacji zła w życiu wspólnotowym”⁹. Nie ma w tym nic zaskakującego: tęsknota za doskonałością i przekraczanie czy też – jak mówią filozofowie – transcendowanie zastanego świata to fundamentalne rysy życia osobowego. Nie inaczej jest z poszukiwaniem szczęścia – na mocy swej własnej natury człowiek do niego dąży, dążenie to zakłada zaś, że szczęście jest w jakiś sposób osiągalne i że można odkryć drogi doń prowadzące. Bez tych założeń poszukiwanie szczęścia byłoby negacją ludzkiej racjonalności¹⁰. Na czym wobec tego polega problem z utopią?

Karl Mannheim doskonale ujmuje sedno problemu, twierdząc, że „uciśkane grupy są psychicznie tak zainteresowane w zniszczeniu i przebudowie istniejącego porządku społecznego, iż bezwiednie widzą tylko te elementy sytuacji, które próbują zanegować. Ich myślenie nie jest w stanie właściwie rozpoznać istniejący stan rzeczy; zajmują się one nie tym, co rzeczywiście istnieje, lecz próbują w swych myślach antycypować zmianę już istniejącego stanu rzeczy. [...] W świadomości utopijnej organizowanej przez życzeniowe wyobrażenia i wolę działania zbiorowa nieświadomość zakrywa pewne aspek-

⁸ J. K o c h a n, *Czy utopia jest utopią?*, w: *Spotkania z utopią w XXI wieku*, red. P. Żuk, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 202.

⁹ H. K i e r e ś, *Osoba i społeczność*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, s. 269. Cytowana praca zawiera rozważania nad źródłami utopii i utopizmu, lokując je w filozofii idealistycznej.

¹⁰ Z o b. t e n ż e, *Utopia i szczęście*, <http://www.katolik.pl/utopia-i-szczescie,23096,416,cz.html>.

ty rzeczywistości”¹¹. Pomińmy psychologiczne motywy i polityczny wymiar (sygnalizowany zwrotem „grupy uciskane”) utopijnego myślenia. Główny problem tegoż myślenia sprowadza się ostatecznie do oderwania od rzeczywistości i twórczego konstruowania projektu tego, jaka powinna ona być – a nie jej poznawania. Oczywiście nie ma nic osobliwego w samym konstruowaniu projektu rzeczywistości, zasadne wydaje się jednak pytanie, skąd czerpiemy do niego dane. Twierdzenie Mannheima zawiera implicite odpowiedź na to pytanie: dane uzyskujemy, „przesiewając” i interpretując stany rzeczy poprzez „życzeniowe wyobrażenia i wolę działania”. Idea poprzedza w tym przypadku rzeczywistość, myślenie poprzedza poznanie. Gdy dostrzeżemy, że utopia jako projekt rzeczywistości ma charakter całościowy, to stanie się oczywiste, że przy jakichkolwiek próbach jej realizacji niektórzy ludzie (grupy) zostają uznani za wrogów. Można wyróżnić dwa ich typy: do pierwszego należą ci, którzy mają inny projekt – i w rezultacie inaczej „widzą” rzeczywistość, inne jej aspekty traktują jako kluczowe, a inne pomijają. Źródłem wrogości staje się wówczas sprzeczność między projektami wyrosłymi z odmiennych „życzeniowych wyobrażeń” tego, jaka rzeczywistość być powinna. Nawet wrogość pozostająca na poziomie intelektualnym przejawia się w działaniu, polegającym na przykład na szufladkowaniu innych, nadawaniu im „etykiet”. Drugi typ wrogów stanowią ci, którzy próbują rozpoznać stan rzeczy bez przepuszczania danych przez sito utopijnego projektu. Źródłem wrogości jest w tym przypadku przekonanie o nieomyślności podmiotu „myślenia wyobrazeniowego”, zwłaszcza jeśli kwalifikuje on siebie jako grupę uciskaną. Wskazywanie błędu jest wtedy traktowane nie jako działanie poznawcze, ale jako przewinienie moralne, próba odrzucenia sprawiedliwości czy przeszkodzenia w realizacji projektu¹². U podstaw tej wrogości leży założenie o całościowości projektu

¹¹ K. M a n n h e i m, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo „Test”, Lublin 1992, s. 32.

¹² Nadanie zabiegom politycznym wymiaru moralnego doskonale charakteryzuje kard. Joseph Ratzinger. Punktem wyjścia jego rozważań Ratzingera są zmiany pojmowania terminu „zbawienie”. Najpierw termin ten został zastąpiony terminem „szczęście”, który oznaczał indywidualne zadowolenie z jakości życia. W tym kontekście „zbawienie duszy” i „szczęście” jawiły się jako przeciwieństwa. Jednakże „im bardziej «szczęście» pojmowane było w opozycji do «duszy», a przez to im większą zyskiwało swobodę dla siebie, tym stawało się żarłoczniejsze, a jednocześnie «błedsze». Z niczym przeto nie konfrontowany, a spragniony szczęścia człowiek tym bardziej musiał przeć ku temu, aby bez żadnych ograniczeń mieć, co chce, i być czym chce. Im więcej jednak obalał barier, tym bardziej odczuwalne stawały się dla niego te z nich, które jeszcze pozostały. Porównanie z większym szczęściem drugiego człowieka, który przecież bardziej na nie nie zasłużył kładło się coraz głębszym cieniem, zaciemniając także to, co zostało osiągnięte; jedynie pełna równość mogła się jawić jako nadzieja, ale ta swą miarę mogła czerpać z maksymalizacji możliwości, gdyż tam jedynie mogło znajdować się to, czego tak bardzo jeszcze ludziom brakowało” (J. R a t z i n g e r, *Zbawienie człowieka w ujęciu świata i chrześcijaństwa*, w: tenże, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Pax, Warszawa 2009, s. 87). Jedyną drogą

– każdy inny projekt albo musi być częścią owego całościowego projektu nadrzędnego, albo musi zostać całkowicie odrzucony. Projekt całościowy jest zaś środkiem realizacji wartości nadrzędnej: szczęścia człowieka. Utopia jednakże – podkreśla Henryk Kiereś – znajduje się „w kolizji ze szczęściem, bowiem chce go [człowieka – A.L.K.] do szczęścia zmusić, narzuca człowiekowi własną receptę na udane życie i w ten sposób pozbawia go wolności, czyli prawa decydowania o własnej drodze życia”¹³. Twórcy utopii – dopóki są to wizje literackie – nie podejmują kwestii, czy to dobry człowiek jest twórcą „dobrego miejsca, dającego szczęśliwość”, czy też „dobre miejsce” tworzy dobrego człowieka. Kiereś wskazuje, że utopizm jako projekt społeczny zakłada słuszność drugiej alternatywy, popełniając błąd pomieszania przyczyny ze skutkiem, a ponadto błąd non sequitur, ponieważ z przymusu czy dobrobytu materialnego nie wynika moralna metanoia człowieka¹⁴.

Kiereś stwierdza, że w utopiach przyjmuje się, iż „dobre miejsce” tworzy dobrego człowieka. Nie jest to jednak proste założenie, lecz rezultat rozumowania, którego zasadniczą przesłankę stanowi twierdzenie o naturze człowieka. Założmy najpierw, że człowiek jest z natury dobry. Jeśli więc człowiek jest zły, to stan ten powodują czynniki zewnętrzne (warunki), a zatem jeśli warunki nie będą powodować zła w człowieku, to nie będzie on zły, będzie mógł realizować swoją prawdziwą naturę – stąd rodzi się postulat zmiany warunków. Zakłada to oczywiście, że człowiek z natury nie pragnie zła, a jedynie w określonych warunkach nie może go nie popełnić. Założmy teraz, że człowiek jest zły, czy też skażony złem (na przykład wskutek grzechu pierworodnego) i wobec tego należy przyjąć, że w rezultacie jego działania powstają „złe” warunki, to znaczy takie, w których szczęście dla wszystkich nie jest możliwe. Należy zatem zbudować zewnętrzną strukturę („dobre” warunki) i wtedy człowiek – choć nie pozbędzie się skażenia złem – nie będzie powodował zła w świecie. Niezależnie od poglądu na naturę ludzką, dla osiągnięcia powszechnej szczęśliwości decydująca okazuje się zewnętrzna wobec człowieka struktura (organizacja, instytucja). Przekonanie o pierwszeństwie organizacji (struktury) przed jednostką jest jednym z charakterystycznych wątków myślenia utopijnego. Jeśli połączymy je z przekonaniem o plastyczności człowieka, które Walsh zalicza do podstawowych założeń każdej utopii¹⁵ – to można wyciągnąć wniosek, że utopia „opiera się na zasadzie, że struktura instytucji

do osiągnięcia pełnej równości i maksymalizacji możliwości wydawało się przymierze pokrzywdzonych – „i w ten sposób powstało fascynujące swym ogromem zadanie moralne” (tamże), które stawało się podstawą projektów politycznych budowy nowego świata. Nawet teologia – podkreśla Ratzinger – nie potrafi się odciąć od tego programu.

¹³ K i e r e ś, *Utopia i szczęście*.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. W a l s h, dz. cyt., s. 71.

kształtuje postawy ludzi”¹⁶. Utopię można więc postrzegać jako propozycje alternatywnej o r g a n i z a c j i świata i próby sformułowania planu, który usuwałby dostrzeżone wady oraz ograniczenia konkretnego czasu¹⁷. Można wtedy twierdzić, że ludzie są lepsi, ponieważ poprawiona została struktura – zupełnie niezależnie od tego, czy na początku byli dobrzy, czy źli. Ks. Jan Krokos podkreśla, że utopijne „dobre miejsce” jest szczęśliwe nie dlatego, że nie zdarzają się tam rzeczy przykre, „lecz dlatego, że jest ono idealnie uporządkowane, można by powiedzieć: według liczby i proporcji, more geometrico”¹⁸. Ponadto „obowiązujące w tych miejscach prawa dominują nad człowiekiem, są – można by rzec – zasadą istnienia tych społeczności”¹⁹. Utopia musi bowiem zakładać kompletność i jednolitość organizacji – wszystkie jej systemy i podsystemy muszą ostatecznie rządzić się tymi samymi zasadami. W tym aspekcie wolny rynek i socjalizm są równie utopijne, gdyż żądają, by na każdym poziomie (od państwa, poprzez uniwersytety i przedsiębiorstwa, do rodziny) wszystko poddane było tym samym mechanizmom: czy to rynkowi, czy to planowaniu socjalistycznemu.

Zauważmy też, że myślenie utopijne nie wymaga rozstrzygnięcia pytania, czy człowiek jest z natury dobry, czy zły: Jestem szczęśliwa, że ktoś mnie nie obrabował, choć na początku miał taki zamiar – i nie jest aż tak bardzo istotne, czy zaniechał skrzywdzenia mnie dlatego, że jest dobry, czy też dlatego, że bał się kary (a nawet piekła). Ostatecznie tym, co się liczy dla mojego szczęścia, jest nie tyle natura moich współtowarzyszy życia, ile ich czyny. Jeśli więc jeszcze nie osiągnęliśmy powszechnej szczęśliwości – bo czyny ludzi nie są takie, jakie być powinny – to należy albo mocniej egzekwować od ludzi przestrzeganie reguł tworzących organizację (strukturę, instytucję), albo tę organizację zmienić. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z permanentnym zwiększaniem kontroli, w drugim – z przewrotem. Nie ma oczywiście wątpliwości, że organizacja ma wpływ na realizację każdej wartości, także ludzkiego szczęścia. Problemem utopii jest wiązanie organizacji z realizacją projektu społeczeństwa szczęśliwości na sposób deterministyczny: zbudowanie właściwej struktury ma zagwarantować szczęście jednostki, nie wprowadzając jednak antagonizmu między jej szczęściem a szczęściem konkretnej grupy czy całego społeczeństwa.

Czy taki sposób myślenia obecny jest w nauce? Czy można znaleźć jakiegokolwiek utopijne wątki związane z nauką? Pozornie odpowiedź jest negatyw-

¹⁶ G. P i c h t, *Technika i utopia*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Odwaga utopii*, tłum. K. Maurin, K. Michalski, K. Wolicki, PIW, Warszawa 1981, s. 200.

¹⁷ Zob. *Utopia and Organization*, red. M. Parker, Blackwell Publishing, Oxford 2002.

¹⁸ J. K r o k o s, *Racjonalność nauki, racjonalność utopii*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 47(2011) nr 4, s. 46.

¹⁹ Tamże.

na. A jednak wyniku refleksji znajdujemy w nauce i w myśleniu o nauce te same, utopijne schematy. Przyjrzyjmy się im kolejno.

NAUKA JAKO UTOPIA

Uznanie, że istnieje rozdział między tym, co zostało zaakceptowane jako naukowe, a tym, co powinno być jako takie zaakceptowane, i że usunięcie tego rozdziału stanowi moralną powinność, można uznać za ten rys nauki, który dzieli ona z utopią. Można to uznać za wyraz jej realizmu. Dokładniejsze rozumienie tej powinności zależy od tego, co uznamy za cel nauki: naukowe będą wtedy te osiągnięcia, które realizują cel nauki. Załóżmy, że celem tym jest prawda rozumiana jako *adequatio intellectus et rei*. Jeśli przyjmiemy, że tym, co jest, są twierdzenia i teorie aktualnie zaakceptowane i że niektóre z nich są fałszywe, stanowiąc błąd, czyli zło poznawcze, to pozbycie się ich z nauki, tak aby składała się ona z twierdzeń i teorii prawdziwych, jest tym, co być powinno. Czy jest to możliwe do osiągnięcia? Jeśli ideałem poznania naukowego byłoby uzyskanie kompletnego opisu rzeczywistości, to ideał ten byłby utopią rozumianą jako projekt, którego urzeczywistnienie nie jest możliwe, a źródłem utopijności byłaby możliwość wyznaczania coraz to nowych przedmiotów badania. Zwraca na to uwagę Jürgen Mittelstrass: „Gdyby nauka była czymś, co może być ukończone, to znaczy, gdyby w pewnym momencie wszystko, co może być wyjaśnione przy użyciu metod naukowych, zostało wyjaśnione, i gdyby w pewnym momencie wszystkie pytania, które można postawić w nauce, zostały postawione, i gdyby w pewnym momencie wszystko, co może być kontrolowane za pomocą metod naukowych, było kontrolowane, to nauka byłaby jedynie środkiem, artefaktem, a nie procesem”²⁰. Nauka ma rys utopijny, ponieważ powinna być wiedzą kompletną, a nią nie jest – i być nią nie może. Mimo najszczerzych wysiłków uczonych zawsze pozostanie w niej rozdział między tym, co jest (co wiemy), a tym, co być powinno (co wiedzieć chcemy). Ten rys – podkreśla Mittelstrass – nauka dzieli z ludzkim rozumem i ludzkim pragnieniem (wołą) ostatecznego i kompletnego poznania świata. Ową niekompletność i nieskończoność nauki zdaniem Mittelstrassa znajdziemy we współczesnym podejściu badawczym określanym jako transdyscyplinarne. Transdyscyplinarność zakłada bowiem, że świat naturalny jest jednością, a więc że wszystkie sformułowane przez naukę prawa tego świata muszą być elementem teorii zunifikowanej: „Skoro przyroda nie odróżnia fizyki, chemii i biologii, dlaczego nauki, które badają przyrodę,

²⁰ J. Mittelstrass, *Science as Utopia* w: „Pontificae Academiae Scientiarum Scripta Varia” 2001, t. 99, s. 95 (tłum. fragm. – A.L.K.).

miałyby to robić w sztywny, oparty na dyscyplinach?”²¹. Nauka ma rozwiązywać problemy, a rozwiązując je, „wynajduje” nowe dyscypliny i kreuje nowe punkty widzenia danego problemu, przecinające coraz to nowe zbiory dyscyplin. Ten rys utopijności projektu kompletnego poznania ujawnia się jeszcze wyraźniej, gdy rozpatrujemy kwestię granic nauki. Nie ma powodu sądzić, że dotrzemy do granic poznania (że pozostanie nam jedynie osiąganie większej precyzji pomiarów) czy też że wyczerpią się nasze ludzkie możliwości poznawcze. Zawsze będzie możliwe stawianie nowych pytań i nowych celów, zwłaszcza gdy uznamy, że pytania i cele badawcze mogą być wyznaczane nie tylko przez aktualny stan wiedzy, ale również przez „zapotrzebowania zewnętrzne” (na przykład społeczne)²².

Utopijność interpretowana jest tu jako niemożność zrealizowania ideału wiedzy kompletnej, a to ze względu na nieskończoność przedmiotów, pytań, celów i podejść. Trudno się z Mittlestrasse nie zgodzić, że nauka jest procesem nieskończonym i że nie da się zasypać przepaści między tym, co wiemy, a tym, co powinniśmy (chcemy) wiedzieć. Zachodzi natomiast wyraźna różnica między nauką skierowaną na poznawanie prawdy a utopią rozumianą jako projekt społeczny podjęty „tu i teraz”. W obu przypadkach występuje rys utopijności, o którym mówił Mittlestrass: całościowa nieosiągalność, i w obu przypadkach mamy do czynienia z próbą budowania pewnej całości, przy czym naukowiec pyta, czy ten oto rezultat (dana empiryczna, hipoteza) „wpisuje się” w to, co wiemy o świecie, działacz społeczny zaś – czy ten oto pomysł (działanie, osoba, prawo, instytucja) mieści się w projekcie. W obu przypadkach pojawiają się też kontestacje. W nauce zdarzają się dane, które nie pozwalają się włączyć w aktualną wiedzę, a także przypadki falsyfikujące konkretne prawa czy teorie. W przypadku realizacji utopii pojawiają się natomiast przeciwnicy danego projektu społecznego, jak również konkurencyjne projekty i ich zwolennicy. W tym punkcie ujawnia się jednakże istotna różnica: w nauce anomalie i falsyfikatory traktowane są poważnie, jako „głos rzeczywistości”, i prowadzą do rewizji wiedzy, natomiast w przypadku utopii jako projektu społecznego przeciwnik czy konkurent jest albo oskarżany o moralną niegodziwość i trzeba go „zniszczyć”, a co najmniej „zneutralizować” (gdyż przeszkadza w osiągnięciu szczęścia), albo też uznany jest za chorego (jest

²¹ Tamże, s. 97.

²² Zwolennicy koncepcji tak zwanej finalizacji nauki twierdzą, że rozwój nauki podąża w dwóch kierunkach: tworzenia nowych teorii uogólniających i wyjaśniających poprzednie teorie oraz aplikacji teorii „klasycznych” do rozwiązywania konkretnych problemów. Na przykład do obliczania orbit pojazdów kosmicznych używana jest teoria Newtona, a nie Einsteina, a w inżynierii materiałowej – „klasyczna” termodynamika, a nie mechanika statystyczna. W obu przypadkach nie ma podstaw, by sądzić, że wyczerpią się problemy warte naukowego namysłu. Zob. G. B ö h m e, W. v a n d e n D a e l e, R. H o h l f e l d, W. K r o h n, *Finalization in Science. The Social Orientation of Scientific Progress*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston–Lancaster 1983.

„fobem”) i trzeba go izolować od społeczeństwa (by nie „zarażał” ideami), ewentualnie leczyć. W tym kontekście można sparafrazować powiedzenie Karla Poppera, że ameba i Einstein posługują się tą samą metodą – tyle że, gdy to człowiek popełnia błąd w teorii, ginie teoria (zastąpiona lepszą), a jeśli błędną „teorię” zaryzykuje ameba, niewłaściwie wysuwając nibynóżkę, może stracić życie. Otóż w przypadku nauki ginie teoria, a w przypadku utopii – Einstein. Zagrożenie „utopizacją” nauki może pojawić się natomiast wtedy, gdy osiągnięcie wiedzy kompletnej uznamy za absolutne dobro i przez to za moralną konieczność – innymi słowy, gdy uznamy, że nauką rządzi „imperatyw Galileusza”: dowiedz się wszystkiego, czego można się dowiedzieć, nie bacząc ani na okoliczności, w których przyszło ci prowadzić badania, ani na konsekwencje poszukiwania wiedzy, jej zdobycia i rozpowszechnienia w społeczeństwie. Zbudowanie gmachu nauki jako wiedzy ostatecznej i kompletnej staje się wtedy utopijnym projektem ze wszystkimi tego konsekwencjami²³.

UTOPIJNE KONCEPCJE NAUKI

Od utopijnych rysów nauki, o których była mowa wyżej, należy odróżnić utopijne koncepcje nauki. Oczywiście, uprawianie nauki zależy od tego, jak się pojmuje naukę, ale przynajmniej analitycznie należy odróżnić naukę jako typ poznania od k o n c e p c j i nauki jako poznania i wiedzy.

Koncepcja nauki – o ile nie jest socjologicznym opisem aktualnych działań czy instytucji nazywanych nauką – to pewien całościowy projekt o charakterze normatywnym, który pozwala oddzielać, choćby w stopniu niedoskonałym, naukę od nie-nauki oraz ustala, jaka powinna być nauka (w sensie badań, wiedzy czy instytucji). Koncepcja nauki nabiera rysu utopijności, gdy uznaje naukę za jedyne źródło wiedzy – a więc prawdy – o rzeczywistości i proponuje metodę naukową jako jedyny sposób zlikwidowania zła poznawczego, czyli niewiedzy. To właśnie metoda naukowa, niczym utopijna organizacja społeczna pozwalająca – nawet wbrew woli krnąbrnych i niemoralnych jednostek – realizować jedynie nieantagonizujące dobro wspólne, ma wyznaczyć organizację badań, neutralizując słabości, uprzedzenia i niedouczenie poszcze-

²³ Zob. A. L e k k a - K o w a l i k, *Le choix des thèmes de recherche en tant que décision morale*, w: *Y a-t-il des limites éthiques à la recherches scientifique?*, red. P. Proellocks, D. Schultness, Éditions Médecine et Hygiène, Geneve 2000, s. 31-46; t a ż: *Czy naukowiec może stać się rzecznikiem barbarzyństwa*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 431-445.

gólnych naukowców czy zespołów badawczych.²⁴ W tym ujęciu inne możliwości poznawania świata i wszystkie dziedziny, które – jak religia – twierdzą, że istnieje coś, co nie podlega metodzie naukowej i co może być poznane w inny sposób, automatycznie stają się konkurentami nauki. Podobnie dzieje się, gdy koncepcja nauki przyjmuje – *implicite* czy *explicite* – monistyczne rozumienie rzeczywistości, zgodnie z którym cała rzeczywistość ma jedną naturę i ostatecznie możliwe powinno być sprowadzenie wszystkich jej praw do praw określonej dyscypliny. Nie inaczej jest z celami – można bowiem przyjąć, że na przykład tylko to, co użyteczne, jest ostatecznym celem poznania naukowego. Jedna natura, jedna metoda, jeden cel – a gdy rzeczywistość wykracza poza nie, tym gorzej dla rzeczywistości. Koncepcja ma pierwszeństwo przed światem i staje się dla świata normą. Takie właśnie utopijne cechy charakteryzowały pozytywistyczne i scjentystyczne ideały nauki.

Utopijne są nie tylko te koncepcje nauki, które ujmują ją jako całość wiarygodnego poznania (wiedzy), wszystkie inne dziedziny kultury traktując zarazem jako niepoznawcze. Nie mniej utopijny rys posiada każda koncepcja nauki, według której nauka składa się z pewnych całości (paradygmatów, programów badawczych czy matryc dyscyplinarnych), a pracujący w nich naukowcy „żyją w innych światach”. Ujawnia się to wyraźnie, gdy rozpatrzmy przypisywaną Thomasowi Kuhnowi tezę o niewspółmierności paradygmatów. Paradygmat jest wzorcem, który organizuje całość działań badawczych, w tym interpretację danych empirycznych i kryteria akceptacji teorii; nie ma aparadygmatycznych kryteriów epistemicznych pozwalających na wybór paradygmatu lepszego z poznawczego punktu widzenia. Stąd o zwycięstwie paradygmatu decydują ostatecznie kryteria pragmatyczne, a nawet procesy społeczne, jak na przykład odchodzenie na emeryturę zwolenników dawnego paradygmatu. Rys utopijny tej teorii przejawia się w tym, że paradygmat ma charakter całościowy, a zarazem pierwszeństwo przed rzeczywistością – niemieszczące się w nim dane są anomaliami i albo należy je ignorować, albo zmienić paradygmat.

Zauważmy, że zarówno w koncepcjach scjentystyczno-pozytywistycznych, jak i paradygmatycznych przejawia się inny wskazywany przez Mannheima rys utopii: wybierane są tylko niektóre elementy rzeczywistości, a na inne panuje swoista „ślepotą”. Oczywiście nie ma nic utopijnego w samym fakcie wybierania czynników istotnych – tak dzieje się w przypadku wszelkiej działalności człowieka, niezależnie od tego, czy po raz pierwszy wykonuje on skomplikowany eksperyment, czy po raz piecze setny szarlotkę. Człowiek nie jest

²⁴ Na temat związku między autonomią podmiotu poznającego rozumianą jako niezależność od partykularnych okoliczności poznania i własnych ułomności czy ograniczeń oraz metodą naukową w nowożytnej koncepcji nauki zob. S. A m s t e r d a m s k i, *Między historią a metodą*, PIW, Warszawa 1983.

bowiem w stanie wziąć pod uwagę wszystkich możliwych czynników choćby ze względu na to, że ma ograniczony czas na wykonanie danego działania. Problem pojawia się dopiero wtedy, gdy odwołując się do „życzeniowego wyobrażenia”, decyduje, które z nich są istotne, a nie jest otwarty na „głos rzeczy” – taka „ślepotą” stanowi przeszkodę w poznaniu, bo wtedy faktycznie konstruuje on swój przedmiot poznania, a nie dokonuje idealizacji²⁵ w metodologicznym sensie tego słowa (czyli swoistego uproszczenia zjawisk złożonych, między innymi przez pomijanie niektórych czynników). Zmienia się wówczas rozumienie ludzkiej racjonalności. W ujęciu zdroworozsądkowym wiąże ona rozum z rzeczywistością: myślę i działam racjonalnie, gdy biorę pod uwagę zastaną rzeczywistość, nawet jeśli pragnę ją zmienić. Pogląd ten zostaje zastąpiony pojęciem racjonalności, która wiąże rozum z niesprzecznością, spójnością i skutecznością, ponieważ stanowią one warunki konstrukcji przedmiotu. Ks. Jan Krokos stwierdza, że racjonalność utopii „polega na względnie spójnej narracji i jest racjonalnością koherencji”²⁶ – budowanie utopii to tworzenie, nie zaś przedstawianie czegoś, choćby wyidealizowane. Kreatywność taka w zwykłych przypadkach bywa kontrolowana przez umysł, który odróżnia poznanie jako czerpanie informacji z przedmiotu od tworzenia względnie spójnej fikcji. „Destrukcyjna rola utopii zaczyna się wtedy, gdy uznaje się ją za rzetelny opis jakiegoś fragmentu rzeczywistości”²⁷. Mamy wtedy do czynienia z utopizmem, czyli przekonaniem, że utopia stanowi przyczynę wzorcą ludzkiego postępowania – z wszystkimi tego konsekwencjami²⁸. Każda koncepcja nauki ma ambicje być jej „przyczyną wzorcą”. Koncepcja taka może stać się utopią rozumianą jako projekt poznawczy, gdy nie licząc się z rzeczywistością, chce zastąpić nauką wszystkie inne typy poznania bądź zastąpić jedną nauką wszystkie inne nauki albo też traktuje pewien opis rzeczywistości jako aktualnie wyczerpujący i jedyny możliwy, uznając, że można go zastąpić jedynie w całości na drodze rewolucji poznawczej.

UTOPIA W POLITYCE NAUKOWEJ

Wskazałam wyżej, że cechą utopijnego myślenia jest postawienie organizacji przed jednostką i założenie, że organizacja (czy też instytucja o określonej strukturze) przekształca jednostkę w pożądaný sposób. Dobrym przykładem

²⁵ Na temat idealizacji jako narzędzia metodologicznego zob. np. L. Nowak, *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, PWN, Warszawa 1977; W. Krajewski, *Prawa nauki. Przegląd zagadnień metodologicznych i filozoficznych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982.

²⁶ Krokos, dz. cyt., s. 47.

²⁷ Tamże, s. 48.

²⁸ Zob. Ł. Stefanik, *Utopizm. Źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

takiego sposobu myślenia są kolejne zmiany ustaw i zarządzeń dotyczących szkolnictwa wyższego i nauki w Polsce. Zakłada się, że należy zbudować kompletny i szczelny system reguł, który niemal deterministycznie – a więc z pewnością i nieuchronnością – doprowadzi naukę polską do światowego poziomu, wybitnych osiągnięć i Nagród Nobla. Oczywiście – i to też jest przejaw myślenia utopijnego – jeśli to nie następuje, to trzeba albo pozostać przy egzekwowaniu przestrzegania tych reguł w nadziei, że jednak przyniosą skutek, albo całościowo zmienić system. W pierwszym przypadku potrzebna jest nieustanna i drobiazgowa kontrola w postaci formularzy, sprawozdań, ocen czy raportów komisji i tym podobnych w celu poprawienia stopnia przestrzegania zaprojektowanych reguł, co ma przybliżyć ostateczną realizację założonej wartości. Kluczowe stają się wówczas dyskusje na temat tego, ile punktów należy przyznać pracownikowi naukowemu za publikację monografii w języku polskim, a ile za publikację w języku wiodącym dla danej dyscypliny, jak punktować czasopisma naukowe, jak rozdzielać punkty w przypadku prac wieloautorskich, ile punktów i za co ma rocznie zdobywać wartościowy przedstawiciel personelu naukowego czy naukowo-dydaktycznego (zwanego zasobem ludzkim – do lamusa odchodzą już nie tylko terminy „uczony” czy „naukowiec”, ale nawet „pracownik naukowy”). Oczywiście głosy naukowców i nauczycieli akademickich mówiących, że nauka jest tak dyscyplinarna, jak i interdyscyplinarna oraz transdyscyplinarna, że wielkie pytania wymagają długotrwałych badań, że nie niewłaściwe jest publikowanie wyników niepewnych czy podejrzanych dla uzyskania punktów, są ignorowane. Nie może być inaczej. W przypadku myślenia uznającego prymat organizacji (instytucji), podobnie jak w każdej utopii, należy uznać, że krytyk albo nie zrozumiał zasad rządzących projektem, albo jest „fobem”, albo też ma własny, konkurencyjny projekt. Wobec tego trzeba go albo przyuczyć, albo leczyć, albo wyeliminować. W tym sensie każdy projekt, który zakłada, że możliwe jest ustalenie procedur niezawodnie prowadzących do sukcesu jest utopijny. Algorytmy można bowiem ustalić dla niewielu działań, a wprowadzenie w życie „procedur na wszystko” miałyby takie same konsekwencje, co każda realizacja utopijnego projektu.

By uniknąć zarzutu gołosłowności, gwoli ilustracji przyjrzyjmy się dokumentowi *Reforma szkolnictwa wyższego* opublikowanemu w roku 2011. We wstępie do tego dokumentu ówczesna Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego Barbara Kudrycka głosi: „Reforma szkolnictwa wyższego, której dokonujemy dziś dzięki wysiłkowi całego środowiska akademickiego, rozpoczyna nowy przełomowy rozdział w historii polskich uczelni”²⁹. Ów przełom – jak czytamy dalej – polega między innymi na poprawie jakości edukacji, wprowadzeniu no-

²⁹ Zob. Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, *Reforma szkolnictwa wyższego*, Warszawa 2011, http://www.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2013_05/c206c1142bb1abce72e45bb9a3a3929e.pdf.

woczesnego zarządzania uczelniami, umożliwieniu efektywnego konkutowania w zakresie badań naukowych, trosce o ethos naukowy i relację „mistrz–uczeń”. W tym celu wprowadzane są rozmaite środki. Rozpatrzmy jeden z nich, który sformułowany został następująco: „Obligatoryjna ocena nauczycieli akademickich przez studentów. [...] Pracownicy będą oceniani nie rzadziej niż co dwa lata, a jednym z ważniejszych kryteriów będą opinie studentów i doktorantów (po każdym cyklu zajęć dydaktycznych). Aby jednak uzyskane wyniki nie pozostawały tylko ciekawostką, reforma zakłada, że otrzymanie negatywnej oceny cyklicznej (co dwa lata) może stać się podstawą do zwolnienia wykładowcy, a dwie kolejne oceny negatywne zmuszają władze uczelni do rozwiązania stosunku pracy z daną osobą. System oceny pomoże w tym, aby zajęcia i badania prowadzone były na najwyższym poziomie”³⁰. Ostatnie zdanie doskonale wyraża myślenie utopijne – dobry system oceny „eliminuje” jednostki w nauce niepożądane. Z kolei w *Rozporządzeniu ministra nauki i szkolnictwa wyższego z dnia 3 października 2014 r. w sprawie podstawowych kryteriów i zakresu oceny programowej oraz oceny instytucjonalnej* dotyczącym kryteriów oceny instytucjonalnej jednostki naukowej czytamy, że jednym z kryteriów oceny instytucjonalnej jest „funkcjonowanie i doskonalenie systemów zapewnienia jakości kształcenia w jednostce z uwzględnieniem ich konstrukcji i oddziaływania na jakość kształcenia w jednostce” (§ 5.1.1); a oceny programowej – „działanie i skuteczność wewnętrznego systemu zapewnienia jakości kształcenia w zakresie oceny realizacji zakładanych efektów kształcenia na kierunku studiów i dokonywania zmian w programie kształcenia mających na celu jego doskonalenie” (§ 3.4)³¹. Jako kryterium oceny traktowane jest więc posiadanie efektywnego systemu podwyższania jakości kształcenia i ulepszania programów. Oceny programowe i instytucjonalne pozwalają „eliminować” instytucje naukowe niepożądane w nauce jako części kultury. I to system zapewnia jakość badań i kształcenia, a systemowe oceny „wymuszają” na jednostce doskonalenie, o ile nie chce ona porzucić uprawiania nauki w ramach tego systemu.

UTOPIA JAKO REZULTAT NAUKI

Nauka może też być źródłem utopii. Oto propozycja Immanuela Wallersteina: „To, co możliwe, jest bogatsze niż to, co prawdziwe. Któż wie o tym lepiej niż przedstawiciele nauk społecznych? Czemu tak boimy się rozważania tego,

³⁰ Tamże.

³¹ Zob. *Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 3 października 2014 r. w sprawie podstawowych kryteriów i zakresu oceny programowej oraz oceny instytucjonalnej*, Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, 2014, poz. 1356, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20140001356>.

co możliwe, analizowania tego, co możliwe, eksplorowania tego, co możliwe? Musimy przenieść do centrum nauk społecznych nie utopię, lecz utopistykę. Utopistyka jest analizą możliwych utopii, ich ograniczeń i przeszkód stojących na drodze ich realizacji. Jest analitycznym badaniem realnych alternatyw historycznych obecnych w teraźniejszości. Jest pojednaniem poszukiwań prawdy z poszukiwaniem dobra³². Tak rozumiane utopie nie są konkurencyjnymi hipotezami przewidującymi możliwy rozwój wypadków, ale właśnie alternatywami – projektami tego, co możliwe. Są czymś więcej niż myślowymi eksperymentami na temat możliwości ulepszenia świata³³. Piotr Żuk pisze: „O ile «eksperyment» testuje potencjalne, lepsze sposoby urządzenia świata, o tyle «alternatywa» jest wyrazem niezgody na świat zastany. Poczucie rozerwania między tym, co jest, a tym, co mogłoby być, tworzy utopię jako alternatywę dla funkcjonującego systemu”³⁴. Alternatywa jest „nie tylko odrzuceniem istniejącego ładu, lecz również próbą upomnienia się o inne rozwiązania oraz możliwość wyboru odmiennych filozofii życiowych”³⁵.

Takie rozumienie nauk społecznych stanowi również alternatywę dla koncepcji nauki jako poszukiwania prawdy, to znaczy jako formułowania twierdzeń i teorii wyjaśniających, których warunkiem jest *adequatio intellectus et rei*. Teorie te spełniają także funkcję przewidywczą, czyli pozwalają przewidzieć rozwój wypadków. Zaakceptowanie rozmaitych praw nauki jako o p i s u rzeczywistości pozwala przewidzieć, że wyrzucony przez okno szklany dzbanek spadnie na ziemię i się rozbije, a także ten fakt wyjaśnić. Wallerstein proponuje – w naukach społecznych – budowanie możliwych alternatyw. By zrozumieć konsekwencje tej propozycji, przyjrzyjmy się zwrotowi „możliwe”. W logice praktycznej odróżnia się co najmniej pięć rodzajów interpretacji tego terminu. Interpretacja logiczna sprowadza się do uznania niesprzeczności z wcześniej przyjętymi zdaniem. Interpretacja ontologiczna (zwana czasem fizyczną) głosi, że struktura świata dopuszcza stan rzeczy, o którym mówi zdanie modalne. Taka interpretacja przypisana jest zdaniu: „Sprężony gaz zamknięty w pojemniku może wybuchnąć”. Interpretacja ontologiczna jest oczywiście uzależniona od naszej wiedzy o świecie fizycznym. Interpretacja aksjologiczna traktuje termin „możliwość” jako synonim wyrażenia „dopuszczalny ze względu na wartości”; tetyczna – jako brak zakazu (na przykład prawa); psychologiczna zaś sygnalizuje stan niepewności. Wiele wyrażen zdaniowych zawierających

³² I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, tłum. M. Bilewicz i in., Scholar, Warszawa 2004, s. 258.

³³ Na temat analizy utopii traktowanej jako eksperyment myślowy zob. S z a c k i, dz. cyt., s. 29n.

³⁴ P. Ż u k, *O pożytkach z utopii w życiu publicznym i naukach społecznych*, w: *Spotkania z utopią w XXI wieku*, s. 53.

³⁵ Tamże.

termin „może” czy „możliwość” pozwala na wielość interpretacji. Gdy deklarujemy: „możesz dostać z egzaminu piątkę”, wyrażamy niepewność co do wyniku egzaminu (przy interpretacji psychologicznej), a zarazem stwierdzamy, że stopień zwany piątką nie jest zakazany przez reguły życia akademickiego (przy interpretacji tetycznej) oraz że jest dopuszczalny ze względu na wartości (przy interpretacji aksjologicznej); interpretacja ontologiczna jest oczywiście założona.

O jaką możliwość chodzi Wallersteinowi, gdy postuluje rozważanie, analizowanie i eksplorowanie „tego, co możliwe”? Pomińmy kwestię interpretacji psychologicznej, gdyż interesuje nas postulat Wallersteina dotyczący celu (czy jednego z celów) nauk społecznych, a nie jego postrzegania przez naukowców. Z pewnością zwrot „to, co możliwe” należy zinterpretować ontologicznie: struktura rzeczywistości dopuszcza to, co możliwe. Aby wyznaczyć zakres tego, co możliwe ontologicznie, należy odpowiedzieć na pytanie, jaka jest struktura rzeczywistości. Jest to coś więcej niż wykazanie niesprzeczności. Przyjmując, że nauki zajmują się światem realnym, należy stwierdzić, jakie prawa rządzą rzeczywistością i czym ostatecznie są byty „zaludniające” ową rzeczywistość. Taki właśnie był program nauki sformułowany przez Francisa Bacona. Według własnych słów Bacona celem nauki jest „zglębianie stosunków, przemian i sił wewnętrznych natury tudzież rozszerzanie – jak tylko to będzie możliwe – granic władztwa ludzkiego”³⁶, ostatecznie zaś nauka i technika potrzebne są do „sekcji i anatomii świata”³⁷, by zaprojektować i zbudować rzeczywistość od nowa jako artefakt zgodny z wizją „dobrego miejsca” dla człowieka. Uzyskiwanie coraz większej kontroli nad naturą-przyrodą wymaga redukcjonizmu w podwójnym sensie. Po pierwsze, muszę znaleźć najmniejsze „cegiełki” świata i rządzące nimi prawa, tak by niczym z klocków Lego układać świat zgodnie z własnym projektem „dobrego miejsca”. Po drugie, należy odmówić naturze jakiegokolwiek wymiaru normatywnego, ponieważ wartości tworzyłyby moralną granicę dla tego, co można uczynić w ramach „sekcji i anatomii świata”, a tym samym uszczuplałyby zakres kontroli. Jeśli twierdzę, że kury nie powinny być hodowane w ciasnych klatkach, bo cierpią, to mogę oczywiście kontrolować hodowców kur i używane przez nich klatki, mogę skonstruować prawo regulujące dopuszczalną formę klatek. Mogę też jednak tak „zaprojektować” kury – i zrealizować ten plan przez modyfikację genetyczną – by w ciasnych klatkach nie cierpiały. W obu przypadkach realizują przyjętą przez siebie wartość. „Dobre miejsce” dla kur w obu przypadkach wygląda radykalnie inaczej, choć można powiedzieć, że w i w jednym,

³⁶ F. Bacon, „*Nowa Atlantyda*” i „*Z Wielkiej Odnowy*”, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1995, s. 70.

³⁷ Zob. t e n ż e, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955.

i w drugim kury są szczęśliwe. W obu przypadkach mamy też do czynienia z reorganizacją, z wprowadzeniem nowej struktury – czy to struktury kury, czy to struktury klatki wedle określonego projektu. Mamy tu do czynienia z twórczością – myśleniem poetycznym. Mamy też do czynienia z ontologicznym ujednoliceniem: wszystkie kury z punktu widzenia ich „szczęścia” są takie same i dlatego wystarczy odpowiednia modyfikacja genetyczna lub dobrze zaprojektowana klatka. Rozumowanie takie jest przykładem myślenia naukowego, ponieważ nauka postrzega przedmioty swoich badań jako egzemplarze gatunku, a nie jako indywidualne i różniące się od siebie byty. Jeśli przyjmiemy ideał nauki wolnej od wartości, to musimy też przyjąć, że nauka nic o normatywnym wymiarze kurzej natury powiedzieć nie może i wobec tego nie do naukowca należy decyzja, czy modyfikować kury (w ramach bioinżynierii), czy klatki (za pomocą inżynierii i prawa pozytywnego). Naukowiec jest więc „umysłem do wynajęcia” przez tych, którzy aktualnie posiadają władzę. Zauważmy też, że „uszczęśliwienie” kur zależy od wyegzekwowania rezultatów reorganizacji – w zależności od wybranego rozwiązania hodowcy muszą hodować w y ł ą c z n i e kury genetycznie przystosowane do ciasnych klatek, albo używać w y ł ą c z n i e klatek dopuszczonych przez prawo. Nietrudno przewidzieć, że wkrótce pojawi się dobrze opłacana funkcja „galina-inspektora” (łac. gallina – kura), a zaprojektowane rozwiązanie będzie postrzegane jako „jedynie słuszne” i trwałe. Analizowany przypadek wskazuje na coś bardzo ważnego w projekcie utopistyki, a w gruncie rzeczy w każdej utopii. „To, co możliwe” powinno zostać zinterpretowane także aksjologicznie – konstruowane przez utopistykę możliwości powinny być dopuszczalne z punktu widzenia wartości, w tym także wartości moralnych. Tylko pod tym warunkiem możemy mówić o pojednaniu „poszukiwań prawdy z poszukiwaniem dobra”. I takie pojednanie staje się moralnym wyzwaniem zarazem dla nauki, jak i dla polityki.

Przyjmijmy więc, że niezgoda na świat zastany i poszukiwanie alternatyw ma głęboko moralną motywację: uczynienie człowieka n a p r a w d ę szczęśliwym. Termin „naprawdę” wskazuje, że chodzi o szczęście zgodne z naturą człowieka, nieutralne za życia (doczesnego) i nienużące. Podobnie jak w przypadku kur możliwe są dwa tu podejścia: tak przebudować naturę człowieka – a dokładniej jego świadomość – by to, co odczuwane jest jako źródło nieszczęścia, niezadowolenia i frustracji, przestało być za takie uważane. Namiastkę tego podejścia widzimy w propagowaniu narkotyków, które zapewniają poczucie szczęścia bez względu na zewnętrzne warunki. Zauważmy przy tym, że zastrzeżenia do uszczęśliwiania człowieka przez przebudowę jego świadomości można wysuwać p o d w a r u n k i e m uznania, iż człowiek posiada jakąś istotę-naturę, że jest rozumy i wolny i że są rzeczy niegodne człowieka – krótko mówiąc, że prawda o człowieku ma moc wiążącą

i dlatego opcja tak daleko idącej modyfikacji człowieka lub też farmakologicznego stwarzania mu iluzji szczęścia nie wchodzi w rachubę. Jeśli tak, to projekt „dobrego miejsca” – utopia właśnie – musi zakładać zaprojektowanie innych warunków życia, tak naturalnych (przyrodniczych), jak i społecznych. Przebudowywanie warunków przyrodniczych jest już realizowane na wielką skalę zgodnie ze wspomnianym wcześniej programem Baconowskim. Pozostaje natomiast pytanie, jakie warunki społeczne należy zaprojektować, by zapewnić człowiekowi „dobre miejsce”, w którym mógłby być szczęśliwy i być tym, kim jest i kim chce być. Zauważmy przy tym, że owo „dobre miejsce” musi być jedyne. Nie może być zbiorem „dobrych miejsc”, ponieważ prędzej czy później mogłoby dojść do konfliktu między ich „lokatorami”³⁸ i musi być zaprojektowane trwale, ponieważ niepewność i przypadkowość własnego losu jest źródłem ludzkiego niepokoju oraz przeszkodą na drodze do szczęścia. W tym celu należy odpowiedzieć na pytanie, kim człowiek jest i kim pragnie on być. Nauka, wedle propozycji Wallersteina tworząca alternatywy, musi na to pytanie odpowiedzieć, by ocenić, które z nich są faktycznie „dobrymi miejscami”. Nauka wolna od wartości odpowiada: człowiek jest bytem biologiczno-psychicznym, przy czym niewykluczone, że psychikę da się wyjaśnić przez przebiegi neuronalne. Na pytanie, kim człowiek chce być, odpowiada wprost socjologia, posiłkując się statystyką. Odpowiedź na to pytanie pozwala „możliwe alternatywy” (utopie jako alternatywne projekty życia społecznego) wyliczyć, przeanalizować i ustalić hierarchię ich „pożądalności”. Pozostaje tylko ustalenie, kto ten naukowo wybrany dobry projekt powinien realizować.

UTOPIA NAUKOWO-TECHNICZNA

Zarysowany wyżej problem – stanowiący jedną z głównych trudności utopii – Michał Kozłowski nazywa problemem demiurga: „Nawet jeśli realizacja utopii istotnie jest w zasięgu ręki, to trzeba znaleźć dobrego majstra, który przekułby ideę w czyn”³⁹. Twierdzi on nawet, że „utopia jako program polityczny zawsze rozbijała się nie tyle o własną zawartość, ile o siłę sprawczą”⁴⁰. Walsh uważa, że jednym z założeń wszelkich utopii jest przekonanie, iż możliwe jest znalezienie sprawiedliwych władców lub nauczanie sprawiedliwości

³⁸ Być może jest to konieczne na obecnym etapie rozwoju społecznego. Można sobie bowiem wyobrazić, że technika pozwoli budować nieskończoną liczbę rzeczywistości wirtualnych, tworząc w ten sposób „dobre miejsca” dla każdego, a z racji ich wirtualności nie będą one ze sobą kolidować.

³⁹ M. K o z ł o w s k i, *Granice utopii*, w: *Spotkania z utopią w XXI wieku*, s. 216.

⁴⁰ Tamże, s. 217.

wybranych do rządzenia ludzi⁴¹. To ostatnie stwierdzenie ma jednak charakter utopijny, zakłada bowiem, że wszelkie utopie formułowane są w granicach „możliwych możliwości” i tylko moralna czy też intelektualna słabość realizatorów nie pozwala wprowadzić ich w życie. Jako opis doskonałego społeczeństwa każda utopia charakteryzuje się harmonią, brakiem antagonizmów i konfliktów, tak między jednostkami, jak i między jednostkami a społeczeństwem. By zbudować „dobre miejsce”, trzeba przebudować relacje społeczne, przede wszystkim zlikwidować konflikty międzyludzkie, a do tego potrzebny jest sprawiedliwy władca. Istnieją poważne przesłanki, by sądzić, że to jest praktycznie niemożliwe. Czy znaczy to, że utopia jako projekt społeczny nigdy nie jest możliwa do zrealizowania? Niekoniecznie. W sukurs przychodzą nam tu nauka i technika jako „realizatorki dobra wspólnego” i dostarczycielki obiektywnego obrazu świata. Nauka i technika kreują bowiem konieczności, a gdy poruszamy się w strukturach koniecznych, sprawiedliwy władca nie jest już potrzebny. Utopia technokratyczna ujmuje rzecz szczegółowo⁴². Pierwszym i zasadniczym źródłem konfliktów – twierdzi – jest niedobór rzeczy w szerokim sensie słowa „rzecz”. Problem ten nauka i technika mogą rozwiązać, budując „społeczeństwo obfitości”, w którym każdy będzie miał możliwość zaspokojenia swoich potrzeb. Zauważmy jednak, że wcześniejsi zwolennicy utopii technokratycznej (jak Thorstein Veblen, Stuart Chase czy Howard Scott) zawężali pojęcie „prawdziwych potrzeb” do potrzeb biologicznych, „które wynikają z niezmienniej gatunkowej istoty człowieka”, co przeciwstawiano „ostentacyjnej konsumpcji, która podejmowana jest w intencjach prestiżowo-dominacyjnych”⁴³. To zawężenie nie jest już konieczne ze względu na rozwój techniki, a dokładniej ze względu na możliwość egzystencji w rzeczywistościach wirtualnych: pod pojęciem potrzeby kryją one zarówno potrzeby w sensie biologicznym czy psychologicznym, jak i wszelkie zachcianki, ponieważ to człowiek jest twórcą tych rzeczywistości i to, jakie prawa im nadaje, zależy od jego woli⁴⁴. Technika – czy współcześnie raczej techno-nauka – likwiduje też instytucjonalne nośniki konfliktu, przede wszystkim władzę, a to dlatego, że władza wiąże się z wolą i interesami. W utopii technokratycznej władza sprowadza się do kompetencji podtrzymywania i kontrolowania struktury technicznej, a ta działa według konieczności – dlatego nie są tam potrzebne ani procedury demokratyczne, ani organy wykonawcze. Trzecie potencjalne źródło konfliktu

⁴¹ Por. W a l s h, dz. cyt., s. 72.

⁴² Na temat utopii technokratycznej zob. K. P i e l i Ń s k i, *Koniec historii – utopia technokratyczna*, „Economy and Management” 2001, nr 3, s. 19-31.

⁴³ Tamże, s. 22.

⁴⁴ Zob. R. L i z u t, *Technoodpowiedzialność. Uwagi o wpływie techniki na rozumienie odpowiedzialności*, w: *Bezpieczeństwo człowieka a wartości*, red. E. Jarmoch i in., Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2010, s. 125-135.

to metafizyczne spekulacje, zwłaszcza dotyczące wolności (wyboru, sumienia, myślenia) i jej zakresu, które faktycznie znikną: „W społeczeństwie technokratycznym, opartym na «prawdzie» wolny wybór i niezależność oznacza postulat indywidualnej autonomii wobec tego, co jest konieczne”⁴⁵. Nawet tak limitowane pojęcie wolności nie pozwoliłoby, jak sędzę, zlikwidować konfliktów owych „indywidualnych autonomii wobec tego, co konieczne”. A ostateczna konkluzja, że społeczeństwo technokratyczne będzie przypominało złożony organizm przemysłowy, w którym każdy – indywidualnie i w grupach – spełnia zadania w ramach „ogólnokrajowej linii montażowej”, a pozycja jednostki w strukturze społecznej zależy od kwantytatywnie sprawdzalnych kompetencji niezbędnych w globalnym podziale pracy, nie brzmi zbyt zachęcająco. Także i tutaj rozwój techniki realizuje projekty zwolenników utopii technokratycznej z naddatkiem, likwidując konflikty między wolnościami jednostek wobec tego, co konieczne, ponieważ zmniejsza się zakres konieczności, a zadania globalnego podziału pracy przejmują automaty. Przeniesienie życia do rzeczywistości wirtualnych faktycznie zlikwiduje konflikty, ponieważ w razie niezadowolenia z wirtualnych ludzi można ich wyeliminować i stworzyć innych, a w razie niezadowolenia z ludzi „prawdziwych” – wyprowadzić się z tej wirtualnej rzeczywistości i wykreować nową według własnej koncepcji. W tym przypadku projekt jest równoznaczny z rzeczywistością, a ta stanowi moje „dobre miejsce”. Odsłania to sens takich terminów, jak „obiektywny” czy „istniejący”, w odniesieniu do rzeczywistości wirtualnych. „Obiektywny” to nie tyle prawdziwy, ile intersubiektywny i kontrolowalny za pomocą posiadanych środków, „istniejący” to natomiast „odbierany jako istniejący”: odróżnienie pływania od wrażenia, że się pływa, przestaje mieć w tym kontekście znaczenie. Rozziew między tym, co jest, a tym, co być powinno zgodnie z moją wolą, zostaje zlikwidowany: „chcę, więc jestem”, a rozum to instrument realizacji mojej woli. W tym sensie technika stanowi źródło metanoi – czyni ona człowieka zawsze moralnie dobrym, pozwalając przekształcać moralność według ludzkiego chcenia.

NAUKA JAKO IDEOWE ŹRÓDŁO ATRAKCYJNOŚCI UTOPII

Nauka współczesna nie tylko ma utopijne rysy, ale także – dotyczy to przede wszystkim jej utopijnych koncepcji, o których była mowa w punkcie trzeciej części niniejszego artykułu – może stanowić ideowe zaplecze utopii. Powiedziałam wyżej, że utopia jest projektem całościowej przebudowy świata. Jedną z idei stanowiących źródło jej atrakcyjności jest idea świata pozbawio-

⁴⁵ P i e l i ń s k i, dz. cyt., s. 29.

nego wartości, świata – wedle sformułowania Maxa Webera – odczarowanego. Taki świat nie ma w sobie aksjologicznych barier – nie istnieje nic, czego z tym światem nie p o w i n n o się robić. Może on więc być rozkładany i składany na nowo wedle przyjętego modelu. Wszelka niemożliwość ma jedynie charakter techniczny i pojawia się, gdy najgłębsza struktura świata nie dopuszcza określonego modelu. Wszelka niemożliwość jest niemożliwością połączenia elektronu i pozytronu w jeden stabilny obiekt. Wszelka odpowiedzialność również ma charakter techniczny, czyli jest odpowiedzialnością za skuteczność działania modelu. Skoro uznajemy naukę za jedyne źródło wiarygodnej wiedzy o świecie, a świat „naukowy” jest aksjologicznie neutralny, to jedyne źródło naszych modeli stanowi „wola mocy”. Akceptacja projektu społecznego jest racjonalna, o ile spełnia warunki technicznej możliwości realizacji, niemożność realizacji modelu zaś to błąd techniczny, a nie wina moralna.

Współczesne pojęcie wiedzy również sprawia, że utopie wydają się atrakcyjne. Jak podkreśla na przykład Georg Picht, we współczesnej nauce pojęcie wiedzy zmieniło się dwojako. Po pierwsze: „Jako «wiedzę» określa się dzisiaj poznanie, które można opatrzyć dowodem. Warunek ten można spełnić tylko wobec bardzo wąskiego wycinka całego ludzkiego myślenia. Religia, moralność, sztuka, polityka, przeważająca większość fenomenów społecznych, którymi kierujemy się, planując, wypadają z obszaru tak zdefiniowanej wiedzy. Wypada zatem właśnie to, co musielibyśmy wiedzieć, chcąc rozumnie urządzić ten świat”⁴⁶. Po drugie, jak twierdził Bacon – a rozwój nauki to potwierdził – wiedza jest potęgą: „Wiedza nie jest już owym czystym poznaniem prawdy, które czyniło ewidentnym i nieproblematycznym aksjomat, iż wiedzy nie wolno narzucać żadnych ograniczeń. Dążenie do wiedzy stapia się teraz z dążeniem najzupełniej problematycznym: dążeniem do panowania. Zdaniu: człowiek powinien wiedzieć wszystko, co wiedzieć może, nadaje się niepostrzeżenie, i jakby to było samo przez się zrozumiałe, sens: człowiek powinien robić wszystko, co zrobić może”. [...] „Nowożytna nauka już u swych teoretycznych podwalin jest zorientowana na panowanie nad naturą [...]. Jeśli nauka w swej strukturze metodycznej jest pojmowana i zaprojektowana jako instrument panowania, w takim razie stanowi wyraz woli mocy”⁴⁷. Picht podsumowuje: „Myślenie nie spogląda już ku horyzontowi prawdy, lecz na pole nieograniczonych możliwości”⁴⁸. Pojawia się wyraźna konsekwencja takiego myślenia: jak twierdzi Hugh Lacey⁴⁹, otaczający świat rzeczy, ludzi, instytucji i systemów jawi się wtedy jako niewyczerpany rezerwuuar możliwości, które

⁴⁶ P i c h t, dz. cyt., s. 192.

⁴⁷ Tamże, s. 193.

⁴⁸ Tamże, s. 195.

⁴⁹ Zob. H. L a c e y, *Is Science Value Free? Values and Scientific Understanding*, Routledge, London–New York 1999.

należy odkryć. Wobec świata przyjmujemy więc określoną postawę poznawczą, wyznaczoną celem badań, którym może być ujęcie tych potencjalności poznawanej dziedziny przedmiotowej, które posłużą do realizacji moralnego (społecznego) projektu oraz odkrycie środków do realizacji potencjalności dotąd ukrytych. Celem ostatecznym jest kontrola rzeczywistości. Myślenie w kategoriach „możliwych możliwości” ma wyraźny rys utopijny: jeśli „przedsięwzięcie «Nauka i Technika» reprezentuje wyprawę człowieka na pole nieograniczonych możliwości, to nauka i technika nie są niczym innym, jak praktykowaną utopią”⁵⁰. Rozum instrumentalny to rozum poruszający się w obrębie technicznych możliwości i konieczności, poszukujący środków realizacji, lecz niestawiający pytania o sens utopijnego projektu.

*

Poszukiwałam odpowiedzi na pytanie o relacje między nauką a utopią. Oba obszary należą do kultury – są rezultatem rozumnego i wolnego działania człowieka. Wbrew potocznym przekonaniom, istnieją wyraźne związki między współczesną nauką a utopią – na niektóre z nich wskazałam powyżej. Po pierwsze, nauka zyskuje rys utopijny wtedy, gdy jej ideałem staje się zbudowanie teorii wszystkiego czy – parafrazując słowa Wernera Heisenberga – sformułowanie „równania na wszystko”. Po drugie, utopijne bywają koncepcje nauki, które, określając jej cel, przedmiot, metodę i strukturę, za „nienaukowe” – a przez to niewartościowe czy mało wartościowe – uznają inne typy wiedzy. Po trzecie, utopijna może być polityka naukowa, ustalająca „jedynie słuszną” organizację badań naukowych, kryteria „dobrej nauki”, „dobrego naukowca” czy „dobrego projektu badawczego”. Po czwarte, utopijne jest formułowanie alternatyw aktualnego życia społecznego w ramach nauki (a dokładniej: nauk społecznych), przy czym alternatywy te pozbawione zostają wymiaru moralnego i równie dobre są alternatywy przebudowy społeczeństwa, jak i człowieka. Po piąte, nauka wraz z techniką stają się instrumentem realizacji utopii – nawet jeśli nie są w tym celu świadomie wykorzystywane, nauka i technika z konieczności kreują warunki, w których może pojawić się społeczeństwo powszechnej szczęśliwości (realne bądź wirtualne) – przy założeniu, że szczęście polega na zaspokojeniu pragnień. I po szóste, współczesne pojęcie wiedzy naukowej jako instrumentu działania oraz pojęcie świata jako pozbawionego wymiaru aksjologicznego wspierają myślenie utopijne i utopizm rozumiany jako zamiar wprowadzenia utopii w życie. W każdym z tych wątków na plan pierwszy wysuwa się inny element konotacji terminu „utopia”: ideał, projekt,

⁵⁰ P i c h t, dz. cyt., s. 195.

alternatywa, eksperyment, idea... Szczegółowe analizy tych konotacji zaprowadziłyby nas jednakże zbyt daleko od głównego tematu rozważań, podobnie jak analizy kwestii charakterystycznych dla każdej z wymienionych relacji nauki i utopii.

Nie twierdzę też, że omówione w niniejszym artykule związki między obydwooma obszarami kultury stanowią wyczerpującą listę tych relacji. Należy natomiast podkreślić dwie kwestie. Przypomnijmy, że w utopii mamy do czynienia z dwoma typami rozdzźwięków: między tym, co być powinno, a tym, co jest, oraz tym, co chciane, a tym, co możliwe. Usuwanie tych rozdzźwięków staje się zadaniem moralnym, gdy utopię postrzega się jako projekt rzeczywistości – nie zaś jako literaturę. Rozdzźwięki te widoczne są też w nauce: ujawniają się między teoriami, które powinniśmy zaakceptować, a faktycznie akceptowanymi, między tym, co powinniśmy wiedzieć, a tym, co aktualnie wiemy, między tym, co chcemy wiedzieć, a tym, co możliwe do poznania. Likwidowanie tych rozdzźwięków jest zadaniem moralnym każdego, kto staje się naukowcem. Realizacja tego zadania może jednak przynieść opłakane skutki tak dla rzeczywistości społecznej, jak i dla nauki, jeśli poddamy je utopijnym koncepcjom. Nie chodzi tu bynajmniej o błędy popełniane przez człowieka w trakcie realizacji utopijnego projektu, ale o coś utopii immanentnego. Utopię można bowiem scharakteryzować poprzez szereg prymatów: idei nad bytem, procedur nad człowiekiem, struktury społecznej nad jednostką, kontroli nad rozumieniem, wrażenia nad rzeczywistością, myślenia nad poznaniem, metody nad przedmiotem, paradygmatu nad faktem oraz skuteczności nad prawdą. Wszystkie te prymaty znajdziemy we współczesnej nauce i w jej koncepcjach, a ich cechą charakterystyczną stanowi to, że człon prymarny (nadrzędny) jest produktem świadomości, a nie rezultatem kontaktu ze światem. Nawet kontrola i skuteczność zrelatywizowane są do celów, które wybraliśmy. Następuje coś, co Kiereś nazywa pojetyzacją – zastąpieniem poznania teoretycznego twórczością⁵¹. Pojetyzacja charakteryzuje się prymatem woli nad rozumem: chcę coś stworzyć, a więc tworzę. Oczywiście, ogranicza mnie natura materiału, w którym chcę tworzyć, stąd nie mogę całkowicie zerwać związku z rzeczywistością – to rozum musi mi pokazać, w którym materiale uda mi się urzeczywistnić moje zamierzenia, ewentualnie jak zmodyfikować wybrany przeze mnie materiał, by można było w nim dowolnie tworzyć. Ów rozum – to rozum instrumentalny, zdolny dobrać środki do realizacji mojej woli, ale niezdolny do rozpoznania dobra i zła. Prymat techniki nad etyką jest już tego naturalną konsekwencją. Droga do realizacji marzenia Francisca Bacona: wiwisekcji świata przyrodniczego i społecznego oraz zbudowania go wedle nowego planu stoi

⁵¹ Zob. H. Kiereś, *Źródła myślenia utopijnego*, w: *Kultura wobec techniki*, red. P. Jaroszyński, I. Chłodna, P. Gondek, Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin 2004, s. 75-89.

przed nami otworem. Oczywiście natychmiast pojawia się pytanie, czyj ma to być plan. Od odpowiedzi na to pytanie zależy przecież to, w jakiej rzeczywistości przyjdzie żyć tym, którzy doświadczą realizacji utopii.

UTOPIA A LITERATURA

Mariusz M. LEŚ

TOPOS UTOPII A TOPOLOGIA NARRACJI

Utopia przejawia ogromną wrażliwość na wybór strategii i technik narracyjnych głównie dlatego, że narracja sama w sobie jest formą władzy. Narrator reguluje przepływ wiedzy, a czytelnik jest zależny od udzielanych przez niego informacji, ponieważ świat aktualny fikcji wylania się w miarę przyrastania opowieści. Narrator jest jednak fingowanym bytem tekstowym i nie musi przybierać form antropomorficznych, może mieć charakter rozproszony lub zmienny, stanowi więc znakomite narzędzie dynamicznego kontrolowania sensów współgenerowanych przez topos utopii.

UTOPIA JAKO TOPOS

Słowo „utopia” pojawia się w niezliczonych kontekstach. Chociaż ono samo jest efektem działań słowotwórczych, okazuje się niezwykle produktywną podstawą kolejnych, piętrzących się zrostów i zestawień. Utopią interesują się przedstawiciele wielu dziedzin badawczych, co wynika oczywiście z samej natury utopii i dynamiki sprzężenia jej wewnętrznej ewolucji ze sposobami jej rozumienia. Ze ściśle literaturoznawczego punktu widzenia zwykło się utopię nazywać gatunkiem literackim lub wizją literacką – utopiami są wówczas utwory należące do tego gatunku lub zawierające utopijną wizję¹. Także tutaj dyskusje o utopiach miały jednak charakter odśrodkowy (zazwyczaj dryfując w stronę dydaktyzmu², polityki oraz historii idei³). Nic w tym dziwnego. Gdy bowiem literaturoznawca, choćby przygodnie, spogląda na pozaliteracką karierę utopii, to musi go onieśmielić wielość koncepcji i definicji, które literaturę traktują marginalnie lub instrumentalnie. W odruchu samoobrony decyduje się więc zestawić utopię z branżowym określeniem i uzyskuje „utopię literacką”. Mnożenie terminów może wskazywać na bogactwo zjawisk skojarzonych ze słowem, ale niesie ze sobą również ryzyko zamazywania jego wieloznaczności i historycznej zmienności. Wreszcie – mógłby zapytać

¹ Wahanie to oddają hasła w popularnych słownikach (zob. S. P i e r ó g, hasło „Utopia”, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1994, s. 991-994; J. P i e s z c z a c h o w i c z, hasło „Utopia”, w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1995, s. 1154-1158).

² Zob. J. S ł a w i ń s k i, hasło „Utopia”, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1998, s. 599n.

³ Zob. W. O s t r o w s k i, *Utopia*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1(1958), s. 222. Artykuł ten przedstawia jedną z najbardziej klasycznych realizacji tej tendencji.

literaturoznawca – dlaczego to właśnie on ma szukać uściśleń, skoro słowo „utopia” narodziło się wewnątrz jego przedmiotu badań, jako element tytułu utworu powszechnie dziś (to może właśnie być źródłem problemu) uznawanego za klasyczne dzieło literatury pięknej? Przymiotnikowe uściślenia określają przecież kierunek odchylenia od źródła.

Przyjęta tu przeze mnie koncepcja utopii jest próbą oddania sprawiedliwości tym nieuchronnym napięciom określanym przez zderzenie schematu literackiego z pozaliterackimi losami utopii. Pierwotne napięcie między niepewnym statusem formy literackiej a doniosłością poruszanej problematyki, rozsadzające już *Utopię* More’a, w dużej mierze decydowało o burzliwej historii i wielowymiarowości tego ekspansywnego zjawiska. Zadaniem literaturoznawcy winno być właśnie przypominanie o nieusuwalnie figuratywnym, językowym rdzeniu utopii. Używanie wyrazu bez świadomości jego historii i etymologicznego znaczenia byłoby z tego punktu widzenia daleko posuniętą redukcją. Słowo nie jest czystym narzędziem, użycie słowa poprzedza wiedza o nim, choćby nawet tylko częściowa, potoczna, zafałszowana czy rozmyta.

Prymarne definiowanie utopii jako gatunku literackiego sprawia jednak pewne kłopoty także w literaturoznawstwie. Owszem, More znalazł wielu naśladowców, którzy nie wyszli daleko poza ustalony przez niego wzorzec, najczęściej zresztą go upraszczając; owszem, wiele późniejszych przemian – zwłaszcza te, które nastąpiły w dziewiętnastym wieku – można by wyjaśnić ewolucją, życiem gatunku, a jednak potem nadchodzą już negacje: antyutopia, dystopia... Niewątpliwie zachowują one wiele cech dzieł, do których się odnoszą. Czy są to nowe gatunki, czy może raczej polemiczne kontynuacje? Formalistyczne decyzje badaczy wydają się wówczas istnieć same dla siebie, przypominając rozważania nad stopniem zachowania cech noweli w opowiadaniu.

Proponuję zatem traktować utopię jako topos. Odwołuję się do – sformułowanej w toku polemiki – koncepcji Janiny Abramowskiej⁴. Autorka wyraźnie akcentuje retoryczny wymiar toposu, określając go przede wszystkim jako utrwalony w tradycji „projekt wypowiedzi” angażujący określone typy obrazowania i stylu, osadzony w nadrzędnym sposobie myślenia (uznanym w ramach dyskursu za oczywisty), czyli w „kodzie topicznym”. Topos stanowi wypowiedzeniowe, a w konsekwencji narracyjne rozwinięcie tematu.

Ujęcie takie przynosi kilka korzyści. Po pierwsze, pozwala ono na łagodne włączanie pragmatycznego wymiaru utopii do rozważań oraz na przekraczanie ram estetyki w kierunku sposobów myślenia i działania dzięki nieodłącznie retorycznemu wymiarowi toposu. Po drugie, topos nie musi zagarniać całego utworu, może podporządkować sobie zaledwie jego część, może też być przy-

⁴ Por. J. A b r a m o w s k a, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, „Pamiętnik Literacki” 73(1982) nr 1-2, s. 142.

wolowany częściowo. Topos ułatwia także analizę przerastania utopii, nadproduktywności przedrostków, modyfikacji i elastyczności budowania opozycji, rozmywania istoty utopii poprzez umieszczanie jej w różnych dyskursywnych kontekstach. Nie sposób też przejść obojętnie obok paronomastycznego brzmienia terminu „topos utopii”.

WYPOSAŻENIE TOPOSU UTOPII

Punktem zwrotnym w historii utopii był moment jej krystalizacji. Wiązka różnych tradycji uległa w *Utopii* tak ścisłemu zespoleniu, że dzieło to zdominowało rozproszoną tradycję intelektualno-estetyczną. Thomas More połączył w jednym utworze wiele zastanych wątków myślowych (od mitycznych krajin dobrobytu po projekty filozoficzne i polityczne) i form ich istnienia (dziś w przeważającej części uznawanych za literackie: dialogu filozoficznego, opowieści podróżniczej i satyry antycznej)⁵.

More stworzył poręczną formułę, której przełomowość polega na ścisłym sprzężeniu słowa z ideą. Nazwa zmyślonej wyspy, tytuł dzieła i idea zaczęły funkcjonować w jednym punkcie wyjścia – słownikowe i encyklopedyczne hasło „utopia” posiada wiele znaczeń, istniejąc w continuum między interpretacją homogeniczną a heterogeniczną homonimii⁶, ale przede wszystkim pełni trwałą funkcję uspójniającą dyskurs i przez to podtrzymuje interdyscyplinarny kontakt zainteresowanych badaczy.

Sprzężenie słowa i idei okazało się niezwykle doniosłe. Zwięzłość formuły słownej służy jej mobilności, tak synchronicznej, jak diachronicznej. Włącza się ona do repertuaru poręcznych chwytów retorycznych. Sposób myślenia sprzężony zostaje z konstrukcją argumentacji. Ponadto wyraźnie wpisuje ideę w ramy zmyślenia, z charakterystycznym rozmyciem intencji i zapośredniczeniem odniesienia. Utopia usytuowała się na pograniczu gry wyobraźni, eksperymentu myślowego, społecznego zaangażowania i retorycznego exemplum. Zyskują zarówno ci, którzy uciekali w utopię od odpowiedzialności za swoje słowo, jak i ci, którzy uciekali od rzeczywistości do spełnionej arkadii oraz ci wreszcie, którzy utopię traktowali jak eksperyment myślowy. Sposób istnienia utopii ma charakter nieredukowalny⁷, a niepewny status, wahający

⁵ Por. Ch. Ferns, *Narrating Utopia: Ideology, Gender, Form in Utopian Literature*, Liverpool University Press, Liverpool 1999, s. IX, 11.

⁶ Zob. E. Grodzicki, *Wieloznaczność a homonimia*, „Poradnik Językowy” 1972, nr 10, s. 585-592.

⁷ „Każdy wnikliwy czytelnik powieści zdaje sobie sprawę, że jej wartości poznawcze i postulatywne są ściśle uzależnione od zastosowanej techniki pisarskiej i nie dadzą się – bez reszty –

się między stłumioną asercją a wybiórczą aluzyjnością podlega każdorazowo interpretacyjnym negocjacjom.

Zmierzam do definicji. Utopia, rozumiana tutaj jako topos, w swej wyjściowej – gotowej do rozwinięcia – formule, to utrwalone w narracji fantastyczne społeczeństwo, którego konstrukcja oparta jest na wcielonym w fantastyczne instytucje systemie wartości. Punktem krytycznym dla wymowy dzieła zawierającego topos utopijny jest ocena tego systemu wartości. Wbrew pozorom nie jest ona wyłącznie pozytywna bądź negatywna, ale raczej rozpościera się między tymi biegunami; ponadto tak akceptacja, jak i negacja mogą mieć charakter przewrotny. Punktem odniesienia, tym najbardziej czytelnym, jest własny głos fikcyjnego systemu. Ustrój fantastycznego społeczeństwa może być także oceniany z zewnątrz – przez przybysza i (lub) narratora – może kompromitować się przez samozaprzeczenie, ujawniane bądź kryzysotwórcze wewnętrzne sprzeczności. Coraz częściej do głosu będzie też dochodził szeregowy obywatel, który bez reszty miał się w systemie zrealizować (bo władza – w „błędnym kole legislacji”⁸ – zawsze częściowo wykracza poza wykreowany system).

Eutopia jako pozytywny biegunowy wariant utopijnego toposu oznacza ustrój, który ocenia siebie jako intencjonalnie dobry, czasem nawet doskonały⁹ w zamierzeniu fikcyjnych konstruktorów (w presuponowanej skali wartości) – jeśli brak opinii i odniesień podważających tę samoocenę. W słabszym wariantcie eutopia jest w ocenie wiarygodnego przedstawiciela tegoż ustroju (jak w *Utopii* More’a)¹⁰ lepsza od ustroju, do którego się odnosi. W kompozycji utworu dominuje enumeracja, czyli kolejne przedstawianie szczegółów urządzenia eutopijnego ustroju.

Dystopia natomiast, także jako biegunowy, lecz negatywny wariant utopijnego toposu, to ustrój intencjonalnie zły w zamierzeniu fikcyjnych konstruktorów lub zarządców (w presuponowanej skali wartości¹¹). System ten najczęściej zachowuje pozory eutopii, jest cyniczny, dwuznaczny. W kompozycji utworu dominuje proces ujawniania tej dwuznaczności, czyli ukazywania rozbieżności między oficjalną wersją systemu a ukrytymi intencjami.

Miedzy biegunami eutopii i dystopii sytuuje się pełna gama słabości ludzkich charakterów, intelektualnej ułomności oraz utopijnych aporii, zwłaszcza w kontekście konfliktu między zachowaniem wolności a sprawnością

z niej wyabstrahować”. S. E i l e, *Światopogląd powieści*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973, s. 5.

⁸ H. A r e n d t, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Wydawnictwo X–Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991, s. 162.

⁹ Jako realizacja „Wielkiej Fikcji Summum Bonum” (M. G o ł a s z e w s k a, *Fascynacja złem: eseje z teorii wartości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Kraków 1994, s. 203).

¹⁰ Por. J. S z a c k i, *Spotkania z utopią*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 203.

¹¹ Dlatego władcy i funkcjonariusze dystopijni sytuują się na osi cynizm–tragizm.

funkcjonowania systemu. W tej bardzo zróżnicowanej sferze „pomiędzy” należy umieścić wszystkie dzieła wykazujące niemożliwość zaistnienia eutopii w granicach eksperymentu myślowego. Utworom tym przypisano gatunkowe określenie „antyutopia”, akcentujące ich satyryczny i krytyczny wymiar¹².

Najistotniejszym czynnikiem kształtującym wymowę utopii jest modalność fikcji. Odsunięcie asercji oraz potencjalnej weryfikacji¹³ przesuwają ciężar wartościowania na interpretację, która z kolei wyznacza tekstowe podmioty odpowiedzialne za komunikat: narratora oraz autora „wewnętrznego”, od którego ten „zewewnętrzny” może się mniej lub bardziej oddalać. Wewnątrz świata fikcyjnego nazwa wyspy – Utopia – motywowana jest przez imię założyciela, Utopusa. Odwrotna motywacja zwraca uwagę na wyższy poziom – fikcjonalny. Utopia wówczas ironicznie zdominuje Utopusa, a nad powagą górować będzie literacki dowcip (ang. a play of wit)¹⁴. Podobne sygnały umieści Krasicki w *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach*¹⁵.

Nie sposób traktować eutopii wykreowanej przez More’a jako projektu politycznego, jeśli wyspa znajduje się zarazem gdzieś indziej i nigdzie, a jej przestrzeń nakłada się na przestrzeń rzeczywistej Anglii¹⁶. Fikcyjna kreacja przesuwają się wówczas w stronę alegorii, a może raczej zyskuje alegoryczny wymiar, bo założyć nie można, że w takiej interpretacji sensy *Utopii* wyczerpują się bez reszty. Do obowiązków komentatorów *Utopii* – i utopii – należy wspomnienie o grze słów wpisanej w ten termin, grze prowadzonej między eu-topos a ou-topos. Najczęstsza interpretacja rozgrywa podtekst ironiczny – eutopia nie ma miejsca, więc jest niemożliwa¹⁷. Do takiej interpretacji sięgają także neomarksieści akcentujący krytyczny wymiar utopii („prymat utopii nad eutopią”¹⁸), sprowadzenie jej funkcji do wywracania dominującej ideologii. Mechanizmy alegorii także przesuwają akcent na nieistnienie i niemożliwość

¹² Jego znaczenie pokrywa się częściowo ze znaczeniem określenia „flawed utopia” spopularyzowanym przez Lymana T. Sargenta (por. L.T. Sargent, *The Problem of the „Flawed Utopia”: A Note on the Costs of Eutopia*, w: *The Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, red. R. Baccolini, T. Moylan, Routledge, New York 2003, s. 226).

¹³ Por. W.T. Cotton, *Five-fold Crisis in „Utopia”: A Foreshadow of Major Modern Utopian Narrative Strategies*, „Utopian Studies” 14(2003) nr 2, s. 58.

¹⁴ Zob. C.S. Lewis, *Utopia*, w: *Twentieth Century Interpretations of Utopia: A Collection of Critical Essays*, red. W. Nelson, Prentice-Hall, New Jersey, 1968, s. 66-69.

¹⁵ Zob. I. Krasicki, *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.

¹⁶ Por. P. Abbott, *Utopians at Play*, „Utopian Studies” 15(2004) nr 1, s. 50.

¹⁷ Por. np. A. Burgess, *Rok 1985*, tłum. Z. Batko, R. Stiller, Vis-à-Vis–Etiuda, Kraków 2004, s. 57.

¹⁸ C. Freedman, *Critical Theory and Science Fiction*, Wesleyan University Press, Hanover–London 2000, s. 74. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.M.L.

zaistnienia idealnego ustroju, wykazując jego służebność wobec zaszyfrowanego przekazu ideologicznego¹⁹.

W renesansie ranga fikcji dopiero się ustalała i poszczególne dzieła renesansowe od podstaw negocjowały swój status i funkcję wyobrażonych stanów rzeczy²⁰. Za przedfikcjonalny chwyt należy zatem uznać wskazywanie na umowność skonstruowanego świata. Później stopniowo zabieg ten znalazł oparcie w instytucjonalizacji fikcji, w intertekstualnym wymiarze konwencji, dzięki czemu chwyt odnalezionego rękopisu i zasłyszanej historii niesamowitej stopniowo traciły rację bytu.

Fikcja pozostaje jednak modalnością ambiwalentną. Trzeba ją wykorzystywać, ale także przezwyciężać. Warto zasygnalizować odbiorcy, że świat, o którym czyta, nie istnieje naprawdę i jest umowny, po to właśnie, by wytworzyć poczucie wspólnoty i zachęcić do interpretacji, do szukania tropów odniesienia do własnej rzeczywistości. Przezwyciężanie fikcjonalności oznacza uznanie powagi i doniosłości, które zresztą zwyciężyły w kulturowej i politycznej karierze utopii. Jedynie połączenie żartu i eksperymentu z zaangażowaniem pozostaje najbliżej istoty utopii²¹, a oba te wymiary naturalnie i dobitnie łączą się w satyrze utopijnej i antyutopijnej. Na to sprzężenie nałoży się wykreowane napięcie między racjonalnością (rozumiałością) a obcością. Bez tych napięć topos utopijny nie byłby zdolny do prowokowania tak szeroko zakrojonej dyskusji.

Obok fikcjonalności, narracyjności i aksjologicznej dominanty w toposie utopii niezwykle ważną rolę odgrywa rzetelność (auto)prezentacji i aura samodzielności wykreowanego systemu. Konstrukcja systemu zostaje ujawniona w pełni, społeczeństwo ukazane jest w przekroju: od zewnątrz i marginesu, przez obywateli, funkcjonariuszy i zarządców, aż po władzę. Takie jest w każdym razie założenie. Jego późniejsze modyfikacje okażą się kluczowe dla rozwoju toposu, możliwa jest bowiem eutopia deklaratywna („X jest państwem upowszechnionego dobra” i... to wszystko), ale wobec braku wyłożonej konstrukcji, trudno z nią podjąć dyskusję²². Rzetelność i wiarygodność konstrukcji może być podminowana nadmiarem wewnątrzświatowych sygnałów umowności, najczęściej nazw własnych, jak w przypadku wspomnianej już toponimii w *Utopii* czy aluzyjnej antroponimii w *Nowym wspaniałym świecie* Aldousa Huxleya²³.

¹⁹ „Utopia jako alegoria społeczna z definicji jest fikcją. W swoim greckim etymologicznym sensie słowo to oznacza «nie-miejsce»” (Z. L o n g x i, *Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West*, Cornell University Press, New York 2005, s. 203).

²⁰ Zob. W. N e l s o n, *Fact or Fiction: The Dilemma of the Renaissance Storyteller*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1973.

²¹ Por. A b b o t t, dz. cyt., s. 50.

²² W świetle teorii światów możliwych może to być świat „niemożliwy”. Por. P. S t o c k w e l l, *Poetyka kognitywna. Wprowadzenie*, tłum. A. Skucińska, Universitas, Kraków 2006, s. 132.

²³ Zob. A. H u x l e y, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2011.

Klasyczna utopia wyróżnia się także maksymalizacją aksjologicznych założeń: zostają one wpisane w instytucje jako rozwinięte we współdziałaniu. W eutopii wartości te, przekształcone w reguły i prawa, funkcjonują bezkonfliktowo. Założenia mogą się jednak także zwrócić przeciwko sobie: co miało być szczęściem, oceniane jest jako zło, wolność oceniana jest jako niewola – w utopiiach nieudanych lub poddanych satyrycznemu przetworzeniu. W dystopii natomiast system – tym razem na nieszczęście obywateli – zdaje się funkcjonować sprawnie (rozpoznana w antyutopii aporia traci rys tragizmu i staje się metodą twórczą w *Roku 1984*²⁴ George’a Orwella), a ewentualny jego upadek okaże się jednym z bardziej frapujących elementów rozwiniętego w konwencję toposu.

System wartości w utopii określany jest także przez polaryzację („czarno-białe widzenie świata”²⁵) i relacyjność. W ramach poszczególnych dzieł system pozytywnie oceniany określa system odrzucony (eutopia odnosi się krytycznie do świata zewnętrznego), a system oceniony negatywnie odrzucany jest w imię wartości (takich jak miłość, godność czy człowieczeństwo). Łatwo wówczas o efektowną przewrotność terminologiczną: *Utopia* More’a bywa nazywana pierwszą dystopią, a Winston Smith, Dzikus, D-503, Montag i inni budują swoje prywatne eutopie²⁶.

Taka wizja utopii koncentruje się oczywiście na dziełach pozostających prymarnie w estetycznym typie odbioru, ale z kilku niezwykle istotnych względów nie może tracić z oczu kontekstu politycznego i ogólnokulturowego. Jak wspomniałem, szczególnie kłopotliwe, a przez to intrygujące, są z jednej strony kwestie intencji, a z drugiej – szerokiego odbioru i użycia, aż do „realizacji utopii” włącznie. Znaczenie utworu utopijnego określane jest przez sieć okoliczności przypisanych do każdego utworu z osobna. Wszystkie realizacje toposu utopii łączy jednak poruszanie kluczowych problemów społecznych, kulturowych, politycznych, egzystencjalnych i religijnych, możliwe dzięki próbom całościowych prezentacji zmyślonych systemów i połączone z definiowaniem podstawowych i najwyższych wartości w ludzkiej egzystencji.

Topos utopijny prowokuje więc do dyskusji, a jego realizacje często włączają się (są włączane) do rozważań daleko wykraczających poza literaturę i często bezpośrednio wpływają na rzeczywistość pozaliteracką. Topos ten funkcjonuje w ekspansywnej modyfikacji w języku potocznym: jeśli narzucimy fikcjonalność zjawisku, które tej cechy nie posiada, stanie się ono wówczas

²⁴ Zob. G. O r w e l l, *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2013.

²⁵ S z a c k i, dz. cyt., s. 192.

²⁶ Logika lustrzanej wymienności między ideologią a utopią pojawia się między innymi w słynnej koncepcji Karla Mannheima zawartej w opublikowanej w roku 1929 pracy *Ideologie und Utopie* (Frederick Cohen, Bonn 1929). Zob. też: K. M a n n h e i m, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1992.

naiwną mrzonką. Projekt polityczny można nazwać utopijnym (tak jak niegdyś „realny socjalizm” zdefiniował „socjalizm utopijny”), a klasyczne utopie uznać za zapowiedź totalitaryzmów (jeśli „odejmiemy” im fikcjonalność). Za podstawowe, utrwalone wzorce ekspansji, uogólnienia i aneksji uznaję utopizm, myślenie utopijne oraz impuls utopijny²⁷.

Tendencja do upolitycznienia wymowy literackich utopii jest niezwykle silna i zrozumiała – wiele z nich to utwory jednoznaczne i dydaktyczne²⁸. Warunkuje ją oczywiście także nieostra granica między literaturą a nieliteraturą oraz modulowana i problematyczna funkcja samej literatury. Tendencja ta nie powinna jednak dominować nad dziełami wieloznacznymi i nie powinna ułatwiać nader częstego wyodrębniania idei z dzieł fikcjonalnych. Literackość nie jest szatą skrywającą idee, ale środowiskiem istnienia i tworzenia swoistych znaczeń.

EWOLUCJA NARRACJI UTOPIJNEJ

Podstawowym problemem toposu utopijnego jest umiejętnie balansowanie na granicy wiarygodności przedstawienia obcego ustroju społecznego oraz jego funkcjonalizacji. Klasyczne utopie koncentrowały się na ideach i wartościach, które zostały jednak zinstytucjonalizowane wewnątrz spójnego fantastycznego świata. Zadaniem narracji było więc uwiarygodnienie, nadanie mocy zmyśleniu tak, by zachęcać odbiorcę do odtwarzania konstrukcji systemu w trakcie lektury, by głos z wnętrza eutopii mógł być brany na serio, i wreszcie – by to właśnie system (wartości) stanowił ten wymiar dzieła, którego oddziaływanie trwa jeszcze po zakończeniu lektury. Klasyczne realizacje toposu umieszczały eutopie na marginesie cywilizacji, stopniowo konstrukcje zaczęły obejmować całe światy i w dystopiiach zdecydowanie przeważają już systemy globalne. Konwencje literackie wyróżniające się realizacją toposu utopii mogą być już nazwane światocentrycznymi – wymogi światostwórstwa (ang. world-building) podporządkowują sobie konstrukcje postaci i fabuł.

System społeczny, a potem świat, może być zatem przymierzany do kategorii świata możliwego. Jest to o tyle wygodne, że akcentuje podmiotową (w tym narracyjną i fokalizacyjną) modalność istnienia eutopii i dystopii. Światy znaczeń nie są „płaskie”, ale tworzą rozległe, zakotwiczone konstruk-

²⁷ Por. F. J a m e s o n, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, tłum. M. Plaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 5.

²⁸ Por. A. Z g o r z e l s k i, *Fantastyka. Utopia. Science fiction. Ze studiów nad rozwojem gatunków*, PWN, Warszawa 1980, s. 48.

cje osadzone na fundamencie „aktualnego świata fikcji”²⁹. Światy te są rozmaicie autentyfikowane i hierarchizowane, w różnym stopniu wyposażone w jakość ważności i faktyczności wewnątrzfikcyjnej. Regulacji tego procesu służy właśnie umiejętne użycie technik narracyjnych. Peter Stockwell proponuje w miejsce światów możliwych wprowadzenie światów dyskursu, aby wzmocnić perspektywę pragmatyczną, czyli zależność sensów od planowanej w dziele i faktycznej jego interpretacji³⁰.

Świat możliwy powinien być niesprzeczny, powinien przestrzegać zasady wyłączonego środka³¹. Inaczej jednak niż w koncepcji logicznej, światy fikcyjne są już odpowiednio wyposażone i mogą krętą drogą zmierzać w stronę niemożliwości. Eutopia usiłuje połączyć sprzeczności i sugeruje sukces, utwory antyutopijne albo wykazują niemożliwość eutopii, albo wskazują na ukryte sprzeczności i pogodzenie się z koniecznością powtórnej hierarchizacji wartości (na przykład w *Nowym wspaniałym świecie* wartością, która została wtórnie zdegradowana, jest wolność). Dystopia natomiast rozwiązuje kwestię sprzeczności tak, jak Russell rozwiązywał paradoks kłamcy (którym utopia poniekąd jest), czyli wprowadzając metapoziomy, które trzeba odkryć lub ich istnienie założyć.

System i świat dyskursu powinny zatem przyciągać uwagę odbiorcy i zatrzymywać ją tak, by wywołać napięcie między spolaryzowanymi systemami (zbiorami) wartości. Na podskórny dydaktyzm nakłada się zatem konieczność uatrakcyjnienia przekazu. Właśnie w tym momencie ujawnia się esencja utopijnego toposu, którą zresztą znamy skądinąd: perswazyjność wymaga decentralizacji znaczeń zapośredniczonej zaangażowaniem odbiorcy. Proces ten wydaje się naskórkowy wobec przemian filozoficznych i wydarzeń historycznych, a jednak z perspektywy dominacji tekstu i interpretacji w mentalności poststrukturalnej (postutopijnej), w kontekście awansu retoryczności i w kontekście zwrotu lingwistycznego, wpisuje się on w główny nurt ewolucji kompozycji ideowo-narracyjno-fabularnych. Przyjrzymy się dwu biegunowym tendencjom: kompozycji scentralizowanej i zdecentralizowanej. Kompozycje scentralizowane dominują w ramach eutopijnego wariantu toposu, a kompozycje zdecentralizowane, oferujące znacznie szerszy wachlarz rozwiązań, realizowane są w zakresie odchylenia od konwencyjnalnej eutopii oraz w dystopiach.

Utopia przejawia ogromną wrażliwość na wybór strategii i technik narracyjnych głównie dlatego, że narracja sama w sobie jest formą władzy. Narrator

²⁹ R. R o n e n, *Possible Worlds in Literary Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 171. Tak zmodyfikowana koncepcja logiczna naturalnie łączy się z problematyką narracji i fokaizacji: „Informacja o światach zawsze ma źródło” (tamże, s. 175).

³⁰ Światy dyskursu rozumiane są jako „czytelnicze interakcje z możliwymi światami: możliwe światy o wymiarze narracyjnym i poznawczym” (tamże).

³¹ Por. S t o c k w e l l, dz. cyt., s. 132.

reguluje przepływ wiedzy, a czytelnik jest zależny od udzielanych przez niego informacji, ponieważ świat aktualny fikcji wyłania się w miarę przyrastania opowieści. Narrator jest jednak fingowanym bytem tekstowym i nie musi przybierać form antropomorficznych, może mieć charakter rozproszony lub zmienny, stanowi więc znakomite narzędzie dynamicznego kontrolowania sensów współgenerowanych przez topos utopii. Powstaje pole władzy narracyjnej z jednej strony otwarte na koncepcje autorskie, a z drugiej – nadrzędne wobec kreacji fantastycznego systemu społecznego.

W centrum tego pola władzy narracyjnej znajduje się stanowisko, które zająć może narrator bez reszty kontrolujący podległy mu świat. Franz Stanzel, autor najpopularniejszej w naszym kraju typologii narracyjnej, sytuację taką nazywa auktorialną sytuacją narracyjną³² (niem. auktoriale Erzählsituation). Przez swą autorytarność i monologiczność narrator auktorialny ma tendencję do ujednoznacznienia sensów i kierowania reakcjami założonego odbiorcy. Narrator taki sugeruje swoją wszechwiedzę poprzez swobodę poruszania się w aktualnym świecie fikcji i łatwość uogólniania.

Stanzel kładzie nacisk na eksplikację wiedzy i pewności siebie narratora oraz ostentacyjne wartościowanie. Warto jednak przesunąć akcenty na jego ukryte i zarazem najmocniejsze kompetencje operacyjne, kompozycyjne, a nawet kreacyjne, które także służyć mogą wartościowaniu. W swej skrajnej realizacji narracja taka może prowokować czytelnika do traktowania głosu narratora jako autorskiej asercji. Może być zatem zinterpretowana jako narracja „autorska”, jak ją rozumie Stanisław Eile, czyli jako zgodność punktu widzenia narratora z „ostateczną instancją” znaczeniową i ideologiczną fikcjonalnego tekstu, czyli z „autorem wewnętrznym” – funkcją interpretacji³³. Zawsze jednak narracja taka tłumi inność, dąży do homofonii³⁴, unieruchomienia wartości, a jeśli demonstruje wahanie, to z kokieterią.

Radykalna dydaktyczna eutopia wydaje się więc idealnym materiałem dla tego typu narracji. A jednak, ze względu na potrzebę uwiarygodnienia, relacja o spotkaniu z utopią winna być odsunięta od autora (tropy interpretacyjne nie powinny wieść bezpośrednio ku autorowi). Jednym z chwytów służących

³² Por. F. S t a n z e l, *Typowe formy powieści*, w: *Teoria form narracyjnych w niemieckim kręgu językowym*. Antologia, tłum. R. Handke, red. R. Handke, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 252-260.

³³ Zob. E i l e, dz. cyt. Zamieszanie terminologiczne jest w dużej mierze spowodowane niespójnymi przekładami terminów. Tłumacze anglojęzyczni przekładają „der Auktoriale” jako „authorial”, w naszej teorii narracji utrwaliło się określenie „auktorialny” z wariantem „auktoralny”, a „autorski” odczuwany jest jako ujednoznacznienie. Żaden z tych wariantów nie zakłada utożsamienia z autorem „biograficznym”, ale może je sugerować lub prowokować na etapie interpretacji.

³⁴ „Wszystkie utopie europejskie również są oparte na zasadzie homofonicznej” – twierdzi z charakterystyczną kategorycznością (jakże homofoniczną!) Michał Bachtin (M. B a c h t i n, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 124).

realizacji tego celu może być ukrycie elementów auktorialnych w narracji pierwszoosobowej. Uzurpacja absolutnego punktu widzenia i wszechwiedzy³⁵ ujęta jest wówczas w cudzysłów, a relacja świadka bywa wpisywana w dialog. Auktorialność wybucha w swej pełni wewnątrz wykładów, gdy eutopijny paradygmat zawłaszcza głos przybysza-świadka. Narrator współpracuje wówczas z głosem eutopii, zadając pytania, które umożliwią władzy pełną auto-prezentację, a – na płaszczyźnie fabularnej – przybysz kieruje się do miejsc wskazanych przez tubylców.

Jeśli mamy wrażenie, że utopię (dydaktyczną) łatwo jest streścić, to zazwyczaj jest to rezultat braku napięcia między założoną akceptowaną skalą wartości (przeciwstawianą na przykład krytykowanej rzeczywistości, na której tle promowana jest eutopia) a systemem wartości wpisanym w eutopijną konstrukcję. Choć o możliwości istnienia tego napięcia trzeba pamiętać, to jednak w tym przypadku informacje pochodzące z różnych źródeł znakomicie się uzupełniają, a czytelnik (wcześniej przybysz-rozbitek) nie ma poczucia niedostatku informacji.

Przejrzystym przykładem nazwanych wyżej strategii jest *Miasto Słońca* Tommasa Campanelli. W wypadku tego utworu wszystkie okoliczności świadczą na rzecz homofonii, absolutnej dominacji przedstawionych i proponowanych idei wcielonych w fikcyjne życie eutopii³⁶. Kompozycja narracyjno-fabularna to właściwie uproszczenie do niezbędnego minimum chwytów wprowadzonych przez More'a. Mamy tu zatem spotkanie dwóch rozmówców – Hospitalariusz prowokuje Genuńczyka do opowieści o wizycie w tytułowym Mieście Słońca. Wykłady o ustroju Miasta zajmą centralne miejsce w dialogu, ale ujęte są właśnie w tę podwójną ramę: najpierw aktywny jest pytający Hospitalariusz (to rama dialogu), następnie zaś Genuńczyk (to rama narracji). Pierwsza wypowiedź tego ostatniego, zanim jeszcze przejmie rolę narratora, zaczyna się od słów: „Już ci mówiłem, jakem płynął dookoła świata”³⁷. Owo „już ci mówiłem” ma zwalniać narratora z ideologicznej odpowiedzialności za relację, on sam nie przejawia chęci opowiadania po raz kolejny, czyni to wyłącznie na prośbę rozmówcy. Podwójne zapośredniczenie ma tworzyć wrażenie samodzielności eutopii, która zdaje się mówić sama za siebie. Ho-

³⁵ „W ostatnich latach wszechwiedzący narrator często miewał złą prasę, jako literacki sprawca panoptycznej dyscypliny i kontroli, związany z policyjną władzą literatury i faktycznie odwołujący fikcję narracyjną od właściwego jej dialogizmu, by skierować ją ku wątpliwemu monologizmowi” (J. C u l l e r, *Omniscience*, „Narrative” 12(2004) nr 1, s. 32).

³⁶ Por. N. P o l l, *Utopianism after More: The Renaissance and Enlightenment*, w: *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, red. G. Claeys, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 58.

³⁷ T. C a m p a n e l l i, *Miasto Słońca*, tłum. L. Brandwajn, R. Brandwajn, Alfa, Warszawa 1994, s. 14.

spitalariusz powtarza wypowiedzi typu: „Mówże dalej, mów, zaklinam cię na życie!”³⁸, narzucając reakcje emocjonalne czytelnikowi, ale porządkuje też relację Genuieńczyka przez zapowiedzi i powtórzenia. W miarę rozwoju dialogu wypowiedzi Hospitalariusza coraz bardziej przypominają tytułowanie rozdziałów traktatu. Początkowe partie relacji rozwijają się wedle reguły zwiedzania, ale stopniowo reguła ta wypierana jest przez porządek problemowy, niemotywowany akcją. Im bliżej zakończenia, tym wyraźniejsze stają się wątki podsumowujące, czyli odnoszące utopię do realiów zewnątrzliterackich.

Podstawowy paradygmat narracyjny klasycznych utopii opierał się na konfrontacji dwu sprzężonych fabuł. Pierwsza z nich – akcja poznawcza – skupiona była wokół postaci przybysza (rozbitka, turysty). Akcja ta ukierunkowana została na poznanie i opisanie eutopijnego ustroju i oznaczana jest kolejnymi etapami zwiedzania eutopii, segmentami nauk pobieranych przez przybysza. Rozbitek pozostaje pasywny – trafił przecież do eutopii przypadkiem – by jego intencje i przedsądy nie zanieczyściły świadectwa. Dominuje podziw i zadziwienie, a czasem pojawia się też refleksja nad ułomnością systemu politycznego własnego państwa. Akcja ta kończy się powrotem wyedukowanego podróżnika do ojczyzny (motyw ten został szczególnie rozbudowany na przykład w *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach*). Podróżnik to pośrednik, najistotniejsze sensory wyłaniają się przy okazji porównania eutopii ze strukturami zewnętrznymi (światem odniesienia fikcji). Druga fabuła to historia fantastycznego systemu – eutopii (dystopii).

Stopień dynamizacji obu fabuł i zakres ich sprzężenia, współdziałający z przyjętą strategią narracyjną, określa przesunięcie od klasycznych utopii nowożytnych do nowoczesnych i ponowoczesnych dystopii.

Najpierw podróżnik zacznie poszukiwać eutopii, zamiast rozbijać się na jej brzegach. Podstawowa modyfikacja polegać będzie jednak na stopniowej rezygnacji z wyłączności perspektywy zewnętrznej na rzecz figury podróżnika wewnętrznego, który – dzięki awansowi lub wskutek degradacji – wędruje przez wszystkie warstwy systemu społecznego. Dystopia zmierza ku jak najściślejшему sprzężeniu tych dwóch fabuł. Polityka informacyjna utworów będzie zatem zbliżona do „topologii wiedzy” realizmu³⁹. Kompozycja taka zorganizowana jest wokół dominanty epistemicznej, czyli nastawiona na ekspozycję zdobywania, kultywowania, ukrywania i dystrybucji wiedzy⁴⁰.

³⁸ Tamże, s. 17.

³⁹ Por. P. H a m o n, *Ograniczenia dyskursu realistycznego*, tłum. Z. Jamrozik, „Pamiętnik Literacki” 74(1983) nr 1, s. 246.

⁴⁰ Por. K. B a r t o s z y Ń s k i, *O badaniach układów fabularnych*, w: tenże, *Teoria i interpretacja. Szkice literackie*, PWN, Warszawa 1985, s. 166n. Por. też: L. D o l e ż e l, *Semantyka narracji*, tłum. M.B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” 76(1985) nr 2, s. 305.

Zwiedzanie jako szczątkowa akcja jest w stanie organizować pojawianie się przekrojowej informacji o eutopijnym (dystopijnym) systemie, ale w modelu takim cierpi przede wszystkim wiarygodność fikcyjnego świata. Kompozycję określa tautologiczna ciasnota wzajemności – system zdaje się mówić: „Istnieję po to tylko, by ci się pokazać”, a przybysz: „Istnieję po to tylko, by umożliwić ci zademonstrowanie się”. W celu uniknięcia takiej kompromitacji akcja będzie się więc komplikować, a zakres chwytów dynamizujących kompozycję będzie się wzbogacał. Z chwilą gdy sam system straci monumentalną statyczność, aby pełniej i atrakcyjniej demonstrować swoją uzurpowaną doskonałość, przekroczymy granicę między narracją dośrodkową a odśrodkową i jednocześnie przesuniemy się na osi topiki ku biegunowi dystopijnemu. Czy zaskoczy nas stwierdzenie, że kryzys jako pomocnicza motywacja prezentacji eutopii obecny był już w *Utopii*?⁴¹ Chwyt ten zyska na sile w toku wpisywania systemów utopijnych w historię, na skrzyżowaniu idei postępu i apokaliptycznego wypełnienia dziejów w opowieści. Pierwotna szczelina obecna w dziele More’a nie zniknie, wręcz przeciwnie – będzie się poszerzać wraz z ekspansją toposu⁴².

Dynamizacja przedstawienia skonstruowanego systemu jest zatem procesem ściśle sprzężonym z dynamizacją jego istnienia. Eutopia (dystopia) może przeżywać wewnętrzne kryzysy; kryzysy takie może przechodzić narracyjny pośrednik. Nie sposób nie zauważyć, że proces ten zachodzi równolegle do rozwoju powieści, a centralny punkt odniesienia w ewolucji tego gatunku stanowi realizm pojmowany jako strategia osławiania odbiorcy⁴³. Dotyczy to zwłaszcza utworów, w których topos utopii organizuje całość artystycznej koncepcji. Przesunięcia w zakresie wzmocnienia wiarygodności fikcyjnego świata dokonują się głównie przez redukcję władzy autora nad tekstowymi znaczeniami dzięki nadwątleniu nici łączącej go z narratorem w węzłowym punkcie narracji auktorialnej.

Ewolucja narracji utopijnej określana jest zatem przez stopień odsuwania tej narracji od centrum narracyjnego pola władzy. Świat fikcyjny nie powinien nosić śladu podległości, sfunkcjonalizowania. Pojawia się też lęk przed samoodniesieniem i samozawieraniem – narracja dominująca i scentralizowania nadawałaby się znakomicie tak do promowania, jak i do negowania skonstruowanego w fikcji systemu politycznego, ponieważ sam obiekt potraktowany jako argument lub exemplum narzuca się jako sfabrykowany. Autor odwołujący się do utopii powinien zatem dostrzec „prawo naturalne” fikcjonalnej narracji, eksponujące rzetelność światostwórstwa.

⁴¹ Zob. C o t t o n, dz. cyt.

⁴² Zob. L. M a r i n, *Frontiers of Utopia: Past and Present*, „Critical Inquiry” 1993, t. 19, nr 3, s. 397-420.

⁴³ Zob. H a m o n, dz. cyt.; M. G ł o w i ń s k i, *Powieść i prawda*, w: tenże, *Narracje literackie i nieliterackie*, Universitas, Kraków 1997. Por. też: A. M a r t u s z e w s k a, *Prawda w powieści*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 47.

Ze względu na kreację często radykalnie odmiennej czasoprzestrzeni problem ten najwyraźniej widać w egzomimetycznej⁴⁴ fantastyce naukowej. Ten typ konwencji szczególnie upodobał sobie narrację personalną, w której narrator nie manifestuje swojej wszechwiedzy, polegając na światobrazach podmiotów osadzonych w fantastycznej rzeczywistości aktualnej. Dystopia, w przeważającej części pokrywająca się z tą konwencją⁴⁵, szczególnie pracowicie unika pozycji auktorialnej. Stłumienie ostentacyjnej kontroli opowiadacza pociągnęło za sobą wzbogacenie repertuaru technik kompozycyjnych.

Wiodącą rolę w tym procesie odgrywa kariera narracji personalnej. Krystaliczną postacią tego typu narracji znajdziemy w dwóch klasycznych dystopiach: *Roku 1984* oraz *451 stopniach Fahrenheita*⁴⁶ Raya Bradbury'ego. Obie powieści obierają sobie za punkt ogniskowania wiedzy jedną postać: w powieści Orwella jest to Winston Smith, a w powieści Bradbury'ego – Guy Montag. Obaj to podrzędni funkcjonariusze, co tworzy najwygodniejszą sytuację: blisko stąd tak do marginesu systemu, jak i do jego decydentów. Wybór tylko jednego pośrednika narracyjnego wymaga takiej właśnie dwukierunkowej mobilności protagonisty. Narracja personalna pozwala na budowanie napięcia między wewnętrznym światem psychiki i wiedzy postaci a całościowym ujęciem systemu, którego ów protagonista jest częścią.

Przy tej okazji warto zerknąć w stronę rodzimego nurtu „fantastyki socjologicznej”, niezwykle ważnego dla obrazu dynamiki utopijnego toposu. To kilkanaście powieści i zaledwie dziesięć lat (1979-1989) narodzin, rozkwitu i wygasania. To także szczególne zwarcie estetyki, wartości i okoliczności politycznych. Powstały w tym kontekście węzeł dylematów można wykorzystać – dzięki mocy czynników, które należałoby wziąć pod uwagę (należą do nich: totalitaryzm, cenzura i autocenzura, alegoryczność i aluzyjność) – jako obiekt swego rodzaju punkcji pomocnej w definiowaniu istoty toposu utopijnego i jego transgresywnego przesunięcia ku dystopii.

Popularność narracji personalnej w ramach tej konwencji motywowana jest podwójnie: z jednej strony narracja ta pozwala na kreację przekonującego obrazu fantastycznego świata, a z drugiej – zdolna jest do zamaskowania ideologicznej i dydaktycznej jego funkcjonalizacji. Fantastyka socjologiczna okazała się poligonem testującym sprzężenia kompozycyjne (fabularno-narracyjne) dystopii. Demonstrowana przez twórców świadomość konieczności

⁴⁴ Zob. A. Z g o r z e l s k i, *SF jako pojęcie historycznoliterackie*, w: *Spór o SF*, red. R. Handke, L. Jęczyk, B. Okólska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1989, s. 145.

⁴⁵ Zależność tę można ująć mocniej. Darko Suvin potraktował utopię jako wczesną odmianę science fiction (por. D. S u v i n, *Science Fiction and Utopian Fiction: Degrees of Kinship*, w: *Positions and Presuppositions*, Kent State University Press, Kent, Ohio, 1988, s. 38).

⁴⁶ Zob. R. B r a d b u r y, *451° Fahrenheita*, tłum. I. Michałowska, Agencja „Solaris” Małgorzata Piasecka, Stawiguda 2008.

kontrolowania perspektywy narracyjnej przekłada się na perfidię kompozycyjną. Czytelnik, raz po raz wodzony od suspensu do iluzji, przyzwyczaja się do tego typu chwytów i spodziewa się ich w kolejnych lekturach. Ten paranoidalny typ lektury prowadzi do aporii uznania narracji personalnej za formę ukrytej autorytarności.

Wewnątrz takiej poststrukturalnej świadomości narracja personalna nabiera cech konwulsyjności, przechodzi od nieładu do nadorganizacji. Pisarze radykalizują poznawczą dominację postaci, rygorystyczność adresowania prywatnych światów bohaterów, segregację wiedzy, niewiedzy, przypuszczeń i fantazji. Preferują także wprowadzenie in medias res: początkowe partie narracyjne nie są bynajmniej przyjazne wobec odbiorcy⁴⁷. Na przykład w wydanej po raz pierwszy w roku 1984 *Paradyzji* Janusza A. Zajdla wcześniej pojawia się zagadkowy (z punktu widzenia czytelnika) wskaźnik „SC”, ale zostaje on wyjaśniony późno, bo dopiero sto stron dalej⁴⁸. Informacje o świecie aktualnym motywowane są sytuacyjnie. Postacie pełnią funkcję „fiszek dokumentacyjnych”⁴⁹. Powieści noszą ślady nieustannych wahań między koncentracją uwagi na psychice protagonisty a pełnym opisem systemu, między stabilizacją systemu w ekspozycji a pragnieniem jego zniszczenia, między postrzeganiem a działaniem. Ale czy autor może zachować się wobec postaci równie bezwzględnie jak tenże system?

Autor staje przed trudnym zadaniem dystrybucji energii twórczej między sprzeciwem a światostwórczą inwencją. Destrukcja systemu wyzwala ogromną energię twórczą, którą trudno opanować. Rezultatem jest nadmiarowość kompozycji (wciąż odnoszę się do rodzimej „fantastyki socjologicznej”). Objawia się ona zwłaszcza w krzyżowaniu dwóch typów epistemicznych kompozycji fabularno-narracyjnych: opartych na odkrywaniu, przechodzeniu od „nie wiem” do „wiem”⁵⁰ oraz na kłamstwie.

Pierwszy typ to akcja poznawcza oparta na schemacie śledztwa. Narracja przybiera wówczas postać narracji personalnej z jednym podmiotem ogniskowania bądź narracji pierwszoosobowej. „Detektyw” jest tu jednak uwikłany w zbrodniczy system (najczęściej jako ofiara). Nawet jeśli przybywa z zewnątrz, jak chociażby w *Paradyzji*, jest on od początku wpisany w układ definiujący

⁴⁷ „Założenie oczywistości konwencji” to forma perswazji. Czytelnik nie powinien odnieść wrażenia, że jest niedoinformowany, „winę” powinien raczej przypisywać sobie. Założenie to dotyczy nie tylko konwencji, ale także świata aktualnego fikcji. Por. A. S t o f f, *Sposoby stanowienia rzeczywistości niewerystycznej w początkowych partiach utworów science fiction*: w: *Fantastyka, fantastyczność, fantazmaty*, red. A. Martuszevska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1994, s. 94.

⁴⁸ Por. J. A. Z a j d e l, *Paradyzja*, superNOWA, Warszawa 2004, s. 105.

⁴⁹ H a m o n, dz. cyt., s. 237.

⁵⁰ Por. M. P a r o w s k i, *Kilkunastu Hamletów*, w: tenże, *Czas fantastyki*, Głob, Szczecin 1990, s. 297n.

dystopijny system – Ziemia, z której przybywa Rinah, jest istotnym punktem odniesienia. Podejrzanym w toku śledztwa staje się często cały świat⁵¹.

Drugi typ kompozycji tworzą intrygi: konfrontacje poziomów społecznych w ramach zwielokrotnionych punktów widzenia, zderzenia stanowisk i instancji. Fabuła przybiera wówczas postać wielowątkową i epizodyczną. Narracja podlega fragmentaryzacji, staje się wielowątkowa, a dominującym chwytem okazuje się suspens. Intryga nastawiona jest na kultywowanie wiedzy i skomplikowaną sieć dystrybucji informacji, nie operuje tajemnicą i odwlekaniem rozwiązania, ale podejmuje grę w mnożenie wyjaśnień. Uczestnictwo w intrydze nadaje bohaterowi aurę wyjątkowości, nawet jeśli początkowo wydaje się on ofiarą. I odwrotnie – misterność systemu i zrodzonej w jego ramach intrygi staje się obiektem podziwu. Oba typy kompozycji często się łączą, a jeszcze częściej – zderzają. Wówczas trzecim, kluczowym typem zdarzenia, łączącym odkrywanie i oszustwo, jest wtajemniczenie.

Epistemofilia krzyżuje się zatem z nastawieniem paranoidalnym⁵². Protagonistami kieruje imperatyw poznawczy: są dociekliwi i refleksyjni. Nadchodzi moment, gdy stawiają sobie „zadanie poznania prawdy”⁵³. Spiski, rewolucje, przewroty okazują się często pozorne, a niespójność systemu nabiera znów spójności po wyniesieniu na wyższy poziom władzy i interpretacji, w domyśle ad infinitum.

Od samego początku sygnalizowane jest istnienie „drugiego dna”. Śledztwo prowadzi przybysza do „świadomości totalnej mistyfikacji”⁵⁴: „Pod tym wszystkim kryje się jakby drugi, odmienny świat. Obowiązują w nim inne oceny tych samych faktów, robi się w nim i mówi coś wręcz przeciwnego niż w tamtym”⁵⁵. Autorzy spod znaku fantastyki socjologicznej w dużej mierze rozwijali rewolucyjność *Roku 1984* w koncepcji wszechobejmującej władzy, tłumiącej sprzeczności na każdym z możliwych poziomów (począwszy od fingowania ruchu oporu).

Jeśli rację ma Brian McHale, gdy określa różnicę między powieścią modernistyczną a postmodernistyczną na podstawie zmiany dominanty z epistemologicznej na ontologiczną, za modelowe przykłady uznając odpowiednio powieść detektywistyczną i fantastycznonaukową⁵⁶, to trzeba powiedzieć, że

⁵¹ Elena Gomel wariant ten nazywa ontologiczną opowieścią detektywistyczną. Zob. E. G o m e l, *Mystery, Apocalypse, and Utopia: The Case of the Ontological Detective Story*, „Science Fiction Studies” 1995, t. 22, nr 3, s. 343-356.

⁵² Mirosław Karwat pisze o „perfidiomanii” (por. M. K a r w a t, *O perfidii*, Muza, Warszawa 2001, s. 427).

⁵³ J.A. Z a j d e l, *Limes inferior*, Iskry, Warszawa 1987, s. 115.

⁵⁴ T e n ż e, *Paradyzja*, s. 138.

⁵⁵ T e n ż e, *Wyjście z cienia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 164.

⁵⁶ Zob. B. M c H a l e, *Od powieści modernistycznej do postmodernistycznej. Zmiana dominanty*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 3-36.

dystopia łączy obie te dominanty. Łatwość, z jaką fantastyka naukowa tworzy i konfrontuje światy, łączy się z utopijną dyrektywą pełnej prezentacji tych światów oraz imperatywem dotarcia do prawdy o okolicznościach je fundujących, aksjologicznych założeniach struktur społecznych i faktycznym ich funkcjonowaniu. Dzięki swobodzie, z jaką fantastycznonaukowa dystopia żongluje konstrukcjami światowymi wewnątrz fikcji, osiąga ona poziom metafikcji ukrytej, „immanentnej”⁵⁷. Rozbudowanie fabularyzowanych struktur epistemicznych oraz częste odwoływanie się do schematów powieści rozwojowej zdecydowanie podnosi atrakcyjność jej odbioru, wydaje się zatem świetnie wpisywać w przemiany powieści drugiej połowy dwudziestego wieku, określane – zdaniem Roberta Scholesa – przez powrót fabularności oraz popularność metafikcji⁵⁸. Zresztą ulubieńcy teoretyków postmodernizmu, tacy jak Thomas Pynchon, Kurt Vonnegut czy William Burroughs, często sięgali po utopijny topos oraz środki konwencji fantastycznonaukowej.

Z pewnością jednak wzrasta nieokreśloność oraz niepewność rozpoznania wartości w dystopiach, które z pewną dozą rezerwy można by nazwać postmodernistycznymi. Wskaźnikiem tego jest sposób wykorzystania popularnego w rozwinięciach toposu utopijnego motywu spotkania na szczycie jako punktu kulminacyjnego w rozwoju akcji. Po objawieniu prawdy o systemie antyutopie oraz klasyczne dystopie doprowadzały do dyskusji między protagonistą a władcą lub funkcjonariuszem (na tej osi degradacja postępowała dość szybko). Było to właściwie zestawienie równorzędnych, choć skonfliktowanych hierarchii wartości, ale realizowanych w ramach jednego zbioru. Wynik tych rozmów nie był zachęcający, dominowały bowiem cynizm i cynicznie wykorzystywana paradoksalność. Dystopia odsuwa spotkanie na szczycie aż do niespełnienia, bo brak tu solidnej światowej podstawy do dyskusji. Konfrontacje ideologiczne kończą się zazwyczaj na wypowiedziach funkcjonariuszy niższej rangi, którzy zawsze eksponują swoje podporządkowanie wyższej władzy. W *Paradyżji* Rinah – w najbardziej charakterystyczny dla tego wariantu dystopii sposób – zadowala się tylko efektywną hipotezą.

Schematyzacja fabuły prowadzi właśnie do zderzania światów, ale nie można mówić o absolutnej dominacji ontologii w przywołanych tu dystopiach. Obok piętrzenia możliwych i potencjalnych poziomów władzy, fantastyka naukowa mnoży możliwości rozmaitych światowych wariantów. Ocena systemu społeczno-politycznego dokonywana z zewnątrz systemu – a tylko taka zdolna jest do ujęcia całości tegoż systemu – wystawia świadectwo obserwatorowi, a świadomość nieuchronności etnocentryzmu paraliżuje. Taką diagnozę postawił

⁵⁷ K. Bartoszyński, *Kryzys czy trwanie powieści. Studia literaturoznawcze*, Universitas, Kraków 2004, s. 82.

⁵⁸ Zob. R. Scholes, *Fabulation and Metafiction*, University of Illinois Press, Urbana 1979.

Stanisław Lem w *Edenie*⁵⁹. Ursula K. Le Guin w powieści *Lewa ręka ciemności*⁶⁰, a zwłaszcza w powieści *Wydzieńczeni*⁶¹, noszącej notabene podtytuł „Niejednoznaczna utopia”, przedstawia rewię możliwych systemów politycznych, z których każdy stanowi strukturę zwróconą bardziej do środka niż na zewnątrz, wskazując jednocześnie na niewystarczalność fragmentarycznych punktów widzenia, niemożliwość ujęcia całościowego i konieczność podejmowania dialogu międzyeutopijnego w celu uniknięcia jednowymiarowej stagnacji.

Podejrzana staje się wszechwiedza jako ostateczny punkt widzenia. Tropy tekstowe ku niej wiodące mogą być z perspektywy koncepcji światów osadzonych w światach nadrzędnych interpretowane jako aktualne światy tekstowe wyższych poziomów. Wzniesienie na ten wyższy poziom pociąga za sobą reinterpretację całej światowej konstrukcji i wszystkich jej elementów. Ten ruch interpretacyjny może wieść w dwu kierunkach: ku narratorowi „wszechwiedzącemu” (a nawet ku autorowi)⁶² lub – i to jest wyróżnik całej literatury fantastycznej – ku fikcyjnej postaci. W odbiorze narracji realistycznej wszechwiedza jest miejscem w centrum narracyjnego pola władzy. W fantastyce naukowej na ten odruch interpretacyjny nakłada się podejrzenie, że wszechwiedza oznacza fikcyjną istotę wyższego rzędu (która może posiadać niemetaforyczną umiejętność „wglądu w świat myśli”⁶³). Sam problem władzy funkcjonuje tu jako energetyzujący nierozstrzygalnik.

Wiąże się z tym odkrycie, że perspektywa ta, dzięki wyznaczaniu spójności i celowości kompozycji, jeśli pozostaje tylko strukturalną potencjalnością, pozostawia puste miejsce – pole władzy ostatecznej nad ideologią tekstu, wymagające dopełnienia. Widok z wysoka często posiada wewnątrzfikcyjne alibi, jest przedmiotem literackiej gry. Inicjum (obserwacja przez soczewkę) *Obszaru nieciągłości* Andrzeja Krzepkowskiego i Andrzeja Wójcika natychmiast budzi podejrzenia, ale powierzchownie przypomina tonację Balzakowską: „Obiekt tak szybko rosnący w soczewkach może być tylko miastem... Miejscem życia niewielkich, dziwnych istot, które swój ograniczony światek uważają za odrębną, niepowtarzalną w całym bodaj kosmosie aglomerację przedstawicieli jakiegokolwiek rasy. Miastem smutnych domów”⁶⁴. Kilka aka-

⁵⁹ Zob. S. L e m, *Eden*, Iskry, Warszawa 1959.

⁶⁰ Zob. U.K. L e G u i n, *Lewa ręka ciemności*, tłum. L. Jęczynek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988. Zob. też: t a ż, *The Left Hand of Darkness*, Ace Books, New York 1969.

⁶¹ Zob. t a ż, *Wydzieńczeni*, tłum. Ł. Nicpan, Phantom Press International, Gdańsk 1993. Zob. też: t a ż, *The Dispossessed: An Ambiguous Utopia*, Harper & Row, New York, 1974.

⁶² „Podejrzewam, że głównym źródłem narodzin wszechwiedzy narracyjnej jest nasza skłonność do reintegrowania tekstowych szczegółów i efektów poprzez przyłączanie [ang. attaching] ich do świadomości osobowej, która staje się tym samym ich źródłem”. C u l l e r, dz. cyt., s. 28.

⁶³ Tamże, s. 32.

⁶⁴ A. K r z e p k o w s k i, A. W ó j c i k, *Obszar nieciągłości*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1979, s. 5n.

pitów dalej zyskujemy potwierdzenie podejrzeń: „Nie zazdrozczę im tych nietrwałych, ulotnych chwil sukcesów i uśmiechów tak, jak nie zazdrościłbym głupcowi nie znającemu swej ułomności. Wolę po prostu patrzeć – ostatecznie na samej li tylko obserwacji polega w tej chwili cały EKSPERYMENT...”⁶⁵. Wkrótce ujawni się nadrzędne „ja” narracyjne nazwane „Wyższym”.

Przypomnijmy sobie teraz *Nowy wspaniały świat*. Wprawdzie nie znajdziemy w tej powieści pomnożonych poziomów ontologiczno-narracyjnych, ale Huxley wcześniej posłużył się podobną pułapką. Narracja tej satyrycznej antyutopii, z jej modernistyczną kompozycyjną swobodą i ironicznym tonem, ostentacyjnie eksponuje wszechwiedzę. I rzeczywiście, narrator szafuje lakonicznymi ocenami, z łatwością wnika w tok myśli postaci, znakomicie czuje się, kontrolując czas i przestrzeń za pomocą techniki symultanizmu. Centrum jego wiedzy jest umieszczone w fantastycznym świecie: „Pan Nasz Ford – albo Pan Nasz Freud, bo z jakiejś niezgłębionej przyczyny nazywał tak siebie, ilekroć mówił o sprawach psychologicznych”⁶⁶. Nie sposób jednak tego centrum uchwycić, albowiem mowa narracyjna często sprawia wrażenie przedłużenia monologów wewnętrznych postaci i mowy pozornie zależnej.

Przekształcenia na osi eutopia–dystopia dotyczą również narracji pierwszoosobowej. Oferuje ona wygodną perspektywę tak biegunowi eutopijnemu, jak i dystopijnemu. Poza uwiarygodnieniem relacji umożliwia wyrażanie zachwyty i zaciekawienia, pokazuje też mentalny proces wtapiania się w aksjologię eutopijną, nie bez napięć, o których wyżej wspominałem. W dystopii narracja ta zazwyczaj ukazuje siłę dystopijnej retoryki głęboko wnikającej w treść i sposób myślenia obywatela, po czym stopniowo rejestruje olśnienia towarzyszące uwalnianiu się – choćby tymczasowemu – od tej retoryki.

W *My Zamiatania* narracja pierwszoosobowa w początkowych partiach powieści w typowy sposób ukazuje umysł wtopiony w nadrzędną strukturę ideologiczną. Oznacza to oczywiście, że początkowo dominuje natrętna jednoznaczność. W narracji personalnej zderzenie retoryki dystopijnej z mową narratora (poprzez technikę punktów widzenia) umożliwia wydobywanie efektu ironii⁶⁷, w narracji pierwszoosobowej zaś, w osiągnięciu podobnego efektu pomaga hiperbolizacja: „Pisząc to, czuję: policzki mi płoną. Tak: scałkować monumentalne kosmiczne równanie”⁶⁸. D-503 spisuje notatki gloryfikujące Państwo Jedyne. W notatkach tych zaznacza swoją pozycję jednego z wielu współbrzmiących głosów: „Przepisuję po prostu – słowo w słowo – to, co dziś opublikowano w «Gazecie Państwowej», Ja, D-503, konstruktor Integralu –

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Huxley, dz. cyt., s. 43.

⁶⁷ Por. R. Kelllogg, R. Scholes, *The Nature of Narrative. Revised and Expanded*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 240.

⁶⁸ E. Zamiatina, *My*, tłum. A. Pomorski, Alfa, Warszawa 1989, s. 5.

jestem tylko jednym z matematyków Państwa”⁶⁹. Narracja nabiera jednak cech paradoksalnych: przede wszystkim skierowana jest do niewiadomego odbiorcy, przeznaczona do umieszczenia w Integralu, który miał upowszechniać idee Państwa Jedyneego na obcych planetach. Jak jednak przewidzieć, kim obcy rzeczywiście będą? *Д-503* zmienia więc często strategię, próbuje zacząć już to od środka, już to od podstaw, ale zauważa też, że „ostatnią rzeczą, która przyszlaby kwadratowi do głowy, to opowiedzieć o tym, że ma równe wszystkie cztery kąty”⁷⁰. Nie da się pisać o systemie od podstaw bez konkretnej intencji i adresu. Konstruktor pisze zatem o sobie. Paradoks sięga jednak głębiej. Narracja wykracza daleko poza naśladowanie pisania. Dramatyczne nagromadzenie dialogów, opisy stanów półświadomych, dominacja „ja” przeżywającego rozbijają spójność narracji na poziomie jej mimetycznej konsekwencji, co współgra z kryzysem osobowości bohatera w następstwie spotkania z *I-330*.

Destabilizacja rozgrywana jest zatem na kilku poziomach: w wyzwalamym akcie pisania (dzięki napięciu, które generuje opóźnienie pisma wobec myśli i emocji), w uczuciu do *I-330* oraz dzięki umieszczeniu akcji „tuż przed” zakładanym (przez propagandę władzy) ostatecznym udoskonaleniem systemu. W efekcie powieść nasycy się polifonią⁷¹.

Wzrost świadomości językowego ukształtowania tekstu, w szczególności technik narracyjnych, wiąże się z ogólniejszym procesem określanym zazwyczaj jako zwrot lingwistyczny. Szczególnym wariantem tego procesu jest kariera narracji, określana też czasem jako zwrot narratystyczny⁷². W tekstach artystycznych zjawisko to znajduje wyraz w przesunięciu dominant „ze sfery treści do sfery reprezentacji”⁷³ przy pełnym zrozumieniu faktu, że władza definiowana jest przez „kierunek oznakowania (ang. signification)”⁷⁴. Na długie lata ten sposób myślenia został zdominowany przez strukturalizm, który postraktować można jako metaforę eutopii: każdy element zostaje sfunkcjonalizowany do innych elementów i – jednocześnie – do całości.

Przesunięcia na osi antyutopijnej, aż ku dystopii, wiązałyby się z lekcją „uwážnego czytania” (ang. close reading), czyli wiodłyby ku dystopijnemu i poststrukturalnemu odkryciu, że eutopia ma charakter czysto deklaracyjny

⁶⁹ Tamże, s. 5n.

⁷⁰ Tamże, s. 20.

⁷¹ „Prywatny dziennik narratora [...] zaczyna się jak przystało na utwór epicki, lecz kończy się, stając się podręcznikowym przykładem Bachtinowskiej teorii powieści”. A. B a n e r j e e, *We Modern People: Science Fiction and the Making of Russian Modernity*, Wesleyan University Press, Middletown 2012, s. 119.

⁷² Por. A. B u r z y ń s k a, *Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistyce*, „Teksty Drugie” 2004, nr 1-2, s. 43-64.

⁷³ J a m e s o n, dz. cyt., s. XIV.

⁷⁴ L. C h o u l i a r a k i, „The Contingency of Universality”: *Some Thoughts on Discourse and Realism*, „Social Semiotics” 12(2002) nr 1, s. 83n.

i większość swej znaczeniotwórczej energii przeznacza na ukrywanie wewnętrznych sprzeczności. Wzrasta więc rola języka propagandy. Newspeak staje się prymarnym sposobem dopasowywania umysłów do systemu, ale nowy język bywa też konstruowany jako broń w walce z systemem, jak kolang w *Paradyżu* Zajdla. Czasem pozostaje po prostu na marginesie jako opozycyjny slang, na przykład w *Mechanicznej pomarańczy*⁷⁵ Anthony'ego Burgessa. David W. Sisk uważa kreację fantastycznego języka i eksponowane nim zainteresowanie za „gatunkowe wyróżniki dystopii”⁷⁶. Twierdzenie to może wydać się nieco przesadne, bo wskazuje raczej na tendencję niż kategorię normę. Systemy dystopijne nie gardzą przecież także przemocą psychiczną i fizyczną, warunkowaniem behawioralnym czy manipulacjami genetycznymi. Jeśli jednak władza uważa za stosowne wytłumaczyć się z tych działań, czyni to w zgodzie z twierdzeniem Siska: Orwellowska Partia torturuje szczególnie odpornych na propagandę obywateli w Ministerstwie Miłości. W dystopijnych utworach coraz częściej pojawia się motyw wewnątrzfikcyjnych aktów pisania i lektury, prowadząc ku manifestacji metafikcji. Księga⁷⁷, manifest, a nawet fikcja fantastyczna absorbują uwagę bohaterów. Teksty nie istnieją jako uzupełnienie innych informacji, ale jako źródła interpretacji rywalizującej z doświadczeniem i mową oficjalną.

Środowisko fikcjonalne wymusza konieczność oparcia sugestywności wyobrażonych światów na autorytetach wytwarzanych przez język. Wszelkie możliwe do zajęcia stanowiska w przestrzeni słowa stają się względne. Utopia zmaga się z aporią powiązania wiedzy i władzy: kreuje obcość jako niewyrażalność u źródeł logosu, projektowaną jako nieosiągalny punkt dojścia ludzkiej historii w ramach utopijnej eschatologii.

⁷⁵ Zob. A. B u r g e s s, *Mechaniczna pomarańcza*, tłum. R. Stiller, Vis-à-Vis-Etiuda, Kraków 2007. Zob. też: t e n ż e, *A Clockwork Orange*, William Heinemann Ltd., London–Melbourne–Toronto–Cape Town–Auckland–The Hague 1962.

⁷⁶ D.W. S i s k, *Transformations of Language in Modern Dystopias*, Greenwood 1997, s. 174.

⁷⁷ Zob. A. D r ó ż d z, *Książka w świecie utopii*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2006.

Wojciech KUDYBA

UTOPIJNI ŚWIĘCI Figura mesjasza w prozie polskiej po roku 1989

Figura mesjasza staje się generatorem procesu „demakijażu” współczesności, to ona doprowadza do tego, że pękają rozmaite warstwy kulturowego pudru. To dzięki mesjaszowi okazuje się, że przemoc nie jest czymś wobec naszej cywilizacji zewnętrznym. Przeciwnie: okazuje się, że to właśnie ona stanowi zasadę naszego życia zbiorowego i koło zamachowe cywilizacji.

Chociaż jak dotąd nie udało się odnaleźć zaginionej powieści Brunona Schulza – o której wiemy tylko tyle, że miała tytuł *Mesjasz* – trudno uskarżać się na brak motywów mesjańskich w polskiej prozie współczesnej. Począwszy od lat pięćdziesiątych, kolejne dekady przyniosły utwory, w których postać różnie pojmowanego zbawcy umieszczona została w samym centrum fabuły. Często są to – dodajmy – teksty wartościowe, cieszące się zarówno uznaniem krytyków i badaczy literatury, jak i popularnością wśród szerokiego grona odbiorców. W roku 1951 rozpoczynają swą długą karierę *Listy Nikodema* (w roku 2008 ukazało się dwudzieste szóste wydanie tej książki)¹. W latach 1967-1973 pojawiają się kolejne tomy epickiego opus magnum Romana Brandstaettera – powieści *Jezus z Nazarethu*². Mogłoby się wydawać, że po latach osiemdziesiątych – wskrzeszających romantyczną figurę Polski-Chrystusa Narodów w tak zwanej poezji stanu wojennego – będziemy obserwowali wyraźne osłabienie czy nawet zanikanie mesjańskiej wyobraźni. Tak się jednak nie stało. Można nawet odnieść wrażenie, że w ostatnich latach mamy do czynienia z jej wyraźnym ożywieniem. Figura mesjasza jest osią fabuły w *Instalacji Idziego* pióra Jerzego Sosnowskiego i w *Pannie Ferbelin* Stefana Chwina. Bohaterowie o rysach prorocko-mesjańskich pojawiają się w *Wielu demonach* Jerzego Pilcha, powieściach *Ciemno, prawie noc* Joanny Bator i *Stroiciel lasu* Marka

¹ Zob. J. Dobraczyński, *Listy Nikodema*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1951; tenże, *Listy Nikodema*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2008 (wyd. 26).

² Zob. R. Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, t. 1, *Czas milczenia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1967, t. 2, *Czas wody żywej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1969, t. 3, *Czas chleba i światła*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1971, t. 4, *Pełnia czasu*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1973. W roku 2013 krakowskie Wydawnictwo M opublikowało dziesiąte wydanie książki.

Stokowskiego³, a swoistą parodię postaci Chrystusa ujawniają *Balladyny i romanse* Ignacego Karpowicza oraz powieści *Jezus na prezydenta!* Zbigniewa Masternaka i *Masakra profana* Jarosława Stawireja⁴.

Tym bardziej musi uderzać bezpieczny dystans, jaki historia literatury utrzymuje wobec szkicowo tylko nakreślonego wyżej korpusu tekstów i problematyki sposobu kreowania postaci mesjasza, jaką implikują. Ani tom *Biblia a literatura*, ani opracowanie *Chrystus w literaturze polskiej* nie obejmują swoim zasięgiem prozy powojennej⁵, nikt też dotąd nie pytał o to, jaki kształt nadają naszym marzeniom o wybawicielu najmłodszy pisarze, jak gdyby sam fakt, że w ogóle podobne tęsknoty artykułują, wydawał się dostatecznie osobliwy. Otwiera się bardzo ciekawy obszar badań, którego eksplorację wypada rozpocząć od pytań najprostszych – o zasadność cezury roku 1989. Czy rzeczywiście można mówić o tym, że nowsze ujęcia wyraźnie odróżniają się od tła, jakie tworzą kreacje dawniejsze? Czy najnowsze powieści – nieuchronnie czerpiąc z utrwalonych w kulturze pokładów wyobraźni mesjańskiej – w istotny sposób je modyfikują?

Zanim pojawią się opracowania korzystające z dostępu do pełnej bazy motywów mesjańskich w prozie powojennej, można – obserwując wyłącznie powieści najbardziej znane – podjąć próbę obrony tezy o rzeczywistej i istotnej granicy oddzielającej wcześniejsze formy kształtowania bohatera mesjańskiego od form najnowszych. Linie podziału wyznacza stopień (nie) zależności od biblijnego archetektu i uwikłania w konteksty współczesności (społeczne, ideologiczne czy polityczne). I dawniej, i obecnie przedmiotem inspiracji bardzo rzadko bywa mesjanizm starotestamentalny. Dla wszystkich wymienionych wyżej autorów fundamentalną płaszczyznę odniesień stanowi chrześcijaństwo, a podstawowym obszarem nawiązań intertekstualnych pozostaje Nowy Testament. Tu jednak podobieństwa się kończą. Można odnieść wrażenie, że lata po roku 1989 ujawniły tendencje, które wcześniej występowały rzadko – odsłoniły się nowe, wcześniej nierealizowane sposoby korzystania z dziedzictwa biblijnego. Na czym polega ich innowacyjność? Wydaje się, że przede wszystkim na daleko idącej niezależności od intertekstów biblijnych i wyraźnym niekiedy uwikłaniu we współczesne narracje światopoglądowe.

³ Wszystkie wymienione powieści powstały w ostatnim dziesięcioleciu. Zob. J. Sosnowski, *Instalacja Idziego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009; S. Chwiniński, *Panna Ferbelin*, Wydawnictwo Tytuł, Gdańsk [2011]; J. Pilch, *Wiele demonów*, Wielka Litera, Warszawa 2013; J. Bator, *Ciemno, prawie noc*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2013; M. Stokowski, *Stroiciel lasu*, Oficyna Wydawnicza Multico, Warszawa 2010.

⁴ Zob. I. Karpowicz, *Balladyny i romanse*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2010; Z. Masternak, *Jezus na prezydenta!*, Korporacja Ha!art, Kraków 2010; J. Stawirej, *Masakra profana*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

⁵ Zob. *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986; *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.

Przypomnijmy: w prozie Dobraczyńskiego i Brandstaettera archetekt Ewangelii nie tracił swojej autonomii ani uniwersalnego charakteru. To raczej tekst powieściowy manifestował swój specyficznie rozumiany „wtórny” charakter, starał się być już to głosem, już to efektowną egzegezą, już to rodzajem komentarza do Pisma. Kierunki podejmowanych działań hermeneutycznych są różne: Dobraczyński rozbudowuje psychologię postaci, Brandstaetter dowartościowuje kontekst kultury judaizmu⁶. Współcześnie dominują jednak inne tendencje. Wydaje się, że odniesienia biblijne w najnowszych powieściach mają coraz częściej charakter instrumentalny – służą nie tyle hermeneutyce Pisma Świętego, ile raczej procesom interpretacji i oceny współczesnego świata. Biblia staje się jedynie obiektem aluzji, rezerwuarem motywów – swobodnie wykorzystywanych jako budulec znaczeń bardzo niekiedy od niej oddalonych. Jaką zatem rolę powierzają dziś pisarze figurze mesjasza? Pomijając ujęcia parodystyczne – warte osobnej lektury – oraz te, które w niewielkim stopniu są związane z biblijnym intertekstem, szczególną uwagę chciałbym poświęcić dwóm powieściom: *Instalacji Idziego* i *Pannie Ferbelin*.

WOBEC PRZEMOCY

Wiele dzieli te utwory. Akcja pierwszego rozgrywa się we współczesnej Polsce, drugiego – w Gdańsku u progu dwudziestego wieku. Aluzje biblijne w pierwszym z nich służą procesom sakralizacji głównego bohatera, w drugim konstruuje szkielet całej fabuły na tyle intensywnie, że można ją traktować jako swoistą parafrazę historii Jezusa opisanej w Ewangeliach. W obu jednak postać mesjasza pełni podobną funkcję. W obu jest skierowana w stronę naszej współczesności, przyczynia się do dekonstrukcji rozmaitych (po)nowoczesnych mitologii arkadii, w jaskrawy sposób obnaża zło skryte za fasadą szlachetnych pozorów. Nauczyciel z Neustadt – bohater powieści *Panna Ferbelin* – mówi między innymi: „Na kogo więc właściwie wychowujemy nasze dzieci? Mówimy naszym dzieciom: «przyjaźń», «solidarność», «pomoc», a wychowujemy je tak, żeby miały ostre pazury, bo wiemy, że bez ostrych pazurów w życiu sobie nie poradzą. Mówimy im: «współpraca», «porozumienie», «dobro wspólne», a skrycie chcemy, żeby umiały skutecznie zniszczyć konkurenta na wolnym rynku. Taki jest nasz prawdziwy ideał wychowawczy, o którym głośno nie chcemy mówić”⁷.

⁶ Pisze o tym Alicja Mazan-Mazurkiewicz w książce *Inspiracje biblijne w utworach Romana Brandstaettera*. Zob. A. M a z a n - M a z u r k i e w i c z, *Inspiracje biblijne w utworach Romana Brandstaettera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003.

⁷ C h i n, dz. cyt., s. 19.

W omawianych utworach obydwu pisarzy wątki osnute wokół głównego bohatera pozwalają jasno wyartykułować przekonanie, że realizowane przez nas normy wychowania znacznie odbiegają od tych, które deklarujemy, nasz styl życia nie jest tak szlachetny, jak byśmy skłonni byli go przedstawiać innym, a nasze urządzenie świata mniej doskonałe, niż nam się wydaje⁸. Częstotliwość, z jaką w obu utworach pojawiają się rozmaite demaskatorskie uwagi, i temperatura fraz podobnych do cytowanej skłaniają do przypuszczeń, że wyrazistość bohatera obu powieści jest pochodną kryzysu współczesnej moralistyki, która – spychana na obrzeża rzeczywistości kulturowej – wciąż poszukuje dla siebie języka i formy, a ostatecznie także kanału informacyjnego, którym mogłaby popłynąć. Skompromitowana w publicystyce, wraca w prozie. Oskarżana o natręctwo, szuka figuratywnych przebrań i subtelniejszego języka – kostiumu historycznego u Chwina, a maski powieści obyczajowej u Sosnowskiego, który realia środowiskowe przedstawia z tak wielką starannością, że bywał podczas spotkań autorskich podejrzewany o napisanie „powieści z kluczem” – odnoszącej się do wielu realnie istniejących postaci. W obu powieściach główny bohater mówi do nas i o nas, obie też są „powieściami idei”, dają wgląd w ważną część współczesnej polskiej dyskusji czy nawet kłótni o świat, w którym żyjemy⁹.

Demaskatorski charakter postaci Nauczyciela z Neustadt czy też kruchego Idziego ujawnia się jednak nie tylko i nie przede wszystkim w tym, co mówią. Jest wręcz przeciwnie – ich zdolności do kruszenia fasad i odsłaniania rozmaitych zafałszowań naszej kultury mają swoje źródło w tym, kim są i jak żyją. Dariusz Nowacki w recenzji książki Sosnowskiego podkreśla, że „Idzi jest figurą utopijnej świętości – takiej, która spełnia się poza ramami Kościoła

⁸ Tak o swojej powieści mówi Chwin w rozmowie z Andrzejem Franaszkiem *Plomień życia. Gdy gasną marzenia o lepszym świecie* („Tygodnik Powszechny” z 3 IV 2011, nr 14(3231), s. 33-35).

⁹ Wspominali o tym recenzenci obu utworów. Błażej Warkocki pisał o utworze Sosnowskiego: „To powieść moralistyczna, bo mamy w niej do czynienia z refleksją nad zjawiskami społeczno-moralnymi we współczesnej Polsce. I wcale nie chodzi o pouczanie. Światopoglądowy pejzaż powieści ma głównie dwie strony: katolicką (dość zróżnicowaną) i nowolewicowo-feministyczną (raczej monolityczną)”. B. W a r k o c k i, *Jerzy Sosnowski „Instalacja Idziego”*, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/514-jerzy-sosnowski-instalacja-idziego.html>. Zob. też: B. D a r s k a, *Mesjasz potrzebny od zaraz*, „Nowe Książki” 2010, nr 2, s. 10n.; M. W o ł o w i c z, *Efekt irytacji*, „Czas Kultury” 2010, nr 1, s. 131-133; W. D a w i d o w s k i, *Instalacja marzeń*, „Więź” 2011, nr 2-3, s. 154-157; A. M o r a w i e c, *Secundus adventus*, „Nowe Książki” 2011, nr 5, s. 52n.; A. N a s i ł o w s k a, *Panna F.*, „Kwartalnik Artystyczny” 2011 nr 2(70), s. 137-141; D. N o w a c k i, *Apokryf Idziego: powieść katolicka?*, *Tygodnik Powszechny* z 22 XI 2009, nr 47(3150), s. 38. Nowacki pisał o Chwinie jako autorze „usposobionym moralistycznie” (t e n ż e, *Gdańskie lata Jezusa*, „Gazeta Wyborcza” z 28 II 2011, nr 48, dodatek „Kultura”, s. 13. Zob. też: J. P e t r o w i c z, *Panna Ferbelin to ja?*, „Pogranicza”, 2011, nr 5(94), s. 99-101; A. G r o d e c k a, *Panna Ferbelin*, „Przegląd Powszechny” 2011, nr 11, s. 158-160; P. M a ł o c h l e b, *Kafka w Gdańsku*, „Odra” 2012, nr 6, s. 116n.; J. S o b o l e w s k a, *Mistrz i Maria*, „Polityka” z 5 III 2011, nr 2797, s. 72.

instytucjonalnego. Dość powiedzieć, że młodzieniec ten nie rozstaje się z Biblią, ale w świątyni pojawia się tylko po to, aby się awanturować (upomina na głos księdza, który głosi polityczne kazanie, przepędza przekupniów handlujących w kruchcie antysemickimi wydawnictwami). Nade wszystko pojawia się w Warszawie na przełomie 2003 i 2004 roku po to, żeby rozumieć i wybaczać (na przykład antyklerykalnej artystce czy współpracownikowi bezpieczeństwa). Także po to, żeby zakochanym w nim dziewczynom (Agacie i Magdzie) uzmysłowić, czym jest prawdziwie czysta miłość¹⁰.

Gdybyśmy jednak próbowali określić kierunek moralistyki obecnej w obu powieściach, doceniając powyższe uwagi krytyka, trzeba by było powiedzieć, że obaj autorzy szczególną uwagę zwracają na mechanizmy przemocy, skryte pod cienką powłoką towarzyskiej ogłady i dobrych obyczajów. Figura mesjasza staje się w obu utworach generatorem procesu „demakijażu” współczesności, to ona doprowadza do tego, że pękają rozmaite warstwy kulturowego pudru. To dzięki mesjaszowi okazuje się, że przemoc nie jest czymś wobec naszej cywilizacji zewnętrznym. Przeciwnie: okazuje się, że to właśnie ona stanowi zasadę naszego życia zbiorowego i koło zamachowe cywilizacji. W obu powieściach słychać echo prac René Girarda. Podobnie jak francuski antropolog obaj pisarze nie mają złudzeń co do naszych zachowań społecznych, tak jak on starają się uchwycić i przedstawić stosowane przez nas procedury przemocy, zwłaszcza zaś zasadnicze elementy antropologicznego mechanizmu „kozła ofiarnego”. Stefan Chwin ustami swego bohatera przypomina najpierw o przyczynach powstawania wspomnianego procesu, które Girard nazywa konfliktem mimetycznym. Zdania wypowiedziane przez Kurta Niemanda wyglądają niemal jak cytaty z prac francuskiego antropologa: „Umiemy pragnąć tylko tego, czego pragną inni, [...] umiemy cenić tylko to, co ma wartość dla innych”¹¹ – powiada Nauczyciel z Neustadt. Jak pisze Girard, to właśnie proces naśladowania cudzych pragnień stanowi potencjalne źródło konfliktu i rozpadu społeczności, która w odruchu samoobrony uruchamia niekiedy gwałtowną potrzebę reintegracji, zaspokajaną dzięki poszukiwaniu, skazaniu i zabiciu lub wykluczeniu „obcego”. Według antropologa dopiero chrześcijaństwo podważyło prawomocność podobnych odruchów, opowiadając o zbrodni nie z punktu widzenia zwycięzców, lecz ofiary – falsyfikując winę oskarżonego i wyraźnie podkreślając jego niewinność, a tym samym uwyrażniając zło popełnionej zbrodni¹².

Podstawowa linia fabularna obydwu powieści jest podobna – postać mesjasza obnaża zło skryte w ludziach i strukturach społeczno-gospodarczych,

¹⁰ Nowacki, *Apokryf Idziego: powieść katolicka?*, s. 38.

¹¹ Chwin, *Panna Ferbelin*, s. 19.

¹² Spośród rozmaitych opracowań poświęconych myśli Girarda chciałbym wskazać przede wszystkim monografię Jacka Bolewskiego *Mit i prawda kultury*. Zob. J. Bolewski, *Mit i prawda kultury. Z inspiracji René Girarda*, Towarzystwo Więź, Warszawa 2007.

uruchamia procesy lękowe, które ostatecznie doprowadzają do agresji i prób zabicia niewygodnego demaskatora. Podobna jest też konstrukcja mesjańskiego bohatera. Obaj pisarze wiele zawdzięczają *Mistrzowi i Małgorzacie*. Ha-Nocri wydaje się pierwowzorem zarówno Idziego, jak i Kurta Niemanda, obydwu bowiem pozbawiono znamion siły fizycznej i wyposażono w charakterystyczną dla bohatera powieści Michaiła Bułhakowa wątłość postury, wrażliwość, wiarę w dobro ludzi i mądrość. O Niemandzie czytamy, że „miał w sobie coś chłopięcego”¹³ i wydawał się „zupełnie bezbronny i zagubiony”¹⁴ – podobne charakterystyki odnajdziemy w *Instalacji Idziego*.

Jak zostało powiedziane, obaj protagoniści, głosząc konsekwentnie ideę dialogu i wcielając w życie zasadę wyrzekania się przemocy fizycznej i psychicznej, nie tylko ujawniają mechanizmy opresji obecne w naszej cywilizacji, ale i je uruchamiają. Idzi tak komentuje wydarzenia wojenne: „Społeczeństwa tamtych czasów popadły w groźny obłęd, a raczej opętanie, [...] odmawiam dawania alibi tej zbrodni”¹⁵. Akcja powieści stopniowo odsłania kolejne akty przemocy wobec bohatera, aż po jego śmierć. Kurt Niemand składa podobne deklaracje: „Po prostu nie wolno mi uderzyć nikogo [...]. Musi być ktoś, kto to przerwie”¹⁶. On także znajduje się w sytuacji ofiary, dając przejmujące świadectwo prawdzie o niedoskonałości naszego urządzenia świata. Ten akurat aspekt subtelnej moralistyki, obecnej w analizowanych utworach obu autorów, ma wymiar na wskroś chrześcijański...

WOBEC PIERWOWZORU

Mimo to właśnie stosunek obydwu autorów do dziedzictwa judaizmu i chrześcijaństwa jest niejednakowy, mam nawet wrażenie, że więcej ich tutaj dzieli niż łączy. Wydaje się, że każdy z nich realizuje zupełnie inny model obcowania z tekstami kultury. Odkrycie tego modelu wydaje się ważne, ponieważ obaj pisarze lepią swojego bohatera z gliny biblijnego archetektu. W *Instalacji Idziego* stylizacja biblijna obecna jest między innymi na poziomie języka. Opis przemiany bohatera nawiązuje do fraz o stworzeniu świata, rozpoczynających Księgę Rodzaju¹⁷. W słowach narratora o Idzim rozpoznajemy niekiedy echa Apokalipsy¹⁸. Wiele wypowiedzi bohatera mieści cytaty lub parafrazy z Biblii Tysiąclecia (myślę między innymi o scenie wypędzania handlarzy z kościo-

¹³ Chwini, *Panna Ferbelin*, s. 48.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Sosnowski, dz. cyt., s. 191.

¹⁶ Chwini, *Panna Ferbelin*, s. 97.

¹⁷ Por. Sosnowski, dz. cyt., s. 120.

¹⁸ Por. tamże, s. 122.

ła¹⁹), w pewnym momencie Idzi zwraca się nawet do swego ojca, używając zdania z greckiego oryginału *Dziejów Apostolskich*²⁰. Akcja utworu posiada jednak swą własną dynamikę, niezwiązaną z Ewangeliąmi.

U Chwina jest inaczej. Autor unika aluzji językowych, świadomie próbuje oddalić skojarzenia z polskimi wydaniem Biblii, używając niemieckich imion apostołów – pojawiają się zatem w powieści Johann, Markus i Peter. Związki z Biblią są jednak wyraźne w innym planie powieści, obejmują – jak powiedziano – przede wszystkim warstwę fabularną. Trzon akcji *Panny Ferbelin* tworzą rozmaite zdarzenia, które znamy z Ewangelii, zwłaszcza zaś z jej ostatnich rozdziałów, poświęconych męce i śmierci Jezusa. Pisarz obdarza nas przy tym nimi tak szczerze, że przez niektórych recenzentów bywa podejrzewany o impas twórczy i zmęczenie wyobraźni²¹.

Czy istnieją inne powody owej szczodrości? Wydaje się, że tak. Wchodząc na bezpieczną, mocno już wydeptaną w powieści europejskiej ścieżkę, podobnie jak Nikos Kazantzakis w powieści *Ostatnie kuszenie Chrystusa* i José Saramago w *Ewangelii według Jezusa Chrystusa* pisze Chwin rodzaj ponowoczesnego apokryfu krótkich dziejów Jezusa z Nazaretu, przykrawając je do ram dyskursu światopoglądowego dominującego w niektórych wpływowych koncernach medialnych i do wymogów rynku. Strategia korzystania z biblijnego archetektu przypomina w takich wypadkach podbój. Trudno zgodzić się z opinią niektórych recenzentów, że „bohater Chwina w żadnym miejscu nie modyfikuje nauk Chrystusa, on je po prostu powtarza”²². Figura Boga-człowieka ulega w powieści zawłaszczeniu przez dyskurs, który z chrześcijaństwem ma niewiele wspólnego – o czym zresztą pisarz wspomina w wywiadach²³. Jednym z efektów wspomnianej strategii jest przecież swoista „immanentyzacja” postaci Chrystusa, w Ewangeliach przedstawianego przede wszystkim jako Syn Boży. Polega ona między innymi na skłonności do omijania wszelkich znaków wskazujących na „transcendencję” mesjasza. Takim znakiem mógłby być mit o boskim pochodzeniu, ale ptak, który w powieści przynosi bohatera na ziemię, zbyt przypomina bociana, by mógł się kojarzyć ze świętością i wzniosłością. Znakiem przekraczania wymiaru cielesnego mógłby być w powieści celibat, ale autor nie dał protagoniście szansy na jego zachowanie, albo śmierć w obronie słusznych wartości, ale i tej „zbawicielowi” odmówiono.

¹⁹ Por. tamże, s. 313.

²⁰ Por. tamże, s. 80.

²¹ Por. N o w a c k i, *Gdańskie lata Jezusa*.

²² Tamże.

²³ O wyraźnej niezależności swej artystycznej wizji od chrześcijaństwa pisarz mówi w wywiadzie przeprowadzonym przez Romana Kurkiewicza *Ewangelia według Chwina* („Wprost” 2011, nr 8(1463), s. 72-74).

Także przesłanie ewangeliczne ulega w powieści radykalnemu spłaszczeniu. Jak czytamy: „Nie tyle modlił się [Kurt Niemand – W.K.] o ludzkość, ile modlił się do ludzkości, tak jakby to ona właśnie, ludzkość, była Bogiem prawdziwym [...]. Jakby Bóg religii był w jego oczach zaledwie symbolem świętości ludzkiego społeczeństwa”²⁴.

Duchowość, jaką proponuje Nauczyciel z Neustadt, bardziej przypomina tę, która ma związek z szerokim i eklektycznym ruchem Nowej Ery niż z tradycją judaizmu lub Ewangelią. Jej zasadniczy zrąb stanowią właśnie elementy charakterystyczne dla wspomnianego ruchu: niechęć wobec wszelkich instytucjonalnych form religijności i intelektualnych ram religijnej doktryny, przekonanie o boskim charakterze ludzkiej wspólnoty, wrażliwość społeczna i troska o zwierzęta²⁵.

Jeden z recenzentów książki napisał, że bohater Chwina „nie pasuje do współczesnego świata”²⁶. W rzeczywistości jest odwrotnie. Trudno obronić się przed myślą, że mesjasz z *Panny Ferbelin* dość łagodnie (by nie rzec: konformistycznie) wpisuje się w horyzont rzeczywistości wyznaczonej przez współczesne mody intelektualne i główne nurty publicystyki²⁷.

Tym bardziej warto podkreślić, że zabiegi Jerzego Sosnowskiego zmierzają w kierunku zgoła przeciwnym. Ich charakter dobrze ukazuje scena, gdy bohater uczy modlitwy: „Modlić się należy tak: Nasz Tato, który jesteś poza przestrzenią i czasem, oby wszyscy znali Twoje imię, oby zapanował ład, jaki zaplanowałeś na początku, a tymczasem oby wszystko się działo, jak chcesz, tak w naszym świecie, jak i poza nim. Daj nam jeść i unieważnij nasze długi, tak jak my je darujemy naszym dłużnikom. I nie poddawaj nas próbom, lecz wyzwól nas od zła. Aha. I Magda zapytała tylko, co to «aha» miałoby znaczyć, a Idzi odparł, że potwierdzenie i zgodę”²⁸.

²⁴ Ch w i n, *Panna Ferbelin*, s. 26.

²⁵ O najważniejszych elementach duchowości ruchu Nowej Ery pisze między innymi Bartłomiej Dobroczyński w książce *New Age*. Zob. B. Dobroczyński, *New Age*, Znak, Kraków 1997. Zob. też: *Oblicza nowej duchowości*, red. M. Gołaszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995.

²⁶ Sobolewska, dz. cyt.

²⁷ O podobnych tendencjach w kreowaniu świata religijnego we współczesnych polskich powieściach Artur Madaliński pisze następująco: „Proza ta koncentrowała się zwykle na uproszczonej krytyce instytucjonalnego wymiaru katolicyzmu, wskazywaniu na swego rodzaju bałwochwalczy rytualizm i hipokryzję jego wyznawców oraz pokazywaniu katolicyzmu jako systemu opresywnego, tłamszącego nie tylko wszelkie przejawy indywidualizmu, ale też najmniejsze próby podejmowania krytycznej refleksji nad wiarą. Dużo w tym pewnie prawdy, jednak diagnozy tak formułowane raziły swoją jednostronnością oraz awersją do myślenia nieco bardziej subtelnego, które mogłoby zaowocować przemysleniami wykraczającymi horyzontem poznawczym poza ramy publicystyki”. A. Madaliński, *Nie ma ucieczki od religii*, „W Drodze” 2010, nr 4, s. 111.

²⁸ Sosnowski, dz. cyt., s. 326.

Jak określić intertekstualne związki łączące cytowany fragment z Biblią? Z pewnością jest on parafrazą fragmentu Ewangelii św. Mateusza znanego jako *Modlitwa Pańska*. Można jednak wyobrazić sobie zupełnie inną ramę modalną wspomnianego tekstu. Jest do pomyślenia sytuacja, gdy autor przedstawia nam jakąś wersję przekładu z greckiego oryginału, który – wiemy to na pewno – nie był w żaden sposób przyprószony patyną wysokiego stylu, lecz napisany był w koine – języku codziennym, bardzo prostym, kolokwialnym. Zabiegi autora polegałyby wówczas na tym, by odkurzyć pierwotny przekaz z pyłu, który osadził się na nim w ciągu wieków: na tym, by odgarnąć warstwy kulturowej gleby, która – choć ważna – czasem nazbyt mocno przesłania szorstkie, „źródłowe” podłoże. Odkrywamy dzięki podobnym zabiegom najpierw różnicę oddzielającą oryginał od przekładu, który dopiero dzięki swej kulturowej wędrówce nabral patosu i hieratyczności. Na koniec zaś zaczynamy rozumieć, że zdmuchnięcie kurzu stylu hieratycznego wcale nie zubaża treści parafrazy. Wręcz przeciwnie: czyni tekst świeższym, na nowo narzucającym się naszej uwadze, zmuszającym do namysłu.

Podobna strategia charakteryzuje w moim odczuciu cały proces konstruowania postaci Idziego i rządzi wszystkimi pojawiającymi się w powieści aluzjami do biblijnego źródła. Sosnowski nie udaje, że Idzi jest Jezusem Chrystusem. Nawiązania do Ewangelii nie są w powieści na tyle częste, byśmy mogli powiedzieć, że ma ona charakter apokryficzny. Jej fabuła jest autonomiczna, co nie zmienia faktu, że rozmaite nawiązania biblijne grają w niej ważną rolę. Pora zapytać: jaką? Wiele wskazuje na to, że wyposażając historię Idziego w epizody znane ewangelistom, dokonuje pisarz ich interpretacji w sposób podobny do tego, który odsłonił omawiany wyżej fragment *Modlitwy Pańskiej*. Podlegają one ucodziennieniu, uzwykleniu, osadzeniu w siermiężnym – zarazem śmiesznym i strasznym – kontekście współczesności. Dobry przykład podobnych działań autora odnajdujemy we fragmencie, który a rebours przypomina cud z Kany Galilejskiej: „Zaczepili go ci menele, co zawsze siedzą przy śmietniku, [...] a on im, że nie. I że ten mały zwłaszcza nie powinien pić. [...] zaczęli go przeklinać i nagle Piotrek pociągnął z butelki, co z niej pił, wypuł na ziemię i zaczął wrzeszczeć: «woda, woda!» [...] no to się na niego rzucili”.

Choć mamy tu do czynienia z ujęciem groteskowym, trudno mówić o zasadniczym wypaczeniu przesłania ewangelicznego. Mamy raczej wrażenie, że autor próbuje sobie i nam odpowiedzieć na pytanie, jak zachowałby się Jezus dziś, w realiach naszej kultury spożywania alkoholu. Satyryczne ostrze dotyka tu naszej współczesności, a nie – Ewangelii. Zabiegi Sosnowskiego przypominają proces swoistego przekładu kulturowego – mozolnego rekonstruowania istoty ewangelicznego przesłania w zmienionych warunkach kulturowych. Dzięki podobnej „akulturacji” duchowość bohatera nie ulega w powieści spły-

ceniu – wciąż jest duchowością transcendentną. O początkach misji bohatera czytamy: „Ktoś do niego mówił, jakby wręczał mu biały kamyk z wypisanym sekretnym imieniem, z imieniem, którego nikt nie zna”²⁹.

Tak jak w Apokalipsie św. Jana, biały kamyk jest tu znakiem misji, której źródło stanowi transcendentny Bóg. Towarzysząc losom Idziego, cały czas mamy wrażenie, że są one właśnie wypełnieniem posłannictwa, którego sens wyznacza chrześcijańska kategoria ofiary, daru z siebie na wzór (lecz nie w za-stępstwie) Chrystusa.

Manifestujący się w parafrazie *Ojcie nasz* zamiar przypomnienia w kulturowym kodzie naszej epoki najbardziej pierwotnego przesłania chrześcijaństwa przejawia się między innymi właśnie w „nauczycielskiej” misji bohatera. Fragmentowe wypowiedzi Idziego składają się w spójny dyskurs o konieczności powrotu do źródeł wiary. U jej fundamentów tkwią zapoznane w odczarowanym, stechnicyzowanym świecie „uczucia metafizyczne” – wrażliwość wobec „dziwności istnienia”. W jednym ze sporów, jaki toczy Idzi, padają słowa: „Ty zajmujesz się regulacją rzek, ja cudem kropki”³⁰, a za nimi znamienita fraza: „To, że [ludzie – W.K.] w ogóle żyją, jest też bardzo ważne i wynika z tego może więcej, niż nam się zdaje”³¹. Nie mniej ważna wydaje się bohaterowi czystość przekazu doświadczenia religijnego i tekstów wielkich religii. Do jednego z kaznodziei zirytowany bohater wykrzyknie: „Niech ksiądz przestanie [...] gadać i powie coś o Ewangelii!”³². Innego kapłana zachęci do wytrwałości w chwili próby: „Byłeś księdzem, kiedy cię chwalili. Spróbuj teraz nim być, kiedy cię obrzucają kamieniami. Potraktuj to jako karę za to, że nie reagowałeś”³³. Warto dodać, że ten czysty głos wybrzmiewa w powieści na tle rozmaitych dyskursów ideologicznych, a także wśród zgiełku gier towarzyskich, wyścigu wzajemnie zwalczających się konkurentów, strachu tych, którzy uwikłali się w rozmaite układy ze złem... To dla nich właśnie Idzi jest znakiem nadziei, sygnałem możliwości ocalenia dla wszystkich wpłątanych w struktury nienawiści.

*

Pytanie o formy obecności figury mesjasza w najnowszej prozie prowadzą zatem nieuchronnie w stronę szerszej refleksji nad różnymi prądami kulturowymi, które tworzą naszą współczesność – płynąc obok siebie, ścierając

²⁹ Tamże, s. 122.

³⁰ Tamże, s. 283.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 312.

³³ Tamże, s. 301.

się czy nawet zwalczając. Jednym z nich jest wciąż chrześcijaństwo – poszukujące dla siebie nowego języka i nowych form obecności w zmieniających się warunkach cywilizacyjnych. Obok niego płyną jednak nurty inne – bliskie duchowości immanentnej. Każdy z nich nieco inaczej kreuje horyzont mesjańskich oczekiwań. Każdy jednak na swój sposób przeczy tezie o „końcu historii”, dekonstruując jeden z ważniejszych mitów ponowoczesności.

Aleksandra CHOMIUK

UTOPIE WSPÓŁCZESNEJ PROZY FANTASTYCZNONAUKOWEJ

Mimo że na przełomie dziewiętej i dziesiątej dekady dwudziestego wieku w polskim społeczeństwie dominowała wyidealizowana wizja Europy bez granic, nasza literatura współczesna nie podjęła wątku zrealizowanej utopii w zaproponowanej przez Francisa Fukuyamę formule liberalno-kapitalistycznego końca dziejów. Polacy, którym w ponurych latach osiemdziesiątych towarzyszyły utwory o wymowie antytotalitarnej, w ostatnią dekadę dwudziestego wieku wchodzili z literaturą preferującą prywatne mity „korzenne”.

Pojęcie utopii nie należy do jakiegokolwiek dającego się jednoznacznie dookreślić zasobu dziedzin wiedzy czy terytoriów poznawczych. Następująco pisał o tym Bronisław Baczko: „Utopię łączą [...] liczne i złożone stosunki z koncepcjami filozoficznymi, literaturą, ruchami społecznymi, prądami ideologicznymi, symboliką zbiorową i wyobraźnią zbiorową. Granice utopii stają się coraz bardziej ruchome, ponieważ sama ona podlega społecznej i kulturalnej dynamice”¹.

Jeśli więc z jednej strony nie sposób badać utopii literackich, pomijając to bogate zaplecze filozoficzne, polityczne, socjologiczne czy antropologiczne, to z drugiej strony – żadne przywołanie pojęcia utopii nie może mieć charakteru systematycznego i pełnego. Dlatego, w poczuciu długu zaciągniętego u wielu autorów podejmujących problematykę utopii i utopizmu², proponuję wstępny opis tego zjawiska literackiego w odniesieniu do powstałych w ostatnich sześciu dekadach wybranych polskich utworów, reprezentujących nurt twórczości fantastycznonaukowej.

Zacznę jednak od samego sprecyzowania dla potrzeb niniejszych rozważań pola znaczeniowego utopii. Przede wszystkim, wbrew rozszerzającemu użycie słowa współczesnemu uzusowi językowemu, ograniczam je do tych ujęć, które stanowią zapis praktyk politycznych i społecznych podporządkowujących ludzkie życie i ludzką wolę prawdom społecznej egzystencji. Pomijam tu więc odniesie-

¹ B. B a c z k o, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, PWN, Warszawa 1994, s. 91.

² Bibliografię polskich i anglojęzycznych prac na temat utopii i utopizmu, ze szczególnym uwzględnieniem opracowań najnowszych, zawiera książka Andrzeja Juszczyka *Stary wspomniał świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych* (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014).

nia do „naturalnych” mitów eudajmonistycznych, między innymi do mitu szczęśliwego dzieciństwa, wiecznej miłości czy Złotego Wieku, opisy ziemskich miejsc harmonii z przyrodą (różnych Arkadii i Wysp Szczęśliwych) lub też ujęcia krain pośmiertnej bliskości z bóstwem, takich jak Eden, Niebo, Raj czy Walhalla).

Po drugie, w opozycji do opisów utopii jako rodzaju mrzonki czy fantastycznej kreacji, wiąże cechy utopijnych światów ze scjentystycznym paradygmatem opisu świata, zakładającym związek między przemianami cywilizacyjnymi a normami socjalizacji jednostek. Również w odniesieniu do futurologicznych prognoz czy historii alternatywnych za istotne uznaje ich powiązanie z ocenami przeszłości i współczesności.

Po trzecie, traktując myślenie utopijne jako typ refleksyjno-spekulatywnej wyobraźni społecznej, wskazuję na jego rozpięcie między wiarą w możliwość stworzenia racjonalnego społeczeństwa zapewniającego swoim członkom możliwość samorealizacji a obawami wynikającymi z nierozpoznanych konsekwencji społecznych przymusów. Wpisana w utopie nadzieja na trwały ład gwarantujący wyzwolenie człowieka od cierpień i niesprawiedliwości ma więc swój rewers w postaci obaw przed uzurpacyjnym charakterem owych surowych norm socjalizacji, zagrażających naturalnie niedoskonałej ludzkiej naturze.

Ten dialektyczny wymiar utopii prowadzi do problemu rozgraniczenia dobrych (szczęśliwych) i złych (nieszczęśliwych) społeczności, przejawiającego się na płaszczyźnie dyskursu literaturoznawczego nieostrością pojęć nazywających literackie światy przedstawione, takich jak: utopia, antyutopia, dystopia (łaciński przedrostek „dis” nadaje słowu znaczenie negatywne), kakotopia (od greckiego „kakos” – zły), czarna utopia, utopia negatywna.

Co jednak ważne, tylko pojęcie utopii (w dosłownym tłumaczeniu z greki „ou” – nie, „topos” – miejsce) utożsamianej z eutopią (gr. „eu” – dobry, szczęśliwy) konotuje tu nadwyżkę sensów pozytywnych. Świadczyłoby to nie tylko o większej literackiej atrakcyjności negatywnych obrazów świata, ale i o zwiększonym, w porównaniu ze stopniem nasycenia literatury wizjami konsolacyjnymi, zapotrzebowaniu na ostrzeżenia o jednostkowych i społecznych kosztach „doskonałości”.

Czwartą tezę artykułu formułuję więc następująco: W ramach opowieści utopijnej mieszczą się zarówno eutopie, jak i dystopie i kakotopie (miejsca intencjonalnie złe) oraz antyutopie, będące nieudanym skutkiem potencjalnie pozytywnego projektu. W praktyce jednak rozróżnienia te pozostają nieostre, między innymi z powodu rozbieżnych perspektyw odbioru tych samych zjawisk. Jak bowiem podkreślał Jerzy Szacki: „Granica między utopią pozytywną i negatywną jest do pewnego stopnia płynna: to, co być powinno, może w oczach innego człowieka jawić się jako to, czego właśnie być nie powinno”³.

³ J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Iskry, Warszawa 1980, s. 173.

Podporządkowanie utopijnemu państwu wszystkich dziedzin ludzkiego życia wzbudzało niepokój już w odniesieniu do doskonałego państwa Platona. Sygnały dystansującej ironii odnajdywano też w świecie stworzonym przez Tomasza Morusa. Również część dwudziestowiecznych tekstów literackich ujawnia znamienne niezdecydowanie co do intencji projektodawców owych wspólnot⁴. Nie należy także zapominać o tym, że większość literackich utopii wykracza poza prosty przekaz dydaktyczny ku pewnemu rodzajowi gry intelektualnej prowadzonej przez autora z czytelnikami. Baczko uznawał ową grę i wynikającą z niej niejednoznaczność za samo sedno utopijnego paktu⁵.

Wreszcie po piąte, dostrzegając dynamikę przemian dzieł utopijnych, odróżniam ich klasyczną formułę gatunkowo-tematyczną, podporządkowującą opis porządku społeczno-politycznego dominującej funkcji moralistycznej, od tekstów łączących dydaktyzm społecznych marzeń lub (i) koszmarów z wyznacznikami literatury popularnej⁶.

Jeśli prześledzimy rozmaite historyczne wcielenia utopii, to zobaczymy, że za każdym razem wchodzi ona w symbiozę z jakąś nośną w danym momencie historycznym formułą gatunkowo-tematyczną, ułatwiającą jej funkcjonowanie w literackim obiegu. Mogą to być, poza dyskursywnymi formami dialogu, traktatu dydaktycznego czy manifestu politycznego, także rozmaite fabularne konwencje porządkowania fabuły, charakterystyczne dla mitu, opowieści podróźniczej, powieści edukacyjnej czy fantastyki naukowej.

To ostatnie utożsamienie dokonało się wraz z dziewiętnastowiecznym końcem ery odkryć geograficznych, kiedy to utopijne światy przestano umieszczać na jeszcze niezbadanych obszarach Ziemi. W tym właśnie wieku status utopii jako miejsca nieobecnego definitywnie związał się z przesunięciem w czasie i przybrał formę uchronii, wizji świata umiejscowionego w nieokreślonej lub alternatywnej linii dziejów. W kolejnym zaś stuleciu ów proces przeobrażania się utopii jako socjologiczno-politycznego projektu w literacką rozrywkę doprowadził do jej wchłonięcia przez kulturę masową.

Podążając w poszukiwaniu związków między utopią a fantastyką naukową tropem wyznaczonym przez Władysława Tatarkiewicza, który pisał: „Utopie bywały dwóch typów: jedne uzależniały wymarzoną doskonałość życia ludz-

⁴ Szerzej na temat skomplikowanych relacji łączących poszczególne odmiany utopii literackiej zob. J u s z c z y k, dz. cyt.

⁵ Por. B a c z k o, dz. cyt., s. 85-88.

⁶ Zob. S. L e m, *Utopia i futurologia*, w: tenże, *Fantastyka i futurologia*, t. 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 353-497. Por. też: A. Z g o r z e l s k i, *Fantastyka. Utopia, Science fiction. Ze studiów nad rozwojem gatunków*, PWN, Warszawa 1980, s. 40-101. Zob. też hasła poświęcone odmianom literatury utopijnej: A. N i e w i a d o w s k i, A. S m u s z k i e w i c z, *Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1990; *Słownik literatury popularnej*, red. T. Żabski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006.

kiego od przemienienia samych ludzi, drugie zaś od przemienienia warunków ich życia, ulepszenia narzędzi ich pracy, zwiększenia dóbr, z których korzystają⁷, możemy dostrzec owe powiązania na dwu polach. Pierwsze z nich, socjologiczne, łączy się z projektami przebudowy społeczeństw, drugie – technologiczne, wiąże tę przebudowę z możliwościami i niebezpieczeństwami kryjącymi się za rozwojem nauki, za odkryciami i wynalazkami.

We własnym opisie powojennych związków polskiej prozy fantastycznonaukowej z myślą utopijną wyróżniam trzy nurty, w obrębie których – jak sądzę – więzi te uwydatniają się najwyraźniej. Są to: fantastyka doby socrealizmu, tak zwana fantastyka socjologiczna oraz nurt historii alternatywnych.

KOMUNISTYCZNE RAJE

Charakterystyczne dla drugiej połowy dziewiętnastego stulecia scjencyistyczne utopie świata w pełni podporządkowanego człowiekowi zyskały swe dwudziestowieczne przedłużenie w sowieckiej prozie opiewającej komunistyczną ideologię postępu. W praktyce jednak szersze futurystyczne wizje polityczne, takie jak *Kraj szczęśliwych ludzi*⁸ Jana Łarriego z roku 1931, szybko ustąpiły miejsca technologicznej fantastyce „na granicy możliwego”, z rozmaitymi wynalazkami z niedalekiej przyszłości⁹. Utworem, który w latach pięćdziesiątych wykroczył poza te ramy fantastyki wąskiego zasięgu ku – jak to określił Fredric Jameson – „utopijnemu imperializmowi”¹⁰, była dopiero *Mgławica Andromedy* Iwana Jefremowa, opublikowana w roku 1956¹¹.

Krótki okres rozwoju polskiej socrealistycznej fantastyki przyniósł zaledwie kilka powieściowych projektów przyszłości. Najczęściej wymienia się tu *Astronautów*¹² i *Obłok Magellana*¹³ Stanisława Lema oraz *Zagubioną przyszłość*¹⁴ Krzysztofa Borunia i Andrzeja Trepki. Mariusz M. Leś określił te

⁷ W. T a t a r k i e w i c z, *O szczęściu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 463.

⁸ Zob. J. Ł a r r i, *Strana szczęśliwych*, Leningradskoje Oblastnoje Izdatelstwo, Leningrad 1931.

⁹ Por. W. K a j t o c h, *Bracia Strugaccy (zarys twórczości)*, Universitas, Kraków 1993, s. 21n.

¹⁰ F. J a m e s o n, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, tłum. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 24.

¹¹ Polski przekład zob. I. J e f r e m o w, *Mgławica Andromedy*, tłum. L. Kaltenbergh, Iskry, Warszawa 1965.

¹² Zob. S. L e m, *Astronauta. Powieść fantastyczno-naukowa*, t. 1-2, Czytelnik, Warszawa 1952.

¹³ Zob. t e n ż e, *Obłok Magellana*, Iskry, Warszawa 1955.

¹⁴ Zob. K. B o r u Ń, A. T r e p k a, *Zagubiona przyszłość*, Iskry, Warszawa 1954.

trzy utwory mianem utopii komunistycznych¹⁵, a Monika Brzóstowicz-Klajn pisała o ich związkach z utopią technologiczną¹⁶. Wydaje się jednak, że ogląd tych tekstów z perspektywy domniemanej utopijności pozwala na dostrzeżenie oprócz podobieństw, także dość istotnych różnic między nimi. Przede wszystkim chodzi tu o *Zagubioną przyszłość*, w której utopijny sztafaż został wyraźnie podporządkowany antyamerykańskiemu przesłaniu. Również jednak w odniesieniu do Lema można mówić o istotnych przesunięciach akcentów ideowych między pierwszą a drugą powieścią.

Fabula *Astronautów* osadzona jest na początku dwudziestego pierwszego stulecia, a więc w przyszłości zaledwie o pół wieku oddalonej od czasów powstawania powieści. Zasadniczym tematem książki nie jest jednak walka starego z nowym, skoro nowe, zgodnie ze słowami narratora, że „wiele już lat minęło od upadku ostatniego państwa kapitalistycznego”¹⁷, już dawno stało się codziennością. Trudno też zgodzić się do końca z tezą Brzóstowicz-Klajn, że utwór jest „obrazem doskonałego społeczeństwa zorganizowanego według zasad komunizmu w wersji marksistowskiej”¹⁸. Powieść Lema to – jak sądzę – przede wszystkim zapis triumfu nauki i techniki w zjednoczonym pod egidą komunistów świecie, którego głównym, choć niejedynym przejawem staje się międzynarodowa wyprawa kosmiczna na Wenus. Chociaż sam autor *Człowieka z Marsa* po latach oburzał się na zarzuty o mieszanie w swych wczesnych tekstach porządku poznawczego i ideologicznego, to jednak opis osiągnięć ludzkości w *Astronautach* stanowi wyraźne powielenie jego publicystycznych wypowiedzi z okresu powstawania powieści, w których, jak pisał Stanisław Bereś, „neutralna rola «specjalisty» od nowoczesnej techniki i spraw atomowych”¹⁹ zostaje podszyta potężną dawką „ideologicznej agitacji, zimnowojennej frazeologii i wiecowej «perswazyjności»”²⁰.

Narzucone *Astronautom*, zgodnie z założeniami epoki, zadania dydaktyczne mocno wpłynęły na konstrukcję utworu, poszerzając fabułę o informacje dotyczące zarówno rozmaitych odkryć i wynalazków, jak i szerszych perspektyw ich zastosowania w szczęśliwym świecie przyszłości. Niewątpliwy związek z owym istotnym w utworze trybem pouczeń i wyjaśnień ma również

¹⁵ Por. M. M. L e ś, *Fantastyka socjologiczna. Poetyka i myślenie utopijne*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2008, s. 78.

¹⁶ Por. M. B r z ó s t o w i c z - K l a j n, *Tomasz Morus w mundurku pioniera, czyli utopia i utopijność w polskim socrealizmie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 147.

¹⁷ S. L e m, *Astronauta*, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 18.

¹⁸ B r z ó s t o w i c z - K l a j n, dz. cyt., s. 134.

¹⁹ S. B e r e ś, *Gra z doktryną. Proza Stanisława Lema w latach 1946-1956*, w: tenże, *Szuflada z Atlantydy*, Dolnośląskie Wydawnictwo Edukacyjne, Wrocław 2002, s. 114. W artykule tym znajduje się też informacja na temat sporu Beresia z Lemem oraz bibliografia socrealistycznej publicystyki autora *Astronautów*.

²⁰ Tamże.

usytuowanie pilota wyprawy w fabularno-narracyjnym centrum powieści. Jego status laika otoczonego wybitnymi naukowcami staje się tu pretekstem do nasilenia powieściowego dydaktyzmu. Natomiast otwierająca utwór, wprowadzająca w realia powieściowej teraźniejszości opowieść w trzeciej osobie, łącząca dzieje bolidu tunguskiego z historią świata przechodzącego w tym czasie od kapitalizmu do komunizmu, zwraca uwagę przede wszystkim swoją ogólnikowością. Jest to przekaz zideologizowany, ale jednocześnie – paradoksalnie – radykalnie odpolityczniony, co przejawia się w rezygnacji z przywoływania jakichkolwiek zdarzeń politycznych. Zwróćmy uwagę, że upadek bolidu miał miejsce w roku 1908, a wyprawy poszukiwawcze rozpoczęły się w latach dwudziestych, a więc po rewolucji październikowej, o której słowem się nie wspomina. W roku 1950, gdy została opublikowana hipoteza o obcym statku kosmicznym, w najlepsze toczyły się prace nad skierowaniem „wód Obu i Jeniseju do basenu Morza Martwego”²¹, co oznaczałoby poszerzenie pola wpływu komunistów co najmniej o pogranicze Azji i Afryki. W kontekście zaś roku 2003, kiedy to „zakończone zostało częściowe przelewanie Morza Śródziemnego w głąb Sahary”²², narrator pomija wszelkie przesłanki natury politycznej, które umożliwiły owe ponadnarodowe inwestycje.

Na tle zdawkowo zarysowanej sytuacji Ziemi z początku dwudziestego pierwszego wieku zostaje osadzona właściwa opowieść o wszechpotędze nauki, która zmienia świat nie tylko za pomocą samych odkryć i wynalazków, ale i przez wyznaczanie kierunków jego rozwoju. W całym utworze ani razu nie pojawia się jakakolwiek władza polityczna, która miałaby podejmować decyzje o wspomnianych wyżej inwestycjach. Instytucje zajmujące się ich wdrożeniem, takie jak Gibraltarsko-Afrykański Zespół Hydroenergetyczny czy Międzynarodowe Biuro Regulacji Klimatów mają charakter naukowo-badawczy. Również o kontakcie z wenusjańską cywilizacją najpierw decyduje powołana do przetłumaczenia przekazu z Wenus międzynarodowa Rada Tłumaczy, a następnie Najwyższa Rada Naukowa, instancja również niemająca, przynajmniej w nazwie, nic wspólnego z polityką.

Ów wyidealizowany świat nauki ma tu wszakże dwa różniące się oblicza. Z jednej strony odkrycia i wynalazki są wykorzystywane w bezwzględnym przekształcaniu Ziemi, co skutkuje niszczeniem wszelkich związków łączących człowieka z przyrodą, z drugiej – naukowcom została przypisana ogromna wrażliwość etyczna ujawniana w rozmaitych sytuacjach życiowych. Za swego rodzaju paradoks można też uznać zestawienie deklarowanej w utworze „głębokiej więzi człowieka z całym wszechświatem”²³ z przesłaniem, jakie

²¹ L e m, *Astronauci*, s. 17.

²² Tamże, s. 18.

²³ Tamże, s. 51.

nieśie nazwa statku kosmicznego, za pomocą którego owa wieź miałaby być poszerzana. Otóż nosi on nazwę Kosmokrator (z języka greckiego: pan wszechświata), co niedwuznacznie wskazuje na miejsce, jakie Lem zaprojektował w swym dziele dla ludzkości w kosmosie.

O drugiej z socrealistycznych powieści polskiego autora, *Obłoku Magellana*, Leś napisał, że „przedstawia [ona – A.Ch.] proces realizowania państwa doskonałego, zgodnie z ideologią marksistowską, jako konieczny punkt dojścia dziejów”²⁴. Czy jednak rzeczywiście utwór stanowi pełniejszą niż *Astronauta* wersję socjalistycznej utopii? Mimo że fabuła rozgrywa się w świecie ziszczonego ideału społecznego, teza ta nie wydaje się aż tak oczywista, jak chciałby tego badacz.

Podobnie jak w poprzednim utworze, Lem wykorzystał tu motyw kosmicznej podróży, tym razem jednak, ze względu na usytuowanie zdarzeń w trzydziestym drugim wieku, zaplanowanej ze znacznie większym rozmachem. Równie niejasna jak poprzednio jest struktura polityczna świata przyszłości. Na pierwszym planie zostali umieszczeni specjaliści od badań kosmosu – Rada Astrografów. Tworem mniej jednoznacznym jest Instytut Planowania Przyszłości. Pierwszy człon jego nazwy wskazuje na jednostkę badawczą, drugi odwołuje się do charakterystycznych dla gospodarki komunistycznej polityczno-ideologicznych koncepcji zarządzania przyszłością. *Obłok Magellana* został skonstruowany w konwencji pierwszoosobowej opowieści wspomnieniowej, pozwalającej na pośrednictwo bohatera w oswajaniu odbiorcy z obcością prezentowanych światów. Podobnie jak w *Astronautach*, sposobem realizowania funkcji dydaktycznej są wykłady specjalistów.

Niezależnie od oczywistych podobieństw do poprzedniego utworu, *Obłokowi Magellana* brakuje tej jednolitości ideowego przekazu, która cechowała historię wyprawy na Wenus. Pisarz nie wysuwa na pierwszy plan opisu szczęśliwej społeczności Ziemian (choć rzeczywiście taki opis pojawia się w początkowych partiach utworu), powieść ta nie jest też historią kosmicznych przygód. Inaczej też niż w *Astronautach*, jej wiodącym tematem nie jest sama idea nauki i techniki na usługach komunizmu, chociaż pojawia się tam na przykład pomysł wykorzystania wód z ziemskich oceanów do nawadniania planet, jeszcze bardziej absurdalny niż te z poprzedniej powieści.

O czym więc traktuje *Obłok Magellana*? Na pewno o tym wszystkim, co zostało wyliczone powyżej, ale i o czymś jeszcze. Jest to powieść jakby zaplątana w niepotrzebne szczegóły, takie jak podwójny romans narratora czy historia wypadku młodzieńca z księżycą Jowisza. Zastosowany tu, podobnie jak w *Astronautach*, chwyt narracji szkatułkowej jeszcze wyraziściej rozbi-

²⁴ M.M. Leś, *Stanisław Lem wobec utopii*, Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza, Oddział Białostocki, Białystok 1998, s. 37.

ja ciągłość fabuły, stając się dodatkowo pretekstem do wprowadzania treści o charakterze filozoficznym i egzystencjalnym.

Za istotny powód tej problemowej niejednorodności i fabularnego nadmiaru można uznać formułę zapisków pierwszoosobowego narratora, nie tylko aspirującego do miana kronikarza wyprawy, ale skupionego również na próbie zrozumienia własnego w niej miejsca. Jeśli w świecie *Astronautów* w drogę do gwiazd wyruszają – by skorzystać tu z trafnego określenia Jerzego Jarzębskiego – „maszyny poznawcze”, to bohaterowie *Obłoku Magellana* ujawniają „kruchotę [...] psychiki, komplikacje struktury emocjonalnej, irracjonalizm popędów wiodących niekiedy do samozniszczenia”²⁵. Problemem nie jest tu jednak sam charakterystyczny dla utworu emocjonalny bagaż, lecz jego nadpisanie nad historiozoficzną utopią, której przesłanie nie powinno pozostawiać miejsca dla niedomówień i wątpliwości.

POLSKIE ŚWIATY NA NIBY

Podczas gdy na gruncie zachodnim w literaturze dwudziestowiecznej aspekt polityczny i technologiczny światów zagrażających ludzkiej wolności pozostaje we względnej równowadze, to w PRL-u rozwija się specyficzny typ literatury traktującej konwencję science fiction jako rodzaj przydatnego w systemie cenzury kamuflażu. Ten typ fantastyki konfrontującej człowieka z systemem społeczno-politycznym, rozwijający się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, jest wiązany z twórczością Janusza A. Zajdla, Edmunda Wnuka-Lipińskiego, Macieja Parowskiego czy Marka Oramusa.

Jeśli jednak, zgodnie z wyjściowymi założeniami artykułu, przyjrzymy się tej twórczości w kontekście szerszym niż tylko doraźna krytyka epoki późnego Gierka i czasów stanu wojennego, dostrzeżemy w niej również bardziej uniwersalny namysł nad skutkami konfrontacji jednostkowej wolności i społecznych przymusów oraz nad granicami działań usprawiedliwianych wyższym dobrem. Wtedy też początek tego socjologicznego nurtu polskiego powieściopisarstwa dałoby się wyznaczyć już na przełom lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, kiedy to Lem opublikował *Eden*²⁶ i *Powrót z gwiazd*²⁷. Natomiast twórczość z lat osiemdziesiątych moglibyśmy wzbogacić o kolejne teksty Lema, przede

²⁵ J. J a r z ę b s k i, *Daleka podróż*, w: S. Lem, *Obłok Magellana*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 405.

²⁶ Zob. S. L e m, *Eden*, Iskry, Warszawa 1959.

²⁷ Zob. t e n ż e, *Powrót z gwiazd*, Czytelnik, Warszawa 1961.

wszystkim o *Wizję lokalną*²⁸, a może też o *Pokój na Ziemi*²⁹, rozwijające refleksję nad politycznymi i psychospołecznymi uwarunkowaniami cechującej ludzkość agresji i wypływającej z niej dążności do siłowego rozwiązywania sporów oraz konfliktów.

W odróżnieniu od przywołanych w poprzedniej części artykułu utworów tego pisarza, nastawionych na ułatwianie czytelnikowi akceptacji świata przyszłości jako naturalnej konsekwencji procesów rozgrywających się w jego „tu i teraz”, w *Edenie* akcent zostaje przesunięty na wzmacnianie mechanizmu świata-nie-do-poznania, czemu służy między innymi wprowadzenie pośrednika w kontakcie między ludźmi a obcymi (dubeltami), jakim stał się komputerowy translator.

Przypomnijmy tu dla porównania bohatera *Obłoku Magellana*, profesora Goobara, który stworzył portret mieszkańców Białej Planety jedynie na podstawie hipotetycznej rekonstrukcji zdarzeń związanych z zestrzeleniem przez nich statków zwiadowczych Gei. Ten majstersztyk pseudoargumentacji, oparty na założeniu, że w tego typu okolicznościach ludzie „postąpiliby [...] najprawdopodobniej w taki sam sposób, jak nieznane istoty”³⁰, prowadzi do wniosku: „Istoty te muszą być ludzako do ludzi podobne”³¹.

Podobnego typu jednoznaczne założenia nie są już w *Edenie* możliwe. Owszem, badający obcą cywilizację Ziemianie nakładają na nią ludzki scenariusz technologicznej i eugenicznej antyutopii. Ponieważ jednak użyteczność tego scenariusza zostaje ograniczona przez nieoczywistość założenia o podobieństwie dubletów do ludzi, podróżnicy pozostają niepewni swego rozpoznania.

Stawką są tu jednak nie tylko wartości poznawcze, ale i etyczne. Jak podkreślał Andrzej Stoff, problemem w tej powieści stało się zarówno „przekonanie o nieprzekraczalności granic między cywilizacjami”³², jak i wątpliwość, czy „wmieszanie się [Ziemian] w bieg nie ich historii jest czymś naprawdę właściwym, moralnym”³³. W tle tych rozterek pozostaje w *Edenie* kwestia wyboru bioinżynierii jako drogi konstruowania społecznego ładu. Powiedzmy jednak jasno, mniejsza wyrazistość pytania o prawo do ingerowania w biologiczną naturę jakichkolwiek istot nie wynika tu jedynie z niepewności dotyczącej sensu zachodzących na obcej planecie procesów. Waga tego pytania zostaje osłabiona również przez fakt, że dotyczy ono obcych, nie-ludzi.

²⁸ Zob. t e n ż e, *Wizja lokalna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982.

²⁹ Zob. t e n ż e, *Pokój na ziemi*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

³⁰ T e n ż e, *Obłok Magellana*, s. 373.

³¹ Tamże.

³² A. S t o f f, *Lema kwestia dialogu*, w: tenże, *Lem i inni. Szkice o polskiej science fiction*, Wydawnictwo Pomorze, Bydgoszcz 1990, s. 23.

³³ Tamże, s. 22.

Opowieścią o naprawczej ingerencji, celującej już jednak w psychobiologię człowieka, jest *Powrót z gwiazd*. Pytanie o etykę nauki wydaje się więc w odniesieniu do tego utworu nie do pominięcia. Czy jednak jest tak rzeczywiście?

Wracający po stu dwudziestu siedmiu latach z kosmicznej wyprawy bohater zastaje ludzkość radykalnie odmienioną przez farmakologiczną redukcję popędu agresji. Wartość tego pozbawionego jakichkolwiek ryzykownych dążeń życia ludzkiego zostaje przez astronautę zakwestionowana. Zwróćmy jednak uwagę, że problemem większym niż same roszczenia nauki do „poprawiania” człowieka są w utworze kulturowo-cywilizacyjne skutki tych ingerencji. Oczywiście, możemy tłumaczyć takie rozłożenie akcentów ideowych wiedzą o odwracalności owych zmian. Wydaje się jednak, że w ogóle wrażliwość fantastyki na tego typu etyczne dylematy nauki wzrosła dopiero wtedy, gdy przeszły już one ze sfery pomysłów czysto literackich do prawdziwego życia.

W tej zracjonalizowanej rzeczywistości, skrywającej stosunki władzy za zarządzaniem rozrywkami, istnieją pewne nieformalne obszary życia społecznego, w których dochodzi do drobnych wykroczeń przeciw nadrzędnej regule bezpiecznych przyjemności. Kim więc są i jak działają strażnicy społecznego ładu, którzy przymykają oko na istnienie owych obszarów nieprawomyślności? Mając w pamięci Lemową skłonność do umieszczania ich wśród naukowców, w przypadku *Powrotu z gwiazd* nie możemy być już tego tacy pewni. Jedyną ziemską instytucją, z którą styka się Hal Bregg, jest Adapt, na pierwszy rzut oka będący tylko urzędem pomagającym astronautom dostosować się do nowych warunków życia. Możemy się jednak domyślać na podstawie rozsianych w utworze sygnałów, że w powieściowej rzeczywistości dysponuje on również środkami inwigilacji i kontroli. Jeden z badaczy wskazywał na rolę niedopowiedzeń i przemilczeń w opisie struktury społecznej świata przedstawionego *Powrotu z gwiazd*³⁴. Jest to innego rodzaju niepewność niż ta w *Edenie*, bo oparta nie na zawodności ludzkiego umysłu wobec obcości, a na zwyczajnym braku danych. Zrzucenie zaś na barki czytelnika odpowiedzialności za „stworzenie powieści równoległej, będącej koniecznym uzupełnieniem tego, co zostało powiedziane bezpośrednio”³⁵, zbliża ten utwór do późniejszej polskiej fantastyki socjologicznej.

Jeśli w wypadku astronautów z *Edenu* i z *Powrotu z gwiazd* odkrywanie obcości dotyczy światów czasowo lub przestrzennie oddalonych od oswojonej rzeczywistości bohaterów, to powieści z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zostają wzbogacone o inny chwyt fabularny, związany z rozpoznaniem świata pozornie znanego bohaterowi od podszewki. Ten pierwszy, „turyistyczny” schemat zdarzeń Mariusz Leś łączy z modelem prowadzonego z zewnątrz-

³⁴ Por. t e n ż e, *To, o czym się nie wspomina*, w: tenże, *Lem i inni*, s. 46.

³⁵ Tamże, s. 47.

nej perspektywy śledztwa, drugi zaś, „edukacyjny”, wiąże z modelem intrygi, eksponując w jego ramach zmniejszanie dystansu „między poznającym a poznawanym systemem”³⁶ i konspiracyjną formę zdobywanej wiedzy.

W nurt podróży wpisują się między innymi takie utwory, jak *Cylinder van Troffa*³⁷, *Cała prawda o planecie Ksi*³⁸ i *Paradyzja*³⁹ Zajdla, a także na przykład *Małe zielone ludziki*⁴⁰ Borunia. Charakterystyczny dla drugiego z nurtów dystopii motyw obcego we własnym świecie wprowadzają takie powieści, jak *Limes inferior*⁴¹ i *Wyjście z cienia*⁴² Zajdla, a także *Wir pamięci*⁴³ Wnuka-Lipińskiego.

W obu powieściowych nurtach cechą rzeczywistości poznawanej przez bohaterów jest iluzyjność, realizowana w dwu formułach. Jej najbardziej oczywisty przejaw stanowi ideologiczne kłamstwo, rozbieżności między propagandowym a rzeczywistym obrazem świata. Drugi chwyt demaskatorski wiąże się ze stawianym w powieściach pytaniem, „kto za tym stoi”. Pozornie autonomiczne decyzje bohaterów okazują się w jakiś sposób zaprogramowane, a struktura świata przedstawionego może być kilkupoziomowa. Owo światotwórstwo sprawia, iż rzeczywistość jednego planu staje się dla kolejnego przestrzenią laboratorium, sceną teatralną czy filmową scenografią. W tak zorganizowanym świecie człowiek bywa szcurem doświadczalnym, marionetką lub aktorem odtwarzającym narzucony mu scenariusz. Obiektem eksperymentu jest obserwowany przez obcych Argoland w *Limes inferior* oraz Ziemia w *Obszarze nieciągłości*⁴⁴ Andrzeja Krzepakowskiego i Andrzeja Wójcika, a także społeczność statku kosmicznego w *Sennych zwyciężcach*⁴⁵ Oramusa. Natomiast Adam Wiśniewski-Snerg w powieściach *Według lotra*⁴⁶ i *Nagi cel*⁴⁷ większy nacisk kładzie na aspekt sztuczności świata i odgrywane przez bohaterów role.

Limes inferior to najbardziej chyba znany i ceniony utwór Zajdla. Autor odwołuje się w nim do założeń dystopii, dokonując jednak pewnego ich

³⁶ L e ś, *Fantastyka socjologiczna*, s. 126.

³⁷ Zob. J.A. Z a j d e l, *Cylinder van Troffa*, Czytelnik, Warszawa 1980.

³⁸ Zob. t e n ż e, *Cała prawda o planecie Ksi*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1983.

³⁹ Zob. t e n ż e, *Paradyzja*, Iskry, Warszawa 1984.

⁴⁰ Zob. K. B o r u Ń, *Małe zielone ludziki*, t.1-2, Krajowa Agencja Wydawnicza, Katowice 1985.

⁴¹ Zob. J.A. Z a j d e l, *Limes inferior*, Iskry, Warszawa 1982.

⁴² Zob. t e n ż e, *Wyjście z cienia*, Czytelnik, Warszawa 1983.

⁴³ Zob. E. W n u k - L i p i Ń s k i, *Wir pamięci*, Czytelnik, Warszawa 1979.

⁴⁴ Zob. A. K r z e p k o w s k i, A. W ó j c i k, *Obszar nieciągłości*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1979.

⁴⁵ Zob. M. O r a m u s, *Senni zwycięzcy*, Czytelnik, Warszawa 1982.

⁴⁶ Zob. A. W i ś n i e w s k i - S n e r g, *Według lotra*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978.

⁴⁷ Zob. t e n ż e, *Nagi cel*, Czytelnik, Warszawa 1980.

złagodzenia. Opisuje społeczeństwo zamknięte, ale bariery wokół Argolandu mają charakter raczej ekonomiczny niż polityczny. Społeczeństwo to cechuje stratyfikacja, w której przynależność do poszczególnych klas od siódmej do zerowej jest ściśle zdefiniowana. Podstawę podziału stanowi pozornie obiektywne kryterium poziomu możliwości umysłowych, pozwalające również wyodrębnić elitę władzy – zerowców. Co więcej, system ma charakter otwarty, każdy może dowolną liczbę razy weryfikować swój poziom inteligencji za pomocą przeprowadzanych przez automaty testów. Chociaż pracują tylko ci, którzy mieszczą się między zerem a trójką, dystrybucja dóbr zostaje zorganizowana tak, by minimum socjalne otrzymywali wszyscy.

Należący do tego świata Sneer żyje w jego szarej strefie, zajmując się liftingiem (podnoszeniem za opłatą klasy swoich klientów). Fabuła utworu obejmuje jego drogę od owej przestrzeni nielegalnych interesów ku wyżynom władzy Argolandu, a jednocześnie od niewiedzy o tym, jak jest naprawdę, ku pełnemu rozpoznaniu systemu narzuconego przez tajemniczych obcych z kosmosu i podtrzymywanego w stanie chwiejnej równowagi przez nadzerowców. Tę drugą drogę przebywają również czytelnicy, wspomagani przy okazji wielością „rozumiejących monologów” i „pozorowanych dialogów”⁴⁸, niosących wiedzę niemieszczącą się w ramach ujęć fabularnych.

Powieść Zajdla może być odbierana współcześnie jako rodzaj ostrzeżenia przed kontrolą informatycznego Wielkiego Brata. Wiąże się to z centralnym rekwizytem powieści – Kluczem – będącym jednocześnie identyfikatorem i kartą płatniczą. W utworze sprzed ponad trzydziestu lat czytamy: „Każdy krok każdego obywatela znaczone jest kolorowymi punktami zostawionymi na jego drodze: w sklepie, w automacie barowym, w kinie, w bramce metra, na Kluczu dziwki”⁴⁹. Jednak w sierpniowej rzeczywistości peerelowskiej, w której karty kredytowe przynależały do rzeczywistości fantastycznej, a nie realnej, ważniejszy był polityczny wymiar utworu i zawarty w nim opis systemu maskującego totalitarne przymusy pozorami wolności, a jednocześnie na tyle nieudolnego, że dającego się okpić przez co sprytniejsze jednostki. Ten optymistyczny wydźwięk powieści, wzmacniany przez jej baśniowe zakończenie, eksponował między innymi Dariusz Wójcik⁵⁰.

Uważna lektura nakazuje tu jednak większą ostrożność w formułowaniu wniosków. Z jednej strony bowiem sfera owych niejasnych interesów, mająca być jakoby dowodem triumfu jednostek nad systemem, okazuje się w pełni przez władzę kontrolowana. Z drugiej zaś niepokoić może wysunięcie na

⁴⁸ L e ś, *Fantastyka socjologiczna*, s. 232.

⁴⁹ Z a j d e l, *Limes inferior*, s. 58.

⁵⁰ Por. D. W ó j c i k, *Siódmy krąg piekła. Antyutopia w literaturze i filmie*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1994, s. 183.

pierwszy plan bohatera-konformisty, którego – poza ciekawością – motywują również profity związane z przyłączeniem się do nadzerowców. Z łatwością usprawiedliwia on więc swoje decyzje teorią mniejszego zła.

W *Limes inferior* Zajdel stworzył model totalitaryzmu łagodnego, a więc takiego, który doskwiera jedynie nielicznym jednostkom. Spośród nich Sneer „dla dobra ogółu” przechodzi na stronę władzy, a idealista Matt zostaje wyeliminowany. Nie rozwiewa, moim zdaniem, tego pesymistycznego wydźwięku Carrolowski motyw przejścia „na drugą stronę lustra”. Baśniowa ucieczka poza reguły „twardej” fantastyki to jedyny rodzaj pocieszenia, jaki jest tu w stanie zaoferować swoim czytelnikom uczciwy pisarz.

Jeśli literackie światy Zajdla, Oramusa czy Wnuka-Lipińskiego kreują rzeczywistość wrogą bohaterom z racji odstępstwa od „naturalnego” biegu dziejów, będącego skutkiem zafałszowania rzeczywistości przez jakichś „onych” (wyalienowaną ze społeczeństwa władzę lub przybyszów z kosmosu), to w dwu wymienionych wyżej powieściach z lat osiemdziesiątych, stawiających pytanie o to, skąd bierze się społeczne zło, Lem stara się unikać tego rodzaju ułatwień. Światy ewoluują tu na ogół w sposób właśnie naturalny, co oznacza, że wszelkie społeczno-polityczne modele rzeczywistości wyrastają z determinant biologicznych i stanowią konsekwencję określonego poziomu cywilizacyjno-technicznego.

W *Wizji lokalnej* mamy do czynienia z opisem ostatecznego fiaska dwu typów utopijnych projektów, które pojawiały się już we wcześniejszej twórczości autora *Edenu*: poznawczego i praktycznego-społecznego. Ucieleśnieniem pierwszego z nich jest kolejna w twórczości tego pisarza Biblioteka⁵¹, tym razem zawiadywana przez Ministerstwo Spraw Zaziemskich, zawierająca wzajemnie wykluczające się treści dotyczące planety Encji. Sam Lem pisał o tym literackim motywie następująco: „Chciałem [...], aby nie można było dotrzeć do rdzenia wypadków, gdyż zbyt wiele jest optyk interpretacyjnych, które dodatkowo potęgowane są zmyśleniami autorów. Celem było dotarcie do zupełnego koszmaru niejednoznaczności, uzyskanie wielkiego palimpsestu”⁵².

Na miano „wielkiego palimpsestu” zasługuje w *Wizji lokalnej* również encjańska przestrzeń naukowych, religijnych i politycznych dyskursów pretendujących do ujmowania prawdy o wszechświecie, rozpoznawana przez Ijona Tichego w trakcie pobytu na tej planecie. Niekontrolowany przyrost danych umożliwiający tworzenie dowolnych teorii, ich podporządkowywanie racjom

⁵¹ Najbardziej znaną Biblioteką Lema jest oczywiście ta opisana w *Solaris* (Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1961). Motyw ten pojawia się również w powieściach: *Powrót z gwiazd* i *Pamiętnik znaleziony w wannie* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 1961).

⁵² *Tako rzecze... Lem. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Stanisław Bereś*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 109.

politycznym, a także swoiste oderwanie się badań naukowych od rzeczywistości ujął Lem za pomocą stworzonych na użytek jednego z encjańskich państw – Luzanii, nowych dziedzin wiedzy, takich jak: ignorantystyka, ignorantyka czy labiryntolabiryntyka. Należy tu podkreślić, że wykorzystywanie neologizmów do zdiagnozowania procesu wymykania się rzeczywistości jakimkolwiek zdroworozsądkowym założeniem poznawczym pojawiało się u pisarza znacznie wcześniej, choćby w satyryczno-groteskowych opowieściach z *Dzienników gwiazdowych*⁵³ czy *Cyberiady*⁵⁴.

Natomiast o realizowanych na Encji projektach politycznych: kurdlandzkim i luzaniańskim, można by rzec, że odwołują się do zróżnicowanych modeli społecznego zniewolenia. W Kurdlandii model ten wchłania tradycyjne cechy dystopii. W Luzanii, państwie dobrobytu i konsumpcjonistycznej wolności, zostaje powiązany z działaniami inżynierii molekularnej blokującymi – jak betryzacja w *Powrocie z gwiazd* – agresywne popędy. Emancypacja sztucznego rozumu przyjmującego postać etykosfery – systemu zabezpieczeń niwelującego wszelkie irracjonalne i destrukcyjne działania jednostek – skutkuje jednak ubezwłasnowolnieniem mającym konsekwencje bardziej długofalowe niż jakikolwiek totalitarny projekt polityczny. Jerzy Jarzębski diagnozował to zagrożenie następująco: „Społeczność pędzi ku jakiejś niewiadomej przyszłości owinięta w kokon ochraniających ją urządzeń, przestaje jednak panować nad tempem i charakterem przemian oraz kierunkiem wędrówki”⁵⁵.

Kolejny utwór, *Pokój na Ziemi*⁵⁶, będący futurologiczną prognozą skutków ziemskiego militarizmu, chciałabym potraktować w niniejszym ujęciu jako specyficzną repetycję kilku wcześniej podejmowanych przez Lema utopijnych wątków. W powieści tej bowiem zamiast odległej planety, na której samozniszczenia dokonują jacyś obcy, mamy jak najbardziej ziemską, choć realizowaną na Księżycu, grę mocarstw. Zamiast likwidacji ludzkiej agresji za pomocą środków społecznych, farmakologicznych czy, jak w wypadku *Wizji lokalnej*, przez ingerowanie w rzeczywistość na poziomie molekuł, zneutralizowana zostaje – przez wyekspediowanie na Księżyc – sama maszynyria wojenna służąca zaspokajaniu owego popędu. Problem zaś technologii, która w powieściach z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych była w pełni podporządkowana podjętej przez ludzkość „misji” podboju wszechświata, został tu ukazany z perspektywy „naturalizacji” i emancypacji techniki militarnej w pozaziemskim środowisku. Utopijny „pokój na Ziemi”, uzyskany za cenę wypchnięcia z ludzkiej socjosphery narzędzi zabijania, okazuje się krótkotrwały,

⁵³ Zob. S. L e m, *Dzienniki gwiazdowe*, Iskry, Warszawa 1957.

⁵⁴ Zob. t e n ż e, *Cyberiada*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1965.

⁵⁵ J. J a r z ę b s k i, *Encjańskie niedole i wyzwania*, w: S. Lem, *Wizja lokalna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 323.

⁵⁶ Zob. S. L e m, *Pokój na Ziemi*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

a zrodzone z ciemnych namiętności człowieka narzędzia, zyskując zdolność do reprodukcji i ewolucji, wracają na naszą planetę jako zewnętrzne zagrożenie. Warto tu również dopowiedzieć, że sam pomysł, by nośnikiem tego, co nieracjonalne i emocjonalne uczynić techniczne wytwory, pojawia się u Lema, choć na znacznie mniejszą skalę, dużo wcześniej. W *Obłoku Magellana* wprowadził go pisarz w epizodzie spotkania jednego z bohaterów z zepsutą maszyną – Sigmą. Natomiast w *Powrocie z gwiazd* pojawiają się zezłomowane roboty, przejmujące w bezpiecznym dla człowieka świecie jego lęki i frustracje.

POPRAWIANIE HISTORII CZYLI SNY O POTĘDZE

W roku 1980 Krzysztof Pomian pisał: „Coraz trudniej pomyśleć przyszłość zarazem osiągalną i pożądaną: taką, której by przekonywające racje pozwalały oczekiwać z zasadną nadzieją, że przynajmniej pod pewnymi względami będzie lepsza od teraźniejszości. Przyszłość uważana dziś za prawdopodobną może być tylko gorsza”⁵⁷.

Owa zdiagnozowana przez badacza pogarszająca się koniunktura polityczno-ekonomiczna już po niecałej dekadzie została zakwestionowana dzięki nagłej zmianie sytuacji geopolitycznej świata. Rozpad bloku państw komunistycznych, skutkujący ostatecznym – jak się wtedy wydawało – triumfem demokracji liberalnej, skłonił nawet jednego z amerykańskich politologów do ogłoszenia „końca historii”⁵⁸ w świecie, w którym polityka rozumiana jako poszukiwanie nowych ideologii, miałyby zostać zastąpiona zarządzaniem technologiami i zaspokajaniem potrzeb konsumentów.

Mimo że na przełomie dziewiątej i dziesiątej dekady dwudziestego wieku w polskim społeczeństwie dominowała wyidealizowana wizja Europy bez granic, nasza literatura współczesna nie podjęła wątku zrealizowanej utopii w zaproponowanej przez Francisca Fukuyamę formule liberalno-kapitalistycznego końca dziejów. Polacy, którym w ponurych latach osiemdziesiątych towarzyszyły utwory o wymowie antytotitarnej, w ostatnią dekadę dwudziestego wieku wchodzili z literaturą preferującą prywatne mity „korzenne”. Na zdominowanym przez przekłady rynku literatury popularnej owym domowym idylmom towarzyszyły zaś powieści z nurtu political fiction, eksplorujące wątek spisków politycznych i działań tajnych służb, swobodnie meblujących

⁵⁷ K. P o m i a n, *Kryzys przyszłości*, w: tenże, *Oblicza dwudziestego wieku. Szkice historyczno-polityczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 111.

⁵⁸ Zob. F. F u k u y a m a, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Znak, Kraków 2009.

życie polityczne świata (na przykład w twórczości Toma Clancy'ego, Roberta Ludluma czy Larry'ego Bonda).

Ten ostatni nurt powieściowy w niedługim czasie został zasilony – wybrzmiewającą w tonacji serio lub buffo – twórczością rodzimych pisarzy: Rafała A. Ziemkiewicza, Piotra Wojciechowskiego, Marcina Wolskiego czy Zbigniewa Machowskiego. Ich utwory ukazujące współczesność lub bliską przyszłość eksponowały zagrożenia wynikające z aktywności w Polsce i w Europie rosyjskich tajnych służb, z islamizacji naszego kontynentu bądź z kontynuacji obecnych liberalno-lewicowych nurtów unijnej polityki.

Czy słuszne byłoby jednak wypominanie polskim pisarzom tworzącym po roku 1989 rezygnacji z myślenia utopijnego? Wydaje się, że utopie społeczno-polityczne nie tyle zanikły, ile wcieliły się w nowe literackie formy, między innymi w historie alternatywne.

Ten typ opowieści ukazuje inne, faktycznie niezrealizowane scenariusze procesu dziejowego. Rozpatrywanie owych scenariuszy pozwala wyczytać w nich koncepcję historii antydeterministyczną, bo otwartą na więcej niż jedną możliwość realizacji, a jednocześnie niepozbawioną ładu, którego brak oddawałby pole chaosowi czy przypadkowi. Zadaniem kronikarzy równoległych światów staje się przecież także sformułowanie warunków, których spełnienie umożliwiłoby urzeczywistnienie tego, co potencjalne.

Inna historia ludzkości może zostać zapoczątkowana zdarzeniami prawdopodobnymi lub fantastycznymi, takimi jak podróż w czasie czy odkrycie istnienia rzeczywistości równoległych. Materiałem jednakże, z którego budowany jest świat przedstawiony utworu, są przeszłe i teraźniejsze realia, a celem staje się poznanie ukrytych mechanizmów dziejowych. Narracja odpowiadająca na pytanie, „co by było, gdyby...”, jest więc rodzajem intelektualnego eksperymentu, w którym zmiana warunków wyjściowych wpływa na dalsze ogniwa zdarzeniowe. Jednocześnie alternatywna historia jako ulepszona wersja dziejów, lub ostrzeżenie przed tym, co mogłoby się zdarzyć w przypadku gorszej koniunktury politycznej, stanowi wyraz przekonania ideowych jej autora dotyczących jego własnej, najprawdziwszej rzeczywistości⁵⁹.

Tego rodzaju opowieści proponowali w drugiej dekadzie polskiej wolności między innymi Jacek Dukaj, Marcin Wolski, Andrzej Ziemiański i Dariusz Spychalski. Chyba nie przypadkiem zwiększone zainteresowanie historiami alternatywnymi zbiegło się z narastającym rozczerowaniem nową Polską, do czego jeszcze doszły pierwsze rozczerowania nową Europą. Być może poczucie zawiedzionych nadziei było też jednym z powodów popularności w ramach tych fabuł scenariuszy „poprawiających” polskie dzieje.

⁵⁹ Por. Niewiadowski, Smuszkiewicz, dz. cyt., s. 300. Zob. też: J. Topolski, *Refleksje na temat historii alternatywnej*, „Przegląd Humanistyczny” 1999, nr 2-3, s. 1-11.

Polska tradycja historii konfraktycznych wykracza oczywiście poza ostatnie dwie dekady, by przywołać tu powieści oparte na jakże różnych założeniach ontologiczno-epistemologicznych: *Torpedę czasu*⁶⁰ Antoniego Słonimskiego i *Muzę dalekich podróży*⁶¹ Teodora Parnickiego. O pierwszym tekście Stanisław Lem napisał, że zrodził się on nie z komercji, a z przygody intelektualnej, stanowiąc jednocześnie ostrzeżenie przed „próbą – środkami instrumentalnymi podjętą – zmiany łożyska historycznego rozwoju, uszczęśliwienia ludzkości dzięki zastosowaniu wynalazków niewymownie potężnych”⁶². O drugim można by rzec, że również jest przygodą intelektualną, pozbawioną jednak odniesień społecznych na rzecz spekulacji o charakterze historiozoficznym i metaliterackim.

Polskie alternatywne historie ostatnich lat nie kontynuują na ogół tej bezinteresownej tradycji, która skupiała uwagę odbiorcy na czystej modalności świata, zakorzenionego jedynie w Logosie (do nielicznych wyjątków należą tu opublikowane w roku 2003 *Inne pieśni*⁶³ Jacka Dukaja, wcielające w literacką materię ontologię świata opisywaną przez greckich filozofów antycznych). Specyfika większości tych utworów wiąże się bowiem przede wszystkim ze swego rodzaju instrumentalizacją historii, na przykład z taką zmianą okoliczności historycznych, by mogły one bądź ostrzegać przed nadmierną ufnością w to, że państwowa niepodległość i domowe szczęście są nam dane raz na zawsze, bądź pocieszać tym, że tylko obce, wraz siły odpowiadają za to, że Polska nie jest światowym mocarstwem. Tendencję prezentowaną przez ów drugi nurt literacki znakomicie odzwierciedlają i podsumowują pochodzące jeszcze z roku 1937 słowa Adolfa Bocheńskiego, który pisał o tym marzeniu następująco: „Istnieje w przyszłości wąska i przepastna ścieżka, która przecież prowadzi tam, gdzie tęsknie spogląda każde prawdziwe serce polskie. Do stworzenia wielkiego imperium na wschodzie Europy, którego my byśmy byli jednym z najbardziej decydujących czynników”⁶⁴.

Charakterystykę opowieści o tym, „co by było, gdyby...”, zacznijmy jednak od podstawowego ustalenia porządkującego owe konfraktyczne historie. Co w polskich dziejach mogło stać się kamieniem węgielnym odmienionych wersji rzeczywistości?

⁶⁰ Zob. A. S ł o n i m s k i, *Torpeda czasu. Powieść fatastyczna*, Towarzystwo Wydawnicze Ignis, Warszawa 1924.

⁶¹ Zob. T. P a r n i c k i, *Muza dalekich podróży*, Pax, Warszawa 1970.

⁶² S. L e m, *Przedmowa*, w: A. Słonimski, *Torpeda czasu. Powieść fantastyczna*, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 21.

⁶³ Zob. J. D u k a j, *Inne pieśni*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.

⁶⁴ A. B o c h e ń s k i, *Między Niemcami a Rosją*, Ośrodek Myśli Politycznej–Fundacja Pamięć i Tożsamość, Kraków–Warszawa 2009, s. 89.

Dla obrazu świata, w którym Polska nie odzyskała w dwudziestym wieku swego stałego miejsca na mapie Europy, naturalnym momentem przełomu jest rok 1920 i poniesiona wtedy klęska w wojnie z Rosją Sowiecką. Tak dzieje się w *Jednej przegranej bitwie*⁶⁵ Wolskiego, powieści opisującej szarą rzeczywistość zsowietyzowanej Polski przynależnej do Europejskiego Związku Socjalistycznych Republik.

Wcześniej ten sam punkt zerowy alternatywnego biegu zdarzeń w znacznie ciekawszy literacko sposób wykorzystał Dukaj w *Xavrasie Wyżrynie*⁶⁶, gdzie w konsekwencji przegranej z bolszewikami wojny dalsza egzystencja Polaków przybrała formę biologicznej walki o przetrwanie, a Europa Środkowo-Wschodnia stała się areną ciągłych konfliktów militarnych. Pisarz przede wszystkim odarł swoich czytelników ze złudzeń co do historii nagradzającej wytrwałość i poświęcenie. Zanegował też obiektywnie dość wątpliwe kryterium oceny owej dziejowej sprawiedliwości: stopień realizacji w jej ramach naszych narodowych interesów. W literackim świecie *Xavrasa Wyżryna* niepodległa Polska nie była niezbędnym elementem europejskiego porządku. Pisarz ukazał natomiast historię Polaków-bezpaństwowców, którzy występują w mediach w roli najsłynniejszych światowych terrorystów, pytając jednocześnie o cenę, za jaką narody odzyskują niepodległość we współczesnym świecie. Jeden z aktów wojny polsko-rosyjskiej rozgrywa się w Moskwie, gdzie Polacy odpalają ładunek nuklearny. Odwetem za ów atak staje się zniszczenie przez Rosjan, również przy użyciu broni jądrowej, Krakowa⁶⁷. Natomiast w późniejszym *Lodzie*⁶⁸ tego pisarza pojawia się rzeczywistość, w której w ogóle nie doszło do wielkiej wojny ludów w drugiej dekadzie ubiegłego stulecia. Polacy żyją i na ogół mają się dobrze jako lojalni obywatele Rosji. Bojownicy o niepodległość egzystują zaś jedynie na marginesie owego świata, w którym na skutek kosmicznej katastrofy – upadku na Ziemię bolidu tunguskiego – doszło nie tylko do zmiany biegu dziejów, ale i do powstania nowych praw fizyki.

Mniej oczywisty w polskiej historii jest punkt zerowy „ulepszonych” dziejów. Warto tu zauważyć, że w najnowszych historiach alternatywnych słabo reprezentowany jest wiek dziewiętnasty z jego powstańczymi próbami wybijania się na niepodległość. Dopiero ostatnio, nie bez wpływu obchodzonej niedawno sto pięćdziesiątej rocznicy powstania styczniowego, wśród zdarzeń otwierających inne wersje przyszłości pojawił się właśnie ten zryw narodowy. W roku 2013 ukazały się dwie powieści mierzące się z jego konsekwencjami: *Gambit*

⁶⁵ Zob. M. Wołski, *Jedna przegrana bitwa*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2010.

⁶⁶ Zob. J. Dukaj, *Xavras Wyżryn*, superNOWA, Warszawa 1997.

⁶⁷ Zob. A. Chomiuk, *Historie obok Historii. Odwołania do przeszłości w polskiej powieści popularnej ostatniego dwudziestolecia*, w: *Dwie dekady nowej (?) literatury 1989-2009*, red. S. Gawliński, D. Sidor, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 173-190.

⁶⁸ Zob. J. Dukaj, *Lód*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

*Wielopolskiego*⁶⁹ Adama Przechrztę i *Orzeł bielszy niż gołębia*⁷⁰ Konrada T. Lewandowskiego. W żadnej z nich jednak bieg zdarzeń nie doprowadza do trwałego odrodzenia polskiego państwa.

Jednym z nielicznych utworów, w których początek poprawionej historii Polski został umieszczony jeszcze przed wiekiem dziewiętnastym, jest *Krzyżacki poker*⁷¹ Dariusza T. Spychalskiego. Najbardziej inspirującymi dla polskich twórców punktami przecięcia dziejów dokonanych i możliwych stały się jednak koniec okresu międzywojennego i druga wojna światowa. W ich utworach możemy odnaleźć na przykład wizję zwycięskiego dla Polski września, inną wersję polskiego sierpnia roku 1944, a także opowieści, w których do ataku Rzeszy na Polskę w ogóle nie doszło.

Warunkiem wpisania owych pięknych marzeń w formułę utopijną jest wsparcie ich na rusztowaniu społeczno-politycznych założeń opisywanego świata. Trzeba tu jednak powiedzieć, że owo rusztowanie rzadko kiedy bywa przedmiotem większej troski pisarzy.

W rozgrywającej się w roku 1957 powieści Spychalskiego Rzeczpospolita Trojga Narodów ze stolicą we Lwowie trzyma w szachu mauretański kalifat obejmujący Europę Zachodnią, rywalizuje z potęgą Turcji oraz przeciwstawia się intrydze zwasalizowanego zakonu krzyżackiego. Rzeplicy zamieszkujący wielonarodowe mocarstwo przywodzą na myśl zarówno jagiellońsko-piłsudczykowskie idee federacyjności, jak i współczesne programy państwowej wielokulturowości. Same jednak mechanizmy, które doprowadziły do stworzenia tej wieloetnicznej struktury, pozostają przed czytelnikiem *Krzyżackiego pokera* zakryte. Nie znamy nawet punktu zerowego, od którego alternatywna historia się zaczyna. Musi on jednak być umiejscowiony w odległej przeszłości, skoro w czternastym wieku Irlandia znajduje się pod arabskim protektoratem. Autora nie interesuje ani struktura społeczna, ani ustrój dwudziestowiecznej federacyjnej Rzeczypospolitej. Co prawda mamy postaci wydające rozkazy, ale samej hierarchii władzy nie poznajemy. Część informacji, szczególnie tych dotyczących alternatywnych faktów historycznych, znajduje się w przypisach, co oczywiście uwalnia fabułę od rozbudowanych wykładów, skutkuje jednak sytuacją, w której czytelnik zostaje po prostu wrzucony w świat o niskim stopniu prawdopodobieństwa, jak na przykład szlachecko-kolonialna Afryka.

Owa przeszłość przekształcana w przyszłość ma, na pierwszy rzut oka, wiele wspólnego z neosarmatyzmem jako proponowaną przez Ewę Thompson duchową terapią Polaków, pozwalającą wyrugować z naszego myślenia histo-

⁶⁹ Zob. A. P r z e c h r z t a, *Gambit Wielopolskiego*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2013.

⁷⁰ Zob. K.T. L e w a n d o w s k i, *Orzeł bielszy niż gołębia*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2013.

⁷¹ Zob. D.T. S p y c h a l s k i, *Krzyżacki poker*, t. 1-2, Fabryka Słów, Lublin 2005.

ryczne kompleksy i resentymenty. Wydaje się jednak, że jeśli nawet Spychalski świadomie odwoływał się do tej idei, to bardzo ją spłycił. Jak bowiem pisała Thompson (co trafnie diagnozuje niedostatki podjętej przez Spychalskiego próby restytucji sarmatyzmu): „Nie sposób powrócić do Polski «przedkolonialnej»; sielskość i anielskość zostały przeżarte przez bakcyła kolonializmu i nie da się ich na nowo ożywić w tym samym kształcie, w jakim istniały w zmitologizowanej już przeszłości. Kult politycznego męczeństwa i brzydoty oddziela literaturę polską ostatnich stuleci od tej wcześniejszej i sprawia, że zrozumienie sarmatyzmu jest trudne. Można do niego wrócić, ale musi to być sarmatyzm stylizowany, przetrawiony, przekształcony w coś nowego”⁷².

Tymczasem świat przedstawiony *Krzyżackiego pokera* zostaje oparty na zasadzie dowolnego zestawiania tak różnorodnych historycznych idei, jak: Sienkiewiczowski obraz szlacheckiej Rzeczypospolitej, mit przedmurza, dziewiętnastowieczny kolonializm europejski, mocarstwowe hasła polskiego dwudziestolecia międzywojennego, niemiecki Drang nach Osten. Prowadzi to, wbrew intencjom autora, do ujęć przerysowanych, by nie rzec karykaturalnych, szczególnie wyrazistych w miejscu szwów łączących ten niezharmonizowany patchwork.

Pozostałe przywołane przeze mnie utwory czynią społeczno-politycznym kontekstem obrazu Polski idee okresu międzywojennego i zdarzenia z czasów drugiej wojny światowej. Na realizowanych w sojuszu z Niemcami założeniach polskiej dyplomacji lat trzydziestych dwudziestego wieku została oparta fabuła powieści Marcina Wolskiego *Wallenrod*⁷³ – opowiadająca o tym, jak Polska, walcząc u boku Niemiec, stała się europejską potęgą. Zmianę biegu dziejów ogniskuje postać Piłsudskiego, który nie umarł w roku 1935, a przeżył jeszcze pięć lat i doprowadził do sojuszu z Hitlerem. Polska najpierw wspólnie z Rzeszą pokonała Sowietów i Anglię, by następnie wraz z niemieckim ruchem oporu zniszczyć nazistowskie Niemcy i odzyskać (?) Ziemie Zachodnie.

Wolski kontynuował ten pomysł fabularny w *Mocarstwie*⁷⁴, utworze ukazującym dzieje Polski powojennej. Dzięki głównemu bohaterowi, przeniesionemu z naszego świata do alternatywnej rzeczywistości, zażegnany zostaje kryzys polityczny w roku 1982, kiedy to Rosjanie sprzymierzeni z polskimi zdrajcami zaplanowali obalenie polskiego rządu. Wiedzę o świecie, w którym się znalazł Marek Kopiński, bohater, a wraz z nim również czytelnik, czerpie głównie z podręczników historii, strategicznie rozmieszczonych w rozmaitych miejscach zdarzeń. Z owych wykładów poznajemy zarówno odmienioną histo-

⁷² E. M. Thompson, *Sarmatyzm i postkolonializm*, <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/193060,sarmatyzm-i-postkolonializm.html>.

⁷³ Zob. M. Wolski, *Wallenrod*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2009.

⁷⁴ Zob. tenże, *Mocarstwo*, Zysk i S-ka, Warszawa 2012.

rię wojny, jak i powojenne zasady politycznej stabilizacji naszego kontynentu, możliwej dzięki Europie Ojczyzn będącej odpowiednikiem Unii Europejskiej. Organizacja ta, w której Polska oczywiście gra pierwsze skrzypce, jest luźnym związkiem obronnym, w którym „do głowy nikomu by nie przyszło stanowić jakichś nadrzędnie obowiązujących praw czy, nie daj Boże, wprowadzać wspólną walutę”⁷⁵.

Nazbyt jednostronna wydaje się tu jednak społeczna i gospodarcza wizja Polski, zilustrowana pięknymi obrazkami metropolitalnej Warszawy oraz opisami podmiejskich willi i pałaców. Autor koncentruje się głównie na wyliczeniu osiągnięć, głównych przyczyn kryzysu upatrując w złej sytuacji międzynarodowej. Pomija natomiast wewnętrzne problemy państwa, poza legalnie manifestowanym antysemityzmem i, oczywiście, zdrajcami, którzy postanowili opanować szczyty władzy.

Publicystyczny wykład na temat korzyści płynących z sojuszu z Niemcami, niekamufłowany już fabułą, możemy również odnaleźć w książce Piotra Zychowicza *Pakt Ribbentrop–Beck, czyli jak Polacy mogli u boku III Rzeszy pokonać Związek Sowiecki*⁷⁶. Autor – jako historyk, a nie beletrysta – stara się przede wszystkim uwydatnić naukowo-źródłowy rys swojej pracy. Pozostaje ona jednak, jak książki Wolskiego, niczym innym jak – zgodnie z trafnym określeniem Przemysława Czaplińskiego – fikcją inscenizującą przeszłość⁷⁷.

W powieści *Burza. Ucieczka z Warszawy '40*⁷⁸ Macieja Parowskiego wygrana, będąca darem losu, nie zaś wynikiem jakichś długofalowych strategii (deszczowa jesień roku 1939, utrudniająca manewry wojskom niemieckim, umożliwiła Polakom doczekanie pomocy aliantów), to przede wszystkim pretekst do zintegrowania nieutraconego dziedzictwa przedwojennego z potencjałem wartości, które zostały zrealizowane w znanej nam powojennej rzeczywistości. Zamiast wyimaginowanej wizji mocarstwa mamy tu znacznie skromniejszy pomysł odbywającego się w roku 1940 w Warszawie międzynarodowego kongresu, którego uczestnicy dyskutują o możliwościach otwierających się przed Europą po niespełna rocznej wojnie. Jeśli więc pisarz odwołuje się do międzywojennych sentymentów, to w trybie bardziej złożonym, niż zrobił to Spychalski w odniesieniu do tradycji sarmackiej. Nie mamy tu konfrontowania złego i dobrego przebiegu dziejów, lecz próbę syntezy obu wersji przez zainscenizowany dyskurs różnych stron sporu. Uczestnicząca

⁷⁵ Tamże, s. 222.

⁷⁶ Zob. P. Z y c h o w i c z, *Pakt Ribbentrop–Beck, czyli jak Polacy mogli u boku III Rzeszy pokonać Związek Sowiecki*, Dom Wydawczy Rebis, Poznań 2012.

⁷⁷ Por. P. C z a p l i Ń s k i, *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 149.

⁷⁸ Zob. M. P a r o w s k i, *Burza. Ucieczka z Warszawy '40*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2009.

w kongresie polska elita świata polityki, nauki i kultury wydaje się gotowa do skorzystania z szansy, jaką dała jej historia. Przewijający się w utworze Polacy są tacy, jakimi chcielibyśmy, by byli: choć nie bez wad, to jednak mądrzejsi o doświadczenia najbliższej przeszłości i pragmatyczni w poczuciu, że nowy porządek w Europie jest możliwy tylko wtedy, gdy do głosu – oprócz zwycięzców – dopuszczeni zostaną także przegrani: Niemcy i Rosja.

Innym dziełem opisującym wygraną wojnę wrześniową, tym razem jednak reprezentującym publicystykę polityczną, jest *Rzeczpospolita zwycięska. Alternatywna historia Polski*⁷⁹ Ziemowita Szczerka – kolejna opowieść o mądrzejszych niż te realne decyzjach politycznych i skuteczniejszej strategii militarnej, dzięki której Polsce udało się wytrzymać niemiecki napór i doczekać francusko-angielskiej pomocy. W tym nowym układzie Stalin nie zaryzykował wojny z Zachodem, co zmniejszyło straty ludzkie i materialne. Dodatkowo powojenna Polska, jako gwarant politycznej stabilności w Europie, została wzmocniona finansowo i militarnie przez Amerykanów i Anglików.

Co jednak istotne, pierwszej części opowieści, rozwijającej przed czytelnikiem mechanizm działań politycznych, które stworzyły z Polski środkowo-europejskie mocarstwo, została przeciwstawiona druga, w której powojenna polska dyplomacja tę szansę przez rozmaite polityczne błędy zmarnowała. Ostatni rozdział książki, zatytułowany „Reportaż z II Rzeczypospolitej w 2013 roku”, przynosi mniej korzystny obraz kraju niż ten, który znamy z naszej rzeczywistości.

W konwencji publicystyczno-reportażowej została utrzymana również książka Kazimierza Szarskiego *Bomba w Wilczym Szańcu. Führer zginął*⁸⁰. Tytułowy udany zamach nie zmienia tu jednak w jakiś radykalny sposób sytuacji Polski, która – jak w prawdziwej historii – znajdzie się w rosyjskiej strefie wpływów. Mniejsze są tylko jej straty ludnościowe, terytorialne i materialne (między innymi na skutek tego, że nie doszło do wybuchu powstania warszawskiego). Więcej uwagi niż w wymienionych wyżej tekstach poświęca się politycznej strukturze powojennego państwa.

Wcielona w literacką opowieść potencjalność dziejów otwiera się więc na różne konsekwencje ideowo-poznawcze. U najbardziej krytycznego wobec narodowej mitologii Dukaja ujawnia ona nieoczywistość łutu szczęścia pozwalającego nam najpierw wybić się na niepodległość, a następnie, dzięki dwóm dekadom własnej państwowości, przechować ideę państwowej niezawisłości przez okres drugiej wojny światowej i dziesięciolecia sowieckiej dominacji.

⁷⁹ Zob. Z. Szczerek, *Rzeczpospolita zwycięska. Alternatywna historia Polski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013.

⁸⁰ Zob. K. Szarski, *Bomba w Wilczym Szańcu. Führer zginął*, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 2005.

W ujęciu Spychalskiego czy Wolskiego alternatywny bieg dziejów ma przede wszystkim krzepić polskie serca. Szarski i Szczerek zaś skupiają naszą uwagę między innymi na mechanizmach narzucających nawet zmienionym dziejom ciążenie ku tym samym koleinom historii, które zrealizowały się w prawdziwym świecie.

Opowieści konfaktyczne jako rodzaj ćwiczenia historycznej wyobraźni pozwalają na rozeznanie się w przeszłości nie tylko od jej strony zewnętrznej, zdarzeniowej, ale i w odniesieniu do mechanizmów polityki regionalnej czy nawet globalnej, zderzającej zróżnicowane interesy i strefy wpływów. Z drugiej jednak strony, łączą się one z niebezpieczeństwem zbytowego zawierzenia przez autorów kreujących przyszłość politycznym pomysłem zaczerpniętym bezpośrednio z wyidealizowanej historii, co skutkuje eskapizmem, negowaniem teraźniejszości jako gorszej wersji tego, co się nie ziściło. Czytelnicy tak skonstruowanych utopii historyczno-futurologicznych muszą się też zmierzyć ze swoistym paradoksem opowieści, w których przyszłość powstaje w wyniku recyklingu idei odnalezionych w przeszłości.

*

Zaprezentowane w niniejszym artykule utwory z ostatnich kilku dekad, ujawniające świadomość utopijną, nie wyczerpują z pewnością wszystkich jej przejawów. Poza horyzontem zainteresowania pozostały chociażby utopia posthumanistyczna i ekoutopia. Czynnikiem wyznaczającym specyfikę badanego nurtu tekstów okazała się nie tylko sygnalizowana tytułem pracy dopełniająca fikcję naukowość, ale także ich oczywisty kontekst polityczny. Pytanie o utopijność nakierowuje więc naszą uwagę na cechy literackie owych utworów oraz zapisany w nich sposób myślenia o typach relacji między współczesnym człowiekiem a społeczeństwem, w którym on żyje. Utopijność jako formuła łączenia wysokiego z niskim, poważnego z rozrywkowym, prawdziwego ze zmyślonym, dydaktycznego z artystycznym, zawłaszczająca przy okazji dyskursy rozmaitych naukowych specjalności, pozostaje gatunkowo-językową hybrydą. Na sprzecznościach oparta jest również utopijność jako program ideowo-polityczny. Utopie umożliwiają ludziom szczęście wynikające zarówno z tego, że „mają co chcą, i nigdy nie chcą, czego mieć nie mogą”⁸¹, jak i polegające na tym, że rezygnują z tego, co mają, na rzecz tego, co niemożliwe. Skoro więc utopia zarówno stawia nowoczesności opór, jak i ją modernizuje, może być adresowana tak do „wsteczników”, jak i do „postępowców”. Wreszcie jej

⁸¹ A. H u x l e y, *Nowy wspaniały świat. Nowy wspaniały świat poprawiony*, tłum. S. Kuszelewska, J. Horzelski, Oficyna Liberałów, Warszawa 1985, s. 11.

powiązanie z fantastyką ma także dwojakie skutki. Wiąże się z poszerzeniem możliwości oddziaływania, bo w kostiumie science fiction można powiedzieć więcej i trafić do większej liczby odbiorców. Niesie ograniczenia, bo kto, poza kilkoma entuzjastami, traktuje ten typ przekazu poważnie?

Andrzej DRÓŻDŹ

KSIĄŻKA W ŚWIECIE KOMUNISTYCZNEJ UTOPII
System książki
w perspektywie zadań pedagogiki sowieckiej z lat 1917-1939

Analogie między rządami Utoposa w wizji More'a a rządami bolszewików są dość łatwo zauważalne, jakkolwiek bardzo powierzchowne intelektualnie byłoby mówienie w znaczeniu ogólnym o utopijności czy antyutopijności państwa sowieckiego w omawianym okresie. Po zniszczeniu caratu i rządów burżuazyjnych Kiereńskiego bolszewicy odcięli się od dawnej kultury i od jej książek. Sykofanci z państwa Utoposa bez trudu znaleźliby pracę w Związku Sowieckim, którego byt państwowy ściśle zależał od funkcjonowania cenzury.

Do przypieczętowania osiągniętych sukcesów światopoglądowych, politycznych i militarnych potrzebne było bolszewikom – jak to ujął Ludowy Komisarz Oświaty Anatolij Łunaczarski – wyprodukowanie (ros. `vyrabotka) „nowego człowieka”, odpowiadającego potrzebom „nowego społeczeństwa” i realizującego zadania partii¹. Zapowiedzi stworzenia „nowego człowieka” od wieków były w Rosji załącznikiem wielu utopijnych koncepcji², ale po rewolucji październikowej przybrały postać zaplanowanych działań, realizowanych przez upolityczniony system oświaty. „Produktem” tych działań miał być wierny i posłuszny wykonawca poleceń partii bolszewickiej. Osiągnięcie tego celu wymagało konsekwentnego przeprowadzenia w całym społeczeństwie przewrotu ideologicznego, dokonanego zbiorowym wysiłkiem rzeszy ludzi pełniących funkcje agitatorów i propagandzistów. Przewrót ten miał polegać na przezwyciężeniu uznanego za anachroniczne i obarczone błędami myślenia „burżuazyjnego”, „religianckiego” czy „sentymentalnego” podejścia do takich zagadnień, jak: moralność i solidarność międzyludzka, prawda histo-

¹ Zob. A. Ł u n a c z a r s k i, *Vospitanie novovo čelovieka*, Izdatielstvo Priboj, Leningrad 1928 (<http://lunacharsky.newgod.su/lib/o-vospitanii-i-obrazovanii/vospitanie-novogo-cheloveka>).

² W dziewiętnastym wieku snuli marzenia o człowieku „nowego typu” myśliciele rosyjscy. Por. A. W a l i c k i: *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 314-318. Temat „nowego człowieka” omówiony został w monografii Mariusza Mazura *O człowieku tendencyjnym. Obraz nowego człowieka w propagandzie komunistycznej w okresie Polski Ludowej i PRL. 1944-1956* (Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009). W paragrafie zatytułowanym „Nowy człowiek w Rosji carskiej i Związku Radzieckim lat 30. XX wieku” autor prześledził ów motyw także w literaturze sowieckiej (por. s. 134-155). Mankamentem tej pracy jest zdawkowe poruszanie tematu cenzury i propagandowych aspektów czytelnictwa książek.

ryczna, dziedzictwo kulturowe, wolność sumienia i poszanowanie własności prywatnej, oraz na utrwaleniu wyłącznie negatywnych skojarzeń z caratem, patriotyzmem czy religią. Istotną rolę w realizacji tego programu odegrały upolitycznione pedagogika i andragogika, budujące wokół kwestii walki klas społecznych swoistą utopię pedagogiczną – dogmatyczną, hermetycznie zamkniętą, wrogą wobec sprawdzonych koncepcji naukowych.

Przewrotowi ideologicznemu sprzyjały: celowa destabilizacja, zaplanowany chaos polityczny, akceptowane bezprawie, pogromy ludności żydowskiej bądź innych obcych narodowości, wysoki poziom analfabetyzmu i brak szkół powszechnych, a zwłaszcza głód, bezdomność oraz brak pracy i środków do życia. W czasie przymusowej kolektywizacji i „rozkułaczania”, okupionych Wielkim Głodem na Ukrainie w latach 1929-1932, likwidowano niekiedy nawet całe miejscowości, w których chłopci ośmielali się protestować przeciwko polityce bolszewików.

Ludzie umęczeni tragicznymi doświadczeniami zdawali się na łaskę i niełaskę władz bolszewickich, oczekując, że silne rządy przywrócą utracony ład społeczny. Upolitycznionym szkołom partia przydzieliła zadanie wpojenia dzieciom i młodzieży wiary w nowe wartości. Komunistyczna oświata zastąpiła religię, organizacja partyjna – rodzinę. Szkoła dostarczała prostych i jednoznacznych definicji, uczyła kolektywnej współpracy, zachęcała do współzawodnictwa, zapewniała lokalowe i kadrowe wsparcie organizacjom dziecięcym i młodzieżowym: „lenincom” (zuchom), pionierom, Lidze Wojujących Bezbożników czy Komsomołowi. W roku 1929 – przed mającą wkrótce nastąpić zmasowaną ofensywą pedagogiczno-propagandową – Anatolija Łunaczarskiego, ludowego komisarza oświaty, zastąpił na tym stanowisku Andriej Bubnow, który wcześniej pełnił funkcję przewodniczącego Zarządu Politycznego Armii Czerwonej.

Do roku 1927 w ramach Nowej Polityki Gospodarczej (NEP) funkcjonowały jeszcze wydawnictwa prywatne i spółdzielcze. W czasie pierwszej pięcioletki (1928-1932) system wydawniczy został ostatecznie scentralizowany i podporządkowany władzy Gławlitu, czyli Głównego Urzędu do spraw Literatury i Wydawnictw (ros. Głównoje Uprawlenie po Diełam Literatury i Izdatielstw). Tworzony od roku 1929 nowy system książki miał charakter utopijny, zmierzał do pełnego podporządkowania czytelnictwa propagandzie komunistycznej. Niszczono ślady dawnej kultury „burżuazyjnej” i likwidowano współczesne publikacje autorów oskarżonych o rewizjonizm. Realizacja tych zadań wymagała przygotowania legislacyjnego, dużych nakładów finansowych i odpowiedniej kadry. Zorganizowanie tego rodzaju zaplecza nie było rzeczą łatwą. Efekty tych działań dały się zaobserwować dopiero w drugiej połowie lat trzydziestych, a zwłaszcza w okresie Wielkiego Terroru, gdy przez pewien czas rzeczywiście funkcjonował niemal sterylny ideologicznie system

książki, wpisany w stalinowski system pedagogiki społecznej. 15 maja 1934 r. Rada Komisarzy Ludowych ogłosiła Dekret o ujednoliconej szkole dziesięcioletniej, a wkrótce potem wymieniono i ujednolicono podręczniki szkolne. Książka stała się powszechnie wykorzystywanym w pracy wychowawczej narzędziem oddziaływania ideologicznego.

Gdy 17 września 1939 roku faszyci niemieccy, uznawani dotąd za naturalnych wrogów, stali się sojusznikami Związku Sowieckiego, można było przypuszczać, że system sowiecki się rozpadnie. Zdolność społeczeństwa do samokrytycyzmu była już jednak sparaliżowana terrorem oraz indoktrynacją. Z dnia na dzień usunięto z rynku księgarskiego i bibliotek duże zasoby literatury antyfaszystowskiej i dostosowano do aktualnych potrzeb programy szkolne – wprowadzając tylko na dwa lata, bo w połowie roku 1941 faszyzm na nowo stał się największym wrogiem Związku Sowieckiego. Co więcej, w okresie niemieckiego zagrożenia cenzura komunistyczna zezwoliła na publikowanie obcej ideologicznie literatury religijnej, w tym także Biblii – logika marksistowskiej dialektyki historycznej dopuszczała tego typu chwilowe odstępstwa doktrynalne. Utopia – w przeciwieństwie do dialektyki – nie zna wyjątków, dlatego próby budowania prostych analogii między systemem utopijnym a systemem politycznym pod rządami bolszewików nie mogą zakończyć się powodzeniem.

W niniejszym szkicu prześledzone zostaną wybrane aspekty nakazowej polityki Ludowego Komisarjatu Oświaty (ros. Narkompros) i odpowiedzialnego za cenzurę Gławnlitu – struktur ściśle współdziałających w ramach utopijnej misji kreowania „nowego człowieka”. Szczyt intensywności działań w tym zakresie przypada na lata Wielkiego Terroru (1934-1938). Jednym z głównych czynników oddziaływania wychowawczego było wówczas rozwijanie masowego i selektywnego zarazem czytelnictwa, służące urabianiu poglądów. Książka stała się centralnym przedmiotem zabiegów propagandowych w batalii toczonej o „nowego człowieka”.

KU UTOPII PEDAGOGICZNEJ

Upaństwowienie szkolnictwa i narzucenie mu zadań ideologicznych spowodowało strajk szkolny, ogłoszony przez Wszechrosyjski Związek Nauczycieli 13 grudnia 1917 roku. W odezwie do nauczycieli organizatorzy napisali, że nielegalne władze³ chcą uczynić z nauczycieli swoich niewolników.

³ Bolszewicy unieważnili przegrane wybory do Konstytuanty (12 listopada) i pod pretekstem dyktatury proletariatu po raz kolejny dokonali przewrotu ustrojowego, delegalizując inne partie polityczne. Por. S.L. S a v i n a, *Škola i pedagogika w Rossii s fievraľskoj riewolucii 1917 g. do okončani-*

Strajk szkolny zakończył się 11 marca 1918 roku, gdy czekiści aresztowali jego organizatorów, a niektórych rozstrzelali. Nadzorującym oświatę działaczom partyjnym Anatolijowi Łunaczarskiemu i Nadzieździe Krupskiej brakowało wykształcenia pedagogicznego. W okresie przedrewolucyjnym tematyka szkolnictwa i pedagogiki rzadko pojawiała się w piśmiennictwie bolszewickim, a radykalne poglądy Karola Marksa w tym zakresie stały się już anachroniczne. Twierdził on między innymi, że każde dziecko, które osiągnęło dziewiąty rok życia, może już zostać pracownikiem produkcyjnym (taki postulat zamieszczony został w rezolucji pierwszego kongresu Pierwszej Międzynarodówki w Genewie, w roku 1866. W marcu 1919 roku, na VIII Zjeździe Rosyjskiej Partii Komunistycznej (bolszewików) uchwalono opracowany przez Lenina projekt „przekształcenia szkoły w narzędzie dyktatury proletariatu”⁴. Komisarzom bolszewickim, głoszącym buńczuczne hasła ideologiczne, wydawało się, że oświatą można kierować równie dobrze, jak podatnymi na propagandę masami niepiśmiennych robotników i chłopów. W pierwszych latach po rewolucji komisarze nie dysponowali jednak odpowiednimi środkami działania i brakowało im kadr nauczycielskich. Nestor pedagogów rosyjskich Piotr F. Kaptieriew domagał się zapewnienia szkolnictwu autonomii w sprawach wychowania⁵. Podobnie uważali inni pedagodzy ze starszego pokolenia. Wielu z nich zawiesiło aktywność zawodową, a niektórzy, jak Sergiusz Essen, udali się na emigrację. Do wyjątków należał Stanisław Szacki, Polak z pochodzenia, który uległ namowom Nadzieży Krupskiej i podjął współpracę, wstępując do Wszechzwiązkowej Partii Komunistycznej (bolszewików) – WKP(b) – co umożliwiło mu kontynuowanie działalności badawczej. Ponieważ Narkompros nie przedstawił jasnej koncepcji, jakimi metodami realizować plan wychowania „nowego człowieka” komunistycznego, jak również brakowało środków na to przedsięwzięcie, niektórzy pedagodzy z powołania, kierujący się ideałami wychowawczymi, organizowali szkoły i zakładali domy opieki dla sierot (czynił to także Stanisław Szacki) bądź przez naukowe publikacje przyczyniali się do rozwoju teorii wychowania. Demonstrowane przez władze lekceważenie autorytetów sprzyjało jednak karierowiczom – organizatorami szkolnictwa

ja Wielikoj Otiečestvennoj Vojny, w: Istorija pedagogiki i obrazovanija. Ot zaroždienija vospitanija v piervobytnom obščestvie do konca XX w., red. A.I. Piskunova, Tvorčieskij Cienr Sfera, Moskwa 2001, s. 250.

⁴ W.I. L e n i n, *Punkt programmy v oblasti narodnogo prosvieščienija*, w: tenże, *Pełnoie sobranie socinienij*, Izdatielstvo Političieskoj Litieratury, Moskwa 1969, t. 38, s. 116.

⁵ Zob. P.F. K a p t i e r i e w, *Pedagogika i politika*, „Pedagogičeskaja Mysl” 1921, nr 9-12, s. 43-49. Por. M.V. B o g u s ł a v s k i j, *XX wiek rossijskiego obrazovanija*, Pier se Izdatielsvo, Moskwa 2002, s. 9; K. D o b r z y Ń s k i, *Radziecka polityka wychowawcza 1917-1987*, Instytut Krajów Socjalistycznych PAN, Warszawa 1987, s. 102.

zostawiali ludzie przypadkowi, a często niewykształceni działacze partyjni, naginający rzeczywistość do utopijnych idei marksizmu-leninizmu.

W pierwszych latach po rewolucji władze sowieckie, wobec zagrożenia obcą interwencją, kontrrewolucją i pogłębiającym się kryzysem gospodarczym, stosowały „czerwony terror”, który zapewniał natychmiastowe skutki, ale nie sprzyjał pozytywnej zmianie nastawienia politycznego przeciwników bolszewizmu. Podczas Kongresu Federacji Nauczycieli, gdy nieco ostygły emocje porewolucyjne, Lenin odważnie powiedział, że „ostateczne zwycięstwo będzie naprawdę zasługą szkoły; pierwszym prawdziwym zarysem społeczeństwa socjalistycznego będzie socjalistyczna szkoła”⁶. Twierdzenie, że na kolejnym etapie realizacji zadań „rewolucyjnych” to nauczyciele – a nie robotnicy – powinni zajmować pozycję dominującą, podważało doktrynę marksistowską, jednakże czas dyktatury niewykształconego proletariatu powoli się kończył. Dobrze funkcjonujące państwo potrzebowało nowych kadr – ludzi sprawnych, oddanych partii i uświadomionych politycznie. W marcu 1921 roku Lenin zatwierdził Nową Politykę Gospodarczą (NEP), co doprowadziło do ideologicznego rozluźnienia. Robotnicy ponownie poczuli się wyzyskiwani, tym razem na korzyść kapitalizmu państwowego⁷. Łunaczarski, kierujący Ludowym Komisariatem Oświaty, stwierdził: „Nie potrzeba dzieciom wpajać bojowego ducha socjalizmu: on sam się pojawi w późniejszym etapie ich rozwoju. Wystarczy wpoić entuzjizm, miłość do wolności i miłość do wolnego społeczeństwa”⁸. Nigdy jednak nie wspomniał nawet o losie tak zwanych bezprizornych – dzieci ulicy, bezdomnych sierot, których liczba w latach 1921-1922 wynosiła według szacunkowych danych od czterech i pół miliona do siedmiu milionów⁹.

W roku 1922 Józef Stalin został Sekretarzem Generalnym RWKP(b) i odąd obsadzał swoimi ludźmi główne stanowiska polityczne i państwowe. Umierający Lenin próbował się temu przeciwstawić, ale bezskutecznie, ponieważ Stalin decydował, kto i kiedy może się spotkać z wodzem rewolucji. Starał się nie dopuszczać do niego zwłaszcza cenionych przez Lenina innych przywódców.

⁶ Cytat za: Ł u n a c z a r s k i, *Vospitanie novogo čelovieka*, O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.D.

⁷ W roku 1921 na X Zjeździe Komunistycznej Partii postanowiono, że robotnicy w fabrykach zostaną zmobilizowani do zadań produkcyjnych, a bumelanctwo i porzucenie pracy podlegać będą podobnej karze jak dezercja z pola walki. W tym samym czasie Aleksiej Gastiew, szef Centralnego Instytutu Pracy, korzystający z poparcia Lenina, propagował chronometraż jako narzędzie automatyzacji pracy w celu szybkiego dośnięcia zaawansowanych gospodarczo krajów Zachodu. (Por. B o g u s ł a v s k i j, dz. cyt., s. 70).

⁸ A. Ł u n a c z a r s k i, *Reč o socialnom vospitanii*, Černigov 1919 (<http://lunacharsky.newgod.su/lib/o-vospitanii-i-obrazovanii/o-socialnom-vospitanii>).

⁹ Por. A.M. B a l l, *And Now My Soul is Hardened: Abandoned Children in Soviet Russia, 1918-1930*, University of California Press, Berkeley–London–Los Angeles 1994, s. 16.

ców bolszewickich – Lwa Trockiego, Lwa Kamieniewa, Grigorija Zinowjewa czy Nikołaja Bucharina – bardziej niż Stalin zasłużonych dla rewolucji i ruchu komunistycznego, lepiej wykształconych i cieszących się początkowo dużą popularnością wśród „starych” bolszewików. Ponieważ delegaci na zjazd partii mogli pozbawić Stalina wszystkich stanowisk, proces utrwalania przez niego władzy autorytarnej trwał do połowy lat trzydziestych (punktem zwrotnym był rok 1929, gdy Trockiego deportowano do Turcji). W tym czasie Stalin zdołał otoczyć się zwartym kręgiem uległych mu ludzi, gotowych wypełnić każde polecenie.

Mimo zapewnień, że w przeciwieństwie do ustroju burżuazyjnego państwo sowieckie nie ograniczy się do roli „nocnego stróża” i aktywnie włączy się w tworzenie socjalistycznego szkolnictwa¹⁰, „stary bolszewik” Łunaczarski – intelektualista, a przy tym zdeklarowany zwolennik pedologii – w ciągu dwunastu lat kierowania oświatą niewiele uczynił w sprawie wychowania ideologicznego dzieci i młodzieży. Zamach na Siergieja Kirowa (1 grudnia 1934 roku) stał się dla Stalina dogodnym pretekstem do podjęcia radykalnych decyzji „antyterrorystycznych” oraz narzucenia zmian systemowych w polityce społecznej i gospodarczej¹¹. Już następnego dnia ogłoszony został w trybie pilnym, czyli bez konsultacji i głosowania w Politbiurze, dekret o terrorze przewidujący uproszczone procedury w sprawach śledczych. Na podstawie sfingowanych dowodów postawiono w stan oskarżenia Lwa Kamieniewa. Zarzucono mu między innymi udział w tak zwanym „spisku bibliotekarzy Krem-la”, mającym jakoby doprowadzić do zamachu na życie Stalina. Wykorzystano fakt, że usunięty rok wcześniej z partii Lew Kamieniew poświęcił się pisaniu monografii o Mikołaju Czernyszewskim i w związku z tym często przebywał w kremłowskiej bibliotece. W spisku uczestniczyć miało osiemnaście bibliotekarek, a także syn Lwa Trockiego, pięciu krewnych Kamieniewa i jego była żona. Szokująca informacja przekazana przez prasę centralną spowodowała skupienie uwagi na bibliotekarzach jako środowisku zawodowym. Między styczniem a czerwcem 1935 roku aresztowano sto dziesięć osób jakoby zamieszanych w ten spisek.

Zamach na Kirowa stał się też okazją, by poddać krytyce cały system oświatowy, nie dość skuteczny w realizowaniu zadań wychowawczych. W atmosferze podejrzliwości i lęku przed aresztowaniami współpracownicy Narkomprosu wycofywali się ze wszystkich wcześniejszych pedagogicznych programów eksperymentalnych, którymi mogliby ściągnąć na siebie krytykę, a nawet oskarżenia o działalność wywrotową. 4 lipca 1936 roku Biuro Polityczne KC WKP(b) wy-

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Obecnie wiadomo, że to właśnie Stalin zlecił zabójstwo Kirowa, cieszącego się większą popularnością wśród członków partii.

dało oświadczenie „O pedologicznych oszustwach w systemie Narkomprosu”. W trakcie sporządzania sumarycznej oceny Ludowego Komisariatu Oświaty nie uszło uwadze władz partyjnych zmniejszenie się liczby członków Ligi Wojujących Bezbożników (z pięciu i pół miliona w roku 1932 do dwóch milionów w 1937¹²). Wykorzystano ten fakt, by przeprowadzić gruntowną czystkę w Narkomprosie; wysunięto też między innymi zarzut sabotowania zaleceń WKP(b) w sprawie programów szkolnych i zadań oświatowych. Oskarżony o brak czujności ideologicznej komisarz Andriej Bubnow został rozstrzelany w roku 1938; wkrótce taki sam los spotkał dwóch jego zastępców: Lwa Epszteina i Michaiła Aleksinskiego. Lista rozstrzelanych pedagogów jest długa, znaleźli się na niej Albert Pinkiewicz, Moisiej Pistrak, Andriej Szochin i wielu innych¹³. Spośród kierownictwa Komisariatu Oświaty uniknęli aresztowania jedynie Nadieżda Krupska i Boris Wolin, pierwszy zastępca Bubnowa i zasłużony szef Gławlitu (do połowy 1935 roku). W związku ze „sprawą Narkomprosu” aresztowano ogółem dwa i pół tysiąca osób¹⁴ – inspektorów terenowych i dydaktyków z wielu uczelni pedagogicznych, a zwłaszcza z Wyższego Komunistycznego Instytutu Oświaty. W okresie Wielkiego Terroru dziesiątki tysięcy nauczycieli i wychowawców trafiło do więzień i łagrów¹⁵. Prześladowania spotkały wszystkich znanych pedagogów kierujących eksperymentalnymi koloniami sierot. Nie uniknął ich także Ignatij Jonin, założyciel szkoły-wspólnoty o nazwie „Czerwone Zorze” funkcjonującej od roku 1919 w miejscowości Strielnia nad Zatoką Fińską, którego działalność wychowawcza była dla Narkomprosu powodem do dumy, gdyż docenili ją również pedagodzy amerykańscy i niemieccy¹⁶.

Miejsce kreatywnych teoretyków pedagogiki zajęli „komsomolcy”, młodzi adepci tej dyscypliny cieszący się poparciem partyjnym, którym przewodził

¹² Por. D. P r e i s, *Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1998, s. 2.

¹³ Por. R. M i e d w i e d i e w, *Pod osąd historii. Geneza i następstwa stalinizmu*, [tłum. C. Czarnogórski, F. Nieuważny], Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1990, t. 2, s. 422. Por też: B o g u s ł a v s k i j, dz. cyt., s. 112.

¹⁴ Por. tamże, s. 112.

¹⁵ Por. M i e d w i e d i e w, dz. cyt., s. 422.

¹⁶ W roku 1932 dom dziecka „Czerwone Zorze”, w którym przebywało czterystu uczniów, funkcjonował jako „agropedagogiczny kombinat”, posiadający szkołę z dużą, liczącą dziewięć tysięcy książek biblioteką, przekazaną w darze przez Iwana Dmitrowiça Ionina, potężne gospodarstwo rolne obejmujące sto czterdzieści hektarów ziemi, uprawy szklarniowe, hodowlę zwierząt i stawy rybne, wyposażone we własną elektrownię, zaplecze mechaniczne i transportowe. Komuna dzieci dysponowała również warsztatami: stolarskim, ślusarskim i obuwniczym, a wyprodukowane w nich przedmioty sprzedawano. Uczniów łączyła nie tylko wspólna praca, ale także pozostałe aspekty życia zbiorowego: nauka w szkole, odpoczynek w internacie, wspólne posiłki i liczne rozrywki, do których służyły place zabaw, a nawet przystań z kilkoma łódkami i z jachtem. W roku 1931 placówkę tę zwiedziło cztery i pół tysiąca sowieckich i dwustu czterdziestu zagranicznych gości. Por. B o g u s ł a v s k i j, dz. cyt., s. 70-72.

instruktor Komitetu Centralnego WKP(b) Nikołaj Gonczarow, redaktor naczelny czasopisma „Sovietskaja Pedagogika”. W swoim podręczniku pedagogiki¹⁷ Gonczarow podporządkował zadania wychowawcze jasno określonym celom ideologicznym i gospodarczym socjalistycznego państwa, wzmocniwszy przedstawione tezy licznymi cytatami z publikacji Lenina i Stalina oraz z materiałów plenarnych Biura Politycznego WKP(b). Podręcznik Gonczarowa utrwalił na dziesiątki lat kierunek „rozwoju” pedagogiki uniwersyteckiej w Związku Sowieckim i w państwach uzależnionych od niego po roku 1945¹⁸. Nakazowy charakter tego typu „pedagogiki” ograniczał samodzielność myślenia, co było zgodne z zamierzeniem władzy stalinowskiej.

Utopia pedagogiczna ujawniła się szczególnie w latach Wielkiego Terroru. Składały się na nią: niszczenie osób, idei i książek uznanych za wrogie lub niewygodnych oraz „wyrabotka” nowych ludzi, formułowanie nowych idei wychowawczych i wydawanie nowych książek, zgodnych z ideologią bolszewicką. Ofiarami tych destrukcyjnych działań były dzieci i młodzież. Dzieci młodsze należały do organizacji szkolnych, takich jak „oktiabriata” (dzieci października) i „lienince” (dzieci Lenina) – odpowiednik polskich „zuchów”. Dzieci starsze zostawały pionierami i komsomolcami, których po odbyciu „stażu” kandydackiego przyjmowano do partii. Tego typu „wychowanie”, zwane później pogardliwie urawniówką (od urawniāt – zrównywać), wpajało posłuszeństwo wobec kolektywu i ślełą wiarę w decyzje aktywu partyjnego.

UTOPIA LITERACKA A PRZEWRÓT IDEOLOGICZNY

Akcentowana w perspektywie marksistowskiej obecność „podwójnego paradygmatu”¹⁹ w wyrazie „utopia” narzucała interpretacyjną konieczność wyboru idei, odpowiadających przyjęciu opcji państwa dobrego (gr. eu-topos) lub jego zaprzeczenia, czyli państwa nieistniejącego czy fikcyjnego (gr. ou-topos). W perspektywie eutopii mieściła się zachęta do zbudowania idealnego państwa równości i sprawiedliwości społecznej. Przeciwnicy takiego myślenia przestrzegali przed mirażami wyobraźni – także tymi, które wyrastają z podłoża duchowego

¹⁷ Zob. N.K. G o n c z a r o w, *Osnovy pedagogiki*, Učpedgiz, Moskwa 1947.

¹⁸ Bogdan Suchodolski zalecał lekturę tego podręcznika, gdyż – jak pisał – w Polsce Ludowej „rewizja tradycyjnej historii wychowania staje się pilną i ważną sprawą”. B. S u c h o d o l s k i, *O pedagogice Gonczarowa*, „Nowa Szkoła” 5(1948) nr 2-3, s. 97.

¹⁹ Nie wiemy, czy źródło leksykalne neologizmu „utopia” stanowi dobre państwo, którego utworzenie jest całkiem realne, czy też państwo fikcyjne i niemożliwe do utworzenia przez człowieka. Por. B. B a c z k o, *Wyobrażenia społeczne. Szkice nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1997, s. 72.

i religijnego – prowadzącymi nieuchronnie do klęski²⁰. Dzisiaj przeważa pogląd, że pedantycznie eksponowana kwestia „podwójnego paradygmatu” nie jest już zagadnieniem centralnym w myśli utopijnej ze względu na anachroniczność prowadzonych w dwudziestym wieku dyskusji ideologicznych.

Wśród korzyści, jakie niesie badanie utopii społecznych, najważniejsze wydaje się być uświadomienie ich schematu, przypominającego przebieg i skutki przewrotu ideologicznego. W tym kontekście książki pełnią szczególną rolę jako instrument propagandowy, a niekiedy mają wręcz decydujące znaczenie dla trwałości doktryny, zarówno w odniesieniu do niektórych sowieckich teorii pedagogicznych, jak i przewrotu ideologicznego. Schemat konstrukcyjny literackich utopii społecznych i nawiązujących do ich narracji utopii realizowanych składa się z czterech elementów strukturalnych, wyabstrahowanych z *Utopii* Thomasa More’a: zniszczenie „starego świata” (legendarny wódz Utopos podbił barbarzyńskie ludy zamieszkujące półwysep Abraksy); ustanowienie raz na zawsze doskonałego porządku społecznego (Utopos wprowadził sprawiedliwe prawa i dobre obyczaje oparte na regule powszechnej równości), zabezpieczenie granic, aby uniknąć destrukcyjnych wpływów z zewnątrz (Utopos kazał wykopać przesmyk, co spowodowało, że Abraksa stała się wyspą), a na koniec zabezpieczenie państwa przed destrukcją wewnętrzną (wybierani urzędnicy stosują metody policyjne i środki przymusu wobec osób niezdiscyplinowanych)²¹. W dziele More’a Rafał Hytlodeusz nie ukrywał, że dla przeciwników ładu publicznego zorganizowano na wyspie Utopii obozy pracy przymusowej – czytelnicy mogą stąd wyprowadzić wniosek, że w każdej utopii społecznej znajdują się elementy antyutopii i dystopii.

Analogie między rządami Utoposa w wizji More’a a rządami bolszewików są dość łatwo zauważalne, jakkolwiek bardzo powierzchowne intelektualnie byłoby mówienie w znaczeniu ogólnym o utopijności czy antyutopijności państwa sowieckiego w omawianym okresie. Po zniszczeniu caratu i rządów burżuazyjnych Kiereńskiego bolszewicy odcięli się od dawnej kultury i od jej książek. Wprowadzili nowy ustrój i dokonali przewrotu ideologicznego. Rewolucja bolszewicka z roku 1917 miała być punktem zerowym w dziejach ludzkości. Granice państwa sowieckiego zostały zamknięte przed napływem wrogiej literatury. Artur Koestler zanotował w swoim dzienniku, że podczas przekraczania granicy ZSRR celnicy na stacji w Szepletówce dokładnie przetrząsali bagaże podróżnych i „badali każdą książkę, każdą zadrukowaną kartkę”²², chociaż z powodu marnego wykształcenia niewiele mogli z nich zrozumieć.

²⁰ Zob. Th. More, *Utopia, the Perennial Heresy*, Sheed & Ward, New York 1967.

²¹ Kwestie istoty i struktury utopii omówiłem w pracy *Mity i utopie pedagogiczne* (Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2000, s. 66-72).

²² A. Koestler, *Fragments wspomnień*, [b. tłum.], Instytut Literacki, Paryż 1965, s. 49.

W każdej książce, niezależnie jej od tematyki, zawarte są pewien ideał i zamysł wychowawczy. W utopiach realizowanych władze próbują ten fakt wykorzystać dla swoich doraźnych celów. Sowieolog Jarosław Bratkiewicz wskazywał na obecność swoistej postaci mitologii w kreowanej przez bolszewików utopii społecznej opartej na mirażach powszechnej szczęśliwości komunistycznej²³. Pedagogika i andragogika, dyscypliny w ramach których starano się spopularyzować doktrynę marksistowsko-leninowską i uczynić z niej rodzaj światopoglądowej religii, formułowały pewne oczekiwania, które następnie podejmowali w swojej twórczości literaci i publicyści. Szkoła i służące jej instytucje wydawnicze tworzyły mitologię rewolucji październikowej, gigantycznych planów gospodarczych i heroizmu wybitnych postaci życia społecznego, lista tego typu „arcydzieł” literatury zalecanych w szkołach w tamtym okresie była jednak uboga. Znajdowały się na niej przede wszystkim odpowiednio spreparowane ideologicznie czytanki dydaktyczne, zawierające odrobinę treści rozrywkowych, przeznaczone dla „lieninców” (zuchów), oraz poważniejsze książki dla pionierów i komsomolców. Sykofanci z państwa Utoposa bez trudu znaleźliby pracę w Związku Sowieckim, którego byt państwowy ściśle zależał od funkcjonowania cenzury.

UTOPINY SYSTEM KSIĄŻKI

Budowanie utopijnego systemu książki bolszewicy rozpoczęli od porządkowania sobie drukarni, przemysłu papierniczego i wydawnictw. Już w trzecim dniu po wybuchu rewolucji, 28 października 1917 roku, Lenin podpisał dekrety „O prasie” i „O druku”, a jego hasło: „drukarnia – nasza najsilniejsza broń”²⁴ wyznaczyło kierunek polityki wydawniczej. Wojskowy Komitet Rewolucyjny ogłosił 6 listopada 1917 roku, że znosi się wolność prasy politycznej, aby nie dopuścić do głosu przeciwników rewolucji. Z nazw gazet i tytułów artykułów zaczęły zniknąć rzucające się w oczy hasła wolności. Za publikowanie zakazanych treści wydawnictwom i drukarniom groziła konfiskata mienia, a autorom sąd rewolucyjny²⁵. Za podawane w prasie „fałszywych” in-

²³ „Swoistą postacią mitologii jest utopia, która nie ma bezpośrednich odwołań do przeszłości, a raczej usiłuje nihilistycznie ją negować (jako «prehistorię»), będąc nastawiona na «świeatłą przyszłość», w której nieuchronnie mają się urzeczywistnić idealizowane stosunki społeczne i przeobrazić kultura, otwierając erę powszechnej szczęśliwości”. J. B r a t k i e w i c z, *Tradycjonalizm, kolektywizm, despotyzm. Kontynuacyjne ujęcie ewolucji historyczno-politycznej (ze szczególnym uwzględnieniem Rosji)*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 1991, s. 124.

²⁴ Por. G.V. Ž i r k o v, *Istoria cenzury w Rossii XIX-XX vekov. Učebnoje posobie dlja studentov vysšykh učzebnych zaviedzenij*, Aspekt Press, Moskva 2001, s. 222.

²⁵ Por. tamże, s. 228.

formacji, sianie defetyzmu i zniesławienie działaczy partyjnych groziły wysokie grzywny. Do połowy roku 1918 przestało się ukazywać w sumie czterysta siedemdziesiąt dzienników i czasopism o nastawieniu krytycznym wobec władzy. Jednym z pierwszych kroków podjętych przez rząd komisarzy ludowych pod rozkazami Lenina było ogłoszenie dekretów „O zasadach rekwirowania bibliotek, księgarń i ogólnie książek”, sankcjonujące przejmowanie bibliotek cerkiewnych, społecznych i prywatnych liczących więcej niż pięćset woluminów. Dekrety o nacjonalizacji książek i innych druków (z 20 kwietnia 1920 roku) i o centralizacji bibliotek (z 3 listopada 1920 roku) utrwaliły osiągnięte wcześniej zdobycze²⁶. Zaostrzona w czasie kontrrewolucji i wojny z Polską cenzura wojenna zablokowała przepływ informacji, a jednocześnie praktykowano celową dezinformację – nieliczenie się z prawdą było czymś naturalnym dla dialektyki marksistowskiej. 13 października 1921 roku Rada Komisarzy Ludowych ogłosiła w formie dekretu zakaz rozpowszechniania informacji stanowiących tajemnicę państwową ze względu na ich treści o charakterze wojskowym lub gospodarczym. Ów dekret nie został anulowany, stał się więc podstawą obowiązującej przez następne lata działalności Gławlitu, powołanego przez Radę Komisarzy Ludowych osiem miesięcy później. Zadaniem Gławlitu miała być ochrona interesów pisarzy, wydawców i księgarzy, ale stał się on instytucją cenzury prewencyjnej i represyjnej. Do końca istnienia państwa sowieckiego blokował publikacje jakoby szkodzące państwu i partii, ujawniające tajemnice wojskowe, dezinformujące, manipulujące nastrojami nacjonalistycznymi i religijnymi czy zawierające treści pornograficzne.

Chociaż władze sowieckie zdobyły kontrolę nad mediami, to zakres ich oddziaływania był ograniczony ze względu na wysoki poziom analfabetyzmu w społeczeństwie. W roku 1917 jedynie w dużych ośrodkach miejskich poziom znajomości pisma był relatywnie zadowalający. Lenin w rozmowie z artystą awangardowym Jurijem Annienkowem przyznał otwarcie: „Naszej walki w sprawie zlikwidowania analfabetyzmu nie należy interpretować jako dążenia do narodzin nowej inteligencji. Eliminacja analfabetyzmu powinna być po prostu dla każdego rolnika, aby każdy pracownik mógł sam, bez pomocy innych, przeczytać nasze rozkazy, dekrety, odezwy. Cel bardzo praktyczny. To wszystko”²⁷. Walka z analfabetyzmem – podstawowy cel Ludowego Komisariatu Oświaty – stała się zadaniem niemal równie ważnym, jak walka z kontrrewolucją, i rzeczywiście, w stosunkowo krótkim czasie przyniosła efekty. Na całym obszarze państwa sowieckiego wskaźnik umiejących czytać i pisać podniósł się z 24% w roku 1897 do 51,1% w 1926 roku, a w roku 1939 osiągnął gwa-

²⁶ *Lienin i bibliotiečnoie dielo*, Izdatielstvo Kniga, Moskwa 1969.

²⁷ Cyt. za: J. A n n i e n k o v, *Dniwnik moich vstrieč*, Izdatielstvo Zacharov, Moskwa 2001, s. 477.

rantujący pozytywne skutki oddziaływania propagandowego poziom 81,2%²⁸. Na drugą połowę lat trzydziestych przypadło również utrwalanie przez Gławlit utopijnego systemu książki. Frank Lorimer podniesienie poziomu alfabetyzacji nierosyjskich grup narodowościowych określał jako postępujące wyrównywanie szans adaptacyjnych (na przykład w roku 1926 mniej niż 1% wszystkich kobiet tadżyckich umiało czytać, a w roku 1939 umiejętność tę posiadało już 65%), ale głównym celem politycznym tego wysiłku organizacyjnego było narzucenie tych samych podstaw ideologicznych wszystkim narodom państwa sowieckiego w ramach ujednoliconego wykształcenia²⁹. Lorimer zaznaczył zresztą, że udostępnione przez władze sowieckie informacje statystyczne były częściowo zafałszowane ze względów propagandowych³⁰.

„OCZYSZCZANIE” BIBLIOTEK

Biblioteki publiczne w sowieckim systemie oświaty i informacji spełniały ważne zadania propagandowo-wychowawcze. Nadieżda Krupska, która uważała się za największy autorytet w sprawach pedagogiki i bibliotekarstwa, zechciała nimi kierować „zza pleców” Łunaczarskiego. Lenin uległ jej prywatnym ambicjom i podpisał nominację Krupskiej na stanowisko przewodniczącej Głównego Komitetu Polityczno-Oświatowego. Było to wysokie stanowisko partyjne, wymagało silnej osobowości przywódczej. Krupska miała trudności z pełnieniem tej funkcji, również ze względu na swoje problemy zdrowotne. Potrzeba było czterech lat, aby uregulowane zostały podstawy prawne i finansowe zaopatrywania bibliotek w książki za pośrednictwem centralnej komisji dystrybucji w Wydawnictwie Państwowym (Gosizdat). Te regulacje nie dotyczyły bibliotek uniwersyteckich, mających wówczas jeszcze pewną swobodę doboru i gromadzenia książek. Stworzony porządek prawny i instytucjonalny dotyczący bibliotek umożliwiał przejście do drugiej fazy wdrażania systemu, czyli do oczyszczania ich z literatury niezgodnej z doktryną komunistyczną. Krupska poświęcała wiele uwagi poprawności ideologicznej bibliotek; do końca swojego życia podejmowała tę kwestię w wielu publikacjach i wypowiedziach. Opinie małżonki wodza rewolucji przyjmowane były tak, jakby płynęły od samego Lenina. Pierwszy opracowany przez Krupską spis książek podlegających usunięciu pojawił się pod koniec roku 1920, a następny piętnaście miesięcy później.

²⁸ Por. F. L o r i m e r, *The Population of the Soviet Union: History and Prospects*, League of Nations, Genewa 1946, s. 198.

²⁹ Por. tamże, s. 198n. (tabl. 75).

³⁰ Por. tamże, s. 199.

W początkowym okresie selekcje książek prowadzone były okazjonalnie i w sposób nieskoordynowany. Oczyszczaniem bibliotek z literatury „szkodliwej” zajmowali się urzędnicy Narkomprosu i Gławlitu, księgarze oraz aktywiści organizacji społecznych i partyjnych. Małe efekty owych interwencji sprawiły, że 19 maja 1921 roku Lenin zażądał od Feliksa Dzierżyńskiego włączenia sprawy oczyszczania bibliotek z literatury wrogiej do zadań operacyjnych Nadzwyczajnej Komisji do spraw Walki z Kонтrewolucją i Sabotażem (Czeka). Bardziej skuteczne okazały się selekcje prowadzone przez państwowe Centrum Książki, odpowiadające za funkcjonowanie sieci księgarstwa. W wydany przez Knigocjentr spisie kontrolnym publikacji z lat 1922-1929 przeznaczonych na makulaturę znalazło się ponad dwa tysiące tytułów książek i broszur, w tym wiele o tematyce partyjnej. W ciągu następnych dwóch lat Knigocjentr w porozumieniu z Narkomprosem i z Gławlitem wydał sto czternaście okólników nakazujących przekazanie na makulaturę kolejnych trzech tysięcy tytułów³¹. W połowie 1924 roku ukazała się opracowana przez Nadieżdę Krupską i szefa Gławlitu w latach 1922-1931 Pawła Lebiediewa-Poljanskiego długo zapowiadana obszerna instrukcja w sprawie usuwania książek zagrażających władzy sowieckiej³². Wśród wymienionych w niej tytułów najwięcej było broszur „białogwardyjskich” z czasów kontrrewolucji oraz książek autorów z kręgu monarchistów i innych ugrupowań prawicowych. Drugą grupę tematyczną stanowiły wydawnictwa „klerykalne”, czyli cerkiewne i zakonne, dzieła historyczne i polityczne z okresu przedrewolucyjnego oraz „bezwartościowa” literatura piękna minionego okresu, w tym także powieści Lwa Tołstoja osadzone w kulturze chrześcijańskiej, na przykład *Zmartwychwstanie*, oraz *Biesy* Fiodora Dostojewskiego (powieść obrazująca skutki moralnego nihilizmu). W kolejnej grupie znalazły się pisma współczesnych myślicieli rosyjskich, którzy wyemigrowali lub zostali karnie wydaleny z państwa sowieckiego. Konsekwentnie niszczone także publikacje mienszewików, anarchistów i nietolerowanych bolszewickich teoretyków rewolucji, z którymi Lenin polemizował (na przykład Karla Kautzkiego i Gieorgija Plechanowa)³³. Krupska zabroniła ponadto czytania pism Platona, Kanta i Kartezjusza ze względu na ich idealizm oraz dzieł Spencera, Schopenhauera, Jamesa, Taine’a, Ruskina, Maeterlinck’a i Nietzschego ze względu na treści nihilistyczne. Nakazała usunięcie z bibliotek wielu książek dla dzieci i młodzieży – między innymi bajek Iwana Kryłowa oraz powieści Juliusza Verne’a – ze względu na pojawiające się w nich motywy fantastyczne. Uwa-

³¹ Por. A. B l u m, *Sovetskaja cenzura w èpochu totalno terrora. 1929-1953*, Akademičeskoj Proiekt, Sankt Petersburg 2000, s. 96.

³² Zob. *Instrukcija po peresmotru knižnoj sostawy bibliotek*, „Krasnyj Bibliotekar” 1924, nr 1(4).

³³ Por. Ż i r k o v, dz. cyt., s. 367n.

żała bowiem, że fantastyka ma negatywny wpływ na dojrzewanie społeczne i fałszuje materialistyczny obraz świata. Dopiero pod wpływem publicznej krytyki zgodziła się przywrócić do bibliotek rosyjskie bajki ludowe.

Nowa Polityka Gospodarcza przyczyniła się do powstania wielu wydawnictw spółdzielczych, a nawet prywatnych, których działalność – w dopuszczalnych granicach – tolerowana była przez władze. Wywoływało to sprzeciw ze strony starej kadry bolszewików. W marcu 1926 roku Biuro Polityczne WKP(b) skrytykowało restytucję kapitalizmu i negatywnie oceniło w tym kontekście działalność Gławlitu i Gławrepertkomu (odpowiedzialnego za cenzurę filmów i widowisk)³⁴. Od tej pory liczba prywatnych wydawnictw zaczęła spadać, a cenzura stała się bardziej dokuczliwa³⁵. Lebediew-Poljanski zażądał od inspektorów wykazania znaczących rezultatów ich pracy. W początkowym okresie liczbę ingerencji szacowano na 0,3-1% materiałów kontrolowanych. Interwencje te dotyczyły między innymi utworów beletrystyczno-reportażowych Borysa Pilniaka, krótkich autobiograficznych i satyrycznych tekstów ze zbioru *Notatki na mankietach* Michaiła Bułhakowa i wczesnych publikacji Andrieja Płatonowa. Krytyka działalności Gławlitu spowodowała, że wyniki „produkcyjne” jej cenzorów wzrosły: w roku 1926 nie dopuszczono do druku 5,5% książek oraz 7,8% materiałów prasowych i czasopism³⁶. Przepuszczona przez cenzurę w roku 1927 powieść Borysa Pilniaka *Opowieść niezgaszonego księżycy*, w zakamuflowany sposób obarczająca odpowiedzialnością za śmierć Michaiła Frunzego samego Stalina, wywołała głośny skandal, co spowodowało dodatkowe zmiany w pracy urzędników Gławlitu. Określono wówczas sztywne zasady działania wzajemnie za siebie odpowiedzialnych i kontrolujących się nawzajem inspektorów. W początkowym okresie wszystkie konfiskowane książki były komisyjnie niszczone, ale już w listopadzie 1926 roku wprowadzono rozporządzenie o tak zwanych spetschranach, zezwalające na zachowanie pojedynczym egzemplarzy książek zakazanych jako „specjalnych depozytów”. Kolejną innowacją w kontrolowaniu rynku czytelniczego było przekazanie we wrześniu 1930 roku części obowiązków Gławlitu innym instytucjom państwowym, które poczuwając się do politycznej i karnej odpowiedzialności za uchybienia, wykazywały się nawet większą gorliwością w wychwytywaniu zagrożeń ideologicznych niż sam Gławlit.

³⁴ Por. T. G o r i a e v a, hasło „Političeskaja cenzura w SSSR. 1917-1991”, Rossijskaja Političeskaja Encikłopedia, Moskwa 2002, s. 194.

³⁵ 13 sierpnia 1927 roku Gławrepertkom, odpowiedzialny za środowisko artystów muzyków, zakazał wykonywania uwertury Piotra Czajkowskiego *1812* ze względu na pojawiające się w niej wezwania religijne: „Bóg zapłać” i „Boże chroń cara”. Por. tamże, s. 193.

³⁶ Por. tamże, s. 188.

ZMIANY W POLITYCE GŁAWLITU

W połowie 1931 roku nowym szefem Gławlitu został Boris Wolin, sprawdzony działacz partyjny i energiczny organizator. Urzędowanie rozpoczął 8 lipca od podpisania kolejnej listy książek, które mają być usunięte, i każdego roku sporządzał następne. Działania Gławlitu uległy gwałtownej zmianie po śmierci Kirowa, gdy na podstawie dekretu antyterrorystycznego aresztowano tysiące osób publicznych, mających na swoim koncie wiele publikacji. Wolin natychmiast zwrócił się do sekretarza KC WKP(b) Andrieja Andriejewa o zgodę na zastosowanie podobnych środków nadzwyczajnych wobec książek pisanych w duchu trockistowsko-zinowjewskim. Znalazły się wśród nich publikacje Sergiusza Jesienina (ze względu na jego poemat *Pieśń o wielkim pochodzie*) i Włodzimierza Majakowskiego (ze względu na kontrowersyjny poemat zatytułowany *Lenin*). Wolin żądał od pisarzy samokrytyki, oczekiwał, że będą zgłaszać się z tekstami, w których dopuścili się błędów ideologicznych³⁷. W napiętej sytuacji politycznej partia wymagała od Gławlitu jeszcze większej skuteczności. Z inicjatywy NKWD w połowie 1935 roku Wolina zastąpił Siergiej Ingułow, autor znanych podręczników do wychowania politycznego, przeznaczonych dla chcących się dostać na studia komsomolców i absolwentów szkół. Opublikowana przez niego wspólnie z Wolinem w roku 1935 *Politgramota* („Dyplom polityczny”) nazywana była katechizmem bolszewizmu, a stała się również symbolem lojalności obywatelskiej. Tylko w roku 1935 ukazała się w nakładzie sześciuset pięćdziesięciu tysięcy egzemplarzy, z czego osiemdziesiąt tysięcy wydano w języku rosyjskim, czterdzieści jeden tysięcy w ukraińskim i kilkunastu innych językach, głównie narodów zamieszkujących Związek Sowiecki³⁸. Warto dodać, że w tym samym czasie wycofywano podręczniki pedagogiki. Tylko w lipcu roku 1936 wycofanych zostało sto dwadzieścia podręczników, dlatego że pojawiały się w nich elementy pedologii oraz nazwiska objętych cenzurą uczonych, takich jak Piotr Błonski, Lew Wygotskij czy Albert Pinkiewicz³⁹. W lipcu 1935 roku pięciuset sprawdzonych komunistów skontrolowało w Leningradzie 1078 bibliotek i księgarni, a dwadzieścia tysięcy usuniętych z nich książek przekazano do spalarni⁴⁰. Z polecenia Ingułowa rekwirowano nie tylko książki szkodliwe z punktu widzenia ideologicznych celów władzy, ale wszystkie książki autorów uznawanych za wrogów ludu, nawet jeśli treść tych publikacji była obojętna ideologicznie (na

³⁷ Por. B l u m, dz. cyt., s. 100.

³⁸ Zob. A. J e r m a k o v, *Nożnicy niebytija. Siergiej Borisovič Ingułow (1893-1938)*, „Učitel'skaja Gazieta” 2003, nr 51(9976) („Otkrytyj Tiekst”, <http://www.opentextnn.ru/censorship/russia/sov/personalia/leader/ingulov/>).

³⁹ Por. B l u m, dz. cyt., s. 99.

⁴⁰ Por. tamże, s. 104, 291.

przykład podręczniki z zakresu matematyki czy uprawy roślin). Między lutym a październikiem 1936 roku urzędnicy Gławlitu sprawdzili 5 100 000 książek z 2660 bibliotek mieszczących się w osiemdziesięciu czterech dzielnicach. Przejęto wówczas 36 647 książek, wśród nich znalazły się 10 283 książki autorstwa członków szajki trockistowsko-zinowjewowskiej, w tym 402 samego Trockiego⁴¹. Ogółem w czasach Wielkiego Terroru do 1938 roku represjom poddano 1606 autorów, 4 966 tytułów i 10 375 706 egzemplarzy książek oraz 220 000 plakatów⁴². Zachowane archiwum spetschranu⁴³ Rosyjskiej Akademii Nauk z lat 1930-1940 pozwala prześledzić „bibliolicję” tego okresu, prowadzoną planowo i konsekwentnie – podobnie jak w przypadku eliminowania wrogów ideologicznych. Zdaniem Aljena Bluma w czasie Wielkiego Terroru usunięto z bibliotek setki milionów woluminów, kierujący się „instynktem klasowym” bibliotekarze z własnej inicjatywy niszczyli bowiem nie tylko książki wykazane przez Gławlit, ale też wiele innych⁴⁴.

W latach 1937-1938 zmieniono politykę cenzury. O ile wcześniej kontrolowano zawartość książek ze względu na ich poprawność ideologiczną, o tyle teraz – z powodu zaostrego kursu walki z trockistami – wprowadzono zasadę skrupulatnego usuwania wszystkich wzmianek o dorobku piśmienniczym „zdrajców ojczyzny i wrogów ludu”. Jeśli dany autor znalazł się na liście cenzury, jego książki natychmiast usuwano z bibliotek, jak też starano się zatrzeć ślady po nim w innych publikacjach. Jedną z ofiar Wielkiego Terroru stał się również Dawid Riazanow, założyciel Instytutu Marksa i Engelsa, autor około pięciuset publikacji, o którym Łunaczarski pisał z szcunkiem, że rozległą wiedzą przewyższa wszystkich znanych mu rewolucjonistów⁴⁵. Zacieranie śladów po Riazanowie było kłopotliwe ze względu na to, że napisał on wiele opracowań dzieł Marksa i Engelsa, był też autorem wstępów do tych dzieł.

Polityka Gławlitu w okresie terroru była pozornie pełna sprzeczności, gdyż domagano się od wydawnictw zwiększenia produkcji książek, a równocześnie podejmowano szybkie decyzje o wycofywaniu tytułów zagrażających władzy, co powodowało destabilizację. W rzeczywistości polityka ta prowadziła do formowania literatury poprzez selekcję i dobór na podobnej zasadzie, jak profilowane są rasy psów i innych zwierząt domowych. Wszystkie te działania miały służyć wyhodowaniu rasy „nowego człowieka”. Można powiedzieć, że

⁴¹ Por. tamże, s. 104.

⁴² Por. tamże, s. 97.

⁴³ Był to specjalny depozyt dla pojedynczych egzemplarzy książek wycofanych lub skonfiskowanych.

⁴⁴ Por. tamże, s. 95.

⁴⁵ Por. J.G. R o k i t j a n s k i j, *Glas vopijuščego. Akademičnik D.B. Rjazanov protiv stalinizacii RKP(b)*, „Wiesticnik Possijskoj Akademii Nauk” 65(1995) nr 4, s. 365-376 (<http://www.ras.ru/FStorage/download.aspx?Id=e701cb09-1b6d-4739-9e88-24475b9c1d5b>).

była to światopoglądowa odmiana klasycznej eugeniki utopijnej. Jej efekty pedagogiczne ujawniły się stosunkowo szybko.

*

Książki generują niezbędne dla utrzymania społecznej równowagi antropologiczne mity trwałości, ciągłości, logiki, rozumu i miłości. Ludzie, różniąc się poglądami na temat prawdy, sięgają po te książki, które dostarczają argumentów na poparcie artykułowanych przez nich poglądów. Od początków cywilizacji w sporach o prawdę logosu budowane są ethosy społeczne⁴⁶. W trakcie gwałtownych wydarzeń towarzyszących dokonywaniu przewrotu ideologicznego i walce z kontrrewolucją Rosja bolszewicka, a następnie Związek Radziecki były również teatrem walki z książką i o książkę. W Rosji bolszewickiej kategoriom trwałości, ciągłości, logiki, rozumu i miłości przypisany został marksistowsko-leninowski charakter klasowy i tylko w tym zawężonym wymiarze mogła się rozwijać literatura, nauka i sztuka. Podczas wymiany książek ze starego repertuaru na książki Związku Sowieckiego tworzone były nowe wyobrażenia społeczne, powstawała mitologia państwa rewolucyjnego z galerią nowych bohaterów literackich, takich jak Pawka Korczagin, Pawlik Morozow, Zoja Kosmodiemiańska, Oleg Koszewoj, Arkadij Gajdar (pisarz, a zarazem postać literacka z opowiadań Borysa Emieljanowa), a nawet Feliks Dzierżyński z powieści biograficznej Jurija Germana, w bolszewickich hagiografiach przykrojonych na potrzeby propagandy.

Książki ułatwiają uporządkowanie wiedzy o świecie, wzmacniają i utrwalają w swoich właścicielach poczucie emocjonalnej, intelektualnej i estetycznej obecności. W państwie totalitarnym stają się jednak również instrumentem propagandy i zniewolenia ideologicznego. Prawda jako pierwsza pada ofiarą dyktatury. Bolszewicy zamienili naiwną utopię Czernyszewskiego o pałacu robotników w upiorną codzienność czerwonego terroru⁴⁷. W ich przekonaniu wszystko było polityczne, a zwłaszcza prawda, dlatego tworzony przez nich świat zamknął się w kokonie mitów rewolucyjnych wyrosłych na utopii komunizmu. Zapowiadane przez Lenina uczynienie człowieka wielkim sprowadzono do praktyki budowania wielkich pomników oraz do kultu jednostki. Pod kontrolą Gławlitu w wielkich nakładach zapewniano obywatelom literaturę zgodną z duchem ideologii komunistycznej i z potrzebami partii.

⁴⁶ Por. A. D r ó ż d ż, *Książka w świecie utopii*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2006, s. 94-99.

⁴⁷ Por. M. C z e r n y s z e w s k i, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzęczkowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 416-439. Kryształowy pałac pojawia się w czwartym śnie bohaterki powieści Wierzy Pawłownej.

Chociaż powieść Nikołaja Ostrowskiego *Jak hartowała się stal*⁴⁸ wydrukowano w łącznym nakładzie czterdziestu milionów egzemplarzy, to na przekór propagandzistom i cenzorom Gławlitu więcej prawdy o rzekomo „nowym” człowieku dostarczyły antyutopie Jewgienija Zamiatina, Andrieja Płatonowa i Władimira Wojnowicza, z którymi czytelnicy rosyjscy mogli się zapoznać dopiero po upadku komunizmu.

Pod rządami Stalina skutków „utopii u władzy”⁴⁹ doświadczyły cztery pokolenia „ludzi radzieckich”, co bynajmniej nie znaczy, że po przełomowym XXV Zjeździe KPZR nastąpiło zerwanie z utopią komunizmu. Zbliżająca się pięćsetna rocznica opublikowania *Utopii* Thomasa More’a powinna stać się okazją, by po blisko stu latach od rewolucji bolszewickiej zastanowić się również nad konsekwencjami utopizmu we wszystkich aspektach życia społecznego i umysłowego „Kraju Rad”, jak był nazywany w dwudziestym wieku ów totalitarny twór państwowy wyrosły na utopii marksistowsko-leninowskiej.

⁴⁸ Zob. M. Ostrowski, *Jak hartowała się stal*, tłum. W. Rogowski, Iskry, Warszawa 1977.

⁴⁹ Zob. M. Haller, A. Niekricz, *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, t. 1-2, tłum. A. Mietkowski, Polonia, Londyn 1985-1987.

Stankomir NICIEJA

UTOPIJNE WIZJE PRAGMATYCZNYCH ANGLIKÓW Utopia w angielskiej tradycji literackiej

Traumatyczny wstrząs, jakim była dla zachodniego świata pierwsza wojna światowa, uzewnętrznił tłące się wcześniej pod powierzchnią życia społecznego i rzadko artykułowane lęki i niepokoje. Wojenny szok oraz zdobywające popularność teorie o nieracjonalnym podłożu ludzkiej psychiki przypieczętowały dominację antyutopii na początku dwudziestego wieku. Radość z nowych odkryć i wynalazków już na zawsze została skażona przez strach i niepokój o przyszłość.

Anglicy lubią być postrzegani jako ludzie praktyczni czy wręcz przyziemni. Gdy Napoleon Bonaparte nazwał ich narodem sklepikarzy, wielu mieszkańców Wysp przyjęło to jako komplement. Angielskie umiłowanie prostoty i niechęć do ideologicznego zaciętrzewienia bodaj najbardziej obrazowo sportretował George Orwell w głośnym eseju *Lew i jednorożec*¹. Opisał w nim nie tylko typową dla swoich rodaków niechęć do abstrakcyjnego rozumowania czy też wielkich teorii filozoficznych, ale i do masowych zgromadzeń, kolorowych koszul, antysemityzmu czy publicznych wybuchów emocji. Z dumą podkreślał, że Anglia zawsze stroniła od skrajności i ani obietnice faszyzmu, ani komunizm nie były w stanie Anglików omamić.

Jak więc pogodzić angielską awersję do radykalizmu i abstrakcji z równie angielskim uwielbieniem dla wszelakich utopii? Jakkolwiek wspaniałe i poruszające wizje modelowych państw wychodziły spod piór licznych pisarzy z Ameryki, Francji, Niemiec, Włoch czy Hiszpanii, to jednak sama nazwa gatunku, a także niektóre z najpopularniejszych i najsilniej oddziałujących utopii wykreowane zostały przez Anglików. Oczywiście to pozornie paradoksalne angielskie zamiłowanie do utopii nie musi stanowić zaprzeczenia pragmatyzmu – może być postrzegane jako jego wyraz. Chociaż utopia powszechnie kojarzy się z mrzonką², możemy ją też potraktować jako specyficzny przejaw angielskiego ducha pragmatyzmu. Utopia to bowiem pewien konkretny, który czerpie energię wprost z naturalnych właściwości narracji. „Możliwy świat literacki – przypomina Umberto Eco – jest jedynym uniwersum, w którym możemy być czegoś pewni i który dostarcza nam bardzo silnej idei Prawdy. Ludzie łatwowierni wierzą, że gdzieś istnieją, bądź istniały, Eldorado i Lemu-

¹ Zob. G. Orwell, *Lew i jednorożec*, w: tenże, *Jak mi się podoba. Eseje, felietony, listy*, tłum. A. Hulsarska, M. Szuster, B. Zborski, Aletheia, Warszawa 2002, s. 91.

² Por. J. S z a c k i, *Spotkania z utopią*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2000, s. 16.

ria, sceptycy zaś są przekonani, że takie miejsca nie istniały nigdy. Wszyscy wiemy jednak, że [...] bezdyskusyjnie prawdziwa jest śmierć Anny Kareniny pod kołami pociągu, całkowitym fałszem – jej ślub z księciem z bajki”³.

UTOPIA RAMY GATUNKU

Utopia to gatunek, którego podstawowy budulec stanowią sprzeczność i paradoks. Paradoksalne może się też wydawać pochodzenie jego nazwy. Jak słusznie zauważa Jan K. Fuz, utopię wywieść można „z twórczego impulsu ludzkiej natury – z niezadowolenia z teraźniejszości i chęci osiągnięcia czegoś lepszego, idealnego, będącego u samych podstaw ludzkiej natury”⁴. Ernst Bloch i Northrop Frye dawno już wykazali, że dążność do kreowania utopii jest uniwersalna i sięga początków rodzaju ludzkiego⁵. Nazwy dla całego gatunku dostarcza jednak dopiero utwór powstały w roku 1516. Wtedy to po raz pierwszy wydane zostaje po łacinie dzieło Thomasa More’a *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* [„Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznaney dotąd wyspie Utopii”], najczęściej przedstawiane po prostu jako *Utopia*⁶. Oczywiście More nie jest twórcą gatunku; za „matkę wszystkich utopii” uznać należy – przynajmniej z punktu widzenia tradycji europejskiej – napisane o wiele wcześniej *Państwo*⁷ Platona. Nie ma chyba wielkiej przesady w stwierdzeniu, że cała utopijna tradycja Zachodu stanowi przypisy do tego słynnego dialogu⁸, gdyż każde ważne dzieło o modelowym państwie czy ustroju prędzej czy później będzie z *Państwem* zestawiane. Dotyczy to oczywiście także *Utopii* More’a. Jak piszą

³ U. E c o, *Historia krain i miejsc legendarnych*, tłum. T. Kwiecień, Rebis, Poznań 2013, s. 440.

⁴ J.K. F u z, *Welfare Economics in Some English Utopias from Francis Bacon to Adam Smith*, Springer, New York, 1951, s. 1 (o ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – S.N.).

⁵ Zob. E. B l o c h, *The Principle of Hope*, t. 1-3, tłum. N. Plaice, S. Plaice, P. Knight, Blackwell, Oxford 1986; N. F r y e, *Varieties of Literary Utopias*, „Daedalus” 94(1965) nr 2, s. 323-347.

⁶ Zob. T. M o r e (M o r u s), *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy Dajmonion, Lublin 1993.

⁷ Zob. P l a t o n, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.

⁸ Parafrazuję tu słynne zdanie Alfreda N. Whiteheada: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”. A.N. W h i t e h e a d, *Process and Reality*, oprac. D.R. Griffin, D.W. Sherburne, Simon and Schuster, New York 2010, s. 39.

autorzy monumentalnego studium nad historią myśli utopijnej Frank E. Manuel i Fritzie P. Manuel, „bez *Państwa Utopia* More’a jest niezrozumiała”⁹.

Dlaczego więc to od *Utopii* pochodzi nazwa całego gatunku? Można wskazać na co najmniej dwa powody. Po pierwsze, duże znaczenie miał charakter wizji Platona. Jego koncepcja państwa, niewątpliwie poruszająca wyobraźnię, pozbawiona była jednak ważnej cechy utopii – mocy uwodzenia. Przesiáknęty cynizmem i brakiem wiary w człowieka porządek społeczny wyłaniający się z *Państwa* odstręcza swoim okrucieństwem nie tylko z powodu różnych obecnych w nim ograniczeń, ale przede wszystkim ze względu na kryjący się w nim fundamentalny atak na ludzką naturę czy godność. W imię porządku i bezpieczeństwa (co brzmi dzisiaj niepokojąco znajomo) obywatel platońskiego państwa musi wyrzec się niemal wszystkiego, od przyjemności z posiadania potomstwa do wyrafinowanych rozrywek intelektualnych. Chociaż państwem tym rządzą światli filozofowie, jest ono bezduszne i nie cofa się przed krzywdzeniem ani ogłupianiem swoich obywateli.

W zestawieniu z makiawelicznym *Państwem* Platona *Utopia* Thomasa More’a oferuje, jak się wydaje, znacznie bardziej przyjazną wizję świata. Zamiast koszarowej dyscypliny i wojskowego drylu More proponuje ład klasztoru. Narzucona harmonia i porządek nie służą tu całkowitemu przeprogramowaniu ludzkiej natury, ale raczej wytworzeniu optymalnych warunków jej rozwoju. Dla współczesnego czytelnika wizja zawarta w *Utopii* może być mało pociągająca, ale jak słusznie zauważa Lyman T. Sargent, człowiekowi żyjącemu w szesnastym czy siedemnastym wieku społeczeństwo, w którym nie ma głodu ani nędzy i w którym nie kara się śmiercią za stosunkowo błahe przestępstwa, wydawało się rajem na ziemi¹⁰.

Utwór More’a jest klasyczną utopią tylko w drugiej – jak się powszechnie sądzi, napisanej wcześniej – obszerniejszej części. Księga pierwsza zawiera inspirowany grecką tradycją dialog między odwiedzającym Antwerpię Tomaszem Morusem a napotkanym przezeń przypadkiem portugalskim marynarzem i podróżnikiem Rafałem Hytlodeuszem (w orginale: Raphaelem Hythloday’em). W części tej rozgoryczony Portugalczyk poddaje bezpardonowej krytyce porządku panujące w Europie, a szczególną uwagę zwraca na pychę i chciwość elit władzy oraz na barbarzyński charakter szeroko wtedy stosowanej kary śmierci. Druga, właściwa część utworu tłumaczy przyczynę tak wielkiego rozgoryczenia Hytlodeusza europejską rzeczywistością. Jest ono konsekwencją wizyty Portugalczyka w dalekim i nieznanym państwie założonym przez

⁹ F.E. Manuel, F.P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009, s. 121.

¹⁰ Por. L.T. Sargent, *Utopianism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2010 (edycja cyfrowa).

legendarnego króla Utopusa, gdzie mógł się on naocznie przekonać, że inny sposób organizacji państwa i społeczeństwa nie tylko jest możliwy, ale też przynosi pozytywne rezultaty.

Jak to przedstawia w *Utopii* Hytlodeusz, sposobem na osiągnięcie bogactwa w państwie i przejawem mądrości jest staranne planowanie oraz racjonalne rozłożenie obowiązków (co, używając popularnego dziś żargonu, określić można jako „rozwiązania systemowe”). Wszystko w dalekim państwie Utopii jest proste, symetryczne i jednolite. Ujednolicone są zarówno stroje mieszkańców, jak też domy, dzielnice czy nawet całe miasta. Podstawą porządku społecznego jest wiara w dobroczynny wpływ pracy. W Utopii każdy musi wyuczyć się jakiegoś rzemiosła, a także pracować na roli. Niemniej jednak czas pracy ograniczony jest (podobnie jak postuluje się to dziś w Szwecji) do sześciu godzin dziennie. Reszta dnia przeznaczona zostaje na rozwijanie własnych pasji. W Utopii nie ma karczm ani kasyn, Utopianie mogą natomiast uczęszczać na otwarte wykłady i rozwijać swoje zainteresowania zgodnie z osobistymi preferencjami. Po ósmej wieczorem wszyscy kładą się spać.

W Utopii zapewniona jest powszechna opieka medyczna, a w publicznych jadłodajniach przy akompaniamencie muzyki i poezji serwowane są smaczne i pożywne posiłki. Wszelkie niezbędne towary i żywność przechowuje się w ogólnodostępnych magazynach. W drzwiach nie ma zamków, domy są identyczne, przestronne, a obywatele zmieniają je co dziesięć lat. Dzięki całkowitemu zniesieniu własności prywatnej przestępczość praktycznie zanika. Nieliczne jednostki niebędące w stanie dostosować się do norm i nieprzestrzegające porządku skazuje się na niewolnictwo, a w skrajnych przypadkach na śmierć. Ważnym aspektem społecznego ładu Utopii jest unikanie nieumiarkowania i luksusu. Aby wyrobić w Utopianach niechęć do złota i srebra, z metali tych wytwarza się różne „nieczyste” i „haniebne” przedmioty, jak nocniki czy kajdany dla niewolników.

W ujednoliconym społeczeństwie, przywołującym u współczesnego czytelnika skojarzenia z Chinami czasów Mao, nie ma miejsca na frywolne rozrywki, a pojęcie prywatności jest właściwie nieznane. Regulacji podlegają najbardziej intymne aspekty życia. Zwykle wyrozumiałe państwo okazuje się zadziwiająco pryncypialne w kwestiach życia seksualnego. Stosunkowo późno dozwolona jest inicjacja seksualna: dopiero po ukończeniu osiemnastego roku życia w przypadku kobiet i dwudziestego drugiego w przypadku mężczyzn. Karę za seks przedmałżeński stanowi dożywotni celibat, a za zdradę małżeńską – niewolnictwo czy wręcz śmierć w przypadku recydywy. Ponadto przyszli małżonkowie przed podjęciem ostatecznej decyzji o ślubie dokonują wzajemnych oględzin bez ubrań. W ramach comiesięcznego rytuału żony zmuszone są klękać przed swoimi mężami i wyznawać im winy (notabene mężowie takiemu obowiązkowi nie podlegają). Podobnie jak Japończycy w latach 1663-1868,

w okresie izolacji kraju (jap. sakoku), obywatele Utopii mają ścisły zakaz podróżowania.

Niejednoznaczny, polifoniczny¹¹ charakter *Utopii* nie przestaje fascynować i przyciągać licznych współczesnych interpretatorów. Z jednej strony *Utopia* jawi się jako godna uwagi propozycja, z drugiej jednak bez trudu znajdziemy w niej sygnały, by nie brać przedstawionej rzeczywistości zbyt poważnie. „Utopia” po grecku znaczy „nie-miejsce” (od greckiego „ou” – nie i „topos” – miejsce). Podróżnik, który o tej krainie z taką fascynacją opowiada, Rafał Hytlodeusz, nosi imię archaniola i posłańca ze Starego Testamentu (Raphael), jego nazwisko (Hythlodæus) możemy jednak przetłumaczyć z łaciny jako „opowiadający brednie”. Podobnie rzeka w Utopii nazywa się Anydrus – „bez wody”, a główny sędzia wyspy to Ademus, czyli „nie ludzie”. Co ważne, wieloznaczność wprowadzona do gatunku przez More’a stała się immanentną cechą niemal wszystkich ważnych utopii.

FRANCIS BACON WIZJONER PRZYSZŁOŚCI

Kolejnym po publikacji książki More’a ważnym krokiem w ewolucji angielskiego myślenia utopijnego jest dzieło Francisca Bacona z roku 1627 *Nowa Atlantyda*¹². Ta dość zagadkowa i niedokończona książka wiele zawdzięcza oryginalnemu utworowi Thomasa More’a, przede wszystkim oparta jest na tym samym pomysłu. W niej również znajdujemy historię podróżnika, który podczas swoich wojaży trafia do wzorcowo zarządzanego państwa. Podobnie jak Utopia, państwo Bensalem ma swojego wielkiego fundatora, króla Solamone, który na wieki wytyczył kierunek rozwoju kraju. W obu państwach panuje też tolerancja religijna. O ile jednak Utopia była krajem wielu religii, Bensalem, dzięki cudowi szczegółowo opisanemu na początku książki, jest w przemożnej większości chrześcijański. Bacon przedstawia jednak w *Nowej Atlantydzie* dość nieortodoksyjną wizję chrześcijaństwa jako specyficznego kultu płodności. Ustrój państwowy Bensalem oparty jest na względnie łagodnym patriarchacie, a uciekanie się do użycia siły rzadko bywa tam konieczne.

Bacon wzbogaca wzorzec utopii kilkoma oryginalnymi pomysłami. W Bensalemie nie ma klasztornej komunizmu, przypomina ono raczej subsydiujące różne aspekty życia chadeckie państwo dobrobytu. Autor *Nowej Atlantydy*

¹¹ Termin ten w odniesieniu do książki More’a wprowadził do literatury krytycznej Artur Blaim. Zob. A. B l a i m, *Early English Utopian Fiction: A Study of a Literary Genre*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1984.

¹² Zob. F. B a c o n, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Pax, Warszawa 1954.

nie potępia pieniądza ani własności prywatnej, lecz postuluje stosowanie tych środków jako narzędzi społecznej kontroli. W tym wymiarze wizja Bacona wydaje się nowocześniejsza i bardziej realistyczna niż *Utopia*. Posługując się terminem z popularnej w ostatnich latach książki Richarda Thaler i Cass Sustein, można powiedzieć, że władze Bensalem dyskretnie „popychają” (ang. nudge) swoich obywateli, niekiedy ich przekupując, a niekiedy karając, by w ten sposób osiągnąć społecznie pożądane zachowania¹³.

Prawdziwym wyróżnikiem wizji Bacona jest jednak centralna rola, jaką przyznaje on nauce i technice. Jako jeden z pierwszych wielkich myślicieli Europy sugerował on, że nieskrępowany i wspierany przez państwo rozwój nauki zrewolucjonizuje życie na ziemi. *Nowa Atlantyda* otwiera zatem ważny nurt utopii – utopie naukowe, a jej autor staje się prekursorem literatury fantastyczno-naukowej. Głównym motorem rozwoju państwa w *Nowej Atlantydzie* jest Dom Salomona – ośrodek badawczy i edukacyjny, prototyp współczesnego uniwersytetu. Podczas gdy w *Państwie* Platona jaskinia stanowi metaforę ludzkich ograniczeń, w *Nowej Atlantydzie* właśnie z ulokowanych w jaskiniach laboratoriów rozchodzi się światło wiedzy niosące nadzieję dla ludzkości. Duży nacisk w Bensalem kładzie się na wymiar praktyczny zdobywanej wiedzy. Nauka służy przede wszystkim podnoszeniu komfortu życia obywateli. Zdziwienie dzisiejszego czytelnika *Nowej Atlantydy* muszą budzić prawdziwie profetyczne zdolności jej autora. Udało się bowiem Baconowi przewidzieć wiele nowoczesnych technologii: od produkcji sztucznych metali, przez przedłużanie życia, po nagrywanie i przesyłanie na odległość muzyki.

Bardzo ważnym aspektem *Nowej Atlantydy* jest podejście do religii. Bacon pragnął, aby jego utopia nie była postrzegana jako wymierzona w religię. W *Nowej Atlantydzie* konflikt między wiedzą objawioną a empiryczną nauką, tak żywy w siedemnastym wieku, zostaje zneutralizowany. W dziele tym dostrzec można próbę odpowiedzi na obawy wielu współczesnych Baconowi, że nauka odwiedzie ludzi od wiary w Boga. W odróżnieniu od choćby doktora Fausta, bohatera słynnego dramatu Christophera Marlowe’a (utworu napisanego około roku 1592)¹⁴, naukowcy z Bensalem nie rzucają wyzwania naturze i nie mają w pogardzie religijnych dogmatów. Z *Nowej Atlantydy* wyłania się wyobrażenie naukowca jako godnego najwyższego szacunku pobożnego mędrca, a nie wichrzyciela czy szaleńca opętanego wizją zapanowania nad światem. W utopii Bacona człowiek nauki raczej tworzy porządek społeczny, niż go burzy¹⁵.

¹³ Zob. R.H. Thaler, C.R. Sunstein, *Impuls. Jak podejmować właściwe decyzje dotyczące zdrowia, dobrobytu i szczęścia*, tłum. J. Grzegorzczak, Zys i S-ka, Poznań 2012.

¹⁴ Zob. Ch. Marlowe, *Tragiczna historia doktora Fausta*, tłum. J. Kydryński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982.

¹⁵ Postać szalonego, wiedzionego zgubną obsesją naukowca, nie zniknęła z kultury. Można ją z łatwością rozpoznać w utworach takich autorów, jak Mary Shelley (*Frankenstein*; tytuł ory-

Nowa Atlantyda, chociaż niedokończona i w wymiarze literackim niedopracowana, ugruntowała znaczenie rodzącego się gatunku literatury utopijnej. Miała też skutek praktyczny. Podczas gdy tylko nieliczni poważnie rozpatrywali możliwość przebudowy społeczeństwa według koncepcji zawartej w *Utopii* Thomasa More'a, Dom Salomona stał się inspiracją dla wielu różnych inicjatyw. Wpływowi czytelnicy *Nowej Atlantydy*, zafascynowani wizją lepszego świata, zaczęli tworzyć różne stowarzyszenia i koła naukowe, z których najślawniejsze było Towarzystwo Królewskie założone w roku 1660¹⁶.

O tym, że wielowymiarowy sukces prozy More'a i Bacona umocnił pozycję utopii jako gatunku literackiego, świadczy liczne grono ich naśladowców i imitatorów. Na szczególną uwagę w zasługują Gabriel Plattes, autor *A Description of the Famous Kingdom of Macaria* (z roku 1641), Gerrard Winstanley, autor *Programu ustroju wolności* (*The Law of Freedom in a Platform*¹⁷ z roku 1652), James Harrington, autor *The Commonwealth of Oceania* [„Rzeczypospolitej Oceanii”] (z roku 1656), a także pierwsza kobieta wśród wybitnych utopistów i – podobnie jak Bacon – prekursorka literatury science fiction Margaret Cavendish, autorka *The Blazing-world* [„Płonącego świata”] (z roku 1666; pełny tytuł: *Description of a New World, Called The Blazing-world*).

JONATHAN SWIFT KONSTATATOR UŁOMNOŚCI CZŁOWIEKA

Kolejny istotny przełom w angielskim piśmarstwie utopijnym nadszedł wraz z nastaniem epoki Oświecenia i pojawieniem się słynnego dzieła Jonathana Swifta. Wydawałoby się, że osobowość tego znanego z błyskotliwości satyryka, jego legendarny wręcz cynizm i mizantropia będą go od wszelakich utopii odstręczać. Tymczasem opublikowane w roku 1726 *Podróże Guliwera*¹⁸ (pełny tytuł oryginalny: *Travels into Several Remote Nations of the World. In Four Parts. By Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a Captain of Several*

ginalny: *Frankenstein or The Modern Prometheus*, 1818), Wilkie Collins (*Kamień Księżycowy*; tytuł oryginalny: *The Moonstone*, 1868) czy Herbert George Wells (*Wyspa doktora Moreau*; tytuł oryginalny: *The Island of Doctor Moreau*, 1896). Motyw ten do dziś chętnie wykorzystują hollywoodzcy scenarzyści.

¹⁶ Pełna angielska nazwa towarzystwa to The Royal Society of London for Improving Natural Knowledge.

¹⁷ Zob. G. W i n s t a n l e y, *Program ustroju wolności, czyli prawowita zwierzchność przywrócona, z dodaniem innych pism mniejszych*, tłum. S. Helsztyński, PWN, Warszawa 1959.

¹⁸ Zob. J. S w i f t, *Podróże do wielu odległych narodów świata w czterech częściach. Przez Lemuela Gullivera, początkowo lekarza okrętowego, a następnie kapitana licznych okrętów*, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979.

Ships) stanowią prawdziwy kamień milowy w rozwoju angielskiej literatury utopijnej. Niemniej jednak wspomniane wcześniej cechy i zainteresowania Swifta lokują go na biegunie literatury utopijnej niejako przeciwległym do tego, na którym sytuuje się Bacona. Swift jest bowiem prekursorem utopii satyrycznej¹⁹. Nie przywołuje w swoim dziele inspirujących wizji lepszego społeczeństwa, lecz obnaża patologie władzy i ludzkie przywary. Utopia jest dla niego narzędziem służącym do tego, co rosyjscy formalisci, admiratorzy jego prozy, określali mianem „defamiliaryzacji” („uniezwyklenia”), jest chwytem umożliwiającym czytelnikowi przyjęcie bardziej krytycznej perspektywy w postrzeganiu otaczającej rzeczywistości²⁰.

Pod względem konstrukcyjnym i formalnym dzieło Swifta niewiele odbiega od modelu znanego z prozy More’a i Bacona. Wszystkie cztery księgi, które składają się na *Podróż Guliwera* – czyli „Podróż do Liliputu”, „Podróż do Brobdingnag” (państwa wielkoludów), „Podróż do Laputy, Balnibarbi, Gulbbdubdrib, Luggnagg i Japonii” (Laputa to kraj szalonych naukowców) i „Podróż do krainy Houyhnhnmów” – mają charakter utopii, niemniej jednak to ostatnia, czwarta księga, czerpie z utopijnego wzorca w sposób najbardziej bezpośredni. „Podróż do kraju Houyhnhnmów”, tak jak cała powieść, opiera się na genialnie prostym i konsekwentnie rozwijanym zabiegu odwrócenia skal i ról. Zamiana miejsc dotyczy najpierw liliputów i olbrzymów, a następnie ludzi i zwierząt. W niezwyklej krainie Houyhnhnmów rozumem i zdrowym rozsądkiem obdarzone są konie, a ludzie, zwani Yahoosami, to brutalne bestie w hobbesowskim stanie natury.

Państwo gadających koni – podobnie jak kraje w prawie wszystkich wcześniejszych utopiach – przedstawiane jest przez Swifta jako kraina szczęśliwości, której mieszkańcy nie znają wojen i sporów religijnych, ale również pieniędzy. Nie ma w niej prawników, przekupnych lekarzy ani skorumpowanych polityków. Najzabawniejsze fragmenty powieści to te, w których zakłopotany Guliwer stara się wytłumaczyć swojemu gospodarzowi-koniowi, czym są konflikty zbrojne, sądownictwo, pieniądze czy też kłamstwo. Jeżeli ktoś poszukiwałby najbardziej zjadliwych, szyderczych sądów na temat pracy lekarzy, prawników czy polityków, znajdzie je właśnie w czwartej księdze *Podróży Guliwera*.

Chociaż księga ta ma strukturę utopii, jako bezlitosna krytyka porządku społecznego i ludzkich ułomności stanowi raczej przykład wczesnej antyutopii. Swift koncentruje się w niej na ograniczeniach natury ludzkiej, które w jego mniemaniu wykluczają jakąkolwiek możliwość budowy utopijnego społeczeń-

¹⁹ Por. P.E. W e g n e r, *Utopia*, w: *A Companion to Science Fiction*, red. D. Seed, Blackwell, Oxford 2005, s. 84.

²⁰ Zob. W.B. S z k ł o w s k i, *Sztuka jako chwyt*, w: *Teoria badań literackich za granicą*, red. S. Skwarczyńska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 95-111.

stwa, a nawet społeczeństwa tylko trochę bardziej racjonalnego i sprawiedliwego niż te, które znamy. Innymi słowy, według Swifta istnienie utopijnego państwa możliwe jest tylko wtedy, gdy nie tworzą go ludzie. Dobitniej niż jego poprzednicy Swift uzmysławia czytelnikom, jaką cenę trzeba zapłacić za społeczną harmonię. Obywatele końskiego państwa nie znają zakłamania, wojen ani chciwości, ich egzystencja pozbawiona jest jednak jakiegokolwiek pasji. Konie stanowią uosobienie cnót, ale są też wyjątkowo bezbarwne. Obca jest im miłość, a ich język jest nad wyraz ubogi. Brakuje tego, co ludzkie życie czyni bogatym. Swift uzmysławia też czytelnikowi skomplikowane zależności między miłością a nienawiścią czy bezinteresownością a egoizmem. Deklarowana przez Guliwera wielka miłość do końskiej komuny wydaje się jedynie formalnym zabiegiem autora powieści. Zdecydowana większość ludzi w sytuacji, w jakiej znalazł się Guliwer, szybko zatęskniłaby za twórczym chaosem ludzkiego świata i czym prędzej uciekłaby z takiej rajskiej krainy. Jak widać Swift, przekonany o głębokiej i nieusuwalnej ułomności człowieka, nie podzielał kluczowej dla Baconowskiej utopii wiary w możliwość ulepszenia społeczeństwa. Polegał na rozumie i go wychwalał, ale był też świadom jego ograniczeń. Autor *Podróży Guliwera* ukazuje, jak szeroka i rozmyta jest granica oddzielająca utopię od jej przeciwieństwa – antyutopii.

SAMUEL BUTLER SCEPTYK W ŚWIECIE TECHNIKI

Po „wieku rozumu” (ang. the Age of Reason) i krótkiej acz burzliwej epoce romantyzmu otwiera się kolejny ważny – jeśli nie najważniejszy – rozdział w historii angielskiej literatury utopijnej. W dziewiętnastym wieku zaczęły się spełniać wizje ukazane w *Nowej Atlantydzie* – skoordynowany wysiłek naukowców, inżynierów i wynalazców zaowocował na północy Europy niespotykanym wcześniej dobrobytem oraz bezprecedensową militarną przewagą nad resztą świata. Nigdzie nie było to bardziej widoczne niż w Anglii – ojczyźnie rewolucji przemysłowej i największym mocarstwie kolonialnym tamtego okresu. Oczywiście dziewiętnastowieczna Anglia zasadniczo różniła się od utopijnych krain – z ogromnym bogactwem sąsiadowała niespotykana gdzie indziej bieda, a postęp technologiczny wyostrzał kontrasty między klasami społecznymi. Wiek dziewiętnasty to czas prawdziwych szklanych pałaców, ale i zaniedbanych slumsów będących siedliskiem chorób i przestępczości. Nic dziwnego, że utopijne koncepcje polepszenia świata inspirowały do działania zarówno praktyków, do których należał Robert Owen, jak i rozmaitej proveniencji politycznych wizjonerów i myślicieli, z których najbardziej wpływowymi okazali się Fryderyk Engels i Karol Marks.

W sferze literackiej także panowało w owym czasie ożywienie, również pojawiały się najróżniejsze utopie. Niemniej jednak dopiero Samuel Butler, kontynuując tradycję utopii satyrycznej zapoczątkowaną przez Swifta, stworzył w roku 1872 literackie dzieło o naprawdę dużym znaczeniu. Butler, ciekawy świata niedoszły anglikański duchowny, w wieku dwudziestu czterech lat wyjechał do Nowej Zelandii, gdzie zajął się hodowlą owiec. Wolny czas spędzał na uważnej i krytycznej lekturze, w szczególności prac Karola Darwina. Przemyslenia z tego okresu legły u podstaw powieści *Erewhon* (pełny tytuł: *Erewhon or, Over the Range*) – jak się miało wkrótce okazać, jednej z najchętniej czytanych utopii angielskich okresu wiktoriańskiego. Butler przedstawia w niej historię tajemniczego młodego człowieka²¹, który gdzieś za Nową Zelandią odkrywa tytułowe Erewhon (nazwa ta stanowi anagram angielskiego słowa „nowhere”, czyli „nigdzie”). Podobnie jak w przypadku *Podróży Guliwera*, konstrukcja fabularna powieści opiera się na zaskakujących odwróceniach i paradoksach. Na przykład moralność utożsamiana jest w Erewhon ze zdrowiem i urodą, a czyny kryminalne uważane są za przejawy wymagającej terapii choroby. Ludzie zapadający na zdrowiu, ale także nazbyt smutni czy ospali są surowo karani. Oszustów i złodziei traktuje się natomiast ze zrozumieniem i troską; umieszcza się ich w specjalnych szpitalach pod opieką personelu i rodziny, skąd po pewnym czasie mogą powrócić na łono społeczeństwa. W Erewhon panuje zinstytucjonalizowana wrogość wobec techniki. W obawie, że maszyny mogą z czasem obrócić się przeciwko swoim twórcom i stać się źródłem ich zguby, mieszkańcy Erewhon usunęli je ze swojego świata. Idea Butlera wydaje się zaskakująca, ponieważ większość wiktorian upatrywała w mechanizacji źródło nadziei na lepszą przyszłość. Warto też zauważyć, że Butler był jednym z pierwszych autorów, którzy spekulowali na temat takiego rozwoju techniki, w wyniku którego maszyny stałyby się bardziej wyrafinowane od istot ludzkich i mogłyby im zagrozić. Wprawdzie krytyka literacka w czasach Butlera ideę tę wyśmiała lub zignorowała jako nazbyt ekstrawagancką, już jednak niespełna kilka dekad po śmierci tego autora bunt maszyn stał się jednym z podstawowych tropów w prozie popularno-naukowej, a z czasem także w filmie science fiction.

Oczywiście specyficzne podejście do kwestii zdrowotnych czy technofobia to nie jedyne interesujące wyróżniki obfitującej w dziwactwa i paradoksy książki Butlera. Erewhonianie na przykład wierzą, że dusza żyje wiecznie nie po śmierci, ale przed narodzinami. Uważają, że znudzone wiecznością nieśmiertelne dusze wybierają sobie rodziców i poprzez akt przyjścia na świat stają się śmiertelne. W ten sposób cielesność i śmierć okazują się wybawieniem od nieznośnej monotonii życia wiecznego.

²¹ Autor nie zdradza jego pochodzenia ani nawet imienia. Dopiero w wydanej w roku 1901 drugiej części książki, *Erewhon Revisited*, dowiadujemy się, że bohater nazywa się Higgs.

EDWARD BELLAMY I WILLIAM MORRIS
NOSTALGICZNI MARZYCIELE

Koniec dziewiętnastego wieku przynosi też – trwające jednak krótko – odrodzenie utopii rozumianej w tradycyjny sposób. Silny impuls ożywiający tego rodzaju twórczość literacką w Anglii przychodzi – co charakterystyczne dla nowych czasów – z Oceanu. W roku 1888 nikomu nieznany młody pisarz z Massachusetts Edward Bellamy wydaje powieść *W roku 2000* (*Looking Backward*)²² i szybko zdobywa sławę. Powieść ta zawiera wiele typowych motywów utopii, ale też wyróżnia się sposobem wprowadzenia czytelnika do świata przedstawionego. W większości utworów tego gatunku występują nieznane, odległe krainy przypadkowo odkrywane przez zbłąkanego podróżnika, Bellamy natomiast stworzył często później kopiowany wzorzec literacki dostosowany do nowej rzeczywistości, w której nie było już nieodkrytych lądów: umieścił akcję swojej powieści w odległej przyszłości. To ważna i symboliczna zmiana – utopia to nie odległy ląd, ale nasz własny świat, który możemy zmodyfikować.

Główny bohater powieści Bellamy’ego, Julian West, podobnie jak Rip Van Winkle²³, zapada w głęboki sen, aby obudzić się ponad sto lat później w odmienionej Ameryce. Jak się szybko przekonuje, dzięki starannemu planowaniu i socjalistycznym pryncypiom udało się wyrugować większość bolączek wczesnego kapitalizmu. W nowej Ameryce nie ma biedy, korupcji czy chorób, nie ma też pieniędzy i podatków. Podobnie jak platońskie państwo, Ameryka Bellamy’ego zorganizowana jest na wzór systemu militarnego. Każdy obywatel po ukończeniu dwudziestego pierwszego roku życia przymusowo wcielony zostaje do przemysłowej „armii”, by wraz z innymi wspólnie wypracowywać narodowe bogactwo. Znamienny wyróżnik *W roku 2000* stanowi podejście do konsumpcji. Podczas gdy w dziele More’a i w wielu innych tradycyjnych utopiach zbytek i nieumiarkowanie traktuje się jako zagrożenie dla dobrostanu idealnego państwa, w powieści Bellamy’ego obywatele Ameryki zachęceni są do bez troskiego ulegania zachciankom. Nieograniczona konsumpcja ma napędzać przemysłową koniunkturę i utrzymywać mechanizmy gospodarki na pełnych obrotach.

Pieczołowicie skonstruowana przez Bellamy’ego wizja oddziaływała na masową wyobraźnię. *W roku 2000* to jedna z niewielu utopii, które wywarły realny, trwały wpływ na politykę i kulturę nie tylko Stanów Zjednoczonych,

²² Powieść Bellamy’ego ukazała się w polskim przekładzie już po dwóch latach. Zob. E. B e l l a m y, *W roku 2000*, tłum. J.K. Potocki, Wydawnictwo „Głosu”, Warszawa 1890.

²³ Fikcyjna postać ze słynnego, znanego niemal każdemu Amerykaninowi opowiadania Washingtona Irvinga z roku 1819. Zob. W. I r v i n g, *Rip Van Winkle*, w: tenże, *Rip Van Winkle i inne opowiadania*, tłum. W. Komarnicka, Nasza Księgarnia, Warszawa 1966, s. 7-23.

ale też Rosji czy Włoch. Wkrótce po ukazaniu się pierwszego wydania dzieła w całej Ameryce zaczęły powstawać kluby i stowarzyszenia stawiające sobie za cel wprowadzenie w życie pomysłów Bellamy'ego. Chociaż grono admiratorów powieści było liczne (w pierwszej dekadzie po publikacji książki w USA sprzedano ponad pół miliona egzemplarzy), nie wszyscy dali się uwieść przedstawionej w niej wizji. Do najbardziej radykalnych i błyskotliwych jej krytyków wizji należał angielski socjalista i działacz społeczny William Morris.

Morris – architekt, miłośnik sztuki i esteta – uważał, że sposobem na przezwycięzenie nędzy i niesprawiedliwości nowoczesnych społeczeństw winno być całkowite odrzucenie industrializacji i biurokratyzacji, nie zaś dalsze ich rozwijanie. Jego wielkie dzieło *Wieści znikąd*²⁴ (*News from Nowhere*) z roku 1890 powstało co prawda w odpowiedzi na popularność społecznych recept Bellamy'ego, ale wkrótce zaczęło żyć swoim własnym życiem. Morris proponował zupełnie inne podejście do pracy; uważał, że nie należy traktować jej jako koniecznego obowiązku, ale jako przyjemność nadającą ludzkiemu życiu sens i spełnienie. W *Wieściach znikąd* stworzył agrarną idyllę, ukazał społeczność, w której ludzie żyją w zgodzie ze swoją intuicją i naturą, niepotrzebne są fabryki, a nawet szkoły czy sądy. Powieść Morrisa uważana jest dziś za jeden z najwybitniejszych przykładów nostalgicznego i anarchicznego nurtu w literaturze utopijnej. Jako twórca obrazu Anglii bez dymiących kominów, na nowo porośniętej gęstymi dębowymi lasami, Morris stał się prekursorem utopii ekologicznej. W ostrym kontraście do większości utopii, które składają wrażliwość i wolność jednostki na ołtarzu z pozoru bardziej szczytnych celów, jak harmonia i równość, *Wieści znikąd* wskazują na indywidualne szczęście jako wartość najważniejszą.

Mimo popularności tej powieści i jej trwałego miejsca w historii literatury postulowana przez Morrisa ucieczka od zanieczyszczonych miast i fabryk pozostała jedynie szlachetnym i nigdy niespełnionym marzeniem. Na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, wraz z pojawieniem się takich wynalazków, jak telegraf czy telefon, nastąpiła druga fala rewolucji przemysłowej. Odcisnęła ona swoje piętno także na literackiej utopii: nastąpił wyraźny zwrot od egalitaryzmu do elitaryzmu. Odtąd utopie coraz rzadziej obiecują dobrobyt dla wszystkich, a coraz częściej – lepsze życie dla starannie wyselekcjonowanych elit. Innym ważnym symptomem nowych czasów jest odwrót od optymizmu i nadejście ery antyutopii.

²⁴ Zob. W. Morris, *Wieści znikąd czyli Epoka spoczynku: kilka rozdziałów utopijnego romansu*, tłum. W. Szukiewicz, Wydawnictwo Altenberga, Lwów 1902.

HERBERT G. WELLS
OPTYMISTA I PESYMISTA

Przemiany w literaturze utopijnej tego czasu odzwierciedla twórczość Herberta George'a Wellsa, jednego z najbardziej płodnych angielskich utopistów. Dziś autor ten znany jest głównie jako pionier fantastyki naukowej – żadna z jego licznych utopii i antyutopii nie wywarła większego wpływu na politykę ani literaturę. Wprawdzie najsłynniejsze książki Wellsa: *Wehikul czasu*²⁵ (*The Time Machine*) z roku 1895 czy *Wyspa doktora Moreau*²⁶ (*The Island of Dr Moreau*) z roku 1896, mają bez wątpienia wyraźnie antyutopijny rys, to jednak nie są to dzieła typowe dla tego gatunku. Typowe są natomiast *A Modern Utopia* [„Współczesna utopia”] z roku 1905, *Ludzie jak bogowie*²⁷ (*Men Like Gods*) z roku 1923 czy *The Shape of the Things to Come* [„Co nam przyniesie los”] z roku 1933.

Utopianizm Wellsa wykazuje pewne sprzeczne tendencje. Autor *Wehikulu czasu* z jednej strony wierzył w możliwość radykalnej pozytywnej zmiany porządku na świecie, z drugiej strony jednak często dawał upust pesymistycznemu przekonaniu, że ludzie nie są w stanie korzystać ze zdobytej wiedzy, ponieważ brak im determinacji²⁸. W swojej twórczości powieściowej i esejistycznej (w przypadku pism tego autora te dwie formy trudno niekiedy rozróżnić) Wells szczególną uwagę skupia na dwóch wątkach: przeludnieniu naszej planety i jej zniszczeniu w wyniku ludzkiej działalności. Przemyślenia dotyczące tych zagadnień doprowadziły go do konkluzji, które dla współczesnego czytelnika są szokujące. Wells, jak wielu zachodnich intelektualistów jego czasów, był wielkim entuzjastą eugeniki i społecznego darwinizmu. Na przykład w swojej książce *Anticipations* [„Antycypacje”] z roku 1901 Wells dochodzi do wniosku, że „niedostosowane” grupy społeczne, czyli tak zwanych ludzi otchłani (ang. people of the abyss)²⁹, oraz „zacofane” nacje i rasy należy poddać eksterminacji. Oczywiście nie wszystkie propozycje Wellsa były tak brutalne czy wręcz protonazistowskie. W niemal wszystkich utopijnych utworach tego autora powraca jednak teza znana już z *Państwa* Platona: Wydajnie pracujące i uporządkowane społeczeństwo może powstać i funkcjonować jedynie pod przywództwem specjalnie wyselekcjonowanej i wyszkolonej elity.

²⁵ Zob. H.G. Wells, *Wehikul czasu*, tłum. F. Wermiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Łódź 1985.

²⁶ Zob. t e n ż e, *Wyspa doktora Moreau*, tłum. E. Krasieńska, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.

²⁷ Zob. t e n ż e, *Ludzie jak bogowie*, tłum. J. Sujkowska, PIW, Warszawa 1959.

²⁸ Zob. S a r g e n t, dz. cyt.

²⁹ Jack London zapożyczył ten termin od Wellsa i użył go jako tytułu swojej głośniejszej książki z roku 1903 opisującej życie biedoty z londyńskiego East Endu.

Wielu późniejszych autorów antyutopii motyw ten podchwyci, ale rozwinie go w zupełnie innym kierunku, niż to przewidywał Wells.

GEORGE ORWELL I ALDOUS HUXLEY
KONTESTATORZY PRZYSZŁOŚCI

Traumatyczny wstrząs, jakim była dla zachodniego świata pierwsza wojna światowa, uzewnętrznił tłące się wcześniej pod powierzchnią życia społecznego i rzadko artykułowane lęki i niepokoje. Okazało się, że ani naukowy racjonalizm, ani też zinstytucjonalizowana religia nie zdołały powstrzymać światłych z pozoru narodów przed samozniszczeniem i eskalacją przemocy na niespotykaną wcześniej skalę. Technika, wiedza i rzekoma cywilizacyjna wyższość Europejczyków zostały wykorzystane przeciwko ludzkości. Wojenny szok oraz zdobywające popularność teorie o nieracjonalnym podłożu ludzkiej psychiki przypieczętowały dominację antyutopii na początku dwudziestego wieku. Radość z nowych odkryć i wynalazków już na zawsze została skażona przez strach i niepokój o przyszłość.

Z całego bogactwa różnych antyutopii, które powstały w pierwszej połowie dwudziestego wieku, dwie wizje stworzone przez angielskich pisarzy zdołały osiągnąć szczególny status: *Nowy wspaniały świat*³⁰ (*Brave New World*) Aldousa Huxley'a z roku 1932 oraz *Rok 1984*³¹ (*Nineteen Eighty-Four*) George'a Orwella z roku 1949. Jak pisze znany amerykański politolog i historyk idei Francis Fukuyama: „Te dwie książki były dużo bardziej prorocze, niż ktokolwiek wówczas sądził, ponieważ skupiały się na dwóch różnych obszarach techniki, które miały rzeczywiście wyewoluować i określić kształt świata w ciągu dwóch następnych pokoleń. Powieść *Rok 1984* mówiła o tym, co dzisiaj nazywamy informatyką. [...] *Nowy wspaniały świat* z kolei traktował o drugiej rewolucji technicznej, która miała nastąpić, o biotechnologii”³².

Ze względu na historyczne doświadczenie Polaków w naszym kraju o wiele większe zainteresowanie wzbudziła książka Orwella. Opowieść o losach Winstona Smitha nadal pozostaje niezrównaną symboliczną ilustracją metod działania totalitarnego państwa, jego absurdów i ponurej logiki. Jak zauważa Fukuyama, w apogeum zimnej wojny wydawało się, że w niezapomnianym obrazie buta bez końca depczącego ludzką twarz Orwellowi udało się najcelniej uchwycić największe lęki cywilizowanego świata przed ekspansją

³⁰ Zob. A. H u x l e y, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Porozumienie Wydawców, Warszawa 2001.

³¹ Zob. G. O r w e l l, *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, PIW, Warszawa 1988.

³² F. F u k u y a m a, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków, Znak 2004, s. 15n.

komunizmu. Orwell wywarł też duży wpływ na język. Wyrażenia „Wielki Brat” (ang. Big Brother), „nowomowa” (ang. newspeak) czy „policja myśli” (ang. thought police) są powszechnie używane, często jednak nawet nie zdajemy sobie sprawy z faktu, że zawdzięczamy je właśnie temu pisarzowi. Co ciekawe, po upadku komunizmu i rozpadzie Związku Radzieckiego powieść genialnego Anglika niewiele straciła na aktualności i wciąż jest czytana. Nie tak dawno, gdy były pracownik wywiadu USA Richard Snowden ujawnił skalę prowadzonej przez rząd amerykański inwigilacji obywateli, *Rok 1984* szybko znalazł się na liście bestsellerów internetowej księgarni Amazon³³.

Triumfalny pochód konsumpcjonizmu, postępująca amerykańizacja europejskiej kultury i ogromny postęp w dziedzinie biotechnologii, jaki obserwujemy w ostatnich dekadach, uchroniły od zapomnienia *Nowy wsapaniały świat* Aldousa Huxleya. Jak Orwell przedstawił nowe wcielenie tradycyjnej tyranii opartej na sile i dominacji, tak Huxley opisał nieznany wcześniej, jeszcze bardziej podstępny rodzaj dyktatury. W *Nowym wsapaniałym świecie* ludzie nie są poddawani represjom, ale głębokiej demoralizacji. Powieść ta, wydana w roku 1932, początkowo pomyślana jako satyra na książkę Wellsa *Ludzie jak bogowie*, przedstawia świat, w którym nowym prorokiem jest amerykański przemysłowiec Henry Ford (akcja toczy się w roku 632 A.F. – „po Fordzie”). W świecie przedstawionym w powieści zapoczątkowane przez Forda metody taśmowej produkcji rozwijanej na gigantyczną skalę zostały wprowadzone we wszystkich dziedzinach życia, także w dziedzinie reprodukcji ludzi. Rodzinę uznano za przeżytek i nawet sama myśl o macierzyństwie budzi w tym świecie powszechne obrzydzenie. Dzieci hodowane są w ogromnych wylęgarniach, seks natomiast, całkowicie oddzielony od prokreacji i więzi międzyludzkich, jest jedną z wielu popularnych form rozrywki. Dzięki planowej produkcji zarodków zachowany zostaje podział społeczeństwa na kasty; najwyższą kastę stanowią Alfę – naukowcy i zarządcy, najniższą zaś Epsilony – ludzie wykonujący najprostsze prace fizyczne. Bernard Marx, jeden z głównych bohaterów *Nowego wsapaniałego świata*, podczas podróży do rezerwatu w Nowym Meksyku przypadkowo odnajduje młodego i ambitnego Dzikusa. Wychowany na ideałach Szekspira, z dala od nowoczesnych udogodnień, Dzikus początkowo zafascynowany jest rzeczywistością nowego wsapaniałego świata. Szybko jednak odkrywa jego liczne ciemne strony. Odarty z miłości seks, powszechna praktyka narkotyzowania się antydepresantem zwanym somą i brak jakiegokolwiek wolności osobistej doprowadzają go w końcu do samobójstwa.

³³ Zob. np. M. Winter, *Sales of «1984» Spike Amid NSA Spying Scandal*, „USA Today” z 11 VI 2013 (<http://www.usatoday.com/story/news/nation/2013/06/11/1984-book-sales-jump-surveillance/2413433/>).

Najbardziej niepokojącym wymiarem powieści *Nowy wspaniały świat* jest jej ambiwalencja. Świat beztróskiego hedonizmu może przerażać, ale jednocześnie stanowi spełnienie ludzkich pragnień – oferuje życie bez cierpienia, strachu i samotności. Tego rodzaju antyutopię wielu czytelników może uznać za atrakcyjną. Równie sceptycznie jak do wizji Wellsa Huxley odnosi się do wyidealizowanych obrazów życia z dala od zdobywczy cywilizacji, ukazanych przez Williama Morrisa czy swojego przyjaciela Davida Herberta Lawrence’a³⁴. Ukazany w powieści świat rezerwatu dzikich, z jego okrucieństwem, cierpieniem i zabobonami, nie stanowi żadnej alternatywy dla nowego wspaniałego świata – jest raczej inną, nawet bardziej ponurą wersją piekła na ziemi.

JAMES HILTON

DWUDZIESTOWIECZNY KONTYNUATOR MORE’A

Trudno się dziwić, że w wieku dwudziestym – wieku dwóch wojen światowych, Holokaustu, bomby atomowej i katastrof ekologicznych – antyutopia niemal całkowicie wyparła utopię. Wprawdzie podejmowano liczne próby stworzenia bardziej pozytywnych wizji – również Huxley przedstawił taką wizję w napisanej w roku 1962 powieści *Wyspa*³⁵ (*Island*) – ale ich oddziaływanie na masową wyobraźnię okazało się niewielkie. Jednym z nielicznych wyjątków, przynajmniej w kręgu literatury angielskiej, jest powieść autorstwa Jamesa Hiltona *Zaginiony horyzont*³⁶ (*The Lost Horizon*) z roku 1933. Choć zestawienie należącej do kręgu literatury popularnej książki Hiltona z utopiami More’a, Bacona czy Orwella może się wydać niestosowne, to jednak zasługuje ona na uwagę – mniej ze względu na walory literackie, a bardziej jako zwiastun nowych czasów i symptom przemian kulturowych. *Zaginiony horyzont* jest jedną z ostatnich brytyjskich utopii obdarzonych mitotwórczą mocą, a zarazem jedną z ostatnich utopii „w starym stylu”, zbudowanych zgodnie z tradycyjnym modelem (zabłąkani wędrowcy odkrywają nieznaną świat). Opowiada o grupie podróżnych, którzy po awaryjnym lądowaniu w wysokich Himalajach zostają uratowani przez grupę tajemniczych tybetańskich mnichów. Mnisi zabierają rozbitków do ukrytej między szczytami Himalajów doliny zwanej Shangri-La, która okazuje się oazą harmonii i szczęścia. Żyjący w izolacji, w miejscu o unikalnym mikroklimacie i kierujący się zasadami tybetańskiego buddyzmu mieszkańcy tej szczęśliwej krainy osiągają bardzo późny wiek w zdrowiu i dobrobycie.

³⁴ Zob. D. H. L a w r e n c e, *The Plumed Serpent*, Martin Secker, Londyn 1926.

³⁵ Zob. A. H u x l e y, *Wyspa*, tłum. S. Białostocki, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004.

³⁶ Zob. J. H i l t o n, *Zaginiony horyzont*, tłum. W. Chwalewik, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1989.

Pod względem strukturalnym *Zagubiony horyzont* stanowi melanz wielu typowych motywów utopijnych. Obok klasztornej idylli znanej z kart *Utopii* Thomasa More'a, odnajdujemy w powieści Hiltona Morrisowską sielanekę ekologiczną oraz echa modernistycznych fantazji o ekskluzywnych „mikro-utopiach”. Mieszkańcy Shangri-La łączą duchowość Wschodu ze zdobyczami zachodniej nauki i techniki. Wiodą wygodne życie w budynkach przypominających tybetański klasztor, wyposażonych jednak w centralne ogrzewanie i bieżącą wodę, korzystają z nowoczesnej biblioteki. Poprzez *Zagubiony horyzont* Hilton wprowadził do głównego nurtu kultury popularnej wątek tybetańskiego buddyzmu i wzbudził utrzymującą się do dziś fascynację tą tematyką. Inspirowana buddyzmem powieść nie jest jednak utopią antychrześcijańską, lecz – zgodnie z duchem tego gatunku – promuje uniwersalizm i ekumenizm. Założycielem wspólnoty okazuje się luksemburski jezuita, ojciec Perrault, który nie porzucił całkowicie swojej wiary, ale ją „zmodyfikował” pod wpływem doświadczeń, które stały się jego udziałem w Tybecie.

*

Książki Orwella, Huxleya i Hiltona zamykają okres świetności angielskich utopii literackich. W wyniku rozwoju techniki najpierw kino, a potem telewizja i Internet przejęły rolę głównych kreatorów masowej świadomości, także w odniesieniu do utopijnych wyobrażeń. Oczywiście na Wyspach nadal powstają powieści zaliczane do tego gatunku. Z istotniejszych nurtów należy wskazać utopie feministyczne i ekologiczne, a z ważniejszych twórców warto przywołać Jamesa Grahama Ballarda i Phyllis Dorothy James (autorkę książki *Ludzkie dzieci*³⁷ z roku 1992). Niemniej jednak, mimo niezaprzeczalnych walorów utopii publikowanych w ostatnich dekadach, żadna z tych powieści nie wywarła takiego wpływu na świadomość społeczną, jak proza Huxleya czy Orwella. Ponadto ujawnił się pewien paradoks: podczas gdy utopie i antyutopie „ortodoksyjne” straciły na atrakcyjności, utopijne motywy stały się niezmiernie popularne i rozprzestrzeniły się na różne gatunki, nie tylko literackie. Obecnie niemal każda powieść czy film fantastyczno-naukowy ma pewien wymiar utopijny. Fascynację formatem utopii obserwuje się również wśród autorów i odbiorców gier komputerowych czy komiksów. Oczywiście obecny zastój w literaturze utopijnej nie oznacza, że niemożliwy jest jej wielki powrót. Może kolejna przełomowa i inspirująca wizja wymyślanego państwa czy świata powstaje właśnie gdzieś na Wyspach.

³⁷ Zob. P.D. J a m e s, *Ludzkie dzieci*, tłum. M. Gębicka-Frać, Wydawnictwo Mag, Warszawa 2006.

MIĘDZY KREACJĄ A UTOPIĄ

Ks. Marcin FERDYNUS

SEN O NIEŚMIERTELNOŚCI

Nie ulega wątpliwości, że duże nadzieje na przedłużanie życia pokłada się w medycynie transplantacyjnej. Niektórzy sugerują, że skoro ciało ludzkie będzie można nieustannie odnawiać poprzez zastępowanie uszkodzonych części nowymi, to wymiana poszczególnych organów nie naruszy identyczności osobowej. Postęp w dziedzinie medycyny umożliwi nie tylko transplantację narządów organicznych, ale także umieszczanie w organizmie artefaktów, czyli sztucznych elementów, które zastąpią narządy organiczne.

Poszukiwano go intensywniej niż kamienia filozoficznego, mającego zamieniać wszystkie metale nieszlachetne w złoto. Był stałym elementem bajek, wierzeń i legend, marzeniem wielu pokoleń o życiu długim i szczęśliwym. Tęsknili za nim poeci, malarze, pisarze i zakochani, zapładniał umysły fantastów i zwykłych zjadaczy chleba. Elik sir życia... Jest, czy go nie ma? A jeśli rzeczywiście istnieje, to jak i gdzie go szukać? Ten, kto go znajdzie, prawdopodobnie będzie w stanie pokonać śmierć i osiągnąć wieczną młodość.

Na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku nadzieja ta inspirowała wielu uczonych. Jeden z nich, rosyjski mikrobiolog Ilja Miecznikow, zachęcał do spożywania sfermentowanego lub zsiadłego mleka oraz do picia jogurtów na wzór ludzi zamieszkujących południowo-wschodnią Europę i południową Rosję; dożywali oni bowiem blisko stu lat¹. Inni uczeni proponowali, aby wszczepiać mężczyznom jądra kozłów, gdyż zawarte w nich hormony stwarzały szansę na długowieczność². Niektórzy współcześni uczeni, zwłaszcza transhumaniści³, twierdzą, że odkrycie „lekarstwa nieśmiertelności” jest już bliskie, niemal na wyciągnięcie ręki⁴. Niewykluczone więc, że działania mające na celu pokonanie biologicznej śmierci zostaną w najbliższej przyszłości zintensyfikowane.

¹ Por. L. H a y f l i c k, *Jak i dlaczego się starzejemy*, tłum. M. Symonides, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 249.

² Por. T. P a s i e r s k i, *Medycyna a przedłużanie życia*, w: *Przedłużanie życia jako problem moralny*, red. B. Chyrowicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 32.

³ Transhumanizm ma na celu przezwyciężanie wszelkich ludzkich ograniczeń oraz poprawę kondycji ludzkiej przy użyciu nauki i techniki. Szerzej na ten temat zob. *Transhumanist Declaration* (2012), w: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, Wiley-Blackwell, Oxford 2013, s. 54n.

⁴ Por. R. K u r z w e i l, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Penguin, London 2005, s. 9.

Istnieje pogląd, zgodnie z którym śmierć postrzegana jest jako tymczasowa ułomność bytu ludzkiego. Oznacza to, że można ją pokonać tak samo, jak pokonano wiele chorób, które przez lata uchodziły za nieuleczalne. Jeśli bowiem śmierć nie jest czymś naturalnym, to nie jest również czymś koniecznym, a więc żywi mogą jej uniknąć, a zmarli mogą zostać przywrócenii do życia⁵. Analizy zawarte w tym artykule będą zmierzały do wykazania, że założenie to trudno jest utrzymać, a entuzjazm związany z możliwością zrealizowania projektu biologicznej nieśmiertelności stanowi przejaw myślenia utopijnego. Spróbujemy tego dokonać w następującym porządku: Najpierw postaramy się spojrzeć na doświadczenie śmierci w świetle skończoności i przemijalności ludzkiej egzystencji, a następnie przywołamy argumenty przemawiające za możliwością osiągnięcia biologicznej nieśmiertelności. W dalszej części tekstu skoncentrujemy uwagę na wybranych teoriach starzenia się i strategiach przedłużania życia, aby opierając się na danych nauk szczegółowych, jeszcze mocniej podkreślić, że śmierć jest częścią ludzkiej egzystencji, a wszelkie wysiłki podejmowane w celu jej przezwyciężenia kończą się ostatecznie klęską. Na koniec postaramy się ukazać fałszywe poglądy antropologiczne tych wszystkich, którzy za wszelką cenę chcą „zabić” śmierć, oraz niektóre obawy etyczne, jakie pojawiają się w związku z możliwością dokonywania daleko idących zmian ludzkiej natury.

DOŚWIADCZENIE PRZEMIJANIA

Śmierć w życiu człowieka jawi się jako fakt oczywisty i naturalny. Żyjemy w cieniu śmierci. Nie trzeba konstruować żadnych jej wyimaginowanych obrazów ani też tworzyć jakiejś jej idei, aby się o tym przekonać. Zwraca na to uwagę w swoim dziele *Bycie i czas* Martin Heidegger: „Ten czy ów, bliski lub dalszy znajomy, «umiera». Nieznajomi «umierają» każdego dnia i każdej godziny. «Śmierć» napotykamy jako znane, wewnątrz świata występujące zdarzenie”⁶. Sytuacje, w których doświadczamy straty kogoś bliskiego, kogoś, kto stanowił istotną część naszego życia, bodaj najsilniej uświadamiają nam, że toczy się ono w perspektywie śmierci. Św. Augustyn tak pisze o doświadczeniu śmierci przyjaciela: „Wszędzie go szukały moje oczy, a nigdzie go nie było”⁷. Nieobecność, o której mówi autor *Wyznań*, ma charakter absolutny i nie można jej porównywać z chwilowym rozstaniem, jest nieobecnością ciągłą i wszech-

⁵ Por. I. Ziemiński, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, W drodze, Poznań–Kraków 2013, s. 117n.

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 355.

⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. IV, 4, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 93.

obecną, przytłaczającą; cały świat zdaje się mówić o tym, że zmarłego nie ma⁸. Takie doświadczenie nie tylko rodzi sprzeciw wobec losu naznaczonego śmiertelnością, ale również utwierdza w przekonaniu o bezwzględny złu śmierci. Jawi się ona „jako niesprawiedliwe okrucieństwo, jako metafizyczny skandal, któremu nikt z ludzi nie potrafi zapobiec”⁹.

Amerykański filozof Thomas Nagel pisze: „Można twierdzić, że życie jest wszystkim, co mamy, i stracić je, znaczy doznać największej z możliwych strat”¹⁰. Umierając, zostajemy pozbawieni nie tylko życia jako fundamentalnej wartości, ale także „wielorakich dóbr z nim związanych, i to zarówno tych, do których nas życie przyzwyczaiło, jak i tych, które moglibyśmy posiadać w przyszłości, gdybyśmy nie umarli”¹¹. Tak więc śmierć nie tylko odbiera nam możliwość realizowania przyszłych marzeń i planów, ale przerywa również łańcuch aktualnie żywionych przez nas pragnień i rozpoczętych projektów. Nic więc dziwnego, że śmierć w oczach niewierzącego w życie pozagrobowe Nagela jawi się jako ostateczna nicość, absolutne zło i wielkie przekleństwo¹².

Jeśli śmierć jest czymś powszechnym (dotyka każdego człowieka), nieuchronnym (nie ma przed nią ucieczki), nieodwracalnym (nie da się jej cofnąć) i koniecznym (wynika z istoty bytu ludzkiego)¹³ – inaczej mówiąc: jeśli życie człowieka jest skończone, a śmierć stanowi definitywny jego kres – to jak żyć w perspektywie nieuniknionej śmierci? Wydaje się, że istnieją przynajmniej dwie strategie: pasywna, czyli pogodzenie się ze śmiercią, i aktywna, będąca próbą przezwyciężenia śmierci. Pragmatyzm życiowy pokazuje, że pierwsza jest trudna do przyjęcia, ponieważ człowiek na ogół chce żyć. Pozostaje zatem druga, polegająca na odwołaniu się do postępów współczesnej biomedycyny. Spróbujmy się temu przyjrzeć.

MOŻLIWOŚĆ BIOLOGICZNEJ NIEŚMIERTELNOŚCI

Argumenty na rzecz biologicznej nieśmiertelności dzielą się zasadniczo na spekulatywne (pojęciowe) i empiryczne (techniczne)¹⁴. Te pierwsze odwołują

⁸ Por. I. Ziemiński, *Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, Internetowe czasopismo „Diametros” 2007, nr 11, s. 123 (<http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/view/270/pl>).

⁹ Tamże, s. 127.

¹⁰ T. Nagel, *Śmierć*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 11.

¹¹ I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 142.

¹² Por. T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 271.

¹³ Por. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 50.

¹⁴ Por. tamże, s. 151.

się do braku koniecznego związku między życiem a śmiercią. Możemy przecież, nie popadając w sprzeczność, wyobrazić sobie organizm, który będzie trwał wiecznie. Gdyby przyjąć, że śmierć nie jest cechą definicyjną gatunku *Homo sapiens*, to konsekwentnie należałoby uznać, że stanowi ona jedynie anomalię możliwą do usunięcia. Ponadto, jak zauważa Ireneusz Ziemiński, również nieodwracalność nie musi wcale być konieczną cechą śmierci, nie wyklucza ona bowiem zajścia procesu odwrotnego¹⁵. Uwzględniając zatem możliwość manipulowania momentem śmierci, można by przyjąć, że jej nieodwracalność pozostaje zależna jedynie od środków technicznych, jakimi dysponuje medycyna. Czas nastąpienia śmierci nie byłby wówczas „odgórnie” zdeterminowany, różne osoby umierają wszak w różnym czasie¹⁶. Nawet w przypadku osób terminalnie chorych zgon nie musi przecież nastąpić w określonym dniu, ale – dzięki sztuczному podtrzymywaniu lub przedłużaniu życia – może nastąpić znacznie później¹⁷. Wynikałoby stąd, że jeśli nawet śmierci nie uda się pokonać, to przynajmniej można ją znacznie opóźnić¹⁸. Na gruncie teoretycznym bardzo prawdopodobne staje się przypuszczenie, że przedłużanie życia w nieskończoność byłoby hic et nunc możliwe. Czy na podstawie drugiej grupy argumentów można dojść do podobnych konkluzji?

Przesłanki o charakterze empirycznym mają wykazać, że starzenie się organizmów nie jest ani powszechne, ani konieczne, ponieważ istnieją pewne gatunki roślin i zwierząt, które, jak się wydaje, procesowi starzenia nie podlegają¹⁹. Kierując się tą intuicją, biolodzy ewolucyjni wypracowali pewne metody opóźniania procesu starzenia się u osobników niektórych gatunków zwierząt (owadów i gryzoni)²⁰. Na przykład Michael Rose, dzięki selektywnej hodowli, uzyskał linię „muszek Metuzalema” (ang. Methuselah flies) żyjącą znacznie dłużej niż inne osobniki tego samego gatunku²¹. Mimo że eksperyment przeprowadzony na muszkach owocowych nie wyeliminował zupełnie starzenia się, to jednak zdecydowanie przyczynił się do spowolnienia tego

¹⁵ Por. t e n ż e, *Życie wieczne*, s. 118.

¹⁶ Por. B.F. M e l l o n, *Some Ethical and Theological Considerations*, w: *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*, Immortality Institute–Libros en Red, Buenos Aires 2004, s. 164.

¹⁷ Por. M. F e r d y n u s, „Kilka uwag” w dyskusji na temat rezygnacji z uporczywej terapii, „*Studia Paradyskie*” 22(2012), s. 51-67.

¹⁸ Por. M.R. R o s e, *Immortalist Fictions and Strategies*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 203n.

¹⁹ Por. t e n ż e, *The Metabiology of Life Extension*, w: *The Fountain of Youth. Cultural, Scientific, and Ethical Perspectives on a Biomedical Goal*, red. S.G. Post, R.H. Binstock, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 163.

²⁰ Por. G. B a r a z z e t t i, *Looking for the Fountain of Youth: Scientific, Ethical, and Social Issues in the Extension of Human Lifespan*, w: *Enhancing Human Capacities*, red. J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Wiley–Blackwell, Oxford 2011, s. 336n.

²¹ Por. L. T e m k i n, *Is Living Longer Living Better?* w: *Enhancing Human Capacities*, s. 351.

procesu, a także do obniżenia poziomu śmiertelności²². Zdaniem Rose'a eksperyment ten dowiódł, że naturalna selekcja jest ostatecznym kontrolerem starzenia, a sam proces starzenia się stanowi opcjonalną cechę życia; może być spowalniany bądź opóźniany. Wydaje się więc, że długość życia jest całkowicie modyfikowalna²³. Niemniej jednak warto by w tym miejscu zapytać, czy wyniki eksperymentu uzyskane na muszkach owocowych można będzie osiągnąć także w odniesieniu do przedstawicieli gatunku ludzkiego. Chociaż opinie badaczy w tej kwestii nie są zgodne, nie można całkowicie wykluczyć takiego scenariusza.

Największe nadzieje na pokonanie śmierci wiąże się jednak z postępami medycyny, która sukcesywnie eliminując choroby, przedłuża ludzkie życie na ziemi. Wysiłki naukowców koncentrują się zasadniczo na trzech kierunkach działań²⁴: eliminowaniu u ludzi młodych i w średnim wieku czynników powodujących śmierć; zastępowaniu w miarę upływu lat zniszczonych komórek, tkanek i organów u ludzi starszych; łagodzeniu i opóźnianiu skutków starzenia. Ponadto w bardzo wielu ośrodkach naukowych na całym świecie prowadzone są eksperymenty na zwierzętach mające na celu wydłużenie zarówno średniej, jak i maksymalnej długości ich życia. Naukowcy wykorzystują w swoich badaniach restrykcje kaloryczne, manipulacje genetyczne i terapie hormonalne. Podejmują także działania zmierzające do zapobiegania uszkodzeniom oksydacyjnym i skracaniu się telomerów²⁵. Wszystkie te eksperymenty mają właściwie jeden cel – doprowadzenie do biologicznej nieśmiertelności. Czy jednak ów cel rzeczywiście jest osiągalny?

BIOLOGICZNE TEORIE STARZENIA SIĘ

W literaturze przedmiotu napotykamy wiele potwierdzonych empirycznie teorii starzenia się, żadna z nich jednak nie wyjaśnia w sposób całościowy tego fenomenu²⁶. Z pewnym uproszczeniem można sklasyfikować teorie usiłujące wyjaśnić mechanizm starzenia się, wyróżniając dwie grupy²⁷: teorie opierające się na założeniu, że istnieje z góry zaprogramowany schemat procesu starzenia

²² Por. R o s e, *The Metabiology of Life Extension*, s. 173.

²³ Por. T e m k i n, dz. cyt., s. 351.

²⁴ Por. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness: A Report by the President's Council on Bioethics*, red. L.R. Kass, HarperCollins, New York 2003, s. 165.

²⁵ Por. tamże, s. 173-181.

²⁶ Por. S. S t e u d e n, *Psychologia starzenia się i starości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 32.

²⁷ Por. H a y f l i c k, dz. cyt., s. 208; F. F u k u y a m a, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 85.

się, stymulowany przez istnienie zegara biologicznego (teorie te wywodzą się z biologii ewolucyjnej), oraz teorie opierające się na założeniu, że proces starzenia się przebiega przypadkowo w wyniku nagromadzenia mutacji, zniszczeń i błędów powstających w komórkach (teorie te wywodzą się z biologii molekularnej).

Według ewolucyjnej teorii starzenia się opracowanej przez Thomasa Kirkwooda proces ten nie jest genetycznie zaprogramowany, lecz stanowi wynik kompromisu między zużywaniem zasobów organizmu na reprodukcję a jego utrzymaniem przy życiu. Zdaniem Kirkwooda posiadamy ciała „jednorazowego użytku”²⁸. Proces dokonującej się selekcji ukierunkowany jest na jak najwydajniejsze przekazanie genów potomstwu, dlatego okres, w którym poszczególne organizmy są najlepiej przystosowane do radzenia sobie z czynnikami negatywnymi kończy się wraz z ustaniem intensywnego rozmnażania się. Kiedy organizm wkroczy w wiek poreprodukcyjny, jego układ immunologiczny słabnie, a on sam staje się bardziej podatny na choroby i zniszczenie. Według Kirkwooda przyczyn tego zjawiska należy szukać w trzech obszarach²⁹: w genach, które traktują ciało jako coś zbytecznego, inwestując w naprawę tylko tyle, ile to rzeczywiście konieczne; w ograniczeniach służących interesom młodego pokolenia kosztem dłuższego jego trwania oraz w doborze naturalnym, który nie jest ukierunkowany na eliminowanie mutacji gromadzących się w późniejszym wieku w organizmie. Łatwo zatem zauważyć, że teoria ciała „jednorazowego użytku” znacznie osłabia tezę o możliwości osiągnięcia nieśmiertelności biologicznej.

Wydaje się, że tezę o możliwości zrealizowania projektu nieśmiertelności w perspektywie ziemskiej podważa także teoria ograniczonej liczby podziałów komórki. Twórca tej teorii, Leonard Hayflick, zauważył podczas eksperymentu, że komórki somatyczne charakteryzują się ograniczoną liczbą możliwych podziałów, przy czym liczba tych podziałów wyczerpuje się w miarę upływu lat. Badane przez Hayflicka komórki zazwyczaj przestawały się dzielić po około dwudziestu podziałach, przy czym żadna z nich nie przeżyła pięćdziesięciu podziałów (jest to tak zwany limit Hayflicka)³⁰. Można by zatem sądzić, że kres życia komórek organizmu nie zależy od czasu, ale od liczby podziałów, którym ulegają. Liczba przebytych przez komórkę podziałów jest zakodowana w chromosomach. Zdaniem Hayflicka zachodzi zależność między starzeniem się komórek a starzeniem się całego organizmu: poszczególne organy umierają, ponieważ nie mogą się już odnawiać. Jeśli więc liczba podziałów komórki

²⁸ T. K i r k w o o d, *Czas naszego życia. Co wiemy o starzeniu się człowieka*, tłum. M. Kowalczyk-Szumowska, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2005, s. 92. Por. E. S i k o r a, *Opóźnić starość*, „Akademia” 2010, nr 2(22), s. 20.

²⁹ Por. K i r k w o o d, dz. cyt., s. 100.

³⁰ Por. Z i e m i ń s k i, *Metafizyka śmierci*, s. 120.

właściwa dla poszczególnych gatunków jest skończona, to każdy organizm posiada genetycznie określoną maksymalną długość życia³¹. W przypadku gatunku ludzkiego wynosi ona około stu dwudziestu pięciu lat³².

Ostatnią biologiczną teorią starzenia się, na którą chcemy zwrócić tutaj uwagę, jest teoria apoptozy, czyli programowanej śmierci komórki. Apoptoza stanowi narzędzie przetrwania poszczególnych organizmów³³. Jeśli poziom uszkodzeń komórki przekroczy pewien próg, uruchamia się proces powodujący jej samozniszczenie³⁴. Programowana śmierć komórki okazuje się niezbędną, aby organizm mógł nadal żyć i się rozwijać. Wydaje się zatem, że również z tej teorii można wyprowadzić wnioski przemawiające przeciwko możliwości zaistnienia biologicznej nieśmiertelności³⁵.

Teorii starzenia się, które z jednej strony przeczą idei osiągnięcia biologicznej nieśmiertelności, z drugiej zaś potwierdzają biologiczną skończoność ludzkiej egzystencji, jest oczywiście znacznie więcej³⁶. Dla nas istotne pozostaje następujące spostrzeżenie: biologiczne koncepcje starzenia się w sposób pośredni lub bezpośredni wykluczają nieskończone biologiczne trwanie życia ludzkiego na ziemi³⁷.

STRATEGIE PRZEDŁUŻANIA ŻYCIA

Spośród różnych strategii, które miałyby zagwarantować biologiczną nieśmiertelność na ziemi, omówimy tu jedynie kilka najbardziej interesujących, związanych z postępem nauk biomedycznych. Na ich skuteczność bowiem najbardziej liczą ci wszyscy, którzy zabiegają o wieczne „tu i teraz”.

Niektórzy uczeni twierdzą, że w przyszłości możliwa będzie nieustanna regeneracja organizmu za pomocą komórek macierzystych, ponieważ komórki te wyposażone są w zdolność samoodnawiania oraz różnicowania się w ko-

³¹ Por. K i r k w o o d, dz. cyt., s. 108-110.

³² Por. L. H a y f l i c k, *The Future of Aging*, „Nature” 2000, t. 408, nr 9, s. 268; B. C h y r o w i c z, *Życie: długość, jakość i moralność*, w: *Przedłużanie życia jako problem moralny*, red. B. Chyrowicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 8.

³³ Por. W. G l a n n o n, *Genes and Future People: Philosophical Issues in Human Genetics*, Westview Press, Colorado–Oxford 2001, s. 137; K i r k w o o d, dz. cyt., s. 119.

³⁴ Por. A. P a s z e w s k i, *Co biologia mówi o starzeniu się?*, w: *Przedłużanie życia jako problem moralny*, s. 26.

³⁵ Por. Z i e m i ń s k i, *Metafizyka śmierci*, s. 118.

³⁶ Por. np. S t e u d e n, dz. cyt., s. 33n. Zob. np. C. E. F i n c h, R. E. T a n z i, *Genetics of Aging*, „Science” 1997, t. 278, nr 6337, s. 407-411; B. Z e g a r s k a, M. W o ź n i a k, *Przyczyny wewnętrzne pochodnego starzenia się skóry*, „Gerontologia Polska”, 2006, t. 14, nr 4, s. 153-159.

³⁷ Por. M. F e r d y n u s, *Przedłużanie ludzkiego życia: czy możliwa jest biologiczna nieśmiertelność?*, „Philosophia” 2012, nr 5(33), z. 2, s. 8.

mórki potomne³⁸. Zdaniem Włodzimierza Galewicza zarówno z praktycznego, jak i z etycznego punktu widzenia największe znaczenie mają macierzyste komórki pluripotencjalne (ang. pluripotent stem cells – PSC), w obrębie których wyróżnia się komórki macierzyste linii płciowej (ang. embryonic germ cells – EGC), zarodkowe komórki macierzyste (ang. embryonic stem cells – ESC) oraz indukowane pluripotencjalne komórki macierzyste (ang. induced pluripotent stem cells – iPSC)³⁹. Komórki pluripotencjalne pozyskuje się zasadniczo z tkanek martwych płodów, z nadliczbowych zarodków, które nie zostały wykorzystane w celu prokreacyjnym podczas zapłodnienia in vitro, a także w wyniku tak zwanego klonowania terapeutycznego⁴⁰. Niektórzy autorzy przewidują, że komórki macierzyste będą mogły być wykorzystywane jako materiał do transplantacji, stanowiąc niejako rezerwuár potencjalnych „części zamiennych” dla ludzkiego organizmu⁴¹. Badania prowadzone z wykorzystaniem komórek macierzystych budzą poważne kontrowersje natury etycznej, ponieważ pozyskiwanie komórek uważanych za najbardziej przydatne do eksperymentów wiąże się ze zniszczeniem ludzkich zarodków⁴². Doniesienia naukowe z ostatnich lat sugerują, że spory dotyczące moralnego aspektu tych badań zostaną w przyszłości zażegnane. Duże oczekiwania wiąże się bowiem z możliwością reprogramowania komórek somatycznych, które dzięki czynnikom transkrypcyjnym (wirusom) będą ulegały przekształceniu w komórki macierzyste⁴³. Jeśli zabiegi te okażą się skuteczne i staną się powszechne, to prawdopodobieństwo przedłużania ludzkiego życia przez nieustanne regenerowanie organizmu znacznie wzrośnie.

Nie ulega wątpliwości, że duże nadzieje na przedłużanie życia pokłada się w medycynie transplantacyjnej. Niektórzy sugerują, że skoro ciało ludzkie będzie można nieustannie odnawiać poprzez zastępowanie uszkodzonych części nowymi, to wymiana poszczególnych organów nie naruszy tożsamości

³⁸ Por. M.Z. Ratajczak, M. Kucia, *Komórki macierzyste – wyzwanie XXI wieku?*, „Postępy Biologii Komórki” 32(2005) supl. 23, s. 11.

³⁹ Por. W. Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 229n.

⁴⁰ Klonowanie „terapeutyczne” polega na pobraniu jąder z kilku komórek somatycznych i przeniesieniu ich do niezapłodnionych komórek jajowych pozbawionych własnego jądra. Następnie z powstałych blastocyst usuwa się masę komórkową i pozyskuje w ten sposób embrionalne komórki macierzyste, które odznaczają się dużą plastycznością i mogą przekształcić się w każdy rodzaj komórek tkanek i narządów.

⁴¹ Por. B. Chyrowicz, hasło „Klonowanie”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, t. 5, s. 658.

⁴² Por. t. a. z., *Komórki macierzyste: nowy problem – stare pytania*, „Nauka” 2004, nr 2, s. 29.

⁴³ Por. J. Yu, *Induced Pluripotent Stem Cell Lines Derived from Human Somatic Cells*, <http://www.gs.washington.edu/news/Yu.pdf>; A. Szczekli, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 127n.

osobowej⁴⁴. Postęp w dziedzinie medycyny umożliwi nie tylko transplantację narządów organicznych, ale także umieszczanie w organizmie artefaktów, czyli sztucznych elementów, które zastąpią narządy organiczne. Gdyby zatem wszystkie narządy mogły być wymieniane w miarę zużycia, realna stałaby się perspektywa życia bez końca. Szczególnym wyzwaniem, z którym obecnie próbuje się zmierzyć wielu naukowców, jest stworzenie możliwości przeszczepienia części lub nawet całego mózgu, uważanego za organ centralny. Mimo że do tej pory nikomu nie udało się odnieść spektakularnego sukcesu w tej dziedzinie, to jednak nie można wykluczyć, że w wyniku dalszego rozwoju nauk biomedycznych cel ten zostanie osiągnięty.

W ostatnich latach nadzieję na znaczne przedłużanie życia poprzez usunięcie wszelkich defektów genetycznych w organizmie rozbudziła terapia genowa. Początkowe niepowodzenia w tej dziedzinie, a przede wszystkim niebezpieczeństwa związane z ingerencją w strukturę genetyczną człowieka spowodowały wycofanie pozwoleń na dalsze badania w niektórych krajach⁴⁵. Obecnie pozytywne skutki uzyskuje się poprzez zastąpienie uszkodzonej kopii genu prawidłową, przywrócenie prawidłowego funkcjonowania genu, a także przez aktywację lub dezaktywację genu⁴⁶. Jeżeli śmierć rzeczywiście uwarunkowana jest genetycznie, to odkrycie i wyeliminowanie tak zwanych genów śmierci, które ją wywołują, może istotnie przyczynić się do zmiany długości ludzkiego życia. Nie mamy jednak pewności – podkreśla Kirkwood – czy geny takie rzeczywiście istnieją⁴⁷.

Wielu specjalistów z zakresu gerontologii twierdzi, że żyjemy obecnie w czasach przełomu dotyczącego walki z procesami starzenia się i starością. Informatyk i biogerontolog z Uniwersytetu w Cambridge Aubrey de Grey proponuje rozwiązanie systemowe. Twierdzi on, że przezwycięzenie „siedmiu śmiertelnych rzeczy”⁴⁸ pozwoli ostatecznie rozprawić się z procesem starzenia, dzięki czemu ludzie będą mogli cieszyć się bardzo długim życiem. Wśród niebezpiecznych dla życia obszarów, które wymagają naprawy, de Grey wymienia⁴⁹: (1) utratę komórek organizmu, (2) akumulację szkodliwych komórek w pewnych częściach ciała, (3) niepożądane mutacje DNA oraz zmiany

⁴⁴ Por. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, s. 152.

⁴⁵ Por. Szczekliki, dz. cyt., s. 126.

⁴⁶ Por. B. Chyrowicz, *Etyka i terapia genowa*, w: *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Wolters Kluwer, Warszawa 2013, s. 393.

⁴⁷ Por. Kirkwood, dz. cyt., s. 78.

⁴⁸ A. de Grey, *Life Extension, Human Rights, and the Rational Refinement of Repugnance*, „Journal Medical Ethics” 31(2005) nr 11, s. 659 (tłum. fragm. – M.F.). Por. tenże, *The War on Aging*, w: *The Scientific Conquest of Death: Essays on Infinite Lifespans*, s. 33.

⁴⁹ Por. A. de Grey, M. Rae, *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in our Lifetime*, St. Martin's Press, New York 2007, s. 43; N. Agar, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2010, s. 85-91.

struktur białek regulujących ekspresję genów, (4) szkodliwe mutacje DNA mitochondrialnego, (5) akumulację odpadów wewnątrzkomórkowych, (6) akumulację odpadów pozakomórkowych, (7) proteiny tworzące tak zwane wiązania pozakomórkowe. Zdaniem de Grey'a przezwyciężenie tych czynników oznaczałoby pokonanie śmierci. Cel ten miałby zostać osiągnięty przez zastosowanie agresywnej terapii genowej (prowadzącej do wyeliminowania nowotworów), wykorzystanie komórek macierzystych, naprawę uszkodzonych komórek organizmu, wzmocnienie układu odpornościowego, wyeliminowanie szkodliwych mutacji DNA oraz usunięcie „odpadów” komórkowych⁵⁰.

Wszystkie przywołane przez nas sposoby przedłużania życia są niezwykle interesujące⁵¹. Wiadomo jednak, że od teorii do praktyki wiedzie daleka i skomplikowana droga. Zastanówmy się zatem, czy strategię przedłużania życia są w stanie sprawić, by człowiek już nigdy nie umierał.

ZŁUDNE NADZIEJE

Idea biologicznej nieśmiertelności wydaje się bardzo atrakcyjna, niemniej jednak przywołane przez nas strategie przedłużania życia oraz biologiczne teorie starzenia się wskazują raczej, że zrealizowanie projektu nieśmiertelności w świecie ze swej natury śmiertelnym jest mało prawdopodobne. Chociaż nie jest absurdem pytać, czy człowiek może osiągnąć nieśmiertelność w sensie biologicznym, to jednak „wiera w urzeczywistnienie takiej utopii nie wydaje się zasadna”⁵² przynajmniej z kilku powodów.

Pierwszy powód wiąże się z kwestią wyeliminowania procesów starzenia się. Nawet gdyby udało się procesy te powstrzymać, niekoniecznie oznaczałoby to całkowite pokonanie śmierci. Powstrzymanie starzenia się organizmu nie jest bowiem jednoznaczne z długowiecznością – można umrzeć na zawał, będąc w świetnej kondycji, ale można też żyć długie lata ze wszystkimi objawami wieku starczego⁵³.

Nie należy też przeceniać sukcesów współczesnej medycyny w zakresie geriatrii. Wydłużenie średniego wieku ludzkiego życia jest w znacznej mierze skutkiem obniżenia śmiertelności wśród noworodków i niemowląt⁵⁴. Po-

⁵⁰ Por. A g a r, dz. cyt., s. 88n.

⁵¹ Por. M. F e r d y n u s, *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, „Studia Paradyskie” 23(2013), s. 62-69.

⁵² Z i e m i ń s k i, *Metafizyka śmierci*, s. 152n.

⁵³ *Oddzielmy starzenie od długowieczności. Z prof. Tomaszem Bilińskim i prof. Andrzejem Paszewskim rozmawia Marzena Zdanowska*, „Znak” 65(2013) nr 7-8(698-699), s. 15.

⁵⁴ Zob. *Resuscytacja noworodka*, tłum. E. Adamska i in., red. E. Helwich, Elsevier Urban & Partner, Wrocław 2013.

nadto, również w świetle wyników nauk medycznych, podnoszenie średniej długości życia w nieskończoność nie wydaje się możliwe. Jeżeli śmierć jest zaprogramowana genetycznie, czyli jest częścią naszej ziemskiej egzystencji – a wszystko na to wskazuje – to istnieje pewna górna granica czasu trwania życia człowieka, której zmienić nie sposób⁵⁵. Empirycznym potwierdzeniem tego stanu rzeczy są udokumentowane świadectwa najdłuższego, jak do tej pory ludzkiego życia na ziemi, którym cieszyli się Francuzka Jeanne Louise Calment, która żyła sto dwadzieścia dwa lata i sto sześćdziesiąt cztery dni⁵⁶ oraz Japończyk Shigechiyo Izumi, który przeżył sto dwadzieścia lat i dwieście trzydzieści siedem dni⁵⁷.

Jeśli nawet udałooby się wyeliminować wszystkie choroby nękające ludzkość – twierdzi czołowy amerykański gerontolog Leonard Hayflick – to śmierć i tak ciągle by nam towarzyszyła, zarówno wskutek wypadków, jak i przyczyn naturalnych⁵⁸. Taka perspektywa ludzkiej przyszłości wydaje się nieunikniona; biologiczna nieśmiertelność pozostaje i prawdopodobnie już na zawsze pozostanie jedynie w sferze ludzkich marzeń. Z tezą Hayflicka nie godzą się jednak transhumaniści.

WĄTPLIWE ZAPATRYWANIA

Jeśli śmierć nie jest czymś naturalnym, a więc jeśli śmierć nie jest konstytutywną cechą ludzkiej natury, to można ją powstrzymać, a przynajmniej znacznie opóźnić przez ciągle przedłużanie życia. Taka idea przyświeca tym wszystkim, którzy chcą zrealizować projekt biologicznej nieśmiertelności.

Projekt ten opiera się na dualistycznym modelu antropologicznym, którego źródła należy szukać w filozofii Kartezjusza. Zgodnie z poglądami tego filozofa i jego zwolenników, do których zaliczyć należy także współczesnych transhumanistów, człowiek to oderwany od ciała i historii umysł, który wyposażony jest w zdolność wykonywania bardzo złożonych działań. Kartezjański model antropologiczny przypisuje ludzkiemu ciału status autonomicznie działającej maszyny. „Rozważam ciało ludzkie – pisze autor *Medytacji o pierwszej filozofii* – jako pewien mechanizm tak urządzony i złożony z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry, że gdyby nawet nie było w nim żadnego umysłu, to jednak miałby wszystkie te same ruchy, które teraz się w nim odbywają nie

⁵⁵ Por. Ziemiński, *Życie wieczne*, s. 135.

⁵⁶ Por. B. Chyrowicz, *Jeszcze dłużej niech żyje nam...*, „Znak” 65(2013) nr 7-8(698-699), s. 23; Agar, dz. cyt., s. 113.

⁵⁷ Por. Ziemiński, *Życie wieczne*, s. 120.

⁵⁸ Por. Hayflick, *Jak i dlaczego się starzejemy?*, s. 313.

z nakazu woli, a więc i nie pochodzą od umysłu”⁵⁹. Jeśli człowiek jest maszyną, to wszelkie jego części, które zostały zużyte, zniszczone lub przestały pełnić swoją funkcję, można by wymieniać, naprawiać i udoskonalać w nieskończoność. W podobny sposób transhumaniści zamierzają sprawić, by życie ludzi trwało jak najdłużej. Wszelkie defekty ludzkiego ciała byłyby usuwane dzięki zaawansowanej nanotechnologii, w szczególności za pomocą nanorobotów⁶⁰. Wskutek wymiany wielu zniszczonych komponentów ciała i zastępowania ich przez elementy sztuczne ludzie przypominaliby raczej maszyny spełniające życiowe funkcje (cyborgi) aniżeli struktury biologiczne – przewiduje Raymond Kurzweil⁶¹. Ostatecznym etapem i jednocześnie celem użycia już istniejącej i przyszłej technologii miałyby być osiągnięcie poziomu postczłowieczego⁶².

Zwolennicy projektu biologicznej nieśmiertelności odwołują się do szczególnego rozumienia natury ludzkiej. Własności pozwalające określić, czym jest natura ludzka, mają w ich mniemaniu charakter funkcjonalny, a więc nie są czymś stałym, ale podlegają ciągłym zmianom. Skoro cechy gatunku *Homo sapiens* nie są stałe, to nie tylko można, ale powinno się je modyfikować w celu lepszej adaptacji do zmieniających się warunków środowiska, ponieważ ewolucja nie jest w tym względzie wystarczająco skuteczna – twierdzi Allen Buchanan⁶³. Zdaniem Buchanana niedoskonałość procesu ewolucji domaga się użycia zamierzonych modyfikacji genetycznych, dzięki którym nie tyle zniszczymy naszą naturę, ile raczej uchronimy wartościowe cechy, które bezpowrotnie tracimy wskutek naturalnej selekcji⁶⁴.

Przeciwnicy radykalnego modyfikowania natury ludzkiej twierdzą, że opinie wysuwane przez zwolenników tychże modyfikacji są nazbyt optymistyczne. Zmieniając bowiem biologię człowieka, zmienia się także jego unikalny charakter. Wyjątkowy charakter ludzkiego bytu nie może być sprowadzony do wymiaru biologicznego ani do samej przynależności do gatunku *Homo sapiens*⁶⁵; takie

⁵⁹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, w: *Medytacje o pierwszej filozofii, wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąmska, PWN, Warszawa 1958, t. 1, s. 111.

⁶⁰ Por. R.A. Freitas, *Welcome to the Future of Medicine*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 68-71.

⁶¹ Por. R. Kurzweil, *Human Body Version 2.0*, w: *The Scientific Conquest of Death: Essays on Infinite Lifespan*, s. 103-105.

⁶² Zob. N. Bostrom, *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up?*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 28-50.

⁶³ Por. A. Buchanan, *Better than Human: The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 52n.

⁶⁴ Por. tamże, s. 42.

⁶⁵ Przez naturę ludzką można rozumieć biologiczną przynależność człowieka do gatunku *Homo sapiens*. W dużej mierze jest to zbieżne z tym, co przez „naturalne” (w drugim znaczeniu) rozumie

ujęcie – zdaniem niektórych autorów – posiada niewielką moc eksplanacyjną⁶⁶. Obrona wyjątkowego charakteru ludzkiego życia opiera się na twierdzeniu, że jest ono życiem osoby, która w sposób wolny i rozumny wyznacza i realizuje swoje cele. Jeśli płaszczyzna biologiczna stanowi konstytutywny charakter ludzkiego bytu, to nie może być zupełnie neutralna moralnie, a więc nie można w dowolny sposób nią rozporządzać. Co więcej, natura ludzka nie jest redukowalna do pewnych funkcjonalnych własności (na przykład do świadomości), jak głoszą zwolennicy radykalnych modyfikacji, lecz stanowi własność substancjalną o charakterze normatywnym. Wielu biokonserwatystów uważa, że tak rozumiana natura ludzka wyznacza granice ingerencji biomedycznych⁶⁷.

Normatywny charakter ludzkiego istnienia nie zapewnia jednak biologicznej nieśmiertelności. Jesteśmy istotami śmiertelnymi, nasza cielesność naznaczona jest przemijaniem. Doświadczamy faktu śmierci tak od zewnątrz (jako umierania innych osób), jak i od wewnątrz (jako rozpadu organizmu)⁶⁸. Człowiek w swojej ziemskiej egzystencji „jest skazany na śmierć i musi tę śmierć «przeżyć», tzn. jej doznać”⁶⁹. Rozkład ciała, jak powiada św. Tomasz z Akwinu, jest nieunikniony, „w dwojaki bowiem sposób ulega coś zniszczeniu: samo przez się albo z przyczyny przypadłościowej [...] dzięki temu, że coś innego powstaje lub niszczy”⁷⁰. Rozkład ostateczny uzależniony jest w aspekcie organizacji materii od przyrody, a człowiek, będąc w swej biologicznej strukturze jej wytworem, nie może nie podlegać jej prawom⁷¹. Ostateczną więc konsekwencją podlegania prawom przyrody jest śmierć biologiczna. Nieśmiertelne może być tylko to, co jest niezniszczalne⁷². Biologiczna struktura człowieka jest zniszczalna, zatem nie może być nieśmiertelna. I chociaż niektórzy twierdzą, że nie istnieje żadna biologiczna konieczność śmierci⁷³, to trudno uznać, że człowiek może stać się w przyszłości nieśmiertelny.

św. Tomasz z Akwinu. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae cum Suplemento et commentaris Caietani*, III, q. 2, a. 12.

⁶⁶ Zob. M. K l i n o w s k i, *Współczesne spojrzenie na naturę*, w: *Dyskrecjonalność w prawie*, red. W. Staśkiewicz, T. Stawecki, LexisNexis, Warszawa 2009, s. 475-480.

⁶⁷ Por. L. W i t t h o f f t N i e l s e n, *The Concept of Nature and the Enhancement Technologies Debate*, w: *Enhancing Human Capacities*, s. 24.

⁶⁸ Por. M. A. K r a p i e c, *Ja – człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 427-436.

⁶⁹ Tamże, s. 446.

⁷⁰ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Pallottinum, Poznań 1956, s. 48. Por. t e n ż e, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 6.

⁷¹ Por. K r a p i e c, dz. cyt., s. 446.

⁷² Por. E. G i l s o n, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998, s. 221.

⁷³ Por. Z i e m i ń s k i, *Metafizyka śmierci*, s. 155.

UTOPIJNY PROJEKT I OBAWY ETYCZNE

Przedłużanie ludzkiego życia zmierzające do uzyskania biologicznej nieśmiertelności wpisuje się w szerszy kontekst ingerowania nauk biomedycznych w naturę ludzką. Transhumaniści dążą nie tylko do maksymalnego przedłużenia życia, ale również do podniesienia jego jakości. W związku z tym postuluje się doskonalenie zdolności kognitywnych i fizycznych, nastroju oraz sfery moralnej istoty ludzkiej⁷⁴. Owo „doskonalenie” (ang. *enhancement*) polega na poprawieniu pewnych zastanych cech ludzkich lub doposażeniu człowieka w nowe własności, które z natury mu nie przynależą⁷⁵. Ingerencje tego rodzaju dalece wykraczają poza to, co jest konieczne dla podtrzymywania lub przywracania zdrowia⁷⁶. Wydaje się więc, że tego typu działania biomedyczne niewiele mają wspólnego z terapią, której celem jest eliminowanie chorób, uśmierzanie bólu i cierpienia, czyli przywracanie normalnego stanu funkcjonowania (ang. *restoring to normal*)⁷⁷. Projekt transhumanistyczny stanowi pewien rodzaj eugeniki pozytywnej zmierzającej do „udoskonalenia gatunku ludzkiego przez polepszenie puli genetycznej bądź określonych populacji, czyli grup wyselekcjonowanych na podstawie odpowiednio dobranych kryteriów, bądź całego społeczeństwa”⁷⁸. Działaniom prowadzącym do tego celu poddawano by już najwcześniejsze formy ludzkiego życia, opierając się na diagnostyce prenatalnej (umożliwiającej aborcję tych płodów, które są nosicielami niepożądanych cech), selekcji preimplantacyjnej (implantowaniu tylko tych embrionów, które są nosicielami pożądanых cech), bezpośredniej zmianie genetycznej (inżynierii genetycznej polegającej na wprowadzaniu lepszych genów do organizmu embrionów uzyskanych *in vitro*)⁷⁹.

Nietrudno zauważyć, że ingerencje eugeniczne wyrastają z materialistycznej koncepcji jakości życia. Pewne cechy, jak na przykład zdolność do pozostawania w pełni zdrowym, aktywnym i wydajnym, intelektualnie sprawnym i emocjonalnie zrównoważonym⁸⁰, uznawane są za tak cenne, że „dopuszcza

⁷⁴ Debata na ten temat zob. *Enhancing Human Capacities*, s. 71-500.

⁷⁵ Por. A. Buchanan, *Better than Human: The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 5.

⁷⁶ Por. J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, w: *Enhancing Human Capacities*, s. 4. Zob. też: E. Juengst, *What Does Enhancement Mean?*, w: *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, red. E. Parens, Georgetown University Press, Washington, DC, 1998, s. 30.

⁷⁷ Por. *Beyond Therapy*, s. 14.

⁷⁸ T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1988, s. 142.

⁷⁹ Por. *Beyond Therapy*, s. 33; A.J. Karnein, *A Theory of Unborn Life: From Abortion to Genetic Manipulation: Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 4.

⁸⁰ Por. Bostrom, dz. cyt., s. 33-38.

się lub wręcz postuluje ich wzmocnienie kosztem innych, uznanych za mniej wartościowe, zbędne lub wręcz szkodliwe”⁸¹. Zdrowy rozsądek podpowiada, że eugenika pozytywna staje się niebezpieczna nie tylko ze względu na to, że wykracza poza cele medycyny, ale również dlatego, że jest motywowana raczej perfekcjonizmem aniżeli dobroczynnością i sprawiedliwością⁸². Stąd też działania mające na celu modyfikację natury ludzkiej budzą poważne obawy i moralny sprzeciw. Zwolennicy ograniczonego korzystania z osiągnięć współczesnych nauk biomedycznych wysuwają szereg zastrzeżeń pod adresem ingerencji prowadzących do zmiany unikalnego charakteru zarówno poszczególnych osób, jak i całego gatunku ludzkiego.

Jeden z wielu argumentów przeciwko ingerencjom eugenicznym w naturę ludzką dotyczy tego, że manipulacje naturą mogą okazać się niebezpieczne, ponieważ nie można przewidzieć ich dalekosiężnych skutków⁸³. Co więcej, zdaniem Hansa Jonasa rezultatów tych ingerencji nie można w pełni kontrolować, a samego procesu nie da się odwrócić⁸⁴. Autorzy podzielający ten pogląd często odwołują się do argumentu z „odgrywania roli Boga” przeciwko propozycjom użycia nauki i technologii w celu radykalnej transformacji natury ludzkiej.

Wielu współczesnych naukowców, jak twierdzi Leon Kass, przejmując rolę Stwórcy. Uzurpują oni sobie prawo do rozstrzygania o tym, która z istot ludzkich powinna zostać zachowana przy życiu, a która nie, dokonując osądu na podstawie kryteriów somatycznych i genetycznych. Obiecują też wybawienie ludzkości od wszelkich genetycznych „grzechów i defektów”⁸⁵, a nawet stają się kreatorami życia. Działając wbrew naturalnemu porządkowi, chcą, mimo braku wystarczających kompetencji, decydować o tym, kogo na świat powoływać oraz jakie cechy temu komuś zaprojektować. Czy tego typu działania nie są reminiscencją znanej skądinąd ideologii, która w imię postępu ludzkości chciała wykreować „lepszego” człowieka, nadczłowieka (niem. Übermensch)?

Wykraczanie poza granice posiadanych przez nas możliwości, ignorowanie ograniczoności naszej wiedzy, mocy i benewolencji – to zarzut wysuwany przeciwko słabszej wersji utylitaryzmu. Utylitarysta tworzy teorię, która

⁸¹ A. Szostek, *Granice ingerencji w naturę. Wprowadzenie*, w: *Granice ingerencji w naturę*, red. B. Chyrowicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 8.

⁸² Por. G l a n n o n, dz. cyt., s. 79.

⁸³ Por. B. M a c k i n n o n, hasło „Playing God”, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. S.G. Post, Macmillan, New York 2004, s. 457.

⁸⁴ Por. H. J o n a s, *Laßt uns einen Menschen klonieren. Von der Eugenik zur Gentechnologie*, w: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, red. H. Jonas, Insel, Frankfurt am Main 1985, s. 165-168.

⁸⁵ Por. L. K a s s, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, New York–London 2004, s. 129.

w praktyce ma skłaniać ku działaniom zmierzającym do zrealizowania idei „największego szczęścia dla największej liczby ludzi”. Krytycy owej idei twierdzą, że ludzie nie dysponują wystarczającymi kompetencjami, żeby przewidzieć, jakie działania ostatecznie przyniosą szczęśliwe skutki. Adwersarze utylitarystów sugerują również, że nie istnieje rzeczywista możliwość ukształtowania takich instytucji, które byłyby w stanie tę ideę zrealizować. Działania mające na celu „największe szczęście dla największej liczby ludzi”, wbrew temu, co głoszą utylitarysty, nie wyzwolą powszechnej benewolencji, lecz przyczynią się raczej do wytworzenia powszechnej manipulacji na korzyść pewnego rodzaju samostanowienia⁸⁶.

Obawy dotyczące propozycji ulepszania ludzkich cech wiązałyby się także z odpowiedzialnością za przyszłe pokolenia. Genetyczne doskonalenie potencjalnie mogłoby prowadzić do zmian dziedziczonych przez potomstwo. Interwencje ulepszające miałyby zatem zapewnić dzieciom odpowiednią pulę genową pozwalającą na osiągnięcie jak najlepszych wyników w nauce i późniejszej pracy zawodowej⁸⁷. Przeciwnicy owego ulepszania podkreślają jednak przede wszystkim ryzykowny charakter manipulacji genetycznych, które mogą wiązać się z przewidywalnymi i nieprzewidywalnymi negatywnymi konsekwencjami dla zdrowia fizycznego i psychicznego przyszłych pokoleń⁸⁸. Wprowadzając niepożądane zmiany w ludzki genom, stwarza się – jeśli nie bezpośrednio (przyszli ludzie jeszcze nie istnieją), to pośrednio – zagrożenie dla biologicznej kondycji gatunku. Zmiany te mogą bowiem pomóc, mogą też jednak przeszkodzić w osobowym rozwoju człowieka. Stąd też odpowiedzialność za przyszłe pokolenia będzie się wyrażała w trosce o gatunek biologiczny, który stanowi dobro wspólne wszystkich jego przedstawicieli⁸⁹. Wszelkie zmiany, jakie w kontekście przedłużania życia proponują transhumaniści, muszą zatem budzić obawy; prowadzą bowiem do radykalnej transformacji ludzkiej natury, która w efekcie miałaby stać się bliżej nieokreśloną naturą postludzką.

W debacie dotyczącej genetycznego ulepszania gatunku ludzkiego, a więc także przedłużania ludzkiego życia, akcentuje się instrumentalne traktowanie ludzkiego ciała. Przedmiotowe traktowanie człowieka związane jest z przekonaniem, że naturze ludzkiej nie przysługuje status normatywny. O wyjątkowości człowieka nie stanowi jednak sama jego struktura biologiczna, ale

⁸⁶ Por. C. C o a d y, *Playing God*, w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 163n.

⁸⁷ Por. T. K r a j, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2010, s. 38.

⁸⁸ Por. C h y r o w i c z, *Etyka i terapia genowa*, s. 405.

⁸⁹ Por. t a ż, *Problem argumentacji z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia*, Internetowe czasopismo „Diametros” 9 (2006), s. 21.

to, że jest on osobą (podmiotem), bytem wolnym i rozumnym. To człowiek posiada naturę, a nie natura człowieka. Skoro człowiek jest osobą, a bycie osobą polega na posiadaniu natury, to integralność tej natury jest dla osoby istotna⁹⁰. Specyfika posiadania ciała wyraża się w tym, że ciało jest mną, że ja jako podmiot wyłaniam z siebie akty „moje”: wegetatywne, sensoryczne i intelektualne⁹¹. Skoro każde ludzkie operari wynika jakoś z cielesnego esse, to esse pozostaje normatywnie wiążące. Jeśli cielesność współkonstryuuje naszą podmiotowość, to przedmiotowe traktowanie ciała oznacza również przedmiotowe traktowanie samej osoby⁹². Inaczej mówiąc, jeśli nasza osobowa ekspresja dokonuje się poprzez cielesność, to owa cielesność pozostaje normatywna w tym zakresie, w jakim uczestniczy w podmiotowości⁹³. Wobec tego szacunek dla osoby wymaga również szacunku dla biologicznej kondycji człowieka. Powtórzmy raz jeszcze: ciało nie jest czymś moralnie neutralnym, uczestniczy bowiem w życiu osoby⁹⁴.

Wydaje się, że transhumaniści i ich zwolennicy skrzętnie zacierają różnicę między podmiotem (osobą) a przedmiotem, torując w ten sposób drogę do autoinstrumentalizacji gatunku⁹⁵. Jeśli człowieka oderwiemy od jego realnych odniesień, nadając mu wymiar coraz bardziej wirtualny, to – jak pisze Robert Spaemann – będzie on skazany jedynie na uprzedmiotowiającą manipulację⁹⁶. W takim kontekście obawa człowieka przed depersonalizacją wskutek technicyzacji medycyny staje się jak najbardziej zasadna. Skoro „połączenie dwóch zestawów chromosomów przestaje być czymś przygodnym, związek pokoleń ztraca naturalność, która dotychczas należała do oczywistego tła naszej etycznogatunkowej samowiedzy”⁹⁷. Wobec powyższego realne staje się niebezpieczeństwo, że modyfikacje genetyczne ludzkich indywiduów spowodują nieprzewidywalną, odległą w czasie ewolucję gatunku⁹⁸.

⁹⁰ Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 119.

⁹¹ Por. M. Krąpiec, dz. cyt., s. 161.

⁹² Por. Chyrowicz, *Natura jako norma w sporze o przyszłość ludzkiej kondycji. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 7-8 listopada 2008 roku*, w: *Dialogi o Bogu we współczesnej kulturze*, red. J. Bagrowicz, Kuria Diecezjalna w Toruniu–Towarzystwo Naukowe w Toruniu–Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu–Urząd Miasta Torunia, Toruń 2009, s. 94.

⁹³ Por. t a ż, *Natura jako norma w sporze o przyszłość ludzkiej kondycji*, s. 96.

⁹⁴ Por. t a ż, *Bezcenna „in-formacja”*. Uwagi na temat normatywnego statusu genomu człowieka, w: *Granice ingerencji w naturę*, red. B. Chyrowicz Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 34.

⁹⁵ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2003, s. 75.

⁹⁶ Por. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 498.

⁹⁷ Por. Habermas, dz. cyt., s. 79-80.

⁹⁸ Por. B. Wójcik, *Bioetyka i tożsamość człowieka*, Biblos, Tarnów 2007, s. 141.

*

Projekt biologicznej nieśmiertelności opiera się zasadniczo na założeniu, że śmierć jest tymczasową anomalią ludzkiej egzystencji – anomalią, którą z powodzeniem można przezwyciężyć. Założenie to budzi poważne wątpliwości. Wydaje się, że śmierć należy do porządku tego świata, jest jego istotnym elementem, a nawet warunkiem życia. Wskazują na to również przywołane przez nas biologiczne teorie starzenia się. Zaprezentowane tu strategie przedłużania życia nie gwarantują biologicznej nieśmiertelności na ziemi. Czy warto zatem angażować się w realizowanie utopijnych idei, których urzeczywistnienie okazuje się niemożliwe? Czy w imię postępu technologicznego, który zwiastuje wybawienie ludzkości od wszelkich ułomności i ograniczeń natury, wolno narażać gatunek ludzki na degradację lub, co gorsza, na całkowity niebyt?

Wbrew przekonaniom transhumanistów życie ludzkie nie wyczerpuje się w biologicznej egzystencji. Toteż znacznie ważniejsze od tego, by biologiczne życie za wszelką cenę przedłużać, jest to, by „dobrze żyć i dobrze się mieć”⁹⁹. Seneka w liście do Lucyliusza pisał: „Nie zawsze, jak ci wiadomo, należy życie przedłużać. Albowiem dobrem jest nie samo życie, tylko piękne życie. Dlatego mędrzec żyje tyle, ile żyć powinien, a nie tyle, ile żyć może. Będzie on zastanawiał się, gdzie ma żyć, z kim, w jaki sposób i czego ma dokonać. Zawsze zważa on, jakie ma być życie, a nie jak długie. [...] Wcześniej się umrze, czy później – na tym bynajmniej nie zależy; chodzi o to, czy się umrze dobrze, czy źle. Dobrze umrzeć zaś – to uniknąć niebezpieczeństwa złego życia”¹⁰⁰.

⁹⁹ A r y s t o t e l e s, *Etyka Nikomachejska*, ks. I, rozdz. 8, 1095 a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 80.

¹⁰⁰ S e n e k a, *Listy moralne do Lucyliusza*, list 70, tłum. W. Kornatowski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998, s. 274.

Jadwiga MIZIŃSKA

AUTOKREACJA – UTOPIA SAMEGO SIEBIE

Zastanawiając się nad „ludożerczym” prawem rewolucji: pożeraniem dzieci przez jej ojców – i odwrotnie – jej ojców przez dzieci, wolno przypuszczać, że jest to nieunikniony objaw „zemsty” zgwałconego przez rewolucjonistów i utopistów – wspólnie przez nich wszystkich – czasu. Za gwałt wywarty na naturalnym tempie jego upływu czas musi niejako wziąć odwet na gwałcicielach.

POPĘDZANIE CZASU

„Utopia samego siebie” – takie wyrażenie w pierwszej chwili może wydać się nonsensowne czy zgoła idiotyczne. Wszak pojęcie utopii od początku zarezerwowane zostało dla podmiotów zbiorowych, takich jak państwo (u Platona), społeczeństwo (u Marksa) czy naród (u Hegla i w romantycznym mesjanizmie). Przez wszystkie tego rodzaju utopie kolektywne prześwieca baśniowe marzenie o wspólnym zamieszkiwaniu na Wyspach Szczęśliwych; marzenie o miejscu (gr. topos), którego jeszcze nie ma (gr. ou-topos), ale które być powinno ze względu na ludzkie pragnienia.

Wyobrażenie wspaniałego, idealnego miejsca powszechnej szczęśliwości rzutowane w przyszłość nie zawsze jednak pozostaje na poziomie czystej fantazji, albowiem poza momentem irracjonalnym, uczuciowo-życzeniowym utopie posiadają również swoje ratio¹. Nierzadko utopiom towarzyszy prężna chęć ich urzeczywistnienia, wcielenia w czyn, przy czym kończy się to na ogół głębokim rozczarowaniem. Niepowodzenia w tym zakresie przypisuje się zazwyczaj ludzkim słabościom bądź manipulacjom i obłudzie władzy, jak to ukazuje George Orwell w *Folwarku zwierzęcym*².

Można wszakże domniemywać, że to w samej naturze myślenia utopijnego tkwi coś, co z góry skazuje je na taki los. Jak sądzę, jest to ten nieodzowny jego składnik, który wiąże się z ludzką próbą zawładnięcia czasem. Twórcy utopii, w tym również „utopii naukowej”, nie uświadamiają sobie wyraźnie, że jest ona równoznaczna z intensywnym pragnieniem przyspieszenia czasu. Doskonale, choć brutalnie, wyraził to jednak poeta Włodzimierz Majakowski,

¹ Zob. J. Mizińska, P. Bytniewski, L. Winiarski, *Utopia a ratio społeczne*, „Colloquia Communia” 1989, nr 2-3, s. 113-129; T. Szlendak, *O tym, dlaczego utopie przyczyniają się do zmiany społecznej, ale nie udają się w praktyce*, „Odra” 36(1997) nr 1(422), s. 23-28.

² Zob. G. Orwell, *Folwark zwierzęcy*, tłum. B. Zborski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1988.

który w okresie rewolucyjnego entuzjazmu nawoływał do poganiania „kobyły historii”³ czy wręcz do jej zajeżdżenia.

Przekładając jego wezwanie na język prozy, powiedzieć należy, że chodzi o dokonywanie takich ingerencji w istniejącą, opresyjną i przygnębiającą sytuację, które by na samoistnym powolnym biegu dziejów, nieprzyjaznym dla rewolucjonisty, wymuszały realizację jego planów ulepszenia świata.

Tak więc utopie dopuszczają czy wręcz nakazują dokonanie swego gwałtu na czasie, zakłócenie jego monotonnego, nazbyt leniwego przepływu i wymuszenie nagłego skoku. Günter Grass, odnosząc się do tego zjawiska, przeciwstawiał ruch ślimaka galopowi rumaka⁴. Jan Miziński, analizując tę metaforę, pisze, że Grass jako autor dydaktycznej powieści *Z dziennika ślimaka* pragnie przekonywać już najmłodsze dzieci do specyficznej drogi antyrewolucyjnego postępu za pomocą wierszyka sławiącego rozumność ślimaka:

A co dla ciebie znaczą ślimaki?
Ślimak to postęp.
A co to takiego postęp?
Być troszkę szybszym od ślimaka...⁵

Autor *Gry w historię* komentuje to następująco: „Kluczowa metafora najmocniej odciska się na rygorystycznie skomponowanym tekście *Pamiętnika*, gdyż ma podstawowe znaczenie dla Grassowskiego ujęcia historii. Obok ślimaka pisarz stawia mianowicie jako pojęcie przeciwstawne «rumaka» (Russ), by w ten sposób zdystansować się od Hegłowskiej metafizyki państwa i społeczeństwa oraz jego wykładni dziejów, które całkowicie odrzuca jako podstawę wszelkiego rewolucyjnego romantyzmu (także nacjonalistycznego, posługiwał się on bowiem frazeologią rewolucyjną)”⁶.

Niechęć Grassa do Hegla jako „praojca” marksistowskiej koncepcji jednorazowego rewolucyjnego zrywu – przeciwstawienie błyskawicznym skokom galopującego rumaka powolnego, lecz systematycznego ruchu ślimaka – podyktowana jest wiedzą pisarza o tragicznych skutkach „poganiania kobyły historii”. Szalone tempo „galopu” to wyraz i jednocześnie miara nagromadzonych w społeczeństwie negatywnych uczuć: niezadowolenia, frustracji, gniewu i płynącej stąd niecierpliwości. Przyćmiewają one racje rozumu i rozsądku, powodując nieprzewidywalne szkody także dla samych rewolucjonistów.

³ W. Majakowski, *Lewą marsz*, tłum. L. Szenwald, A. Ważyk, w: tenże, *Poezje*, Czytelnik, Warszawa 1951, s. 103.

⁴ Por. G. Grass, *Z dziennika ślimaka*, tłum. S. Błażut, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1991, s. 33-39.

⁵ . Cyt. za: J. Miziński, *Gra w historię. O prozie Güntera Grassa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1994, s. 53.

⁶ Miziński, dz. cyt., s. 53.

Szczególnie interesujące jest to, że w trakcie takowego rewolucyjnego „skoku” zachodzi coś w rodzaju mentalnego zatrzymania zegarów i kalendarzy. Wielka rewolucja francuska czy też rosyjska rewolucja październikowa na znak całkowitego zerwania ze znienawidzoną przeszłością nadawały własne, nowe nazwy miesiącom albo też znosiły podział dni tygodnia na robocze i świąteczne. W zamian ustanawiały specjalne święta w rodzaju nabożnie czczonej rocznicy rewolucji. Po zwycięskim przewrocie mającym urzeczywistnić utopijną wizję „przerwy w czasie” ogłaszano w ogóle „nową erę”, na wzór tej, jaką chrześcijanie liczyli od narodzin Chrystusa. W temporalnym uskoku między „starą” a „nową” erą miał się jakoby bezpowrotnie rozpaść oraz zapaść w nicość stary, zły świat, by dać miejsce nowemu, kreowanemu już nie ex nihilo przez Boga, lecz wznoszonemu „od początku” na ruinach dotychczasowego – przez człowieka. „Przeszłości ślad dłoń nasza zmiata”⁷ – głosiły słowa *Miedzynarodówki*. Życzeniowa anihilacja przeszłości miała oczyścić grunt dla budowania, od samych fundamentów, „świetlanej przyszłości”. Nie mogło być zatem miejsca ani na kontynuowanie tradycji, ani na zwyczajne, stopniowe poprawianie tego, co w obecnej rzeczywistości szwankuje. Rewolucjonista czuł się władny nie tylko „ruszyć z posad bryłę świata”⁸, ale i dowolnie przyspieszać rytm dotychczasowego ziemskiego czasu, któremu nadawał piętnujące epitety w rodzaju: „mroki średniowiecza” czy „epoka wyzysku człowieka przez człowieka”. Starym, „złym czasem” – jednoznacznie tak ocenianym – przeciwstawiał doskonałą epokę szczęścia ludzkości, którą rewolucja miała właśnie zapoczątkować. Jak stąd wynika, myślenie rewolucyjne odwraca antyczne wyobrażenia: „złote czasy” nie należą do odległej, potępionej en bloc przeszłości, lecz – do „wspaniałej przyszłości”.

Tego rodzaju radykalizm w podporządkowywaniu sobie biegu dziejów nasilił się zwłaszcza po ogłoszeniu przez Nietzschego „śmierci Boga”⁹. Wcześniej mejsjańscy utopiści, oczekujący na rychłe przyjście Mesjasza, próbowali paktować z Jahwe – czy wręcz na Nim wymuszać – aby czym prędzej zesłał Mesjasza na ziemię. Ilustrację takiej próby wymuszenia na Bogu przyspieszenia czasu, czy wprost zbawienia, stanowi legenda o Widzącym z Lublina. Píše o tym Władysław Panas, wielki znawca chasydyzmu oraz dziejów „magicznego Lublina”: „Według chasydów diabeł nie mógł działać od zachodu słońca w piątek do zachodu słońca w sobotę. W pewien szabas Widzący tak się zapędził w swoich tańcach, modlitwach i śpiewach, że przedłużył święto poza zachód słońca. Już słońce zaszło, północ nadeszła, a on dalej świętował, więc diabeł się bardzo de-

⁷ Tekst: <http://www.bibliotekapiosenki.pl/Miedzynarodowka>.

⁸ Tamże.

⁹ Por. np. F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna*, 125, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 110n.; t e n ż e, *Tako rzecze Zaratustra*, „Przedmowa”, 2, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 9.

nerwował. Cadyk miał z Szatanem nieustannie na pieńku. W końcu postanowił rozstrzygnąć ten problem w sposób ostateczny, do czego chciał wykorzystać pewien historyczny moment, kiedy Napoleon szedł na Rosję. Widzący z Lublina i dwóch jego kolegów-cadyków, jeden z Rymanowa w Beskidzie Niskim, a drugi z Kozienic, wspólnie uznali, że ów czas, kiedy cała Europa jest w stanie wojny, przypomina sytuację, którą Pismo Święte opisuje jako apokaliptyczną wojnę Goga i Magoga poprzedzającą koniec świata. Cadykowie postanowili włączyć się w tę metafizyczną walkę. Ten z Rymanowa był zwolennikiem Napoleona i modlił się za jego sukcesy, a ten z Kozienic był przeciwnikiem Napoleona i modlił się za cara Rosji i nawet doradzał księciu Czartoryskiemu, żeby nie szedł z Napoleonem na Moskwę. Widzący zaś, będąc pośrodku, zbierał te sprzeczne siły i dokładał do nich własne modlitwy i działania magiczne. Wszyscy trzej umarli w 1815 roku. Widzący z Lublina wypadł przez okno. Czuł, że Zły mu zagraża i poprosił żonę, aby go pilnowała, ale diabeł zauważył podstęp. Żona usłyszała płacz dziecka na korytarzu i na chwilę wyszła zobaczyć, co się dzieje. Kiedy przyszła do pokoju, Widzącego już nie było. Znalaziono go leżącego pod domem potłuczonego i polamanego. Potem wiele miesięcy cierpiał i w końcu umarł¹⁰.

Dramat Jakuba Izaaka Horowitza zwanego Widzącym z Lublina stanowi swego rodzaju prefigurację losów wszelkich rewolucyjnych „poganiaczy czasu”. Przede wszystkim wskazuje na fakt, że pośród samych rewolucjonistów nie ma całkowitej zgody w zakresie rozumienia i interpretowania utopijnych idei. Mimo wyznawania takich samych haseł jedni nadają im treść inną niż drudzy. Po wtóre, ten, kto usiłuje wypośrodkować między różnymi opcjami (jak sam Widzący z Lublina), nie zawsze – mimo chęci – wybiera właściwy czas na dokonanie przewrotu.

W przeciwieństwie do wielkiego lubelskiego cadyka nowoczesny rewolucjonista nie liczy się też na ogół ze „Złym” czy z innym czynnikiem transcendentnym, który – choćby w postaci praw historii czy mocy losu – odgórnie „odchyla” zamierzony przez ludzi kierunek zmian. Może też właśnie dlatego ci, którzy inicjują rewolucję, nie są w stanie przewidzieć, że wkrótce staną się jej ofiarami – w myśl okrutnego prawa, iż rewolucja „zjada własne dzieci”. Zazwyczaj pewna liczba najbardziej ideowych rewolucjonistów, nawet po udanym przewrocie, pada pastwą... własnego zwycięstwa. Dotyczy to zwłaszcza wodza oraz jego najbliższego kręgu. Początkowa euforia, zachwyt i wdzięczność wobec uwielbianego zwycięskiego przywódcy ustępują wkrótce miejsca niechęci i wrogości. Dlatego przewidujący i cyniczni wodzowie, tacy jak Stalin czy Hitler, „profilaktycznie” sami mordowali najbliższych i najbardziej ideowych współtowarzyszy.

¹⁰ W. P a n a s, *Wykład o Widzącym z Lublina*, „Scriptores”, *Lublin jest Księgą*, t 1, Władysława Panasa opisywanie Lublina, 15(2008) nr 33, s. 139n.

Zastanawiając się nad tym „ludożerczym” prawem rewolucji: pożeraniem dzieci przez jej ojców – i odwrotnie – jej ojców przez dzieci, wolno przypuszczać, że jest to nieunikniony objaw „zemsty” zgwałconego przez rewolucjonistów i utopistów – wspólnie przez nich wszystkich – czasu. Za gwałt wywarty na naturalnym tempie jego upływu czas musi niejako wziąć odwet na gwałcicielach. Bezpośrednio po przewrocie dokonuje się proces wyrównywania rachunków między współnikami owego zbiorowego gwałtu. Dopiero po takim wzajemnym wymierzeniu sprawiedliwości, po wychłodzeniu wzbudzonych emocji, mogą się ujawnić autentycznie dobroczynne następstwa ich rewolucyjnego czynu. Bywają one z satysfakcją wykorzystywane znacznie później, przez kolejne pokolenia, niepomne już ani win, ani zasług zarówno ojców, jak i dzieci rewolucji.

Konkludując: Utopia, która domaga się wcielenia w praktykę, nieuchronnie niesie w sobie potencjał niszczycielski. Przede wszystkim rozmyślnie niszczy, a najczęściej literalnie zabija i unicestwia swoich wrogów jako obrońców dotychczasowego porządku. Jednakże raz rozpętane destrukcyjne moce, już wbrew woli i oczekiwaniom inspiratorów rewolucji, obracają się także przeciwko nim samym. Niewygodne już osoby usuwane są z areny publicznej, przy czym często nie chodzi o ideały, ale – jakby powiedział Marks – o „brudne” interesy: o dostęp do władzy w celu przejęcia i zagospodarowania wpływowych i intratnych funkcji i posad, o partykularne i najzupełniej prywatne interesy.

Tak oto utopia rewolucyjna obiecująca dobro ogółu po zwycięstwie rozmienia je na indywidualne „dobro” beneficjentów porewolucyjnej władzy. Ci zaś muszą tak wypaczyć dawne ideały, by za pomocą „opacznej” ideologii wmówić ogółowi, że nadal zabiegają o jego pomyślność.

IDOL WYMIERNYCH KORZYŚCI

Pomimo empirycznej wiedzy o ambiwalentnych rezultatach wcielanej w życie utopii ludzie nie potrafią – i nie chcą – bez niej się obejść. Także i wówczas, gdy – jak to miało miejsce w Polsce i innych krajach dawnego „obozu socjalistycznego” – została ona zrealizowana. Nawet po autentycznej zmianie ustroju komunistycznego (oraz części instytucji, na jakich się on wspierał) na kapitalistyczny nie gaśnie ludzka potrzeba, aby teraz już indywidualnie, zmieniać samych siebie. Okazuje się to zresztą niezbędne, gdyż funkcjonowanie każdego z tych ustrojów wymagało i wymaga odmiennego typu osobowości. Sprawa jest wyjątkowo skomplikowana, jako że ład postkomunistyczny budują przedstawiciele co najmniej trzech pokoleń. Starsi, którzy urodzili się i dorostali „w klatce” starego reżimu, w systemie zniewolenia, muszą się dostosować do wymogów życia na wolności. Wolność ta bowiem

okazuje się odmienna od ich oczekiwań. Nie oznacza po prostu braku jakichkolwiek ograniczeń, lecz pojawianie się i obecność ograniczeń nowych, całkiem nieznanych. Ci natomiast, którzy przyszli już na gotowy porewolucyjny świat, muszą co prędzej sami wynaleźć i wytrenować nieistniejący przedtem rodzaj adekwatnych do niego zachowań, których przecież nie mogli odziedziczyć po „niedzisiejszych” przodkach. Innymi słowy, po prawnym utrwaleniu się bytowych zdobyczy rewolucji rozpocząć się musi proces swoistej rewolucji mentalnej. Jego podstawowy motyw to – by posłużyć się znanym powiedzeniem Fryderyka Nietzschego – „przewartościowanie wszystkich wartości”; dosłownie wszystkich: nie tylko politycznych i ekonomicznych, ale również moralnych, obyczajowych, estetycznych, a nawet erotycznych. A co najważniejsze: antropologicznych, związanych z miejscem i rangą człowieka w porewolucyjnym systemie aksjologicznym.

Powtórzmy z naciskiem: W trakcie szybkiego przechodzenia od komunizmu do kapitalizmu, w tak zwanym okresie transformacji, rychło wyszło na jaw, że – oprócz zmiany ładu ustrojowego i ideologicznego – każdy powinien co prędzej zrewidować również swój własny „ład wewnętrzny”. Powinien wyzbyć się nawyków, które umożliwiały mu przetrwanie w opresyjnym i zakłamanym komunizmie („dwójmyślenia”, „kombinowania” czy „załatwiania na lewo”), a na ich miejsce wypracować sobie takie, które będą adekwatne i funkcjonalne w neoliberalizmie. Chodzi tu mianowicie o nową odmianę tego, co Karl Mannheim określił jako „minimum niezbędnego konformizmu”¹¹. Zdaniem tego myśliciela pewna doza konformizmu, czyli optymalnego dostosowania swojego stylu bycia i zachowania do aktualnej formy społecznej egzystencji, jest konieczna dla odnalezienia się w nowych warunkach i przystosowania do wymogów wygodnego w nich życia.

Ku zaskoczeniu wielu dawnych opozycjonistów wymarzona demokracja, demolując znaną, mocno przedrzewiałą klatkę autokratyzmu, zamknęła ich w nowym, prawie równie sztywnym gorsecie, ograniczającym swobodę ruchów. Konsumpcja oczekiwanej wolności okazała się oto... niewolą konsumpcji. W obecną odmianę kapitalizmu – konsumpcyjny neoliberalizm – wpisany jest wzór konkurencji o dobra materialne, stanowiące teraz przedmiot najusilniejszego pożądania. „Konsumuj albo zgin” – to imperatyw kategoryczny neoliberalnego konsumeryzmu. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o śmierć fizyczną, ale o „śmierć społeczną” nazywaną wykluczeniem¹².

¹¹ K. M a n n h e i m, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1989, s. 87

¹² Warto w tym miejscu odesłać czytelnika do znakomitego opracowania tak samego pojęcia, jak i wielu rozmaitych postaci tego fenomenu. Analizując jego liczne aspekty: ekonomiczny, socjologiczny, psychologiczny i polityczny, Teresa Klimowicz proponuje – i przedstawia argumenty za tym – by wykluczenie włączyć do kategorii filozoficznych. Zob. T. K l i m o w i c z, *Filozoficzne*

W konsumpcyjnym neoliberalizmie „wykluczenie” stało się rodzajem straszaka wpędzającego ludzi w obawę, by nie zostać odepchniętym od „spizarni z konfiturami”. Właśnie dlatego, aby na to nie pozwolić, „konsumenci rewolucji” muszą pospiesznie wytrenować się w odpowiednich do tego celu zachowaniach, a jednocześnie – nieuchronnie zignorować, zdradzić czy zgoła odrzucić wyznawany wcześniej system wartości. Triumfujący dziś system wszak odwraca dawną piramidę wartości głoszonych – przynajmniej deklaratorywnie – przez komunizm. Stanowiący nadbudowę komunizmu tak zwany humanizm socjalistyczny postulował miłość do wyzyskiwanego, krzywdzonego i poniżonego „prostego człowieka”, w jego imieniu domagając się równości i sprawiedliwości społecznej. Obecna wersja kapitalizmu – neoliberalizm – wprost przeciwnie, oficjalnie uświęca nierówność jako nieodzowne następstwo czczonego przezeń idola „niewidzialnej ręki rynku”. Już nie wzniosła idea, ale brutalny i bezwzględny, a przy tym wszechobecny Rynek stał się dyktatorem wszelkich „racjonalnych” i „pragmatycznych”, „jedynie słusznych” poczyną. Tę niezbyt głęboko ukrytą, fundamentalną zasadę neoliberalizmu wykrył Noam Chomsky i ogłosił ją w postaci bulwersującej reguły: „zysk ponad ludźmi”¹³. Wbrew całej humanistycznej tradycji, jak również na przekór kantowskiemu imperatywowi, głoszącemu, że człowiek stanowi wartość nadrzędną, neoliberalny konsument dobrowolnie uznał samego już tylko za narzędzie zdobywania oraz używania pieniędzy, prestiżu i władzy. Zamiast troski o doskonalenie intelektualne, moralne i duchowe mają nim obecnie powodować żądza zysku i chciwość, a oprócz nich nakaz „obsługiwania zmysłów”, czyli zhiperbolizowana zasada przyjemności. Jest ona równoznaczna z dążeniem do nieograniczonego użycia, rozrywki i zabawy, aż po ostateczne „zabawienie się na śmierć”. Takiej żądzy użycia (i zużycia) podlegają nawet dyscypliny sportu do niedawna uchodzące za najbardziej elitarne i szlachetne, jak himalaizm. W rozmowie Hugo Badera z Jackiem Hołówką, profesorem etyki, padają takie oto słowa:

– Pan pyta o himalaistów? – upewnia się Hołówka – Im się wydaje, że jak zdobędą szczyt, to doznają objawienia, jakiejś egzaltacji, euforii, staną się kimś innym, zostaną wyniesieni do grona wybrańców. W starożytności sądzono, że jeśli się dokona czegoś nadzwyczajnego, to jest to możliwe. Zostaniesz półbogiem.

– Koledzy bogowie wciągają wybrańców na Parnas.

– Ale teraz, żeby nie było żadnych wątpliwości, wszystko musi być sfilmowane. Nie można bez świadków wejść na Olimp. Zadaniem sportu powinno być doskonalenie duszy i ciała, a w himalaizmie nie ma ani jednego, ani drugiego. To

modele wykluczenia. R. Girard, M. Foucault, G. Agamben, Lublin 2014 (praca doktorska dostępna w archiwum UMCS).

¹³ Zob. N. C h o m s k y, *Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*, tłum. M. Zuber, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2000.

walka o pieniądze, które zależą od oceny mediów, więc na ich potrzeby wspinacze mają rozmaite legendy o wspaniałym etosie, partnerstwie, braterstwie liny i tym wszystkim, co wyprawiają w górach. [...] Ale to jest puste życie, dlatego tak łatwo przychodzi im ryzyko. A więc to nie żadne zbieranie emocji, tylko rozpaczliwa, desperacka próba kompensacji, zdobycia wielkiej nagrody, która całkowicie osłodzi trudy, beznadziejne starania, całą mękę ich egzystencji. [...] ja tego nie znoszę, bo to jest współczesne gladiatorstwo, manifestacja surowego barbarzyństwa”¹⁴.

Ten drobny przykład – himalaistów, niegdyś szlachetnych „harcerzy”, którzy zamieniają się w barbarzyńskich „gladiatorów” – wyraźnie ukazuje dzisiejsze odwrócenie drabiny wartości. Nie liczy się już osobista satysfakcja z pokonywania własnych ograniczeń; liczą się jedynie medialny rozgłos oraz „wymierne korzyści” – jeden z najczęściej używanych terminów ze słownika konsumpcyjnego neoliberala.

Tego rodzaju – i zasięgu – raptowny przewrót aksjologiczny musiał z natury rzeczy wywołać w ludzkich umysłach ogromne zamieszanie. Eks-komunista bądź jedynie bierny obywatel państwa komunistycznego, wychowywany w duchu kolektywizmu i – prawdziwej lub tylko pozorowanej – wspólnoty (wystarczy przypomnieć hasło internacjonalistycznego „braterstwa klasy robotniczej”), znienacka zaskoczony został przez demona „niewidzialnej ręki rynku”. Okazało się, że neoliberalizm zaprzecza wszelkiej wspólnotocie, w tym nawet wspólnotocie interesów. Prawa rynku wymuszają bowiem bezwzględną konkurencję. Dawna ludzka masa, scalona ideologią komunizmu, czyli wspólnotowości, rozpada się więc na pojedyncze, niepowiązane atomy. Kolektywny „blok mieszkalny” pustoszeje, jego mieszkańcy przenoszą się do wygodnych własnych willi, a ci, których nie stać na opłaty za mieszkanie w wieżowcu, zostają eksmitowani i stają się kandydatami na bezdomnych. Zwycięzcy powszechnego wyścigu szczurów nie poczuwają się przy tym do obowiązku pomagania przegranym ani nawet nie odczuwają wyrzutów sumienia. Zasłaniają się argumentem „zawinionej bezradności”, jakoby cechującej tych, którzy albo odpadli, albo w ogóle nie przystąpili do rynkowej gry.

Dawna utopia demokratycznych wolności i równości przekształciła się przeto w rzeczywistość wolności reglamentowanej. Jej beneficjenci mogą się cieszyć nieograniczoną samowolą, wykluczeni zaś podlegają przymusowi niewolniczej pracy na rzecz prywatnych firm, a zwłaszcza – korporacji. Jedni i drudzy muszą stać się nieufni wobec innego, który staje się zawadą na drodze do „sukcesu” albo rywalem w poszukiwaniu pracy stanowiącej wyłącznie źródło utrzymania. Ironicznie brzmi dziś twierdzenie Marksa i Engelsa, że to

¹⁴ J. H u g o - B a d e r, *Gladiatorzy i harcerze. Rozmowa z profesorem Jackiem Hołówką*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny” z 16-17 VIII 2014 (http://wyborcza.pl/magazy-n/1,140187,16475026,Gladiatorzy_i_harcerze.html).

praca stworzyła człowieka. Praca w bezosobowych korporacjach degraduje i niszczy ludzi, niemniej jednak w kolejce do zatrudnienia ustawia się długi szereg chętnych.

Niszczenie człowieka, jakie obecnie się dokonuje, ma zresztą podwójny wymiar, nie tylko faktyczny, ale i teoretyczny. Wbrew „świętej” Arystotelesowskiej definicji człowiek nie jest już postrzegany jako zwierzę społeczne (gr. *zoon politikon*), lecz jako aspołeczna i apolityczna monada. Preferowany typ osobowości neoliberalnej nie przypomina nawet Leibnizjańskiej monady bez okien; jest on pozbawiony również i drzwi – wszak przez nie mógłby się przedostać ktoś drugi, postrzegany jako rywal w staraniach o sukces lub jako potencjalny złodziej dóbr konsumpcyjnych. Zamiast wymarzonego przez Marksa, poświęcającego się dla słabszych człowieka-Prometeusza na neoliberalnym stolcu zasiadł egocentryczny, zapatrzony w siebie Narcyz.

Ludzie z pokolenia dorastającego przed antykomunistyczną rewolucją zostali postawieni przed koniecznością poradzenia sobie z szokującą, godzącą w ich godność, styl życia i myślenia rzeczywistością. O ile chcą w niej uczestniczyć na równych prawach, *nolens volens* muszą dokonać zamachu na swoją dawną wiarę, porzucić ideały i wartości humanistyczne po to, by – na przekór temu, do czego nawoływał Juliusz Słowacki – przerobić siebie z „aniołów” w „zjadaczy chleba”¹⁵. Niektórzy, czując awersję do takiego „moralnego fikołka”, usiłują protestować i bronić tradycyjnych wartości z godnością człowieka na czele. Głos tych osób jest jednak ignorowany. Dobrym przykładem jest tu sytuacja wyższych uczelni, którym odgórnie nakazano ze „świątyń wiedzy” czy „wyłęgarni elit” przeobrazić się w nastawione na praktyczne zyski „korporacje”. Protesty pracowników uniwersyteckich zostały zignorowane nie tylko przez ministerstwo, ale i przez młodszych kolegów, dla których system korporacyjny jest czymś oczywistym i bezalternatywnym. Zdumiewające, jak łatwo przyszło im zapomnieć nauki profesorów „starej daty” (odnoszą się do nich z politowaniem, choć „dla kariery” muszą ich, póki co, tolerować jako recenzentów swoich pisanych „dla kariery” prac doktorskich czy habilitacyjnych).

Rzecz nie w tym, by oskarżać ich – urodzonych w innej, choć także żelaznej klatce – o zwykły oportunizm. Ten zdarzał się zawsze, w każdym środowisku akademickim. O wiele bardziej intrygujące i pożyteczne jest prześledzenie, jakimi metodami zostało przeprowadzone takie szybkie przeobrażenie wzorca osobowości. Kluczem do tego fenomenu jest, moim zdaniem, właśnie zjawisko „utopii samego siebie”.

¹⁵ J. Słowacki, *Testament mój*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, *Liryki i inne wiersze*, red. J. Krzyżanowski, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1949, s. 113.

ILUZJA AUTOKREACJI

Rzecz jasna, owa dzisiejsza, szeroko rozpowszechniona i bezkrytycznie przyjmowana autoutopia nie pojawia się pod taką właśnie nazwą. Jak to się zwykle dzieje w przypadku świadomości fałszywej, czyli opacznej, ukrywa się ona pod wieloma różnymi mylącymi kryptonimami. Do najszczelniej ją maskujących należą „kreatywność” i „kreatyvizm” oraz pochodna od nich „autokreacja”. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że według wielokrotnie już przywoływanej klasycznej pracy Mannheima zarówno ideologia, jak i utopia są formami świadomości społecznej odkształconej pod względem stosunku do teraźniejszości. Podczas gdy ideologia usiłuje zatrzymać upływ czasu, przyspilić go do aktualnego status quo, utopia – jak była o tym wcześniej mowa – prześciga czas, traktując przyszłość jako już „wolicjonalnie obecną”. Przywołując starodawne słowa, można zatem powiedzieć, że ideologia, mentalnie zamrażająca faktyczne zmiany, jest „prze-czasiała”, natomiast utopia, która przyspiesza poród przyszłości, jest „przed-czasiała”.

Właśnie po to, aby „nadgonić” zmiany faktycznie zaistniałe w sferze bytu, który likwiduje lub radykalnie transformuje swoje uprzednie formy, neoliberalna mentalność musi dokonywać swoistej gimnastyki, wręcz akrobacji. Musi narzucić sobie takie „diety” i ćwiczenia na umysłowej siłowni, które jak najszybciej pozwolą jej czynić to, co przedtem było dla niej niemożliwe i niedosiężne. Przede wszystkim współczesny człowiek musi uwierzyć, że jest istotą wszechmocną, zdolną do „kreowania” nie tylko świata przedmiotów – czy też raczej towarów – ale również i samego siebie. Stąd się bierze się obserwowana obecnie wielka podaż wszelakich „warsztatów kreatywności” i „farm innowacji”, stąd też nieprzebrana wielość propozycji „autotreningów” – i duży popyt na nie. Wiąże się on z gwałtownym zapotrzebowaniem na pokupny „imaż”, którego osiągnięciu ma służyć cała armia profesjonalnych stylistów, wizażystów, spin-doktorów czy specjalistów od public relations. Samo określenie „fachowcy od PR” zdradza, że ich klientom bynajmniej nie zależy na udoskonalaniu siebie, lecz na zbudowaniu pociągającego „wizerunku” poprzez nałożenie „makijażu”. Ze strony teorii odpowiada na zapotrzebowanie, by być „dobrze postrzeganym”, usługna psychologia nauczająca psychomanipulacji, ale również nowa, wypierająca obecnie na uniwersytetach tradycyjne studia filozoficzne dyscyplina akademicka występująca pod nazwą kognitywistyki, rozwijająca koncepcję umysłu pojmowanego jako „maszynka do myślenia”. Wspólnym mianownikiem obu tych dyscyplin jest szerzenie bezgranicznej wiary w możliwość elastycznego modelowania ludzi według wzoru narzucanego z jednej strony, przez aktualne trendy rynkowe, z drugiej zaś – przez swobody przymus konsumpcji. Zdiagnozowana przez Zygmunta Baumana „płynna nowoczesność” likwiduje bowiem odwieczny problem stałej natury człowieka.

W optyce płynnej nowoczesności wszystko jest postrzegane jako migotliwy, nieustannie przemieniający się proces. Powołany zostaje do istnienia osobliwy rodzaj ludzkiego Proteusza – już nawet nie „człowieka bez właściwości”¹⁶, lecz manekina, w odpowiedzi na potrzebę chwili gotowego z ochotą przybrać każdą postać. Traktuje on wysokie koszty „nabywania tożsamości” jako „inwestycję w siebie”, która ma się mu zwrócić w postaci osławionych „wymiernych korzyści”.

Taki wszechobejmujący wariabilizm, w którym – inaczej niż u Heraklita – nie ma nawet stałych brzegów rwącej Rzeki, prowadzi do naiwnego przekonania, że każdy człowiek może wszystko, a zarazem niesie z sobą przyzwolenie, by i z człowiekiem można – i wolno – było zrobić wszystko. Dzięki cudownej diecie i kosmetykom staruszka może zatem uzyskać wygląd młodej dziewczyny, tępy uczeń może zostać profesorem uniwersyteckim, a prymitywny osobnik – politykiem u władzy. Chłop może zostać królem, a Nikodem Dyźma prezydentem. Kreowanie samego siebie na powieściopisarza – po przeczytaniu poradnika dla początkujących prozaików, biznesmena – po przebraniu się w odpowiedni dla tej postaci garnitur, czy na idola rozrywki „lansowanego” przez programy telewizyjne opiera się na prostym zabiegu i silnej pokusie. Polega na pseudodeifikacji jednostki przez usytuowanie jej w centrum „sieciovego kosmosu” i wmówienie jej, że sama stanowi dla siebie (i wszystkich innych) axis mundi. Obiecuje się tę uprzywilejowaną pozycję komuś, kto zdaje się stanowić skrzyżowanie Narcyza z Midasem, nie wymagając odeń niczego prócz „uwierzenia w siebie” i ukończenia przyspieszonych kursów czy warsztatów kreatywności. Każdemu z takich „jamochłonów” wolno myśleć, że należy mu się wszelkie konsumpcyjne dobro. „Jesteś tego warta” – wmawiają kobietom reklamy najdroższych kosmetyków, torebek czy ubiorów – „Możesz być Miss Universum, jeśli usuniesz zbędny cellulit i chirurgicznie usuniesz zmarszczki”. Podobnie jak korzysta się z usług poprawiania urody, można sobie zamówić u „projektantów tożsamości” dowolny jej model. Krańcowym i groteskowym przypadkiem owej proteuszowej zmienności – w imię autokreacji – stało się propagowanie i popieranie miernot, czemu służy osobliwy „przemysł celebrycki”. Celebryta, będący swoistym pomnikiem nijakości i wewnętrznej pustki, stanowi niezamierzoną karykaturę utopii autokreacji. Prezentuje Nic wyniesione na piedestał, staje się czymś w rodzaju „ludzkiego gadżetu”, a tym samym – mimowolną parodią upragnionego przez wszystkich narcyzów „zaistnienia”.

Zachętą do korzystania z usług różnorakich kreatorów cudzego „ja” jest bowiem dla ich klientów właśnie obietnica „zaistnienia”. Sam ten neologizm,

¹⁶ Zob. R. M u s i l, *Człowiek bez właściwości*, t. 1-4, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, PIW, Warszawa 1971.

tak charakterystyczny dla liberalnej nowomowy, zasługuje na specjalną uwagę, ponieważ stawia pod znakiem zapytania wszelką znaną dotąd ontologię. Przecież ten, kto dopiero chce „zaistnieć”, cieleśnie i psychicznie istniał już wcześniej, zajmując w społecznej przestrzeni określone miejsce. Jednakże sam fakt jego urodzenia i obecności w świecie jest z punktu widzenia „społeczeństwa sieci” nieistotny. Naprawdę liczy się w nim dopiero „zaistnienie medialne”, czyli pokazanie się w środkach masowego przekazu. Jest to rodzaj groteskowego berkeleizmu, czyli idealizmu subiektywnego głoszącego, że istnieć to być postrzeganym. Sam Berkeley bronił realnego istnienia ludzi, odwołując się do wiecznie na nich patrzącego, nigdy niemrugającego Oka Opatrzności¹⁷. Dziś funkcję instancji podtrzymującej ich istnienie pełni martwe, szklane oko telewizora. Aby „zaistnieć medialnie”, nie trzeba bynajmniej wykazać się znaczącymi osiągnięciami; najprostsze i najskuteczniejsze sposoby osiągnięcia tego celu to manifestacja nadzwyczajnego bogactwa, wywołanie skandalu lub popełnienie przestępstwa. Wzrok telewizora jest bowiem płytki, znudzony i niecierpliwy; żeby go do siebie przykuć, trzeba patrzącego zaszokować czymś i zgorszyć.

Wmawiając konsumentom i telewidzom, że najmocniej istnieją wtedy, gdy konsumują najwięcej i gdy ich wygląd bądź spektakularne zachowanie ściąga na nich oko kamery, nakłania się ich do tego, aby upozowali się na najbardziej „atrakcyjny” kształt. Z uzyskiwaniem takiego efektu wiąże się szalona wręcz kariera wspomnianego wyżej słowa „tożsamość”. Nie chodzi tu bowiem o kształtowanie osobowości, lecz owej enigmatycznej tożsamości. Wbrew zachęcającemu hasłu rodem z młodzieżowej piosenki: „Chcemy być sobą wreszcie”, „zdobywanie” tożsamości nie stało się kwestią indywidualnego wysiłku poszczególnych jednostek, ale specjalnego przemysłu produkującego jej wielorakie wzory. Są one projektowane przez kogoś innego niż ich odbiorca i użytkownik – przez anonimowego projektanta, sterowanego wyłącznie wymaganiami zachłannego rynku. Jednym z najmodniejszych modeli jest właśnie tożsamość autokratora, czyli istoty, która sama siebie uważa za „mniej niż zero”, reprezentanta pustki, nicości, z której dopiero należy go wydobyć, wymodelować i upozować zgodnie z wybranym wzorcem. Ktoś taki traktuje siebie jako bezwładnego manekina, któremu się przymierza i nakłada rozmaite kostiumy oraz powierza określone role. Delegując go i przyuczając do owej roli, zarazem wmawia się mu, że to on sam siebie stwarza. Proceder ten nie obywa się wszakże bez sporej opłaty, co demaskuje pozorność rzekomej autokreacji.

¹⁷ Zob. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary*, tłum. J. Salamon SJ, Zielona Sowa, Kraków 2004.

Jak stąd wynika, sama idea autokreacji jest w swej istocie nie tylko utopijna, ale wręcz obłudna. Opiera się na urojonej quasi-ontologii „nieznośnej plastyczności bytu”, głosi bowiem, że w mocy każdego z nas pozostaje prze-fasonowanie i poprawienie wszystkiego, co stworzyła Natura (albo Bóg). Jest rzeczą znamioną, że wiara w absolutną moc samostwarzania nie koliduje w świadomości jej wyznawców z równoczesnym przeświadczeniem o ogromnej roli genów, przypisywanej im przez socjobiologię, której owi wyznawcy są zazwyczaj entuzjastami. „Autokreacjoniści”, wierząc w genetyczną preterminację, jednocześnie wierzą w nieograniczoną moc przemieniania siebie według dowolnie wybranego wzoru. Ten nieuświadomiony paradoks stanowi dowód kompletnego chaosu w głowie „człowieka rynkowego”, gotowego sprzedać i kupić wszystko, co nowe i modne. Przymus bycia na rynku i życia wyłącznie według narzucanych przez niego praw pozbawia bowiem wszelkiego krytycyzmu. Nikt już nie pragnie pozostać słabą „myślącą trzcina”. Neoliberalizm preferuje „moc” jako pochodną bezmyślnej „religii autokreacji”.

*

Ze wszystkich omówionych dotąd powodów uważam trend sygnowany mianem „kreatywizmu”, „kreatywności” czy „autokreacji” za przejaw „utopii samego siebie” – utopii tyleż uwodzicielskiej, co pozbawionej jakichkolwiek podstaw naukowych, przeczącej wszelkiej religii i kpiącej z tysiącletniego dorobku filozofii.

„Kreatywność” nie ma też nic wspólnego z przysługującą ludziom zdolnością do tworzenia. Twórczość polega przecież na podejmowaniu ogromnego i nieustannego trudu przełamywania oporności materii, zarówno tej, którą reprezentuje natura, jak i „materii” kultury. Wymaga zmierzania się z dotychczasowymi ich formami i raczej ich przekształcania i przeobrażania niżli powoływania ex nihilo, a w trakcie takich zmagania – hartowania, wzbogacania i doskonalenia siebie jako tego, kto coraz więcej potrafi zrozumieć z istoty stworzenia. Twórczość autentyczna nigdy się nie kończy; jedno (nawet udane) dzieło prowokuje do tworzenia kolejnego, do ścigania się z samym sobą. Celem twórczości jest przysparzanie bogactwa użytecznych i pięknych przedmiotów, jak również kultywowanie oraz celebrowanie odwiecznych wartości: piękna, prawdy i dobra. Sam twórca, autor dzieła, niekiedy pozostaje anonimowy – wystarczy mu poczucie, że trudzi się ad maiorem Dei gloriam lub ad maiorem Homini gloriam.

Autokreator-Narcyz poprzestaje na własnym, płasko pojętym „dobru”. Zadowolona się faktem, że został dostrzeżony przez mało wybrednych sobowtórów. Jego wewnętrzna nędzą polega jednak ostatecznie na tym, że wcześniej czy

później wszystkożerny Rynek potraktuje go jako towar. Gdy się znudzi innym telewizjom i konsumentom, z powrotem popada w czeluść zapomnienia; podlega procedurze „od-istnienia”. Umiera przeto z głodu sukcesu albo po prostu ze zwykłego głodu. Jego cielesna śmierć i nekrologi informujące o niej pozostają jedynym dowodem, że jednak istniał najzwyczajniej – już nie jako konsument czy autokreator, ale jako okłamany i nieszczęśliwy człowiek. Nie mógłby jednak mieć do nikogo pretensji, jako że sam bez zastrzeżeń i oporów zgodził się na wstąpienie do rzekomego raju konsumpcji.

O ile tradycyjne utopie podmiotu zbiorowego zwykle kończyły się poszukiwaniem winnego poza zaczadzonymi przez nie „niewinnymi ofiarami”, obecna autoutopia mścić się będzie na jej jedynym podmiocie – na tym, który w infantylny sposób uwierzył, że może być „wszystkim” i „każdym”. Będzie to słuszna kara za to, że z własnej woli odrzekł się i zaparł przyrodzonego prawa do unikalności, niepowtarzalności i niewymienialności.

Radosław BOMBA

HUMANISTYKA CYFROWA MIĘDZY UTOPIĄ A NOWYM PARADYGMATEM? Wstęp do analityki kulturowej Lva Manovicha

W przeciwieństwie do wcześniejszych epok, gdy zasadniczym modelem porządkowania treści i informacji była narracja, we współczesnej rzeczywistości staje się nim baza danych. Ta zaczerpnięta z informatyki metafora pokazuje świat w zupełnie inny sposób. Większość obiektów medialnych, z którymi dzisiaj powszechnie obcujemy, nie opowiada żadnych historii, nie ma określonego początku ani końca. Obiekty te natomiast stanowią zbiory indywidualnych części składowych, z których każda ma takie samo znaczenie jak pozostałe.

ANALITYKA KULTUROWA I NOWE INTERFEJSY KULTURY

Analityka kulturowa zaproponowana przez Lva Manovicha powstała jako metoda, której zasadniczym celem jest analiza dużych ilości danych wizualnych (obrazów, zdjęć, okładek czasopism, plakatów, komiksów czy scen filmowych) umożliwiającą identyfikowanie trendów kulturowych, stylów artystycznych i tendencji estetycznych. Jedną z głównych cech wyróżniających to podejście badawcze stanowi bazowanie na oprogramowaniu komputerowym, które umożliwia analizę ogromnych prób badawczych. Dla przykładu, w jednym z projektów realizowanych przez Manovicha poddano badaniom milion stron komiksów mangowych¹. W podobny sposób Manovich analizował całą twórczość malarzy takich, jak Vincent van Gogh, Mark Rothko i Piet Mondrian².

Inną cechą charakteryzującą analitykę kulturową jest oparcie badań na wizualizacjach, które porządkują badany materiał według określonych parametrów estetycznych lub semantycznych.

Ukonstytuowanie się analityki kulturowej jako perspektywy badawczej wiąże się z próbą przezwyciężenia ograniczeń, jakie dotychczasowym badaniom narzucały dominujące interfejsy medialne. W dziewiętnastym wieku popularne interfejsy, za pomocą których obcowano z mediami, pozwalały na oglądanie jednego tylko obrazu czy sceny w określonym czasie. Obraz pokazywał tylko jedną rzeczywistość, jedną scenę lub – tak jak portret – jedną

¹ Por. L. M a n o v i c h, *How to Compare One Million Images?*, w: *Understanding Digital Humanities*, red. D.M. Berry, New York 2012, s. 249-278.

² Por. t e n ż e, *Mondrian vs Rothko: Footprints and Evolution in Style Space*, Software Studies, <http://lab.softwarestudies.com/2011/06/mondrian-vs-rothko-footprints-and.html>.

postać w danym momencie. Później cechę tę przejęło kino, które również umożliwiało oglądanie w określonym momencie czasu jednego obrazu czy sceny. Widz, oglądając film, nie może bowiem zobaczyć ani scen, które już minęły, ani tych, które nadejdą.

W pewnym zakresie próbowały to zmienić eksperymenty awangardy. Dzi-ga Wiertow w słynnym dokumencie *Człowiek z kamerą*³ za pomocą techniki montażu umieszcza w jednym kadrze wiele nakładających się na siebie obrazów. Tworzy film, który skupia się nie na narracji, ale na symultaniczności równoległe współistniejących światów.

Podobna idea pojawia się później w pop-arcie. W pracach Andy'ego Warhola na jednym obrazie widzimy kilka tych samych postaci-ikon usytuowanych obok siebie, w identycznie zaaranżowanych kadrach, różniących się jednak stylizacją i kolorystką. Zamiast linearnej narracji powstaje tu symultaniczny i uprzestrzenniony styl opowiadania nakładający na siebie wiele równoległych wątków i znaczeń.

Zasadniczo jednak w sztukach plastycznych, literaturze, kinie, a później także w telewizji do końca dwudziestego wieku dominuje ogląd wydarzeń skupiający się na jednym obrazie prezentowanym w określonym momencie czasu, co wiąże się również z dominacją linearnego sposobu przedstawiania rzeczywistości.

W pewnym stopniu taki stan rzeczy wymuszony był przez analogowy charakter ówczesnych mediów. Odczytywanie danych z nośnika analogowego wymagało fizycznych manipulacji, które w dużej mierze dotyczyły wymiaru czasu. Chcąc obejrzeć ulubioną scenę filmu lub odsłuchać wybrany utwór, użytkownik musiał przewinąć określony fragment taśmy w celu dotarcia do wybranego momentu. Tym samym musiał przejść przez określoną liczbę linearnie ułożonych informacji zapisanych na nośniku zgodnie z logiką linii czasu. Forma medium analogowego fizycznie ograniczała liczbę operacji i działań oraz sposobów obcowania z zapisanymi treściami. W tego typu wytworach interfejs był nieodłącznym elementem samego medium. Technologie cyfrowe natomiast pozwalają na oddzielenie warstwy pośredniczącej interfejsu od wartości medium i umożliwiają nakładanie na nią innych interfejsów⁴.

Rozwój technologii komputerowych wiązał się więc także z rozpowszechnieniem i popularyzacją nowych interfejsów, które z kolei pozwalały na nowe formy interakcji i odbioru oraz stymulowały nowe metody badania mediów. W ten sposób linearny tekst zaczął być zastępowany nielinearnym hipertek-

³ *Człowiek s kinoapparatom*, ZSRR, 1929, scenariusz i reżyseria D. Wiertow, zdjęcia M. Kaufman.

⁴ Por. P. C e l i ŋ s k i, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 68.

239.99999999999997

217.4

194.8

172.2

149.6

127

104.4

81.8

59.2

36.6

14

696.5

621

543.5

466

388.5

311

233.5

156

78.5

1

Obrazy Vincenta van Gogha uporządkowane według czasu powstania (oś X) i średniej jasności obrazu (oś Y). Wizualizacja wykonana przez Radosława Bombę z użyciem programu ImagePlot.

stem. Jeden ekran tożsamy z jednym obrazem czy sceną (w kinie, w telewizji) zaczęły wypierać ekrany, na których w tym samym czasie w licznych oknach emitowane były różne informacje (w systemie Windows, w przeglądarkach stron internetowych). Tym samym coraz powszechniejsze stawały się nowe formy prezentacji medium, które umożliwiały nieco szersze spojrzenie na informacyjny krajobraz. Dzisiaj powszechnie spotykane są liczne obiekty medialne uporządkowane w formie list (wyniki wyszukiwania Google, Bing, YouTube czy Facebook), kratki (zdjęcia w serwisie Flickr), rozlokowanej przestrzennie mapy (Prezi) czy też pokazywane w będącym połączeniem dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych metod formacie slideshow (prezentacje multimedialne, miniatury zdjęć w folderze). W ten sposób użytkownik jednym rzutem oka może penetrować dużo większą liczbę takich obiektów.

Niemniej jednak żadna z wymienionych tu form nie umożliwia zobaczenia całości, odczytania wszystkich informacji jednocześnie. Wprawdzie dwudziestowieczne interfejsy cyfrowe poszerzają naszą świadomość i ułatwiają dostęp do większej liczby zróżnicowanych mediów w danym momencie, nadal jednak jest to wycinek dużo większej całości, która pozostaje ukryta. Szukając danego terminu w wyszukiwarce, otrzymujemy na jednej stronie tylko pewną „porcję” wyników – na przykład dwadzieścia pierwszych postów. Z podobną sytuacją spotykamy się w innych popularnych mediach: lista wyszukiwanych filmów na YouTube obejmuje około dwudziestu pozycji, a z danej kategorii obejmującej kilka tysięcy fotografii na jednej stronie wyników w serwisie Flickr wyświetlanych jest kilkadziesiąt zdjęć. Jak zauważa Manovich: „Popularne interfejsy sieciowe przeznaczone dla masowych kolekcji medialnych, takie jak «lista», «galeria», «siatka» i «pokaz slajdów» pozwalają zobaczyć zawartość całej kolekcji. Interfejsy takie zazwyczaj wyświetlają jedynie kilka obiektów w danym momencie czasu. Ta metoda dostępu nie pozwala nam poznać «kształtu» całej kolekcji i zaobserwować interesujących wzorców wyłaniających się z niej”⁵.

Obecnie coraz bardziej palący staje się problem szerszego spojrzenia na złożony krajobraz medialny. Odpowiedzią na tę potrzebę jest analityka kulturowa, która przez wykorzystanie wizualizacji może przezwyciężyć istniejące ograniczenia. Charakteryzując ten problem, Manovich posługuje się następującą analogią: „Kiedy obserwujesz fizyczną scenę, bezpośrednio, własnymi oczami, możesz spojrzeć, gdzie chcesz w dowolnym porządku. To pozwala ci szybko zauważyć różnorodność wzorów, struktur i relacji. Wyobraź sobie, że możesz łatwo zmienić punkt widzenia, z rogu ulicy, na której stoisz, wznieść

⁵ L. M a n o v i c h, *Media Visualization: Visual Techniques for Exploring Large Media Collections*, w: *Media Studies Futures*, red. K. Gates, Wiley–Blackwell, Malden, Massachusetts, 2012 (wersja online: http://softwarestudies.com/cultural_analytics/Manovich.Media_Visualization.web.2012.v2.doc). O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – R.B.

się w górę i spojrzeć na otwarty plac z przechodniami, kawiarniami, samochodami, drzewami, reklamami, oknami sklepów i wszystkimi innymi elementami. Możesz szybko odkrywać i podążać za różnorodnymi zmieniającymi się wzorami, bazując na wizualnych i semantycznych danych: samochody poruszające się po równoległych liniach, domy mające tę samą barwę, pewnych ludzi poruszających się po określonych trajektoriach, innych rozmawiających ze sobą, niezwykle twarze, witryny sklepów, które odstają od reszty itp”⁶.

Rozwijając tę miejską metaforę Manovicha, można stwierdzić, że sytuacja żyjącego w zalewie informacji współczesnego człowieka przypomina sytuację osoby podróżującej przez wielkie miasto. Z jednej strony musi ona szukać punktów orientacyjnych w najbliższym otoczeniu (nazw ulic, charakterystycznych budynków), z drugiej zaś nie poradzi sobie bez mapy, szerszego oglądu sytuacji. Przechodzenie od spojrzenia na plan całości do konkretnego szczegółu i na odwrót staje się podstawą funkcjonowania we współczesnym świecie. Dlatego też analityka kulturowa wpisuje się w rzeczywistość, w której niezbędne jest nawigowanie w obrębie dużej ilości informacji, wśród kulturowych „big data”, w taki sposób, by jednocześnie nie tracić z pola widzenia szczegółów, konkretnych obiektów kulturowych.

OCZY JESZCZE SZERZEJ OTWARTE KULTURA JAKO BAZA DANYCH

Współczesna kultura charakteryzuje się bezprecedensową nadprodukcją obiektów medialnych. Coraz większa ilość łatwo dostępnych narzędzi służących do rejestracji, przetwarzania i publikowania treści w sieci sprawia, że obecnie każdy człowiek w mniejszym lub większym stopniu i z większą lub mniejszą świadomością staje się toflerowskim prosumentem⁷, węzłem w sieci informacyjnego przepływu. Ponadto obecnie w produkcję i udostępnianie treści włączają się instytucje GLAM (Galleries, Libraries, Archives and Museums), udostępniając materiały archiwalne, stare zdjęcia, obrazy i teksty⁸. Wymusza to zmianę dotychczasowych form komunikacji i przekazu treści.

W przeciwieństwie do wcześniejszych epok, gdy zasadniczym modelem porządkowania treści i informacji była narracja, we współczesnej rzeczywistości staje się nim baza danych. Ta zaczerpnięta z informatyki metafora pokazuje świat w zupełnie inny sposób. Większość obiektów medialnych, z którymi dzi-

⁶ Tamże.

⁷ Por. A. T o f f l e r, *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyłło, M. Kłobukowski, PIW, Warszawa 1997, s. 406-437.

⁸ Zob. J. H o f m o k l, A. T a r k o w s k i, K. Ś l i w o w s k i, *Otwartość w publicznych instytucjach kultury*, Creative Commons Polska, Gdańsk–Warszawa 2011.

siaj powszechnie obcujemy, nie opowiada żadnych historii, nie ma określonego początku ani końca. Obiekty te natomiast stanowią zbiory indywidualnych części składowych, z których każda ma takie samo znaczenie jak pozostałe⁹. Współcześnie w dowolnym momencie mamy dostęp do niezliczonych materiałów medialnych z różnych epok historycznych, które to materiały możemy przeszukiwać, odtwarzać i wykorzystywać w dowolny sposób, w dowolnej kolejności, do dowolnych celów. Jest to nowa struktura wytwarzania znaczeń, dominująca we współczesnym świecie. „Jeśli po śmierci Boga (Nietzsche), upadku wielkich narracji oświecenia (Lyotard) i nadejściu sieci (Tim Barners Lee) świat wydaje się nam nieskończonym i nieorganizowanym w żadną strukturę zbiorem obrazów, tekstów i innych danych, jedynym właściwym rozwiązaniem wydaje się traktowanie go w kategoriach bazy danych”¹⁰ – pisze Manovich.

Taki świat nie tylko w nowy sposób porządkuje indywidualne doświadczenie jednostki, ale również stanowi wyzwanie dla prowadzących badania. Podstawą staje się struktura oparta na algorytmach i danych, zorganizowana w taki sposób, aby ułatwić wyszukiwanie i zestawianie ze sobą informacji¹¹. Nauki humanistyczne potrzebują zatem nie tylko metod umożliwiających badanie pojedynczych wytworów kulturowych – nieodzowne stają się narzędzia, które pozwolą analizować kulturowe bazy danych, odkrywać rodzące się w nich tendencje, wzory, struktury, relacje, charakterystyczne obiekty i uporządkowanie informacji. Wypracowanie tych metod jest zadaniem, z którym współczesne nauki humanistyczne muszą się zmierzyć.

Prowadzenia badań w paradygmacie bazy danych, polegające na analizie wielkich kolekcji złożonych z różnorodnych obrazów, wymaga nowych metod i cyfrowych narzędzi. Jedną z nich jest proponowana przez Manovicha wizualizacja mediów.

MAPA Z OBRAZÓW I UPRZESTRZENNIONY CZAS

Wizualizacja danych w nauce ma stosunkowo długą historię¹². Rysunki, ilustracje, diagramy w naukach ścisłych są dzisiaj standardową metodą stosowaną zarówno w badaniach, jak i w dydaktyce. Podobnie dzieje się w pewnych dyscyplinach humanistycznych, szczególnie w socjologii i ekonomii. Nauki te

⁹ L. Manovich, *Język nowych mediów*, tłum. P. Cypryański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006, s. 331.

¹⁰ Tamże, s. 335.

¹¹ Por. tamże, s. 334.

¹² Zob. M. Friendly, *A Brief History of Data Visualization*, w: *Handbook of Data Visualization*, red. C. Chen, W. Härdle, A. Unwin, Springer, Berlin 2008, s. 15-56.

od dawna stosują wykresy liniowe i słupkowe, diagramy kołowe czy histogramy. Właściwie wszystkie stosowane dziś metody wizualizacji danych zostały wymyślone i opracowane już w dziewiętnastym wieku¹³.

Zasadnicza metoda, na której opiera się wizualizacja danych, polega na przełożeniu danych badawczych na fikcyjny język wizualizacji. W ten sposób surowy materiał badawczy zredukowany zostaje do wykresu, a badane jednostki stają się w wizualizacji abstrakcyjnymi kształtami (kołami, słupkami czy liniami). Na przykład w wizualizacjach socjologicznych finalnie nie widzimy pojedynczych osób, konkretnych respondentów i ich opinii, ale geometryczne kształty i kolory wskazujące pewne ogólne trendy.

O ile w badaniach społecznych czy ekonomicznych niewidoczność materiału empirycznego, czyli konkretnych obiektów będących podstawą wizualizacji, nie ma dużego znaczenia, o tyle staje się ona pewnym problemem w przypadku wizualizacji obiektów medialnych. Analizując obrazy w sposób statystyczny, uzyskujemy wykres, ale tracimy z pola widzenia konkretny obraz i nie mamy wglądu w jego jakościowe cechy. Możemy na przykład stworzyć wykres przedstawiający częstotliwość pojawiania się kobiet na obrazach Velazqueza, ale patrząc na wykres takich danych, nie widzimy stylu przedstawiania kobiet, kontekstu, barw i wielu innych jakościowych cech obrazu, które niosą istotne informacje kulturowe. Dlatego potrzebna jest metoda wizualizacji mediów, która – w przeciwieństwie do zarysowanej tu metody wizualizacji danych – pozwala na zachowanie obu poziomów oglądu. W celu odróżnienia wizualizacji danych od wizualizacji mediów warto zaznaczyć, że ta pierwsza zamienia dane w obrazy, a druga zamienia dany zbiór obrazów w inny obraz. Wizualizacja mediów sytuuje się na granicy badań ilościowych i jakościowych, gdyż uzyskujemy w jej wyniku wykres określonych tendencji, ale wykres ten składa się z pojedynczych obrazów, a nie kropek czy słupków. Główną przesłanką koncepcji wizualizacji mediów jest z jednej strony zachowanie szerokiego spojrzenia i oglądu sytuacji, jaki zapewnia tradycyjna wizualizacja danych, z drugiej zaś odejście od fikcjonalizacji. Dzięki temu, że obiekty geometryczne, które mają odzwierciedlać konkretne obiekty medialne, zastępuje się miniaturami tych mediów (obrazów, zdjęć, scen filmowych), można obserwować pojawiające się trendy i zmiany, jakie zachodzą w dużych zbiorach danych medialnych, przy zachowaniu wszelkich danych jakościowych każdego obiektu. Analityka kulturowa oferuje zatem bezprecedensowe połączenie metod „close reading” i „distant reading”¹⁴.

¹³ Zob. tamże.

¹⁴ Zob. L. Manovich, *Museum Without Walls, Art History without Names: Visualization Methods for Humanities and Media Studies*, w: *Oxford Handbook of Sound and Image in Digital Media*, red. C. Vernallis, J. Richardson, A. Herzog, Oxford University Press, New York–Oxford 2013 (wersja online: http://softwarestudies.com/cultural_analytics/Manovich.Museum_without_walls.docx).

Przywołując logikę baz danych, można stwierdzić, że dzięki takiej metodzie uzyskujemy przestrzenną mapę danej bazy obiektów medialnych i jednocześnie widzimy pojedyncze obiekty. W ten sposób łatwo określić główne trendy, a jednocześnie skupić się na jakościowych analizach poszczególnych obiektów medialnych.

Wizualizacja mediów jako metoda badawcza została opracowana przez zespół naukowców skupiony przy projekcie Software Studies Initiative pod przewodnictwem Lva Manovicha, który w następujący sposób ją charakteryzuje: „Metodę wizualizacji mediów możemy zdefiniować jako tworzenie nowej wizualnej reprezentacji określonych obiektów wizualnych znajdujących się w danej kolekcji. W tym ujęciu kolekcja może zawierać pojedyncze obrazy, wizualizacja mediów dotyczyć będzie wówczas wyświetlania wszystkich obrazów lub ich części, zorganizowanych w różnorodne konfiguracje w zależności od metadanych (data, miejsce, autor), zawartości i treści (na przykład obecność twarzy na obrazach) i/lub właściwości wizualnych (kompozycja, orientacja linii, kontrast, tekstura itp.)”¹⁵. Istotną zaletą wizualizacji mediów jest możliwość uzyskania wglądu w całość badanego zbioru mediów jeszcze przed sformułowaniem pytań badawczych, co pozwala eksplorować ogromne zbiory obrazów bez wcześniej przyjętych hipotez. Manovich określa to mianem wizualizacji eksploracyjnej¹⁶.

Metoda ta nie ogranicza się jedynie do obrazów i zdjęć. Za jej pomocą możemy również wizualizować materiały video, gry komputerowe oraz inne zjawiska i formy wizualne. W przypadku video należy rozbić film na sekwencję klatek, pojedynczych ujęć – w ten sposób otrzymujemy kolekcję obrazów, które można wizualizować.

Kluczową cechą wizualizacji mediów wydaje się właśnie możliwość rozłożenia, mapowania dużych kolekcji obiektów medialnych: wszystkich obrazów danego malarza, okładek wszystkich numerów danego czasopisma, plakatów filmowych czy rozbitych na pojedyncze klatki filmów. To badacz decyduje, według jakich kryteriów mapować daną przestrzeń składającą się z określonych obrazów; sam wybiera kryteria, które będą dla niego najistotniejsze. W ten sposób możliwa jest analiza trendów i zmian w ogromnej ilości obrazów, przy jednoczesnym zachowaniu ich zasadniczych cech estetycznych i formalnych. Doskonale widać to w przypadku wizualizacji filmu, gdzie na jednej wizualizacji możemy розміścić wszystkie sceny danego filmu uporządkowane według różnych kryteriów. Czas, który wymuszał oglądanie pojedynczych scen w linearnej kolejności, zostaje tutaj uprzestrzenniony. Badacz widzi cały film na jednym obrazie, nie tracąc możliwości analizy pojedynczych scen.

¹⁵ T e n ż e, *Media Visualization*.

¹⁶ Zob. t e n ż e, *Museum Without Walls, Art History without Names*.

PODSTAWOWE TECHNIKI WIZUALIZACJI MEDIÓW WYBRANE PROJEKTY

Koncepcja analityki kulturowej i stosowana w niej technika wizualizacji mediów wpisują się w popularną dzisiaj koncepcję humanistyki cyfrowej¹⁷. Do prowadzenia badań tego typu niezbędne staje się bowiem odpowiednie oprogramowanie. Lev Manovich wraz ze swoimi współpracownikami opracował program do wizualizacji mediów ImagePlot¹⁸. Bazowanie na tym oprogramowaniu nie tylko umożliwia analizowanie dużych kolekcji obrazów, ale pozwala również na badanie jakości estetycznych, ponieważ program potrafi rozróżnić zmiany w tonacji barw, ich nasyceniu czy jasności dużo precyzyjniej niż ludzkie oko.

Zasadniczą funkcją ImagePlot jest tworzenie rozbudowanych wizualizacji mediów. Materiał, którym operuje program, stanowi próbka obrazów dostarczona przez badacza, a skrypt porządkuje je według określonych przez badacza kategorii. Kategorie te mogą mieć charakter formalny i dotyczyć na przykład określonych cech estetycznych badanych obrazów, które program jest w stanie zmierzyć. Najczęściej są to takie cechy, jak: jasność obrazu, kolor (opisany w skali RGB¹⁹) i nasycenie. Analiza taka odbywa się automatycznie. Inną formą jest zastosowanie kategorii semantycznych zaproponowanych przez badacza. W takim wypadku badane obrazy muszą zostać opisane za pomocą dodatkowych metadanych, istotnych z punktu widzenia badacza.

Analityka kulturowa najczęściej wykorzystuje trzy rodzaje wizualizacji: montaż, wizualizację stylów estetycznych i „wycinanie pasów” (ang. slice cut). Zaznaczyć jednak należy, że obecnie, szczególnie w badaniach portali społecznościowych, pojawiają się bardziej zróżnicowane formy wizualizacji mediów, o czym piszę w dalszej części tekstu. Tutaj chciałbym jednak przybliżyć te podstawowe typy.

Montaż polega na zestawieniu ze sobą na jednej wizualizacji wielu obrazów. Zazwyczaj obrazy sytuowane są w równoległych rzędach. Zasada ich porządkowania zależy od badacza, ale najczęściej przyjmowany jest porządek chronologiczny. Rzędy obrazów układane są od lewej do prawej, poczynając od najstarszych i kończąc na najnowszych.

¹⁷ Szerzej na ten temat zob. R. B o m b a, *Narzędzia cyfrowe jako wyznacznik nowego paradygmatu badań humanistycznych*, w: *Zwrot cyfrowy w humanistyce*, red. R. Bomba, A. Radomski, E-naukowiec, Lublin 2013, s. 57-72.

¹⁸ Zob. Dokumentacja programu ImagePlot, https://docs.google.com/document/d/1zkeik0v2LJ-mi1TOK4OxT7dVKJO7oCmx_fNP8SYdTG-U/edit?hl=en_US#bookmark=id.2fia9ib4n17i.

¹⁹ Model przestrzeni barw, składający się z barw: czerwonej, zielonej i niebieskiej, od których pochodzi jego nazwa (ang. red, green, blue).

Wizualizacja tego typu została zastosowana przez zespół Manovicha w zrealizowanych w roku 2010 badaniach nad okładkami magazynu „Times”. Projekt wykorzystał wszystkie okładki magazynu (4535). Wizualizacja wykonana w ImagePlot ułożyła obrazy chronologicznie od 1923 do 2009 roku. Zestawiając ze sobą wszystkie okładki na jednej ilustracji, można uzyskać wgląd w estetyczny rozwój stylistyki magazynu, precyzyjnie określić, kiedy „Times” zaczął rezygnować z wyłącznie czarno-białej szaty graficznej na rzecz koloru, a także zaobserwować zmiany w nasyceniu barw. Analiza ta pozwala również na prowadzenie badań typu „close reading”. Wykorzystując wizualizację, można bowiem określić, jak często na okładkach magazynu pojawiali się mężczyźni i kobiety, a także jakie formy prezentacji dominowały w poszczególnych okresach rozwoju czasopisma²⁰. Projekty tego typu realizuje się obecnie w innych ośrodkach badawczych. Jeden z ostatnich projektów obejmuje badania i wizualizacje analizujące zmiany zachodzące w ciągu czterdziestu czterech lat w magazynie „Veja”, który powstał w Brazylii w roku 1968, w czasach wojskowej dyktatury w tym kraju²¹.

Innym przykładem wykorzystania montażu jako techniki wizualizacyjnej są badania Manovicha poświęcone filmowi Dzigi Wiertowa *Człowiek z kamerą*. W tym wypadku wizualizacja taka została wykorzystana w celu przebadania poszczególnych scen filmu. Wizualizacja zamieniała cały film w jeden obraz składający się z poszczególnych ujęć. W ten sposób możliwe było zestawienie ze sobą poszczególnych scen oraz ujęć na kolejnych rozbudowanych wizualizacjach i wyodrębnienie charakterystycznych struktur filmu. Bazując na wizualizacji, Manovich zauważa, że w filmie zbiór ujęć jednej lub kilku osób patrzących w tym samym kierunku stanowi sekwencję. Ujęcia takie tworzą strukturę powtarzającą się w całym filmie. Rozpoczyna się ona od ujęcia pokazującego osoby spoglądające w tym samym kierunku, potem następuje kilka innych ujęć i sekwencja kończy się ujęciem tych samych osób. W ten sposób wyodrębniony zostaje pewien metaporządek filmu. Po sekwencjach tworzonych przez ujęcia twarzy patrzących w tym samym kierunku następują kolejne, w których osoby patrzą w przeciwnym kierunku niż we wcześniejszej sekwencji²².

Manovich stwierdza, że tego rodzaju badania można prowadzić również tradycyjnymi metodami, ale są one zdecydowanie bardziej żmudne i nie umożli-

²⁰ Zob. L. Manovich, *Content and Communication Strategies in 4535 Covers of Time Magazine*, „Software Studies”, http://lab.softwarestudies.com/p/research_14.html.

²¹ Zob. M.E. dos Santos, C.I. da Silva, *Analysing Big Cultural Data Patterns in 2200 Covers of Veja Magazine*, w: *Proceedings of the Digital Humanities Congress 2012. Studies in the Digital Humanities*, red. C. Mills, M. Pidd, E. Ward, Humanities Research Institute, Sheffield 2014, <http://www.hrionline.ac.uk/openbook/chapter/dhc2012-dasilva>.

²² Por. L. Manovich, *Visualising Vertov*, „Software Studies”, http://softwarestudies.com/cultural_analytics/Manovich.Visualizing_Vertov.2013.pdf.

liwiają zestawienia ze sobą wszystkich scen, pozwalającego na trafniejsze i precyzyjniejsze badanie pewnych strukturalnych prawidłowości. Badacz, posługując się metaforą odwołującą się do twórczości filmowej, stwierdza: „Możemy myśleć o wizualizacji jako «odwróconej inżynierii», wyimaginowanym storybordzie filmu – zrekonstruowanym planie kinematografii, edycji i narracji”²³. Bardziej precyzyjnie podejście to oddaje Manovich przez odwołanie się do twórczości Eisenstaina. Reżyser ten, zanim przystąpił do tworzenia filmu, każdą scenę rozrysowywał na storybordzie, aranżując jej kompozycję, dopasowując do niej muzykę i kąt padania światła. Wizualizacja filmu w formie montażu jest w istocie demontażem dzieła, które pozwala odsłonić to pierwotne stadium powstawania filmu.

Kolejny typ wizualizacji wykorzystywany w analityce kulturowej określić można jako wizualizację stylów estetycznych. Wizualizacja tego typu, podobnie jak wizualizacja w formie montażu, pozwala na badanie bardzo dużych prób obrazów. Zasadnicza różnica między tymi typami wizualizacji polega na tym, że wizualizacja stylów estetycznych nie ogranicza się tylko do chronologicznego zestawienia obrazów w postaci siatkowego interfejsu. Jej podstawą jest bowiem wizualizacja oparta na układzie współrzędnych stworzonym przez dwie osie: poziomą oś X i pionową oś Y. Obrazy porządkowane są na obu osiach w zależności od określonych przez badacza parametrów. Na przykład na osi X możemy podać czas powstania danego obrazu, a na osi Y jego średnią jasność. Wówczas wizualizacja pozwoli nam uporządkować całą twórczość danego malarza przez rozmieszczenie poszczególnych obrazów na osi X w kolejności ich powstawania i jednocześnie umieszczenie ich na osi Y według stopnia jasności w ten sposób, że jaśniejsze obrazy sytuować się będą wyżej, natomiast ciemniejsze niżej.

Najbardziej znanym projektem tego typu były prowadzone przez zespół Manovicha badania nad twórczością Vincenta van Gogha. Wizualizacja skupiła się na analizie siedmiuset obrazów malarza, rozmieszczając je w oparciu o takie elementy estetyczne, jak jasność, nasycenie barw czy dominująca kolorystyka. W tym ujęciu analityka kulturowa pozwala precyzyjnie zaobserwować i przedstawić na jednej wizualizacji zmiany estetyczne, jakie następowały w całej twórczości van Gogha – na przykład to, że w początkowych latach swojej twórczości malował raczej obrazy ciemne, ale z czasem jego prace stawały się coraz jaśniejsze, a paleta barw coraz bogatsza.

Dzięki wizualizacji nie tylko możemy określić trendy estetyczne, ale również wyodrębnić poszczególne dzieła, których parametry wyraźnie odróżniają się od innych. Tutaj wyraźnie zaznacza się interpretatywny charakter postulowanych przez Manovicha badań. Wizualizacja obejmująca całą twórczość

²³ Tamże.

danego artysty staje się jedynie wstępnym etapem dalszych analiz, wymagających wiedzy biograficznej i kompetencji związanych z badaniem dzieł sztuki. Badacz – co warto jeszcze raz zaznaczyć – nie traci bliskiego wglądu w poszczególne obrazy, w każdej chwili może powiększyć obraz i przyjrzeć się z bliska konkretnemu dziełu. W ten sposób uzyskuje możliwość spojrzenia na dany obraz w szerszym kontekście zmian stylu danego artysty. Wyraźnie zarysowuje się tu nowy sposób badań, który do pewnego stopnia przewyższa rozgraniczenie na badania ilościowe i jakościowe.

W podobny sposób można poddać analizie dzieło filmowe (przekształcenie dowolnego filmu w zbiór poszczególnych scen-zdjęć jest obecnie możliwe dzięki otwartym programom, takim jak Free Video to JPG Converter). Jako przykład takich badań przywołam projekt jednego z moich studentów.

W roku akademickim 2012-2013 poprowadziłem zajęcia ze studentami kulturoznawstwa na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej. Powstał wówczas studencki projekt „Wizualizacja sztuki”²⁴, w ramach którego studenci wykorzystywali analitykę kulturową Lwa Manovicha w badaniach nad twórczością artystyczną. Jednym z ciekawszych przedsięwzięć był projekt Mateusza Bednarka „*Eroica* (1957) i *Popiół i diament* (1958). Porównanie stylów”²⁵. Autor porównał style estetyczne dwóch klasycznych filmów zaliczanych do nurtu polskiej szkoły filmowej. Zarówno *Eroica*²⁶ Andrzeja Munka, jak i *Popiół i diament*²⁷ Andrzeja Wajdy zostały przekształcone w obrazy przedstawiające kolejne sceny, a następnie Bednarek wykonał dwie wizualizacje, w których na osi Y przedstawił jasność poszczególnych scen, a na osi X ich chronologię. Zestawienie obu wizualizacji pozwoliło uchwycić charakterystyczne trendy widoczne w estetycznej konstrukcji obu filmów: „Już na pierwszy rzut oka – pisze autor projektu – widzimy różnice dotyczące średniej jasności poszczególnych kadrów w przekroju całych dwóch filmów. U Munka mamy znaczną rozbieżność [...], inaczej niż u Wajdy, gdzie wartość średniej jasności zatrzymuje się mniej więcej w połowie skali. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na różnicę w ilości scen, które zostają kręcone we wnętrzach, a tymi kręconymi na zewnątrz. [...] W *Eroice*, przynajmniej w pierwszej części, przeważają zdjęcia kręcone w plenerze, natomiast druga część filmu kręcona jest, jak wiadomo, we wnętrzach obozu jenieckiego. W *Popiele i diamencie* sprawa

²⁴ Zob. „Wizualizacja sztuki”, <http://wizualizacjasztuki.umcs.lublin.pl>.

²⁵ Zob. M. B e d n a r e k, „*Eroica*” (1957) i „*Popiół i diament*” (1958). *Porównanie stylów*, „Wizualizacja sztuki”, <http://wizualizacjasztuki.umcs.lublin.pl/eroica-1957-i-popiol-i-diamant-1958-porownanie-stylow>.

²⁶ *Eroica. Symfonia bohatera w dwóch częściach*, Polska, 1957, scenariusz J.S. Stawiński, reż. A. Munk, zdjęcia J. Wójcik.

²⁷ *Popiół i diament*, Polska, 1958, scenariusz A.Wajda, J. Andrzejewski, reż. A. Wajda, zdjęcia J. Wójcik.

wygląda nieco inaczej – tutaj jest przewaga zdjęć kręconych we wnętrzach, głównie hotelu Monopol²⁸.

Młody badacz zwraca również uwagę na fakt, że analiza jasności poszczególnych scen pozwala zaobserwować wyraźne różnice w stylach obu reżyserów. Wajda, tworząc *Popiół i diament*, kontrolował oświetlenie poszczególnych scen, dlatego zasadniczą część filmu utrzymana jest w ściśle określonej skali jasności; u Muncha natomiast dominuje raczej styl dokumentalisty, w którym kamera podąża za aktorem, wychodzi w plener, co powoduje raczej chaos i przypadkowość oświetlenia²⁹.

Wizualizacja stylów estetycznych może również przybierać inne formy. Manovich proponuje tworzenie takich wizualizacji mediów, które pozwalają porównywać ze sobą twórczość danych artystów. Projekty takie badacz określa jako mapowanie przestrzeni stylów.

Propozycję tę doskonale ilustruje projekt „Mondrian vs Rothko: Footprints and Evolution in Style Space”³⁰, w którym wykonane zostały wizualizacje mediów przedstawiające sto dwadzieścia osiem obrazów namalowanych przez Pieta Mondriana w latach 1905-1917 i sto dwadzieścia trzy obrazy Marka Rothko z lat 1938-1953. Obie wizualizacje przedstawiały dzieła malarzy uporządkowane według średniej jasności (oś X) oraz średniej wartości nasycenia barw (oś Y). Ujęcie twórczości obu artystów z danego okresu i usytuowanie jej na wizualizacji opartej na tych samych koordynatach przestrzennych odsłania oryginalną sygnaturę stylistyczną, estetyczny wzorzec danego artysty, przestrzeń wizualnych możliwości, które eksplorował w swoich dziełach. Takie uporządkowanie dzieł pozwala również zobrazować, które miejsca na wizualizacji są mniej zagęszczone, a w których znajduje się więcej obrazów. Dzięki temu widzimy, jaką stylistykę rozwijał Mondrian, a jaką Rothko³¹.

Wizualizacja taka pozwala również Manovichowi na dokonanie interesującego spostrzeżenia: „Wszystkie dzieła danego artysty są wyraźnie różne od siebie – żadne dwa obrazy nie zajmują tego samego punktu na skali jasność/nasycenie. Ma to sens w odniesieniu do ideologii sztuki nowoczesnej, preferującej unikalne i oryginalne dzieła – jeśli zmapujemy w ten sposób dzieła z innych stuleci, kiedy powszechne było wśród artystów kopiowanie dzieł odnoszących sukces i kopie takie postrzegano jako równie wartościowe, możemy spodziewać się, że zobaczymy zupełnie inny wzór”³².

Jednym z ostatnich typów wizualizacji mediów jest wycinanie pasów (ang. slice cut). Program ImagePlot wycina z określonej próbki obrazów kilkucenty-

²⁸ Tamże.

²⁹ Zob. tamże.

³⁰ Zob. Manovich, *Mondrian vs Rothko*.

³¹ Por. tamże.

³² Por. tamże.

metrowy pasek – przez środek każdego obrazu – a następnie wszystkie paski zestawia w jednej wizualizacji. Badacz może sam określić, czy pasek ma zostać wycięty w pionowej, czy w poziomej osi obrazu. Wizualizacja tego typu nie umożliwia badania przestrzeni semiotycznej poszczególnych dzieł, ale badacz ma możliwość dokonania analizy struktury estetycznej i – w pewnym stopniu – kompozycji dzieła. W przywoływanym przeze mnie projekcie studenckim „Wizualizacja sztuki” Rafał Potoniec wykorzystał tę metodę do przebadania twórczości plastycznej Blake’a. „Przyglądając się wycinkom z prac Williama Blake’a – stwierdza młody badacz – zauważyć możemy kilka tendencji. Wyraźnie widać, że żywa, ciepła kolorystyka wczesnej twórczości z latami stopniowo ustępowała chłodniejszemu, kremowemu tonom. Kontrasty ulegały monochromatyczności. Na tle całości wyraźnie odznaczają się cykle ilustracji utrzymane w podobnej gamie barwnej”³³.

Metoda wycinania pasów doskonale sprawdza się również przy analizie okładek czasopism. Dobrze ilustrują to wizualizacje czasopisma „Times”, dzięki którym można zaobserwować, jak w określonym czasie zmieniała się kompozycja obwoluty czasopisma, w którym miejsce pojawiał się jego tytuł, jaka była wielkość ilustracji okładowej.

Przywołane tu metody wizualizacji mediów są najczęściej wykorzystywanymi przez Manovicha sposobami badania dużych ilości obrazów. Obecnie jednak Manovich coraz częściej tworzy nowe, eksperymentalne formy wizualizacji. Szczególnie wyraźnie zaznacza się to w jego ostatnich badaniach nad portalami społecznościowymi, których podstawową zawartością są zdjęcia zamieszczane przez użytkowników.

ANALITYKA KULTUROWA W BADANIU PORTALI SPOŁECZNOŚCIOWYCH

W swoich badaniach wykorzystujących analitykę kulturową do analizy portali społecznościowych Manovich skupił się głównie na portalu Instagram. Zdecydował o tym charakter tego portalu – pozwala on użytkownikom na dzielenie się swoimi zdjęciami oraz na wykonanie prostych modyfikacji fotografii, jak na przykład nakładanie na nie filtrów. Instagram powstał w roku 2010 i w krótkim czasie uzyskał sto trzydzieści milionów użytkowników. Szacuje się, że w roku 2013 na portalu tym zgromadzono szesnaście milionów zdjęć.

Jednym z ostatnich większych przedsięwzięć Manovicha poświęconych badaniom Instagramu był projekt „Selficity”³⁴. Prowadzone w jego ramach

³³ R. P o t o n i e c, *William Blake. Obrazy*, „Wizualizacja sztuki”, <http://wizualizacjasztuki.umcs.lublin.pl/william-blake-obrazy/>.

³⁴ Zob. główna strona projektu, <http://selficity.net/>.

badania skoncentrowane były na analizie fenomenu kulturowego, jakim są zamieszczane na portalu zdjęcia typu selfie. Fotografie tego rodzaju samodzielnie wykonują sobie użytkownicy urządzeń przenośnych (aparatów, smartfonów, tabletów) i często wykorzystują je w komunikacji online. Można powiedzieć, że selfie stanowią specyficzny rodzaj współczesnego autoportretu. Jak pisze Alise Tifentale: „Selfies uczulają nas na szczególną metodę autokreacji i komunikacji, mającą charakter historyczny w tym sensie, że mogła się pojawić jedynie w momencie, w którym kilka technologii osiągnęło określony poziom rozwoju i dostępności. Obejmuje to dostępność do połączeń Internetowych hardware, jak łatwe w obsłudze smartfony z kamerami i oprogramowanie dostarczające platform pozwalających na dzielenie się obrazami online, geotagowanie, dodawanie obrazów i innych cech. [...] Nowa technologia robienia zdjęć i dzielenia się nimi wymaga również radykalnie nowych sposobów patrzenia na te obrazy”³⁵.

Projekt „Selfiecity” jest pionierską propozycją wykorzystania w badaniach tego typu fenomenów metod analityki kulturowej. Badania zostały przeprowadzone na zdjęciach oznaczonych w Instagramie jako #selfie. Uzyskano sto dwadzieścia tysięcy zdjęć pochodzących z pięciu miast położonych na pięciu różnych kontynentach: Nowego Yorku, Moskwy, Bangkoku, São Paulo i Berlina³⁶. Następnie zdjęcia te poddano ręcznej selekcji, aby wyodrębnić z nich fotografie, które rzeczywiście stanowią selfie. W ten sposób wybrano po tysiąc zdjęć z każdego miasta³⁷.

Wyselekcjonowane w ten sposób fotografie poddano analizie z wykorzystaniem oprogramowania do rozpoznawania twarzy, co pozwoliło określić cechy formalne poszczególnych zdjęć i zachowania fotografowanych osób (na przykład program określał kąt ustawienia obiektywu, rozpoznawał, czy fotografowany jest smutny, czy uśmiechnięty, zwrócony do obiektywu prawym czy lewym profilem). Zgromadzony materiał został też ręcznie opisany dodatkowymi metadanymi określającymi wiek i płeć przedstawionych osób. Dzięki tym działaniom udało się dokładnie ustalić treść oraz formę wszystkich zakwalifikowanych do badań selfies.

Na bazie tak przetworzonego materiału badawczego została skonstruowana wizualizacja w formie interaktywnego montażu. Zgromadzone zdjęcia mogą być w niej filtrowane za pomocą opisanych powyżej metakategorii formalnych i semantycznych, kreując każdorazowo inną wizualizację. Zasadnicze kategorie, które można wykorzystać do przetwarzania wizualizacji i określonego

³⁵ A. Tifentale, *The Selfie: Making Sense of the „Masturbation of Self-Image” and the „Virtual Mini-Me”*, http://d25rsf93iwlmgcloudfront.net/downloads/Tifentale_Alise_Selfiecity.pdf.

³⁶ Zob. główna strona projektu, <http://selfiecity.net/#dataset>.

³⁷ Por. tamże.

porządkowania zgromadzonych zdjęć, to: dane demograficzne (płeć, wiek, miejsce pochodzenia), cechy przedstawienia (poza osoby na zdjęciu, oczy otwarte lub zamknięte, usta otwarte lub zamknięte, okulary lub ich brak) i nastrój fotografowanej osoby (spokój, złość, radość).

Wizualizacja umożliwia przeanalizowanie i porównanie selfies pochodzących z różnych kultur. W ten sposób można określić, jak dużo „uśmiechniętych” selfie powstaje w Berlinie lub Bangkoku i czy częściej wykonują selfie kobiety czy mężczyźni. Wizualizacja daje także wgląd w szereg zmiennych socjologicznych, nie tracąc jednak danych jakościowych i estetycznych, które mogą zostać wykorzystane do bardziej pogłębionych analiz i interpretacji. Podsumowując odkrycia dokonane dzięki „Selfiecity”, Manovich stwierdza: „Odkryliśmy znaczne różnice kulturowe między miastami, którym się przyglądaliśmy. Dla przykładu, choć większość osób ze zdjęć selfie jest dość młoda (szacowany średni wiek to 23,7 roku), zachodzą pewne różnice. Osoby z Bangkoku są najmłodsze (21 lat), a z Nowego Jorku najstarsze (25,3 roku). Z przeprowadzonej przez nas komputerowej analizy twarzy wyniknęło, że na zdjęciach z Bangkoku i Sao Paulo ludzie często się uśmiechają (osiągając punktację odpowiednio 0,68 i 0,64), podczas gdy w Moskwie robią to najrzadziej (jedynie 0,53 na skali)”³⁸.

Jednocześnie, jak podkreśla Manovich, badania komputerowe dają większą precyzję w analizie zdjęć: „Komputer nie określa jedynie, czy osoba na zdjęciu uśmiecha się, czy nie – zamiast tego przydziela punktację pomiędzy 0 a 1 w skali ciągłej. Tak więc wykorzystanie komputerów do analizy obrazów pozwala na dokonanie subtelniejszego porównania. Człowiek nie byłby w stanie ocenić uśmiechu na każdej fotografii w ciągłej skali z mnóstwem opcji (np. 0,00; 0,01; 0,02 itd.)”³⁹.

Chronologicznie pierwszym przedsięwzięciem badawczym skupionym na analizie portalu Instagram, jakie zrealizował Lev Manovich i jego zespół, był projekt „Phototrails”⁴⁰. Projekt ten łączył metody wizualizacji mediów, które opisywałem wcześniej, z metadanymi pochodzącymi z portalu społecznościowego Instagram. Każde zdjęcie zamieszczone na Instagramie jest opatrzone dodatkowymi informacjami, takimi jak: data zamieszczenia zdjęcia na portalu, użyte filtry, informacje o autorze zdjęcia oraz koordynaty przestrzenne informujące, gdzie zdjęcie zostało wykonane. Dostęp do zdjęć i danych jest stosunkowo łatwy dzięki API⁴¹ Instagramu, co umożliwiło tworzenie wizualizacji.

³⁸ M. Chudoliński, *W Moskwie uśmiechają się na 0.53. Rozmowa z profesorem Lvem Manovichem z Uniwersytetu Nowojorskiego, autorem książki „Język nowych mediów”*, „Nowy Dziennik” z 29 IX 2014, <http://www.dziennik.com/publicystyka/artikul/w-moskwie-umiechaja-sie-na-0.53>.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. główna strona projektu, <http://phototrails.net/>.

⁴¹ Interfejs programistyczny aplikacji (ang. Application Programming Interface).

Ideą projektu „Phototrails” było wykorzystanie danych wizualnych i metadanych do badania zachowań społecznych w skali globalnej i lokalnej. Zaproponowana tu została koncepcja wizualizacji multiskalowej, która pozwala porównywać miliony zdjęć zrobionych w różnych miejscach na świecie i określać na tej podstawie różnice kulturowe. Projekt umożliwił również badania w skali lokalnej (danego kraju czy konkretnego miasta). Ponadto „Phototrails” pokazywał, że badaniom mogą zostać poddane także zachowania poszczególnych użytkowników portalu. Na kanwie takich analiz powstaje dyscyplina, którą Manovich i jego współpracownicy określili mianem etnografii danych. Dane wizualne i metadane z portalu mogą służyć do badań antropologicznych, do charakteryzowania różnic kulturowych lub sytuacji wyjątkowych powiązanych z danym obszarem (jak lokalne święta czy sytuacje kryzysowe). „Phototrails” obrazuje tę ideę za pomocą serii wizualizacji mediów wykonanych w wysokiej rozdzielczości. Budulcem tych wizualizacji są zdjęcia zamieszczane przez użytkowników Instagramu wizualizowane w oparciu o różne metadane i (lub) parametry estetyczne samych fotografii.

Ponieważ zdjęcia zamieszczane na Instagramie są opatrzone koordynatami geograficznymi, możliwe jest porównywanie fotografii zamieszczanych przez użytkowników żyjących w różnych miejscach globu. Tworząc „Phototrails”, Manovich wraz ze swoim zespołem pobrał po pięćdziesiąt tysięcy zdjęć użytkowników Instagramu z czterech miast świata: Bangkoku, Tokio, San Francisco i Nowego Jorku, i na podstawie tej bazy stworzył cztery wizualizacje. Wykorzystał tu metodę wizualizacji promieniowej. Zdjęcia pozyskiwane z poszczególnych miast zostały rozmieszczone na okręgu w taki sposób, że promień okręgu sytuował fotografie według ich odcienia, natomiast usytuowanie zdjęć na obwodzie okręgu zależne było od jasności danej fotografii. W ten sposób powstały cztery sygnatury miast z różnych części świata. Różnice między sygnaturami odzwierciedlały upodobania kulturowe i trendy estetyczne (dotyczące na przykład preferencji użytkowników wykorzystujących określonych filtry fotograficzne do modyfikacji zdjęć zamieszczanych na Instagramie). Tak skomentował to sam badacz: „Analiza cech wizualnych ogromnej próbki zdjęć sugeruje, że wewnątrz globalnego uniwersum zdjęć dzielonych na Instagramie każde miasto ma inną «wizualną sygnaturę»”⁴².

Lokalny charakter miały zrealizowane w ramach „Phototrails” wizualizacje Instagramu dotyczące ważnych wydarzeń kulturowych lub sytuacji kryzysowych. Tę ostatnią kategorię obrazuje wizualizacja przedstawiająca 23581 zdjęć zamieszczonych na Instagramie przez mieszkańców Brooklynu podczas

⁴² N. Hochman, L. Manovich, *Zooming into an Instagram City: Reading the Local through Social Media*, „First Monday” 18 (2013) nr 7, <http://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/4711>.

huraganu Sandy (29-30 listopada 2012 roku). Tutaj również zastosowana została metoda wizualizacji promieniowej, zdjęcia zostały jednak rozmieszczone w półkolu. Promień półkola przedstawiał odcinki czasu, które obejmowały łącznie dwadzieścia cztery godziny, odległość od środka natomiast odzwierciedlała odcień zdjęć. Dzięki wizualizacji można zatem zaobserwować, kiedy użytkownicy najczęściej zamieszczali zdjęcia i kiedy miały one ciemniejsze barwy, co odzwierciedlało intensyfikację żywiołu⁴³.

W podobny sposób przeanalizowane zostały zachowania użytkowników Instagramu z Izraela. Zespół badawczy Manovicha skupił się na Tel Awiwie, analizując materiały zamieszczane na Instagramie podczas trzech ważnych dla współczesnej kultury Izraela świąt: Dnia Pamięci o Holokauście i Heroizmie (18-19 kwietnia), Dnia Pamięci o Poległych Żołnierzach i Ofiarach Terroryzmu (24-25 kwietnia) i Dnia Niepodległości Izraela (25-26 kwietnia)⁴⁴. Manovich zauważył pewne charakterystyczne trendy w zachowaniach użytkowników portalu społecznościowego: w przeddzień obchodów Dnia Pamięci o Holokauście i Heroizmie o dwadzieścia pięć procent spadła liczba zamieszczanych zdjęć (można to powiązać z zamknięciem większości miejsc rozrywki); podczas Dnia Pamięci o Poległych Żołnierzach i Ofiarach Terroryzmu użytkownicy zamieścili aż o połowę mniej zdjęć niż zazwyczaj (trend ten był szczególnie wyraźny między godziną dwudziestą a dwudziestą pierwszą, kiedy w całym kraju wyły syreny); kolejne dni również charakteryzował gwałtowny spadek aktywności użytkowników (co powiązać można z licznymi uroczystościami w całym kraju)⁴⁵.

Dzięki danym uzyskanym z portalu społecznościowego Instagram można było przeanalizować również metadane, jakimi opatrzone były zdjęcia. W ten sposób obserwacji poddane zostały zachowania przestrzenne użytkowników. Zespół Manovicha zauważył, że podczas świąt zdjęcia wykonywano w innych lokalizacjach niż fotografie zamieszczone w serwisie, inna była również ich zawartość. Wizualizacje Instagramu pokazują także różnicę w liczbie zdjęć wykonywanych podczas dni świątecznych w określonych miejscach. Wyraźnie wzrasta liczba zdjęć wykonywanych podczas Dnia Niepodległości na Placu Rabinów w Tel Awiwie oraz na Bulwarze Rothschild w Dniu Pamięci o Holokauście i Heroizmie. Wiąże się to z odbywającymi się tam uroczystościami⁴⁶.

Najnowszym projektem Manovicha wykorzystującym analitykę kulturową w badaniu Instagramu jest „The Exceptional and the Everyday: 144 hours in Kiev”⁴⁷. Przedsięwzięcie to można określić jako rozwinięcie pomysłów,

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Zob. tamże.

⁴⁷ Zob. główna strona projektu „The Exceptional and the Everyday: 144 Hours in Kiev”, <http://www.the-everyday.net/>.

które zrodziły się w podczas projektu „Phototrails”. Zasadniczym materiałem badawczym wykorzystywanym w analizach i wizualizacjach były zdjęcia zamieszczane przez użytkowników Instagramu z Ukrainy podczas rewolucji na Majdanie (17-22 lutego 2014 roku). Projekt bazował na 13208 zdjęciach zamieszczonych przez 6165 osób. Jego twórcy przekonują, że analiza i wizualizacja dużej próbki materiałów pochodzących z mediów społecznościowych może być alternatywą wobec podsumowań wydarzenia dokonanych przez historyków, indywidualnych dziennikarzy czy przez grupy pisarzy. Jest ona szczególnie trafna w przypadku wizualnego podsumowania wydarzenia, zamiast jednego punktu widzenia umożliwia bowiem dostęp do tysięcy, a nawet milionów punktów widzenia.

Na stronie projektu znajdziemy zestawienie zdjęć w postaci montażu, które pozwala na analizę poszczególnych ujęć i miejsc wykonania fotografii (metadane), ale także ikonografii i tematyki zdjęć. Korzystając z tej opcji, Alise Tifantale porównuje ikonografię rewolucji na Majdanie z ikonografią innych podobnych wydarzeń w historii ludzkości⁴⁸.

*

Odpowiadając na pytanie postawione w tytule tej pracy, stwierdzam, że humanistyka cyfrowa, która zyskała sobie ostatnio ogromną popularność w świecie naukowym, nie jest ulotną modą i utopijną wizją. W świecie przepływów ogromnych ilości danych, które przerastają możliwości percepcyjne pojedynczego człowieka czy nawet grupy badaczy, niezbędne są nowe metody badań naukowych oparte na narzędziach cyfrowych. Analityka kulturowa, metoda badawcza zaproponowana przez Lva Manovicha, doskonale sprawdza się w świecie nadprodukcji obrazów i informacji, pozwala bowiem przedstawić kulturę jako bazę danych, wyodrębnić jej poszczególne elementy oraz strukturę estetyczną. Możliwość analizowania kultury jako bazy danych, przedstawienia na jednym obrazie tysięcy, a nawet milionów obiektów medialnych, wydaje się właściwą odpowiedzią na problemy współczesności związane z niepołatanym zalewem informacji.

Należy jednak podkreślić, że metody takie, jak analityka kulturowa znajdują się dopiero w początkowym stadium rozwoju. Niemniej jednak już teraz oferują one naukom humanistycznym precyzję badań, która wcześniej była nieosiągalna. Świadczą o tym analizy Manovicha charakteryzujące styl danych obrazów w oparciu o automatycznie mierzone parametry, takie jak jasność,

⁴⁸ Zob. A. Tifantale, *Iconography*, „The Exceptional and the Everyday: 144 Hours in Kiev”, <http://www.the-everyday.net/p/iconography-of-revolution.html>.

nasycenie i barwa. Jego metoda pozwala w nowy sposób badać rozwój twórczości danego artysty w skali całego dorobku. Stwarza również nowe możliwości w zakresie badania filmów, pozwala ustalić, jakie zabiegi stylistyczne zastosowano w celu wykreowania określonych znaczeń, a także dokonać analizy danego obiektu medialnego (pojedynczej sceny czy obrazu) w skali całego filmu lub całej twórczości danego reżysera. Istotną cechą analityki kulturowej jest bowiem łatwość przechodzenia w badaniach od perspektywy makro do perspektywy mikro, od ujęcia ilościowego do jakościowego. Badania takie można też łatwo połączyć z innymi interpretacjami humanistycznymi.

Interesującą perspektywę otwiera również antropologia danych, która wyłania się z projektów Manovicha poświęconych portalowi Instagram. Analizy estetyczne i kulturowe odsłaniają wzorce kulturowe charakterystyczne dla danej społeczności, umożliwiają badanie całych społeczeństw w przełomowych dla nich momentach i porównywanie ich zachowań w skali globalnej.

Problemem humanistyki cyfrowej rozwijanej przez Manovicha pozostaje jednak analiza warstwy znaczeniowej. O ile programy komputerowe, takie jak ImagePlot, świetnie radzą sobie z analizą trendów estetycznych, o tyle w analizach warstwy znaczeniowej niezbędna jest pomoc człowieka – czy to w uporządkowaniu danych, czy w doborze materiału badawczego. Na tej płaszczyźnie ujawnia się również humanistyczny charakter takich badań. Pomimo większej próby badawczej i wglądu w kulturową bazę danych możliwemu dzięki nowym narzędziom, nadal pozostaje tu wiele miejsca na humanistyczną interpretację. Odsłania się również konstruktywistyczny wymiar takich badań i rola samego badacza, który konstruuje określone kategorie z określonej perspektywy kulturowej. Ten nowy nurt badawczy ma wszak „ludzki wymiar”, pokazuje, że oprogramowanie jest wytworem człowieka i – zgodnie z ideą *software studies* – powinno być poddane analizom humanistycznym, podobnie jak wyniki, które generuje.

Marcin LACHOWSKI

JEFF WALL I ANDREAS GURSKY
FOTOGRAFICZNE INTERPRETACJE
NOWOCZESNEJ ARCHITEKTURY
W ŚWIETLE TEORII PRZESTRZENI I MIEJSCA

Obrazy modernistycznej architektury wykonane według postmodernistycznych zasad spektakularyzacji, widowiskowości i uwodzenia dotyczą zarazem zmiennego wymiaru architektury modernistycznej, inspirowanej fenomenologiczną refleksją nad jednostkowym przeżywaniem zastanej przestrzeni. Spojrzenie na fotografie obu artystów pozwala wyznaczyć rozpiętość dylematów modernistycznych architektów, a także zakres współczesnej refleksji nad pojęciami przestrzeni i miejsca.

Przyjrzyjmy się dwóm fotografiom.

Pierwsza przedstawia przeszklone z dwóch stron wnętrze, zamknięte z lewej strony dekoracyjną, w odcieniach brązu, marmurową ścianą. Jasna posadzka przykryta jest czarnym, wydłużonym, pofałdowanym na krawędzi dywanem. W centrum kadru znajduje się smukła, metalowa, chromowana podpora dzieląca przestrzeń na dwie części, z rozmieszczonymi swobodnie przy ścianach taboretami. W prawym narożu pomieszczenia opada drapowana, czerwona zasłona. W głębi widoczna jest postać. Odwrócony mężczyzna, schylony nad wiadrem, ukazany jest w trakcie mycia szyb, na których widoczne są ślady piany. Za szybą, na zewnątrz pomieszczenia, znajduje się rzeźbiona postać kobiety-tancerki z wzniesionymi rękami, jej zarys jest niewyraźny, przysłonięty smugami, które pozostały na mytej szybie. Cała przestrzeń z zewnątrz ograniczona jest dekoracyjnym marmurowym murem w odcieniach błękitu. Kompozycję przecina w poprzek smuga światła, która pada przez szybę z prawej strony, wykreślając jednocześnie poziomy prostokąt na przeciwległej marmurowej ścianie.

Fotografia kanadyjskiego artysty Jeffa Walla zatytułowana *Morning Cleaning* [„Poranne sprzątanie”]¹ (1999, 187 x 351 cm) ukazuje wnętrze zrekonstruowanego w roku 1986 pawilonu wystawowego Ludwiga Miesa van der Rohego w Barcelonie, pierwotnie zaprojektowanego jako budynek Republiki Weimar-

¹ Zob. http://welldesignedandbuilt.files.wordpress.com/2013/03/jw_morning-cleaning-mies-van-der-rohe-foundation-barcelona-1999.jpg.

skiej w 1929 roku. Pokazana scena, akcentując przejrzystość, harmonię, wyrafinowanie i jasność modernistycznego arcydzieła architekta, konfrontuje ten obiekt z codzienną praktyką czyszczenia, przywracania porządku. Fotografia rejestruje poranne czynności związane z porządkowaniem nielicznych elementów wyposażenia: zniekształceń na dywanie czy swobodnie rozmieszczonych taboretów, oraz z myciem przesuwanych, oszklonych ścian. Ukazuje zatem codzienną scenę w perfekcyjnie opracowanym wnętrzu – łączy prozaiczną czynność sprzątanía z wyrafinowanym charakterem oszczędnie wyposażonego pawilonu ekspozycyjnego. Tematem „Porannego sprzątanía” jest niejako spojrzenie zza kulis – codzienną praktykę powiązano z ponadczasowym charakterem architektonicznej kompozycji łączącej nowatorstwo i tradycję jako zasady nowoczesnej plastyki oraz z uniwersalnym wymiarem wartości społecznych. Przejrzystość i harmonia wizualna wyznaczały obszar wartości transparencji i demokracji w programie architektonicznym i politycznym Miesa van der Rohego.

Druga fotografia prezentuje w szerokim, panoramicznym i płytkim kadrze wielki budynek mieszkalny. Poziomy prostokąt wypełnia niemal cały obrazowy kadr, wewnątrz zróznicowany rytmicznymi, geometrycznymi podziałami, odpowiadającymi otworom okiennym. Gigantyczna płaszczyzna elewacji osadzona jest na parterowym cokole i zwieńczona szarym gzymsem. Wizerunek jednostki mieszkaniowej jawi się jako rygorystyczna siatka utworzona z poziomych i pionowych linii, ujmujących niewielkie prostokątne kwatery powielane w nieskończoność. Bliższe spojrzenie pozwala jednak odkryć wewnętrzne zróznicowanie barw wypełniających poszczególne pola, a także zróznicowane detale: zasłony, elementy wyposażenia i sylwetki postaci znajdujących się wewnątrz pomieszczeń. Fotografia Andreasa Gursky’ego *Paris, Montparnasse*² (1993, 206 x 406 cm), artysty związanego z tak zwaną szkołą düsseldorfską³, wykonana za pomocą cyfrowego połączenia dwóch ujęć, ukazuje paryski Immeuble d’habitation Maine-Montparnasse II [Budynek mieszkalny Maine-Montparnasse II], zaprojektowany i zrealizowany między rokiem 1959 a 1964 przez Jeana Dubuissona jako projekt rewitalizacji i nowej, powojennej zabudowy Montparnasse’u, w nawiązaniu do Le Corbusierskiej idei jednostki mieszkaniowej (franc. *unité d’habitation*). Wykonana frontalnie fotografia Gursky’ego chwyta abstrakcyjny wzór elewacji budynku, konfrontując go ze zróznicowanym sposobem zamieszkiwania, widocznym w poszczególnych oknach. Z równą intensywnością łączy całość i detal.

² Zob. <http://c4gallery.com/artist/database/andreas-gursky/gursky-paris-montparnasse-large-print.jpg>.

³ Artysta, razem z Thomasem Struthem, Axelem Hütte, Thomasem Ruffem i Candidą Höfer, należał do pierwszego pokolenia fotografów wychowanków Bernda Bechera w Kunstakademie Düsseldorf (akademii sztuk pięknych w Düsseldorfie).

Zarówno Jeff Wall, jak i Andreas Gursky w swoich pracach wykonanych w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia nawiązali do spuścizny modernistycznej architektury, jej różnych przejawów i stadiów rozwoju. Pierwszy z nich fotografował oryginalne dzieło architektury modernistycznej – pawilon Miesa van der Rohego, drugi zaś typowy budynek mieszkalny, realizujący społeczne i funkcjonalne postulaty architektury nowoczesnej. W swoich pracach odnieśli się do obiektów naznaczonych skutkami tragicznych wydarzeń z dziejów dwudziestego wieku – zniszczonego przez nazistów pawilonu w Barcelonie oraz budynku mającego rozwiązywać problemy mieszkaniowe w dotkniętym wojną Paryżu. Zastosowana przez nich technika cyfrowych, wielkoformatowych fotografii, zachęcająca widza do uważnego wniknięcia w obraz, wizualnej penetracji jego szczegółu, sięga z jednej strony do podstawowych kategorii architektury nowoczesnej: przestrzeni i płaszczyzny, z drugiej zaś do kategorii zamieszkiwania i egzystencji, wywiedzionych ze słownika refleksji fenomenologicznej. Obrazy modernistycznej architektury wykonane według postmodernistycznych zasad spektakularyzacji, widowiskowości i uwodzenia dotyczą zarazem zmiennego wymiaru architektury modernistycznej, inspirowanej fenomenologiczną refleksją nad jednostkowym przeżywaniem zastanej przestrzeni. Spojrzenie na fotografie obu artystów pozwala wyznaczyć rozpiętość dylematów modernistycznych architektów, a także zakres współczesnej refleksji nad pojęciami przestrzeni i miejsca.

ZWROT PRZESTRZENNY

W dyskusjach dotyczących kultury ostatnich dekad podejmowany bywa problem „zwrotu przestrzennego”, inspirowany publikacjami amerykańskiego geografa Edwarda Soji. Jak podkreśla Gabriela Świtek, zainteresowanie przestrzenią ma różne źródła i przybiera różną postać⁴. Jako najbardziej ogólną i fundamentalną propozycję opisanego tematu wskazuje ona znaną publikację Henriego Lefebvre’a *La production de l’espace*. Zdaniem Lefebvre’a nowy projekt przestrzeni akcentuje jej codzienny, nieustannie produkowany wymiar, łączący się z jej wymiarem społecznym – historycznym sposobem wytwarzania i reprezentacji. „Lefebvre – pisze Świtek – wyznacza już słynną konceptualną triadę: praktyki przestrzenne, reprezentacje przestrzeni i przestrzenie reprezentacji [...]. Wykorzystując triadę tych pojęć, Lefebvre definiuje formę jako przynależącą sferze postrzeganego (*espace perçu*), strukturę – przestrzeni wyobrażonej i skonceptualizowanej (*espace conçu*), a funkcję – przestrzeni

⁴ Por. G. Świtek, *Gry sztuki z architekturą. Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 77-90.

przeżycia, codziennych doświadczeń”⁵. Lefebvre podejmuje zatem analizę przestrzeni jako zmiennej historycznie, obciążonej znaczeniami motywującymi codzienne przeżycia i doświadczenia. Analiza przestrzeni zyskuje charakter fenomenologicznego studium, w którym świadomość zawsze dotyczy otoczenia, jest przez nie warunkowana w akcie intencjonalnym skierowanym na zewnątrz i dokonywanym wobec zastanego kontekstu. Postrzeganie jawi się jako zanurzone w przestrzenności, którą oznacza, będąc zarazem przez nią konstytuowane na poziomie relacji społecznych i symbolicznych, a wreszcie związanych z codzienną praktyką życiową.

Sformułowany przez Lefebvre’a postulat powołania „nauki o przestrzeni” mieści się w tradycji przemyslenia modernistycznego modelu przestrzeni wyabstrahowanej, idealnej, statycznej, podporządkowanej dyktatowi czasu, czyli modelu związanego z cywilizacyjnym progresem. Fenomenologiczne ujęcie, którego dokonuje Lefebvre, nawiązuje do innych, wcześniejszych antropologicznych koncepcji przestrzeni interpretowanej jako miejsce. Nastawienie antropologiczne pozwala inaczej spojrzeć na racjonalnie i apriorycznie zdefiniowaną przestrzeń. Wiąże się z zakwestionowaniem modularności, jednorodności i uniwersalności przestrzeni modernistycznej i wynika z przemyslenia kategorii „zamieszkiwania” i „miejsca”, inspirowanych późną myślą Martina Heideggera⁶. Filozoficzna refleksja nad statusem doświadczenia, podmiotowości umieszczonej w danej sytuacji i kontekście prowokuje do przebudowania relacji między „ja” a rozwiniętą wokół „ja” przestrzenią, akcentując jej multisensoryczny charakter.

Rozważając koncepcję „kompozycji przestrzeni” autorstwa Władysława Strzemińskiego i Katarzyny Kobro – jedną z wersji modernizmu, akcentującą ciągłość przestrzeni i biomechaniczną naturę zharmonizowanych z nią podmiotów – Piotr Juskiewicz zwracał uwagę na abstrakcyjny i zhomogenizowany charakter przestrzeni nowoczesnej, proponując zastąpienie go jednostkowym wymiarem przeżycia, kategorią wywiedzioną z myśli Heideggera: „Stosunek człowieka i przestrzeni określony jest przez zamieszkiwanie, egzystencjalną relację wypełniającą sensem, dającą się wyprowadzić z pojęcia miejsca czystą rozciągłość – *spatium*, *extensio* – dające się wymierzyć – ale pozbawione treści, miejsc, okolic, stref, pozbawione możliwości zamieszkania – bo nie bytujemy [...], ale mieszkamy w domach, które opuszczamy i do których wracamy, żyjemy w okolicach, wybieramy się w drogę w znane lub nieznanne, a nie w ciąg homogenicznych obszarów”⁷.

⁵ Tamże, s. 87.

⁶ Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.

⁷ P. Juskiewicz, *Cień modernizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2013, s. 81.

Przemyslenie racjonalnej i apriorycznej przestrzeni określiło postawy powojennego pokolenia architektów, krytycznie odnoszącego się do funkcjonalnych i monumentalnych rozwiązań modernizmu. Charakter dyskusji nad współczesnymi modelami architektury stał się impulsem do przekształcenia obiektywnych zasad projektowania, powtarzalnych ergonomicznych systemów tworzących uniwersalną wspólnotę (utożsamionych z postulatami zawartymi w Karcie ateńskiej i koncepcjami „miasta promiennego” (franc. *la ville radieuse*) Le Corbusiera⁸), w kierunku codziennego i egzystencjalnego doświadczenia, ujmującego miejsce i tożsamość podmiotu we wzajemnej zależności⁹. Nawiązując do późnej myśli Heideggera, a także do Maurice’a Merleau-Ponty’ego fenomenologii percepcji architektki zwrócili uwagę na podstawową zażyłość między podmiotem a przestrzenią i na wieloznaczny sens otoczenia, warunkujący zmienny i różnicowany charakter doświadczenia cielesnego¹⁰.

KU STRUKTURZE GŁĘBOKIEJ WSPÓŁCZESNEGO MIASTA

Pierwsze oznaki przemyslenia „modernistycznej topografii” pojawiły się w propozycjach architektów związanych z międzynarodową grupą Team Ten, krytycznie odnoszących się do programu IV Międzynarodowego Kongresu Architektury Nowoczesnej (franc. *Congrès international d’architecture moderne – CIAM*). Dotyczyły one postulatu tak zwanej przestrzeni elastycznej, pozwalającego na przekształcanie statycznego, strefowego porządku kompo-

⁸ Karta ateńska (franc. *Charte d’Athènes*), sformułowana na IV Międzynarodowym Kongresie Architektury Nowoczesnej (franc. *Congrès international d’architecture moderne – CIAM*) w roku 1933 w Atenach, kodyfikowała zasady współczesnej urbanistyki. Zakładała zasady funkcjonalnego i racjonalnego planowania poprzez wydzielenie stref administracyjnych i przemysłowych oraz mieszkalnych i rekreacyjnych, otoczonych terenami zielonymi. Główny nacisk położono w niej na planowanie i regulacje prawne pozwalające niwelować chaotyczną zabudowę i umożliwiające realizowanie zasad higieny. Przestrzeń współczesnego miasta miała promować masowy, wspólnotowy styl życia. Koncepcja ta, w dużej części autorstwa Le Corbusiera, została rozwinięta w jego powojennych realizacjach „miasta promiennego”: jednostce mieszkaniowej w Marsylii (z roku 1952) i planie miasta Czandigarh w Indiach (stworzonym w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku).

⁹ Por. H.F. Mallgrave, *Modern Architectural Theory: A Historical Survey, 1673-1968*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 369n.

¹⁰ Zainteresowanie zmienną, dynamiczną przestrzenią, oferującą osobiste, bliskie relacje z jej uczestnikiem, wyrażało się w koncepcji architektury stworzonej przez Aldo van Eycka oraz w powrocie do regionalizmu Ernesta Rogera i Giancarla De Carla. Tendencje te wpisywały się zarazem w kryzys funkcjonowania CIAM-u, którego ostatnie posiedzenie odbyło się w Otterlo w roku 1959. Znacznie później bezpośrednio do koncepcji Heideggera nawiązał Christian Norberg-Schulz w pracy *Existence, Space and Architecture* (Praeger Publishers, London 1971).

nowanych miast¹¹. Projekty Alison i Petera Smithsonów oraz Aldo van Eycka akcentowały spontaniczny i przekształcalny charakter „ekspresji wspólnoty”, wyrażany możliwością określania struktury ciągów komunikacyjnych i elastycznego, zmiennego charakteru zabudowy, stanowiącego odpowiedź na bieżące potrzeby życiowe. Rozgraniczanie obszarów miejskich ze względu na ich funkcję pozwalało wydobyć zarówno organiczny, jak i dynamiczny aspekt przestrzeni. Przestrzeń miejską określano jako sieć przyjmującą zmienne funkcje, której stałym komponentom można nadawać zmienną interpretację. Ewolucję ujęcia przestrzeni miejskiej w teorii urbanistyki lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia dobrze opisuje pojęcie systemu tworzonego w ramach megastruktur i utopii urbanistycznych, usprawniających realizację potrzeb technologicznych i przemysłowych rozwiniętego społeczeństwa kapitalistycznego. Owa „teoria systemu” zakładała poszukiwanie zasad leżących u podłoża współczesnego miasta, rozumianego jako zmienna i samoregulująca się przestrzeń, interpretowana jako całość związanych ze sobą komórek, które wzajemnie na siebie oddziałują i elastycznie modelują jej holistyczny wymiar. Pojmowanie przestrzeni jako systemu zdecentralizowanego, niepoddanego zewnętrznej kontroli, miało stać się odzwierciedleniem wartości demokracji, liberalizmu, komodyfikacji, a wreszcie konsumpcji¹². Jednoznacznie utopijny wymiar miał stworzony przez Constanta Nieuwenhuysa projekt megapolis o nazwie Nowy Babilon. Związany z ugrupowaniem Cobra i Międzynarodowym Ruchem Sytuacionistów artysta stworzył model megastruktury po-myślanej jako „psychogeograficzne mapowanie miasta”. Miasto wyobrażone w postaci elastycznego systemu ciągów komunikacyjnych i nawarstwiającej się zabudowy spełniało wizję nomadycznej wędrowki, zaplanowanej na rozrastających się, wznoszących się i pęczniejących poziomach, umożliwiających stały, nieograniczony przepływ ludzi i ustanawianie nietrwałych, zmiennych porządków i form wspólnotowych. Nowy Babilon jako urbanistyczna utopia ujawniał nowy wymiar samoregulującego się społeczeństwa, wykorzystującego nowe technologie w wymiarze globalnej komunikacji i partycypacji – struktury przekraczającej partykularny charakter lokalnych kultur i odrębnych tradycji. Wizyjne miasto Constanta, kontynuując i radykalizując koncepcje miasta jako systemu cybernetycznego, ujawniało zarazem klaustrofobiczny wymiar stechnologizowanej megastruktury. Urbanistyczny model zapropo-

¹¹ Por. A. C o l q u h o u n, *Modern Architecture*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 217-229.

¹² Por. tamże, s. 220n. W ramach tego zjawiska od początku lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku rozwijały się zróżnicowane koncepcje i utopie urbanistyczne, na przykład japońskich metabolistów (widoczne przede wszystkim w projektach architektonicznych Kenzo Tange realizowanych w Tokio), w projektach brytyjskiej grupy Archigram założonej przez Petera Cooka, na przykład w koncepcji Plug-in City czy w projekcie dla Paryża autorstwa Yony Friedmana.

nowany przez artystę łączył w sposób charakterystyczny dla tego pokolenia architektów ambiwalentny stosunek do nowoczesnej technologii będącej obietnicą postępu z przeczuciem katastrofy wpisanym w zimnowojenną retorykę.

HEIDEGGEROWSKIE MIEJSCE

Wywołujące niepokój Heideggera pytanie o technikę oraz instrumentalizację wiedzy znalazło swoje rozwinięcie w koncepcjach architektonicznych końca lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku. O ile polemikę z propozycją racjonalnego urbanistycznego planowania zawartą w Karcie ateńskiej, prowadzoną między innymi przez architektów z Team Ten oraz ich następców tworzących urbanistyczne megastruktury, można postrzegać jako wyraz rozluźnienia rygorystycznego, z góry określonego porządku oraz ewolucji w kierunku spontanicznego kształtowania przestrzeni i dostosowywania jej do pełnionych przez nią bieżących funkcji, a zarazem jako „ekspresję” wciąż elastycznie zmieniających się wspólnot i realizowanych zadań, o tyle następna dekada przyniosła odmienny sposób opisu podmiotowej (nie zaś społecznej) relacji do przestrzeni, czerpiąc inspiracje z refleksji fenomenologicznej i definiując charakter „miejsca”, które zostało wyodrębnione z uniwersalnie pojętej przestrzeni. Zdepersonalizowana struktura, określona zasadą swobodnej partycypacji, została wyeliminowana przez akcentowanie wymiaru pojedynczego spotkania i analizę percepcji odniesionej do określonej sytuacji. Ten nowy status „miejsca” w najwyraźniejszy sposób oddawał w swoich dokonaniach brytyjski architekt i teoretyk Kenneth Frampton, który nawiązywał bezpośrednio do Heideggera, poszukując znaczeń nowoczesnego regionalizmu¹³. Frampton wykorzystywał etymologiczne rozważania Heideggera nad związkiem między frazami „bauen”, „buan” oraz „ich bin” i opisywał zamieszkiwanie jako miejsce, jednostkowe zakorzenienie nasycone pamięcią, nastrojem i emocjami. Pojęcie „miejsce” (ang. place) niesie w sobie jego zdaniem konkretny, materialny sens, zastępując abstrakcyjną konotację, która cechuje pojęcie przestrzeni (ang. space)¹⁴. „Miejsce” staje się w tym ujęciu elementem

¹³ Zob. K. Frampton, *Place, Production and Architecture*, w: tenże, *Modern Architecture: A Critical History*, Thames and Hudson, London 1982, s. 280-297. Autor nawiązywał do wcześniejszych rozważań, które zawarł w artykule *On Reading Heidegger* opublikowanym po raz pierwszy w przeglądzie „Oppositions” w roku 1974 (zob. <http://iris.nyit.edu/~rcody/Thesis/Readings/Frampton%20-%20On%20Reading%20Heidegger.pdf>; zob. też: tenże, *On Reading Heidegger*, w: *Theorizing a New Agenda for Architecture: An Anthology of Architectural Theory, 1965-1995*, red. K. Nesbitt, Princeton Architectural Press, New York 1996, s. 442-446).

¹⁴ Por. H.F. Mallgrave, D.J. Goodman, *An Introduction to Architectural Theory: 1968 to the Present*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, s. 97-102.

produkcji sensu w sferze publicznej, w której pracuje architekt. Refleksja nad „miejscem” prowadziła Framptona do interpretacji tradycji regionalizmu. Zaproponowany przez niego „krytyczny regionalizm” był sposobem odmiennego spojrzenia na scenograficzny i fasadowy charakter postmodernistycznej architektury, w szczególnie sposób identyfikowanej z projektami Roberta Venturiego. Frampton dookreślał dwa zasadnicze składniki „krytycznej” architektury: namacalność i tektonikę. Pierwsza cecha miała poszerzać wizualne doświadczenie miejsca-obiektu o zakres fizycznego, konkretnego spotkania w określonym kontekście, klimacie, pejzażu. Tektonika zaś odnosiła się do materiału, rzemiosła, grawitacji, akcentując poetycki wymiar architektonicznej struktury, nieprzysłoniętej „pozorną” fasadą. Wydobycie fenomenologicznego aspektu analizowanego miejsca i odniesienie go do kategorii zamieszkiwania i zdomowienia pozwalało wyakcentować wielozmysłowość doświadczenia dotyczącego podmiotowej fizyczności i łączącego się z konkretnym obszarem oraz ze specyficzną pamięcią i pozwalało na krytyczne przemyślenie kontekstu wbrew uniwersalistycznej i formalistycznie pojętej koncepcji przestrzeni. Powrót do podstawowej struktury dostarczał sposobności do opisanie pozycji uczestnika określonej sytuacji.

Podejście fenomenologiczne zyskało większe znaczenie w latach dwudziestych ubiegłego stulecia. Jak twierdzą Harry F. Mallgrave i David J. Goodman, jednym z wariantów tej dekady był zwrot neomodernistyczny, charakteryzujący się geometryzacją formy, eksponowaniem tworzywa i tektoniki, dyskretną asymetrią, wydobywaniem zależności obiektu od topografii terenu, a wreszcie dynamizowaniem kompozycji ze względu na zmienne warunki oświetlenia, stanowiące też o jej charakterze¹⁵. Powiązanie prymarnych form wykorzystanych w bryle z procesualnym charakterem ich percepcji podkreślało charakter partycypacji – zmysłowego odczytywania architektury jako miejsca powiązanego z jego kontekstem. Można sporządzić długą listę nazwisk architektów posługujących się „językiem minimalizmu” – należą do nich Jacques Herzog i Pierre de Meuron oraz Jean Nouvel, Marcus Diener i Roger Diener czy John Pawson. Zainteresowanie przestrzenią ujętą poprzez regularne płaszczyzny i określone proporcje, przyjmującą światło oznaczało powrót do wzorców modernistycznych, a zarazem krytykę postmodernistycznego pastiszu. Przede wszystkim jednak stanowiło ono próbę włączenia podmiotu-uczestnika w wymiar architektoniczny. Na drodze prostych podziałów podmiot-uczestnik mógł odczytywać złożoną sytuację swojego cielesnego uczestniczenia w wyodrębnionym przestrzenno-wizualnym obszarze.

Szczególne rolę w propagowaniu „fenomenologicznej architektury” odegrał Steven Holl, budując teorię jej sensu. W monografiach z lat 1989 i 1996

¹⁵ Por. tamże, s. 194-214.

zatytułowanych *Anchoring*¹⁶ podkreślał zależność architektury od miejsca i wskazywał na takie jej determinanty, jak wykorzystywanie lokalnych materiałów, pamięci i tradycji oraz charakterystyki otoczenia. Architekturę postrzegał jako zależną od uwarunkowań, ale też dynamicznie włączoną w zastaną przestrzeń, określoną charakterem tworzywa i światła. Architektura w tym ujęciu miała stać się źródłem zmysłowego i fizycznego przeżycia. Odniesienia symboliczne, architektoniczne cytaty i emblematy miały w niej zostać zastąpione plastycznym kształtem jako źródłem tego przeżycia i sposobem egzystencjalnej organizacji świata. W ujęciu Holla ścisła zależność między podmiotem a przestrzenią przyjmuje transcendentny wymiar współzależności – „zakotwiczenia”. Symboliczna narracja detali architektonicznych, cytatów i pastiszu zostaje zastąpiona budową ekspresyjnej, wielozmysłowej przestrzeni, oddziałującej na jej uczestnika. Sytuacja nowej architektury zdaje się dotyczyć podstawowych tropów podjętych przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego, dotyczących haptycznego i wizualnego doświadczania przestrzeni, opisywanej jednak nie tylko przez parametry fizyczne, ale także przez metafizyczny wymiar zakorzenienia.

NIEUSTANNA REORGANIZACJA WIDZENIA DYSTANS FOTOGRAFA

Podlegające opisanym przemianom pojmowanie przestrzeni w ramach teorii architektury nowoczesnej, poddawane rewizji i reinterpretacji, czerpie z różnych tradycji i szkół architektonicznych, a jego rozwój nie ma charakteru linearnego. Dynamikę jego przemian określa natomiast granica między modernistyczną, zamkniętą bryłą, blaskiem szklanej płaszczyzny, układem pasowych, racjonalnych planów urbanistycznych, a ich różnicowaniem w danym kontekście, zmiennej strukturze i wreszcie w prowadzonej refleksji nad obecnością podmiotu. Przywołane na początku niniejszych rozważań fotografie autorstwa Jeffa Walla i Andreasa Gursky’ego odnoszą się do różnych faz i postaci architektury modernistycznej. Zainteresowanie tych artystów fotografowaniem architektury wykracza poza formułę dokumentalną, wydają się oni bowiem poszukiwać wizualnego ekwiwalentu wejścia w przestrzeń wykreśloną za pomocą modernistycznego modułu. Kształtowane współczesną konwencją fotograficzną skupienie uwagi na wybranych aspektach architektury modernistycznej wpisuje ich twórczość w obszar „zwrotu przestrzennego”, zmierzającego do ukazania głębokiego związku między podmiotem a miej-

¹⁶ Zob. S. Holl, *Anchoring: Selected Projects 1975-1988*, Princeton Architectural Press, New York 1989; t e n ż e, *Anchoring*, Princeton Architectural Press, New York 1996.

scem. Współczesne spojrzenie fotografa, jego udział w ujmowaniu przestrzeni architektury modernistycznej, zdaje się ukazywać odmienne traktowanie przestrzeni, zogniskowanej w nowoczesnym obiekcie.

Wielkoformatowe prace Jeffa Walla charakteryzują się drobiazgową, sceniczną aranżacją, starannym upozowaniem bohaterów, przemyślanym oświetleniem, a wreszcie wyreżyserowanym układem kompozycji, maskowanym przez wywoływane przez nią wrażenie przypadkowości ujęcia i odniesienie do codziennych czynności¹⁷. W swoich pracach artysta łączy quasi-filmową inscenizację z naturalnością prezentowanej sceny, wykorzystując współczesne rekwizyty i sytuacje w nawiązaniu do dzieł malarskich (na przykład Maneta czy Chardina) i akademickich zasad kompozycji. Wyostrenie szczegółów równomiernie wpisanych w obrazową przestrzeń nadaje jego pracom charakter monumentalnej i autonomicznej całości.

W twórczości Walla, począwszy od jego prac najwcześniejszych, czyli fotografii zdemolowanego wnętrza (*The Destroyed Room*, 1978) i fotografii studyjnej (*Picture for Women*, 1979), poprzez fotografie przedstawiające postaci w pomieszczeniach gęsto wypełnionych różnymi przedmiotami (*Untangling*, 1994; *A View from an Apartment*, 2004-2005), aż po fotografie ukazujące sceny uliczne (*Untitled (Overpass)*, 2001), można zaobserwować konsekwentny rozwój charakterystycznych chwytów formalnych, związanych z ograniczeniem przestrzeni przedstawionej i akcentowaniem wewnętrznych zależności między obecnymi w niej detalami. Wall posługiwał się techniką maksymalnego wyostrenia poszczególnych partii zdjęć, akcentował rolę oświetlenia wydobywającego strefy obrazu korespondujące z wykorzystywaną przez niego technologią podświetlonych kasetonów (ang. lightbox), ustanawiając warunki widzialności fotografii (obrazu). Jego fotografie oferują całościowe ujęcia, prezentując zarazem zależności między postaciami a rzeczami we wspólnej, intensywnej przestrzeni wizualnej, odkrywającej skomplikowane relacje między człowiekiem a otaczającym go światem przedmiotów. Sposób fotografowania, aranżowanie scen i poszukiwanie właściwego oświetlenia odtwarza proces nieustannej reorganizacji widzenia, prowadzący – jak ujmował to Michael Fried – do wrażenia kompletnej autonomii i „wizualnej absorpcji” świata przedstawionego¹⁸. Sceny odseparowane od rzeczywistości widza, skupione na wewnętrznych relacjach, stają się świadectwem egzystencjalnego projektu „bycia w świecie”.

Inne składniki wizualne charakteryzują twórczość Andreeasa Gursky’ego – opracowującego pozbawione dramaturgii tematy „zwyczajnej”, wielkomiej-

¹⁷ Zob. P. G a l a s s i, *Unorthodoxe*, w: *Jeff Wall* (katalog wystawy), Museum of Modern Art, New York 2007-2008.

¹⁸ Por. M. F r i e d, *Why Photography Matters as Art as Never Before*, Yale University Press, New Haven–London 2009, s. 37-62.

skiej, rzeczywistości. W swoich pracach posługuje się on zdystansowanym, „podwyższonym” punktem widzenia, obejmującym całe grupy postaci. Kierunek przemian twórczości artysty wyznaczają kolejne fotografie w jego karierze. Charakteryzują się one coraz większym oddaleniem fotografa od sceny i coraz szerszym kadrem, co jednocześnie wzmacnia znaczenie relacji między rozpoznawalnymi w krajobrazie detalami a skalą przedstawienia (na przykład w pracach *Sunday Strollers* z roku 1985, *Düsseldorf Flughafen II* z 1994 czy *Ratingen Swimming Pool* z 1987). Prace te akcentują radykalne odseparowanie fotografa od przedstawianej przez niego sceny i uniemożliwiają rozpoznanie faktycznej odległości, z której wykonane zostało zdjęcie. Skala fotografii i wyrazistość szczegółów prowadzi do podwójnej lektury tych prac: z jednej strony jest nią śledzenie detali (mikrostruktury), z drugiej zaś zdystansowana obserwacja całej kompozycji (makrostruktury). Dobrym przykładem takiego ujęcia jest choćby *Salerno I* z roku 1990. Rozwój fotografii Gursky’ego przebiegał od ujmowania zwyczajnych scen do kreowania kompozycji sięgających abstrakcji i prezentacji całości złożonych z powtarzalnych modułów. Łącząc dwie skale – makro i mikro – Gursky tworzył swoisty społeczny dokument, rejestrując zachowanie jednostek w instytucjonalnych, publicznych ramach, poddane dyscyplinującej organizacji wizualnej i uniformizacji określonej powtarzalnością pozycji i ubiorów fotografowanych postaci (na przykład w pracach *Hong Kong Stock Exchange* z roku 1994, *Atlanta* z 1996 czy *Stateville, Illinois* z 2002). Ten sposób rejestracji zmierza do nadania obrazom jednolitej wartości, do redukcji różnic i napięć oraz do uchwycenia wewnętrznej równowagi fotografii jako autonomicznej obrazowej całości, prezentującej świat skupiony na wykonywanych czynnościach, nieuwarunkowanych obecnością świadka-fotografa¹⁹.

Wzmocnieniu tego poczucia samoistości i wyobcowania prezentowanej rzeczywistości służy trudno uchwytne punktu umieszczenia aparatu (zawsze nieco podwyższony, ujmujący szeroką przestrzeń z równym natężeniem ostrości). Po roku 1990 Gursky stosował elektronicznie opracowaną fotografię cyfrową, która daje wrażenie zrównoważonego i zdystansowanego, wyzwolonego, swobodnie ogarniającego całość, odcieleśnionego pola widzenia. Artysta zmierza w ten sposób do optycznego „spłaszczenia” przedstawianej sceny i wydobywania jej abstrakcyjnej struktury, w której rejestruje postaci zaabsorbowane mechanicznymi, powtarzalnymi czynnościami, uniemożliwiając rozpoznanie ich indywidualnych emocji.

Wall i Gursky, posługując się odmiennymi środkami wyrazu, jako zasadniczy temat swojej twórczości wybierają rejestrację życia codziennego związanego z architektoniczną, miejską ramą. W tym sensie są oni kontynu-

¹⁹ Por. tamże, s. 156-182.

atorami fotografii wernakularnej, akcentującej przypadkowość, potoczność, ujawniającej subiektywny sposób uczestniczenia fotografa w rozwijającej się akcji, nasyconej refleksami i odbitymi obrazami, które tworzą niekoherentną, „przypadkową” formę zdjęcia²⁰. Ten modernistyczny wzorzec „chwytania obrazów” eksponujących zaangażowanie fotografa Wall i Gursky wyraźnie jednak przekształcili, starannie montując przestrzeń obrazową za pomocą techniki cyfrowej i radykalnie separując miejsce fotografa od przedstawionej sceny.

FOTOGRAFIA ODZWIERCIEDLENIE PRZYNCYPIÓW ARCHITEKTONICZNYCH

Wykonana przez Jeffa Walla fotografia pawilonu wystawowego w Barcelonie i zdjęcie jednostki mieszkaniowej w Paryżu, którego autorem jest Andreas Gursky, ukazują zakres proponowanych przez tych artystów sposobów wykorzystania aparatu fotograficznego, ale posiadają też swój szczególny wymiar, pozwalający odnieść je do architektonicznej spuścizny modernizmu. Fotografia Walla akcentuje elementy stylu charakterystyczne dla niemieckiej architektury. Dzięki centralnemu usytuowaniu aparatu ujmuje w szerokim kadrze całą przestrzeń jednego z pomieszczeń pawilonu. Ukazuje konsekwentnie realizowaną zasadę kontrastów materiałów dekoracyjnych i tradycyjnych (na przykład różnych rodzajów marmuru, zmarszczonej kurtyny oraz klasycyzującej rzeźby tancerki Georga Kolbego) z wielkimi przezroczystymi taflami przeszkleń. Prezentuje wolny plan oparty na konstrukcji słupowej, przenikanie się poszczególnych stref wnętrza, ograniczenie przestrzeni, a zarazem jej swobodne powiązanie z zewnętrznym obszarem z centralnie osadzoną sadzawką i wreszcie użycie nowych materiałów, eksponowane połyskującą, chromowaną powierzchnią metalu. Ten sceniczny, reprezentacyjny, ale też bardzo oszczędny styl Ludwiga Miesa van der Rohego (charakterystyczny także dla zamówień prywatnych, czego dowodem może być willa Tugendhatów w czeskim Brnie zaprojektowana przez tego architekta w latach 1928-1930), pokazany został w sytuacji pozbawionej oficjalnego charakteru przez uwzględnienie w wystroju pomieszczenia prostych, swobodnie rozmieszczonych taboretów, niestaranie rozłożonego czarnego dywanu, niedbale zmarszczonej czerwonej kurtyny i wreszcie ciemnoskórego mężczyzny myjącego szyby, znajdującego się w głębi kadru²¹.

²⁰ Zob. S. Edwards, *Vernacular Modernism*, w: *Varieties of Modernism*, red. P. Wood, Yale University Press, New Haven-London 2004, s. 241-264.

²¹ Wymowa tej pracy może obejmować również wątek krytyczny, eleganckie wnętrze modernistycznej architektury może bowiem stanowić wyraz modelu podporządkowania i zachodniej dominacji wobec Innego, reprezentowanego przez postać ciemnoskórego mężczyzny myjącego okna.

Fotografia Walla „dokumentuje” wczesnomodernistyczne eksperymenty Miesa van der Rohego, posługującego się horyzontalną, nowoczesną bryłą budynku z uwzględnieniem klasycznych zasad proporcji w skali kameralnej. Niejako prezentuje podstawowy zamysł architekta: dążenie do istoty, redukcji i prostoty, operowanie prostą kubiczną formą, funkcją niezdefiniowaną i uogólnioną oraz umożliwienie różnych zastosowań. Architektura Miesa van der Rohego jawi się jako czysto wizualny układ elementów przekraczających swoją tektonikę i tworzących wyrafinowany, wysublimowany porządek nasycony miękkim światłem. Ten „neoplatonicki aspekt” – dematerializacji i sublimacji, jak podkreśla Alan Colquhoun – oznaczał w programie architekta odsłanianie duchowości możliwe jedynie w formie współczesnej, czyli przez zastosowanie nowoczesnych technik i technologii. Nowoczesny modus umożliwiać miał dotarcie do istoty, uniwersum i blasku światła²². Fotografia Walla zdaje się odzwierciedlać pryncypia architekta. Realizuje je jednak w czasie terazniejszym – zasadnicza funkcja fotografii jako rejestracji naoczności zostaje wzmocniona poprzez wybór określonej sceny – wysublimowana przestrzeń architektury zostaje wypełniona zwyczajnością, codziennością, prozaicznymi zdarzeniami.

Inny aspekt modernizmu prezentuje w swojej fotografii Andreas Gursky – jego frontalna ekspozycja jednostki mieszkaniowej podkreśla monumentalne aspiracje modernizmu. Rozciągająca się od krawędzi do krawędzi obrazu elewacja budynku, jednorodnie podzielona geometryczną kratownicą, wytwarza efekt abstrakcyjnej kompozycji, akcentując gigantyczny rozmiar bloku, ale także granicę między pojedynczymi mieszkaniami a zewnętrzną przestrzenią publiczną. Wizualna krawędź szerokiego pasa staje się obszarem napięcia między pojedynczością, indywidualnością a efektem „all-over” manifestującym prywatność w powtarzalnej monumentalnej strukturze. Gursky zdaje się poszukiwać wizualnej analogii dla postulatu „nowej monumentalności”, stereotypizowanego przez modernistycznych architektów w latach czterdziestych ubiegłego wieku. Monumentalność została w nim powiązana z powojennymi tendencjami demokratycznymi, którym miała dać wyraz nowoczesna, egalitarna i uwzględniająca sferę publiczną urbanistyka. Nowoczesna architektura miała uczestniczyć w zbiorowym życiu, pełniąc funkcje usługowe, rozrywkowe i komercyjne w nowoczesnym, plastycznym Gesamtkunstswerku²³. Starannie

W tym sensie fotografię tę można zestawić z pracą Walla zatytułowaną *Mimic* (1982), przedstawiającą rasistowski gest białego mężczyzny wobec Azjaty na ulicy w Vancouver.

²² Por. Colquhoun, dz. cyt., s. 179.

²³ Temat „nowego monumentalizmu” został sformułowany w manifestie ogłoszonym w roku 1943 przez Siegfrieda Giediona, Fernanda Légera i Josepa Lluisa Sertę zatytułowanym *Nine Points on Monumentality* (zob. <http://www.ub.edu/escult/doctorat/html/lecturas/sert1.pdf>). Por. Frampton, *Modern Architecture*, s. 223.

ujęty układ jednostki, zróżnicowanej kolorystycznie, z usługowym przyziemiem, wkomponowany w panoramiczne, poszerzone pole fotograficznego kadru Andreasa Gursky'ego, można interpretować jako wizualny ekwiwalent całości, totalnie pomyślanej sfery publicznego monumentu, wykreślonego strukturą współczesnego obrazu.

Fotografie Walla i Gursky'ego stanowią do pewnego stopnia analogię – wytworzoną za pomocą innego medium – propozycji modernistycznych architektów. Akcentują z jednej strony „duchowy”, kameralny wymiar przestrzeni nowoczesnej architektury, z drugiej zaś jej „monumentalny”, społeczny i publiczny charakter. Fotografie wykonane w ostatniej dekadzie dwudziestego wieku wpisują się zarazem w nową koncepcję myślenia o przestrzeni, opisując współczesny wymiar modernistycznej spuścizny, ujęty w złożoną narrację dotyczącą podmiotowej relacji z miejscem. Nie tyle dokumentują, ile raczej, przywołując słowa Walla, znajdują się „w pobliżu dokumentu”²⁴, wytwarzają szczególną sytuację, wprowadzają własną przestrzeń, interpretując zamysły modernistycznych architektów. Mają własną, osobną specyfikę. Oddziałują skalą, detalem i całością organizowaną w procesie widzenia. Wykonane za pomocą techniki cyfrowej fotografie prezentują szerokie ujęcia, nasilają intensywność barw, podkreślają równomierne rozłożenie i wyostrenie detali, a jednocześnie maskują pozycję fotografa. Gursky fotografuje swój obiekt z podwyższonego punktu widzenia, uniemożliwiając zidentyfikowanie miejsca umieszczenia aparatu, Wall eksponuje połyskujący światłem filar, wymazując odbicie fotografa. Oferują oni czystą wizualną przestrzeń – Gursky skupioną, związaną z płaszczyzną kadru fotograficznego, Wall ujętą prostokątem pomieszczenia. Fotografie pozwalają na swobodę widzenia niezapośredniczonego przez fotografa, który zdaje się być odcieśnionym, nieobecnym medium. Widz *Morning Cleaning* odkrywa zależności i relacje tworzące scenię pawilonu wystawowego, poszerzając przejrzysty, zredukowany, purystyczny wyraz jego scenicznego porządku – dostrzega jego nieformalny charakter, naznaczony obecnością przedmiotów i odwróconej postaci. Granicę przedstawienia wyznacza połyskujący filar, który wprowadza podział percepcji wnętrza na dwie niesymetryczne części i zyskuje swój wizualny odpowiednik w głębi – w rzeźbiarskim wyobrażeniu sylwetki kobiety oraz w pochylonej sylwetce mężczyzny. Boczna szyba znajduje swoje przestrzenne rozwinięcie w strumieniu światła obrysowującym prostokąt na powierzchni marmurowej ściany. Fotografia, równomiernie rozkładając akcenty wizualne, skłania do studiowania szczegółów: drobnych fałdów na krawędzi dywanu i delikatnych smug płynu na panelach szyb po przeciwnej stronie wnętrza,

²⁴ *Jeff Wall: New Work* (Marian Goodman Gallery, New York, September 20-November 2, 2002) [notatka prasowa], cyt. za: F r i e d, dz. cyt., s. 66.

a także refleksów taboretów w ujmującej wnętrze tafli szkła. Widz zostaje zatem włączony w porządek przedstawienia – wpisany w jego układ przestrzenny, może swobodnie penetrować różne jego fragmenty, odczytując ich wzajemne związki, powtórzenia, rytmy. Wnika zarazem w materialną tkanę wnętrza, porządkowanego i nasyconego szczegółami, eksponującego fakturę, bliki świetlne i rozmycia. Koncepcja transparentności pawilonu Miesa van der Rohego – podporządkowana idei sublimowania nowoczesnej technologii, nasycona zostaje znaczeniami codzienności, wprowadzającymi widza w wizualne i przestrzenne parametry pomieszczenia. Wyraziste materiały, faktury, detale, dostrzegane w sekwencjach, w czasowym następstwie zdarzeń, wnikają w proces postrzegania przestrzeni, konstytuując miejsce dla podmiotu-widza. Wall oferuje spojrzenie pozwalające analizować komponenty wizualnej sytuacji. Dzieło architektury modernistycznej wpisuje w obszar współczesnej refleksji nad fenomenologicznym wymiarem architektury, akcentując jednostkowość, dyskretną ekspresję materiałów, wreszcie „wernakularny” charakter sceny, wbudowanej w kubistyczny zarys modernistycznej bryły, odsłaniając ją w „ucieleśnionym spojrzeniu” – relacji między podmiotem a rozwijającą się, stopniowo organizowaną przestrzennością²⁵.

Andreas Gursky dekontekstualizuje obszar nowoczesnej architektury, podkreśla jej modularność, a zarazem radykalnie odcina ją od otaczającej przestrzeni miasta – zabudowań Montparnasse’u. Zdecydowanie wykadrowuje przestrzenne relacje – elewacja wypełnia całą scenę przedstawienia. Zabieg ten prowadzi do zakwestionowania materialności bryły. Rozległa płaszczyzna, starannie złożona z kolejnych ujęć, zdaje się przetwarzać architektoniczną bryłę w wysublimowaną kompozycję osiągniętą za pomocą współczesnej technologii cyfrowej – powiązane detale, spojone krawędzią obrazu, nasycają przedstawienie aurą wizualnego spektaklu. Fotograficzne spojrzenie łączące regularność struktury z różnorodnością poszczególnych okiennych płytin akcentuje migotliwość, wizualną atrakcyjność spektaklu rozgrywającego się w pulsujących komórkach, ujętych sztywną geometrią ramy. Monumentalność i skala zdają się tracić związek z partykularną tożsamością społecznej wspólnoty, a zyskują wymiar mechaniczny, zunifikowany, globalny. Gursky wykorzystuje możli-

²⁵ Projekt zażyłości percypującego cielesnego podmiotu z odsłaniającym się w czasie światem jest zasadniczym rysem *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty’ego. Komentując założenia filozofa, Piotr Mróz pisał: „Percepcja to nic innego, jak «dochodzenie» ucieleśnionego podmiotu do pewnego kontekstu, tła, do wiązek relacji i wzajemnych odniesień. Percepcja – a to zapewne chciał podkreślić filozof – jest w najwyższym stopniu fenomenem intersensorycznym, jest zawsze usytuowana, a więc «bliskoznaczna» mojemu sposobowi egzystowania w świecie, orientowania się w nim [...]. Jest ona wyjściem do czegoś pierwotnie nieokreślonego, a dojściem do początkowo mglistych przejawów [...] fizjonomii rzeczywistości, potem jej figur, sensów i znaczeń” (P. Mróz, *Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice’a Merleau-Ponty’ego*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002, s. 61).

wości technologii cyfrowej do obrazowania współczesnych znaczeń kategorii miejsca i zamieszkiwania, lokując je w globalnym porządku opisanym innymi współrzędnymi – topografią nomadyczną, migracyjną i hybrydyczną. Architektura nowoczesna jawi się jako ekran, zszyntetyzowany szeroką panoramą zdjęcia, ujawniający uwarunkowania współczesnego świata, preferującego zmienność, fluktuację, różnorodność, cyrkulację. Rozciągając je do granic fotograficznego kadru, Gursky wydobywa wyrazistą, ograniczającą, klaustrofobiczną strukturę – tkankę ponowoczesnego „imperium”, ustanawiającego ład społeczny, ekonomiczny i polityczny²⁶. Wyeksponowana geometryczna krata modernistycznego budynku staje się synekdochą przemian politycznych i kulturowych.

Fotografie Jeffa Walla i Andreasa Gurskiego różnicują obraz architektury nowoczesnej, stają się sposobem jej przemyslenia zgodnie z współczesną refleksją o przestrzeni i miejscu – jawiących się jako różnorodne, odmienne, lokalne, ale także cybernetyczne, samoregulujące się, oparte na uwspółcześnionych modelach high-tech. Ich twórczość, poszukując granic medium fotograficznego, staje się śladem formowania podmiotowości zawartej między codziennym doświadczeniem a rozproszonym spojrzeniem przyjmującym wymiar globalny.

²⁶ Por. M. H a r d t, A. N e g r i, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000. Autorzy interpretują zglobalizowany świat w kategoriach korporacyjnego imperium, które nie posiada zewnętrznych granic. „Eksponowane przez postkolonialną teorię terminy takie, jak różnica, cyrkulacja czy mobilność prezentują wartości preferowane przez współczesne korporacje i kapitał. Imperium jest zdepersonalizowaną, zdeterytorializowaną, amorficzną strukturą, która próbuje regulować wszystkie społeczne relacje i wymiany” – pisze Niru Ratnam, odnosząc się do terminu „imperium” (N. R a t n a m, *Art and Globalization*, w: *Themes in Contemporary Art*, red. G. Perry, P. Wood, Yale University Press, London 2004, s. 295. Tłum. fragm. – M.L.).

WSPÓŁCZESNE UTOPIE?

Marek M. DZIEKAN

EGIPSKA DYSTOPIA O powieści Ahmada Chalida Taufika *Jutubija* („Utopia”)

Wśród elementów, które Egipcjanin traktuje jako dystopijne, znajdujemy niejedno zjawisko charakterystyczne dla świata dzisiejszego Zachodu. Utopianie kopiują zachodni styl życia – ten, który wskazujemy całemu światu jako przepojony demokracją i wolnością. Nie jest też wykluczone, że „Utopia” egipskiego pisarza stanowi zarazem karykaturalny obraz Zachodu, szczególnie w jego wersji „eksportowej”, widzianej oczami „innych”. Można więc między wierszami powieści wyczytać ostrzeżenie: Egipcjanie, Arabowie, nie tędy droga.

Wielki krok nastąpił w dniu, w którym ludzie pojęli, że aby lepiej wzajemnie się dręczyć, powinni zebrać się i zorganizować w społeczności.

E. Cioran, *Historia i utopia*

„Utopia” w kulturze arabsko-muzułmańskiej nie znaczy wiele, o ile w ogóle można mówić o jakimkolwiek znaczeniu tego terminu. Został on wprowadzony do obiegu filozoficznego i – szerzej – kulturowego dopiero w szesnastym wieku w Europie, a jego twórcą był Thomas More, autor pracy *Utopia* ogłoszonej w roku 1516¹. W czasach Morusa cywilizacja europejska praktycznie nie wywierała wpływu na świat arabski. Stąd o *Utopii* angielskiego myśliciela niewielu ludzi w świecie arabsko-muzułmańskim wówczas słyszało, a przekład arabski tego dzieła ukazał się najprawdopodobniej dopiero w roku 1974².

Pomysł More’a był zakorzeniony w tradycji filozofii europejskiej zapoczątkowanej przez Platona w jego *Państwie*. Średniowieczna muzułmańska filozofia polityki czerpała w znacznym stopniu z tego dorobku – najdoskonalszym przejawem tych zapożyczeń jest być może refleksja Abu Nasra al-Fara-

¹ Literatura poświęcona utopii, utopizmowi i najrozmaitszym wywodzącym się stąd ideom, ideologiom, pomysłom i dziełom – także literatura w języku polskim – wypełniłaby obecnie pożądaną bibliotekę. Wśród rodzimych pozycji książkowych zob. np. A. Ś w i ę t o c h o w s k i, *Utopie w rozwoju historycznym*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1910; J. S z a c k i, *Spotkania z utopią*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000; A. Z g o r z e l s k i, *Fantastyka, utopia, science fiction*, PWN, Warszawa 1980; A. J u s z c z y k, *Stary wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.

² Jedyną wzmiankę na ten temat znalazłem na forum internetowym *Lilas*: <http://www.liilas.com/vb3/t136907.html>.

biego z przełomu dziewiątego i dziesiątego wieku, szczególnie zaś jego traktat *Państwo doskonałe* (arab. *Al-Madina al-fadila*)³. W niektórych współczesnych opracowaniach arabskich można się spotkać z tłumaczeniem terminu „utopia” jako „ad-daula al-fadila”⁴, w nawiązaniu do myśli Al-Farabiego. Słowa „madina” i „daula” można w tym kontekście uznać za synonimy, bowiem „madina” (dosłownie: „miasto”) w filozofii Al-Farabiego odnosi się w rzeczywistości do państwa (arab. *daula*). Pomimo tych wspólnych źródeł antycznych Al-Farabi nie miał jednak w tym zakresie godnych następców w świecie islamu. Oczywiście można cechę utopizmu przypisać muzułmańskiej teorii państwa i wspólnoty muzułmańskiej (arab. *umma*⁵), ale wchodzimy tu już na dość grząski grunt rozróżnienia utopii i teorii.

Nie będę więc chyba daleki od prawdy, stwierdzając, że typ myślenia, który możemy określić jako utopijny, był całkowicie obcy Arabom i muzułmanom. Wprawdzie w kontekście tym wspomina się dość często na przykład dwunastowieczną powieść filozoficzną Ibn Tufajla *Żyjący Syn Czuwającego* (*Hajj Ibn Jakzan*)⁶, ale utwór ten, który być może natchnął Daniela Defoe do napisania *Robinsona Crusoe*⁷, niewiele ma wspólnego z utopią rozumianą na nasz sposób. Józef Bielawski streszcza dzieło następująco: Jest to historia „dziecka porzuconego (lub powstałego z ziemi przez samoródtwo) na samotnej wyspie, które dzięki żywej inteligencji poznaje otaczający je świat przyrody, a następnie odkrywa prawdy najwyższe, filozoficzne, a nawet religijne przy pomocy własnego rozumu. W tej opowieści znajdujemy wprawdzie elementy mistycyzmu i iluminizmu, lecz ogólna tendencja dzieła zmierza do wywyższenia rozumu ludzkiego jako najwyższego czynnika w poznaniu prawd najwyższych”⁸.

³ Zob. Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, PWN, Warszawa 1957. Zob. też: T. Stefanik, *Al-Fārābī i początki filozofii politycznej w świecie islamu*, w: *Nowoczesność. Europa. Islam. Religia a dylematy obywatelstwa i wykluczenia*, red. S. Chazbijewicz, M. Turowski, K. Skarbek, Instytut Studiów nad Islamem, Wrocław 2012, s. 21-36; K. Wasilewska-Zembruska, *Teoria państwa doskonałego Al-Farabiego i jej greckie źródła*, http://www.katedra.uksw.edu.pl/awicenna/alfarabi_panstwo.pdf.

⁴ Zob. np. *Jutubija bajn kari wa-kitab*, „Al-Arab”, <http://www.alarab.co.uk/?id=7050>.

⁵ Zob. F.M. Deny, hasło „Umma”, w: *The Encyclopaedia of Islam*, CD_ROM Edition v.1.1, Brill, Leiden 2001. Zob. też: tenże, *The Meaning of Umma in the Qurʾān*, „History of Religions” 1975, t. 15, nr 1, s. 34-70; M.M. Dziekan, *Jedna Księga, wiele wspólnot*, „Więź” 2003, nr 3, s. 31-40.

⁶ Zob. Ibn Tufail, *Hajj Ibn Jakzan. Opowieść filozoficzna*, tłum. J. Bielawski, „Studia Mediewistyczne” 1958, t. 1, s. 1-111.

⁷ Na temat utopijnych kontekstów powieści Defoe zob. L. James, *From Robinson to Robina, and Beyond: Robinson Crusoe as a Utopian Concept*, w: *Utopias and the Millennium*, red. K. Kumar, S. Bann, Reaktion Books, London 1993, s. 33-45.

⁸ J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, Dialog, Warszawa 1995, s. 261n.

Utopie czasem łączy się, wykraczając poza filozoficzne znaczenie terminu, z opowieściami fantastycznymi. Fantazji Arabom i muzułmanom nigdy nie brakowało i tego typu literatura rozwijała się na przykład w rozmaitych przekazach *Księgi tysiąca i jednej nocy*. Być może właśnie w tym kontekście należałoby rozumieć skąpe wzmianki o tajemniczym państwie-mieście na wyspie Al-Wak Wak, jakie znajdujemy u arabskich historyków i geografów. Odmienny charakter ma literatura typu „cuda stworzenia” (arab. adža’ib al-machlukat)⁹, zaliczana do arabskiej literatury podróżniczej – realizowano w niej jedną z charakterystycznych, choć niekoniecznych cech opisów Utopii, przedstawiając podróżnika, który przybywa do nieznanego miasta i zapoznaje się tam z miejscowymi zwyczajami. Ale i to nie spełnia warunków określonych dla literatury utopijnej, jaką znamy z naszej kultury. Można więc ten fragment moich rozważań podsumować następująco: Literatura typu utopijnego w piśmiennictwie arabsko-muzułmańskim nie istniała, choć gdzieś tam można dostrzec niewyraźne wątki tego typu. I było tak nie tylko w średniowieczu – również pokrewne utopijnym wątki filozoficzne i literackie w późniejszej literaturze arabskiej, jak choćby science fiction, nie były inspirowane tradycją europejską¹⁰.

Interesujące byłoby zbadanie, dlaczego idee tego rodzaju nie znalazły podatnego gruntu w kulturze arabsko-muzułmańskiej, nie to jednak jest celem niniejszego opracowania (w tym zakresie przedstawiam tylko fakty i stawiam nieśmiało pytania). O kulturowym niedostosowaniu utopii do świata islamu świadczyć może fakt, że nie stworzył on adekwatnego terminu dla tego zjawiska, posługując się bezpośrednim zapożyczeniem: „jutubija”. Jak twierdzi zresztą Ahmad Chalid Taufik, postać kluczowa dla moich rozważań, literatura tego typu po dziś dzień niezbyt dobrze się przyjmuje w świecie arabskim¹¹.

„SZCZĘŚCIE” UTOPIAN

Ahmad Chalid Taufik¹² to współczesny, bardzo popularny i płodny pisarz średniego pokolenia z Egiptu. Urodził się w roku 1962 w Tancie, z wykształcenia jest lekarzem. Do tej pory opublikował około pięciuset książek, w większo-

⁹ Zob. K. A b u D e e b, *The Imagination Unbound. Al-Adab al-‘Aja’ibi and the Literature of the Fantastic. With a critical edition of Kitab al-‘Azama*, Dar as-Saki, Dar Oryx, Bajrut 2007.

¹⁰ Por. D.R. K h a y r u t d i n o v, *Ahmad Khaled Tawfik’s Novel Utopia as an Important Example of the New Wave of Science Fiction in Arabic Literature*, „World Applied Sciences Journal” 2014, nr 2(31), s. 190-192; C. M o r g a n, *Ahmed Khaled Towfik Interview*, <http://worldsf.wordpress.com/2012/06/11/monday-original-content-ahmed-khaled-towfik-interview/>.

¹¹ Zob. M o r g a n, dz. cyt.

¹² W tekście autorskim stosuję zapis wszystkich nazwisk i terminów arabskich według przyjętych w arabistyce zasad transkrypcyjnych, zaś w tytułach prac cytowanych – zgodnie z zapisem w oryginałach.

ści niewielkiej objętości. Pisze powieści i mini-powieści oraz opowiadania dla młodzieży, uprawia fantasy i science fiction, uważany jest także za pierwszego przedstawiciela arabskiego thrillera i horroru (arab. adab ar-rab), szczególnie o tematyce medycznej. Jest również tłumaczem – przełożył z angielskiego kilka powieści, głównie science-fiction i fantasy. Swoją karierę pisarską rozpoczął w roku 1992 powieścią *Usturat masas ad-dima* („Legenda o wampirze”). Jego obfity dorobek do niedawna nie znajdował szerszego oddźwięku wśród krytyków literackich, prawdopodobnie ze względu na swój popularny charakter. Dopiero wydana w roku 2008 powieść *Jutubija*¹³ (czyli „Utopia” – tej spolszczonej wersji będę używał w dalszej części artykułu) sprawiła, że Taufik znalazł się – przynajmniej na jakiś czas – w centrum zainteresowania mediów kulturotwórczych. Do tej pory ukazało się kilka wydań tej książki po arabsku, a także jej przekłady na języki angielski¹⁴ i francuski¹⁵.

Aby przejść do rozważań nad arabską czy też egipską utopią (czy raczej – jak zasygnalizowałem to już w tytule – dystopią)¹⁶, konieczne jest naszkicowanie treści utworu, który stawiam w centrum moich utopijno-dystopijnych rozważań. Akcja powieści rozgrywa się w roku 2023 w mieście Utopia i w sąsiadującym z nią Kairze, a właściwie w jego ubogiej dzielnicy Szubra, która – można odnieść wrażenie – pochłonęła całą egipską stolicę. Utopia egipskiego pisarza, wbrew greckiej etymologii tego słowa, nie jest w rzeczywistości „niemiejszem” czy też „miejszem, którego nie ma”¹⁷, lecz ma określone położenie geograficzne. Sprzeczność ta byłaby mniej wyraźna, gdyby wywodzić nazwę „Utopia” od drugiej możliwej etymologii, według której oznacza ona miejsce szczęśliwe. Wydaje się przy tym, że Egipcjanin nie dostrzega obecnej w językach greckim i angielskim dwuznaczności przedrostka „u-”¹⁸. Utopia leży na północy Egiptu, nad Morzem Śródziemnym, być może należałoby ją utożsamiać z Aleksandrią, albo znanym obecnie kurortem Marsa Matruh, choć już na początku autor zastrzega się, że jest ona wyłącznie miejscem wymyślonym.

¹³ Zob. A.Ch. T a u f i k, *Jutubija*, Dar Mirit, Al-Kahira 2008. Wcześniej powieść ukazywała się w odcinkach w kairskiej gazecie „Ad-Dustur” w roku 2006. Z tego właśnie wydania korzystam w niniejszym artykule.

¹⁴ Zob. A.Kh. T o w f i k, *Utopia*, tłum. Ch. Rosetti, Bloomsbury Qatar Foundation Publishing, Doha 2011.

¹⁵ Zob. t e n z e, *Utopia*, tłum. R. Jacquemond, Ombres Noires, Paris 2013.

¹⁶ Jak zapewne słusznie twierdzi Rolf Schwedter, niewiele trzeba wyobraźni, aby utopię przekształcić w dystopię (por. R. S c h w e d t e r, *Utopie. Überlegungen zu einem zeitlosen Begriff*, Edition ID-Archiv, Berlin–Amsterdam 1994, s. 24). Dodać można, że niekiedy trudno przeprowadzić między nimi jednoznaczną granicę.

¹⁷ H. K i e r e ś, hasło „Utopia”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/u/utopia.pdf>. Por. też: J u s z c z y k, dz. cyt., s. 28.

¹⁸ „Prefiks «u-» jest jednak formą łacińską, która oddaje albo greckie «ou-», czyli «nie», albo «eu-», czyli «szczęśliwy»”. J u s z c z y k, dz. cyt., s. 28.

Miasto to otacza wysoki mur, oddzielający je od reszty Egiptu i strzeżony przez amerykańskich marines. Rzecz jasna, mieszkańcy Utopii chronieni są przede wszystkim przed pozostałą ludnością Egiptu, zamieszkującą biedne obszary. Nie ma oczywiście wątpliwości co do pochodzenia nazwy miasta – jak wspomniałem, słowo to po arabsku nic nie znaczy i stanowi wyłącznie nawiązaniem do dzieła Morusa.

Utopia jest miastem ludzi szczęśliwych, bogatych, zepsutych, do szczętu znudzonych życiem i swoim bogactwem. Egzystencję urozmaica im picie whisky i zażywanie flogestyny (arab. fludżistin), nowego duńskiego narkotyku o zapachu cytrynowym. Odnosi się to do wszystkich mieszkańców miasta, starszego i młodszego pokolenia, ale akcja powieści koncentruje się na ludziach młodych, kilkunastoletnich, którzy korzystają z majątków swoich rodziców, dających zresztą młodym przykład wygodnego i bezmyślnego życia. Jedną z rozrywek, rodzajem „obrzędu przejścia” dla każdego młodzieńca, jest upolowanie jednego z mieszkańców Szubry i powrót stamtąd z dowodem „odwagi” – kawałkiem ciała zabitego biedaka.

Głównym bohaterem powieści jest bezimienny w zasadzie mieszkaniec Utopii – jako jeden z narratorów sam o sobie mówi, że ma na imię „powiedzmy Ala” (tak też będę go nazywał na użytek niniejszego opracowania, wzorując się na wielu recenzentach książki). Każdy poranek chłopaka przebiega tak samo: wstaje, zapala papierosa, pije kawę, goli się, pielęgnuje modną w tym czasie, wykonywaną za pomocą operacji plastycznej ranę na czole (która ma świadczyć o odwadze), gwałci czarną służącą, je śniadanie, pluje, wchodzi do pokoju matki (oboje rodziców nazywa po imieniu, co w społeczeństwie arabskim jest nie do pomyślenia) i wymiotuje na dywan, popija nieco whisky, tańczy, staje na fotelu, turla się po podłodze, czyta gazetę, w której nie ma żadnych wiadomości... Te poranne, w dużym stopniu bezsensowne czynności zajmują mu godzinę. „A potem nic mnie już w życiu nie interesuje i niczego nie pragnę!”: I tak każdego dnia. Oto życie w krainie szczęśliwości – „ou-topii”.

Choć od momentu wydania powieści do czasu jej akcji minęło tylko ćwierć wieku, a zatem jest w niej mowa o przyszłości całkiem bliskiej, ważne wydają się niewyobrażalne dzisiaj zmiany. O ile wynalezienie nowego narkotyku jest całkiem możliwe, to trudno wobrazić sobie w obecnym kontekście politycznym podkreślaną w powieści głęboką przyjaźń mieszkańców Utopii i ludności Izraela, który zresztą zbudował nowy kanał, alternatywę dla Kanału Sueskiego, co oczywiście odbiło się na gospodarce Egiptu. Pojawiło się również inne źródło energii – „bajrol” (nie wiadomo, na ile ma ono związek z rzeczywistym pirolem, za wynalezienie którego amerykański naukowiec uzyskał w roku 2010 Nagrodę Nobla; wzmiankę o nowym paliwie można uznać za element fantastyki naukowej), a zatem ropa naftowa stała się zbędna. Dlatego z krajów Zatoki Perskiej wygnani zostali wszyscy cudzoziemscy robotnicy. Cała produkcja wszelkich

dóbr w Egipcie znalazła się w rękach mieszkańców Utopii – mają oni monopol na wszystko w kraju, stąd ich bogactwo (na przykład ojciec głównego bohatera kontroluje produkcję wszystkich środków farmaceutycznych). W mieście już nikt nie czyta książek (poza głównym bohaterem, który uważa czytanie za rodzaj „lekkiego narkotyku”), ale istnieje jedna gazeta, która przypomina gazetkę osiedlową, przekazuje bowiem wyłącznie informacje z Utopii – jej zresztą też prawie nikt nie czyta. Mamy tu zatem do czynienia nawet z medialno-wirtualnym oderwaniem Utopii od świata zewnętrznego.

O ile utopianie (arab. jutubijjun) żyją w niewyobrażalnym luksusie, pozostali, nazywani w powieści „innymi” (arab. aghjar), znajdują się w skrajnej nędzy, pozbawieni nawet podstawowej infrastruktury, na przykład prądu, bieżącej wody, opieki medycznej czy szkół. Wszędzie grasują stada karaluchów, metro w mieście nie funkcjonuje. Z ulic prawie zniknęły bezdomne psy – mieszkańcy zjedli je z głodu. Część „innych” pracuje w Utopii, dokąd przywożeni są co rano specjalnym autobusem, wieczorem zaś odwozi się ich z powrotem do Szubry. Utopianie żywią wobec „innych” bezgraniczną pogardę, choćby dlatego, że są oni przede wszystkim niezaradni, można powiedzieć „genetycznie” – wszak ich rodzice nie wykorzystali szans, jakie dawał im kapitalizm¹⁹, bo przecież kiedyś wszyscy byli mieszkańcami Szubry. Z kolei „inni” czują do utopian bezgraniczną nienawiść. Każdy „inny” chciałby jednak znaleźć się po drugiej stronie muru, a najmniejsza choćby dawka flogestyny stanowi jedno z jego największych marzeń. Wydaje się, że jest ona bardziej pożądana niż miska jedzenia. „Inni” to w zasadzie kategoria podludzi, dlatego właśnie można na nich polować.

Pewnego dnia Ala wraz z Germinal, swoją przyjaciółką, a czasami towarzyszką przygód seksualnych, postanawiają wydostać się z Utopii, aby Ala mógł przejść wspomniany „obrzęd przejścia”. W tym celu zwabiają jedzeniem dwójkę „innych” szykujących się wieczorem do powrotu do domów. Ogłuszają (być może zabijają – nie jest to jasne) ich uderzeniem cegłą w głowę, zabierają im brudne, śmierdzące ubrania i przedostają się autobusem na drugą stronę muru. Sądzą, że z powrotem do Utopii nie będzie problemu – wystarczy zadzwonić do tatusia, a on „zorganizuje” marines, którzy uratują ich przed niebezpieczeństwem. Nie byłby to pierwszy taki wypadek.

Po drugiej stronie muru, w nieznaney sobie rzeczywistości, Ala i Germinal zachowują się dość niezgrabnie, żeby nie powiedzieć bezmyślnie, „inni” więc dość szybko orientują się, że są to utopianie. Z trudnej sytuacji ratuje ich Dżabir, wykształcony „inny”, tak jak Ala czytający książki, co zarówno wśród utopian,

¹⁹ Widoczne jest tutaj wyraźne powieściowe zastosowanie teorii amerykańskiego biznesmena Roberta T. Kiyosakiego (zob. R.T. K i y o s a k i, *Bogaty ojciec, biedny ojciec. Czego bogaci uczą swoje dzieci na temat pieniędzy i o czym nie wiedzą biedni i średnia klasa*, Instytut Praktycznej Edukacji, Osielsko 2006).

jak i w Szubrze traktowane jest jako zajęcie zbędne, nawet ekscentryczne, podobnie jak w *A Story of the Days to Come* Herberta G. Wellsa z roku 1897²⁰. Dżabir ukrywa ich przez jakiś czas we własnym domu, przekonawszy wcześniej swoich towarzyszy, że Ala i Germinal to ludzie tutejsi. Sytuacja staje się jednak coraz bardziej niebezpieczna i utopianie muszą szykować się do ucieczki. Czas nagli, nie ma możliwości skontaktowania się z Utopią i tym razem marines jednak nie pomogą. Ucieczkę organizuje Dżabir. Kiedy jednak nie ma go w domu, Ala gwałci jego młodszą siostrę, pozbawiając ją dziewictwa, czemu Germinal spokojnie się przypatruje, nie protestując, choć tymczasem zdążyła zaprzyjaźnić się z Safiją. Dziewczyna ukrywa gwałt przed bratem, ponieważ utopianin grozi jej, że zabije Dżabira i nie będzie się miał nią kto zająć – zginie z głodu. To powód bezpośredni; poza tym wśród „innych” przetrwał dawny sposób myślenia o seksie – przyznanie się do takiego skalania zniweczyłoby przyszłość Safiji.

Następuje trudna przeprawa do Utopii przez znane tylko miejscowym kanały. Kiedy wszyscy zbliżają się już do wyjścia, które znajduje się w pobliżu ulubionego centrum handlowego Ali, napada on na Dżabira, zabija go ukradzionym wcześniej nożem i odcina mu rękę. W ten sposób zdobywa fant, którym będzie mógł pochwalić się znajomym. Nic poza tym w jego życiu się nie zmienia.

Niespodziewanie jednak – zarówno dla utopian, jak i dla Amerykanów – wydarzenie to powoduje wyjątkowe wzburzenie wśród „innych”. Okazuje się kropłą przepełniającą czarę goryczy. Tym razem nie będzie tak, jak bywało wcześniej – że tylko pokrzyczeli i odeszli. Wybuch rewolucja: biedacy atakują Utopię, rozpoczynając od blokady dostaw bajrolu do miasta. Amerykanie i utopianie czekają na nową dostawę paliwa – bez niego bogacze nie są w stanie uruchomić helikopterów przygotowanych do ucieczki, amerykańskie samoloty pozostają w bazach, a „inni” są coraz bliżej. Ala wybiega przed amerykańskich ochroniarzy i zaczyna strzelać do nacierających, zrewolucjonizowanych „innych”. To ostatnia scena powieści.

UTOPIA URZECZYWISTNIONA?

Jak twierdzi Taufik, do napisania książki skłoniło go wydane w roku 1997 studium egipskiego ekonomisty z Uniwersytetu Amerykańskiego w Kairze Dżalala Amina (Galal Amin²¹) *Maza hadasa li-Al-Misrijjin. Tatawwur al-mudżtama al-misri fi nisf al-karn 1945-1995* [„Co się stało z Egipcjanami.

²⁰ Zob. H.G. Wells, *A Story of the Days to Come*, <https://ebooks.adelaide.edu.au/w/wells/hg/w45da/>.

²¹ Zob. profil profesora Galala L. Amina na stronie internetowej Uniwersytetu Amerykańskiego w Kairze (AUC) <http://www.aucegypt.edu/fac/Profiles/Pages/GalalAmin.aspx>.

Rozwój społeczeństwa egipskiego w ciągu pół wieku 1945-1995”]²², opublikowane z pewnymi zmianami po angielsku w 2000 roku jako *Whatever Happened to the Egyptians? Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present*²³. Rozprawa ukazuje zarówno pozytywne, jak i negatywne zmiany, jakie zaszły w Egipcie od rewolucji republikańskiej w 1952 roku. Taufik skoncentrował się praktycznie wyłącznie na negatywnych transformacjach, odnosząc się do niektórych tylko rozdziałów książki Amina. Powieść stała się jak gdyby literacką kontynuacją procesów opisanych przez socjologa i jego obrazu rzeczywistości egipskiej pod koniec dwudziestego wieku. Według słów pisarza opracowanie Amina wstrząsnęło nim i postanowił stworzyć literacki odpowiednik tego socjologicznego studium. Powieść nie odnosi się jednak do wszystkich punktów analizy Amina, lecz do kilku uznanych przez Taufika za kluczowe. Są to: westernizacja, język arabski, rozwarstwienie społeczne oraz kultura rynku. Dodatkowym potwierdzeniem związków z egipską rzeczywistością są zamieszczone w książce fragmenty artykułów prasowych i raportów o sytuacji społecznej i ekonomicznej nad Nilem.

Punktem wyjścia jest fragment o rozwarstwieniu społecznym. W wersji arabskiej zajmuje on oddzielny rozdział²⁴, w wydaniu angielskim zaś włączony został do rozważań o kinie, prawdopodobnie dlatego, że ośią przedstawionej w nim analizy jest film z roku 1993 *Al-Mansi* [„Zapomniany”], w którym problem ten został uwypuklony. Rozwarstwienie dzielące społeczeństwo tylko na dwie klasy stanowi najważniejszy motor powieści. W rozprawie Amina mówi się jeszcze wyraźnie o klasie średniej, w powieści Taufika natomiast klasa średnia zanikła i stąd wynikają wszystkie problemy. Jeden z bohaterów powieści podkreśla, że społeczeństwo pozbawione klasy średniej stoi na skraju eksplozji. Egipt w opinii pisarza przekształca się stopniowo w dwa światy, które w powieści zostały przedstawione w sposób wyjątkowo jaskrawy. Warto zauważyć, że wątek ten, jak i wiele innych elementów treści, przypomina wspomnianą już powieść Wellsa *A Story of the Days to Come*, gdzie również występuje podział na dwa żyjące obok siebie światy. Nie można wykluczyć inspiracji Egipcjanina tą książką, jest on przecież wytrawnym znawcą fantastyki²⁵.

²² Zob. G. A m i n, *Maza hadasa li-Al-Misrijjin. Tatawwur al-mudjtama al-misri fi nisf al-karn 1945-1995*, Al-Haja al-Misrijja al-Amma li-al-Kitab, Al-Kahira 1997.

²³ Zob. t e n ż e, *Whatever Happened to the Egyptians? Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present*, American University of Cairo Press, Cairo 2000.

²⁴ Zob. t e n ż e, *Maza hadasa li-Al-Misrijjin*, rozdział „Al-Izdiwadżijja al-idztima’ijja”, s. 219-227.

²⁵ Pamiętać jednak należy o jednym jeszcze aspekcie tego zagadnienia. Taki dychotomiczny podział na „elity” i „motloch” (arab. „amma” i „chassa”) znany był także w klasycznej muzułmańskiej myśli społecznej. Po raz pierwszy jest o nim mowa już w ósmym wieku, a funkcjonował jeszcze w wieku dziewiętnastym. Podział ten nie został nigdy jednoznacznie zdefiniowany, stąd w rozmaitych dziełach i na różnych obszarach świata islamu odnosił się do nieco innych grup społecznych.

Społeczne rozwarstwienie, jak wiadomo, prowadzi często do powstania obszarów szczęścia lub „miejsca szczęśliwego” (eutopii), funkcjonującego obok społeczeństwa nieszczęśliwych. W tym sensie możemy w jakiejś mierze rozumieć tytułową Utopię, cała powieść jednak jest zdecydowanie rodzajem utopii negatywnej, dystopii²⁶, która „uchodzi za pesymistyczną wizję przyszłości, ufundowaną na próbie przedstawienia negatywnych konsekwencji aktualnych zjawisk rzeczywistości”²⁷. Sam autor w jednym z wywiadów określił swoją powieść jako dystopię postapokaliptyczną²⁸. Należałoby się jednak zastanowić nad adekwatnością tego określenia. Apokalipsą musiałyby być tutaj zarysowane przez Amina procesy społeczne, które ze swej natury nie są wydarzeniem jednorazowym. Czy procesy te dobiegły końca? Czy przejawy rewolty „innych” to jeszcze część apokalipsy, czy wydarzenie już postapokaliptyczne? Na pytania te w kontekście dzieła trudno odpowiedzieć, dlatego nie przypisywałbym analizowanej tu powieści cech postapokalipsy.

Na gruncie polskim szczegółowej analizy i charakterystyki dystopii dokonał cytowany już Andrzej Juszczyk. W świetle jego rozważań okazuje się, że chociaż „Utopia” Taufika bez wątpienia jest dystopią, to jednak brak jej wielu cech dystynktywnych, które określił krakowski badacz, opierając się na analizie powieści *My Jewgienija Zamiatina*, *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya i *Roku 1984* George’a Orwella. Utwór Taufika całkowicie wymyka się klasyfikacjom Juszczyka, co pokazuje, że kontekst kulturowy decyduje o kształcie wytworów danej cywilizacji, nawet jeśli pozornie mają one charakter analogiczny, czy nawet analogiczne funkcje, do wytworów innej cywilizacji. Utopia okazuje się raczej dystopią, ale dystopią, która nie posiada swoich – jak by się wydawało – niezbywalnych cech.

Oto próba ujęcia „Utopii” w kategorii, które wyszczególnił polski badacz: (1) Imiona i nazwy. Sam tytuł (nazwa) miasta pozostaje dla arabskiego czytelnika nieobeznanego z dziejami myśli europejskiej niezrozumiały, w dodatku termin ten nigdzie w tekście nie został wyjaśniony. Nazwa dzielnicy „innych” – Szubra – to po prostu nazwa rzeczywistej dzielnicy Kairu. Imiona głównych bohaterów są o tyle znaczące, o ile są znaczące po prostu w języku

Tak czy inaczej, termin „chassa” zawsze związany był ze środowiskami rządzącymi, „amma” zaś ze zwykłymi ludźmi, rzadko mającymi dostęp do centrów władzy. Ze względu na egalitaryzm islamu podział ten nie został nigdy usankcjonowany w prawie muzułmańskim, ale mimo to stanowił ważny element społecznej rzeczywistości. Sądzę jednak, że Taufik nie sięgał do tej koncepcji. Skłaniają mnie do tego dwa argumenty. Po pierwsze, podział ten nie miał nigdy tak jednoznacznie negatywnych konotacji, po drugie zaś – nawiązania do muzułmańskiego średniowiecza w powieści w ogóle nie występują. Nie ma ich także w tym kontekście w książce Dżalala Amina. Zob. M.A.J. B e g, *Al-Khāṣṣa wa'l-āmma*, w: *The Encyclopaedia of Islam*.

²⁶ Dystopia nie jest jedynym rodzajem utopii negatywnej (por. J u s z c z y k, dz. cyt., s. 91n.).

²⁷ Tamże, s. 91.

²⁸ Zob. M o r g a n, dz. cyt.

arabskim: Ala (imię niepewne) oznacza „wielkość”, *Germinal* to imię europejskie (a właściwie nazwa miesiąca we francuskim kalendarzu rewolucyjnym), *Safijja* zaś znaczy po arabsku „czysta” (nasuwające się zachodniemu czytelnikowi skojarzenie z grecką *Sophią* jest zupełnie przypadkowe). Inne imiona pojawiające się w powieści, zarówno angielskie, jak i arabskie, również nie mają w niej szczególnego znaczenia. (2) Języki. W powieści *Taufika* język bohaterów to po prostu arabski, bardziej jednak „zaśmiecony” zapożyczeniami niż rzeczywiste dialekty arabskie (w przyszłości egipska mowa ulicy może przejąć jeszcze więcej słów angielskich²⁹ – podobny proces obserwujemy na przykład w języku polskim). Dwaj bohaterzy-narratorzy, czyli Ala i *Dżabir*, mówią takim samym językiem, bo chociaż reprezentują odmienne światy społeczne, obaj należą do warstw wykształconych. Język innych postaci nie wykazuje specyficznych cech. (3) Przestrzeń i czas. W egipskiej powieści przestrzeń jest znana i oswojona, podobnie jak w *A Story of the Days to Come* Wellsa. Tak jak u Wellsa stanowi ją dystopijnie zniekształcony Londyn, tak tutaj jest nią południowe wybrzeże Morza Śródziemnego w Egipcie. Utopia *Taufika* nie została jednak tak dokładnie opisana jak *Wellsowski Londyn* przyszłości i w powieści znajdujemy tylko nieliczne wzmianki charakteryzujące ten element świata przedstawionego. Nieprzypadkowo wspomniałem wyżej *Aleksandrię* i *Marsa Matruh*. To właśnie te miasta wymienia *Amin* jako miejsca wakacyjnego wypoczynku ludzi bogatych pod koniec dwudziestego wieku. To tam już dziś istnieją odgródzone od „motłochu” enklawy bogaczy – zresztą zarówno Egipcjan i innych Arabów, jak i turystów z Zachodu³⁰. Czas akcji został dokładnie określony – rok 2023. Czas ten stanowi element „normalności”: „Dla postaci z tego świata akcja toczy się w szeroko rozumianej teraźniejszości i stosunki czasowe mogą być pozbawione zupełnie cech fantastycznych”³¹. (4) Religia. *Ahmad Ch. Taufik* nie tworzy w swojej powieści nowej religii. Panującą w świecie przedstawionym religią jest islam, choć pisarz podkreśla, że bogaci wyznają ją tylko na pokaz, jak najczęściej jeżdżąc na pielgrzymki do Mekki, aby usprawiedliwić przed samymi sobą swoją niegodziwość i życie całkowicie niezgodne z zasadami islamu. Nie istnieje żadna „religia polityczna” – z powieści nie dowiadujemy się właściwie niczego o systemie politycz-

²⁹ Nieporozumieniem wydaje się zarzut wysunięty przez *Tamira Alego*, że wskutek nagromadzenia angielskich zapożyczeń, czasem zapisywanych łacinką, powieść sprawia wrażenie, jakby została przetłumaczona z języka angielskiego. Stworzenie takiego wrażenia jest – jak sądzę – celowym zabiegiem artystycznym. Zob. T. A l i, *Nakd riwajat Jutubija li-duktur Ahmad Chalid Taufik*, „Ad-Dunja Risza wa-Kalam” z 15 VI 2009, http://rishawalam.blogspot.com/2009/08/blog-post_15.html.

³⁰ Por. A m i n, *Whatever Happened to the Egyptians?*, s. 119n.; t e n ż e, *Maza hadasa li-Al-Misrijjin*, s. 202n. Namiastki takich enklaw, głównie dla zamożnych turystów już istnieją – na przykład *Hammamat-Jasmin* w Tunezji czy *El-Guna* (Al-Dżuna), prywatne miasto turystyczne w Egipcie.

³¹ Z g o r z e l s k i, dz. cyt., s. 22.

nym kraju, który mógłby tę religię narzucać. Wiadomo jedynie, że poza Utopią i innymi bogatymi enklawami cały kraj pogrążony jest w letargu i kompletnie zaniedbany przez władze centralne, związane z utopianami. Islam pozostaje wyłącznie skorupą, tak w Utopii, jak i w Szubrze. Pozostaje rodzajem opium dla wszystkich, nie jest jednak sednem ich życia.

Andrzej Juszczak wskazuje jednak również na kilka bardziej ogólnych cech dystopii. Przytacza na przykład opinię M. Keitha Brookera, że jednym z ważnych źródeł dystopii jest „pesymizm w postrzeganiu zmian sytuacji społecznej, połączony z odrzuceniem oświeceniowego optymistycznego stylu myślenia”³². Stwierdzenie to jest jednak tylko połowicznie prawdziwe w odniesieniu do powieści Taufika. Jednoznaczny jest w niej pesymizm, który został niejednoznacznie połączony z oświeceniowym stylem myślenia – bo przecież takiego nigdy w świecie islamu nie było (co najwyżej mogły go formalnie narzucać autorytarne z reguły systemy polityczne drugiej połowy dwudziestego wieku).

Jednoznaczna charakterystyka egipskiej dystopii jest zatem niemożliwa. Powieść Ahmada Ch. Taufika wymyka się bardzo ciekawym i jednoznacznie sprawdzalnym w odniesieniu do literatur zachodnich klasyfikacjom, a jednak pozostaje w zgodzie z przytoczoną wyżej podstawową definicją dystopii. Co więcej, można ją nawet określić jeszcze bardziej szczegółowo jako dystopię krytyczną. Termin ten wprowadził Tom Moylan, posługując się nie tylko swoimi własnymi rozważaniami, ale też na przykład definicją zaproponowaną przez Lymana Towera Sargenta, niezwykle trafną w przypadku omawianego tekstu. Moylan scharakteryzował jeden z tekstualnych typów utopii jako „nieistniejące społeczeństwo dość szczegółowo opisane i umieszczone w normalnym czasie i miejscu, które autor chciał ukazać współczesnemu społeczeństwu jako gorsze niż społeczeństwo współczesne, ale które obejmuje przynajmniej jedną utopijną enklawę albo żyje w nadziei, że dystopia może zostać pokonana i zastąpiona utopią”³³.

Wrażenie trafności odniesienia tej charakterystyki do „Utopii” Taufika wzmacnia zastosowany jako motto w książce Moylana fragment wiersza Bertolda Brechta *Do potomnych*:

Doprawdy żyję w mrocznych czasach!
Bez troskie słowo jest głupie. Gładkie czoło
Świadczy o niewrażliwości. Do śmiejącego się
Po prostu nie dotarła jeszcze
Straszna wiadomość.
Co za czasy [...]!³⁴

³² J u s z c z a k, dz. cyt., s. 93.

³³ T. M o y l a n, *Scraps of the Untained Sky. Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Westview Press, Boulder 2000, s. 183n. O ile nie podano inaczej – tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.M.D.

³⁴ B. B r e c h t, *Postylla domowa i inne wiersze*, tłum. R. Stiller, PIW, Warszawa 1988, s. 337.

Choć powieść Taufika jest gorzka, a czasami przerażająca w swej wymowie, dostrzec w niej można jednocześnie coś, co za Northropem Frye'em nazwał Juszczuk utopijną satyrą lub parodią³⁵. „Utopia” wydaje się odpowiadać opinii Ildneya Cavalcantiego, że dwudziestowieczne dystopie (omawiana powieść jednoznacznie pozostaje w tradycji dwudziestego wieku) opierają się w znacznym stopniu na satyrze na minioną epokę. Postaci i wydarzenia są w nich wyolbrzymione³⁶, przez co wskazują na niebezpieczeństwo, jakie ze sobą niosą. Wiele z tego, co współcześnie w krajach islamu stanowi obyczajowe tabu, tutaj jest dozwolone – zostaje nawet uznane za normę. „Utopia” to karykatura współczesnego Egiptu, a jednocześnie jego krytyka, podobnie jak *Erewhon* Samuela Butlera (z roku 1872) stanowi satyrę na struktury dwiętnastowiecznej Anglii: „Prezentacja ideału w tym utworze niemal zupełnie ustępuje miejsca krytyce współczesnego autorowi świata”³⁷.

Krytyczka Sofia Samatar zwraca uwagę, że gwałt jest jednym z symboli funkcjonowania społeczeństwa Utopii – od gwałtu na afrykańskiej służącej po gwałt na Safiji³⁸. Ale chociaż społeczna dychotomia Egiptu w roku 2023 jest bezdyskusyjna, to w rzeczywistości zamieszkujący oba „światy” ludzie niewiele się od siebie różnią. W jednym z monologów wewnętrznych Dżabir mówi:

Wszyscy i tu, i tam kochamy przemoc...
 Wszyscy i tu, i tam kochamy narkotyki...
 Wszyscy i tu, i tam we snach oglądamy filmowe sceny gwałtu...
 Wszyscy i tu, i tam ciągle mówimy o religii...
 Tam biorą narkotyki, aby uciec od nudy...
 Tam udają religijnych ze strachu, żeby nie stracić wszystkiego, nie mając
 pojęcia, dlaczego ani jak na to zasłużyli...
 Tutaj bierzemy narkotyki, żeby zapomnieć o cierpieniu...
 Tu udajemy religijnych, bo nie możemy wytrzymać myśli, że cierpimy
 bez sensu...
 Umysł ludzki nie może znieść tych strasznych myśli, żeby nie oszaleć...³⁹

Warto jednak zwrócić uwagę na to, że wśród elementów, które Egipcjanin traktuje jako dystopijne, znajdujemy niejedno zjawisko charakterystyczne dla świata dzisiejszego Zachodu zazwyczaj – a przynajmniej bardzo często – oceniane pozytywnie: wolny seks, alkohol, narkotyki, szybkie, luksusowe samochody, ekstatyczna muzyka, koncentracja życia w centrach handlowych,

³⁵ Por. J u s z c z y k, dz. cyt., s. 94.

³⁶ Zob. I. C a v a l c a n t i, *Articulating the Elsewhere: Utopia In Contemporary Feminist Dystopias*, rozprawa doktorska, University of Strathclyde, 1999.

³⁷ Por. Z g o r z e l s k i, dz.cyt., s. 62.

³⁸ *Utopia by Ahmed Khaled Towfik. Reviewed by Sofia Samatar*, http://www.strangehorizons.com/reviews/2011/12/utopia_by_ahmed.shtml.

³⁹ T a u f i k, dz. cyt., s. 132.

upadek autorytetu rodzicielskiego, lekceważenie religii, ekonomia regulowana wolnym rynkiem oraz ogólnie kult konsumpcji. Utopianie przecież kopiują zachodni styl życia – ten, który wskazujemy całemu światu poprzez popkulturę i karykaturalną globalizację jako przepojony demokracją i wolnością. Nie jest też wykluczone, że „Utopia” egipskiego pisarza stanowi zarazem karykaturalny obraz Zachodu, szczególnie w jego wersji „eksportowej”, widzianej oczami „innych”. Można więc między wierszami powieści wyczytać ostrzeżenie: Egipcjanie, Arabowie, nie tędy droga. Prowadzi ona do Utopii, która równa się upadkowi wszelkich wartości. Po raz kolejny więc wypada mi się zgodzić z Andrzejem Juszczykiem, że choć akcja dystopii umieszczana bywa często w przyszłości, to nie służą one tylko jej przewidywaniu, „ale w pewnym sensie są poświęcone obronie wartości naruszonych tu i teraz, co powoduje pesymistyczne spojrzenie autorów w przyszłość”⁴⁰.

Powieści Ahmada Ch. Taufika nie sposób czytać teraz bez kontekstu wydarzeń roku 2011 i późniejszych, na co jednoznacznie zwracają uwagę zarówno egipscy krytycy literaccy, jak i sam autor w wywiadach. W roku 2011 można się było spodziewać w Egipcie zwycięstwa rewolucji wszczętej przez aghjar przeciwko Utopii (upadek prezydenta Husniego Mubaraaka, wolne wybory, zwycięstwo Muhammada Mursiego). Kolejne wydarzenia – niezadowolone aghjar z wybranego spośród nich prezydenta i przejęcie władzy przez marszałka Abd al-Fattaha as-Sisiego – jednoznacznie „utopianina” – nie wróżą dobrze na przyszłość. Być może jednak oznacza to, że w Egipcie jeszcze nie ma prawdziwych aghjar i nie ma prawdziwej Utopii.

Cóż jednak możemy stwierdzić teraz, w połowie 2014 roku? Dla marzących o bogactwie oraz dla wyznawców konsumpcji jako najdoskonalszej realizacji życiowych ambicji powieść Taufika może być obyczajową utopią (podobnie jak jest nią w kontekście naszej kultury *Nowy wspinały świat* Aldousa Huxleya). Dla wierzących muzułmanów – nie mówiąc już o skrajnych fanatykach – absolutną dystopią. Dla świadomych obserwatorów życia społeczno-politycznego Egiptu jest ona polityczną antyutopią, a może nawet apokalipsą. Czy egipska dystopia Ahmada Chalida Taufika stanie się w roku 2023 rzeczywistością? Byłaby to – być może – jedyna w dziejach świata utopia, którą udało się urzeczywistnić. (E)utopia dla wygranych.

⁴⁰ Juszczyk, dz. cyt., s. 102.

Maciej RAJEWSKI

OBOZOWISKO BEDUŃSKIE OD MODELOWEJ KULTURY DO POSTMODERNISTYCZNEJ UTOPII

Chociaż można powiedzieć, że dzięki zoo i terrarium turysta lepiej poznaje faunę środowiska naturalnego, w którym żyją Beduini, wokół samej wycieczki i obozu paradoksalnie unosi się aura ponowoczesności wskutek łączenia przez nie sprzecznych elementów: żadne obozowisko wędrujących Beduinów nie wozi ze sobą zoo ani terrarium, ani też nie wymaga dla swojej atrakcyjności poznawczej dodatkowych rozrywek w postaci jazdy quadami czy gokartami po pustyni.

Termin „utopia” ma wiele znaczeń. W ujęciu Thomasa More’a określał idealny porządek polityczny, opierający się na wspólnym udziale obywateli państwa w dobrach materialnych, z niemal całkowitym wykluczeniem relacji opartych na pieniądzu, a także instytucji stojących na straży sprawiedliwości, obyczajów i praw. Celem tego porządku było spokojne, radosne życie, pozbawione trosk i obaw o przyszłość¹. Pojęciem utopii określa się również wysuwane przez pisarzy, filozofów, naukowców czy popularyzatorów nauki różnego rodzaju projekty lepszego świata, oparte na osiągnięciach nauk społecznych bądź technologii. Wreszcie – w ujęciu najbardziej popularnym – utopia oznaczać może mrzonkę, projekt czy pomysł niemożliwy do zrealizowania². We wszystkich tych sensach jednak kraina utopii utożsamiana jest ze stanem ludzkiego szczęścia i z egzystencją, którą przenika zadowolenie.

O skłonności człowieka do myślenia utopijnego, obecnej w różnych kulturach i cechującej się pewną uniwersalnością, piszą Frank E. Manuel i Fritzie P. Manuel we wstępie do swojej obszernej analizy historii myśli utopijnej w dziejach myśli zachodniej od starożytności po współczesność. Chociaż ich praca dotyczy utopii w kulturze europejskiej, wskazują oni na szerokie roz-

¹ Zob. Thomas More (Morus), *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1993.

² Rozwój utopijnej myśli w historii, począwszy od starożytności, po lata siedemdziesiąte dwudziestego wieku, dobrze przedstawia praca Franka E. Manuela i Fritzie P. Manuel *Utopian Thought in the Western World* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980). Obecność myślenia utopijnego również w epoce postmodernizmu, przede wszystkim w ponowoczesnej sztuce i architekturze, opisał z kolei amerykański socjolog Fredric Jameson (zob. F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowego późnego kapitalizmu*, tłum. M. Płaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011).

przeustrzenie skłonności człowieka do myślenia utopijnego i podkreślają, że ujawnia się ona niemal we wszystkich kulturach i cywilizacjach na świecie³. Skoro myślenie utopijne jest tak powszechne i trwałe, a jego wyartykułowanie uwrażliwia ludzi na niedostatki codziennego życia zarówno w jego wymiarze rodzinnym, jak i społecznym, warto prześledzić, czy występuje ono również – a jeśli tak, to jaką funkcję może pełnić – w obszarze przecięcia etnografii i turystyki w przypadku modelowych kultur, które – jak na przykład skanseny – łączą w sobie obiekty z różnych epok czy nawet społeczeństw, współistniejące dla celów prezentacyjnych. Do modelowych kultur zaliczyć można obozowiska beduińskie na Pustyni Wschodniej, których zwiedzanie oferują turystom lokalne egipskie biura podróży. Wakacyjny wyjazd do takich miejsc niesie z sobą klimat orientalnej, egzotycznej przygody i wydaje się tym atrakcyjniejszy, im lepiej zwiedzający znają powszechny w społeczeństwach islamu mit o szlachetności beduińskiego sposobu życia. Belgijski antropolog Yves Winkin, pisząc o swoim wakacyjnym pobycie w Tunezji, wprowadza w podobnym kontekście kategorię oczarowania: pozytywnej emocji, której doświadcza turysta wskutek oderwania się od trudu i rutyny codziennego życia, programowo korzystając z oferowanych mu atrakcji. Emocja ta buduje nastrój sprzyjający optymistycznemu ujmowaniu teraźniejszej, a nawet przyszłej rzeczywistości, co przekłada się na konkretne zachowania⁴. Intuicję Winkina można w pewnym sensie ekstrapolować, wysuwając hipotezę, że „oczarowanie” staje się w takich sytuacjach bramą do myślenia utopijnego⁵.

Turystyczny wyjazd do beduińskiego obozowiska i pobyt w takim egzotycznym miejscu tworzy chwilową, wakacyjną rzeczywistość sprzyjającą pojawianiu się utopijnego spojrzenia: umysł turysty godzi zabawę i przyjemne spędzanie czasu z oglądem życia graniczącego z heroizmem, prowadzonego w nieprzyjaznym środowisku pustynnym. Kategoria sprzeczności zostaje w umyśle turysty zawieszona. Wydaje się, że u podłoża takiego fenomenu leży nasilająca się od drugiej połowy dziewiętnastego wieku modernistyczna, a później postmodernistyczna tendencja do łączenia różnych – nawet sprzecznych – reprezentacji kulturowych, w tym wypadku przedstawianych turystom czy obserwatorom. Sytuująca się pierwotnie w tle tego rodzaju zabiegów świadomość – tak ich autorów, jak i odbiorców – że zestawienia tych elementów nie odpowiadają faktom, a są jedynie konstrukcją, z czasem, wskutek przyzwyczai-

³ Por. M a n u e l, M a n u e l, dz. cyt., s. 1.

⁴ Por. Y. W i n k i n, *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, tłum. A. Karłowicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 163-183.

⁵ Podobnym torem podąża myśl Umberta Eco, który podkreśla, że mimo racjonalności i przyziemnego pragmatyzmu współczesności w dzisiejszych społeczeństwach wciąż silna jest potrzeba utopijnego koloryzowania rzeczywistości (zob. U. E c o, *Historia krain i miejsc legendarnych*, tłum. T. Kwiecień, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2014).

jenia, zaczęła ulegać zacieraniu i zanikowi, sprzyjając hybrydalnej percepcji rzeczywistości⁶.

Z drugiej strony można powiedzieć, że kultura materialna obozowisk beduińskich i zachowania ich „mieszkańców” oraz narracyjna rekonstrukcja stylu ich życia, której dokonują przewodnicy, noszą cechy modelowej kultury. Kultury tego rodzaju – na przykład skanseny, stare kopalnie otwarte dla zwiedzających czy rekonstrukcje dzielnic dawnych miast – dostarczają ludziom możliwości zapoznania się z ich historyczną i etnograficzną przeszłością.

Celem niniejszych rozważań jest odpowiedź na pytanie, w jakim sensie analizowane obozowiska beduińskie wykazują cechy pozwalające zakwalifikować je do miejsc generujących pewien klimat utopijności, a w jakim stanowią one mistrzowsko przygotowane modelowe kultury, oraz czy oba te aspekty mogą ze sobą korelować i nawzajem wzmacniać swoje oddziaływanie. W pierwszej części rozważań krótko przedstawiona zostanie perspektywa badawcza antropologii turystyki (jej przedmiot, metoda i cel). Część druga obejmować będzie podstawowe informacje na temat życia i kultury Beduinów. W kolejnych częściach scharakteryzowane zostaną poszczególne aspekty dwóch obozowisk beduińskich na Pustyni Wschodniej Egiptu, które były celem moich wyjazdów. Analiza cech tych obozowisk, ich roli oraz funkcji przeprowadzona zostanie z wykorzystaniem wybranych narzędzi pojęciowych wypracowanych w ramach antropologii i socjologii turystyki oraz teorii komunikacji międzykulturowej. W części końcowej podjęta zostanie próba rozstrzygnięcia, czym w rzeczywistości są analizowane obozowiska – pewnego rodzaju utopią turystyczną czy też klasyczną modelową kulturą, jakich jest już wiele nie tylko w Europie, ale i w Azji oraz w Ameryce.

PERSPEKTYWA BADAWCZA ANTROPOLOGII TURYSTYKI

Antropologia turystyki jest młodą gałęzią antropologii ogólnej, czyli nauki o człowieku i jego dziełach. Jej celem jest opis różnych rodzajów turystyki, zrozumienie specyfiki tego zjawiska społeczno-kulturowego i jego wpływu na kształtowanie się ludzkiej tożsamości w globalizującym się świecie, w którym częściej spotkać można turystę aniżeli przedstawiciela społeczeństwa pierwotnego. Z drugiej strony, antropologia turystyki podejmuje namysł nad społecznym, ekonomicznym i kulturowym wpływem obecności turystów na społeczeństwa gospodarzy⁷. To właśnie z perspektywy szeroko ujętej antro-

⁶ Zob. T. Mitchell, *Egipt na wystawie świata*, tłum. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001.

⁷ Por. N.H.H. Graburn, *The Anthropology of Tourism*, „Annals of Tourism Research”, 10(1983) nr 1, s. 10. Zob. też: tenże, *Tourism: The Sacred Journey*, w: *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, red. V.L. Smith, The University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989,

pologii turystyki podejmę analizę swoich dwóch wyjazdów do obozowisk beduińskich na egipskiej Pustyni Wschodniej. Pomocne w tej analizie narzędzia pojęciowe zaczerpnięte zostały z prac Johna Urry'ego⁸ i Valene L. Smith⁹.

W *Spojrzeniu turysty* John Urry przywołuje ukutą przez Daniela Boorstina koncepcję pseudowydarzenia jako sposobu zaspokojenia ciekawości współczesnego Amerykanina, który zatracił zdolność bezpośredniego przeżywania otaczającej go rzeczywistości. Jednym ze źródeł takich właśnie pseudowydarzeń jest turystyka. Masowy turysta, izolowany od naturalnego środowiska i codziennego życia gospodarzy, który przemieszcza się w zorganizowanych grupach z przewodnikiem, czerpie naiwną przyjemność z nieautentycznych, wymyślonych dla niego atrakcji, nie dostrzegając faktycznej rzeczywistości kultury, w której przebywa. Izolację tę pogłębia pobyt w hotelu, chroniący turystę przed kontaktem z obcym dla niego codziennym życiem gospodarzy. Za sprawą mediów i reklamy obrazy pseudowydarzeń niezależniają się, tworząc niemal zamknięty system iluzji, który służy potencjalnym turystom jako kryterium wyboru i oceny celów ich wyjazdów¹⁰.

Yves Winkin jest zdania, że celem organizowanych atrakcji wakacyjnych jest rozmyślnie wprowadzanie turystów w stan euforii, sprzyjającej wydawanemu przez nich większym sum pieniędzy. Skłania do tego nie tylko egzotyka miejsca, ale właśnie oderwanie od codziennego życia, którego większą część stanowi praca. Człowiek Zachodu – ze swoimi oszczędnościami i wolnym czasem – nagle znajduje się w egzotycznym miejscu, gdzie wszystko jest dla niego nowe i gdzie spotyka się z uprzejmością i uczynnością przedstawicieli lokalnego społeczeństwa¹¹.

s. 21-36; D. Nash, *Tourism as a Form of Imperialism*, w: *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, s. 37-52; T. Wallace, D.N. Diamante, *Keeping the People in the Parks: A Case Study from Guatemala*, „NAPA Bulletin”, 2005, t. 23, s. 191-218; C.J. Steiner, Y. Reisinger, *Understanding Existential Authenticity*, „Annals of Tourism Research”, 33(2006) nr 2, s. 299-318. Zob. też: K. Buczkowska, *Portret współczesnego turysty kulturowego*, Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego, Poznań 2014.

⁸ Zob. J. Urry, *Spojrzenie turysty*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2007.

⁹ Zob. V.L. Smith, *Introduction*, w: *Hosts and Guests*, s. 1-17; t a ż, *Eskimo Tourism: Micromodels and Marginal Men*, w: *Hosts and Guests*, s. 55-82. Ponadto z teorii komunikacji międzykulturowej zaczerpnałem koncepcję trzeciej kultury.

¹⁰ Por. Urry, dz. cyt., s. 23.

¹¹ Por. Winkin, dz. cyt., s. 170-176. Winkin wiąże zjawisko euforii z interakcją ograniczoną w czasie i w przestrzeni. Jego zdaniem pojawia się ono również w miejscach takich, jak bary, restauracje czy tak zwane pejzaże wolnego czasu, na przykład Disneylandy, muzea ludyczne, Sunparki czy centra handlowe. Listę Winkina można poszerzyć o modelowe kultury (na temat modelowych kultur zob. np. M.E. Stanton, *The Polynesian Cultural Center: A Multi-Ethnic Model of Seven Pacific Cultures*, w: *Hosts and Guests*, s. 247-262). Winkin twierdzi, że turyści żyją w realnych miejscach w sposób nierealny (por. Winkin, dz. cyt., s. 172n.), ale można dodać, że z drugiej strony modelowe kultury, o jakich mówi, są również w pewnym stopniu odzwierciedleniem rze-

Jednym z celów antropologii turystyki staje się zatem zdjęcie zasłony pseudowydarzeń: dotarcie do tubylczej rzeczywistości otaczającej turystów i dokonanie jej analizy w aspekcie turystycznym (rodzajów atrakcji i rozrywk organizowanych przez gospodarzy i biura podróży, ich percepcji zjawiska turystyki oraz jego wpływu na ich życie, akceptacji tego fenomenu bądź jej braku). Następnie antropologia turystyki podejmuje analizę skuteczności oddziaływania systemu organizowanych w ten sposób pseudowydarzeń na turystów. Skuteczność tę można mierzyć natężeniem powstającego w ten sposób ruchu turystycznego oraz zyskami, jakie pseudowydarzenia przynoszą gospodarzom.

Za Louisem Turnerem i Johnem Ashem Urry podkreśla, że turyści znajdują się w zamkniętym kręgu sytuacyjnym, a ich swoboda ogranicza się zwykle do pobytu w określonych miejscach i obiektach. Ponieważ życie w kulturze masowej, charakterystyczne dla cywilizacji zachodniej, sprzyja słabieniu wrażliwości estetycznej, wielu turystom wystarcza powierzchowny sposób prezentacji lokalnej kultury. Paradoksalnie więc turyści poszukujący egzotyki i różnorodności faktycznie doświadczają uniformizacji¹². Kolejnym celem antropologii turystyki jest więc określenie stopnia tego zjawiska i wyjście poza nie w celu uchwycenia całości systemu przedsięwzięć turystycznych na danym

czywistych kultur, których wycinki przedstawiają. Przemysł turystyczny jednak drogą utajonej perswazji wytwarza w turyście stan oczarowania, proponując mu nowe kategorie percepcji i oceny zjawisk i wywołując w nim przekonanie o wyjątkowości podjętej podróży. Można tu dostrzec pewną analogię ze sposobem oddziaływania prac utopistów, w których silny jest element perswazyjny. Według Winkina oczarowanie polega na podtrzymywaniu w turyście iluzji, że nie jest on turystą, a przynajmniej takim turystą jak inni (por. tamże, s. 174n.). „Bez oczarowania nie ma turystyki, pozostaje tylko rzeczywistość tego świata: brutalnego, pospolitego, pełnego przemocy. Podobnie jak każde inne działanie zaczarowujące, turystyka opiera się w pierwszej kolejności na zanegowaniu sfery ekonomicznej. Wszystko powinno się odbywać tak, jakby stosunki były bezpośrednie, osobiste i w pełni przejrzyste. [...] W czasie podróży ani razu nie było mowy o pieniądzu. Dane nam były jedynie wartości estetyczne (piękno pejzażu) do podziwiania i doświadczane relacje międzyludzkie (solidarność wszystkich uczestników) do przeżywania”. Tamże, s. 175n.

Z kolei Danielle Rozenberg, analizując rozwój turystyki na Ibizie, stwierdza, że turystyczne centra zostały tam ukształtowane na podobieństwo świata marzeń (ang. dream world): dopuszczono w nich jedynie odległe i stereotypowe echa lokalnej rzeczywistości (zob. D. R o z e n b e r g, *International Tourism and Utopia: The Balearic Islands*, w: *International Tourism. Identity and Change*, red. M.F. Lanfant, J.B. Allcock, E.M. Bruner, Sage Publications, London-Thousands Oaks, California-New Delhi 1995, s. 159-176).

¹² Por. U r r y, dz. cyt., s. 23n. Zob. też: L. T u r n e r, J. A s h, *The Golden Hordes: International Tourism and Pleasure Periphery*, Constable, London 1975. Z drugiej strony jednak, nawiązując do analiz antropolog sztuki Evelyn Payne Hatcher, można powiedzieć, że wiele wytworów kulturowych sprzedawanych turystom jako pamiątki można zaliczyć do tak zwanej sztuki turystycznej, która w kraju może nabrać wartości etnograficznej i nawet znaleźć się w kolekcjach muzealnych (por. E.P. H a t c h e r, *Art as Culture: An Introduction to the Anthropology of Art*, Bergin & Garvey, Westport, Connecticut-London: 1999, s. 192-195).

obszarze w szerszym lokalnym uwarunkowaniu. Badacza może na przykład interesować to, jak w ramach sztucznego systemu żyją gospodarze. W znanym z dobrze rozwiniętego zaplecza turystycznego Egipcie – przy wszystkich wadach i zaletach tego systemu – przybywanie turystów do obozowisk beduińskich na Pustyni Wschodniej ma dwa istotne aspekty. Dla turystów wycieczki tego rodzaju często stanowią jedyną możliwość zetknięcia się z egzotycznym dla nich, a zanikającym dziś światem pustynnych nomadów. Z kolei dla przedstawicieli lokalnej populacji stanowi to okazję do dłuższego przebywania na swoim terenie w towarzystwie odmiennej pod względem kulturowym grupy ludzi. Świat usług turystycznych na danym obszarze nie jest zamkniętym systemem przedsięwzięć, ale podlegającym zmianom, złożonym i dynamicznym układem inicjatyw i oferowanych atrakcji. Również wycieczki do obozowisk beduińskich dostępne są w postaci różnych propozycji turystycznych.

Antropolodzy turystyki zmierzają do pełniejszego zdefiniowania swojego obszaru badań. Erik Cohen twierdzi na przykład, że nie istnieje takie zjawisko, jak „turysta w ogóle” i dokonuje analizy innych rodzajów turystyki niż konwencjonalna, a mianowicie turystyki skierowanej na przeżywanie, eksperymentalnej i egzystencjalnej, która umożliwia kontakt z obcością w miejscach, gdzie nie wykształciła się jeszcze infrastruktura turystyczna i gdzie odmienności społeczno-kulturowej nie udaje do końca ukryć ani przetworzyć w paletę znormalizowanych pseudow wydarzeń¹³. Valene L. Smith w podobny sposób dzieli turystów na odkrywców (ang. explorers), turystów elitarnych (ang. elite tourists), turystów nieszablonowych (ang. off-beat tourists), nietypowych (ang. unusual tourists), turystów podróżujących do miejsc, w których masowa turystyka zaczyna się dopiero pojawiać (ang. incipient mass tourists), ale mówi również o turystach korzystających z turystyki masowej (ang. mass tourists). Jest to typologia uwzględniająca stopień rzeczywistego uczestnictwa turystów w kulturze, do której przybywają, i w pseudow wydarzeniach¹⁴. Moje wyjazdy do dwóch obozowisk beduińskich zostaną przeanalizowane również z tego punktu widzenia.

Dean MacCannell twierdzi natomiast, że turyści przede wszystkim poszukują autentyczności, co stanowi nowoczesną odmianę uniwersalnej ludzkiej potrzeby przeżywania sacrum. Turysta jawi się więc jako nowoczesny pielgrzym, poszukujący autentyczności w miejscach, które są możliwie najbardziej oddalone od otaczającej go codzienności. Faktycznie jednak doświadczenie turysty charakteryzuje się natłokiem szybko zmieniających się obrazów, nieoczekiwanymi wrażeniami, nieciągłością oraz zróżnicowaniem doznań –

¹³ Zob. E. C o h e n, *Who is a Tourist?: A Conceptual Clarification*, „The Sociological Review” 22(1974) nr 4, s. 527-555; por. U r r y, dz. cyt., s. 24.

¹⁴ Por. S m i t h, *Introduction*, s. 11-17.

trudno jest mu dotrzeć do rzeczywistości kultury, która go otacza¹⁵. Próba przełamania tego wzorca doświadczenia sprawiła, że poczułem się w pewnym sensie intruzem, kiedy w trakcie wyjazdu do drugiego obozowiska Beduinów poprosiłem egipskiego kierowcę, żeby zatrzymał na chwilę samochód przy obozowisku oryginalnym, którego fotografie chciałem wykonać w celu późniejszego porównania go z modelem kulturowym pokazywanym turystom.

Philip Pearce i Gian Moscardo wskazują na potrzebę rozgraniczenia autentyczności lokalizacji i autentyczności osób będących przedmiotem zainteresowania turysty¹⁶. Można chyba jednak, nawiązując do myśli Malcolma Crika, zgodzić się z twierdzeniem, że obecnie każda kultura jest w pewnym sensie inscenizowana i nieautentyczna, kultury stanowią bowiem z definicji wytwory człowieka, które podlegają modyfikacjom w czasie i są poddawane przeróbkom¹⁷. Edward Bruner natomiast dokonuje bardziej szczegółowej analizy i twierdzi, że o autentyczności obiektów kultury można mówić na cztery sposoby: a) kiedy dany obiekt, osada, fragment miasta czy środowisko przyrodnicze nie uległy poważnym zmianom w czasie; b) na podstawie podobieństwa danej struktury czy obiektu do innych obiektów i struktur z danego okresu historycznego; c) w oparciu o rzeczywisty wiek obiektów; d) na podstawie świadectwa autentyczności wydanego przez konserwatora¹⁸. Klasyfikacja ta dostarcza ogólnych ram pozwalających porównać modelowe obozowiska beduińskie z oryginalną wioską, której są one pewnym odzwierciedleniem.

Valene L. Smith podkreśla, że modelowe kultury (do których zaliczam również prezentowane turystom obozowiska beduińskie) obecne są w różnych częściach świata jako rekonstrukcje wydarzeń z historycznej przeszłości. Ich przykładami są Williamsburg¹⁹, Plymouth Plantation²⁰, Old Sturbridge Village²¹ i Mystic Seaport²² w Stanach Zjednoczonych oraz liczne skanseny czy muzea sztuki ludowej w Europie. Także w innych częściach świata powstają etnograficzne ośrodki turystyczne (parki tematyczne) promujące wiedzę i zabytki lokalnych społeczeństw i kultur, na przykład Hawaii's Polynesian Cultural Center²³,

¹⁵ Por. D. M a c C a n n e l l, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, tłum. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2002, s. 27-169; por. U r r y, dz. cyt., s. 24-26;

¹⁶ Por. U r r y, dz. cyt., s. 26.

¹⁷ Por. tamże, s. 26.

¹⁸ Por. tamże, s. 27.

¹⁹ Zob. <http://www.history.org/Foundation/journal/Spring08/pop.cfm>.

²⁰ Zob. <http://www.plimoth.org/>.

²¹ Zob. <https://www.osv.org/>.

²² Zob. <http://www.mysticseaport.org/>.

²³ Zob. <http://www.polynesia.com/>.

Orchid Island²⁴ na Fidżi, Rose Garden²⁵ niedaleko Bangkoku w Tajlandii czy Folk Village²⁶ w Korei Południowej. Smith wskazuje też na istnienie całej serii mniejszych wersji tego rodzaju modelowych kultur w takich miastach, jak Dżakarta, Manila czy Kair. Chociaż wiele tych modelowych kultur stanowi rekonstrukcję dawnego bądź współczesnego lokalnego czy też regionalnego stylu życia, to jednocześnie oferują one jego wierniejszy etnograficzny obraz niż ten, który dostępny jest w kulturze lokalnej. Za kultury modelowe Smith uznaje również Disneylandy w Paryżu czy Tokio, w których dzieci mogą się zapoznawać z tak zwanymi tematycznymi wioskami i motywami zaczerpniętymi z bajek²⁷.

Ośrodki i agencje turystyczne wykorzystują określone, znormalizowane i dochodowe miejsca widokowe zgodnie z przekonaniem, że tego, co mają oglądać turyści, nie należy pozostawiać losowi: ludzi trzeba „nauczyć”, jak, kiedy i co oglądać. Można powiedzieć, że z tego punktu widzenia wycieczka do obozowiska beduińskiego służy również temu, by turyści – dzięki komentarzom przewodników – nauczyli się dostrzegać specyfikę realiów życia ludzi bytujących na pustyni. W innych przypadkach obiekt turystyczny służy jedynie jako znacznik czegoś, co kiedyś się w danym miejscu wydarzyło, jak na przykład kopiec ze statuą lwa niedaleko pola bitwy pod Waterloo na przedmieściach Brukseli. Zdaniem MacCannella w niektórych wypadkach mamy wówczas do czynienia z procesem sakralizacji wytworu kulturowego czy też tworu natury, dzięki czemu staje się on uświęconym obiektem rytuału turystycznego. Proces ten ma określone etapy: nazywania, ujmowania w ramy i wyniesienia, „umieszczenia na ołtarzu” (kiedy obiekt staje się „kultowym” elementem wyjazdów czy wycieczek) oraz reprodukcji mechanicznej i społecznej, polegającej na wzorowaniu na nim nowych obiektów turystycznych. Niestety percepcja turysty jest wybiórcza i zmienna. Na wiele obiektów jego wzrok pada przelotnie, poszukuje on bowiem i oczekuje wciąż czegoś nowego i wyjątkowego²⁸.

Do interpretacji różnych przedsięwzięć turystycznych można wykorzystać również ujęcie pielgrzymek jako przemieszczeń do kolejnych etapów życia, regulowanych przez rytuały przejścia. Według Victora Turnera i Edith Turner w przypadku pielgrzymek mamy do czynienia z sytuacjami liminalnymi, w których większość codziennych zobowiązań jednostki zostaje zawieszona lub wręcz zastąpiona swoim przeciwieństwem. W podobnej sytuacji znajduje się turysta: w czasie wyjazdu, który jest dla niego zarazem czasem wolnym od

²⁴ Zob. http://www.tropicalfiji.com/sights_and_activities/scenic_highlights/orchid/.

²⁵ Zob. <http://www.sampranriverside.com/about-us/tourist-attraction-around-bangkok>.

²⁶ Zob. <http://www.koreanfolk.co.kr/multi/english/about/about.asp>.

²⁷ Por. Smith, *Introduction*, s. 10n.

²⁸ Zob. MacCannell, dz. cyt. Por. Urry, dz. cyt., s. 27n.



1. Panorama pierwszego obozowiska beduińskiego: na pierwszym planie gołębnik na wzgórzu, poniżej strefa dla turystów z zadaszeniami z trzciny, oddzielona niskim murkiem od właściwego obozowiska. Od strony zaparkowanych samochodów murowana kuchnia, gdzie przygotowano posiłek. Na prawo od strefy turystycznej duży budynek „apteki-szpitala”, w tyle z boku chata szejka (fot. Maciej Rajewski).



2. Panorama pierwszego obozowiska beduińskiego: strefa dla turystów, murek oddzielający ją od reszty obozowiska, budynek „apteki-szpitala”, chata szejka, meczet, w oddali inne chaty obozowiska, miejsca z karmą dla wielbłądów oraz miejsca do gromadzenia i suszenia odchodów tych zwierząt, duży rozkopany obszar w głębi na prawo – studnia. Na wzgórzu naprzeciwko obozowiska biały minaret (fot. Maciej Rajewski).



3. Pierwsze obozowisko beduińskie. Fragment zadaszeń w strefie dla turystów (fot. Maciej Rajewski).



4. Pierwsze obozowisko beduińskie. Turyści pod zadaszeniem (fot. Maciej Rajewski).



5. Pierwsze obozowisko beduińskie. Meczet z symbolicznym minaretem. Plastikowy pojemnik na wodę do ablucji (fot. Maciej Rajewski).



6. Pierwsze obozowisko beduińskie. Warsztat tkacki, w tle makatki, między innymi z przedstawieniami wielbłądów i ludzi, wystawione na sprzedaż dla turystów (fot. Maciej Rajewski).



7. Pierwsze obozowisko beduińskie. Kobieta beduińska przed przygotowaniem podpłomyków (fot. Maciej Rajewski).



8. Pierwsze obozowisko beduińskie. Beduińskie dzieci (fot. Maciej Rajewski).



9. Pierwsze obozowisko beduińskie. Muszelki wiszące przed wejściem do chaty (fot. Maciej Rajewski).



10. Pierwsze obozowisko beduińskie. Śpiewający Beduini (fot. Maciej Rajewski).



11. Pierwsze obozowisko beduińskie. Chłopiec stojący przy nieumocowanej huśtawce. W tle chatka zbudowana z trzciny i dykty (fot. Maciej Rajewski).



Fot. 12. Pierwsze obozowisko beduińskie. Wejście zwieńczone pomalowanym na czerwono łukiem, prowadzące do studni (fot. Maciej Rajewski).



13. Drugie obozowisko beduińskie. W głębi zadaszenia dla turystów, po lewej murowane konstrukcje, po prawej meczet (fot. Maciej Rajewski).



14. Meczet w drugim obozowisku beduińskim (fot. Maciej Rajewski).



15. Drugie obozowisko beduińskie. Budynek terrarium (fot. Maciej Rajewski).



16. Drugie obozowisko beduińskie. Beduinka przy żarnach (fot. Maciej Rajewski).



17. Drugie obozowisko beduińskie. Przed przejażdżką na wielbłądach (fot. Maciej Rajewski).



18. Fragment oryginalnego obozowiska beduińskiego (fot. Maciej Rajewski).

pracy, dysponuje on wolnością pozwalającą mu na nieskrępowaną rozrywkę oraz na uczestnictwo w różnorodnych zachowaniach wspólnotowych²⁹. Dla antropologii turystyki ważne okazują się zatem badania nad doświadczeniem granicznym oraz inwersją. Aby jednak dobrze je opisać i przeanalizować, należy również poznać społeczne i kulturowe wzory codziennej egzystencji turysty. W tym sensie wyjazd do obozowiska beduińskiego można potraktować jako klasyczne przeżycie liminalne z perspektywy nie tylko rutyny życia turysty, ale również jego codziennego wypoczynku podczas wakacyjnego pobytu w Egipcie. Sama decyzja o wzięciu udziału w takiej wycieczce jest liminoidalnym (opcjonalnym)³⁰ wyborem określonej wartości: turysta decyduje, czy chce „być podróżnikiem” i spędzić jeden bądź dwa dni na pustyni, czy też wystarczy mu „bycie rezydentem” w hotelu. Jest to wybór między dwoma różnymi sytuacjami liminalnymi, przy czym opowiedzenie się za tą drugą może wskazywać, że istotą turystyki jest nie tyle poszukiwanie autentyczności, ile pragnienie pewnej odmiany i ucieczki od codzienności. Na tym tle Urry przywołuje kategorię postturysty, który świadomie chce doświadczać nieautentycznej rzeczywistości oferowanej mu przez turystykę. Postturysta jest elementem kulturowego zjawiska postmodernizmu³¹.

Ważne są również badania mające na celu odkrycie, co warunkuje powstanie owego szczególnego spojrzenia turysty. Oczywistym minimum są określone cechy miejsca, które pozwalają je odróżnić od krajobrazu życia codziennego. Turystyka pojawia się, jak wskazuje Urry, w wyniku binarnego podziału rzeczywistości na to, co zwykłe i codzienne, i to, co niezwykle i niecodzienne. Turysta powinien mieć zatem możliwość doświadczenia szczególnie nietypowych sytuacji, angażujących inne zmysły niż te, które dominują w jego życiu codziennym, bądź też angażujących je w inny i silniejszy sposób. Antropologów turystyki interesują sposoby wytwarzania i utrzymywania tej różnicy między zwyczajnością a niezwykłością. W przypadku beduińskiego obozowiska czy skansenu w formie wioski turysta może być zarówno nowicjuszem poznającym odmienną subkulturę, jak i semiotykiem odczytującym różne sensory, które ujawnia otoczenie: ich geneza może być tubylcza czy też lokalna bądź też mogą się one rodzić w wyniku kontaktu kulturowego. Niegdyś zwyczajne obiekty codziennego użytku i czynności mogą dziś dla turysty nabierać cech niezwykłych, odzwierciedlają bowiem nieistniejący sposób życia, jak na przykład dziewiętnastowieczny młyn wodny w skansenie St. Fagans w Walii, w którym wyłącznie na potrzeby turystów odbywa się tradycyjna produkcja mąki.

²⁹ Por. Urry, dz. cyt., s. 29n.

³⁰ Na temat liminoidalności i liminalności por. V. T u r n e r, *From Ritual to Theater: The Human Consciousness of Play*, PAJ Publications, New York 1982, s. 43-48.

³¹ Por. U r r y, dz. cyt., s. 30.

W przypadku obozowiska beduińskiego zbudowanego specjalnie dla celów turystycznych zjawiskiem takim jest choćby tradycyjny wypiek podpłomyków przez kobiety. Turysta może również wykonywać zwyczajne czynności w niezwyklej środowisku, na przykład zdecydować się na przejażdżkę na wielbłądzie wokół tego obozowiska – egzotyczna oprawa nadaje wówczas podejmowanym przez niego przyziemnym i powszednim aktywnościom walor niezwykłości³².

Urry podkreśla, że turystyka z natury rzeczy wyrasta z marzeń i antycypacji nowych, niecodziennych doświadczeń, których treść zapowiadają reklamy oraz inne generowane przez media zbiory znaków. Wewnętrznie obecne w turystyce zjawisko konsumpcji ma charakter zmienny w sensie historycznym, o czym świadczyć może proces ewolucji jego wzorów od wczasów rodzinnych nad morzem po wyjazdy do egzotycznych krajów. Obecnie człowieka otaczają coraz bardziej zindywidualizowane wzory konsumpcji, które znajdują odzwierciedlenie w sposobach realizacji aktywności turystycznej i w przechodzeniu od zorganizowanych i znormalizowanych form wypoczynku do turystyki zróżnicowanej, elastycznej i „dopasowanej” do indywidualnego klienta. Antropolodzy turystyki analizują również główne wyznaczniki doświadczenia turysty, którymi są zabawa, przyjemność i pastisz, czyli pewien rodzaj imitacji, a także ujawniający się w tym doświadczeniu proces estetyzacji konsumpcji. Jeszcze innym obszarem badań antropologii turystyki jest wpływ globalizacji na „produkcję i konsumpcję” miejscowości turystycznych oraz na specyfikę turystyki uprawianej przez przedstawicieli poszczególnych narodowości³³.

BEDUINI KILKA UWAG ETNOGRAFICZNYCH

Beduini to nomadyjscy arabscy pasterze (arab. badawijjn) zamieszkujący pustynie północnej Afryki oraz Bliskiego Wschodu. Te niewielkie koczownicze plemiona hodowały wielbłądy, aby móc przemierzać bezkresne obszary pustyni. Ich obozowiska były rozpoznawalne dzięki wykorzystywanym przez nich dużym namiotom z tkanin wykonanych z wełny owczej i wielbłądziej. Obecnie jednak niewielki procent populacji beduińskiej zajmuje się hodowlą wielbłądów, koni czy owiec. W wyniku oddziaływania współczesnej cywilizacji wielu Beduinów porzuciło tradycyjny, koczowniczy tryb życia i przeniosło się do miast, ci zaś, którzy nadal go prowadzą, coraz częściej korzystają z wozów terenowych, umożliwiających im zarówno szybkie przemieszczanie się po pustynnych bezdrożach, jak i wyjazdy do miast. Prawdziwa osada beduińska

³² Por. tamże, s. 32.

³³ Por. tamże, s. 32-34.

czy też beduińskie obozowisko nasuwają zachodniemu turyście skojarzenie ze skansenem, w którym ludzie w niewielkich, zamkniętych grupach prowadzą tradycyjny tryb życia. Paradoksalnie jednak rozwój miast i turystyki sprzyja włączaniu się Beduinów w szerszy rynek wymiany gospodarczej. Ich wioski i obozowiska, dzięki temu, że ukazują ich życie, tworzą kulturę modelową, którą ich mieszkańcy oferują turystom, zyskując tym samym dodatkowe środki finansowe. Pokazują przyjezdnym swoje meczety, chaty, warsztaty tkackie, „apteki”, w których nabyć można zarówno pamiątki turystyczne, jak i lokalne medykamenty, studnie oraz stada udomowionych zwierząt i proponują na przykład wspomniane już przejażdżki na wielbłądach. Jak można zaobserwować, przyjazdy turystów stają się czasem urozmaicenia i rozrywki również dla samych Beduinów. Widoczny rozwój takich obozowisk świadczy o tym, że lokalne populacje Beduinów pragną uczestniczyć w zyskach ekonomicznych płynących z turystyki, pozwalających im na zachowanie tradycyjnego sposobu życia i dokonywanie zakupów różnego rodzaju towarów w mieście. Można zaobserwować pewną historyczną analogię: tak jak dawniej kulturową odpowiedź mieszkańców pustyni na ich trudne warunki życia stanowiły najazdy rabunkowe na inne plemiona czy klany w celu zdobycia wielbłądów i koni, tak obecnie udostępnianie turystom swoich obozowisk stanowi funkcjonalną odpowiedź Beduinów trzymających się tradycyjnego sposobu życia na nacisk cywilizacji, pozwalającą im włączyć się w szerszy system gospodarczy i zdobywać niezbędne środki do życia bez konieczności migracji do obcego im środowiska miejskiego³⁴.

W OBOZOWISKACH BEDUIŃSKICH

Przedmiotem moich badań były dwie około ośmiogodzinne wycieczki do obozowisk beduińskich, zorganizowane przez lokalne egipskie biura podróży w Hurghadzie w Egipcie. Wykorzystałem następujące metody badań: obserwację, swobodne rozmowy z przewodnikami i turystami, analizę wytworów

³⁴ Zob. L.E. Sweet, *Camel Raiding of North Arabian Bedouin: A Mechanism of Ecological Adaptation*, „American Anthropologist” 67(1965) nr 5, s. 1132-1150; hasło „Beduini”, w: *Ludy i języki świata*, red. K. Damm, A. Mikusińska, Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2000, s. 38. Zob. też: P.K. Hattii, *The Original Arab, the Bedouin*, <http://www.oneworldmagazine.org/focus/deserts/hittstr1.htm> (fragment książki Philippa K. Hattiego *The Arabs: A Short History*, Regenery Publishing, Washington, D.C., 1996); hasło „Bedouin”, *New World Encyclopedia*, <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Bedouin> (por. *The Beduin of Arabia*, <http://www.angelfire.com/az/rescon/mgcbedu.html>; R. Shilling, J. Dunn, *Bedouins of Egypt*, <http://www.touregypt.net/featurestories/bedouins.htm>; L. Abu-Lughod, *Change and Egyptian Bedouins*, „Cultural Survival Quarterly” 8(1984) nr 1, „Nomads: Stopped in Their Tracks?”, <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/egypt/change-and-egyptian-bedouins>, <https://www.culturalsurvival.org/>.

i obiektów kulturowych, analizę oznakową (wnoszenie z pewnej rzeczy czy pewnego zjawiska o jakiejś innej rzeczy czy innym zjawisku), wykonywanie fotografii dokumentującej zarówno zachowania ludzi, jak i obiekty, które zostaną opisane dalej w artykule.

Pierwszy wyjazd, do tak zwanej wioski Beduinów na Pustyni Wschodniej w niedalekiej odległości od Hurghady, odbył się 8 lipca 2007 roku. Wycieczka oferowana była zarówno przez rezydenta biura podróży, jak i niezależnie na jednym ze stoisk w handlowej części hotelu, gdzie prowadzący je pokazywał przez cały czas krótki film przedstawiający szczegóły wyprawy i można było zapoznać się z jej opisami w różnych językach oraz z prezentującymi ją fotografiami, zamieszczonymi w specjalnym albumie. Wyjazd miał formę klasycznej wycieczki turystów z kilku hoteli w Hurghadzie, transportowanych klimatyzowanymi samochodami terenowymi. Wycieczka przypominała zwiedzanie skansenu, po którym turyści oprowadzani są przez przewodnika zapoznającego ich z kulturą materialną i codziennym życiem mieszkańców zachowanych z przeszłości budynków. Akcent położono na zwiedzanie i dzielenie się przez przewodnika informacjami na temat prezentowanej kultury beduińskiej. Jedną z atrakcji była krótka jazda na wielbłądzie.

W drugim przypadku wycieczkę oferowało biuro turystyczne, które proponowało także inne atrakcje, na przykład podróż łodzią ze szklanym dnem nad rafą koralową. Wyjazd odbył się również klimatyzowanymi samochodami terenowymi i miał miejsce 20 lipca 2010 roku. Obozowisko położone było w innej części Pustyni Wschodniej. Tym razem przed właściwą wyprawą oferowano turystom nowy rodzaj rozrywek: krótką przejażdżkę konną, jazdę gokartem oraz dłuższą, ponadgodzinną jazdę quadem po pustyni.

Obydwa obozowiska wzniesiono specjalnie jako obiekty przeznaczone do zwiedzania przez turystów. Ich „mieszkańcy” w istocie mieszkali w pobliżu w swojej własnej wiosce, a kiedy w obozowisku mieli pojawić się turyści, przybywali na miejsce, aby zaprezentować im wykonywane przez siebie podstawowe czynności gospodarcze. Trzeba przy tym zauważyć, że pierwsze obozowisko pełniło zdecydowanie większą rolę w życiu tubylców niż drugie. Otaczały je naturalne wzniesienia, za którymi kryła się oryginalna wioska. Ponieważ obozowisko miało czynną studnię i nagromadzony w dużej ilości pokarm dla wielbłądów oraz specjalne miejsca, w których suszono na słońcu bądź składowano ich odchody, tradycyjnie wykorzystywane jako paliwo kuchenne, widać było, że niekiedy jest ono faktycznie użytkowane przez Beduinów, chociaż – przynajmniej w ostatnim czasie – na pewno nie wykorzystywano go w pełni, o czym świadczyły nienaprawiane naturalne uszkodzenia kilku trzcinowych chat (fot. 1, 2, 5, 11, 12). W drugim obozowisku natomiast znajdowało się ogrodzone metalową siatką miejsce, w którym wzniesiono meczet oraz zadaszenia, gdzie podejmowano turystów słodką herbatą i wodą. Obok

postawiono kilka atrap chat oraz terrarium i małe zoo. Nieco dalej znajdowały się wybieg dla wielbłądów i krótka trasa, po której odbywały się przejażdżki na tych zwierzętach. W odległości około stu metrów mieściła się prawdziwa, zamieszkała przez Beduinów wioska³⁵ (fot. 13, 14, 15, 18).

KULTURA MODELOWA – TRZECIA KULTURA

Odwiedzone przeze mnie obozowiska Beduinów można badać w wielu aspektach. W sensie geograficznym oba leżały na Pustyni Wschodniej z dala od strefy hotelowej, a także od rzeczywistego obozowiska, faktycznie zamieszkałego przez Beduinów. Oba dysponowały też dostępem do wody i były osłonięte (jakkolwiek w różnej odległości) przez niewielkie skaliste wzgórza, oddzielające je od szerokiej płaszczyzny pustynnych obszarów. Pierwsze z nich było bardziej wiarygodne pod względem kulturowym. Chaty, podobnie jak te w oryginalnych obozowiskach beduińskich, zbudowano z trzciny oraz z przetransportowanej z miast dykty (fot. 1, 2, 11). Wyjątki stanowiły mały kamienny meczet i kamiennieo-gliniane filary „apteki” oraz stojąca w pewnym oddaleniu od obozowiska murowana konstrukcja magazynowa. Chociaż część chat wyglądała jak atrapy, wyposażenie tych, których wnętrze pokazywano turystom, wydawało się oryginalne i można było sądzić, że są one w jakimś sensie wykorzystywane przez Beduinów. Niedaleko obozowiska postawiono prostokątne konstrukcje z trzciny, dające cień – w tym miejscu gromadzono turystów. Konstrukcje te ze względu na fakt, że były wyłożone tkaninami w geometryczne barwne wzory, przypominały wystrojem charakterystyczne beduińskie namioty (fot. 1, 2, 3, 4). Na ich wyposażenie składały się plastikowe taborety i stoły, a na zewnątrz stały gliniane śmietniczki. Obok znajdował się plac, w którego części urządzono strefę kuchenną. Zadaszenia, plac i kuchnia tworzyły „strefę pośrednią”, w której turyści zgromadzili się po przyjeździe i zostali poczęstowani zimną wodą i herbatą przed rozpoczęciem zwiedzania obozowiska, tam też spożyli obiadokolację (niezbędne produkty przybyły razem z turystami z Hurghady – posiłek zorganizowali lokalni egipscy przedsiębiorcy turystyczni, którzy byli organizatorami wycieczki), a następnie zostali pożegnani przez Beduinów kilkoma pieśniami (fot. 10). Strefa ta to zatem symboliczny, jakby neutralny obszar, który można traktować jako należący do

³⁵ Można przyjąć, że używane w przewodnikach turystycznych i stosowane przez biura podróży określenie „wioska beduińska” jest poprawne, jeśli opiekujący się pobliskim „obozowiskiem beduińskim” mieszkańcy pustyni nie prowadzą aktywnego życia koczowniczego z powodów ekonomicznych (a częściowo również politycznych – ze względu na różnego rodzaju zakazy administracyjne). W artykule używam wymiennie terminów „wioska” i „obozowisko”.

tak zwanej trzeciej kultury³⁶, powstałej w tym wypadku w wyniku „negocjacji” kultury zachodniej i beduińskiej. Kategorię trzeciej kultury można jednak rozciągnąć również na całość zwiedzanego przez turystów obozowiska: leżąca na wschodzie Hurghada ze swoim wielkim kompleksem hotelowym przedstawia sobą zewnętrzną, „zachodnią” kulturę, której reprezentantami są turyści, za wzgórzem, na południu, znajduje się zaś oryginalne obozowisko Beduinów, do którego nie dopuszcza się obcych. To właśnie na „symbolicznym” obszarze między tymi dwoma biegunami powstaje kultura modelowa, będąca zarazem trzecią kulturą, czyli obozowisko mające wszelkie cechy oryginalnego, z przylegającym doń placem z trzcinowymi konstrukcjami dla turystów, stanowiące rezultat „negocjacji” międzykulturowych (fot. 1, 2, 3, 4).

Niedaleko granicznego murka, symbolicznie oddzielającego plac od zwiedzanego obszaru, postawiono chatkę zarządzającego tym miejscem szejka, który zatrzymuje się w niej, kiedy przybywa do obozowiska. Chatka ta znajduje się już po jego stronie i przylega do niej zadaszenie na samochód, który na otwartej przestrzeni mógłby się bardzo nagrzać na słońcu. W obozowisku postawiono również mały kamienny meczet z symbolicznym minaretem (fot. 5), chociaż kamienny minaret, z którego rzeczywiście nawoływano na modlitwę, stał – jak wskazał przewodnik – na jednym z niewysokich wzgórz otaczających obozowisko. Także w tym obozowisku funkcjonowała znajdująca się w pobliżu placu „apteka-szpital”, rozległa trzcinowa konstrukcja, której fasada oparta była na nieforemnych filarach zbudowanych z kamienia i pokrytych zabarwioną na brązowo gliną. (fot. 1, 2) W miejscu tym sprzedawano zarówno medykamenty, jak i pamiątki. W jednej z chat niedaleko apteki nosząca kwef beduińska kobieta przygotowywała na rozpalonej blasze podplomyki z ciasta sporządzonego z mąki pszennej, wody i soli. Towarzyszyła jej dwójka dzieci, chłopiec i dziewczynka. Przy wejściu do chaty zawieszono muszelki, będące symbolem płodności i szczęścia³⁷ (fot. 7, 8, 9). W innej części obozowiska, przy nienadającej się do zabawy huśtawce obok jednej z chat, stał chłopiec, który – podobnie jak kobieta wypiekająca podplomyki – miał stwarzać pozory naturalnego życia osady. Turystom pokazano ponadto tradycyjne warsztaty tkackie, na których wprawdzie niczego nie tkano, ale leżała na nich barwio-

³⁶ Według Jerzego Mikułowskiego Pomorskiego ludzie w trakcie porozumiewania się mogą tworzyć tak zwaną trzecią kulturę czy też płaszczyznę międzykulturowych negocjacji (por. J. Mikułowski Pomorski, *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Universitas, Kraków 2007, s. 78n). Termin ten wykorzystuję na określenie obozowiska, które jest jednocześnie rezultatem, jak i miejscem międzykulturowych kontaktów i w którym dochodzi do spotkania przedstawicieli dwóch różnych pod względem kulturowym grup ludzkich: przyjezdnych turystów i Beduinów.

³⁷ Na temat kulturowej roli muszli w życiu społeczeństw pierwotnych zob. J.W. Jaksón, *Shells as Evidence of the Migrations of Early Culture*, Manchester University Press–Longmans, Green & Co, Manchester–London–New York–Bombay 1917.

na lub naturalna wełna owcza, kozia i wielbłądzia. Sprzedawano tam różnej wielkości makatki w barwne wzory, w tym przedstawiające wielbłądy, ludzi, krajobrazy z roślinnością lub figury czy wzory roślinne i geometryczne. Ponieważ w kulturze muzułmańskiej nie wolno przedstawiać zwierząt ani ludzi, makatki z takimi przedstawieniami dowodzą, że obszar obozu stanowi pewnego rodzaju miejsce spotkań międzykulturowych, których celem jest zysk finansowy (fot. 6, 11). Na terenie obozowiska Beduini wykopali studnię, do której prowadzi szlak wiodący przez osadę. Podążający tym szlakiem turysta widzi w pewnym miejscu duży, pomalowany na czerwono łuk, pod którym musi przejść. Za łukiem umiejscowiono również wybetonowany śmietnik na odpady, jakie pozostawiają zarówno wycieczki turystyczne, jak i obsługujący obozowisko Beduini (fot. 12). Poniżej znajdowała się studnia. Na wzgórzu od strony placu postawiono pusty kamienny gołębnik (fot. 1), który – jak widać było po zachowanych na drewnianych belkach śladach guana – wykorzystywano kiedyś do hodowli tych ptaków. Obozowisko nie jest stare. Zbudowano je z materiałów nietrwałych, jak trzcina czy dykta, które co jakiś czas trzeba wymieniać, i dlatego można powiedzieć, że pod względem konstrukcji jest ono autentyczne i podobne do prawdziwej wioski beduińskiej. Nie wydaje się, że było przez długi czas zamieszkiwane, ale można je w każdej chwili przekształcić w prawdziwą osadę, ma ono bowiem wszystkie elementy, które są niezbędne Beduinom do życia: studnię z dostępem do dużej ilości wody, meczet, zmagazynowaną żywność dla wielbłądów oraz suszone na słońcu ich odchody, a także chaty dla szejka i poszczególnych rodzin.

Drugie obozowisko, do którego turyści przybywali już po wzięciu udziału we wspomnianych rozrywkach na pustyni, było częściowo otoczone metalową siatką z bramą wjazdową. Ogrodzenie kończyło się przy wzniesieniach skalnych, które stanowiły naturalną granicę obozowiska. Na jego terenie znajdowały się zadaszenia dla turystów, gdzie podano im wodę i gorącą herbatę; obok znajdowała się otwarta przestrzeń z małym meczetem (bez minaretu), na której postawiono również inne budynki, prawdopodobnie o znaczeniu gospodarczym. Za ogrodzeniem umieszczono małe zoo, gdzie trzymano zwierzęta domowe (kozy, owce i strusie), murowany budynek terrarium, gdzie można było zobaczyć dzikie zwierzęta (na przykład mangusty, lisy pustynne czy kobry) i tradycyjny pod względem formy kamienny gołębnik. Nieco dalej postawiono kilka zrekonstruowanych trzcinowych chat (niektóre były puste i miały nienaprawione uszkodzenia), przypominających park tematyczny. W jednej z tych chat nosząca kwef kobieta demonstrowała turystom wytwarzanie mąki w kamiennych żarnach, w innej zaś inna kobieta wypiekała podpłomyki na metalowej blasze na ogniu podtrzymywanym suchym drewnem. W jeszcze innej chacie mieścił się warsztat tkacki (fot. 13, 14, 15, 16, 17). Na terenie obozowiska znajdowało się kilka murowanych budowli, między innymi piec

(służący zapewne do spalania śmieci i nieczystości) oraz „apteka-szpital”, gdzie obok ziołowych maści i mikstur (prawdopodobnie wytwarzanych przez samych Beduinów)³⁸ sprzedawano pamiątki masowo produkowane przez warsztaty w mieście. Wytwory te, na przykład posążki bóstw egipskich, można nabyć również w sklepach hotelowych czy na lotnisku. W pobliżu znajdującej się kilkadziesiąt metrów dalej oryginalnej wioski beduińskiej widoczne były liczne ślady opon samochodowych, co może świadczyć o tym, że część jej mieszkańców dojeżdża do obozowiska z miasta, a być może nawet tam pracuje (fot. 18).

Również w przypadku tego drugiego obozowiska obecność trzeciej kultury zaznacza się na dwóch poziomach: jej wytworem jest zarówno miejsce wydzielone specjalnie dla turystów, jak i przestrzeń całego udostępnionego im do zwiedzania obszaru, oddalonego od prawdziwej wioski (obozowiska) Beduinów. Pobyt turystów w tym obozowisku kończyła krótka przejażdżka na wielbłądzie. Cały ten wyjazd miał cechy imprezy typowo postmodernistycznej, łączył bowiem elementy tak odmienne w sensie kulturowym, jak quad i wielbłąd³⁹. Najpierw w lokalnym centrum turystycznym leżącym na granicy Hurghady oferowano jazdę gokartami i quadami po pustyni, by następnie zawieźć turystów do obozowiska leżącego w jej głębi. Celem było więc zarówno zapoznanie turystów z pewną kulturową całością, jak i przyjemne spędzenie przez nich czasu.

ASPEKTY I WYMIARY FUNKCJONOWANIA OBOZOWISK BEDUIŃSKICH

Oba obozowiska zbudowane zostały z trzciny i dykty, a niekiedy do ich konstrukcji wykorzystano pędy krzewów oraz wysuszone gałęzie i pnie drzew. Na obszarze obozowisk postawiono również konstrukcje murowane i z kamienia, najpewniej pełniące funkcje gospodarcze i magazynowe. Podpłomyki wypiekano, wykorzystując naturalne paliwo (wysuszone odchody wielbłądzie lub drewno). Z jednej strony prezentowana turystom kultura materialna, w miarę

³⁸ Na temat bogatego doświadczenia Beduinów w dziedzinie tradycyjnego leczenia i sporządzania medykamentów zob. J.P. M a n d a v i l l e, *Bedouin Ethnobotany: Plant Concepts and Uses in a Desert Pastoral World*, The University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 2011.

³⁹ Niniejsza uwaga nie ma charakteru etnocentrycznego. Nie twierdzę, że wykorzystywanie quadów czy gokartów jest charakterystyczne dla kultury zachodniej, a posługiwanie się wielbłądami naturalne dla Beduinów. Zaznaczam jedynie, że tradycyjny styl życia beduińskiego nie przewidywał wykorzystywania quadów ani gokartów i że z tego założenia wychodzili również organizatorzy wyjazdu, traktując przejażdżki na quadach jako odrębną atrakcję i nie umieszczając jej na obszarze należącym do beduińskiego obozowiska, lecz w pobliżu turystycznej Hurghady.

wiernie odzwierciedlająca uwarunkowania tradycyjnego życia Beduinów, nie jest wysoko rozwinięta, ale jednocześnie faktem jest, że posiadają oni również odpowiednie samochody, by móc szybko poruszać się w terenie oraz jeździć do miasta. Prowadzenie obozowiska najprawdopodobniej stanowi dla nich dodatkowe źródło dochodu.

Jeśli chodzi o kulturę duchową, którą ukazywały obozowiska, to w obydwu istniało miejsce wydzielone na meczet. Meczety były jednak nieco oddalone od miejsca, w którym witano turystów zaraz po ich przyjeździe. W obozowiskach nie było cmentarzy, ale w kulturze beduińskiej zmarli są zwykle grzebani na pustyni w wydzielonym i oddalonym od obozowiska miejscu, a na ich grobach kładzione są kamienie. Łuk architektoniczny, który w pierwszym obozowisku wskazywał drogę do studni, stanowi również strukturę symboliczną w sensie religijnym⁴⁰. Małe muszle, symbole szczęścia i płodności, szczególnie ważne u ludów zamieszkujących tereny oddalone od morza, zawieszane na ozdobnych kolorowych sznurkach przy wejściu do chaty, w której w pierwszym obozowisku kobieta przygotowywała podpłomyki, świadczyły jeśli nie o wyprawach Beduinów poza strefę pustynną, to przynajmniej o ich kontaktach handlowych, umożliwiających nabywanie takich towarów (fot. 9).

Z perspektywy funkcjonalnej można powiedzieć, że oba obozowiska pełnią określoną rolę w systemie turystyczno-ekonomicznym, stanowiąc źródło zarobku zarówno dla Egipcjan reklamujących i sprzedających wycieczki w biurach podróży i w hotelach, jak i dla współpracujących z nimi Beduinów, którzy – przynajmniej w sezonie turystycznym – nie muszą dzięki tym inicjatywom migrować do miasta w poszukiwaniu pracy. Jednocześnie udostępniane turystom „obozowiska” beduińskie stają się miejscami spotkań przedstawicieli kultury zachodniej i orientu. Turyści uzyskują w ten sposób możliwość chociaż częściowego zapoznania się z kulturą i życiem codziennym Beduinów, przy czym ich przewodnikami mogą być zarówno Egipcjanie, jak i wykształceni Beduini. Obozowiska pełnią również funkcję miejsc sprzedaży wytworów produkowanych w lokalnych warsztatach rzemieślniczych w ramach sztuki pamiątkarskiej i turystycznej (na przykład posążków bóstw i faraonów Egiptu oraz makatek), a także wytworów sztuki funkcjonalnej, których autorami są sami Beduini. W obozowiskach wykorzystuje się również zakupione w mieście wytwory przemysłowe, na przykład plastikowe krzesła czy stoliki, co stwarza zapotrzebowanie na lokalną produkcję tych towarów. Do konstrukcji swoich chat Beduini wykorzystują materiały, które, jak na przykład zużyta dykta, niepotrzebne są w miastach. Zakupują tam również nowe bądź używane samochody terenowe, które są im niezbędne do poruszania się. Beduińska ekonomia domowa potrafi wykorzystać niemal wszystkie dostępne surowce,

⁴⁰ Por. B. B r e n d, *Islamic Art*, British Museum Press, Singapore 1991, s. 227.

które można zmagazynować i które mogą okazać się przydatne w codziennym życiu.

W aspekcie społecznym obozowiska dają zatrudnienie dużej liczbie ludzi z różnych kręgów społecznych: zwykłym mieszkańcom, którzy przyjmują w nich turystów (w prowadzeniu obozowiska biorą udział przedstawiciele lokalnej populacji beduińskiej reprezentujący obie płcie oraz niemal wszystkie przedziały wiekowe, począwszy od dzieci, po ludzi w starszym wieku), przewodnikom posługującym się w miarę płynnie językami obcymi i wykształconym w dziedzinie turystyki oraz grupie menadżerów zarządzających biurami podróży czy punktami sprzedaży wycieczek. Obozowiska przynoszą również dochód Egipcjanom filmującym pobyty w nich na płytach DVD, którzy następnie płyty te sprzedają.

Obozowiska beduińskie pokazywane turystom można analizować w wymiarach: wertykalnym, horyzontalnym i czasowym. Jeśli chodzi o wymiar wertykalny, to umieszczono je w płaskich dolinach, otoczonych z kilku stron przez niewielkie skalne wzniesienia, co zapewnia ochronę przed pustynnym wiatrem i burzami piaskowymi. Nad pierwszym obozowiskiem górował minaret, wzniesiony na jednym z takich właśnie wzgórz. Wszystkie obiekty w tym obozowisku: trzcinowe konstrukcje zbudowane dla turystów, mały kamienny meczet (którego symboliczny minaret górował jednak nad chatami) (fot. 2, 5), chata szejka i apteka były mniej więcej tej samej wysokości. Wysoką konstrukcją można nazwać murowany łuk stanowiący jakby bramę wejściową na teren, gdzie znajdowała się studnia. Podobny układ występował w drugim obozowisku, chociaż kamienne zabudowania o niejasnym jeszcze przeznaczeniu były wyraźnie wyższe od chat. Z kolei w wymiarze horyzontalnym kształt obozowisk się różnił, ale zachowano formalny podział na obszar turystyczny z miejscem, w którym turyści przyjmowani są zaraz po przyjeździe, i właściwe obozowisko udostępniane im do zwiedzania. W pewnym oddaleniu, niedostępna dla turystów, leżała wioska, w której rzeczywiście mieszkali Beduini pracujący w obozowisku.

Analizując funkcjonowanie tych obozowisk, można brać pod uwagę trzy rodzaje czasu⁴¹. Czas naturalny znajduje odzwierciedlenie w podziale wycieczek na popołudniowe, trwające do wieczora i kilkudniowe z noclegiem na pustyni. Drugi rodzaj czasu to czas meczetu, który mierzy się nawoływaniem muezina na modlitwę. Wprawdzie czas ten nie obowiązuje turystów, ale może

⁴¹ O rodzajach czasów mierzonych w obrębie cywilizacji europejskiej i muzułmańskiej można przeczytać w pracy zbiorowej *Czas w kulturze* pod redakcją Andrzeja Zajączkowskiego (Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988) w artykułach: Abdelmajida Meziane'a *Empiryczne postrzeganie czasu u ludów maghrebińskich* (tłum. B.R. Zagórski, zob. s. 181-197) oraz Jacquesa Le Goffa *Czas Kościoła i czas kupca* (tłum. A. Frybes, zob. s. 331-355) i *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego* (tłum. A. Frybes, zob. s. 357-374).

obowiązywać Beduinów, którzy w przerwach między przyjazdami wycieczek a przygotowaniem obozowisk do przyjęcia nowych grup turystów mogą oddawać się modlitwie w meczetach na terenie obozowisk. Trzecim rodzajem czasu jest czas zegara. To według niego planują początek, przebieg i zakończenie wycieczki biura turystyczne. W pierwszym z opisanych obozowisk w meczecie wisiał zegar, prawdopodobnie wyznaczający czas nawoływania na modlitwę. Zakończenie wizyty w obozowisku zostało zgodnie wyznaczone przez czas naturalny i czas zegara przedsięwzięcia turystycznego. Wraz ze zbliżaniem się zachodu słońca nadeszła chwila opuszczenia obozowiska – wyjazd nastąpił przed zmrokiem. W przypadku drugiego wyjazdu turyści przed zmrokiem wrócili z obozowiska do lokalnego centrum turystycznego (trzymano tam gokarty i quady), gdzie przygotowano dla nich obiadokolację.

WZORCE ZACHOWAŃ

Nawet pobyt w obozowisku, które nie stanowi autentycznego miejsca zamieszkania lokalnej beduińskiej populacji może ujawnić się wiele wzorców zachowań obowiązujących w jej kulturze. W pierwszym obozowisku turystom nie wolno było po przyjeździe, zanim rozpoczęło się zwiedzanie, skierować się samodzielnie do pewnego sektora, ponieważ – jak się później okazało – w jednej ze stojących tam chat przebywała kobieta, która miała zaprezentować im technikę wyrobu podpłomyków. Zakaz ten odzwierciedlał istniejącą w kulturze muzułmańskiej ochronę kobiety przed obecnością nieznajomych mężczyzn. Do tej części obozowiska turyści mogli się udać jedynie z przewodnikiem. Kobiecie towarzyszyła dwójka dzieci: chłopiec był skromnie ubrany w jasną galabiję, natomiast dziewczynka miała na sobie galabiję z kolorowym wzorem i naszyjnik. W obu obozowiskach kobiety nosiły zwykłe kwefy, ale pełne zakrycie twarzy nie obowiązywało dziewczynek. Widoczne były przy tym zachowania odzwierciedlające dominację płci męskiej w kulturze beduińskiej. Personel obsługujący turystów i oprowadzający ich po obozowisku stanowili mężczyźni, kobiety natomiast pozostawały na drugim planie, na przykład siedząc (z zasłoniętymi twarzami) przy warsztatach tkackich. Generalnie były one mniej aktywne i raczej nieśmiałe, starały się w milczeniu sprzedawać pamiątki (na przykład makatki), jedynie wskazując ręką na poszczególne przedmioty. W obydwu obozowiskach kobiety w milczeniu przygotowywały podpłomyki. W drugim obozowisku jednak, siedząc przy żarnach i przy kłatkach ze zwierzętami, prosząco zachęcały one zwiedzających do ofiarowania datków, które zbierały do specjalnego koszyka. Inne kobiety natomiast milcząco asystowały mężczyznom przygotowującym wielbłądy dla turystów, którzy mieli odbyć na nich przejażdżkę. Dzieci w pierwszym obozowisku – w odróżnieniu od

swoich rówieśników proszących o datki na ulicach starej Hurghady – stały zazwyczaj nieruchomo przy poszczególnych obiektach lub – jak w przypadku dwójki dzieci towarzyszących kobiecie robiącej podpłomyki – zajmowały się zabawą. Wyraźnie widać było, że starszym dzieciom zakazano proszenia turystów o pieniądze, a to, co im wręczano, przyjmowały milczeniem. Fotografia przedstawiająca nieużywaną huśtawkę dziecięcą i stojącego obok chłopca potwierdza, że pierwsze obozowisko pełniło funkcję modelowej kultury. Warto zwrócić uwagę na lokalną tradycję, która jest rygorystyczna w tym sensie, że nie pozwala na przywożenie turystów do obozowiska, w którym faktycznie mieszkają rodziny beduińskie.

PALIMPSEST – MIT – SPEKTAKL

Spektakl towarzyszył turystycznym przedsięwzięciom od zawsze. W porównaniu z pierwszym wyjazdem, drugi był jednak zaplanowany po prostu jako ciąg rozrywek. W przypadku pierwszego obozowiska, klasycznej modelowej kultury, pobyt sprzyjał poznaniu realiów życia ludzi pustyni, a także kontemplacji przyrody i środowiska ich bytowania. Elementu zabawy nie było tu wiele, chociaż można zań uznać krótką przejażdżkę na wielbłądach przed zwiedzaniem obozowiska. W drugim przypadku zaś zabawa właściwie zdominowała oryginalny przekaz kulturowy i była pojmowana jako zbiorowe doświadczenie życia. Wędrówka po obozowisku stanowiła główną, aczkolwiek nie jedyną rozrywkę oferowaną w ciągu tego dnia turystom (poprzedziły ją jazda konna, jazda gokartami i quadami po części pustyni leżącej niedaleko lokalnego centrum turystycznego na granicy Hurghady oraz przejazd przez pustynię, a po wyjeździe z obozowiska zwiedzających oczekiwały droga do małej restauracji tegoż centrum i grupowa obiadowa kolacja). O postmodernistycznym charakterze tego drugiego wyjazdu świadczyło nie tylko połączenie zwiedzania obozowiska beduińskiego z jazdą gokartami i quadami, ale również to, że w obozowisku tym umieszczono zoo i terrarium, elementy zupełnie obce tradycyjnemu życiu beduińskiemu opisywanemu przez przewodników i etnografów.

Rodzaj wrażeń, jakie turysta odbiera w trakcie przedsięwzięcia turystycznego, w którym uczestniczy, zależy od rodzaju oferowanej mu rozrywki. W przypadku wyjazdu do pierwszego obozowiska doświadczenie turysty mogło przybrać nawet formę uduchowioną i romantyczną, możliwe było bowiem podziwianie piękna przyrody w samotności i w skupieniu. W drodze do obozowiska samochody zatrzymały się w terenie, aby turyści mogli bliżej poznać różne formy erozji charakterystyczne dla Pustyni Wschodniej, od rozkruszonych kamieni i skał po wydmy. Podczas pobytu w obozowisku

wielu turystów wspięło się na wzgórze, na którym stał gołębnik, i podziwiała panoramę obozowiska otoczonego wzgórzami, a później zachód słońca za horyzontem pustyni oraz długi cień rzucany przez wzgórza (fot. 1). Turysta mógł również dostrzec społeczno-kulturową wieloaspektowość zwiedzanego obozowiska, a także pełniej uświadomić sobie trud życia w środowisku pustynnym. Doświadczenie części turystów – co ujawniało się w prowadzonych przez nich rozmowach – zostało wcześniej uformowane lekturami o egzystencji pustynnych nomadów, które przedstawiały ich obozowiska jako refleks egzotycznego i tajemniczego, a obecnie zanikającego świata.

Chociaż wspomniany pokaz śpiewu w wykonaniu Beduinów został z aplauzem przyjęty przez turystów, można by twierdzić, że z powodu wyrwania go z kontekstu, w jakim oryginalnie miałyby miejsce, utracił swoją autentyczność. W podobnym kontekście jednak – przy okazji prezentacji przykładów pomyślości mieszkańców Melanezji poddanych wpływowi kultury zachodniej⁴² – brytyjski antropolog William Halse Rivers (1864-1922) twierdził, że można je uznać nie tyle za degenerację zwyczajów, ile za przykłady szczególnej lokalnej kreatywności czy też pewnego synkretyzmu. Jeśli więc weźmiemy pod uwagę silny wpływ zewnętrzny, któremu ulega kultura Beduinów, oraz scenerię, w jakiej pokaz ten miał miejsce, można potraktować go jako element trzeciej kultury. Amerykański antropolog Dennison Nash mówi, że w sytuacjach tego rodzaju pojawia się „przechodni system społeczny związany z turystyką”, który jest wynikiem generowanych przez nią kontaktów międzyludzkich⁴³. Nie jest też całkowicie prawdą – jak zauważa Alan G. LaFlamme – że podczas imprez turystycznych przedstawiciele społeczeństw gospodarzy

⁴² Antropolog ten zauważył, że kontakt wysoko rozwiniętej cywilizacji europejskiej ze społeczeństwem pierwotnym generuje hybrydalne wzory zachowań, instytucje i zjawiska społeczno-kulturowe. Hybrydalne formy kulturowe tubylcy wytwarzali i wykorzystywali do kontaktów z zarządcami kolonii. Tubylcy byli w pełni świadomi, że formy te nie są zgodne z obyczajami, które odziedziczyli po przodkach i które nadal odgrywały ważną rolę w ich życiu społecznym. Według Riversa, hybrydalne instytucje stanowiły formę przystosowania się do nowej sytuacji i stanowiły normalne zjawisko w procesie mieszania się kultur. Formy te pełniły jednak zarazem funkcję zasłony uniemożliwiającej poznanie rzeczywistego życia społeczeństw pierwotnych, co skutkowało z jednej strony błędnym rozpoznaniem sytuacji przez administratorów kolonialnych i ich niewłaściwymi decyzjami, z drugiej zaś rozczarowaniem tubylców, ponieważ decyzje te uderzały w istotnie ważny dla nich tradycyjny porządek społeczny. Taką hybrydalną formą wypracowaną przez tubylców był na przykład pidgin English (por. W.H.R. Rivers, *The Government of Subject Peoples*, w: *Science and the Nation: Essays by Cambridge Graduates with an Introduction by the Right Hon. Lord Moulton, K.C.B., F.R.S.*, red. A.C. Seward, Books for Libraries Press, Freeport–New York 1967, s. 309n., 319; H. K u l i c k, *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885-1945*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Port Chester–Melbourne–Sydney 1991, s. 288). W przypadku modelowych kultur hybrydyzacja może służyć wielu pozytywnym celom: poznaniu odmienności kulturowej, rozrywce czy pozyskiwaniu dochodu i tworzeniu miejsc pracy dla przedstawicieli lokalnej społeczności.

⁴³ D. N a s h, *Tourism as a Form of Imperialism*, w: *Hosts and Guests*, s. 49.

są zawsze w pracy, a turyści pozostają przez cały czas zanurzeni w czasie wolnym⁴⁴. Większość interakcji z pewnością ma ten charakter, ale – na przykład – kiedy Beduini gromadzili się, żeby odśpiewać swoje pieśni turystom, było wiele śmiechu i zabawy. Wydaje się, że dla nich, niejako paradoksalnie, czas ten był także czasem wolnym i dostarczał im rozrywki. Nie jest jasne, czy ich występ stanowił zaplanowany punkt programu wycieczki, być może odbył się z ich własnej inicjatywy i był spontaniczną formę pożegnania turystów.

Doświadczenie obu wycieczek nasuwa dwa możliwe sposoby odczytania pseudowydarzenia, którym jest wyjazd do obozowiska Beduinów. Może ono mieć – jak było w przypadku pierwszego, bardziej tradycyjnego i klasycznego obozowiska – charakter „palimpsestu”, splotu elementów oryginalnych i powstałych jako wynik negocjacji kulturowych w wymiarze przestrzennym (jak na przykład specjalnie wydzielone miejsce zgromadzenia turystów) i materialnym (na przykład murowana kuchnia, gdzie przygotowano posiłek dla turystów, czy możliwość nabycia przez nich pamiątek) oraz w aspekcie wzorów zachowań kulturowych (dopuszczenie turysty do kultury Beduinów, dokonujące się jednak na ich warunkach i przy zachowaniu pewnych wzorów obowiązujących w tej kulturze). „Palimpsest” ten i zawarte w nim sensy można odczytać, dysponując podstawową wiedzą na temat życia Beduinów oraz ich kultury, a także znajomością określonych teorii antropologicznych, przy zastosowaniu odpowiedniej obserwacji. W pierwszym przypadku turysta miał szansę poznawczego zbliżenia się do istotnych wyznaczników życia Beduinów, ich kultury i zmagania z twardym życiem na pustyni. Spojrzenie turysty – o czym świadczyły reakcje uczestników wycieczki – było więc w pewnym zakresie romantyczne, chociaż zbiorowe, raczej autentyczne niż nieautentyczne oraz jednocześnie historyczne i nowoczesne.

W drugim przypadku doświadczenie beduińskiego obozowiska można odczytać postmodernistycznie – jako podlegający modyfikacjom mit w ujęciu Barthesowskim⁴⁵, którego znaczenie łatwo jest stworzyć, rozszerzyć, zmienić, rozwinąć i unicestwić za pomocą nowej rozrywki-wyłącznika. W sensie postmodernistycznym obozowisko takie można potraktować jako spektakl, ad extremum wykorzystujący jego pseudowydarzeniową strukturę. Skoro wycieczka ma na celu dostarczenie turystom rozrywki, to niemal wszystko, co służy rozrywce, można włączyć w ramy wycieczki. Turystyczna konwencja okazuje się w tym wypadku zupełnie nieprzystająca do codzienności życia Beduinów. Z drugiej strony wydaje się jednak, że „logika dziejów” popycha ich w objęcia turystyki, która dostarcza im środków do życia. Stanowi to w pewnym

⁴⁴ Por. A.G. L a f l a m m e, *Comment* (komentarz do artykułu Dennisona Nasha *Tourism as an Anthropological Subject*), „Current Anthropology”, 22(1981) nr 5, s. 473.

⁴⁵ Por. R. B a r t h e s, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 239-296.

sensie wytłumaczenie folklorystycznego podejścia do prezentacji obozowisk i prezentowania wysterylizowanego z realiów obrazu ich życia w warunkach pustynnych. Chociaż można powiedzieć, że dzięki zoo i terrarium turysta lepiej poznaje faunę środowiska naturalnego, w którym żyją Beduini, wokół samej wycieczki i obozu paradoksalnie unosi się aura ponowoczesności wskutek łączenia przez nie sprzecznych elementów: żadne obozowisko wędrujących Beduinów nie wozi ze sobą zoo ani terrarium, ani też nie wymaga dla swojej atrakcyjności poznawczej dodatkowych rozrywek w postaci jazdy quadami czy gokartami po pustyni. Atrakcje te organizowane są prawdopodobnie w przekonaniu, że ze względu na masowość turystyki wyjazd taki cieszył się będzie większą popularnością aniżeli wycieczka do obozowiska mającego więcej cech związanych z realiami życia codziennego. W konsekwencji takiego podejścia w drugim obozowisku osłabiony został realizm beduińskiego życia na pustyni. Występuje w nim natomiast równorzędny gwar wielu tekstów kulturowych – opowiadanie przewodnika o życiu i kulturze Beduinów, reklama związana ze sprzedażą produktów i pamiątek, terrarium i zoo, jazda gokartami i quadami która daje przedsmak turystyki ekstremalnej. Realia takie sprzyjają „spojrzeniu” turysty, które można by określić jako ponowoczesne.

W obu wypadkach obozowiska Beduinów nie oferowały turyście biernej konsumpcji wzrokowej, jakkolwiek pozostawały przedstawieniem i reprezentacją oraz inscenizacją rzeczywistości specjalnie spreparowanej na użytek turystów. Prezentowały nieco odmienne teksty kultury, w różnym stopniu odzwierciedlające realia społeczno-kulturowe życia Beduinów, kreując atmosferę liminoidalnego wyboru. Tym samym były również świadectwem adaptacji Beduinów do zewnętrznych wyzwań cywilizacyjnych łączących się z rozwojem turystyki. Gokarty czy quady można by więc uznać za symbole nacisku cywilizacyjnego oddziałującego na tradycyjną kulturę i sposób życia Beduinów.

Jednocześnie, gdyby wyjazdów takich nie organizowano, wiele osób w ogóle nie zetknęło by się nawet z namiastką kultury społeczności żyjącej w trudnych warunkach pustynnych. Trzeba przy tym zauważyć, że opisane obozowiska trudno uznać za fikcję w większym stopniu niż przedstawienia historycznych obiektów na filmach czy widokówkach. Prawda historii widziana za pośrednictwem jednych i drugich zostaje bowiem w podobny sposób wykrzywiona wskutek ich wąskiej, wyłącznie wzrokowej percepcji. W przypadku obozowiska – modelowej kultury – chociaż turysta nie ma dostępu do pełnej prawdy o jej źródłach, to jednak dysponuje możliwością wejścia w interakcje z obsługą beduińską i ze znającym ich kulturę wykształconym przewodnikiem, często również pochodzącym z tego ludu⁴⁶. Żadne z obozowisk nie umożli-

⁴⁶ Stosując terminologię Dennisona Nasha, przewodnika takiego, jeśli nie jest on przedstawicielem lokalnej społeczności, można określić jako „brokera kultury” (ang. cultural broker) (N a s h,

wiało jednak poznania spontanicznie przebiegającego tradycyjnego stylu życia gospodarzy ani włączenia się w to życie; były one jedynie prezentacją jego wycinka i można powiedzieć, że turyści i Beduini reprezentowali paralelne światy. Krótkość pobytu i trudność w nawiązaniu kontaktu z powodu słabej znajomości czy też nieznajomości języków europejskich przez Beduinów nie sprzyjały wchodzeniu we wzajemne relacje. Sytuacja ta może być dowodem na słuszność postrzegania obozowiska beduińskiego jako hybrydalnego buforu kulturowego między oryginalną wioską i stylem życia Beduinów a wpływami kultury Zachodu, dzięki którym mogą oni generować zyski. Być może, podobnie jak Indianie Kayapo w Ameryce Południowej, Navaho w Stanach Zjednoczonych czy Aborygeni australijscy, Beduini będą w przyszłości w coraz większym stopniu wykorzystywać relacje ekonomiczne ze światem zewnętrznym, jednocześnie zachowując i rozwijając swoją tradycyjną kulturę⁴⁷.

Mimo że opisane wyjazdy do obozowisk Beduinów można zaliczyć do tak zwanej turystyki etnicznej (ang. *ethnic tourism*)⁴⁸, gdyż głównym celem ich programu była prezentacja wybranych aspektów życia i kultury nomadów, turysta miał jednak w ich trakcie do czynienia z różnymi reprezentacjami obozowisk, odzwierciedlały one również różne typy turystyki i przyciągały różnych turystów. Wyjazd do obozowiska, które w większym stopniu oddawało realia życia Beduinów, wybrali raczej turyści, których Smith określa jako nietypowych. Moje obserwacje w hotelu wskazywały, że w istocie wiele osób trudno było przekonać do wyjazdu na tę wycieczkę. Zdołano jednak zebrać grupę turystów z różnych hoteli, która – tak jak opisuje takie zachowanie Smith – potrafiła się w pewnym stopniu dostosować do warunków, jakie stwarzał krótki pobyt na pustyni. Turyści nietypowi – pisze Smith – wykupują zwykle jednodniowy zorganizowany wyjazd, który pozwoli im zapoznać się z życiem wybranej grupy plemiennej, i traktują go jako pewną odmianę wobec pobytu w miejscowości turystycznej z jej udogodnieniami i rozrywkami. Turyści tacy interesują się lokalną kulturą, ale nieprzewidziane zdarzenia raczej ich nie dotyczą (nie są na przykład zmuszeni korzystać z lokalnej kuchni, ponieważ biuro turystyczne gwarantuje im wyżywienie podczas wycieczki, dbając

Tourism as a Form of Imperialism, s. 45). W podobnym kontekście, na określenie przedstawiciela lokalnej społeczności, który przyjmuje funkcję przewodnika po jej kulturze, Valene L. Smith stosuje termin „człowiek pogranicza” (ang. *marginal man*) (Smith, *Eskimo Tourism*, s. 61). O „ludziach pogranicza” jako brokerach kultury pisze również Theron Nuñez w artykule *Touristic Studies in Anthropological Perspective* (w: *Hosts and Guests*, s. 269).

⁴⁷ Zob. M. R a j e w s k i, *Tożsamość i przetrwanie. Społeczeństwa pierwotne wobec nowoczesnych mediów*, „Ethos” 18(2005) nr 1-2(69-70), s. 205-225; por. L.J. Z i m m e r m a n, B.L. M o l y n e a u x, *Indianie Ameryki Północnej. Dzieje i Plemiona. Wierzenia i rytuały*, tłum. M. Betley, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 72, 147, 149n.

⁴⁸ Por. S m i t h, *Introduction*, s. 4, 8.

również o jego jakość⁴⁹. Jak ukazują fotografie (fot. 1, 2), na obszarze przeznaczonym do przyjmowania turystów stało wiele konstrukcji z trzcinowymi zadaszeniami, ale z większości nie korzystano, co mogło świadczyć o niezbyt dużej popularności tego rodzaju wycieczek wśród turystów przebywających w Hurghadzie.

Chociaż zwiedzanie drugiego obozowiska stanowiło główny punkt programu wycieczki, pobyt w nim trwał krócej niż w pierwszym przypadku, ponieważ wcześniej turystom oferowano inne, opisane już rodzaje rozrywek. Duża liczba turystów z różnych hoteli i zorganizowanie posiłku w centrum turystycznym na obrzeżach pustyni przy drodze do Hurghady wydają się wskazywać, że Egipcjanie osiągnęli co najmniej stadium rodzenia się turystyki masowej (ang. incipient mass tourism)⁵⁰. Wydaje się, że samej egzotyki wyjazdu nie uważano za dość interesującą, skoro wycieczkę wzbogacono o dodatkowe atrakcje, a obozowisko zaopatrzone w terrarium i zoo. Turystyka nie miała już w tym wypadku charakteru tak wyraźnie etnicznego. Początek turystyki masowej, jak pisze Smith, charakteryzuje się poszukiwaniem zachodnich udogodnień, a zatem wyjazd drugi miał więcej elementów rekreacyjnych niż pierwszy. Pierwszy wyjazd tymczasem nosił w sobie nawet elementy turystyki środowiskowej (ang. environmental tourism), które ujawniły się podczas postoju na pustyni.

MODELOWA KULTURA CZY UTOPIA?

W swojej książce *Egipt na wystawie świata* Timothy Mitchell twierdzi, że już w dziewiętnastym wieku zachodni Europejczycy wypracowali specyficzny sposób ujmowania rzeczywistości, modelowo odzwierciedlanej na wystawach światowych w postaci rekonstrukcji zarówno ulic miejskich, jak i obiektów architektonicznych pochodzących z różnych metropolii, a nawet cywilizacji⁵¹. W ten sposób na wystawie światowej w Paryżu w roku 1889 zrekonstruowano krętą uliczkę Kairu. Organizowanie wystaw światowych z tego rodzaju ekspozycjami przyzwyczaiło przedstawicieli cywilizacji zachodniej do uproszczonych wizualnych reprezentacji, które miały przywoływać pewne ogólniejsze sensy, na przykład ideę postępu. Za wyjaśnianie systemu znaczeń, który miała ewokować dana ekspozycja, odpowiedzialni byli omawiający ją przewodnicy⁵². Z upływem czasu społeczeństwa zachodnie przyzwyczaiły się

⁴⁹ Por. tamże, s. 12n.

⁵⁰ Por. tamże, s. 13.

⁵¹ Por. Mitchell, dz. cyt., s. 29.

⁵² Por. tamże, s. 28n.

do istnienia coraz większej liczby ekspozycji, prezentujących uporządkowane fragmenty różnych rzeczywistości w postaci obrazów, obiektów czy zbiorów obiektów. Można sądzić, że tak zwane modelowe kultury, których najlepiej znaną formę stanowią skanseny i parki tematyczne, a do których – na podstawie powyższych analiz – zaliczam również obozowiska beduińskie, są właśnie przedłużeniem tego burzliwego rozwoju ekspozycji i powiązanej z nim kultury wizualnej. Spektakle w formie wystaw światowych przedstawiały świat w postaci obrazu uporządkowanego, przeznaczonego do oglądania, zbadania i poznania. W globalizującym się pod wpływem zachodniej cywilizacji świecie widoczna jest ekstrapolacja tego zjawiska: nie tylko społeczeństwa zachodnie, ale i pozaeuropejskie przywykły już do życia w otoczeniu różnego rodzaju obrazów, znaków, wystaw (sklepowych, muzealnych czy etnograficznych) oraz do postrzegania elementów rzeczywistości jako odrębnych przedmiotów, którymi można manipulować. Turystyka wykorzystuje to przyzwyczajenie, łącząc w swoich propozycjach elementy wyjęte z różnych kontekstów naturalnych, sztucznie wiążąc je ze sobą w organizacji imprez, których przykładem może być drugi z opisanych wyjazdów do obozowiska beduińskiego.

Wydaje się, że społeczeństwa Zachodu utopijnie wierzą w możliwość istnienia wierniej reprezentacji oraz w potęgę semiotycznego przekazu. Traktowanie obu obozowisk jako realistycznych reprezentacji życia Beduinów można by więc porównać do literackiego przekonania Morusa o istnieniu wyspy Utopii i o wierności jej opisu dokonanego przez Rafała Hytlodeusza. Scharakteryzowane przeze mnie pobyty w obozowiskach beduińskich były pseudowydarzeniami, a kontekst przyjemności, w który je wpisano, sprzyja wywołaniu zjawiska oczarowania wyrastającego ze spojrzenia turysty, który traktuje świat jako jednocześnie wystawę i zabawę. W obydwu przypadkach widoczne było zainteresowanie turystów zwiedzaniem obozowisk, a w czasie drugiej wycieczki dla wielu z nich jazda gokartami i quadami po pustyni stanowiła wspaniałą rozrywkę. Wydaje się, że w dziedzinie turystyki zaznacza się tendencja, by korzystającym z niej proponować coraz bardziej urozmaicony liminoidalny wybór.

O ile modernizm był procesem różnicowania poziomego i pionowego obszarów kulturowych, czego dowodem jest dzisiaj uporządkowanie w sensie etnograficznym obiektów w skansenach czy muzeach, o tyle postmodernizm stanowił proces odróżnicowania i zacierania dotychczasowych podziałów, a jego formami stały się spektakl i gra. Klasyczna podróż miała charakter raczej dyskursu niż prostego oglądu i służyła wymianie wiedzy, zyskiwaniu nowych doświadczeń i poznawaniu języka. W tym kontekście wizyta w pierwszym z opisanych obozowisk zachowała pewne realia dawnych egzotycznych podróży w nieznane, natomiast drugi wyjazd przez swój rozbudowany hybrydalny charakter ukazywał, że kultura modelowa ulega obecnie przekształceniom

strukturalnym w kierunku postmodernistycznej reprezentacji, w specyficzny sposób łącząc wizualność, komercję i popularność. W podobnym kontekście mówi się o postmodernistycznych turystach jako o współczesnych barbarzyńcach czasu wolnego⁵³. Można jednak powiedzieć, że kultury modelowe – skanseny, parki tematyczne, odrestaurowane osady czy ich fragmenty – stanowią „wyspy «nowego»”⁵⁴ w morzu różnych społeczeństw i kultur, ukazujące współistnienie różnych dziedzin życia (często z różnych epok) czy społeczeństw na jednym obszarze. W ten sposób powstaje utopijny obraz ich harmonijnej jednoczesności – w praktyce nigdy ani nigdzie niewystępującej. Ponieważ pobyt w takich miejscach sprzyja pojawieniu się zjawiska oczarowania, modelowe kultury można uznać za przykłady eupsychii – utopii, których celem jest przebudowa ludzkiej psychiki, a w konkretnym, omówionym tu przypadku było nim wprowadzenie turysty w stan zadowolenia, poczucia wolności od zobowiązań i rutyny życia oraz wywołanie w nim przekonania o możliwości przezwyciężenia barier kulturowych, społecznych i ekonomicznych. Przetwarzając nieco koncepcję utopii eskapistycznej Lewisa Mumforda, można powiedzieć, że kultury modelowe są w pewnym sensie miejscami utopii ucieczki (ang. *utopias of escape*) i utopii rekonstrukcji (ang. *utopias of reconstruction*), umożliwiającymi chociaż chwilowe odcięcie się od trudności i frustracji rzeczywistego świata i stwarzającymi pewnego rodzaju azyl, w którym człowiek odnajduje wewnętrzny spokój⁵⁵. Jednym słowem, kultury modelowe można by nazwać takimi wyspami chwilowej utopijnej egzystencji w morzu pracy i rutyny, pozwalającymi ludziom nie tylko na wypoczynek, ale również na nabranie dystansu do społeczno-kulturowej rzeczywistości, w której codziennie funkcjonują. Jednocześnie „wyspy” te mogą pomagać w podtrzymywaniu marzeń i iluzji o lepszym sposobie życia, pobudzać wyobraźnię i ciekawość, bez których człowiek nie potrafi żyć w sposób pełny.

⁵³ Zob. Turner, Ash, dz. cyt.

⁵⁴ Jerzy Szacki twierdzi, że większość utopistów nie dążyła do poprawy istniejącego świata, lecz próbowała stworzyć w nim wyspy „nowego”, które swoim przykładem miały oddziaływać na ludzi dobrej woli. Por. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Iskry, Warszawa 1980, s. 31.

⁵⁵ Por. L. Mumford, *The Story of Utopias*, Viking Press, New York 1922, s. 15-21; Szacki, dz. cyt., s. 48.

Andrzej STOFF

CZY SIR TOMASZ MORE NADAL ODMAWIA?

Czy w obecnej sytuacji postawa Tomasza More'a jest już tylko historycznym świadectwem i niczym więcej? Nikt przecież nie wymaga od nas dzisiaj postępowania aż tak radykalnego, na jakie zdobył się więzień Henryka VIII. Ale czyż nie jest raczej tak, że w każdej epoce świat wymaga od każdego z nas świadectwa? Że nie powinna nas zmylić „miętkość” warunków, w jakich my sami dokonujemy dziś wyborów, a nawet społeczne przyzwolenie na coś, co do niedawna uznawane było za niegodne?

Czytelnicy opowiadania Hanny Malewskiej *Sir Tomasz More odmawia*, opublikowanego po raz pierwszy w roku 1951¹, nie mieli wątpliwości, że historyczna treść utworu posłużyła pisarce za pretekst do mówienia o aktualnych sprawach polskich. Nikt, kto przeżył drugą wojnę światową i pierwsze lata instalowania się w kraju nowej władzy pozostającej na usługach obcego mocarstwa i zbrodniczej ideologii, nie potrzebował większego wysiłku wyobraźni, by w losach byłego kanclerza korony angielskiej i przyjaciela Henryka VIII dostrzec zapowiedź własnego losu – jako skutku wyboru, którego trzeba będzie dokonać. Wątpliwości co do tego nie mogła mieć zwłaszcza polska inteligencja, która od września 1939 roku wielokrotnie doświadczyła opresji ze strony obydwu agresorów i z której szeregów ubyło tak wielu. Najlepszych, bo perfidia zła polegała na uderzaniu w to, co w narodzie najlepsze, by nie miał on sił się buntować, by nie miał kto nim przewodzić, poza tymi, którzy za spokój i względny dobrobyt kupią sobie przeżycie – bo przecież nie wolność. Czyż nie jest to los tych, którzy namawiali sir Tomasza, by poszedł na ugodę z władcą? Przecież tak niewiele należało zrobić, by ocalić życie i majątek...

Lektura opowiadania w wersji książkowej, w jakiej mogło się ono ukazać dopiero w roku 1956², tylko potwierdzała tę diagnozę. Społeczeństwo było już wtedy po nowych brutalnych doświadczeniach konfrontacji z ideologią, która uzurpowała sobie prawo do panowania także nad sumieniami. W chwili politycznego oddechu uświadamiało sobie straty, których oficjalnie nadal nie wolno było nazwać, a ofiar odpowiednio uhonorować. Nie wymagało to wyrafinowanej wyobraźni, by w losie Tomasza More'a widzieć wtedy obraz losu Niezłomnych własnego narodu, niekiedy bliskich, znajomych... A ta sytuacja zastępczego obrazu okazała się tym istotniejsza, że prawda, nawet w zakresie

¹ Zob. H. M a l e w s k a, *Sir Tomasz More odmawia. Opowiadanie historyczne*, „Znak” 6(1951) nr 4(30), s. 323-344.

² Zob. t a ż, *Sir Tomasz More odmawia*, Pax, Warszawa 1956.

spraw jednostkowych i osobistych, nadal była cenzurowana. Dla uczciwych lektura książki stała się okazją do refleksji nad sobą, do zdania sobie sprawy, jak dla każdego osobiście zakończyła się konfrontacja z ideologią mającą za wroga wszystko, co normalne i wartościowe. W przejmującym obrazie zła, wyrządzanego przez swoich pozostających na usługach obcych, wiele jest świadectw na miarę Tomasza More'a; przecież jeszcze dzisiaj zmuszeni jesteśmy przywracać o nich pamięć, jak w przypadku ekshumacji na „Łącznie” na Cmentarzu Powązkowskim... Nie każde „nie” kończyło się aż tak tragicznie, co nie znaczy, że jakiegokolwiek pozostało bezbolesne dla tych, którzy się na nie zdobyli...

Po raz trzeci opowiadanie o niepokornym, ale wiernym wartościom kancle-rzu Anglii pojawiło się w roku oficjalnego zniesienia stanu wojennego, i to po raz drugi w piśmie swojego debiutu³. Drukowane było bez komentarza – jakiegokolwiek uczciwy komentarz był wtedy jeszcze niemożliwy. Czytelnikom musiały wystarczyć, podobnie jak w przypadku dwu wcześniejszych publikacji, okoliczności historyczne i sam fakt wyboru miejsca przedruku. W ten sposób po raz kolejny postać wybitnego polityka i myśliciela, który wyżej cenił prawdę i wierność niż własne życie, pojawiała się przed oczami tych, którzy doświadczyli właśnie kolejnej batalii o Polskę. I znowu – w kolejnym już pokoleniu – wszyscy ci, którzy poczuwali się do obowiązku troski o ojczyznę i wiarę, otrzymywali wzór rachunku sumienia z postępowania w ostatnich latach.

Czy w obecnej sytuacji postawa Tomasza More'a jest już tylko historycznym świadectwem i niczym więcej? Nikt przecież nie wymaga od nas dzisiaj postępowania aż tak radykalnego, na jakie zdobył się więzień Henryka VIII. Ale czyż nie jest raczej tak, że w każdej epoce świat wymaga od każdego z nas świadectwa? Że nie powinna nas zmylić „miękość” warunków, w jakich my sami dokonujemy dziś wyborów, a nawet społeczne przyzwolenie na coś, co do niedawna uznawane było za niegodne? Że sytuacje różnią się przedmiotem decyzji i drastycznością okoliczności, ale że tak naprawdę chodzi w nich zawsze o to samo? O to, by wytrwać i umieć pokazać, że jest coś ponad interesem własnym i najbliższymi, także ponad najwyższymi godnościami i zaszczytami – ponad prawem stanowionym przez ludzi, ponad własnym życiem nawet. Tak, według skali obowiązków, jakie wynikają z naszej pozycji w społeczeństwie, ale i według naszej świadomości prawdy i dobra, jeżeli nadejdzie moment, gdy będziemy musieli w zgodzie z naszym sumieniem upominać się o „więcej”. To właśnie na niezbywalną godność sumienia jako przesłankę aktualności historii sprzed wieków wskazywał Jan Paweł II w roku 2000, ogłaszając Tomasza More'a patronem polityków i rządzących⁴.

³ Zob. t a ż, *Sir Tomasz More odmawia*, „Znak” 35(1983), nr 7(344), s. 1043-1064.

⁴ Zob. J a n P a w e ł II, *List apostolski „motu proprio” o ogłoszeniu św. Tomasza Morusa patronem rządzących i polityków*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 1, s. 9-11.

Piotr BIŁGORAJSKI

NATURA I WARTOŚĆ EKSPERYMENTU MYŚLOWEGO

Powszechność eksperymentów myślowych w filozofii nie przekłada się na liczbę prac im poświęconych. Po krótkim, przypadającym na lata dziewięćdziesiąte okresie ożywionej debaty, której pokłosiem są dwie klasyczne książki: *The Laboratory of Mind* „Laboratorium umysłu” Jamesa R. Browna¹ oraz *Thought Experiments* „Eksperymenty myślowe” Roya A. Sorensena² – zainteresowanie eksperymentami myśłowymi z punktu widzenia ich funkcji poznawczych stopniowo malało. Być może za taki stan rzeczy odpowiada ostra fala krytyki, która spłynęła na eksperymenty myślowe i korzystających z nich badaczy. O eksperymentach myślowych pisano, że „pompują”³ – by posłużyć się

znanym określeniem Daniela Dennetta – fałszywe intuicje odnośnie do natury świata, a korzystanie z nich, wskutek używania literackiego, czyli nieścisłego języka do analizy problemów filozoficznych, rozmywa pojęcia i szkodzi nauce. Tym bardziej zaskakuje wciąż rosnąca popularność eksperymentów myślowych nie tylko w naukach ścisłych, ale przede wszystkim w filozofii – zwłaszcza w przypadku takich jej dyscyplin, jak filozofia umysłu czy etyka. Eksperymenty myślowe, oddziałując na wyobraźnię, okazały się także doskonałym narzędziem rozjaśniania abstrakcyjnych problemów, co z powodzeniem wykorzystują pozycje popularyzujące filozofię, takie jak na przykład wydana w 2011 roku w Polsce książka Juliana Bagginiego *Żuk w pudełku oraz 99 innych eksperymentów myślowych*⁴. W sytuacji, gdy z jednej strony trudno jest wskazać dział filozofii wolny od myślowego eksperymentowania, a z drugiej – wśród samych filozofów nie ma zgody co do tego, czym właściwie jest narzędzie, z którego tak często korzystają, książka, która podejmuje tę problematykę, zasługuje na szczególną uwagę.

¹ Zob. J.R. Brown, *Laboratory of Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, Routledge, New York 1991.

² Zob. R.A. Sorensen, *Thought Experiments*, Oxford University Press, Oxford 1992.

³ Odwołuję się tutaj do terminu Dennetta „intuition pump” w dosłownym tłumaczeniu jako „pompa intuicji”, ponieważ w tej formie został on użyty w polskim wydaniu jego książki *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości* (tłum. M. Miłkowski, PWN, Warszawa 2009). Wydawnictwo Copernicus Center Press, zapowiadając na 2015 rok polskie tłumaczenie nowej książki Dennetta *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking* (W.W. Norton & Company, New York 2013),

zdecydowało się przełożyć go jako „dźwignia wyobraźni”.

⁴ Zob. J. Baggini, *Żuk w pudełku oraz 99 innych eksperymentów myślowych*, tłum. D. Cieśla-Szymańska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011.

*Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*⁵ pod redakcją Kateriny Ierodiakonou i Sophie Roux jest dziewiętnastym tomem serii zatytułowanej „Medieval and Early Modern Science” [„Nauka Średniowieczna i Wczesnonowoczesna”], która stanowi część monumentalnego projektu wydawnictwa Brill – „History of Science and Medicine Library” [„Biblioteka Historii Nauki i Medycyny”]. Zawartość książki to rezultat zorganizowanych w roku 2007 na Uniwersytecie w Atenach warsztatów dotyczących problematyki eksperymentów myślowych. Omawiana pozycja wykracza jednak poza założenia serii nie tylko w aspekcie historycznym, nie ogranicza się bowiem do prezentacji osiągnięć średniowiecznej i nowożytnej nauki, ale porusza również wątki obecne w starożytności oraz współcześnie. Książka ma także ambicje epistemologiczne i metodologiczne: kilka artykułów poświęconych jest wprost próbie ujęcia istoty eksperymentu myślowego.

Praca składa się z trzech części, a każda z nich – z trzech artykułów. Całość została poprzedzona obszernym wprowadzeniem autorstwa Sophie Roux. Pierwsze dwie części, zatytułowane kolejno: „Historical Uses of Thought Experiments” [„Historyczne zastosowania eksperymentów myślowych”] oraz „The Possibility of Thought Experiments” [„Możliwość eksperymentów myślowych”], mają charakter głównie historyczny. Pierwsza dostarcza przykładów zastosowania eksperymentów myślowych w starożytności i średniowieczu, druga natomiast referuje poglądy myślicieli (na przykład Galileusza czy Kanta), którzy z różnych punktów widzenia kwestionowali użyteczność tego narzędzia w nauce. Ostatnia i – jak się wydaje najciekawsza

część – „How Do Thought Experiments Work?” [„Jak działają eksperymenty myślowe”] – jest próbą odpowiedzi na pytanie o metodologiczny i epistemologiczny status eksperymentu myślowego.

We wprowadzeniu (s. 1-33) Sophie Roux przedstawia krótką historię terminu „eksperyment myślowy” oraz – wychodząc z założenia, że trudno jest podać jego satysfakcjonującą definicję – dokonuje roboczej charakterystyki narzędzia, jakim jest tego rodzaju eksperyment. Stawia również pytania, które służą jako pomoc w wyznaczeniu myśli przewodnich książki. Do najciekawszych należą: Czy i w jaki sposób eksperymenty myślowe mogą generować nową wiedzę bez nowych danych o świecie? Czy polegają one na wglądzie w platońskie idee, czy są zaledwie argumentami opierającymi się na znanych, empirycznych faktach? Jaki rodzaj mechanizmów kognitywnych zaangażowany jest w myślowe eksperymentowanie? Czy są to tylko zwykłe wnioskowania przedstawione w postaci fantastycznych scenariuszy, czy może opierają się one na jakichś specyficznych mechanizmach poznawczych, takich jak na przykład intuicja?

Roux przywołuje powszechną wśród historyków nauki opinię, zgodnie z którą termin „eksperyment myślowy” po raz pierwszy pojawił się w pracach dziewiętnastowiecznego duńskiego fizyka Hansa Christiana Ørstedta, jednak ze względu na fakt, że uczonego ten nadał on bardzo szerokie znaczenie (w jego ujęciu nawet wykonywanie działań matematycznych można traktować jako eksperymentowanie z myślami), właściwa historia pojęcia eksperymentu myślowego powinna zacząć się dopiero od prac Ernsta Macha. Mach jako pierwszy dowartościował eksperyment myślowy, podnosząc go do rangi naukowej procedury, chociaż ograniczył jego zasięg do sytuacji możliwych do zrealizowania w rzeczywistości. Zdaniem Macha myślowe eksperymenty nie tylko nie powinny

⁵ *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, red. Katerina Ierodiakonou, Sophie Roux, Brill, Leiden–Boston 2011, ss. ix+234.

obejmować sytuacji kontrfaktycznych, ale jako procedura badawcza nie są samodzielne – zaledwie poprzedzają eksperymenty fizyczne. Ich funkcją jest umożliwienie dostępu do naszej – jak nazywał ją Mach – „wiedzy instynktowej”⁶, na którą składają się nieuświadomione, codzienne doświadczenia.

Roux pokazuje, że na znaczenie wyobraźni w eksperymentach myślowym uwagę zwrócił dopiero Albert Einstein. Mimo że Einstein, w przeciwieństwie do Macha, dopuszczał eksperymentowanie myślowe na bazie sytuacji kontrfaktycznych (niektóre słynne eksperymenty myślowe Einsteina, na przykład kosmiczna winda, wciąż są przedmiotem licznych dyskusji), to zastrzegając, że z zasady sytuacje te powinny być możliwe do zrealizowania w rzeczywistości fizycznej. Einstein odrzucał możliwość znalezienia wartościowej wiedzy wyłącznie w oparciu o spekulacje, a same myślowe eksperymenty traktował jako rozumowania lub ilustracje wspomagające proces rozumienia u osób, które na przykład nie mają wiedzy matematycznej.

Autorzy książki nie proponują własnej definicji eksperymentu myślowego, nie składają się także do żadnej definicji obecnej już w literaturze przedmiotu. Wskazują natomiast na trzy cechy, które powinien posiadać eksperyment myślowy: po pierwsze, jego bazę powinna stanowić pewna możliwość do pomyślenia sytuacja (jest to warunek kontrfaktyczności), po drugie, powinien on mieć rozbudowaną warstwę narracyjną (co angażuje wyobraźnię i pozwala oprzeć rozumowanie na fikcyjnym scenariuszu), a po trzecie – jasno określony cel poznawczy. Przyjęcie takiej charakterystyki pozwala na odróżnienie eksperymentów myślowych od rozumowań czysto formalnych, w których brakuje fikcyjnego scenariusza,

jak i od literatury – eksperyment myślowy, w przeciwieństwie do większości utworów beletrystycznych, tworzony jest z wyrażoną explicite intencją poznawczą.

Roux wyróżnia we wprowadzeniu trzy stopnie kontrfaktyczności, które wyznaczają ramy dla „fikcyjności” eksperymentu myślowego: słabą, średnią i silną. Kontrfaktyczność słaba obejmuje sytuacje możliwe do wywołania w rzeczywistości, ale z różnych względów (na przykład moralnych, finansowych czy technologicznych) nierealizowanych. Dobrym przykładem są etyczne eksperymenty myślowe, których odbiorca zachęcany jest na przykład do podjęcia decyzji, od której zależy życie osób w rozpędzonym wagoniku – z oczywistych względów tego typu scenariusze najlepiej realizować jedynie w wyobraźni. Kontrfaktyczność średnia dotyczy zaś sytuacji, które aktualnie są niewykonalne, ale być może w przyszłości, wraz z postępem nauki, będą możliwe, kontrfaktyczność silna natomiast obejmuje sytuacje fizyczne lub metafizycznie niemożliwe.

W artykule *Philosophical Thought Experiments: In or Out of the Armchair?* [„Filozoficzne eksperymenty myślowe: dane zmysłowe czy czysty rozum?”] (s. 145-164) Pascal Engel rozszerza ten podział, wskazując, że oprócz uznania kontrfaktyczności sytuacyjnej można także zapytać o rodzaj możliwości, do której odwołuje się dany eksperyment myślowy: czy jest to możliwość fizyczna, metafizyczna, epistemiczna, czy konceptualna. To z kolei prowadzi do pytania, co daje nam dostęp do tych możliwości: wyobraźnia, rozumienie konceptualne, intuicja, wiedza a priori czy dane zmysłowe. Chociaż nie wszystkie te problemy znajdują w artykule Engela satysfakcjonujące rozwiązanie, czytelnik *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts* uzyskuje świadomość związanych z nimi trudności.

Przy omawianiu treści poszczególnych tekstów składających się na recenzo-

⁶ E. Mach, *The Science of Mechanics*, tłum. Th.J. McCormack, Open Court, LaSalle, Illinois, 1960, s. 36.

waną książkę najwięcej miejsca zostanie poświęcone tekstom o charakterze epistemologicznym i metodologicznym.

Pierwszy artykuł tomu, napisany przez Katerinę Ierodiakonou, *Remarks on the History of an Ancient Thought Experiment* [„Uwagi na temat pewnego starożytnego eksperymentu myślowego”] (s. 37-50) skupia się na pierwszym – jak się przyjmuje – takim eksperymencie w dziejach filozofii, czyli opowieści o włócznie na krańcu wszechświata. Pierwotna wersja tej opowieści miała się pojawić w pracach pitagorejczyka Archytasa z Tarentu (którego poglądy przetrwały w komentarzach Symplicjusza do *Fizyki* Arystotelesa), ale można ją także odnaleźć w *De rerum natura* Lukrecjusza. Przewidywany tam eksperyment polega na wyobrażeniu sobie człowieka stojącego na krańcu wszechświata, który rzuca włócznię w kierunku hipotetycznej granicy kosmosu. Zachowanie włóczni w każdym przypadku miałoby potwierdzać fakt istnienia nieskończonej przestrzeni: jeśli włócznia przekroczy granicę wszechświata, wtedy oczywiście jest, że żadnej granicy nie można wyznaczyć, jeśli natomiast włócznia się odbije, oznaczać to będzie istnienie czegoś poza tą granicą, co stawia opór. Ierodiakonou analizuje dzieje tego argumentu w różnych filozoficznych szkołach starożytności i stawia tezę, że nawet jeśli antyczni filozofowie nie posługiwali się terminem podobnym do dzisiejszego „eksperymentu myślowego”, to rozumowania, które przeprowadzali, swoją strukturą – na którą składały się hipotetyczny scenariusz osadzony w fikcyjnej scenerii i cel dyskursywny – odpowiadają współczesnym poglądom na naturę takiego eksperymentu.

W kolejnym artykule – *Thought Experiments in the De Anima Commentaries* [„Eksperymenty myślowe w komentarzach do dzieła *O duszy*”] (s. 51-64) – Peter Lautner referuje stanowiska między innymi Jana Filopona oraz Symplicjusza, którzy swoje poglądy na temat właściwo-

ści ludzkiej duszy uzasadniali, odwołując się do zdroworozsądkowych fikcyjnych przykładów, możliwych jednak do zrealizowania w codziennym doświadczeniu. Jeśli obecność takiej słabej kontrfaktyczności w argumentach starożytnych uczonych można byłoby uznać za wystarczający warunek do nazwania tych rozmowań eksperymentami myślowymi, to – jak konkluduje Lautner – taka postać eksperymentu myślowego jest w filozofii niezwykle popularna. Lautner wskazuje także na ważną różnicę między filozoficznym mitem a eksperymentem myślowym: chociaż oba te zjawiska są podobne w warstwie fabularnej, to mit, w przeciwieństwie do eksperymentu myślowego, nie służy rozwiązaniu jakiegoś problemu, a jedynie ilustracji pewnej teorii.

W artykule *Thought Experiments in Late Medieval Debates on Atomism* [„Eksperymenty myślowe w późnośredniowiecznych debatach o atomizmie”] (s. 65-79) Christophe Grellard przywołuje dwa eksperymenty myślowe autorstwa średniowiecznego atomisty Henryka z Harclay, których celem było odrzucenie arystotelizmu i obrona poglądu o konieczności istnienia nieskończonej liczby niepodzielnych atomów. Pierwszy eksperyment odwołuje się do matematycznej koncepcji przestrzeni jako powierzchni składającej się z niepodzielnych punktów. W tym ujęciu należy wyobrazić sobie idealną sferę przemieszczającą się po idealnie płaskiej powierzchni – według Henryka z Harclay oba obiekty mogą stykać się tylko w jednym, niepodzielnym punkcie. Drugi eksperyment jest ilustracją logicznej możliwości istnienia aktualnej nieskończoności. Zdaniem Henryka z Harclay, skoro wszechmocny Bóg jest w stanie zobaczyć nieskończoną liczbę punktów rozciągniętych wzdłuż wyznaczonej linii, to jest logicznie możliwe, że faktyczna nieskończoność istnieje, nawet jeśli pozostaje poznawczo niedostępna ograniczonym ludzkim umysłom.

Artykuł Simo Knuuttila i Taneli Kukonena – *Thought Experiments and Indirect Proofs in Averroes, Aquinas, and Buridan* [„Eksperymenty myślowe i dowody pośrednie w dziełach Awerroesa, Akwinaty i Buridana”] (s. 83-99) – dotyczy problemu wartości eksperymentu myślowego, który wychodzi od fizycznie lub metafizycznie niemożliwych przesłanek. Analizując poglądy Awerroesa, Tomasza z Akwinu, Jana Buridana i Mikołaja z Oresme, autorzy dochodzą do wniosku, że w średniowieczu można odnaleźć silne tendencje do tworzenia rozumowań odwołujących się do światów możliwych.

W tekście zatytułowanym *Galileo's Use of Medieval Thought Experiments* [„Galileusza zastosowanie średniowiecznych eksperymentów myślowych”] (s. 101-125) Carla R. Palmerino prezentuje genezę poglądów Galileusza na naturę ruchu. Według niej, chociaż sposób myślenia Galileusza został ukształtowany zgodnie ze średniowiecznym, tradycyjnie arystotelesowskim obrazem świata, to wnioski, jakie wyciągał Galileusz, sprzeciwiały się obowiązującym wówczas teoriom. Jego najśłynniejszy eksperyment myślowy, tak zwane kamienie Galileusza, nie był traktowany przez samego uczonego jako pełnoprawna metoda naukowa, a raczej jako surogat właściwego, rzeczywistego eksperymentu. Zdaniem Palmerino, Galileusz odrzucał uprawianie nauki na przykładzie fikcyjnych sytuacji, w których zakłada się możliwość złamania znanych praw przyrody. Jego zdaniem, jedynym dopuszczalnym sposobem rozumowania opierającego się na fikcyjnym scenariuszu może być narracja zgodna z naszą aktualną wiedzą o świecie.

W artykule *On Kant's Critique of Thought Experiments in Early Modern Philosophy* [„O Kanta krytyce eksperymentów myślowych w filozofii wczesnonowożytnej”] (s. 127-142) Stelios Virvidakis przywołuje pewne poglądy Immanuela

Kanta, które można zinterpretować w duchu współczesnego rozumienia eksperymentu myślowego. Na początku przytacza zastrzeżenia wysuwane przeciwko eksperymentom myślowym. Najważniejsze z nich głoszą, że eksperymenty myślowe opierają się na kontrowersyjnych założeniach epistemologicznych i metafizycznych, bez zgody na które przystąpienie do eksperymentu myślowego okazuje się niemożliwe. Eksperymentom myślowym zarzuca się również, że opierając się na modalnych przesłankach, dotyczą nie tyle światów możliwych, ile światów innych niż nasz – a światy te z perspektywy naszej nauki wydają się raczej nieistotne. Virvidakis wychodzi naprzeciw tradycyjnym poglądom na naturę eksperymentu myślowego, zgodnie z którymi eksperymenty takie albo stanowią zaledwie przedłużenie empirycznych dociekań, albo są narzędziami wglądu w platońską sferę niezmiennej wiedzy. Odwołując się do poglądów Kanta, autor proponuje trzecią drogę. Jego zdaniem, obiecującą strategię rozwiązywania problemów generowanych przez eksperymenty myślowe odnaleźć można w *Krytyce czystego rozumu*. Autor przyznaje, że jego tekst jest zaledwie zachętą do dalszych badań, ale poparta autorytetem Kanta konkluzja, że należy dołożyć wszelkich starań, by nasze rozumowania były poprawne, wydaje się raczej trywialna.

We wspomnianym już artykule *Philosophical Thought Experiments: In or Out of the Armchair?* Pascal Engel rozpoczyna refleksję od przywołania znanego eksperymentu myślowego Franka Jacksona o naukowcu imieniem Mary i twierdzi, że specyfiką eksperymentu myślowego w ogóle jest skłonienie odbiorcy, aby – najczęściej intuicyjnie – ocenił poprawność zawartego w eksperymencie rozumowania. W związku z tym pojawia się problem, do jakiego rodzaju wiedzy odwołuje się eksperyment myślowy w punkcie wyjścia oraz co stanowi jego rezultat. Engel proponuje cztery

podejścia do tego problemu: empiryczne, platońskie, imaginacyjne i wittgensteinowskie. Nie jest to jednak podział logiczny. Kryterium wyróżnienia dwóch pierwszych podejść stanowi epistemologiczny status eksperymentu myślowego, natomiast dwóch ostatnich – rezultat jego użycia. Według pierwszego poglądu eksperymenty myślowe odwołują się wyłącznie do naszej wiedzy empirycznej – są to rozumowania oparte na empirycznych przesłankach, stosowane w celu obalenia lub potwierdzenia jakiejś teorii, ewentualnie dostarczenia wniosku prowadzącego do najlepszego wyjaśnienia jakiegoś faktu. W tym podejściu krytykowanie eksperymentu myślowego nie różni się od krytyki jakiegokolwiek innego argumentu, a warstwa fabularna eksperymentu myślowego jest dowolna (w eksperymencie Schrödingera zamiast kota mógłby pojawić się pies lub żółw) i właściwie zbędna. W związku z tym eksperymenty myślowe jako rodzaj szczególnego narzędzia także są niepotrzebne. Naprzeciw takiemu ujęciu wychodzi platońskie ujęcie eksperymentu myślowego. Zgodnie z tą interpretacją eksperymenty myślowe – dzięki jakiegoś rodzaju intuicji – umożliwiają nam dostęp do platońskiego świata koniecznych i niezmiennych prawd. Jako przedstawiciela tego stanowiska Engel wskazuje Jamesa Browna. Zdaniem Browna najlepszym przykładem platońskiego podejścia jest słynny eksperyment myślowy „kamienie Galileusza”. Eksperyment ten, uznawany przez samych fizyków za jeden z najpiękniejszych, nie tylko wykazał fałszywość fizyki arystotelesowskiej, lecz także bez odwoływania się do nowych danych ze świata dostarczył nowej wiedzy na jego temat: wykazał, że przyspieszenie ruchu spadającego ciała jest stałe i niezależne od jego masy. Trzecie ujęcie – nazwane przez Engela imaginacyjnym – utrzymuje, że eksperymenty myślowe, chociaż nie dostarczają żadnej nowej wiedzy o świecie,

mogą pełnić ważną funkcję ilustracyjną, dydaktyczną bądź heurystyczną. Innymi słowy, eksperymenty myślowe służą jedynie wspomaganie rozumienia różnych abstrakcyjnych problemów. Natomiast podejście czwarte – nazwane wittgensteinowskim – zasadza się na przekonaniu, że eksperymenty myślowe stanowią pewien rodzaj filozoficznej sztuki dla sztuki czy też intelektualnej zabawy pojęciami.

Engel zastanawia się również nad rolą intuicji w eksperymentach myślowych, przywołując dwa przeciwstawne poglądy na jej naturę. Z jednej strony intuicja może być rozumiana jako rodzaj intelektualnego odpowiednika percepcji zmysłowej, który daje nam dostęp do wiedzy apriorycznej. Jako obrońcę takiego stanowiska Engel wskazuje George’a Bealera, którego tak zwany skromny racjonalizm zakłada możliwość intuicyjnego dostępu do niezależnej od doświadczenia wiedzy o możliwych i koniecznych zjawiskach występujących w świecie. Na drugim biegunie plasują się poglądy traktujące intuicję jako formę wiedzy empirycznej, która kształtuje się w procesie socjalizacji zachodzącym w obrębie różnych kultur. Engelowi – jak sam przyznaje – najbliższe jest jednak stanowisko Timothy’ego Williamsona, który w swojej znanej książce *The Philosophy of Philosophy*⁷ [„Filozofia filozofii”] przekonywał, że eksperymenty myślowe należy traktować jako rodzaj kontrfaktycznego rozumowania, które nie jest oparte na intuicjach, lecz na empirycznych uogólnieniach i tradycyjnym wnioskowaniu.

Jean-Yves Goffi i Sophie Roux w tekście *On the Very Idea of a Thought Experiment* [„O samej idei eksperymentu myślowego”] (s. 165-191) zastanawiają się, co stanowi o wartości eksperymentu myślowego. Stawiają tezę, że dobry eksperyment myślowy spełnia trzy warunki: po pierwsze, jego

⁷ Zob. T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford 2007.

przedmiotem nie są obiekty w świecie, lecz przekonania; po drugie, przekonania te muszą być podzielane przez uczestników dyskusji; oraz po trzecie, przekonania te powinny być uporządkowane w hierarchiczną strukturę. Trzeci warunek oznacza, że dyskutanci muszą się zgodzić, iż w razie wykrycia niespójności w ich obrazie świata są gotowi zmienić zdanie. Wydaje się jednak, że zaproponowany przez autorów zestaw warunków musi zostać spełniony przez każde poprawne rozumowanie, a nie tylko dobry eksperyment myślowy.

W ostatnim artykule – *Thought Experiments and Mental Simulations* [„Eksperymenty myślowe i symulacje umysłowe”] (s. 193-215) – John Zeimbekis omawia stanowisko reprezentowane przez takich filozofów, jak Tamar Gendler czy Nancy Nersessian, zgodnie z którym eksperymenty myślowe są symulacjami umysłowymi, co oznacza, że umysł – poprzez eksperyment myślowy – w przybliżony sposób odzwierciedla zjawisko lub zachowanie danego obiektu. Zdaniem Zeimbekisa ujęcie takie może być wystarczające w odniesieniu do moralnych eksperymentów myślowych, zawodzi jednak w przypadku eksperymentów myślowych opartych na przesłankach empirycznych. W tym ostatnim przypadku nie jest możliwe – według Zeimbekisa –

uzyskanie za pomocą symulacji umysłowych nowej wiedzy na temat fizycznego świata.

Recenzowany tom stanowi bogate źródło informacji o historii wykorzystania eksperymentów myślowych, lecz w warstwie metodologicznej i epistemologicznej pozostawia jednak pewien niedosyt. Jak zostało pokazane, autorzy nie proponują bowiem zbyt wielu własnych rozstrzygnięć, najczęściej ograniczając się do zreferowania poglądów obecnych już w literaturze przedmiotu. Nie stanowi to jednak poważnego zarzutu, ponieważ cel serii „Medieval and Early Modern Science” jest głównie historyczny i jako taki został zrealizowany znakomicie. Także decyzja redaktorów, by umieścić na końcu książki wspólny dla wszystkich artykułów indeks oraz bibliografię, stanowi cenną pomoc w doborze dalszej lektury. Książka *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts* adresowana jest więc nie tylko do czytelników chcących zapoznać się z historią eksperymentów myślowych, lecz także do osób zainteresowanych syntetycznym przedstawieniem dyskusji wokół ich istoty. Z tego względu książka stanowi warte polecenia wprowadzenie w problematykę eksperymentów myślowych.

Małgorzata PEROŃ

ODKRYWANIE (NIE)WYSŁOWIONEGO

Książka Zofii Zarębianki *Wtajemniczenia (w) Miłosza*¹ zawiera trzydzieści szkiców skupionych wokół zagadnień związanych z duchowym wymiarem poezji Noblisty. To, co poetyckie, i to, co metafizyczne – jest ściśle splecione i, jak pokazuje autorka – istnieje już do początku w utworach autora *Trzech zim*, rozrastając się, zmieniając natężenie aż do jego *Wierszy ostatnich*. Aspekt religijny i duchowy tej poezji odkrywany jest przez badaczkę na zasadzie tytułowych wtajemniczeń – autorka przygląda się pojedynczym wersom, tomom i zagadnieniom na zasadzie nieustannego rozszerzania i pogłębiania swoich analiz. Raz przywołana strofa pojawia się ponownie w kolejnym, nieco innym aspekcie. Ta wielostronność podejścia badawczego umożliwia uchwycenie duchowego wymiaru tej poezji w całej różnorodności i zniuansowaniu.

W tym miejscu chcę zwrócić uwagę na sam pomysł ułożenia poszczególnych rozdziałów książki. Przypominają one kolejne etapy drogi; tekst narasta, odsłania te same – wydawałoby się – zagadnienia, ale od nowej strony. Poszczególne rozdziały to w większości artykuły, które miały już swoją publikację w czasopiśmie i książ-

kach poświęconych Miłoszowi. Przywołane teksty pochodzą z lat 1998-2013. W omawianej pozycji znalazły się cztery artykuły dotąd niepublikowane oraz trzy fragmenty rozprawy magisterskiej autorki. Decyzja o włączeniu tekstu napisanej w roku 1980 pracy, która poświęcona została ukazaniu międzywojennej twórczości poety na tle programu grupy Żagary, jest znamienna. Odkrywa bowiem przed czytelnikiem naukową, ale też i osobistą drogę autorki – wieloletnie mierzenie się z najważniejszymi zagadnieniami tej poezji. Z perspektywy czasu, opierając się na najnowszych ustaleniach, badaczka domknęła swój pierwszy głos tym współczesnym, obecnym. Wtajemniczenia w Miłosza dotyczą zatem najpierw samej autorki. Fragmenty jej pracy magisterskiej, zestawione z tekstami późniejszymi, pokazują przede wszystkim stopniowe zagłębianie się w problematykę duchowej strony tej poezji. Procesualności tego zjawiska towarzyszy stopniowe precyzowanie obrazu Miłosza jako poety żywo zanurzonego w pytania o charakterze metafizycznym i szukającego na nie własnych odpowiedzi.

Książka podzielona została na dwie zasadnicze części. Pierwszą z nich, dwuczęściową, budują rozpoznania o charakterze uogólniającym i dopiero na tym tle możliwe jest pełniejsze odczytanie części drugiej, którą stanowi lektura konkretnych, pojedynczych utworów Miłosza. Autorka

¹ Zofia Zarębianka, *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć–duch(owość)–wyobraźnia*, Homini–Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2014, ss. 508.

niejako „w praktyce” sprawdza – ale i potwierdza – swoje wcześniejsze odkrycia.

Odkrywanie Miłosza znajduje odzwierciedlenie w niemal chronologicznym układzie tekstów samej autorki – począwszy od pracy magisterskiej, poprzez artykuły z końca lat dziewięćdziesiątych, aż do roku obecnego. Spojrzenie osobiste i jego wyostrzanie się wraz z upływem czasu, narastaniem badań nad literaturą w kontekście sacrum, wiąże się także z rozwojem widocznym w twórczości poety. Nie chodzi tu tylko o pojawianie się kolejnych tomów poetyckich, które warunkowane są także okolicznościami historycznymi, ale przede wszystkim o zmianę postaw bohatera lirycznego, ukazywanych tematów oraz sposobów ich ewokowania. Wtajemniczenie dotyka zatem także bohatera tej twórczości, który wraz z upływem czasu doświadcza przemian duchowych, poszukując nowego, bardziej pojemnego sposobu ich wyrażenia. Nie bez powodu zatem autorka, śledząc drogę przemian, rozpoczyna od źródła pisarstwa Noblisty. Pierwsze rozdziały książki dotyczą zagadnień oscylujących wokół literackiej biografii Miłosza. Jego inicjacja odbywa się w określonym czasie (międzywojnie), miejscu (Wilno) i środowisku literackim (grupa Żagary). Jak zauważa badaczka, to właśnie tu rodzą się najważniejsze wątki poezji autora *Hymnu o perle* – w tym ten wyznaczający cały projekt – które będą konsekwentnie dochodziły do głosu w jego późniejszej twórczości. W pierwszej fazie swej drogi poetyckiej Miłosz, z *Poematem o czasie zastygłym* oraz *Trzema zimami*, jawi się na tle programu żagarystów jako zjawisko osobne. Jego indywidualność twórcza nie pozwala zasypać przepaści pomiędzy nim a innymi przedstawicielami tego pokolenia. Autorka rozpoczyna pracę od ukazania początków tej drogi i jest to jednocześnie niejako początek także jej drogi naukowej. Tylko osobisty wybór badaczki, chęć pokazania swoich pierwszych wtajemniczeń,

usprawiedliwia wprowadzenie do książki tekstów przecież wcale nieodkrywczych w kontekście dzisiejszego stanu badań nad tą twórczością. Z kilkoma zaledwie zaktualizowanymi przypisami, opublikowane fragmenty mają charakter raczej już tylko świadectwa pracy naukowej.

Co jest tematem spajającym tak różnicowany zbiór tekstów? Autorka wybiera niezwykle pojemną kategorię pamięci, która łączy to, co indywidualnie doświadczane, i jednocześnie pozwala na usytuowanie tego doświadczenia w perspektywie zbiorowej. Obszar tematów, które zostały przypisane do tej kategorii, jest zaskakująco szeroki: od wątków biograficznych, dialogów z innymi poetami, poprzez postawę wobec ojczyzny i sposobów jej przywoływania, konkretność wileńskiego krajobrazu i jego metaforyzację, aż do motywu starości. Część tę zamyka dość nieoczekiwane rozdział poświęcony postaci kapłanów w poezji Czesława Miłosza. Czy da się zatem czytać tak różnorodny zbiór jako pewną całość?

Po pierwszym, syntetycznym tekście o Miłoszu i żagarystach (są to fragmenty pracy magisterskiej badaczki), umieszczono tekst dotyczący sporu (ale i dialogu) autora *Trzech zim* ze Zbigniewem Herbertem. Światopoglądowe „rozmowy” (poprzez teksty, wywiady, listy) poetów kreślą rozległą problematykę aksjologiczną, w centrum której znajduje się poeta wobec narodu i ojczyzny – i tej ostatniej poświęcone są kolejne rozdziały *Wtajemniczeń*. Punktem dojścia w tej częstej rozważań jest spojrzenie na krajobraz utrwalony w pamięci w perspektywie eschatologicznej. W wierszach wczesnych widoki stron rodzinnych odbijają doświadczenia historyczne całego pokolenia, błyszczą wizyjnością i profetyzmem, których źródeł należy szukać w romantyzmie. W wierszach późnych stopniowo ustępują tonowi osobistemu, w którym realność i zmysłowość minionego, widziana w nagłym przebły-

sku, otwiera perspektywę wieczności. Wszystkie spojrzenia na ojczyznę wiążą się nie tyle z miejscem, ile z naczelną kategorią pamięci. To ona wydobywa i utrwała w słowie poetyckim to, co minione.

Fascynacja przemijaniem i wiecznością jest stałym i chyba najbardziej oczywistym motywem w poezji Miłosza, obecnym od pierwszych jego tekstów. W tym kontekście ulokowany został kolejny wątek *Wtajemniczeń*. Jeśli zatem chcemy poszczególnie teksty tej książki odczytywać w ramach spójnego, całościowego projektu, to należy założyć, że autorka w każdym z nich zostawia tropy, które podejmie i rozwinie w dalszych interpretacjach. Dlatego motyw ojczyzny, pejzażu, krajobrazu stron rodzinnych bohatera lirycznego z lat młodości stopniowo kieruje się ku jego wspomnieniom siebie samego, zanurzonego w czas i historię. Bohater Miłosza, zanurzając się w żywiole pamięci i utraty, stara się odnaleźć siebie – skazanego na przemijanie w ciele, ale jednocześnie ocalanego w wymiarze duchowym. Stąd też kolejne rozdziały książki poświęcone są motywom starości w późnych wierszach Miłosza. Kolejny raz badaczka odczytuje naczelne motywy tej twórczości w ich charakterze procesualnym, w perspektywie nakładających się doświadczeń – od spojrzenia teoretyczno-filozoficznego w wierszach wczesnych do poetyki osobistego wyznania tekstów ostatnich. Jak zatem można wyjaśnić w kontekście powyższych tematów decyzję o zamknięciu tej części rozdziałem, który poświęcony został postaciom kapłanów w twórczości Miłosza? Czy artykuł, który w sposób przeglądowy wynotowuje poszczególne sylwetki duchownych, nie rozbija zaskakująco zamyśłu pierwszej części *Wtajemniczeń*? Na pomoc należy przywołać pojemną kategorię pamięci oraz biografii, wówczas kapłani jawią się, po pierwsze, jako postaci wyłuskane z zapomnienia, po drugie, jako otwierający przed bohaterem przestrzeń

duchową i zmuszający go do zajęcia wobec niej stanowiska.

Następna część studiów problemowych koncentruje się wokół tytułowych przestrzeni ostatecznych i rozpoczyna od wstępnych rozpoznań związanych z religijnymi aspektami tej twórczości, poczynając od roku 1933 aż do 2004. Podobnie jak w pierwszej części, tak i tutaj, by uporządkować różnorodność tematyczną poszczególnych tekstów, autorka wybiera kolejną pojemną kategorię, jaką jest duchowość. Badaczka stosuje ją dwojako: na określenie stanów i przemian wewnętrznych bohatera oraz zakresu tematycznego, w którym pojawiają się określone motywy, symbole i emblematy tego, co duchowe. Perspektywę przekształceń i wtajemniczeń autorka rozpoczyna od omówienia dwóch wczesnych tekstów poety. Z *Poematu o czasie zastygłym* oraz z *Trzech zim* wyłania się ambiwalentny obraz bohatera lirycznego. Zasada przedstawiania świata duchowego poprzez wydobywanie antynomii będzie też widoczna w dalszych rozdziałach. Autorka *Czytania sacrum* przygląda się kolejnym kręgom tematycznym, rozpiętym (według zasady antynomii) między młodością a starością, wizyjnością a konkretem, abstrakcją a zmysłowym szczegółem, historią a metafizyką, zbiorowością a indywidualnością, wiarą a zwątpieniem. Poezja Miłosza nie pozwala nigdy na jednoznaczny wybór tylko jednej z przedstawionych dróg. Jak podkreśla badaczka, w twórczości poety widoczne są raczej oscylacja pomiędzy dwoma sprzecznymi kategoriami, niejednoznaczność i paradoks.

Następne rozdziały poszerzają perspektywę spojrzenia na to, co można określić jako metafizyczne w twórczości autora *Drugiej przestrzeni*. Doświadczenia duchowe bohatera tej poezji lokują się na granicy niewyraźności języka i jednocześnie nie dają się jedynie opisać poprzez odwołanie do konkretnej religii czy konkretnego wyznania. Miłosz, by móc

mówić o tym, co paradoksalnie wymyka się słowu, poszukuje nowych dróg wyrazu – jedną z nich jest czerpanie z kultur dalekowschodnich. Odwołania do religii buddyjskiej należą do sposobów poszerzania języka, za pomocą których Miłosz od początku swoich literackich zmagających chciał zapisać Niewysłowione. Nie chodzi tutaj tylko o posługiwanie się pojęciami i motywami związanymi z buddyzmem zen, ale o postawę bohatera wobec świata, czasu i przestrzeni duchowej. Jedną z dróg duchowych, które umożliwiają przeżycie iluminacji, jest medytacja. Kultura Dalekiego Wschodu, ważna dla tłumacza i twórcy haiku, obecna już w przedwojennej poezji Miłosza, szczególnie mocno wybrzmiewa w wierszach ostatnich. Autorka raz jeszcze postrzega poezję Miłosza jako projekt niezwykle konsekwentnej drogi duchowej, zarysowanej już u początku jego pisarskiej aktywności, a zwieńczonej u kresu tekstami o charakterze iluminacyjnym. Kolejne rozdziały poszerzają zagadnienia związane z inspiracjami dalekowschodnimi w poezji Noblisty. Autorka przybliży przyczyny zainteresowania poety tym kręgiem kulturowym, wskazując jednocześnie (w kontekście korespondencji między Miłoszem a Mertonem) szerszą perspektywę badawczą, związaną z postawą otwartości i potrzebą poszukiwania przez Miłosza odpowiedzi na pytania ostateczne.

Ostatnie rozdziały tej części poświęcone zostały literackim sposobom kreowania przestrzeni duchowych. Na przykładzie kilku motywów (na przykład słońca, światła czy pejzaży dzieciństwa), „emblematów nieskończoności”, autorka pokazuje stopniowe przekształcanie znaczeń tej poezji, przybliżanie się Miłosza do konkretnego zmysłowego, niechęć autora *Hymnu o per-*

le do pojęć abstrakcyjnych. W związku z tą ostatnią kwestią pada pytanie o wyłanianie się tego, co niematerialne. Opozycja między zmysłowym a duchowym, skończonym a wiecznym, tworzy jedną z najważniejszych cech wyobraźni religijnej poety. Za pomocą obrazów zmysłowych przechodzi się do przestrzeni duchowych, dialogiczność i ambiwalencja mówiących głosów nie pozwala na popadnięcie w zasłaniającą Tajemnicę jednoznaczność wyborów czy deklaracji.

Książkę *Wtajemniczenia (w) Miłosza* zamykają szkice krytyczne dotyczące pojedynczych utworów poety. Potwierdzają one i precyzują wszystkie dotychczasowe ustalenia badawcze. Ciekawym pomysłem było wybranie do analizy tych tekstów, które w różnym oświetleniu, czasem tylko w kilku wersach, pojawiły się w pierwszej części książki. Dzięki temu stajemy niejako przed kolejnym etapem wtajemniczenia samej autorki, która znajduje się w tym momencie najbliższej tajemnicy osobnego świata, jakim jest tekst poetycki. W jedenastu szkicach pomieszczonych w tej części książki Zarębianka przygląda się pojedynczym tekstom, cyklom, tomikom i motywom. Znamienne, że ostatnim tekstem, któremu poświęca uwagę w zamykającej sekwencji, jest napisany przez Miłosza tuż przed śmiercią wiersz *O zbawieniu*.

Wtajemniczenia (w) Miłosza, dzięki wieloletniej fascynacji i pasji badawczej Zofii Zarębianki, pozwalają uchwycić nie tylko wielowymiarowość problematyki metafizycznej w twórczości Miłosza, ale przede wszystkim poszukiwania samej autorki. Książka przybliży do tajemnicy tej poezji, ale też odsłania duchowy wymiar człowieka – poety, badacza, czytelnika.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Andrzej Juszczyk, *Stary wspinały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, ss. 184.

Wprawdzie, jak zauważa Andrzej Juszczyk we „Wstępie” do rekomendowanej tu książki, wielkie utopijne narracje należą już do przeszłości, to jednak refleksja nad zjawiskiem utopii jest nadal rozwijana, a przejawy utopijnego myślenia pozostają wciąż obecne w kulturze. Praca krakowskiego literaturoznawcy wpisuje się w kontekst prowadzonej przez intelektualistów dyskusji nad paradoksami utopii rozumianej jako zjawisko literackie. Autor studium poddaje analizie utopie pozytywne i negatywne, starając się wykazać, że wbrew powszechnej opinii mają one istotne cechy wspólne, a dzielą je jedynie drugorzędne różnice formalne. W swoich rozważaniach koncentruje się na wzorcowych utworach, które znacząco wpłynęły na ukształtowanie się kanonu gatunku i jego przyszły rozwój. Przedmiotem badań dotyczących utopii pozytywnej są tutaj, obok dzieła Thomasa More’a, od którego pochodzi jej nazwa, *Christionopolis* Johanna Valentina Andreae i *Nowa Atlantyda* Francisa Bacona, a w przypadku dystopii *My* Jewgienija Zamiatina, *Nowy wspinały świat* Aldousa Huxleya oraz *Rok 1984* George’a Orwella. Juszczyk stawia tezę, że to właśnie pewne rozwiązania konstrukcyjne obecne zarówno w klasycznych, jak i dwudziestowiecznych tekstach stanowią o trwałości wzorca utopii. W odniesieniu do obu jej odmian (odpowiednio w dwu częściach pracy) rozpatruje takie wyznaczniki poetyki tekstu, jak charakter i rola ramy fabularnej, nazw własnych i imion, koncepcja i znaczenie języka oraz przestrzeni i czas. W wyniku przeprowadzonej analizy porównawczej dochodzi do wniosku, że w obydwu wersjach utopii nazwy miejsc, instytucji i nazwiska bohaterów tworzą symboliczny horyzont znaczeniowy, stanowią swoisty komentarz do opisywanego świata i pozostają w związku z religijnym czy światopoglądowym kontekstem, specyficzna konstrukcja języka opisywanych światów zaś nie tylko służy ich kreowaniu, ale zarazem umożliwia przywołanie mitu języka idealnego, w pełni adekwatnego do rzeczywistości. Również kategorie przestrzeni i czasu, w wymiarze symbolicznym oparte na dychotomii dobra i zła, podporządkowane są ideowemu przesłaniu zarówno w dawnych, jak i ubiegłowiecznych utworach. Ponadto

związek między nimi wykazuje Juszczuk, omawiając sposoby występowania religii (lub quasi-religii) – stanowiącej z jednej strony element świata przedstawionego, z drugiej zaś swoistą postawę autorów wyrażających sprzeciw wobec złej rzeczywistości i żywiących wiarę w istnienie „lepszego natury człowieka” (s. 164).

Krakowski literaturoznawca zauważa, że autorzy zarówno utopii, jak i dystopii posługują się popularnymi w ich czasach schematami literackimi (odpowiednio opisem podróży i melodramatem), fabuła stanowi jednak tylko pretekst do zajęcia stanowiska wobec idei, nie tyle politycznych, ile „prawdziwych i wiecznych” (s. 166). Juszczuk kwestionuje racjonalność utopii, wskazując na ich irracjonalne i metafizyczne założenia. Twierdzi, że naczelną ideą organizującą badane przez niego teksty jest pewnego rodzaju przekonanie religijne zbliżone do gnozy. Utopie i koncepcje gnostyków łączy bowiem założenie, że „gdzieś głęboko u początków ludzkości bije źródło dobra, które pochodzi spoza tego świata i którego nie da się wytłumaczyć za pomocą panującego w świecie dyskursu polityki, nauki czy religii” (s. 171).

Książka *Stary wspinały świat* zasługuje na uwagę ze względu na nowatorskie podejście autora do utopii jako gatunku literackiego i próbę konfrontacji z poglądami innych badaczy podejmujących tę problematykę. Namysł Andrzeja Juszczaka nad tym gatunkiem nie ogranicza się jedynie do kwestii formalnych, ale w pewnym stopniu przybliża samą istotę utopii.

M.Ch.

Umberto Eco, *Historia krain i miejsc legendarnych*, tłum. T. Kwiecień, Rebis, Poznań 2013, ss. 478.

W publikowanym w niniejszym tomie fragmencie książki *Utopian Thought in the Western World* jej autorzy, Frank E. Manuel i Fritzie P. Manuel, piszą, że utopiści nie poświęcali wiele miejsca sprawie piękna wyobrażanych przez siebie krain, koncentrując się przede wszystkim na tym, by ukazywały one model dobrego życia, dobrych rządów i powszechnej szczęśliwości. Być może piękno po prostu nie było dla utopistów warunkiem niezbędnym do życia szczęśliwego. Anonsowana albumowa książka autorstwa Umberta Eco nasuwa jednak myśl, że fantazje dotyczące idealnych krain stanowią w dziejach kultury nieustanne wyzwanie nie tylko dla ludzkiego umysłu, ale również dla ludzkiej wyobraźni, która nieuchronnie podąża za opisem idealnych miejsc wyrażonym w słowach, tworząc ich obrazy, które cechuje uderzająca precyzja szczegółu przekuwająca się właśnie w piękno.

Legendarne miejsca, którym Eco poświęcił swoją pracę, mają różny charakter: czasami rzeczywiście istniały w przeszłości, a ich pozostałości można oglądać nawet do dnia dzisiejszego, w niektórych wypadkach być może istniały, a w jeszcze innych były iluzjami, chimerami, których byt zamknął się w kłamrach legendy. Eco pisze, że wszystkie one mają tylko jedną cechę wspólną, która stanowi zarazem zasadę organizacyjną jego książki: wywołały

„lawinę wierzeń” (s. 9). Już w tym miejscu trzeba wspomnieć, że opisom krain przywoływanych przez autora towarzyszą ilustracje o bardzo wysokiej jakości technicznej, niejednokrotnie w formacie jednej, a nawet dwóch stron książki, która w całości została wydrukowana na papierze kredowym (o jakość druku zadbało włoskie wydawnictwo Bompiani, jej pierwotny wydawca). Eco nie poprzestaje jednak na pokazaniu czytelnikowi ilustracji, obok nich zamieszcza bowiem fragmenty dzieł, dawnych i współczesnych, filozoficznych i literackich, których autorzy wypowiadają się na temat czy to konkretnych krain, czy to konkretnych obrazów.

Eco dokonał podziału opisywanych miejsc na piętnaście kategorii. W rozdziale pierwszym przedstawił wyobrażenia płaskiej Ziemi i antypodów: przede wszystkim średniowieczne mapy, graficzne próby rekonstrukcji Kosmosu i obrazy fantastycznych stworów, które miały zamieszkiwać antypody. W komentarzu zaznacza, że kulistość Ziemi była przedmiotem namysłu filozofów już w starożytności. Dodaje, że błędne, jakkolwiek powszechne, jest przekonanie, iż w średniowieczu sądzono, że Ziemia nie ma kształtu sferycznego, i ukazuje tło tego przekonania: „Dziewiętnastowieczna myśl świecka, poirytowana tym, że różne wyznania chrześcijańskie sprzeciwiały się teorii ewolucji, przypisała całej myśli chrześcijańskiej [...] twierdzenie, że Ziemia jest płaska” (s. 12).

Rozdział drugi poświęcony został wyobrażeniom ziem biblijnych, których „położenie geograficzne ginie w legendzie” (s. 38), a więc przede wszystkim miejsca pobytu zaginionych pokoleń Izraela, ale między innymi również wędrowce Żydów przez pustynię, krainie, z której przybyła królowa Saby, świątyni Salomona (autor zawarł tu biblijne opisy Pierwszej Świątyni, zarys *In visionem Ezechielis* Ryszarda od św. Wiktora wraz z ilustracją przedstawiającą *Wizję Ezechiela* Rafaela Santiego oraz reprodukcję *Królowej Saby* Paula Veronesego) i ojczyźnie Trzech Królów (tu reprodukcja środkowego panelu *Tryptyku Floreins* Hansa Memlinga).

Kolejny, trzeci rozdział traktuje o uniwersum mitologii greckiej, czyli o ziemiach Homera, i o siedmiu cudach świata. Chociaż lokalizacja tych ziem i miejscowości w nich położonych jest dziś oczywista, Eco podkreśla, że mają one „w naszym imaginarium własne, osobne życie i te same właściwości co miejsca nieistniejące” (s. 66). Czytelnik wędruje więc wraz autorem po świecie Odyseusza i ma okazję prześledzić jego pochodzące z różnych epok wizerunki, a także mapy jego podróży. Wśród obrazów cudów świata można zaś w tym miejscu zobaczyć reprodukcję przejmującego płótna Louisa de Caullery’ego *Kolos Rodyjski*.

W rozdziale czwartym autor opisał i przedstawił wyobrażenia mirabiliów Orientu, od Aleksandra Wielkiego, do księdza Jana. Starożytne i średniowieczne fantazje dotyczące rzeczywistych i wyimaginowanych krain położonych daleko na Wschód od Europy oraz legendy o podróżach w nieznane zostały tu zilustrowane obrazami przedstawiającymi mapy, wyprawy, egzotyczne zwierzęta, mieszkańców i władców tych dalekich krain, a także charakterystyczne dla tych krajów wynalazki.

Rozdział piąty poświęcony został w całości wyobrażeniom ziemskiego raj, „miejsca, w którym na początku świata żyło się w stanie szczęśliwości i niewinności” (s. 145) i które pozostaje elementem wspólnym tak różnych religii,

jak judaizm, chrześcijaństwo, dżinizm, hinduizm, buddyzm, taoizm oraz islam. W rozdziale tym Eco zamieścił reprodukcje płócien przedstawiających ogród Eden i zawarł liczne odniesienia do pism przedstawiających tę idealną krainę, między innymi do baśni Hezjoda, opowieści Homera i Wergiliusza, do tekstów św. Augustyna i Izydora z Sewilli, do opowieści Jana z Mandeville i *Żeglugi św. Brendana*, a także do dzieł, których autorzy, często podróżnicy, poszukiwali raju w Nowym Świecie bądź w Palestynie i na Bliskim Wschodzie.

W rozdziale szóstym autor eksploruje wizerunki i wyobrażenia Atlantydy, która, jak pisze, w sposób szczególny pobudzała ludzką wyobraźnię. Na temat jej lokalizacji spekulowali Platon, Diodor Sycylijski, Pliniusz Starszy i Tertulian, a w późniejszych epokach pisano o niej w różny, także satyryczny sposób. Te liczne wypowiedzi ilustrowane są w książce malarskimi wyobrażeniami owej krainy, a także mapami, na których ją umieszczano.

Rozdział siódmy opowiada historię wyobrażeń Ultima Thule oraz postaci Hiperborejczyków i rekonstruuje próby deskryptywnego przedstawienia mitu polarnego, który w dwudziestym stuleciu w szczególny sposób fascynował nazistów. I tu również opowieść ilustrowana jest kolorowymi mapami, a także obrazami i fotografiami.

Ósmy rozdział, bogato ilustrowany między innymi malarstwem prerafaelitów, pozwala czytelnikowi prześledzić obrazy wędrowek w poszukiwaniu Graala, legend o królu Arturze i Pani na Shalott (zamieszczono tu fragment poematu autorstwa Alfreda Tennysona poświęconego jej postaci oraz reprodukcję przedstawiającego ją obrazu Johna Williama Waterhousa).

W rozdziale dziewiątym Eco przedstawia wyobrażenia niezdobytej twierdzy asasynów Alamut, czyli orlego gniazda, nawiązując średniowiecznych kronik oraz do pracy Josepha von Hammera-Purgstalla, które zawierają ich historię. Opisuje mit Hasana-e Sabbaha, do dnia dzisiejszego stanowiący inspirację dla prozy, poezji i filmu.

Kolejny, dziesiąty rozdział przedstawia raj zwany Kukanią czy też krainą pieczonych gołąbków, w którym życie szczęśliwe to życie syte i przyjemne. Opisom Kukanii, między innymi fragmentom: satyrycznej *Prawdziwej historii* Lukiana z Samosat, opowieści trzeciej z *Dekameronu* Giovanniego Boccaccio oraz *Baśni o krainie pieczonych gołąbków* Wilhelma i Jakuba Grimmów, towarzyszy reprodukcja obrazu *Kraina szczęśliwości* Petera Bruegela Starszego.

W rozdziale jedenastym przedstawiono wyspy utopii: Eco zarysowuje rozwój pojęcia utopii w historii, wymienia najważniejsze prace zawierające wyobrażenia utopii oraz stworzone na ich podstawie obrazowe przedstawienia tych miejsc, często zamieszczane w tych książkach jako ilustracje. Są tu kolorowe reprodukcje przedtytułowych kart kolejnych wydań *Utopii* More'a, a także ilustracje do *Podróży Guliwera* Jonathana Swifta oraz plany idealnych miast tworzone przez renesansowych architektów. Rozdziałowi towarzyszy fragment prozy Jorge Luisa Bogresa na temat „miejsc, których nie można znaleźć” (s. 324).

Rozdział dwunasty opowiada historię poszukiwań i wyobrażeń Ziemi Południowej, czyli Australii, oraz Wysp Salomona. Zawarto w nim żeglarskie mapy tych rejonów oceanu sporządzone w wiekach siedemnastym i osiemnastym oraz reprodukcje obrazów przedstawiających odkrywców i żeglarzy w konfrontacji z tubylczymi mieszkańcami nowo odkrywanych ziem.

Osią rozdziału trzynastego jest pytanie o to, co się dzieje w sercu Ziemi. W odpowiedzi na nie czytelnik otrzymuje obrazy zejścia Eneasza do Averno, zstąpienia Chrystusa do Otchłani, Charona przepływającego przez Styks, zejścia Mahometa do piekła czy kanałów Paryża. Przedstawiona zostaje też teza Edmunda Halleya o Ziemi pustej w środku jako inspiracja licznych dzieł literackich.

W rozdziale czternastym Eco powraca do legendy o Graalu, opisując jej współczesne interpretacje i wersje, łączące ją z konkretnymi miejscami, w szczególności z Rennes-le-Château. Omawia teorie Pierre'a Plantarda, książkę Gérarda de Sède'a oraz filmy dokumentalne Henry'ego Lincolna i Richarda Leigh, ukazując tym samym współczesne inspiracje powieści Dana Browna *Kod Leonarda da Vinci*. Jedną z ilustracji tego rozdziału jest portret przedstawiający Marię Magdalenę namalowany przez Dantego Gabriela Rossettiego.

W ostatnim, piętnastym rozdziale omówione zostają miejsca literackie w aspekcie ich prawdziwości. Należą do nich między innymi: Kraina Zabawek Pinokia, wyspa, na której Sindbad spotyka ptaka Ruch, Wyspa Dzwonna Rabelais'go, Góra Magnetyczna, tajemnicza wyspa Verne'a, zamek hrabiego Monte Christo, Xanadu Coleridge'a, kopalnie króla Salomona czy kraina czarów Alicji Carrolla.

Ukazując, że od zarania cywilizacji myśl ludzka nierozzerwalnie sprzężona jest z obrazem, książka Eco obnaża powierzchowność i banalność często powtarzanego dziś stwierdzenia, iż współczesna kultura jest kulturą obrazu. Obraz stanowi bowiem jeden z podstawowych przejawów i wymiarów kultury, a jego potrzeba jest głęboko w człowieku zapodmiotowana, czego dowodzą dzieje: każda kultura jest w jakimś sensie właśnie kulturą obrazu.

Zamieszczone w książce Eco reprodukcje pochodzą z największych muzeów świata i w tym sensie stanowi ona album wyjątkowy, dzieła te rzadko można bowiem oglądać zebrane w jednym tomie. Patrząc na nie w kontekście odautorzkiego komentarza na temat poszukiwania przez człowieka miejsc idealnych, trudno oprzeć się myśli, że piękno i dobro stanowią dwie strony tej samej rzeczywistości, jeśli nawet utopiści nie dostrzegali tego związku.

Książkę tę polecamy wszystkim czytelnikom, których interesują dzieje kultur i cywilizacji.

D.Ch.

Echoes of Utopia: Notions, Rhetoric, Poetics, red. Barbara Klonowska, Zofia Kolbuszewska, Grzegorz Maziarczyk, seria *Studies in Literature and Culture*, t. 6, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss. 257.

W słowie wstępnym redaktorzy książki piszą, iż mogłoby się wydawać, że wydarzenia polityczne minionego dwudziestolecia, w tym upadek totalitaryzmu sowieckiego, ataki terrorystyczne na Stany Zjednoczone i kryzys ekonomiczny – rozgrywające się w cieniu „końca historii”, który ogłosił Francis Fukuyama – stanowiły kres utopii pojętej jako marzenie społeczne. Świat wieku dwudziestego pierwszego jawi się jako świat „post” we wszystkich istotnych

aspektach: poszukiwanie utopii w sensie realizacji marzeń wydaje się w nim anachronizmem i łączy się z postawą pewnej naiwności. Ponieważ czas kryzysu zawsze jest jednak zarazem czasem możliwości – a zatem także okazją do przededefiniowania pojęć i kategorii, które narosły wokół tematu utopii – w książce podjęto próbę uchwycenia śladów utopii w kulturze, w której wszelki utopizm, jak można by sądzić, odrzucono. Owe „ślady” utopii we współczesnej myśli filozoficznej i społecznej, w sztuce i literaturze, a nawet w praktyce dnia codziennego, to – jak ujęto w tytule książki – jej echa, które pozwalają sądzić, że utopia jako postawa nie tylko nie przeminęła, ale ulega odnowie i nabiera nowej energii.

Autorzy zebranych w książce artykułów śledzą drogi współczesnej utopii w trzech istotnych obszarach: w jej teorii i retoryce oraz w literaturze utopijnej, analizując ewolucję tej ostatniej. Część pierwsza książki, zatytułowana „Notions” [„Kategorie”] skupia się na analizie charakterystycznych dla utopii kategorii wykorzystywanych we współczesnej myśli: utopia pojawia się w niej jako swoisty dyskurs filozoficzny, jako krytyka filozoficznego dyskursu uprawianego w przeszłości, jako środek i gatunek literacki, a także jako próba budowy lepszego społeczeństwa. Artykuły ułożono w tej części książki w taki sposób, aby odzwierciedlały postępującą konkretyzację pojęcia utopii, wydobywając zarazem jego ahistoryczny i paradoksalny charakter, a także obecne w nim aporie. W artykule *On Some Notions of „Break” in Utopia* [„O wybranych kategoriach przełomu w utopii”] Fabian Voegeli analizuje zawieszenie kategorii trwania i historii w myśleniu utopijnym, odwołując się do pism Fredrica Jamesona, Erica Jacobsona, Waltera Benjamina, Ashera Horowitza, Hannah Arendt, Jeana Boudrillarda i Giorgia Agambena. Mikkel Birk Jespersen w tekście *Utopia in the English and American Revolutions* [„Utopia w rewolucjach angielskich i amerykańskich”] podejmuje z kolei zagadnienie relacji między myślą utopijną a historią i skupia się na analizie wprowadzania w życie idei utopijnych w historii Anglii i Stanów Zjednoczonych, twierdząc – w przeciwieństwie do Voegliego – że utopia, zakorzeniona w historii, stanowi zarówno jej wytwór, jak i inspirację. Olga Grądział, w artykule *Medievalism, Chivalry and Christianity – Reflections on a Conservative Utopia* [„Duch średniowiecza, rycerskość i chrześcijaństwo – refleksje na temat pewnej konserwatywnej utopii”] analizuje dzieła powstałe w ramach dziewiętnastowiecznego „powrotu do średniowiecza”, opartego na tęsknocie za ethosem tradycji, i ukazuje, że pojęcia ethosu rycerskiego i wędrowności w poszukiwaniu dobra, oparte na wartościach chrześcijańskich, uznawano wówczas za wzorce właściwego funkcjonowania społeczeństwa. W tekście *„A Modern Utopia” by H.G. Wells: Between Utopia and Pragmatism* [„Nowoczesna utopia” H.G. Wellsa. Między utopią a pragmatyzmem”] Eliane Campos podkreśla pragmatyczny wymiar utopii według Wellsa i twierdzi, że teoria utopii nabiera wiarygodności w procesie jej nieustannego dialogu z praxis świata rzeczywistego – proces ten Wells określał mianem „ruchu kinetycznego”. Taissia Paniotova przedstawia artykuł zatytułowany *Civilizational Context of the Utopian Discourse* [„Cywilizacyjny kontekst dialogu utopijnego”], w którym analizuje hiszpański eksperyment polegający na praktycznej realizacji utopii – jezuickiej „praktopii” – w Ameryce Łacińskiej. Masaya Hiyazaki w tekście *A Study of the Attributes in Japanese*

Anarchism: Considering a Notion of Mutual Aid of Osugi Sakae [„Analiza cech japońskiego anarchizmu. Rozważania nad Osugi Sakae pojęciem wzajemnej pomocy”] analizuje związki między japońskim anarchizmem pierwszej połowy dwudziestego wieku a myślą utopijną cywilizacji Zachodu, biorąc pod uwagę przede wszystkim pojęcie wolności.

Druga część książki zatytułowana jest „Rhetoric” [„Retoryka”] i obejmuje artykuły, których autorzy analizują różne aplikacje i modyfikacje retorycznego potencjału paradygmatu utopii–dystopii, poczynając od mitu o złotym wieku, a kończąc na współczesnym dyskursie filozoficznym na temat ciała i przestrzeni. Joanna Kokot w tekście *Algernon Blackwood's „The Centaur” and the Myth of the Earthly Paradise* [„«Centaur» Algernona Blackwooda a mit ziemskiego raju”] pisze o utożsamieniu złotego wieku przez Blackwooda z pełną jednością umysłu z przyrodą i rekonstruuje model rzeczywistości obecny w jego powieści. Grzegorz Zinkiewicz nawiązuje do podobnego tematu: w tekście *William Morris's «News from Nowhere»: Political Utopia Set in an Arcadian Paradise* [„Wieści znikąd Williama Morrisa. Polityczna utopia osadzona w arkadyjskim raju”] wydobywa jednak polityczny aspekt mitu o ziemskim raju, powracającego w powieści Morrisa, w której dostrzega „rozbudowaną utopię socjalistyczną”. Annette M. Magid, autorka artykułu *Fomenting Change: A Look at the Anarchistic Influence of Edward Bellamy's Utopian Vision on Peter Kropotkin, Upton Sinclair and Jack London* [„Wzniesienie zmiany. O anarchistycznym wpływie utopijnej wizji stworzonej przez Edwarda Bellamy'ego na Piotra Kropotkina, Uptona Sinclaira i Jacka Londona”], nawiązuje do powieści Bellamy'ego *Looking Backwards* [„Patrząc wstecz”] i bada jej wpływ na dystopijne dzieła Kropotkina, Sinclaira i Londona. Wojciech Nowicki w tekście *Utopia in the North: A Romantic Pole Looks at Scotland* [„Utopia na północy. Romantyczny Polak spogląda na Szkocję”] przywołuje postać polskiego filozofa i pisarza okresu romantyzmu Krystyna Lach-Szyrmy i przedstawia jego fascynację narodem szkockim, który zdaniem tego teoretyka powinien stanowić wzorzec dla Polaków. Pavla Veselá w artykule *Hope in Toni Morrison's Writing for Children* [„Nadzieja w pisarstwie Toni Morrison dla dzieci”] wskazuje na utopijny impuls obecny w tej twórczości, w rysowanej w niej możliwości oporu wobec normatywnej mocy społeczeństwa – w tym sensie twórczość ta, jak twierdzi autorka artykułu, stanowi źródło nadziei na przełamanie społecznego determinizmu. Z kolei Kamila Pawlikowska w artykule *Rhetoric of the Body and Space in Zamyatin's „We”* [„Retoryka ciała i przestrzeni w powieści Zamiatina «My»”] analizuje powieść Jewgienija Ziamiatina jako prefigurację sformułowanej przez Henriego Lefebvra krytyki współczesnej przestrzeni miejskiej oraz conceptualizacji przez Michela Foucaulta nakładania się na siebie władzy, przestrzeni i ciała.

Kolejna część książki zatytułowana jest „Poetics” [„Poetyka”] i obejmuje artykuły, w których podjęto analizę konstrukcji przestrzeni, roli języka oraz tematów i tropów powracających w literaturze utopijnej. Patrycja Wawrzyszak w artykule *Seeking the Refuge Beyond the Zones of Power – „Life and Times of Michael K” by John Maxwell Coetzee* [Poszukiwanie schronienia poza strefami władzy – *Życie i czasy Michaela K.* Johna Maxwella Coetzee] analizuje trzy formy przestrzeni w wymienionej w tytule powieści, a mianowicie miasto, obóz i ogród, ukazując ich aspekty dystopijne, a zarazem ich wymiar antydystopijny,

pozwalający na opór wobec systemu politycznego opartego na przemocy. Burcu Kayisci w artykule *Breaking the Closure in Dystopia: „The Handmaid’s Tale” and „The Telling”* [„Przełamując zamknięcie w dystopii. *Opowieść podręcznej* i *Opowiadanie świata*”] przywołuje dystopijne powieści Margaret Atwood i Ursuli K. Le Guin, wskazując na istnienie utopijnych enklaw nadziei w prezentowanym przez nie świecie literackim opanowanym przez dystopię. W artykule *Literature in Dystopian Society: A Force of Liberation or a Tool of Enslavement? Ray Bradbury’s „Fahrenheit 451” and Kazuo Ishiguro’s „Never Let Me Go”* [„Literatura w społeczeństwie dystopijnym: siła wyzwolenia czy narzędzie zniewolenia? *451 stopni Fahrenheita* Raya Bradbury’ego i *Nie opuszczaj mnie* Kazuo Ishiguro”] Michał Palmowski podejmuje zagadnienie roli literatury w wymienionych w tytule powieściach dystopijnych i zestawia ze sobą dwa typy literatury: romantyczny o wymiarze aksjologicznym i współczesny, eskapistyczny, co prowadzi do rozważań nad sensem i wartością literatury jako takiej. Jorge Bastos da Silva w tekście *Revisting the American Frontier: A Reading of Paul Auster’s „Travels in the Scriptorium” and Thomas Mullen’s „The Last Town on Earth”* [„Powrót na amerykański dziki zachód. Pewna lektura *Podróży po skrytorium* Paula Austera i «Ostatniego miasta na ziemi» Thomasa Mullena”] wskazuje na ujawniający się w tych powieściach powrót do amerykańskiego mitu granicy, dzikiego zachodu, i na wielopoziomowe – również polityczne – funkcjonowanie tego mitu. Izabela Curyłło-Klag w artykule *Parallel Dystopian Visions in Wyndham Lewis’s and Witkacy’s Selected Literary Works* [„Paralelne wizje dystopijne w wybranych utworach literackich Wyndhama Lewisa i Witkacego”] zestawia ze sobą biografie, dzieła, idee, tematy, techniki pisarskie i recepcję dzieł obu pisarzy, wskazując na podobieństwa między nimi jako tło stworzonych przez nich równoległe dystopijnych wizji literackich, będących wyrazem ich pesymistycznego światopoglądu. Katarzyna Kwapisz Williams w tekście *Can „No Place” Be Defined as „Our Place”? Australia as Utopia in the Writings of Post-War Polish Migrants* [„Czy «nie-miejsce» można zdefiniować jako «nasze miejsce»? Australia jako utopia w pismach polskich emigrantów”] analizuje w wymiarze historycznym pisma polskich emigrantów na temat Australii charakteryzujące „antypody” jako „nie-miejsce”, a zarazem „dobre miejsce”. Dominika Sz wajewska zaś, w artykule *„Synecdoche, New York” and the Idea of Utopia* [„*Synecdocha, Nowy Jork* a idea utopii”], podejmuje analizę filmoznawczą z wykorzystaniem pojęć i narzędzi teorii literatury, skupiając się na analizie konstrukcji przestrzeni, przede wszystkim kategorii zamknięcia, oraz czasu w filmie *Synecdocha, Nowy Jork* w reżyserii Charliego Kaufmana. Zebrane w trzech częściach książki artykuły ukazują, że pojęcie utopii – przede wszystkim w sensie dystopii – nadal stanowi siłę napędową kultury współczesnej. Przekracza ono ramy gatunków i rodzajów, przenikając ludzką twórczość we wszystkich jej aspektach i wymiarach i pełniąc różnorakie funkcje: służy opisowi, interpretacji, diagnozie i myśleniu życzeniowemu. Książkę polecamy przede wszystkim kulturoznawcom, literaturoznawcom i filmoznawcom, a także wszystkim czytelnikom zainteresowanym historią idei oraz ich konsekwencji.

Małgorzata Leyko, *Teatr w krainie utopii. Monte Verità, Matildenhöhe, Hellerau, Goetheanum, Bauhaus*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, ss. 379.

Celem, jaki wyznaczyła sobie Małgorzata Leyko w książce *Teatr w krainie utopii*, jest zbadanie charakteru widowisk teatralnych we wspólnotach i koloniach artystycznych, które powstawały na początku dwudziestego wieku w Niemczech, Austrii i Szwajcarii jako przejawy żywego na przełomie stuleci nurtu Lebensreform, poszukującego alternatywnych sposobów życia w kontekście ówczesnego kryzysu kultury. Autorka ukazuje specyfikę praktykowania teatru w obrębie takich enklaw kulturowych, jak Monte Verità w szwajcarskim kantonie Ticino, Matildenhöhe koło Darmstadt, Hellerau koło Drezna, Goetheanum w Dornach koło Bazylei oraz Bauhaus, założony w Weimarze, później przeniesiony do Dessau i do Berlina. Ukazanie specyfiki uprawianego w nich teatru wymagało od autorki przekroczenia metodologicznego instrumentarium klasycznej teatrologii i sięgnięcia po narzędzia teoretyczne wypracowane w ramach performatyki i antropologii widowisk. W analizach kolonii artystycznych Leyko odwołuje się do kategorii utopii, wykorzystując Jerzego Szackiego pojęcie utopii heroicznej, która – w odróżnieniu od utopii filozoficzno-literackiej – angażuje nie tylko wyobraźnię, lecz człowieka jako całość (por. s. 28) i stanowi próbę stworzenia „idealnego mikroświata zorganizowanego na podstawie szczególnego programu, korygującego obowiązujący system” (s. 29). Szczegółowa prezentacja i analiza zarówno założeń ideowych, jak i ich konkretnych realizacji w poszczególnych wspólnotach pozwala autorce na odnalezienie programu wspólnego tym różnym poszukiwaniom. Jednym z jego najważniejszych wątków jest „badanie praw rządzących ruchem ludzkiego ciała i budowanie opartego na nich systemu” (s. 271). Dzięki odzyskaniu „autonomii ruchu tancerza” możliwe staje się przekroczenie gatunków widowisk i granic tradycyjnie izolowanych sztuk, a także powstaje nowy model kształcenia tancerza, który „nie obejmuje wyłącznie przygotowania techniczno-warsztatowego, lecz zakłada całościowy rozwój człowieka (s. 272). Sztuka, a zwłaszcza taniec jako sztuka wyrażająca się poprzez ciało, uzyskuje tutaj status „wehikułu”, który pozwala na połączenie sfery fenomenalnej i metafizycznej (por. tamże). W ujęciu Leyko utopijny charakter omawianych projektów kulturowych nie oznacza ich jałowości: to, co zostało zrealizowane w ich ramach, zostało poza nimi potraktowane jako „obietnica przemian, które dokonawszy się w sferze sztuki, możliwe są także w życiu codziennym” (tamże). Istotą tych zmian jest „nobiletacja ciała” (s. 273), która „przyczynia się do propagowania modelu życia alternatywnego wobec zasad narzuconych przez rozwój cywilizacji, do świadomego oporu wobec mechanizacji pracy, do odrodzenia poczucia związku z naturą” (tamże). W konkluzji autorka wskazuje, że kolonie artystyczne, stanowiąc źródło kulturowego wzorca doświadczenia indywidualnego i zbiorowego umożliwiającego połączenie sztuki i życia, wywarły znaczący wpływ zarówno na sztukę teatru, jak i na rzeczywistość społeczną.

Teatr w krainie utopii to oczywiście niezwykle ciekawa lektura dla zainteresowanych historią teatru i jego obecnym kształtem. Wydaje się ona jednak godna uwagi dużo szerszego grona czytelników – wszystkich, którzy podejmują refleksję nad stanem dzisiejszego społeczeństwa i kultury w Europie.

P.M.

Barbara KLONOWSKA

UTOPIA W CZERAJ, DZIŚ I JUTRO?
Symposium „Głos Pana. Utopie i dystopie
w perspektywie filozoficzno-literackiej”
Uniwersytet Jagielloński, Kraków, 20-21 III 2014

Tematyka utopii we współczesnych naukach społecznych i politycznych ma status co najmniej kontrowersyjny. Z jednej strony myślenie utopijne i projekty polityczne zeń się wywodzące uważane są za podejrzane lub wręcz niebezpieczne, zważywszy na liczbę ofiar i katastrofę systemów totalitarnych, które wywodziły swe teoretyczne założenia z wizji doskonałego społeczeństwa. Z drugiej strony jednak w świecie targanym nierównościami, niesprawiedliwością i kryzysami ekonomicznymi potrzeba myślenia utopijnego, definiowanego jako przeciw-waga dla panującego status quo, jako myślowy eksperyment i próba wyobrażenia innego, lepszego świata, wydaje się coraz bardziej paląca. Dlatego też ostatnie dekady dwudziestego wieku przynoszą ożywienie refleksji nad utopiami, powstają wówczas międzynarodowe towarzystwa naukowe zajmujące się tą problematyką (na przykład Utopian Studies Society i Utopian Studies Society Europe).

Również w Polsce od wielu lat prowadzone są systematyczne badania nad utopiami, ich historią, realizacją oraz rolą w literaturze i kulturze. Ponieważ jednak badacze zajmujący się szeroko pojętymi utopiami są w Polsce dość rozproszeni (jako główne ośrodki, w których działają, wymienić należałoby Kraków, Lublin i Gdańsk), pojawia się potrzeba integracji

i współpracy tego środowiska. W tym celu podejmuje się obecnie pewne działania: przede wszystkim powoływane jest w Lublinie Towarzystwo Badań nad Utopią. Po raz pierwszy też zorganizowana została w Krakowie ogólnopolska konferencja poświęcona wyłącznie tematyce utopii, a w szczególności utopiom i dystopiom w perspektywie filozoficzno-literackiej. Inicjatywy te mają na celu nawiązanie kontaktów między polskimi badaczami zainteresowanymi problematyką utopii, wzajemne poznanie się, wypracowanie wspólnych obszarów badań i podejmowanie takich działań naukowych, jak przygotowanie publikacji, konferencji, projektów grantowych czy popularyzacja wiedzy o utopiiach.

Krakowska konferencja była pierwszym ważnym krokiem w tym kierunku, również dlatego, że faktycznie zgromadziła badaczy i studentów doktorantów z wielokrajowych ośrodków: z organizującego spotkania Uniwersytetu Jagiellońskiego i innych krakowskich uczelni (Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II i Uniwersytetu Pedagogicznego), uniwersytetów w Białymstoku, Bydgoszczy, Częstochowie, Gdańsku, Katowicach, Lublinie (zarówno z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, jak i z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), Poznaniu, Toruniu i Wrocławiu, a także Polskiej Akademii Nauk. Re-

prezentujący te ośrodki naukowe uczestnicy należeli również do różnych pokoleń, poczynsz od nestorów badań nad fantastyką, jak zajmujący się twórczością Stanisława Lema prof. Jerzy Jarzębski czy badający utopie prof. Andrzej Drózd, po licznych studentów doktorantów dopiero rozpoczynających samodzielne badania. Tak szerokie spektrum geograficzne i wiekowe zgromadzonych badaczy pozwoliło na zaprezentowanie różnorodności podejść i obszarów zainteresowań związanych z badaniami nad utopią.

Przy pięknej wiosennej pogodzie, w imponującej scenerii krakowskiego Collegium Maius, na tle zabytkowych arrasów w sali imienia Michała Bobrzyńskiego wygłoszono podczas dziesięciu sesji trzydziści jeden referatów, podzielonych na sześć grup tematycznych. Gościem honorowym sympozjum był prof. Kenneth Hanshew z Uniwersytetu w Regensburgu, członek Utopian Studies Society, który w sali imienia ks. Józefa Tischnera w Collegium Witkowskiego przedstawił wykład plenarny wieńczący pierwszy dzień obrad. Wykład ten, zatytułowany „Znane i nieznanie oblicza science-fiction: Polska i Czechy”, poświęcony był analizie przykładów zarówno szeroko znanych i cenionych w świecie dzieł science-fiction, takich jak powieści Stanisława Lema czy dramat *R.U.R.* Karla Čapka, jak i utworów Janusza Zajdla czy Ivana Kmínka, praktycznie nieznanych poza krajami ich powstania i kręgiem językowym. Profesor Henshew zwracał uwagę na brak tłumaczeń książek tych autorów oraz ich niedostępność na rynku międzynarodowym. Z drugiej strony podkreślał różnice w recepcji tych utworów, którym w świadomości światowej udało się zaistnieć: w rodzimych krajach analizowane są one głównie, choć nie jedynie, w kontekście politycznym, na świecie natomiast znajdują dużo szerszą interpretację ideową. Zdaniem prelegenta, nieunikanie w specyficznie narodowo-polityczny

kontekst i bardziej uniwersalne tematy w większym stopniu decyduje o międzynarodowym sukcesie poszczególnych autorów i dzieł niż język oryginału.

Obrady robocze poświęcone były kilku obszarom tematycznym związanym z utopiami, wykraczającym nawet poza zakres wyznaczony tytułem konferencji, obok perspektywy filozoficznej i literackiej znalazło się w niej bowiem miejsce również na ujęcia zagadnienia utopii w filmologii czy ludologii. Konferencję rozpoczęła sesja „O (e)utopii i dystopii współcześnie”, podczas której wygłoszone zostały cztery referaty poświęcone analizie statusu, problemów i aporii utopii w zdominowanej przez Internet i inne media współczesnej kulturze, zmierzającej w kierunku transhumanizmu, postulującej egalitaryzm, lecz skrycie i na nowe sposoby elitarniej i wykluczającej. Sesja ta, obejmująca wykłady i dyskusję, dostarczyła niejako ram dla całego sympozjum, którego najważniejszym problemem było określenie miejsca utopii w świecie dwudziestego pierwszego wieku: sceptycznym, konsumpcyjnym, niechętnym walce o idee i poddawany nieustannej manipulacji. Utopia cyfrowego świata równości i nieograniczonego dostępu do internetowych treści dla wszystkich okazała się bowiem dość szybko kolejnym złudzeniem maskującym praktyki inwigilacyjne i ograniczające wolność, stanowiąc zarówno wyteśnione otwarcie nowych możliwości, jak i ślepią uliczkę. Rozpoznanie statusu utopii w dzisiejszym świecie, jej narzędzi i możliwości, a także próby teoretycznego ujęcia tego zjawiska są zatem wyzwaniem, które nakreślone zostało podczas tej sesji.

Kolejne trzy sesje przeznaczone zostały na zaprezentowanie literatury utopijnej i dystopijnej dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku i dyskusję nad nią. W dziewięciu referatach podjęto analizę twórczości pisarzy polskich (Stanisława Lema, Czesława Miłosza oraz, z drugiej

strony, Jacka Piekary i autorów polskich kontryfaktycznych utopii narodowych), jak i chorwackich czy amerykańskich (Charlesa „Chucka” Palahniuka i Roberta Heinleina), zwracając uwagę na zabiegi literackie instalujące i – czasami – dekonstruujące utopijne modele przedstawione w tej prozie. Pokazano zarówno szeroką obecność motywów utopijnych i ich rozmaite artystyczne realizacje we współczesnej literaturze, jak i wyraźne tendencje ich zastosowania: często nostalgiczne lub rewizjonistyczne, związane z konkretną opcją polityczną lub nastawieniem ideologicznym, lub przeciwnie, z zamiarem satyrycznym, ostrzegawczym lub krytycznym. Utopia zatem jako gatunek literacki sprzęgnięta jest bardzo często z ideologią, projektując wizje światów idealnych ściśle powiązane z postrzeganą jako pożądana lub niechciana wizją rzeczywistości.

Dopełnieniem tej części konferencji był następny blok tematyczny spotkania, poświęcony utopiom przednowożytnym, nowożytnym i ponowożytnym. W trzech sesjach zaprezentowano siedem referatów skoncentrowanych na przedstawieniu wątków utopijnych w utworach takich autorów, jak Erazm z Rotterdamu, Francis Bacon, William Szekspir, Marcello Stellato czy Jorge Luis Borges, a także Teodor Parnicki czy Jacek Dukaj. Sesje te pokazały zarówno niezwykle ciekawy kształt artystyczny, jaki przybrać mogą opowieści utopijne, ich często bardzo kunsztowną i wyszukaną formę, jak i ważne tematy, które takie narracje poruszają: problem sprawiedliwości i zemsty, biedy i wykluczenia, pragnień i niemożności ich zaspokojenia. Przedstawione w ten sposób utopie okazują się interesującym gatunkiem literackim o sporych możliwościach, nieredukowalnych do jednego typu opowieści, a także ważnym instrumentem polemiki ze światem i jego porządkiem.

Niejako naturalnym przedłużeniem tego tematu były zagadnienia utopii w fil-

mie i filmoznawstwie, grach wideo i ludologii, którym poświęcono kolejne dwie sesje. Cztery referaty zawierały analizy filmów Piotra Szulkina, Rolanda Joffé, Danny’ego Boyle’a czy Josepha Kosinskiego, a także gier komputerowych *BioShock: Infinite*, *SimCity* oraz *The Sims*. Wskazywano na dość jawną transformację utopii w dystopię we współczesnej kulturze audiowizualnej, na ich komplementarność i wzajemne przenikanie się. Znacznie chętniej produkuje się obecnie wizje dystopii niż utopii – nawet kiedy wizja jest z założenia utopijna (jak w grze *SimCity*), jej realizacja zmienia się w klasyczną dystopię. Wydaje się zatem, że dominantą współczesnej kultury są raczej obrazy dystopijne niż wizje naprawy świata; utopie pojawiają się w niej bądź w mikroskali, bądź jako projekty niemożliwe do realizacji w praktyce.

Zagadnieniom związków utopii z filozofią i socjologią wiedzy poświęcone zostały dwie sesje grupujące siedem wystąpień. Referenci analizowali poglądy takich myślicieli, jak Karl Mannheim, Emil Cioran, Fredric Jameson, Richard Rorty, Robert Nozick czy Erich Fromm, wskazując, jak różnie konceptualizują oni pojęcie utopii – poczynając od utopii teoretyzowanej jako konstrukcja mentalna rozsadzająca rzeczywistość, przez utopię jako deformację poznawczą wynikającą z interesu klasy społecznej, po meta-utopię jako wspólny program leżący u podłoża wszystkich utopii, kończąc na krytyce utopii jako idei niemożliwej do realizacji. Wystąpienia wskazywały również na możliwe skutki tak różnych teoretycznych ujęć utopii, od jej zastosowań pedagogicznych, po projekty filozofii politycznej czy wręcz przykłady wykorzystania utopii w projektach autorytarnych. Filozoficzne podłoża utopii i sposoby jej definiowania przedstawione zostały zatem jako niezwykle brzemienne w skutki nie tylko dla późniejszych prób jej realizacji w społecznej

praktyce, ale i dla samej nauki i refleksji filozoficznej.

Konferencja zakończyła się próbą podsumowania obrad. Zwracano uwagę przede wszystkim na nowy kontekst rozmów o utopii i potrzebę wypracowania nowych podejść teoretycznych uwzględniających zmieniającą się rzeczywistość. Dwudziesty pierwszy wiek wraz z wyzwaniami technologicznymi i medialnymi przynosi potrzebę przeanalizowania, czy klasyczne projekty utopijne, wizje dobrego społeczeństwa, są (lub nie są) realizowane we współczesnej kulturze, praktykach społecznych i refleksji teoretycznej. Potrzeba też nowych ujęć teoretycznych utopii, lepiej odzwierciedlających stan społeczeństw dwudziestego pierwszego wieku. Wszystkie te zagadnienia stanowią wyzwanie dla badaczy zajmujących się problematyką utopijną nie tylko w Polsce. Wśród uczestników panowało przekonanie, że krakowska konferencja, znakomicie zorganizowana przez Krzysztofa M. Maja i Marcina Zimnocha z Uniwersytetu Jagiellońskiego, była na gruncie polskim pierwszym dobrym krokiem we właściwym kierunku; dyskutowano też nad następnymi przedsięwzięciami. Organizatorzy nie przewidują publikacji monografii opartej na programie konferencji, współpracując jednak z kilkoma czasopismami (takimi, jak „Estetyka i Krytyka”, „Wielość” czy „Ruch Literacki”), sugerowali opublikowanie w nich artykułów poszerzających referaty konferencyjne. Możliwa jest też publikacja materiałów w periodykach internetowych: w „Naukowym Przeglądzie Dziennikarskim”, „Creatio Fantastica” i powstającym „Facta Ficta”. Z jednej strony można żałować, że referaty zaprezentowane na sympozjum nie zostaną zebrane w jednym tomie, który stanowiąc spójną całość, uwypuklałby ich myśl przewodnią; z drugiej jednak strony, publikacja w czasopiśmie, których recepcja

jest w praktyce niewątpliwie szersza niż recepcja monografii, wydaje się dobrym pomysłem, jeśli chodzi o rozpropagowanie wiedzy o badaniach nad utopią. Entuzjastycznie poparto decyzję zorganizowania w przyszłym roku, również w Krakowie, kolejnej konferencji tego typu, tym razem poświęconej problematyce utopii i dystopii w mediach i kulturze audiowizualnej, ze szczególnym uwzględnieniem nowych mediów, czyli sieci i gier komputerowych. Przyjęcie takiej perspektywy jest próbą wyjścia naprzeciw zmieniającej się panoramie kultury i zmieniającym się wraz z nią rolom i kształtom artystycznym utopii. Stan zaawansowania organizacji przyszłorocznej konferencji (jak i wszelkie inne zagadnienia związane zarówno z przyszłą konferencją, jak i tą, która już się odbyła) można śledzić na specjalnej stronie internetowej sympozjum lub na platformie społecznościowej Facebook¹. W zamysle organizatorów strona internetowa ma być naturalnym przedłużeniem konferencji i miejscem dalszej współpracy i wymiany informacji przez jej uczestników i wszystkich badaczy zainteresowanych problematyką utopii. W przyszłości, po powołaniu polskiego stowarzyszenia badań nad utopią, wszystkie te działania (sympozja, strona internetowa, planowane czasopismo, działalność stowarzyszenia) mają się połączyć w skoordynowane i wieloaspektowe badania nad problem utopii. Czy te plany się powiodą – czas pokaże. Krakowskie spotkanie z pewnością było dobrą inauguracją takiego projektu i ważnym przeglądem stanu badań nad utopią prowadzonych w Polsce. Badania nad utopią we współczesnej nauce zdają się więc energicznie rozwijać. Czy równie intensywnie rozwija się sama utopia? – to jedno z pytań, które w związku z tym warto byłoby postawić.

¹ Zob. www.glospana.wordpress.com; www.facebook.com/glospana.

Zofia KOLBUSZEWSKA

W KRĘGU ZAINTERESOWAŃ UTOPIĄ
Międzynarodowa konferencja „Utopia and Nonviolence”
Uniwersytet Karola, Praga, 2-5 VII 2014

Od 2 do 5 lipca 2014 roku odbywała się w Pradze piętnasta konferencja Międzynarodowego Towarzystwa Studiów nad Utopią (ang. Utopian Studies Society), zorganizowana we współpracy z Zakładem Literatur i Kultur Anglofonskich na Wydziale Sztuk Uniwersytu Karola, poświęcona utopii w kontekście nieagresji i powstrzymania się od użycia przemocy. Podjęcie refleksji nad znaczeniem pojęć nonviolence i utopii, pojęć, których wspólną cechą jest to, że definiuje się je przez brak oraz że oba obciążone są idealizmem i myśleniem życzeniowym, miało – w zamyśle organizatorów – przybliżyć odpowiedź na pytanie, jak w kulturze zbudowanej wokół przemocy i wojny uniknąć losu zarówno ofiar, jak i katów.

Konferencję „Utopia and Nonviolence” otworzyło wystąpienie Toma Moylana (z Ralahine Centre for Utopian Studies na Uniwersytecie w Limerick w Irlandii), który podjął temat realizacji utopijnych przedsięwzięć jako świadomego kulturowania postawy nieagresji i rezygnacji z przemocy. Następnie filozof z Uniwersytetu Karola prof. Karel Thein przedstawił refleksję na temat kontrastu między utopijnym myśleniem w kategoriach walki a myśleniem o utopii w kategoriach mądrości (nieagresji). W swoim referacie profe-

sor Thein starał się pokazać, jak kontrast ten odzwierciedlony został w geopolityce miast kojarzonych ze słynnymi filozofami. Wystąpienie kolejnej prelegentki, Hody Zaki z Hood College w Frederick (Maryland, USA), dotyczyło dynamiki rozprzestrzeniania się we współczesnym, globalnym świecie utopijnego myślenia o nieagresji i przekraczania tendencji do użycia przemocy. Obrady zakończyła dyskusja przy okrągłym stole, w której zastanawiano się nad możliwościami i warunkami realizacji utopijnych projektów w pokojowy, nieagresywny i nieinwazyjny sposób, a także nad prognozami dotyczącymi urzeczywistnienia tego rodzaju przedsięwzięć.

Oprócz wykładów plenarnych i dyskusji okrągłego stołu w ramach konferencji odbyło się trzydzieści sześć paneli, podczas których przedstawiono referaty poświęcone takim zagadnieniom, jak: złożone relacje między utopią a ideologią; kształtowanie miejskich krajobrazów utopijnych jako gałąź landscapingu, architektury i urbanistyki; ekotopie i utopijny dyskurs wegańsko-wegetariańskiego stylu życia; utopia a technologia i nowe media; utopia w filmach i nowych mediach; utopijny charakter mądrości starożytnej; literatura antywojenna a utopia; państwo

i dyskurs oraz praktyka polityczna a utopia; współcześnie istniejące i historyczne społeczności realizujące utopijne założenia w życiu wspólnotowym; chiliastyczny entuzjazm, dyskurs apokaliptyczny i utopia; utopia jako dyskurs pedagogiczny; utopie feministyczne; utopia myślenia posthumanistycznego; utopie wczesnonowożytne; utopijne projekty artystyczne jako metoda perswazji i przygotowanie do myślenia o współistnieniu jako procesie; utopijne projekty dla dzieci i młodzieży. Zorganizowano również warsztaty z zakresu poszerzania wyobraźni rozumianej jako strategia utopijna.

W panelach konferencyjnych uczestniczyli także naukowcy z Polski. Referaty wygłosili między innymi: prof. Artur Blaim, reprezentujący Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej i Uniwersytet Gdański („Nowhere Plans for Nobody»: The Uses of Utopia in Popular Music” [„Nowhere Plans for Nobody». Wykorzystanie utopii w muzyce popularnej”]); dr Justyna Galant („Jens Lien’s *The Bothersome Man*: On the Taste of Cake and Breaking the Cycle of Eternal Recurrence” [„*The Bothersome Man* Jensa Liena. O smaku ciasta i przerwaniu cyklu wiecznego powrotu”]); dr Marta Komsta („The Carnival and the Bomb in Richard Lester’s *The Bed-Sitting Room*” [„Karnawał i bomba w *The Bed-Sitting Room* Richarda Lestera”]), dr Andrzej Kowalczyk („Utopia and Environmental Nonviolence in the BBC Young-Children Animation *Bob the Builder: Bob’s Big Fantasy Plan* (2005)” [„Utopia a środowiskowa nonviolence w wyprodukowanym przez BBC filmie animowanym dla dzieci *Bob Budowniczy. Wielki plan* (2005)”]), dr Elżbieta Perkowska-Gawlik („Intertextual Taming of Dystopia in Barry J. Gardner’s *Webcomic’s Frames*” [„Interekstualne poskromienie dystopii w internetowych komiksach Barry’ego J. Gardniera”]), dr Katarzyna Pisarska („Defending Olympus:

Utopia, Posthumanity and (Non)Violence in the *Appleseed* Films” [„Broniąc Olimpu. Utopia, postczłowieczeństwo i (non)violence w filmach z cyklu *Appleseed*”]) i dr Urszula Terentowicz-Fotyga („The City that «Saw War»: Dystopian Past, Utopian Moment” [Miasto, które «widziało wojnę». Dystopijna przeszłość, utopijna chwila”]) z Zakładu Literatury Angielskiej Instytutu Anglistyki UMCS; prof. Ludmiła Gruszewska-Blaim („«We May Have to Torture Him in Room 101, Said Julia». The Uses of Dystopian Classics in Fan Fiction” [„Możemy być zmuszeni do torturowania go w pokoju 101, powiedziała Julia». Wykorzystanie klasyków dystopii w fan fiction”]) z Instytutu Anglistyki UG, dr Barbara Klonowska („Colliding Dystopias in Marjane Satrapi’s *Persepolis*” [„Zderzanie dystopii w *Persepolis* Marjane Satrapi”]) i prof. Grzegorz Maziarczyk („*BioShock*: Interactivity and (Non-)Violence in Playable Dystopia” [„*Bioshock*. Interaktywność a (non)violence w komputerowej grze dystopijnej”]) z Katedry Literatury i Kultury Brytyjskiej KUL oraz prof. Zofia Kolbuszewska z Katedry Literatury i Kultury Amerykańskiej KUL („Fantasies of Utopian Communities as Strategies of Resisting Violence in Thomas Pynchon’s Novels” [„Fantazje o społecznościach utopijnych jako strategie oporu wobec przemocy w powieściach Tomasa Pynchona”]).

Wszyscy wymienieni tu polscy badacze byli uczestnikami projektu „Meta-morfozy dyskursu utopijnego. Od literatury do nowych mediów”, a ich referaty, zanim zostały wygłoszone na konferencji w Pradze, poddano pod dyskusję podczas spotkań seminaryjnych, które zainicjowano w roku 2013.

Projekt ten realizowany był w ramach dwuletniego grantu przyznanego przez Narodowe Centrum Nauki (na lata 2012-2014). Pracami zespołu kierowali prof. Artur Blaim oraz prof. Zofia Kolbu-

szewska. Realizacja projektu przebiegała w dwóch etapach.

Wiodącym tematem pierwszego etapu były utopie literackie i ich adaptacje filmowe. Problematyce tej poświęcono cykl seminariów (spotkania odbywały się na UMCS), podczas których prowadzono też analizy filmów prezentujących utopie i dystopie, oraz sympozjum zorganizowane w Puławach. Ponadto uczestnicy projektu wzięli udział w czternastej konferencji Międzynarodowego Towarzystwa Studiów nad Utopią, odbywającej się pod hasłem „Topographies of Harmony” w New Lanark w Szkocji w czerwcu 2013 roku. Zwieńczeniem tych inicjatyw stała się publikacja zbiorowa *On Utopia, Adaptation, and Utopian Film Analysis* [„O utopii, adaptacji i analizie filmów utopijnych”] pod redakcją Artura Blaima i Ludmiły Gruszeńskiej-Blaim.

Drugi etap prac badawczych również zakończył się wydaniem zbioru artykułów, zatytułowanego *(Im)perfection Subverted, Reloaded and Networked: the Utopian Discourse Across Media* [„(Nie)doskonałość obalona, odświeżona i usieciowiona. Dyskurs utopijny w mediach”], opracowanego przez Barbarę Klonowską, Zofię Kolbuszewską i Grzegorza Maziarczyka (obie książki ukażą się wkrótce nakładem wydawnictwa Peter Lang). Zawarte w tomie teksty stanowią pokłosie seminariów na temat kształtu i roli dyskursu utopijnego w mediach – od muzyki i filmu, poprzez

powieści graficzne, Internet i seriale telewizyjne, po gry komputerowe (seminaria odbywały się w sali Instytutu Jana Pawła II KUL) – i sympozjum zorganizowanego w Domu Pracy Twórczej KUL w Kazimierzu Dolnym. W ramach tej części projektu przewidziano też przygotowanie referatów na praską konferencję. Jej uczestnicy mieli okazję zaprezentować na forum międzynarodowym swoje przemyślenia o relacji między utopią i dystopią a przemocą w literaturze i filmie i zapoznać się ze stanem badań w tej dziedzinie prowadzonych w Europie.

Kończące praską konferencję obrady okrągłego stołu zwróciły uwagę uczestników na nierozstrzygalność dylematu dotyczącego posługiwania się przemocą w celu realizacji utopijnej wizji w realnym świecie lub odstąpienia od jej realizacji w imię wyrzeczenia się przemocy. Dyskutowano również problem relacji konsensusu i przemocy w realizacji projektów budowy takich utopijnych społeczności, jak wspólnota w New Lanark w Szkocji. Zamykając obrady, ustępująca przewodnicząca Międzynarodowego Towarzystwa Studiów nad Utopią Fátima Vieira z Uniwersytetu w Porto zaprosiła uczestników praskiego spotkania i wszystkich członków Towarzystwa do udziału w konferencji Międzynarodowego Towarzystwa Studiów nad Utopią poświęconej relacjom architektury i utopii, która odbędzie się w roku 2015 w Wielkiej Brytanii na Uniwersytecie w Newcastle.

Ewa BIAŁA

OD ŹRÓDEŁ DO TRANSFORMACJI
Festival des arts sacrés Andreï Tarkovski, Pontigny
22-27 VII 2014

Festiwałe sztuki sakralnej są z reguły dość schematyczne i stawiają przede wszystkim na muzykę dawną. Festival des arts sacrés Andreï Tarkovski ma szansę zmienić tę prawidłowość. Jego pierwsza edycja, która odbyła się latem 2014 roku we Francji, była przekraczającą granice religii i wyznań, ambitną prezentacją form poszukujących duchowego wymiaru sztuki: teatralnych i teatralno-śpiewaczych, a także filmowych, plastycznych, fotograficznych i tanecznych, połączoną z warsztatami otwartymi dla wszystkich. We Francji, bardzo restrykcyjnie przestrzegającej rozdziału państwa od Kościoła, trudno jest zrealizować jakiegokolwiek zamierzenie kulturalne związane z duchowością w sztuce.

Z CIENIA DO ŚWIATŁA
„PASSAGE DE L'OMBRE
À LA LUMIÈRE”

Festiwal rozpoczął się czteromiesięczną rezydencją artystyczną dla piętnastu aktorów i pięciu reżyserów-pedagogów, pomyślaną jako czas na przygotowanie spektaklu dla uświetnienia obchodów dziećsetlecia opactwa cysterskiego w Pontigny w Burgundii, gdzie miało miejsce całe wydarzenie (il. 1).

Główny pomysłodawca przedsięwzięcia i jego koordynator, francuski reżyser i menadżer kultury Fabrice Nicot, oparł zamysł kreacji spektaklu *Passage de l'ombre à la lumière* [Przejście z cienia do światła] na bardzo nośnym, acz starym, można powiedzieć wręcz banalnym schemacie – projekt przewidywał rzeczywiste przejście aktorów-uczestników z mrocznej rzeczywistości mało przyjaznych wnętrz, stanowiących niejako odzwierciedlenie wnętrza człowieka i jego psychologicznych powikłań, do pełnej światła, harmonijnej w monumentalnej prostocie i pięknie, pocysterskiej świątyni.

Do tego zamierzenia wybrał teksty najpełniej wyrażające jego przewodnie idee oraz mistrzów, którzy mieli grupie aktorów pomóc w dotarciu do celu. Już w fazie przygotowań do projektu zdecydował, że dwoma tematami, którymi zajmą się artyści-rezydenci, są *Biesy* Fiodora Dostojewskiego oraz *Pieśń nad pieśniami*.

Nicot założył, że aktorom, którzy chcą wziąć udział w takim artystycznym zamierzeniu, zależy na czymś więcej niż tylko na ciekawym przedstawieniu, że zechcą się oni zdecydować na pracę nad wewnętrzną transformacją, biorąc udział w performansie nie jako osoby odgrywające obce im scenariusze, lecz jako uczestnicy przepra-

cowujący coś we własnym życiu. Reżyser zaprosił do rezydencji, a tym samym do projektu, artystów z kilku kontynentów. Z niektórymi spośród nich Nicot pracował wcześniej lub oglądał w świecie rezultaty ich działań, pozostałych wyłonił w trakcie kilkuetapowego konkursu. Kandydaci prezentowali swoje umiejętności wokalne przed Marcelem Pérèsem – światowej sławy znawcą, badaczem i wykonawcą chorału gregoriańskiego, a umiejętności z dziedzin teatru fizycznego (takie, jak plastyka ruchu, odnalezienie się w przestrzeni i zagospodarowanie jej ciałem) – przed Nicotem. W zespole znaleźli się: Australijka, Kanadyjczyk, Meksykanka, Amerykanka, Ormianin, ośmiu Europejczyków (w tym dwie Polki – najmłodsza uczestniczka, dwudziestodwuletnia, oraz pisząca te słowa) i dwóch hinduskich mnichów z Majuli, śródlądowej wyspy na Brahmaputrze, w północno-wschodniej prowincji Asam.

Artyści w czasie czteromiesięcznego pobytu w rezydencji pracowali ze znakomitymi, cieszącymi się uznaniem w świecie twórcami teatralnymi i muzycznymi, będącymi ponadto pedagogami. Twórcy ci: Leszek Mądzik, wspomniany tu już Marcel Pérès, Sierhiej Kowalewycz (rosyjsko-ukraiński reżyser, metodolog i pedagog teatru opartego na dźwięku, w realizowanych projektach artystycznych zanurzony w tradycji Kościoła prawosławnego, przez wiele lat pracujący nad Pieśnią nad pieśniami), Jean-François Favreau (reżyser i aktor, założyciel i dyrektor zespołu In Medias Res, prowadzący poszukiwania w zakresie śpiewu polifonicznego rejonu Morza Śródziemnego) i sam Nicot, w swojej działalności artystycznej odnoszą się do sfery sacrum.

Praca nad spektaklem *Passage de l'ombre à la lumière* obejmowała codzienną fizyczną i głosową „rozgrzewkę” aktorską przed pracą twórczą. Grupa z godną podziwu dyscypliną sama wyznaczała sobie trening, codziennie któryś z aktorów

proponował swoje podejście do tego rodzaju ćwiczeń. Hindusi uczyli kolegów z zespołu sattriyi, jednego z klasycznych tańców Indii, i hinduskich świętych pieśni. Ci dwudziestopięcioletni mnisi od piątego roku życia przebywają w klasztorze, tam przebiegała ich edukacja (jeden z nich został ponadto wysłany na uniwersytet), także kulturalna. Klasztory Majuli (jest ich sześćdziesiąt pięć) są skarbnicą sztuki i kultury całego Asamu. Śpiew mnichów, gra na instrumentach, taniec i teatr tworzą nieprzerwaną od szesnastego wieku tradycję – opowiadają święte historie Indii, przede wszystkim z Mahabharaty. Hindusi szybko znaleźli swoje miejsce w grupie, a prezentowane przez nich przestrzeganie klasztornych reguł i nieostentacyjna duchowość wnosili do zbiorowości artystów ożywczy powiew i wyznaczały standardy jej zachowań. Białe szaty i długie włosy mnichów, nieobcinane od początku pobytu w zakonie, zazwyczaj związane w supeł na karku, przydawały malowniczości grupie.

Po rozgrzewce zaczynała się właściwa codzienna praca rezydentów, na początku pod kierunkiem Fabrice’a Nicota, potem któregoś z zaproszonych twórców. Każdy z nich miał nieco inne zapatrywania na nowoczesną grę aktorską, ale wszystkie proponowane metody łączyły się w dążeniu do celu, jakim było kreowanie teatru mówiącego o sacrum. Inne zadanie miały warsztaty z Marcelem Pérèsem – oprócz nauki wykonywania chorału było to dzielenie się wiedzą o tradycjach zakonnych, o widzeniu świata w jedenastym i dwunastym wieku i jego odbiciu w architekturze świątyń. W grupie nie było osób niemuzycznych, nie było jednak również takich, które by wcześniej pracowały z chórem gregoriańskim. Nauka tego rodzaju śpiewu to nie tylko technika, ale także nowy sposób operowania dźwiękiem w kontakcie z przestrzenią, to – jak mówił Sierhiej Kowalewycz – „służba przestrzeni”. Oswajanie się z melizmatami i nauczanie się



1. Dawny klasztor cystersów w Pontigny w Burgundii (fot. Ewa Biała).



2. Próba pierwszej części spektaklu *Passage de l'ombre à la lumière* (fot. Kaja Kurczuk).



3. Scena ze spektaklu *Passage de l'ombre à la lumière* (fot. Kaja Kurczuk).



4. Scena ze spektaklu *Passage de l'ombre à la lumière* (fot. Kaja Kurczuk).



5. Aktorki w czasie przygotowań do spektaklu *Bruzda* (fot. Kaja Kurczuk).



6. Wystawa plakatów i fotogramów Leszka Mądzika w krużgankach klasztoru (fot. Kaja Kurczuk).

melodii i łacińskich słów, zdobycie umiejętności kantylacji, wymagało dłuższego czasu. Warsztaty z autorytetem w dziedzinie chorału gregoriańskiego oznaczały też dla uczestników nowe (a w istocie „stare”) doświadczenie relacji mistrz–uczeń. Pères cierpliwie, godzina za godziną, wielokrotnie intonował kilka dźwięków, które grupa powtarzała – aż do czystego zaśpiewania danego fragmentu, po czym przechodził do dalszej części utworu. Zajęcia te zawierały momenty nieoczekiwanej medytacji, kontemplacji i otwierały na inny wymiar dźwięku.

Kowalewycz prezentował charakterystyczną dla prawosławia wrażliwość na przestrzeń i dźwięk, Favreau natomiast koncentrował się przede wszystkim na pracy nad budowaniem działań aktorskich. Wszyscy trzej twórcy dostarczyli uczestnikom warsztatów spójnych idei do improwizacji oraz „narzędzi” do pracy nad drugą częścią spektaklu, takich jak jakość dźwięku, czystość intencji czy aktorska „przezroczystość”. Paradoksalnie, najważniejszym i zarazem najtrudniejszym zadaniem stało się odejście od gry aktorskiej i szeroko rozumianej teatralności na rzecz bycia w przestrzeni z własną fizycznością, tu i teraz, co nadaje działaniom teatralnym formę zbliżoną do rytuału. Po wyjeździe prowadzących warsztaty twórców Nicot decydował, które z wypracowanych metod zostaną wykorzystane w spektaklu, a które nie.

Rezultaty swojej pracy artyści przedstawili we Francji trzynastcie razy: drugą część, jeszcze jako „work in progress”, na przełomie maja i czerwca w kościołach Saint-Germain-des-Prés w Paryżu, Saint-Sulpice-de-Favières (Île-de-France) i ogrodach pałacu Brantes pod Awinionem (na Festiwalu Ogrodów). Przestrzenie wszystkich tych miejsc zasadniczo się różniły, miały zupełnie inną akustykę, wymagały odmiennego traktowania i „oswojenia”. Cały spektakl pokazany został w lipcu na festiwalach w Awinionie i Pontigny.

Realizację pierwszej części spektaklu Nicot powierzył w całości Leszkowi Mądzikowi, którego dokonaniom przyglądał się wnikliwie od czasu sformułowania idei przedstawienia. Twórcy spotkali się kilkakrotnie, aby doprecyzować wizję tej części – miała ona polegać na uświadomieniu sobie przez artystów-uczestników własnych ograniczeń i problemów, z którymi się zmagają. Mądzik zaproponował, by aktorzy występowali w maskach – w realnym życiu nakładają je wszak nieświadomie, aby chronić się przed konfrontacją z własnymi demonami. Na tę część spektaklu składały się dwa monologi: pierwszy przedstawiany z perspektywy konwencji, w której człowiek tkwi i z której nie zdaje sobie sprawy, drugi – uświadamiający mu jego własną ciemną stronę, tak by mógł podjąć próbę odejścia od złego schematu, złych nawyków i dręczących go biesów. Przygotowanie do części „demonicznej” polegało na indywidualnej pracy – każdy aktor sam dochodził do tego, o czym i w jaki sposób chce powiedzieć. W monologach wykorzystywano fragmenty powieści Dostojewskiego i samodzielnie napisane teksty. Praca z Mądzikiem polegała najpierw na osobistych rozmowach, w których aktorzy proponowali etudy do napisanych przez siebie monologów. Reżyser stawał się słuchaczem i obserwatorem ich zmagania ze sobą, podsuwał pomysły i wskazywał środki scenicznego wyrazu, pozwalające wydobyć to, co chcieli przekazać – dawał narzędzia, które umożliwiały podkreślenie ich własnej akcji i słów.

W czasie spektaklu w Pontigny część „konwencjonalna”, poprzedzona wykreowanym przez Mądzika wymownym obrazem maszyny wydobywającej ze stawu topielców, to znów ich topiącej (il. 3), odbywała się w oknach odległego o około trzystu metrów od świątyni domu Paula Desjardins’a (il. 2), do którego wskazywał drogę i prowadził widzów Mistrz Ceremonii – postać o oliwkowej cerze, z długimi

do pasa włosami, w białym, nieforemnym płaszczu. Najpierw wokół domu było całkiem ciemno, a następnie, gdy Mistrz Ceremonii zerwał z okien zasłony, oczom zgromadzonych ukazało się oświetlone mieszczańskie wnętrze, w którym przemieszczały się w rytm dramatycznej muzyki Arvo Pärta widoczne do połowy postaci w maskach. Coraz to jakaś niema postać (kobieta błakająca się z kieliszkiem, inna zachłannie przymierzająca buciki) zbliżała się do okna, jakby zdawkowym lub rozpaczliwym gestem chciała coś wyrazić.

Monologi aktorów zostały z tej części usunięte przez Mądzika po próbie generalnej, ponieważ przedstawienie trwałoby zbyt długo, a śledzenie tłumaczenia na tablicy świetlnej (przyjęto zasadę, że aktorzy mówią we własnych językach) rozpraszałoby widzów. Decyzja ta miała wpływ na artystyczny wymiar przedsięwzięcia – aktorzy za pomocą kilku gestów musieli przekazać to, nad czym pracowali przez wiele tygodni. Kondensacja przekazu sprawiła, że spektakl stał się bardziej wyrazisty.

Po zakończeniu tej części przedstawienia aktorzy w maskach i długich szynelach, idący boso, opuszczali dom biesów, podążając – jeden za drugim – ku stojącym w szeregu wśród traw mansjonom (il. 4). W ciemnościach lipcowej nocy początkowo były one niewidoczne, reflektor oświetlał tylko stopy przesuwających się postaci w pokutniczych (?) szatach. To w mansjonach (wywodzących się ze średniowiecznych misteriiów strukturach scenicznych) rozgrywać się miała walka z sobą o siebie. Światło wydobywało z mroku każdy mansjon po kolei. Znajdujące się w nich postaci przemawiały tylko poprzez ekspresję ciała – niektóre etiudy były gwałtowne, wyraziste, inne delikatne. Przygotowane przez poszczególnych aktorów teksty odtwarzano z taśmy, stanowiły one rodzaj spowiedzi z lęków, frustracji i zaniechań. Pod koniec każdej z tych scen następował

moment odrzucenia maski, spod której wyłania się prawdziwa twarz człowieka, i zdjęcia burego płaszcza przykrywającego własne ubranie. W monologu któregoś z aktorów na końcu pojawiła się parafraza znamiennego wiersza Rumiego: „Zabierz mi to, czego pragnę, zabierz mi to, co robię, zabierz mi to, czego potrzebuję, zabierz mi wszystko, co oddala mnie od Ciebie. Napełnij mnie miłością. Uwolnij mą duszę”¹.

W *Passage de l'ombre à la lumière* Leszek Mądzik jeszcze raz użył całego sztafażu środków wyrazu swojego teatru, ale w sposób zupełnie inny niż ten, który znamy z jego własnych realizacji – pozwolił przemówić aktorom, pozostając akuszerem ekspresji ich własnych lęków i cieni.

W drugiej części spektaklu aktorzy, już w jasnych ubraniach, w ciszy przechodzą nad staw, a publiczność gromadzi się wokół nich w ciemności. W pewnym momencie ktoś intonuje *Kyrie eleison*, reszta wykonawców podejmuje śpiew w mocnej korsykańskiej polifonii. Dźwięk roznosi się po wodzie ze zdwojoną siłą. Po chwili inny głos rozpoczyna psalm: „In exitu Israel de Aegypto...”, i pierwsza grupa śpiewających rusza w kierunku kościoła. Za nimi i wokół nich podążają widzowie, drogę wyznaczają zatknięte w ziemi pochodnie. Grupa odpowiadająca drugim werselem psalmu zamyka procesję. Miękka trawa w pobliżu klasztoru zamienia się w szutrową drogę, ostre kamyki wbijają się w nienawykłe do niewygody bose stopy aktorów. Rozbrzmiewa śpiew.

Procesja aktorów i widzów ze śpiewem wchodzi do świątyni, obchodzi ją w świetle świec. Kościół klasztorny w Pontigny jest ogromną (o długości stu dwudziestu metrów) dwunastowieczną budowlą z białego kamienia. Niemal pusty, zgodnie z cyster-

¹ Por. Hush. *Don't Say Anything to God: Passionate Poems of Rumi*, tłum. Sh. Shiva, Jain Publishing Company, [b.m.w.] 2000, s. 67.

ską regułą pozbawiony ozdób, sprawia niezwykle wrażenie – zapiera dech. Siergiej Kowalewycz stwierdził wręcz, że dopiero w tym miejscu zrozumiał zasadę rządzącą świętą przestrzenią w kościele rzymskim – tworzą ją nie ikony, jak w cerkwi, ale sama architektura, jej proporcje i światło.

Inspiracją do tej części kreacji była struktura nocnego nabożeństwa cysterskiego przed świętem Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. Czytania należące do liturgii Wniebowzięcia, fragmenty Pieśni nad pieśniami i Apokalipsy, śpiewy gregoriańskie i święte śpiewy hinduskie zostały zanurzone w pełniącej niejako rolę komentarza akcji teatralnej. Forma ta miała własną dramaturgię, punkt kulminacyjny i zakończenie, podobnie jak ceremonia cysterska.

Opisuję obszerniej ten właśnie spektakl ze względu na szczególny rodzaj pracy wykonanej przy jego realizacji. W dzisiejszym teatrze wiele jest projektów nastawionych na powrót do korzeni śpiewu. Większość tych przedsięwzięć skoncentrowana jest jednak na historycznym i antropologicznym aspekcie śpiewu sakralnego. W przypadku *Passage de l'ombre à la lumière* chodziło o proces rzeczywistej, wewnętrznej transformacji wykonawców oraz widzów. Czy ten eksperyment się udał? Oto, co powiedział o nim opat Cîteaux, klasztoru-matki cystersów, który znalazł czas na przybycie na festiwal: „O ile mogłem się zorientować, festiwal w Pontigny był wielkim sukcesem, a w kreacji Nicota wzięło udział wiele osób [około dwustu widzów – E.B.]. Przesłanie dzieła [...] mogło dotrzeć do ludzi, którzy mają poważny stosunek do własnej duchowości: Wyjdźcie z cienia i wejdźcie w krąg światła! Sprawcie, by spadły z was maski i by ukazały się wasze prawdziwe twarze. Nie dopuście demonów, które was torturują, przyjmijcie Ducha, który zwróci wam wolność! – Ta treść jest bardzo ważna, ale to nie wystarczy – musi temu towarzyszyć jeszcze realizacja, która poruszy publicz-

ność. Jeśli mogę za punkt odniesienia przyjąć jakość ciszy, która była tak charakterystyczna dla tego wieczoru w Pontigny, to cel został osiągnięty: nie było już aktorów i widzów, był jeden świat – świat, który przechodził z cienia w krąg światła. Opuszczając bagnisty region, gdzie kłamstwo zakłóca prawdę, dostrzec można było, jak wszyscy uczestnicy, z wolna, ale w sposób zupełnie pewny, przechodzą w stronę świątyni wypełnionej światłem. Tam każda i każdy mogli poddać się wibracji wyznaczonej przez Apokalipsę i Pieśń nad pieśniami”².

INNE POKAZY FESTIWALOWE

Na bogaty program performatywny festiwalu złożyły się przede wszystkim spektakle oparte na dawnych śpiewach religijnych, prezentujące nowy sposób traktowania aktora-śpiewaka i jego sztuki. Zderzyły się tu różne wizje współczesnego teatru i muzycznej sztuki wykonawczej z różnych tradycji i kultur.

Pomysłodawcy zaprosili do udziału w festiwalu zespoły teatralne z nurtu teatru eksperymentującego, które poszukują obecnej w kulturach starożytnych formy śpiewu sakralnego i w funkcji sakralnej go wykorzystują. Postanowili zbadać, czy istnieje wspólna płaszczyzna porządkująca różne stylistyki zaprezentowane w spektaklach. Te spektakle to: *Leçons de ténèbres*, *traversée de la semaine sainte* – dramaturgia dźwiękowa do śpiewów z łacińskiej tradycji ustnej regionu Morza Śródziemnego, na którą składały się ekspresyjne pieśni polifoniczne w wykonaniu francuskiego zespołu In Medias Res; *Irmos* – ściszone w wielkim kontemplacyjnym

² Fragment listu prywatnego do autorki artykułu z 10 X 2014 (tłum. A. Kossut-Luboińska).

skupieniu pieśni sakralne dawnej Ukrainy w opracowaniu i reżyserii Natalii Polovynki i Sierhieja Kowalewycza; *Anhelli. Wolańie* – spektakl wrocławskiego teatru ZAR z Instytutu Grotowskiego; *The living Room* Thomasa Richardsa z Workcenter w Pontederze we Włoszech oraz poświęcony Krisznie spektakl Sattriyi, jednego z klasycznych stylów tańca i teatru indyjskiego tańczony-grany-odprawiany przez mnichów hinduskich z Majuli – jedyne w tym zestawieniu przedstawienie tradycyjne, nierekonstruowane, prezentowane w kształcie, który trwa nieprzerwanie przekazywany z pokolenia na pokolenie od piętnastego wieku.

Inną formę wyrazu miał spektakl Leszka Mądzika *Bruzda* (il. 5), odbiegający od charakterystycznej dla Sceny Plastycznej stylistyki operowania ciemnością i punktowym światłem, wydobywającym tylko istotne fragmenty rzeczywistości, na które autor chce wskazać. Ten bardzo osobisty w tonie performance niesie bardzo mocne przesłanie o powołaniu artysty-twórcy do wskazywania drogi do sacrum i – niekiedy bolesnego – towarzyszenia i podtrzymywania w tej drodze.

Z Polski przyjechała również Schola Teatru Węgajty, która zaprezentowała rekonstrukcję średniowiecznego dramatu paraliturgicznego *Ludus Danielis* z pięknie brzmiącymi śpiewami gregoriańskimi.

W Pontigny gościły nie tylko zespoły teatralne: Odbýwał się przegląd filmów patrona festiwalu Andrieja Tarkowskiego i wystawa ikon pisanych przez grupę Agathos (otwarcie wystawy uświetniły śpiewy w tradycji bizantyjskiej), w zachowanych fragmentach klasztornych krużganków zorganizowano ekspozycję plakatów i fotogramów Leszka Mądzika (il. 6). Duże zainteresowanie wzbudziły zabawne, surrealistyczne obiekty tworzone z przedmiotów ze śmietnika przez francuskiego artystę i pastora Ambroise Monoda.

Ważnym elementem festiwalu były cieszące się dużym powodzeniem otwarte

dla publiczności warsztaty artystyczne: tradycyjnego śpiewu śródziemnomorskiego, ukraińskiego, chorału gregoriańskiego, tańca indyjskiego, teatru fizycznego czy pisania ikon. Wśród uczestników warsztatów byli nie tylko Francuzi, zainteresowani głównie teatrem, ale również osoby przybyłe z Hiszpanii, Holandii czy Szwajcarii – większość z nich mieszkała we własnych namiotach na tanim campingu Misji Francuskiej, gdzie nawiązywano kontakty i rozmawiano.

Jak już wspomniałam, festiwal był pomyślany jako pierwsze przedsięwzięcie z cyklu zakrojonego na dużą skalę. Centralną jego część, która odbywała się od 22 do 27 lipca w Pontigny, poprzedziła szeroka prezentacja na Festiwalu w Awinionie, który jest jednym z największych letnich wydarzeń teatralnych świata.

W tegorocznej, sześćdziesiątej ósmej edycji pokazywano ponad tysiąc trzysta spektakli dziennie (sic!). Prezentowano różnorodne formy teatralne – od przedstawień tradycyjnych, przez eksperymentalne, po clownadę i pokazy akrobatyczne na ulicach. W tym tyglu znalazł się również Festival des arts sacrés Andreï Tarkovski, który miał status partnera głównego festiwalu w Awinionie („IN d’Avignon”) w ramach programu „Wiara i Kultura” i był prezentowany jako część festiwalu „OFF Avignon”. Przez tydzień pokazywano po trzy, cztery projekty dziennie, obrazujące szerokie spektrum sztuki niosącej przesłanie duchowe. Wszystkie propozycje przeznaczone były na przestrzeń sakralną, prezentowano je w historycznych wnętrzach kościołów i kaplic Awinionu. Przedstawienia cieszyły się dużą frekwencją, kilka z nich widzowie nagrodzili owacjami na stojąco.

IDEA TARKOWSKIEGO I SENNE MIASTECZKO

Festiwal już w swoim tytule nawiązał do idei wyrażonej przez jednego z najważ-

niejszych reżyserów filmowych świata Rosjanina Andrieja Tarkowskiego, który we wszystkich swoich dziełach stawiał pytania o relacje człowieka z Bogiem. Tarkowski planował stworzenie miejsca, w którym prowadzono by działania badawcze związane z wyrażaniem sacrum przez sztukę. Zależało mu na ośrodku międzykulturowym, gromadzącym artystów z różnorodnych tradycji. Pierwszy festiwal sztuki sakralnej jego imienia przybliży urzeczywistnienie tego projektu.

Ta idea, jak i twórczość filmowa Tarkowskiego, bliskie były pomysłodawcy festiwalu, który od kilku lat zabiegał o możliwość realizacji takiego wydarzenia. Fabrice Nicot pozyskał do swojego projektu patronów podobnie jak on zainteresowanych sacrum w sztuce, przede wszystkim redaktorów miesięczników „Arts Sacrés” i „Le Monde des Religions”, Instytut Tarkowskiego, a także cystersów (wzięli oni udział w debacie dotyczącej sacrum w sztuce). Kiedy stało się jasne, że samorząd prowincji Yonne w Burgundii zamierza uczcić jubileusz opactwa w Pontigny spektakularnym, międzynarodowym wydarzeniem w tym miasteczku, zebrano środki na zorganizowanie festiwalu.

Pontigny to miejscowość tak mała (licząca około siedmuset mieszkańców), że wielu Francuzów nigdy o niej nie słyszało. Bogata historia tego miejsca lepiej znana jest zagranicznym turystom, którzy zatrzymują się, by obejrzeć największy pocysterski kościół w Europie i wspaniałe ogrody.

Pontigny powstało jako jeden z czterech klasztorów założonych przez cystersów jako tak zwane wielkie filie opactwa w Cîteaux. Stąd promieniowała na całą prowincję kultura (klasztor posiadał bibliotekę liczącą osiemset woluminów) i cywilizacja – nowe formy rzemiosła i uprawy roli. To mnisi z Pontigny upowszechnili w dwunastym wieku uprawę winorośli na pobliskich wzgórzach, co dało początek jednemu z najlepszych białych win świata – Chablis.

W średniowieczu klasztor był schronieniem biskupów Canterbury wygnanych z ojczyzny – Thomas Becket przebywał w opactwie przez dwa lata, zanim zdecydował się wrócić do Anglii, gdzie został zamordowany przez wysłanników króla. Inny angielski biskup, Edmund Rich, który – podobnie jak Becket – został świętym, zmarł w drodze niedaleko opactwa. Pochowano go w Pontigny, a do jego grobu przez wieki pielgrzymowały rzesze wiernych.

Po kasacji zakonów w roku 1791, w czasie rewolucji Francuskiej, okoliczni mieszkańcy rozebrali pałac opata i większość zabudowań klasztornych (do dziś pewnie w ścianach wielu domów gminy tkwią kamienie pochodzące z tych budowli). Na początku dwudziestego wieku, kiedy weszła w życie ustawa o rozdziale państwa i Kościoła, teren opuszczonego opactwa kupił paryski intelektualista i dziennikarz profesor Paul Desjardins. Od 1910 do 1939 roku (z przerwą w czasie pierwszej wojny światowej) organizował on w Pontigny „Dekady”, czyli doroczne dziesięciodniowe dyskusje o problemach ówczesnego świata, na które zapraszał intelektualistów, filozofów i pisarzy z Francji, Europy i Stanów Zjednoczonych. Uczestniczyli w nich między innymi André Gide, Paul Valéry, Antoine de Saint-Exupéry, Tomasz Mann, Henryk Mann, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Thomas Stearns Eliot i Walter Benjamin.

Inicjatywy kulturalne związane z obchodami dziewiętnastego opactwa wskazują, że Pontigny chce raz jeszcze odegrać historyczną i kulturotwórczą rolę, jaką pełniło w minionych wiekach kilkakrotnie.

W zamyśle organizatorów Tarkowski Festival ma się odbywać w Pontigny co roku. Miasteczko (terytorialnie nawet tylko wieś) w Burgundii ma stać się ośrodkiem badań i eksperymentów dotyczących wyrażania Niewyraźnego, prób odnowy rytuałów oraz – zgodnie z postulatami Marcela Pérota – odnowy liturgii. Péroto twier-

dzi, że jedną z ważnych przyczyn pustek we francuskich i zachodnioeuropejskich kościołach jest forma posoborowej liturgii, w której wierni nie odnajdują metafizyki, nie doświadczają obcowania z Absolutem. „Wy w Polsce mieliście dużo własnych polskich pieśni religijnych, które zachowaliście. Przysłuchaj się mszy we Francji – śpiewy, prowadzone najczęściej przez przyuczoną katechetkę lub nauczycielkę muzyki, są bardzo ubogie. W wielkich kościołach ze wspaiałą akustyką nikną, nie dodając przeżyciu Eucharystii głębi” – mówił Pérès.

Miasteczko Pontigny ma odpowiednie zaplecze, aby taki ośrodek tu zaistniał: kościół pocysterski pełni obecnie rolę katedry Misji Francuskiej (Mission de France),

która wywodzi się z ruchu księży-robotników. Od lat pięćdziesiątych do dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku w budynkach wokół kościoła, na terenie ogrodów, znajdowała się administracja Misji i seminarium duchowne, przeniesione później pod Paryż. W roku 2006 świetnie wyposażone budynki zostały wystawione na sprzedaż, do dziś bez rezultatu. Dla potrzeb Festiwalu Sztuki Sakralnej im. Andrieja Tarkowskiego większość pomieszczeń zagospodarowano po raz pierwszy od ośmiu lat.

Jeśli uda się pozyskać środki na realizację ambitnych zamierzeń organizatorów festiwalu, prowincjonalne miasteczko Pontigny może stać się miejscem na miarę marzeń Tarkowskiego.

Lidia FIEJDASZ-BUCZEK

ŚWIĘTY PAPIEŻ Z POLSKI
Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum
„Święty pośród świętych. Przed kanonizacją Jana Pawła II”
KUL, Lublin, 2 IV 2014

Z racji zbliżającej się kanonizacji bł. Jana Pawła II i w dziewiątą rocznicę jego śmierci Katedra Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II zorganizowała międzynarodowe sympozjum naukowe „Święty pośród Świętych. Przed kanonizacją Jana Pawła II”. Witając prelegentów i słuchaczy, prof. KUL Wiesław Bar OFM-Conv, kierownik Katedry, poinformował, że jest ona również współorganizatorem konferencji naukowej *John Paul II – The African Heritage*, która tego dnia odbywała się na kontynencie afrykańskim, w Tangaza University College (TUC) w Nairobi. Obie konferencje zorganizowano w ramach realizowanego przez TUC i KUL „The Human Dignity Project”. Koordynatorem projektu jest dr Robert Leżohupski OFMConv.

Prorektor do spraw Promocji i Współpracy z Zagranicą prof. Urszula Paprocka-Piotrowska, podkreślając wagę tego wydarzenia naukowego zauważyła, że Jan Paweł II był pierwszym papieżem ery medialnej. Z kolei ks. prof. KUL Piotr Stanisław, Dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, podziękował organizatorom, którzy podjęli trud zorganizowania międzykontynentalnej konferencji nauko-

wej. Przypomniawszy także wkład ks. prof. Henryka Misztala w rozwój prawa kanonicznego.

Sesję pierwszą, której przewodniczyła dr Lidia Fiejdasz z Katedry Prawa Kanonicznego KUL, rozpoczął właśnie ks. prof. Henryk Misztal referatem „Przesłania beatyfikacji i kanonizacji Polaków (posoborowa panorama)”. Prelegent podkreślił, że każdy święty, nawet jeśli nie jest to jego zamierzeniem, poprzez swój styl życia i swoją drogę do doskonałego zjednoczenia z Chrystusem pozostawia światu pewne przesłanie. Przesłania świętych z reguły dotyczą całego świata, błogosławionych zaś – określonych miejsc lub pewnych osób. Zdarza się niekiedy, że błogosławiony, posiadając charyzmat odpowiadający danej epoce, jest czczony w wielu krajach, przez wiernych należących do różnych warstw społecznych. W dalszej części swojego wystąpienia ksiądz Misztal przywołał postaci Polaków wyniesionych do chwały ołtarzy przez Jana Pawła II oraz przybliżył treść przesłań płynących z ich kanonizacji i beatyfikacji.

S. dr Elżbieta Siepak, rzeczniczka prasowa Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia i przedstawicielka Międzynarodowej Akademii Bożego Miłosierdzia w Krakowie, podjęła temat przesłania,

jakie niesie kanonizacja Jana Pawła II. Podkreśliła, że przesłanie to winno być odczytywane w kontekście całego jego życia, a zwłaszcza posługi na Stolicy Piotrowej. Od początku pontyfikatu Papież mawiał, że jego szczególnym zadaniem jest głoszenie orędzia miłosierdzia. Poślanie, które Jezus skierował do siostry Faustyny, przypomina biblijną prawdę o miłości miłosiernej Boga do człowieka. Integralną część orędzia – stwierdziła siostra Siepak – stanowią nowe formy kultu Miłosierdzia Bożego. Wizualnym wyrazem tego kultu jest obraz Chrystusa z charakterystycznymi promieniami (czerwonym i białym) oraz podpisem „Jezu, ufam Tobie”, a trwałym znakiem w liturgii Kościoła – obchodzone w pierwszej niedzielę po Wielkanocy Święto Miłosierdzia, którego ustanowienia domagał się Jezus w wielu objawieniach św. Faustyny. Z orędziem tym związana jest też *Koronka do Miłosierdzia Bożego*. Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego ma dość nietypową dla kultu postać, odprawia się je bowiem każdego dnia o godzinie piętnastej, w godzinie konania Jezusa na krzyżu, w czasie szczególnie uprzywilejowanym. Z tą formą szerzenia czci Miłosierdzia Bożego Chrystus związał obietnice łask przeznaczonych dla wszystkich wiernych.

Referat zatytułowany „Jan Paweł II pośród beatyfikowanych i kanonizowanych Papieży” zaprezentował ks. dr Damian Bednarski z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Prelegent zauważył, że spośród dwustu sześćdziesięciu czterech papieży do chwały ołtarzy wyniesiono osiemdziesięciu dziewięciu, co stanowi jedną trzecią ogólnej liczby zmarłych następców św. Piotra. Patrząc z tej perspektywy na papieży dwudziestego wieku, odkryjemy tę samą proporcję (obecnie jednak toczą się jeszcze procesy beatyfikacyjne trzech namiestników Chrystusa). Ksiądz Bednarski obliczył, że w gronie papieży wyniesionych do chwały ołtarzy jest dziesięciu beatyfikowanych i siedemdziesięciu dzie-

więciu kanonizowanych. Najdłużej, bo tydzień sześć lat, oczekiwano na zatwierdzenie kultu papieża Hadriana III, najkrócej – Jana Pawła II. Prelegent zwrócił także uwagę na pochodzenie papieży. Pierwszy – św. Piotr – był Żydem z Palestyny; jego następcy często byli Rzymianami lub pochodzili z Italii. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa wśród papieży było wielu Greków i Syryjczyków, od piątego wieku zwierzchnika Kościoła wybierano zwykle spośród kleru Rzymu i okolic miasta. W dziesiątym wieku pojawili się pierwsi kandydaci z nacji niemieckiej, a następnie także Francuzi, Anglicy, Hiszpanie i Portugalczycy. Od 1523 do 1978 roku papieżami byli przedstawiciele narodowości włoskiej. Wśród papieży wyniesionych do chwały ołtarzy było sześćdziesięciu pięciu Włochów, dziesięciu Greków, trzech Syryjczyków, trzech Francuzów, Niemiec, Hiszpan, Dalmatyńczyk i Polak, jeden pochodził z Galilei, jeden z Betlejem, a trzech z Afryki.

Pierwszą sesję zakończyła dyskusja. Jedno z pytań dotyczyło prawidłowego sposobu odmawiania koronki do Miłosierdzia Bożego. Siostra Siepak wyjaśniała, że do koronki, którą Jezus podyktował św. Faustynie dodawano nowe elementy. Powstały też alternatywne koronki i litanie do Bożego Miłosierdzia, których autorstwo przypisano Mistyczce z Krakowa. Siostra Doktor wskazała poprawną formę tej modlitwy.

Pierwszą prelegent sesji drugiej i jej przewodniczący, profesor KUL o. Wiesław Bar zaprezentował referat „Jan Paweł II wśród swoich (święci i błogosławieni pontyfikatu – panorama)”, ukazując beatyfikacje i kanonizacje dokonane przez Jana Pawła II w kontekście wcześniejszych, które miały miejsce w latach 1588-1978. Obliczył, że od roku 1588, czyli od utworzenia Świętej Kongregacji Obrzędów, do wyboru Jana Pawła II kanonizowano czterysta czterdzieści osób (w tym stu trzydziestu

jeden męczenników). W poczet błogosławionych poprzednicy Jana Pawła II zaliczyli tysiąc osiemset dwadzieścia troje sług Bożych, z których tysiąc dwieście sześćdziesiąt troje było męczennikami. Jan Paweł II w czasie swojego pontyfikatu kanonizował czterysta osiemdziesiąt dwoje błogosławionych, z czego 85,3% stanowili męczennicy. Beatyfikował natomiast tysiąc trzysta czterdzieści pięć osób, w tym tysiąc trzydzieści czworo męczenników. Warto dodać, że za pośrednictwem nowoczesnych środków przekazu ojciec Bar obecny był również na konferencji w Tangaza University College w Kenii z referatem „John Paul II among His Own: Panoramic Vision of the Saints and Blessed of His Pontificate”.

Dr Witalij Samulak Jurijowicz z Politechniki Lwowskiej w referacie zatytułowanym „Jan Paweł II i świadkowie wiary na Ukrainie” przedstawił uczestnikom konferencji świadectwa życia wybranych postaci związanych z tym krajem, między innymi św. Józefa Bilczewskiego, arcybiskupa metropolity lwowskiego obrządku łacińskiego, profesora teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, oraz św. Zygmunta Gorazdowskiego, który nazywany był ojcem ubogich, kapłanem bezdomnych i bratem Albertem Lwowa. W poczet świadków wiary Ukrainy wpisują się także bp Jan Olszański, doktor medycyny ks. Henryk Mosing i kard. Marian Jaworski.

Podczas konferencji odtworzono zapis wystąpienia o. dr. Roberta Leżohupskiego, kierownika Zakładu Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Wschodniej Afryki (CUEA) w Tangaza University College. W swoim wykładzie zatytułowanym *Jan Paweł II i Afryka – wzajemne świadectwo i umocnienie* ojciec Leżohupski podkreślał w nim, że na kontynentach europejskim i afrykańskim podobnie przeżywany jest dzień narodzin Jana Pawła II dla nieba. W tych odległych

rejonach świata katolicy podejmują refleksję nad pięknymi owocami życia i posługi Ojca Świętego Jana Pawła II. Prelegent mówił o pielgrzymkach Papieża Polaka do Afryki i o ich przesłaniu, o wpływie Jana Pawła II na Kościół w Afryce, a w szczególności na nauczanie moralne Kościoła na tym kontynencie.

Referat „Przesłanki rozwoju kultu Jana Pawła II w Uzbekistanie”, który przygotowała prof. Nina Diektariewa Nikołajewna z Państwowego Uniwersytetu w Ferganie odczytany został przez br. Stanisława Kima OFMConv z Uzbekistanu. W wystąpieniu tym zwrócono uwagę na fakt, że Kościół katolicki w Uzbekistanie jest bardzo młody, jego początki przypadają na lata dziewięćdziesiąte ubiegłego wieku. Kult świętych wielu mieszkańcom tego kraju nadal kojarzy się z „kultem jednostki”. Badania przeprowadzone wśród wiernych wszystkich parafii w Uzbekistanie wykazały, że 40,5% respondentów w ogóle nie zna pojęcia kultu świętych. Tylko 36% badanych stwierdziło, że kult świętego oznacza czczenie go, możliwość proszenia o wstawiennictwo oraz postrzeganie go jako wzoru do naśladowania. Co więcej, w grupie młodzieży (od piętnastu do dwudziestu pięciu lat) 48% ankietowanych pytanie to pozostawiło bez odpowiedzi, a 28% respondentów z grupy osób w wieku pięćdziesięciu lat i starszych także nie udzieliło odpowiedzi. Na pytanie, kim jest Jan Paweł II, 91% respondentów we wszystkich grupach wiekowych odpowiedziało, że to papież; aż 98,5% zaznaczyło, że Jan Paweł II powinien zostać kanonizowany, ale 59% ankietowanych nie udzieliło odpowiedzi na pytanie o kryteria, według których Papież powinien zostać uznany za świętego.

Ostatnie wystąpienie, „Papież guadelupeński. Meksykanie i Jan Paweł II”, przygotował prof. Luis Mauricio Figueroa Gutiérrez z Universidad Insurgentes w Meksyku. W referacie tym, odczytanym przez ojca Bara, przypomniany został mo-

ment, w którym ogłoszono światu, że papieżem został kapłan z Polski – kraju katolickiego, podobnie jak Meksyk. Od tej chwili Meksykanie zaczęli częściej zwracać oczy ku Bazylice św. Piotra. Ich więź z polskim kapłanem, który stał się Wikariuszem Chrystusa, trwała przez dwadzieścia siedem lat, umacniana przez każdą z pięciu pielgrzymek

Jana Pawła II do Meksyku. Papież z Polski – stwierdza profesor Gutiérrez – pozostał dla Meksykanów autorytetem moralnym. Jego kanonizację uważają za formalność – dla nich Jan Paweł II jest święty.

Za zakończenie drugiej sesji również odbyła się dyskusja.

Dorota CHABRAJSKA

POTĘGA WIZERUNKU

Żyjemy dziś w świecie wizerunku. Nie jest to jednak wizerunek w pierwszym sensie tego pojęcia, definiowanym przez słownik języka polskiego jako „czyjaś podobizna na rysunku, obrazie, zdjęciu itp.”. W istocie wizerunek niewiele ma dziś wspólnego z podobizną, a właściwie w ogóle się z nią nie kojarzy. Rozumienie tego słowa niemal całkowicie przesunęło się w kierunku jego drugiej słownikowej definicji, a mianowicie „sposobu, w jaki dana osoba i rzecz jest postrzegana i przedstawiana”, przy czym trzeba podkreślić, że w przypadku dzisiejszego funkcjonowania wizerunku nie jest istotne, czy mamy do czynienia z osobą, czy z rzeczą, ważny jest natomiast skuteczny sposób prezentacji, czyli przekazanie pewnych treści na temat obiektu wizerunku, na których komuś z pewnych względów zależy. Treści te nie muszą przy tym być w jakikolwiek sposób w obiekcie wizerunku zapodmiotowane i wystarczy, że w wyniku jego skutecznej prezentacji po prostu pojawiają się w umyśle, a nawet podświadomości odbiorcy jako związane z tym właśnie obiektem. Wydaje się, że opisana zasada odzwierciedla przede wszystkim mechanizm funkcjonowania reklamy i – rzeczywiście – reklama w znacznym stopniu buduje wizerunek produktu, jakim może być zegarek, samochód, komputer, napój czy choćby guma do żucia. W przypadku produktów, które znalazły szeroką społeczną akceptację, mówi się o marce, a drogę do tej akceptacji nazwano budowaniem marki.

Zasada promocji produktu przez jego wizerunek przeniknęła jednak do szerszego życia społecznego, gdzie stosowana jest w celu publicznej promocji przede wszystkim firm, ugrupowań politycznych oraz konkretnych osób, najczęściej polityków i tak zwanych celebrytów, a nieco rzadziej artystów i ludzi szeroko rozumianej kultury. Dowodem powszechnego przekonania o potędze wizerunku jest pojawienie się specjalistów od jego tworzenia, którzy uczą osoby publiczne, jak przez swoje zachowanie wywoływać określone wrażenie. Co ciekawe, wizerunki funkcjonują skutecznie, nawet jeśli często muszą się zmieniać, regulowane potrzebą chwili. Czasami jesteśmy świadkami wręcz przepoczwarczania się postaci publicznych, które właściwie z dnia na dzień zmieniają poglądy, sposób wypowiedzi, wygląd czy towarzystwo, w jakim się pokazują. Nic nie stoi na przeszkodzie, by znany propagator New Age – nie opuszczając przestrzeni publicznej, a nawet intensyfikując w niej swoją obecność – nagle stał się równie gorliwym katolikiem, znany kobieciarz zacnym ojcem rodziny, a polityk prawicowy tak zwanym „pierwszym numerem” lewicy. Trudno byłoby przywołać przykład, w którym taka zmiana obróciłaby się przeciwko nosicielowi określonego wizerunku. Wydaje się, że nikogo jeszcze z powodu zmiany wizerunku nie wykpiono ani nie wyśmiano na tyle skutecznie, żeby został z przestrzeni publicznej wyeliminowany, nikt z powodu takiej zmiany nie został odrzucony, nikogo też ona skutecznie nie zdyskredytowała. Zmiany wizerunków

tego rodzaju są z reguły odnotowywane nie tyle w tonie informacji, ile nawet w duchu pewnego podziwu.

Można zaryzykować stwierdzenie, że zapotrzebowanie na wizerunki w życiu publicznym ujawnia się także po stronie jego biernych uczestników, czy raczej obserwatorów. Pozwalają one w jakimś stopniu porządkować rzeczywistość, umysł bowiem, dążąc do jej ustrukturywania, ulega potrzebie stereotypu, i to do tego stopnia, że poszukując właściwych wizerunków dla otaczającego świata, łatwo go etykietuje. Być może pewną rolę odgrywa tu również zubożenie i przyzwyczajenie oraz bezsilność wobec faktu, że przestrzeń publiczna stała się przestrzenią wizerunku do tego stopnia, że właściwie wyparte zostały z niej relacje niezapśredniczone, naturalne interakcje czy spontaniczne wypowiedzi. W przestrzeni publicznej nie oczekujemy zatem autentycznego kontaktu z innymi i zachowujemy świadomość, że poruszamy się w obszarze, w którym dominują subiektywne wrażenia wywoływane przez osoby – wrażenia oderwane od prawdy o tych osobach. Można nawet powiedzieć, że prawda ta w zasadzie pozostaje obojętna, chyba że sytuacja z jakiegoś względu wymusza na jej uczestnikach przełamanie bariery wizerunku.

W znanej pracy *Potęga wizerunków*¹ Dawid Freedberg przedstawia wielką moc przypisywaną w historii cywilizacji wizerunkom, których funkcją zawsze było „włączanie uczuć w poznanie”². Dostrzega w wizerunkach ogromny potencjał emocjonalnego poruszenia człowieka, pocieszenia go, zaniepokojenia, wywołania w nim określonej postawy; pisze o potędze nawet estetycznie wątpliwych wizerunków postaci boskich, prowadzi rozważania nad idolatrią i kultem wizerunków, a z drugiej strony nad ikonoklazmem i mitem aikonocenozy, nad etycznymi konotacjami wizerunków; przekazuje wiele informacji o formach i treści wizerunków, o „magii” obrazów, o konsekracji jako wyzwoleniu działania wizerunku, o pielgrzymkach do miejsc wizerunków, o wizerunkach wotywnych, wypraszających łaski i będących wyrazem dziękczynienia, o potrzebie figuralności wizerunku sakralnego, o zawartym w wizerunkach potencjale wyrażania przez to, co widzialne, tego, co niewidzialne, o pozorach rzeczywistości ujętych w woskowych figurach, o wizerunkach wykorzystywanych do pohańbienia i wizerunkach pohańbienia, o żywych wizerunkach, o wizerunkach, w których tkwi moc poruszania zmysłów, i o relacjach między rzeczywistością a jej przedstawieniami – słowem ukazuje, jak głęboką i poważną, doniosłą, niejednokrotnie sakralną rolę w historii pełniły wizerunki i jak głęboka z istoty jest ich treść, która w znacznej mierze stanowi dziś kulturowe dziedzictwo historii. Szacunek dla sensu i roli wizerunków wyrażał się również w tym, że w niektórych kulturach niekiedy powstrzymywano się od ich tworzenia, uznawszy, że istnieją przedmioty, czy też byty, tak szczególne, że wizerunki nie potrafiłyby adekwatnie ich uchwycić, a zatem nieuchronnie łączyłyby się z jakimś rodzajem profanacji.

Na tle rozważań Freedberga swobodne „żonglowanie” pojęciem wizerunku, praktyka, z którą mamy na co dzień do czynienia, oparta na przekonaniu o jego prostej, instrumentalnej roli, wydaje się karygodną banalizacją idei tak głęboko osadzonej w dziedzictwie cywilizacji. Można wręcz ukazywać przykłady negatywnych skutków kulturowych manipulacji wizerunkami. Weźmy choćby mozolne budowanie wizerunku uniwersytetu przez wykazywanie w odpowiednich sprawozdaniach ilości zdobytych

¹ Zob. D. F r e e d b e r g, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

² Tamże, s. 440.

przez jego pracowników grantów, grantów, o które bezskutecznie się oni ubiegali, oraz ich uczestnictwa w grantach zdobytych przez inne uczelnie. Inny przykład to tworzenie absurdalnych kierunków studiów, aby „przyciągnąć” kandydatów, przy jednoczesnym zaniedbywaniu tradycji, którą uniwersytet kiedyś był silny, a nawet eliminowaniu jej na rzecz nowości i różnorodności. W tego rodzaju fasadowej pracy nad wizerunkiem uczelni zapomina się, że o tym, jaki jest on faktycznie, stanowi jej historia: tradycja, naukowe dokonania, które powstały w jej murach, czy ethos pracy i życia, który przekazuje ona studentom.

Okazją do szczególnej inwazji wizerunków, którymi są w tym wypadku starannie wyretuszowane podobizny osób, stają się wszelkie wybory polityczne. Wizerunki kandydatów na różnego rodzaju urzędy łączą w sobie przy tym oba słownikowe sensy dyskutowanego tu pojęcia: zawierają – w różnych formatach i postaciach – zarówno podobizny osób, jak i informację, w jaki sposób osoby te chciałyby być postrzegane. Jako adresaci tych wizerunków, czyli wyborcy, podchodzimy do nich z reguły obojętnie, świadomi obecnego w nich potencjału manipulacji. Czasami tylko, kiedy ulotki wyborcze trafiają do kosza na śmieci, przychodzi nam do głowy, że właśnie zmieliśmy bądź podarliśmy zdjęcie czyjejś twarzy, twarzy, która jest być może dla jakiejś innej osoby ważna, twarzy człowieka, którego zapewne ktoś kocha, i – dzieląc intuicję Lévinasa – zadajemy sobie pytanie, czy godzi się tak z wizerunkiem człowieka postępować. Chwile takie pozwalają żywić nadzieję, że to, jaki naprawdę jest sens tworzenia wizerunków, pozostaje gdzieś w naszej świadomości zapodmiotowane i obecne i że przekonania tego nie są w stanie usunąć nawet otaczające nas nadużycia w tej dziedzinie. Być może prawdziwe jest nawet stwierdzenie, że powszechna dziś wiara w potęgę wizerunku jako kreowanego w sposób dowolny sposobu oddziaływania nosi znamiona myślenia utopijnego.

MARIA FILIPIAK

JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI
I FRANCISZEK
CHRZEŚCIJAŃSKI IDEAŁ SPOŁECZNY
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2014

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477	XIV (1991) t. 1, ss. 1983
II (1979) [t. 1], ss. 1729	XIV (1991) t. 2, ss. 1619
II (1979) t. 2, ss. 157	XV (1992) t. 1, ss. 2147
III (1980) t. 1, ss. 1983	XV (1992) t. 2, ss. 1119
III (1980) t. 2, ss. 1869	XVI (1993) t. 1, ss. 1855
IV (1981) t. 1, ss. 1292	XVI (1993) t. 2, ss. 1725
IV (1981) t. 2, ss. 1313	XVII (1994) t. 1, ss. 1367
V (1982) t. 1, ss. 1376	XVII (1994) t. 2, ss. 1281
V (1982) t. 2, ss. 2497	XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
V (1982) t. 3, ss. 1751	XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
VI (1983) t. 1, ss. 1730	XIX (1996) t. 1, ss. 1798
VI (1983) t. 2, ss. 1496	XIX (1996) t. 2, ss. 1206
VII (1984) t. 1, ss. 2016	XX (1997) t. 1, ss. 1799
VII (1984) t. 2, ss. 1708	XX (1997) t. 2, ss. 1230
VIII (1985) t. 1, ss. 2081	XXI (1998) t. 1, ss. 1669
VIII (1985) t. 2, ss. 1683	XXI (1998) t. 2, ss. 1483
IX (1986) t. 1, ss. 2204	XXII (1999) t. 1, ss. 1660
IX (1986) t. 2, ss. 2242	XXII (1999) t. 2, ss. 1396
X (1987) t. 1, ss. 1482	XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
X (1987) t. 2, ss. 2582	XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
X (1987) t. 3, ss. 1812	XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XI (1988) t. 1, ss. 1073	XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XI (1988) t. 2, ss. 2625	XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XI (1988) t. 3, ss. 1405	XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XI (1988) t. 4, ss. 2317	XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XII (1989) t. 1, ss. 1945	XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XII (1989) t. 2, ss. 1783	XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XIII (1990) t. 1, ss. 1885	XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XIII (1990) t. 2, ss. 1888	XXVIII (2005), ss. 333

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999
- AP 2 – Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1986, ss. 479
 AP 3 – Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1989, ss. 395
 IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I (2005), ss. 1326	V (2009), t. 1, ss. 1439
II (2006), t. 1, ss. 1008	V (2009), t. 2, ss. 980
II (2006), t. 2, ss. 1065	VI (2010), t. 1, ss. 1166
III (2007), t. 1, ss. 1405	VI (2010), t. 2, ss. 1390
III (2007), t. 2, ss. 1065	VII (2011), t. 1, ss. 1072
IV (2008), t. 1, ss. 1280	
IV (2008), t. 2, ss. 1099	
- ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Prawo do pracy i sprawiedliwości społecznej* (Przemówienie do grupy pracowników chrześcijańskich, 9 XII), NP I, s. 145-147; toż: *Il diritto al lavoro e alla giustizia sociale*, IGP I, s. 319-321.
2. *Osiągniemy pokój wychowując do pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 21 XII), NP I, s. 173-179; toż: *Per giungere alla pace, educare alla pace*, IGP I, s. 377-388.

1979

3. *Postęp i pokój dla całego świata* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 12 I), NP II, 1, s. 22-26; toż: *Pace e progresso per tutto il mondo*, IGP II, 1, s. 43-50.

4. *Harmonijne współżycie – narzędziem postępu obywatelskiego* (Przemówienie do Rady Regionu Lacjum, 20 I), NP II, 1, s. 39-41; toż: *L'armoniosa convivenza, strumento di progresso civile*, IGP II, 1, s. 87-89.

5. *Ojciec Święty przyjmuje prośbę o mediację w sporze między Argentyną a Chile* (24 I), NP II, 1, s. 52-54; toż: *Il Santo Padre accetta la domanda di mediazione tra Argentina e Chile*, IGP II, 1, s. 113-115.

6. *Szanować prawa człowieka* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego w Meksyku, 26 I), NP II, 1, s. 67-69; toż: *Rispettare i diritti dell'uomo*, IGP II, 1, s. 154-158.

7. *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Przemówienie inaugurujące III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 28 I), NP II, 1, s. 83-95; toż: *Audacia di profeti e prudenza evangelica di pastori*, IGP II, 1, s. 188-211.

8. *Papież pragnie być waszym głosem* (Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z Indianami w Cuilapan, 29 I), NP II, 1, s. 97-99; toż: „*Il Papa vuol essere la vostra voce*”, IGP II, 1, s. 240-248.

9. *Przemówienie do przedstawicieli krajowej organizacji katolickiej Meksyku* (29 I), NP II, 1, s. 101-103; toż: *Testo italiano del discorso alle organizzazioni cattoliche del Messico*, IGP II, 1, s. 249-253.

10. *W imię sprawiedliwości i prawdziwej wolności* (Przemówienie do robotników na stadionie w Gauadalajarze, 30 I), NP II, 1, s. 110-112; toż: *Essere testimoni ed artefici di giustizia e di vera libertà*, IGP II, 1, s. 274-278.

11. *Przemówienie do robotników* (Monterrey, 1 II), NP II, 1, s. 123-126; toż: *Ai lavoratori*, IGP II, 1, s. 321-326.

12. *Godność osoby fundamentem pokoju* (Przemówienie do członków Kolegium Obrony NATO, 8 II), NP II, 1, s. 143; toż: *La dignità della persona fondamento della pace*, IGP II, 1, s. 365-366.

13. Encyklika [...] *Redemptor Hominis* (15 III), NP II, 1, s. 231-267; toż: *La prima Enciclica [...] Redemptor Hominis*, IGP II, s. 550-660.

14. *Z Ewangelii wypływa obowiązek obrony praw ludzkich* (Przemówienie do kierowników Międzynarodowego Instytutu Praw Człowieka, 22 III), NP II, 1, s. 284-285; toż: *Nasce dal Vangelo l'impegno per la difesa dei diritti umani*, IGP II, 1, s. 692-694.

15. *Europejska odpowiedzialność i solidarność* (Przemówienie do Prezydium Parlamentu Europejskiego, 5 IV), NP II, 1, s. 334-336; toż: *Responsabilità e solidarietà nel cammino dell'Europa*, IGP II, 1, s. 796-799.

16. *Solidarność i współpraca w stosunkach między narodami* (Orędzie skierowane do uczestników Sesji Konferencji ONZ ds. Handlu i Rozwoju, 10 V), NP II, 1, s. 467-469; toż: *Solidarietà e collaborazione nei rapporti tra i popoli*, IGP II, 1, s. 1083-1086.

17. *Praca dla człowieka jest cziłą i służbą Bożą* (Przemówienie do członków Krajowej Federacji Kawalerów Pracy, 11 V), NP II, 1, s. 471-472; toż: *Lavorare per l'uomo è onorare e servire Dio*, IGP II, 1, s. 1090-1092.

18. *Misja Kościoła dla postępu ludów* (Przemówienie w Belwederze, Warszawa, 2 VI), NP II, 1, s. 595-597; toż: *La missione della Chiesa per il progresso dei popoli*, IGP II, 1, s. 1379-1384.

19. *Ziemia wielkiej pracy, ziemia wielkiej modlitwy* (Przemówienie do pielgrzymów z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego, 6 VI), NP II, 1, s. 669-672; toż: *Terra di grande lavoro, terra di grande preghiera*, IGP II, 1, s. 1464-1468.

20. *Prawo człowieka do pracy i do ziemi* (Nowy Targ, 8 VI), NP II, 1, s. 686-688; toż: *Il diritto dell'uomo al lavoro e alla terra*, IGP II, 1, s. 1488-1491.

21. *Pokój, sprawiedliwość, ewangelizacja w nauczaniu Pawła VI* (Audienca generalna, 8 VIII), NP II, 2, s. 57-60; toż: *Pace, giustizia, evangelizzazione nel magistero di Paolo VI*, IGP II, 2, s. 116-122.

22. *Praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy* (Przemówienie do robotników, Pomezia, 14 IX), NP II, 2, s. 147-149; toż: *Il lavoro é per l'uomo e non l'uomo per il lavoro*, IGP II, 2, s. 296-300.

23. *Pokój i pojednanie* (Homilia podczas Mszy św. w Drogheda, 29 IX), NP II, 2, s. 209-215; toż: *Pace e riconciliazione*, IGP II, 2, s. 433-433.

24. *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie wygłoszone na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, 2 X), NP II, 2, s. 258-269; toż: *La dignità della persona umana, fondamento di giustizia e di pace*, IGP II, 2, s. 522-540.

25. *Wspominając Deklarację Niepodległości* (Homilia podczas Mszy św., Filadelfia, 3 X), NP II, 2, s. 287-290; toż: *Nel ricordo della dichiarazione d'indipendenza*, IGP II, 2, s. 579-584.

26. *Działać na rzecz pokoju opartego na sprawiedliwości, miłości i prawdzie* (Przemówienie do prezydenta Cartera, 6 X), NP II, 2, s. 327-328; toż: *Operare per una pace fondata sulla giustizia, sulla carità, sulla verità*, IGP II, 2, s. 658-661.

27. *System społeczny w służbie człowieka* (Przemówienie do przedstawicieli Organizacji Państw Amerykańskich w Waszyngtonie, 6 X), NP II, 2, s. 329-331; toż: *Il sistema sociale al servizio dell'uomo*, IGP II, 2, s. 662-667.

28. *Potrzeba sprawiedliwości w środowiskach pracy* (Przemówienie do przedsiębiorców i kierowników chrześcijańskich, 24 XI), NP II, 2, s. 587-590; toż: *Esigenza di giustizia negli ambienti di lavoro*, IGP II, 2, s. 1228-1232.

1980

29. *Współpraca i solidarność w sprawach ekonomicznych* (Przemówienie do uczestników zebrania studyjnego, 24 IV), NP III, 1, s. 410-411; toż: *Collaborazione e solidarietà nei rapporti economici*, IGP III, 1, s. 981-983.

30. *Podstawowe prawa młodych krajów afrykańskich* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego Nairobi akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 6 V), NP III, 1, s. 509-514; toż: *La scelta fondamentale é pro o contro l'umanità*, IGP III, 1, s. 1188-1196.

31. *Głód sprawiedliwości nie może być źródłem nienawiści* (Homilia podczas Mszy św. dla robotników w Saint-Denis, 31 V), NP III, 1, s. 688-693; toż: *L'uomo esprime nel lavoro la sua vocazione all'amore e alla giustizia*, IGP III, 1, s. 1562-1572.

32. *Współpraca międzynarodowa powinna się opierać na poszanowaniu człowieka* (Przemówienie do uczestników konferencji w sprawie współpracy między Europą i Ameryką Łacińską, 20 VI), NP III, 1, s. 793-794; toż: *Le comuni qualità umane e sportive affratellano gli uomini*, IGP III, 1, s. 1785-1788.

33. *Międzynarodowa solidarność oraz reformy w działaniach na rzecz pokoju i sprawiedliwości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Brazylia, 30 VI), NP III, 1, s. 869-870; toż: *Solidarietà internazionale e riforme per promuovere la pace e la giustizia*, IGP III, 1, s. 1953-1955.

34. *Praca czyni was współpracownikami Boga w dziele stworzenia* (Przemówienie do robotników w São Paulo, 3 VII), NP III, 2, s. 43-48; toż: *Collaboratori di Dio nell'opera della creazione*, IGP III, 2, s. 80-89.

35. *Odkupieńczy sens pracy* (Przemówienie do robotników, Moguncja, 16 XI), w: *Jan Paweł II w kraju Reformacji*, Warszawa 1984, s. 86-92; toż: *Il significato del lavoro nella Redenzione*, IGP III, 2, s. 1238-1246.

1981

36. *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 12 I), NP IV, 1, s. 26-35; toż: *Solidarietà verso tutte le grandi iniziative che tendono a risolvere i problemi dell'umanità*, IGP IV, 1, s. 54-71.

37. *Budując pokój, zapewnia się wolność* (Przemówienie do Paktu Obronnego NATO, 2 II), NP IV, 1, s. 109-110; toż: *Per costruire la pace garantire la libertà*, IGP IV, 1, s. 218-219.

38. *Spółczesność, władza, dobro wspólne* (Orędzie do prezydenta i narodu filipińskiego, 17 II), NP IV, 1, s. 165-168; toż: *Le grandi qualità del popolo filippino fondate in una solida tradizione cristiana*, IGP IV, 1, s. 336-341.

39. *O budowanie nowych stosunków w świecie* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 24 II), NP IV, 1, s. 257-260; toż: *Ogni comunità diplomatica è un terreno di prova per i problemi mondiali*, IGP IV, 1, s. 526-531.

40. *Zachowujcie stale w świecie pracy zasady waszej wiary chrześcijańskiej* (Przemówienie do robotników, 3 IV), NP IV, 1, s. 418-420; toż: *Mantenete saldi nel mondo del lavoro i principii della vostra fede cristiana*, IGP IV, 1, s. 876-879.

41. *Nauczanie społeczne zrodzone w świetle Słowa Bożego* (Rozpoczęcie nowego cyklu rozważań, 13 V), NP IV, 1, s. 565-569; toż: *Importanza dell'insegnamento sociale parte integrante della concezione cristiana della vita*, IGP IV, 1, s. 1171-1178.

42. 90 rocznica encykliki „*Rerum novarum*” (15 V), NP IV, 1, s. 573-579; toż: *La celebrazione dell'anniversario dell'Enciclica „Rerum novarum”*, IGP IV, 1, s. 1190-1202.

43. Encyklika [...] *Laborem exercens* (14 IX), Watykan 1981; toż: *Lettera Enciclica „Laborem exercens”*, IGP IV, 2, s. 154-266.

44. *Rozwój rolnictwa – wymogi sprawiedliwości światowej* (Przemówienie do uczestników XXI Sesji Konferencji FAO, 13 XI), NP IV, 2, s. 270-272; toż: *Rispondiamo alla domanda di giustizia postaci dalle nazioni povere della terra*, IGP IV, 2, s. 622-627.

1982

45. *Kościół wobec największych problemów współczesnego świata* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 16 I), NP V, 1, s. 51-61; toż: *La pace, i diritti dell'uomo e dei popoli, la vita umana, il lavoro, la famiglia, al centro della sollecitudine della Santa Sede*, IGP V, 1, s. 108-128.

46. *Spółeczeństwo zbudowane na prawdziwej sprawiedliwości* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Światowej Unii Demokracji Chrześcijańskiej, 19 II), NP V, 1, s. 266-269; toż: *Una società fondata sulla vera giustizia é la migliore risposta al terrorismo*, IGP V, 1, s. 653-659.

47. *Człowiek – miarą sprawiedliwości społecznej* (Przemówienie do robotników „Solvay”, Rosignano, 19 III), ORpol. 3(1982) nr 3, s. 12-13; toż: *La dignità del lavoro fa parte della dignità dell'uomo*, IGP V, 1, s. 911-922.

48. *Konieczna jest współpraca wszystkich, aby otworzyć się na uniwersalną wizję wspólnego dobra* (Przemówienie do Sekretarza Generalnego Narodów Zjednoczonych, 6 IV), NP V, 1, s. 500-502; toż: *È necessaria la collaborazione di tutti per aprirsi ad una visione universale del bene comune*, IGP V, 1, s. 1117-1120.

49. *Swoje siły skierujcie do tworzenia sprawiedliwszego ładu międzynarodowego* (Przemówienie do grupy młodych dyplomatów, 10 V), NP V, 1, s. 666-667; toż: *Offrite le vostre forze per la creazione di un ordine internazionale più equo*, IGP V, 2, s. 1470-1472.

50. *Przygotowujcie bardziej ludzkie środki do rozwiązywania międzynarodowych sporów* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Lizbona, 13 V), NP V, 1, s. 716-719; toż: *Preparare vie sempre più umane per risolvere le controversie internazionali*, IGP V, 2, s. 1625-1632.

51. *Przemówienie na 68 sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy* (Genewa, 15 VI), NP V, 2, s. 76-86; toż: *Solo una nuova solidarietà fondata sul vero significato del lavoro umano può costruire una società più giusta e aperta all'autentico progresso*, IGP V, 2, s. 2250-2282.

52. *Ukształtujcie porządek ekonomiczny tak, aby służył człowiekowi* (Przemówienie do robotników i przedsiębiorców, Barcelona, 7 XI), NP V, 2, s. 740-745; toż: *Rivedere l'ordine economico per porlo al servizio dell'uomo*, IGP V, 3, s. 1197-1205.

1983

53. *Założenia i cele międzynarodowej działalności Stolicy Apostolskiej* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 15 I), ORpol. 4(1983) nr 2, s. 4-6; toż: *Il dialogo leale per la pace: linea d'azione della Santa Sede e modello dell'attività diplomatica*, IGP VI, 1, s. 119-132.

54. *Ponadnarodowa ochrona praw człowieka* (Przemówienie do członków Ogóln amerykańskiego Trybunału Praw Człowieka, San José, 3 III), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 25; toż: *Collaborare al rispetto della dignità e dei diritti dell'uomo*, IGP VI, 1, s. 556-557.

55. *Wiara, która prowadzi do sprawiedliwości i pokoju* (Homilia na Campo de Marte, 7 III), NP VI, 1, s. 293-296; toż: *Rafforzamento della fede e promozione sociale*, IGP VI, 1, s. 619-625.

56. *Orędzie do wszystkich robotników Ameryki Środkowej, Belize i Haiti*, San Pedro Sula, 8 III, NP VI, 1, s. 315-318; toż: *Lavoro e dignità della persona alla luce dell'insegnamento sociale della Chiesa*, IGP VI, 1, s. 655-660.

57. *Kościół wobec problemów ludzkiej pracy* (Przemówienie do robotników, 19 III), NP VI, 1, s. 355-360; toż: *Il lavoro associa gli uomini all'opera del Creatore*, IGP VI, 1, s. 745-753.

58. *Człowiek i jego wartości zasadą i celem ekonomii* (Przemówienie do przedsiębiorców i działaczy ekonomicznych, 22 V), NP VI, 1, s. 630-634; toż: *L'uomo e i suoi valori principio e fine dell'economia*, IGP VI, 1, s. 1333-1339.

59. *Prawdziwe zadania przedstawicielstw dyplomatycznych* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 IX), ORpol. 4(1983) nr 11-12; toż: *La diplomazia come arte della pace*, IGP VI, 2, s. 477-481.

60. *Prawdziwe kryteria postępu* (Przemówienie do przedstawicieli organizacji międzynarodowych, 12 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 15, 18; toż: *L'uomo, dopo Dio, é misura e fine di ogni progetto*, IGP VI, 2, s. 505-509.

61. *Solidarność chrześcijańska przynagla nas do działania* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Wiedeń, 12 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 18-19; toż: *La solidarietà cristiana spinge all'azione*, IGP VI, 2, s. 510-519.

62. *Odpowiedzialność Europy za pokój i sprawiedliwość w świecie* (Przemówienie do grupy katolickich parlamentarzystów europejskich, 10 XI), ORpol. 4(1983) nr 12, s. 8-9; toż: *Responsabilità dell'Europa nella ricerca della pace e della giustizia nel mondo*, IGP VI, 2, s. 1026-1032.

1984

63. *Nie ma dnia do stracenia. Narody i bloki muszą podjąć prawdziwy dialog* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 14 I), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 16-17; toż: *Riproposti il dialogo e il negoziato come uniche strade per giungere a una pace vera*, IGP VII, 1, s. 69-86.

64. *Uroczysty apel do społeczności międzynarodowej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Bangkok, 11 V), ORpol. 5(1984) nr 6, s. 24-25; toż: *Solo una genuina riconciliazione può risolvere alla radice il dramma dei rifugiati*, IGP VII, 1, s. 1375-1381.

65. *Każda polityka demograficzna musi uwzględniać człowieka* (Orędzie na Międzynarodową konferencję na temat populacji, 7 VI), NP VII, 1, s. 742-745; toż: *Ogni politica demografica deve rispettare l'uomo*, IGP VII, 1, s. 1625-1636.

66. *Zadania dyplomatów we współczesnym świecie* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Freiburg, 13 VI), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 20; toż: *La Svizzera, per contrasto, fa comprendere i maggiori problemi mondiali ai diplomatici*, IGP VII, 1, s. 1731-1735.

67. *Uchodźcom trzeba dać nadzieję, a nie tylko opiekę* (Orędzie do uczestników konferencji w Genewie, 5 VII), NP VII, 2, s. 11-12; toż: *Offrite ai rifugiati la speranza, non solo la protezione*, IGP VII, 2, s. 26-28.

68. *Apartheid* (Przemówienie do Komitetu ONZ do walki z dyskryminacją rasową, 7 VII), NP VII, 2, s. 15-17; toż: *L'"apartheid" offende la dignità umana e mette in pericolo la pace mondiale*, IGP VII, 2, s. 35-39.

69. *Z walki klas nie może narodzić się solidarność z tymi, którzy cierpią niesprawiedliwość* (Poślanie do biskupów Ameryki Południowej, 2 VIII), NP VII, 2, s. 70-73; toż: *Non può nascere dalla lotta di classe la solidarietà con chi soffre ingiustizie*, IGP VII, 2, s. 152-156.

70. *Problem uchodźców* (Orędzie na Światowy Dzień Emigranta, 30 VIII), NP VII, 2, s. 138-140; toż: *„È ancora grave il dramma dei rifugiati e del clandestini”*, IGP VII, 2, s. 295-299.

71. *Biedne Południe będzie sądzić bogatą Północ* (Homilia podczas Mszy św. o postęp ludów i o solidarność, 17 IX), NP VII, 2, s. 282-285; toż: *Il Sud povero giudicherà il Nord ricco*, IGP VII, 2, s. 583-590.

72. *O nową wizję ludzkości* (Przemówienie do rządu Kanady i korpusu dyplomatycznego, 19 IX), NP VII, 2, s. 301-305; toż: *La vera pace arriverà solo quando i cuori e le menti di tutti si saranno convertiti alla compassione, alla giustizia, all'amore*, IGP VII, 2, s. 620-627.

73. *Kościół chce być nadal obecny we wszystkim, co dotyczy człowieka ubogiego* (Homilia podczas Mszy św. o ewangelizację ludów, 11 X), NP VII, 2, s. 432-437; toż: *Verso il prossimo mezzo millennio, vivendo l'opzione preferenziale per i poveri nella fedeltà al Vangelo*, IGP VII, 2, s. 876-884.

1985

74. *Wzajemność, solidarność, współpraca* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 12 I), ORpol. 6(1985) nr 1, s. 11-13; toż: *La Chiesa disponibile come luogo di incontro e di dialogo al servizio della causa dell'uomo e della pace nel mondo*, IGP VIII, 1, s. 53-67.

75. *Praca jest dla człowieka, nie człowiek dla pracy* (Homilia do świata pracy, Ciudad Guayna, 29 I), NP VIII, 1, s. 131-135; toż: „*Dio ha dato il mondo all'uomo come compito del suo lavoro*”, IGP VIII, 1, s. 235-242.

76. *Drogi sprawiedliwości i braterstwa świata pracy* (Spotkanie ze światem pracy, 30 I), NP VIII, 1, s. 159-162; toż: „*Non accettate mai sistemi di violenza che contraddicono la vostra fede cattolica*”, IGP VIII, 1, s. 287-293.

77. *Solidarność, tożsamość, wiara* (Spotkanie z indiańską ludnością rolniczą, 3 II), NP VIII, 1, s. 206-211; toż: *L'umanesimo cristiano seme fecondo nella terra e nel cuore dei Campesinos*, IGP VIII, 1, s. 372-380.

78. *Prymat człowieka nad pracą* (Orędzie do robotników, 24 III), NP VIII, 1, s. 387-391; toż: *Il primato dell'uomo sul lavoro*, IGP VIII, 1, s. 709-715.

79. *O wspólne dobro społeczności międzynarodowej* (Przemówienie w siedzibie Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości, 13 V), NP VIII, 1, s. 673-678; toż: *Perseguire il bene comune sulla base della giustizia secondo le norme di un sistema giuridico mondiale*, IGP VIII, 1, s. 1313-1319.

80. *Odpowiedzialność Europy* (Przemówienie w siedzibie Instytucji EWG, 15 V), NP VIII, 1, s. 705-709; toż: *L'Europa sappia testimoniare la verità integrale dell'uomo*, IGP VIII, 1, s. 1372-1378.

81. *Solidarność – podstawowe słowo w historii robotniczej* (Przemówienie do świata pracy, Bruksela, 19 V), NP VIII, 1, s. 766-792; toż: *Solidarietà, giustizia e partecipazione sono valori fondamentali per una nuova società*, IGP VIII, 1, s. 1526-1536.

82. *Przykład dla całej Europy* (Spotkanie z władzami państwowymi i korpusem dyplomatycznym, Bruksela, 20 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 37-38; toż: *Gli uomini devono essere educati alla solidarietà perché possano affermare la dignità e la pace*, IGP VIII, 1, s. 1570-1577.

83. *Kontynent europejski* (Wizyta w siedzibie EWG, Bruksela, 20 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 38-39; toż: *Europa, fonda il tuo futuro sulla verità dell'uomo e spalanca le tue porte alla solidarietà universale*, IGP VIII, 1, s. 1578-1588.

84. *Potrzebna jest nowa, wspaniałomyślna i rzeczywista solidarność* (Przemówienie do świata pracy, 17 VI), NP VIII, 1, s. 984-988; toż: *Su nuove basi di solidarietà l'uomo torni ad essere fondamento del lavoro*, IGP VIII, 1, s. 1898-1904.

85. *Współodpowiedzialność, solidarność, pokój* (Przemówienie w ośrodku ONZ, Nairobi, 18 VIII), NP VIII, 2, s. 241-245; toż: *I programmi ambientali per assicurare cibo e alloggio: modi concreti di promuovere la pace*, IGP VIII, 2, s. 477-484.

86. *Pomoc i solidarność na rzecz dawnej i nowej biedy ludzkiej* (Przemówienie do uczestników sesji Funduszu Stabilizacyjnego Rady Europy, 10 IX), NP VIII, 2, s. 331-332; toż: „*Soccorso e solidarietà per i vecchi e i nuovi poveri*”, IGP VIII, 2, s. 644-646.

87. *To nie utopia: możemy zapewnić światu pokój w sprawiedliwości i w braterstwie* (Przemówienie do robotników w Genui, 21 IX), NP VIII, 2, s. 364-367; toż: *Non è utopia: possiamo assicurare al mondo la pace nella giustizia e nella fraternità*, IGP VIII, 2, s. 715-720.

88. *Kościół świadkiem i promotorem integracji migrantów* (Przemówienie do uczestników Światowego Kongresu do Spraw Duszpasterstwa Migracyjnego, 17 X), NP VIII, 2, s. 499-502; toż: *La Chiesa testimone e promotrice dell'integrazione dei migranti*, IGP VIII, 2, s. 973-977.

89. *Wzmocnić służbę na rzecz pokoju i braterstwa między narodami* (Orędzie do przewodniczącego 40. Generalnego Zgromadzenia Narodów Zjednoczonych, 18 X), NP VIII, 2, s. 504-508; toż: *Intensificare il servizio alla pace e alla fraternità tra i popoli*, IGP VIII, 2, s. 982-988.

90. *Wartość ludzkiej pracy nie może być ograniczona do prostego procesu produkcji ekonomicznej* (Przemówienie do świata pracy, 18 X), NP VIII, 2, s. 511-515; toż: *Il valore del lavoro umano non può essere ridotto ad un semplice processo di produzione economica*, IGP VIII, 2, s. 995-1001.

91. *Kościół wszędzie podnosi głos, aby głosić prawdziwe wartości pokoju* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, 9 XI), NP VIII, 2, s. 629-632; toż: *La voce della Chiesa si leva ovunque per proclamare i veri valori della pace*, IGP VIII, 2, s. 1221-1226.

92. *Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na Północ-Południe, Wschód-Zachód: jest tylko jeden pokój* (Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), NP VIII, 2, s. 747-754; toż: *La pace è valore senza frontiere. Nord-Sud, Est-Ovest: una sola pace*, IGP VIII, 2, s. 1463-1474.

1986

93. *Niech wreszcie dojdą do głosu ci, którzy nie mają głosu* (Homilia podczas Mszy św., Kalkuta, 4 II), NP IX, 1, s. 156-160; toż: „*La voce dei poveri è la voce di Cristo: lasciate parlare l'India*”, IGP IX, 1, s. 312-318.

94. *W organizacji pracy, priorytet człowieka jest sprawą zasadniczą* (Przemówienie do robotników, 19 III), NP IX, 1, s. 386-391; toż: *La priorità dell'uomo è il cardine attorno al quale deve muoversi l'intera organizzazione del lavoro*, IGP IX, 1, s. 767-775.

95. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22 III).

96. *Solidarność – pokój – poszanowanie praw ludzkich* (Akredytacja ambasadora Rwandy, 22 III), NP IX, 1, s. 419-421; toż: *Nella solidarietà un contributo alla pace e al rispetto dell'uomo*, IGP IX, 1, s. 833-837.

97. *Nauka społeczna Kościoła popiera doświadczenie spółdzielcze jako promocję jednostki i dobra wspólnego* (Przemówienie do rolników, 10 V), NP IX, 1, s. 677-681;

toż: *La devozione mariana di una città è un valore prezioso e fecondo*, IGP IX, 1, s. 1336-1338.

98. *Odkryjcie sens solidarności, aby razem żyć i rozwijać się* (Przemówienie do robotników, 10 V), NP IX, 1, s. 686-689; toż: „*Riscoprite il senso della solidarietà per vivere e crescere insieme*”, IGP IX, 1, s. 1357-1363.

99. *Szerzenie wartości etycznych w perspektywie wspólnego dobra* (Akredytacja ambasadora Portugalii, 6 VI), NP IX, 1, s. 877-879; toż: *Promuovere i valori etici nella prospettiva del bene comune*, IGP IX, 1, s. 1773-1777.

100. *Potrzeba braterstwa i solidarności w relacjach ludzkich i politycznych* (Akredytacja ambasadora Danii, 23 VI), NP IX, 1, s. 950-952; toż: *Bisogno di fratellanza e di solidarietà nelle relazioni umane e politiche*, IGP IX, 1, s. 1912-1914.

101. *Pokój bez sprawiedliwości jest namiastką pokoju* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 2 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 7; toż: *Le società umane saranno giudicate dal contributo dato alla pace*, IGP IX, 2, s. 46-48.

102. *Chodzi o urzeczywistnienie tego, co się wyraziło w umowach społecznych 1980 roku* (Homilia podczas Mszy św. dla grupy Polaków, Castel Gandolfo, 26 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 1, 3; toż: „*Unito con Jasna Góra affido alla Regina di Polonia i problemi attuali della Chiesa e del popolo polacco*”, IGP IX, 2, s. 409-418.

103. *Tam, gdzie nie ma sprawiedliwości, nie może być pokoju* (Homilia podczas Mszy św., Singapur, 20 XI), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 20-21; toż: *La pace mondiale è possibile soltanto con un ordine internazionale*, IGP IX, 2, s. 1501-1508.

104. *Praca dla człowieka, nie człowiek dla pracy* (Przemówienie w fabryce, Sydney, 26 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 20-21; toż: *Il lavoratore è sempre più importante del profitto e delle macchine*, IGP IX, 2, s. 1642-1647.

105. *Praca jest dobrem człowieka* (Przemówienie podczas wizyty w Hobart, 27 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 26; toż: *Il mondo ha un grande bisogno di sale e di luce: di noi cristiani*, IGP IX, 2, s. 1692-1698.

106. *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju* (Orędzie na XX Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 3-5; toż: *Sviluppo e solidarietà: due chiavi per la pace*, IGP IX, 2, 1885-1899.

1987

107. *Pokój przekracza ludzkie siły* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 7-8; toż: *L'incontro di Assisi testimonia che la pace è di ordine etico e richiede obbedienza alla coscienza e rispetto dei diritti dell'uomo*, IGP X, 1, s. 69-81.

108. *Biedni nie mogą dłużej czekać* (Przemówienie do przedstawicieli Komisji Gospodarczej ONZ, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 23-24; toż: *Costruire un'economia della solidarietà: i poveri non possono attendere!*, IGP X, 1, s. 1010-1017.

109. *Kultura pracy musi być kulturą sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy, Concepción, 5 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 15-16; toż: „*Nel suo cuore di Madre furono raccolte e maturarono le speranze di vita per l'umanità*”, IGP X, 1, s. 1066-1067.

110. *Priorytet wartości etycznych w życiu publicznym* (Przemówienie do przywódców politycznych, Argentyna, 6 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 17, 19; toż: *Senza il rispetto di norme etiche è impossibile una degna convivenza*, IGP X, 1, s. 1116-1121.

111. *Wielka sprawa solidarności* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Buenos Aires, 10 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 24; toż: *Impiegate la forza associativa per dire «basta!» a tutto ciò che viola la dignità dei lavoratori*, IGP X, 1, s. 1216-1223.

112. *Struktury, odpowiedzialność osobista, solidarność* (Przemówienie do świata pracy, Bottrop, 2 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 27-28; toż: *La domenica va salvaguardata per il bene dei lavoratori, delle famiglie e del livello culturale di tutto il popolo*, IGP X, 2, s. 1528-1536.

113. *Motywy życia i nadziei* (Przemówienie do przedstawicieli władz PRL, 8 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 7; toż: *Ogni violazione dei diritti dell'uomo costituisce una minaccia alla pace*, IGP X, 2, s. 2043-2047.

114. *Nie może być program walki ponad programem solidarności* (Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy, Gdańsk, 12 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 5-6; toż: *In questa città è stato intrapreso uno sforzo enorme per restituire al lavoro piena dimensione personale e sociale*, IGP X, 2, s. 2166-2174.

115. *Wobec wyzwania ideologii dialektycznego materializmu* (Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski, 14 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 2021; toż: *Il secolo XX è il tempo di una nuova sfida contenuta nell'ideologia del marxismo dialettico*, IGP X, 2, s. 2236-2241.

116. *Wolność, prawda, służba ludzkości* (Spotkanie z prezydentem Reaganem, 10 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 24; toż: *Contribuire alla promozione della verità nella carità per consolidare la libertà ed edificare la pace*, IGP X, 3, s. 374-378.

117. *Między pokusą ideologii a pokusą sceptycyzmu* (Przemówienie do uczestników XXV Sesji Plenarnej Międzynarodowego Ruchu Intelktualistów katolickich „Pax Romana”, 26 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 1, 4; toż: *È necessario un ascetismo internazionale che serva la verità per evitare le manipolazioni culturali del nostro tempo*, IGP X, 3, s. 729-734.

118. *Encyklika Sollicitudo rei socialis* (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 7-15; toż: *Lettera Enciclica – [...] „Sollicitudo Rei Socialis”*, IGP X, 3, s. 1547-1664.

1988

119. *Od czego zależy prawdziwy i trwały pokój?* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 1617; toż: *Disarmo, giustizia, sviluppo e diritti dei popoli: condizioni per la pace*, IGP XI, 1, s. 55-67.

120. *Ideologie, mentalności i wiara chrześcijańska* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Sekretariatu dla Niewierzących, 5 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 28; toż: *La crisi della mentalità neo-scientista apre nuovi spazi al dialogo vitale tra la Chiesa e la società post-moderna*, IGP XI, 1, s. 562-566.

121. *Moralne kryterium solidarności* (Przemówienie do świata pracy, Werona, 17 IV), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 12-13; toż: *La solidarietà accolta come norma morale nella produzione trasforma le opere umane in strumenti di servizio ai fratelli*, IGP XI, 1, s. 936-942.

122. *Nadzieja i solidarność* (Przemówienie podczas spotkania z rolnikami i górnika-mi, Oruro, 11 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 24-25; toż: *„Vi porto un messaggio di speranza, che non è passività”*, IGP XI, 2, s. 1285-1292.

123. *Droga solidarności* (Przemówienie do intelektualistów i przedstawicieli klasy rządzącej, Santa Cruz, 12 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 9-10; toż: „*Vostro obiettivo sia il servire l'uomo boliviano nelle sue attuali pressanti necessità concrete*”, IGP XI, 2, s. 1339-1348.

124. „*Oto woła zapłata robotników...*” (Przemówienie do ludności rolniczej, 17 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 20-21; toż: *Le autorità pubbliche devono trovare una soluzione ai conflitti che vive oggi la società contadina*, IGP XI, 2, s. 1505-1514.

125. *Kryterium prawdy o człowieku* (Spotkanie z „budowniczymi społeczeństwa”, Asunción, 17 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 22-23; toż: *Soltanto il dialogo costruttivo è capace di assicurare basi di accordo nel rispetto reciproco e nella libertà*, IGP XI, 2, s. 1525-1533.

126. *Orędzie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ zebrałego na trzeciej nadzwyczajnej sesji poświęconej rozbrojeniu* (31 V), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 1, 18; toż: *Lo sforzo per il disarmo non può riguardare qualche paese o un solo tipo di armamenti*, IGP XI, 2, s. 1690-1695.

127. *Ku jednej zjednoczonej Europie* (Wizyta u prezydenta, Wiedeń, 23 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 220-21; toż: *Nella comune fede cristiana la forza per dar vita a un processo di rinnovamento creativo per un'Europa unita*, IGP XI, 2, s. 2119-2123.

128. *Apeluję o międzynarodową solidarność z Mozambikiem* (Homilia podczas Mszy św., 18 IX), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 25-26; toż: *Il Mozambico ha bisogno della solidarietà del mondo. Essa comincia dalla pace ideologica, militare ed economica*, IGP XI, 3, s. 848-858.

129. *Jeżeli Europa chce pozostać sobie wierna* (Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej, Strasburg, 8 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 5-6; toż: *Se l'Europa vuole essere fedele a se stessa deve trovare nelle sue radici uno spirito comune*, IGP XI, 3, s. 1070-1079.

130. *Wartości wcześniejsze aniżeli prawo pozytywne* (Przemówienie do Komisji i Trybunału Praw Człowieka, Strasburg, 8 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 6-7; toż: *La Chiesa è sempre alleata di tutti coloro che difendono le autentiche libertà umane*, IGP XI, 3, s. 1080-1083.

131. *U progu nowego etapu* (Przemówienie w Parlamencie Europejskim, Strasburg, 11 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 1, 11; toż: *L'Europa unita di domani dovrà riconciliare l'uomo con la creazione, con i suoi simili, con se stesso*, IGP XI, 3, s. 1171-1179.

1989

132. *Transcendentne podstawy godności i praw człowieka* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 9 I), 10(1989) nr 1-2, s. 11-12; toż: *La dimensione trascendente è la fonte autentica della dignità e dei diritti inviolabili di ogni persona*, IGP XII, 1, s. 60-71.

133. *La persona umana nella concretezza delle sue esigenze è la prima e fondamentale risorsa di ogni sviluppo* [Osoba ludzka w swym konkretnym istnieniu jest pierwszą i podstawową zasadą wszelkiego rozwoju] (Przemówienie do uczestników seminarium zorganizowanego przez Konferencję Episkopatu Włoskiego, 18 II), IGP XII, 1, s. 372-375.

134. *Drogi rozwoju* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Antananarivo, 30 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 20-21; toż: *I bisogni delle nazioni meno favorite e la mi-*

seria di troppi esseri umani sono un appello ad una efficace cooperazione internazionale, IGP XII, 1, s. 1030-1035.

135. *Zasada międzynarodowej solidarności* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 3 V), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 25; toż: *Il problema del debito internazionale e il flagello di milioni di rifugati esigono una coraggiosa solidarietà*, IGP XII, 1, s. 1108-1113.

136. *List apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej* (27 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 3-5; toż: „*Tu m'as mis au tréfonds*”, IGP XII, 2, s. 369-380.

1990

137. *Europa i świat na progu ostatniej dekady XX wieku* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 5-6; toż: *Interi popoli hanno preso la parola: donne, giovani, uomini hanno vinto la paura*, IGP XIII, 1, s. 69-83.

138. *W imię sprawiedliwości wzywam: nie zapominajcie o ludziach głodujących* (Apel w sprawie krajów sahelu, 29 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 2425; toż: *Il mondo deve sapere che l'Africa conosce una profonda povertà*, IGP XIII, 1, s. 302-308.

139. *Trudna droga do międzynarodowej solidarności* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 1 II), 11(1990) nr 4, s. 26-27; toż: *Il coraggio della lucidità di fronte agli attentati alla pace*, IGP XIII, 1, s. 361-366.

140. *La persona umana nella concretezza delle sue esigenze è la prima e fondamentale risorsa di ogni sviluppo* [Osoba ludzka w swym konkretnym istnieniu jest pierwszą i podstawową zasadą wszelkiego rozwoju] (Przemówienie do uczestników seminarium zorganizowanego przez Konferencję Episkopatu Włoskiego, 18 II), IGP XII, 1, s. 372-375.

141. *Etyczny wymiar aktualnych kryzysów: potrzeba solidarności między narodami* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Meksyk, 8 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 10; toż: *La solidarietà tra i popoli si rivela come il punto di partenza imprescindibile per affrontare i grandi crocevia della storia*, IGP XIII, 1, s. 1167-1171.

1991

142. *Bramy nadziei* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 12 I), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 11-15; toż: *La pace é ancora possibile, la guerra segnerebbe il declino di tutta l'umanità*, IGP XIV, 1, s. 78-93.

143. Encyklika [...] *Centesimus annus* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30; toż: *Lettera enciclica Centesimus annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

144. *Wolny rynek a potrzeba solidarności* (Audycja generalna, 1 V), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 57-58; toż: „*Esiste qualcosa che é dovuto all'uomo perché é uomo*”, IGP XIV, 1, s. 1084-1095.

145. *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia podczas Mszy św., Włocławek, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 6-8; toż: *Il cuore trafitto sulla croce é il futuro dell'eterno amore di Dio per l'uomo*, IGP XIV, 1, s. 1549-1555.

146. *Niechaj nikt nie bogaci się kosztem bliźniego* (Homilia podczas Mszy św., Płock, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 9-11; toż: *Mai a nessuno é lecito tendere ai beni materiali violando la legge morale o i diritti di un altro uomo*, IGP XIV, 1, s. 1559-1564.

147. *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy* (Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 25-27; toż: *Dai profondi cambiamenti sociali rinasce la speranza di un' "Europa dello Spirito"*, IGP XIV, 1, s. 1600-1606.

148. *Narody Europy muszą odnaleźć wspólne wartości, które są podstawą pokoju* (Do korpusu dyplomatycznego, Budapeszt, 17 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 12-13; toż: *Tramontata l'epoca delle potenze contrapposte si tratta ora di giungere ad una libertà internazionale fondata su un ordine etico*, IGP XIV, 2, s. 322-327.

149. *Spoleczna nauka Kościoła odpowiedzią na głód chleba i sprawiedliwości* (Przemówienie do episkopatu brazylijskiego, Natal, 13 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 7-10; toż: *Nella dottrina sociale l'autentica risposta evangelica alla fame di pane e di giustizia*, IGP XIV, 2, s. 826-833.

150. *Walka z głodem i niedożywieniem jest wyzwaniem dla wszystkich* (Przemówienie do uczestników XXVI Zgromadzenia Generalnego FAO, 14 XI), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 9-11; toż: *Siano destinate allo sviluppo e alla produzione di cibo le risorse risparmiate sulla costruzione delle armi*, IGP XIV, 2, s. 1150-1154.

151. *Uwierzyć nadziei wbrew nadziei* (Przemówienie do uczestników Konferencji poświęconej narkomanii i alkoholizmowi, 23 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 15-17; toż: *Tossicodipendenze e alcoolismo frustrano la persona proprio nella sua capacità di comunione e di dono*, XIV, 2, s. 1248-1253.

1992

152. *Narody mają prawo do wyboru własnego sposobu myślenia i życia* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 21-25; toż: *Sicurezza, cooperazione e salvaguardia della dimensione dell'uomo*, IGP XV, 1, s. 61-75.

153. *Wspólnota międzynarodowa musi stawić czoło problemom ludzkości* (Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, 21 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 13-14; toż: *L'Africa ha ancora urgente bisogno di una solidarietà non fermata dalle frontiere*, IGP XV, 1, s. 371-376.

154. *Nauka społeczna Kościoła w służbie ewangelizacji* (Przemówienie do uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”, 12 XI), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 30-31; toż: *Le nuove sfide della dottrina sociale della Chiesa*, IGP XV, 2, s. 545-548.

155. *Należy stworzyć warunki sprzyjające pełnemu rozwojowi każdego człowieka* (Przemówienie do uczestników obrad Międzynarodowej Konferencji Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa, 5 XII), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 38-40; toż: *Lo scandalo provocato dal „paradosso dell'abbondanza” è l'ostacolo principale alla soluzione del dramma della fame dei popoli*, IGP XV, 2, s. 816-822.

1993

156. *Wojna i ubóstwo: dwie plagi nękające ludzkość* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 16 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 40-44; toż: *La guerra d'aggressione è indegna dell'uomo*, IGP XVI, 1, s. 115-128.

157. *Poszanowanie praw wszystkich drogą do pokoju i bezpieczeństwa* (Spotkanie z prezydentem Sudanu, 10 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 37-38; toż: *Le minoranze hanno il diritto di esistere: lo Stato è moralmente obbligato a garantirne il rispetto senza discriminazioni*, IGP XVI, 1, s. 403-407.

158. *Wizja świata zjednoczonego* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Madryt, 16 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 21-22; toż: *I conflitti bellici e il divario tra Nord e Sud sfidano nazioni e organismi a consolidare rapporti più giusti e solidali*, IGP XVI, 1, s. 1557-1561.

159. *Zadania dyplomatów w nowej sytuacji Europy* (Wilno, 5 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 14-16; toż: *La diplomazia ha il dovere di facilitare la vita democratica nelle nazioni che escono da un regime totalitario*, IGP XVI, 2, s. 633-640.

160. *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, Ryga, 9 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 36-38; toż: *La dottrina sociale della Chiesa indica i principi che devono orientare una società degna dell'uomo*, IGP XVI, 2, s. 712-718.

161. *Walka z głodem wymaga wspólnego działania* (Przemówienie do uczestników XXVII Konferencji Generalnej FAO, 11 XI), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 35-36; toż: *La solidarietà tra paesi, condizione della vera pace, richiede una rilettura degli obiettivi di tutte le istituzioni delle Nazioni Unite*, IGP XVI, 2, s. 1260-1266.

1994

162. *List apostolski „motu proprio”, którym Ojciec święty ustanawia Papieską Akademię Nauk Społecznych* (1 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 39-40; toż: *„Socialium Scientiarum”*, IGP XVII, 1, s. 11-17.

163. *Budujemy mosty między ludźmi i narodami* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 15 I), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 15-20; toż: *È tempo dell'audacia della fraternità*, IGP XVII, 1, s. 112-125.

164. *List apostolski Tertio millennio adveniente* ((10 XI), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 4-22; toż: *„Tertio Millennio Adveniente”*, IGP XVII, 2, s. 664-743.

1995

165. *Podziały i bariery między ludźmi mogą zostać usunięte* (Przemówienie do członków ruchu „Pax Christi”, 29 V), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 42-43; toż: *I paesi produttori di armi sono moralmente responsabili per il grave indebitamento delle nazioni in via di sviluppo*, IGP XVIII, 1, s. 1593-1597.

166. *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Africa o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000* (14 IX), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 4-40; toż: *Esortazione apostolica [...] „Ecclesia in Africa”*, IGP XVIII, 2, s. 373-541.

167. *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 5 X), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9; toż: *„Sono di fronte a voi come testimone della dignità dell'uomo”*, IGP XVIII, 2, s. 730-744.

168. *Osoba ludzka w centrum wszelkiego działania* (Przemówienie do pracowników ONZ, 5 X), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 11; toż: *La vostra opera è un segno che il nuovo millennio vedrà una nuova fioritura di autentica umanità*, IGP XVIII, 2, s. 745-747.

169. *Dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich ludzi* (Przemówienie do uczestników Konferencji Generalnej FAO, 23 X), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 33-34; toż: *L'umanità potrà intraprendere un duraturo cammino di pace solo quando, invece di ammassare armi, provvederà a fornire a ciascuno il pane quotidiano*, IGP XVIII, 2, s. 928-933.

1996

170. *Światła i cienie współczesnego świata* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), 17(1996) nr 3, s. 25-28; toż: *Ciascun popolo deve essere disposto ad accogliere l'identità del suo vicino*, IGP XIX, 1, s. 58-66.

171. *Ochroniać ład publiczny i prawa człowieka* (Przemówienie do komendantów policji krajów należących do Unii Europejskiej, 2 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 33-34; toż: *Difendendo l'ordine pubblico e i diritti dell'uomo si salvaguardano i fondamenti dell'armonia sociale*, IGP XIX, 1, s. 904-905.

172. *Człowiek jest powołany do wolności* (Przemówienie przed Bramą Brandenburską, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 29-31; toż: *L'uomo è chiamato alla libertà. Annuncio a tutti voi che mi ascoltate: la pienezza e la compiutezza di questa libertà ha un nome: Gesù Cristo*, IGP XIX, 1, s. 1610-1616.

173. *Konieczna jest dziś w Polsce wielka, zbiorowa solidarność* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami pielgrzymki NSZZ „Solidarność”, 11 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 48-49; toż: *Oggi in Polonia è necessaria una grande, corale solidarietà delle menti, dei cuori e delle mani*, IGP XIX, 2, s. 684-688.

174. *O sprawiedliwy podział dóbr ziemi* (Przemówienie do uczestników światowego spotkania na szczycie Organizacji ds. Wyżywienia i Rolnictwa, 13 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 37-38; toż: *Essere numerosi non significa condannarsi a restare senza pane*, IGP XIX, 2, s. 695-700.

1997

175. *W służbie pokoju, sprawiedliwości i solidarności* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 20-22; toż: *È urgente organizzare la pace del dopo-guerra-fredda e la libertà del dopo 1989*, IGP XX, 1, s. 92-98.

176. *Budujemy Europę wierni orędziu Chrystusa* (Przemówienie do chrześcijańskich deputowanych do Parlamentu Europejskiego, 6 III), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 32-33; toż: *„Se l'Europa si costruisce escludendo la dimensione trascendente della persona, essa perde una gran parte del suo fondamento”*, IGP XX, 1, s. 391-394.

177. *Prawo do pracy w świetle Magisterium Kościoła* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 25 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 39-41; toż: *Il modello di uno stato sociale moderno resta manifestazione di autentica civiltà e strumento per la difesa dei più poveri*, IGP XX, 1, s. 800-806.

178. *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich* (Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 4-8; toż: *Dalla giustizia di ciascuno nasce la pace per tutti*, IGP XX, 2, s. 949-959.

1998

179. *Poszanowanie praw człowieka drogą do rozwoju i postępu* (Przemówienie na lotnisku, Abudża (Nigeria), 21 III), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 10-11; toż: *Beati agli occhi di Dio tutti coloro che operano per la riconciliazione, lo sviluppo e il progresso dell'Africa*, IGP XXI, 1, s. 593-595.

180. *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury* (Przemówienie do uczestników I Światowego Kongresu poświęconego Duszpasterstwu Praw Człowieka, 4 VII), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 28-29; toż: *La persistenza della povertà estrema che contrasta con l'opulenza di una parte delle popolazioni è oggi un autentico scandalo in un mondo segnato da grandi progressi umanistici e scientifici*, IGP XXI, 2, s. 18-23.

181. *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 4-8; toż: *Nel rispetto dei diritti umani il segreto della pace vera*, IGP XXI, 2, s. 1214-1227.

1999

182. *Budujcie świat bardziej ludzki i sprawiedliwy* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 23 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 2122; toż: *La storia umana non può andare contro l'uomo*, IGP XXII, 1, s. 220-225.

183. *Ludzki kapitał i moralne wartości* (Przemówienie do uczestników V Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 6 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 54-55; toż: *Dare ai giovani una nuova fiducia e una nuova speranza sostenendone l'inserimento nel mondo del lavoro*, IGP XXII, 1, s. 473-478.

184. *Zrównoważony rozwój* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk, 12 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 56-57; toż: *Affinché il pianeta sia abitabile in futuro, occorre fermare un ricerca infinita e sfrenata di beni materiali*, IGP XXII, 1, s. 511-515.

185. *Poszanowanie wolności i godności człowieka warunkiem pokoju* (Przemówienie do laureatów Pokojowej Nagrody Nobla, 22 IV), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 34-35; toż: *La pace non è un'idea vaga o un sogno: è una realtà che va costruita giorno per giorno*, IGP XXII, 1, s. 803-805.

186. *Przesłanie Jana Pawła II z okazji 50-lecia powstania Rady Europy* (5 V), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 5-6; toż: *L'Europa ha bisogno di riscoprire i valori comuni che delinearono la sua identità e sono parte della sua memoria storica*, IGP XXII, 1, s. 892-895.

187. *Budujcie społeczeństwo, które służy wszystkim* (Wizyta w pałacu prezydenckim, Bukareszt, 7 V), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 16-17; toż: *Doppo 40 anni di comunismo ateo siete chiamati a sviluppare un'arte di vivere insieme*, IGP XXII, 1, s. 924-928.

188. *Przesłanie Jana Pawła II z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (30 XI), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 11-12; toż: *Un anniversario che è appello per un esame di coscienza*, IGP XXI, 2, s. 1156-1159.

2000

189. *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 24-26; toż: *Dio ci chiede di comprendere che tutti siamo responsabili di tutti*, IGP XXIII, 1, s. 44-52.

190. *Demokracja i wartości* (Przesłanie do uczestników VI Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 23 II), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 4-5; toż: *La libertà che la Chiesa promuove trova il suo pieno sviluppo e la sua autentica espressione solo nell'accettazione della verità*, IGP XXIII, 1, s. 241-244.

191. *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka* (Przemówienie podczas audiencji dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców, 2 V), 21(2000) nr 6, s. 39-40; toż: *Politica ed economia determinino progetti che abbiamo come scopo la remissione o almeno la diminuzione del debito pubblico dei Paesi poveri*, IGP XXIII, 1, s. 724-727.

192. *Kultura ludzi pracy musi pozostać kulturą solidarną* (List do uczestników zgromadzenia generalnego Światowego Ruchu Chrześcijańskich Ludzi Pracy, 7 V), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 9-10; toż: *È necessario tendere alla globalizzazione della solidarietà e alla mondializzazione senza tuttavia emarginare persone e popoli*, IGP XXIII, 1, s. 790-794.

193. *Ogłędzie [...] na Jubileusz w więzieniach* (24 VI), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 6-8; toż: „*Mi rivolgo con fiducia ai responsabili degli stati per invocare un «segno di clemenza» a vantaggio di tutti i detenuti*”, IGP XXIII, 1, s. 1155-1161.

194. *Ponosimy odpowiedzialność za los przyszłych pokoleń* (Przemówienie do członków Rad Administracyjnych Fundacji Jana Pawła II na rzecz Sahelu i „Populorum progressio”, 4 VII), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 40-41; toż: „*La Chiesa non intende essere una semplice agenzia di aiuto umanitario; essa vuole, piuttosto, testimoniare in ogni modo la carità di Cristo, che libera l'essere umano da ogni male*”, IGP XXIII, 2, s. 14-16.

195. *List Apostolski „motu proprio” o ogłoszeniu św. Tomasza Morusa patronem rządzących i polityków* (31 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 9-11; toż: „*E sancti Thomae Mori*”, IGP XXIII, 2, s. 737-746.

196. *Chrześcijanin jako polityk i ustawodawca* (Przemówienie do parlamentarzystów i polityków, 4 XI), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 23-25; toż: *Il legislatore cristiano non può scendere a compromessi sulla vita e sulla famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna*, IGP XXIII, 2, s. 769-774.

197. *Pracujcie na rzecz sprawiedliwości, równości i dobra wspólnego* (Przemówienie do członków Międzynarodowej Unii Prawników Katolickich, 24 XI), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 14-16; toż: „*L'appassionato lavoro a favore della giustizia, dell'equità e del bene comune s'iscrive nel progetto di Dio*”, IGP XXIII, 2, s. 949-953.

2001

198. *Trzeba służyć ideałom solidarności, sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie do ambasadora Stanów Zjednoczonych Ameryki, 13 IX), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 36-37; toż: *Rifiutare la violenza, l'odia e la divisione. Operare per la solidarietà, la giustizia e la pace*, IGP XXIV, 2, s. 286-289.

199. *Należy wprowadzić w życie nowe formy solidarności* (Przesłanie [...] do uczestników międzynarodowej konferencji nt. „Praca jako klucz do kwestii społecznej”, 14 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 6-8; toż: „*Di fronte ai cambiamenti indotti dalla globalizzazione produttiva vanno immaginate e costruite nuove forme di solidarietà*”, IGP XXIV, 2, s. 306-310.

2002

200. *Wychowywać do solidarności* (Przemówienie do uczestników VIII Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 11 IV), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 28-29; toż: *Educare alla solidarietà*, IGP XXV, 1, s. 535-538.

201. *Europa musi odnaleźć swą głęboką tożsamość* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki, kultury i sztuki, 24 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8; toż: *L'opera dei santi Cirillo e Metodio contributo eminente al formarsi delle comuni radici cristiane dell'Europa*, IGP XXV, 1, s. 874-882.

202. *Wiara chrześcijańska i tożsamość Europejczyków* (Przemówienie do ambasadora Niemiec, 13 IX), ORpol. 23(2002) nr 12, s. 28-29; toż: *Nella elaborazione della Costituzione europea un chiaro riferimento a Dio e alla fede cristiana significa il riconoscimento di una realtà storica e culturale che opera nel presente e che costituisce l'identità degli europei*, IGP XXV, 2, s. 311-314.

203. *Integracja europejska na fundamencie wspólnych wartości* (Przemówienie do ambasadora Belgii, 31 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 40-41; toż: *Inscrivere nel progetto della Convenzione europea l'apporto decisivo del cristianesimo e la visione cristiana dell'umano*, IGP XXV, 2, s. 653-656.

204. *Chrześcijańskie powołanie Włoch i Europy* (Przemówienie do włoskich parlamentarzystów, 14 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 36-39; toż: *Un'Italia fiduciosa di sé e internamente coesa costituisce una grande ricchezza per le altre nazioni d'Europa e del mondo*, IGP XXV, 2, s. 712-719.

205. *Encyklika „Pacem in terris” – nieustanne zobowiązanie* (Oreddie [...] na XXXVI Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 4-8; toż: *„Pacem in terris”: un impegno permanente*, IGP XXV, 2, s. 840-850.

2003

206. *„Nie” śmierci, egoizmowi i wojnie! „Tak” życiu i pokojowi!* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 21-24; toż: *No alla morte! No all'egoismo! No alla guerra! Si alla vita! Si alla pace!*, IGP XXVI, 1, s. 52-58.

207. *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej* (Przemówienie do uczestników IX Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 2 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 29-30; toż: *Cibo, casa, lavoro, pace, sviluppo e giustizia per tutti: solo raggiungendo questi obiettivi si potrà valutare il vero successo della globalizzazione*, IGP XXVI, 1, s. 641-643.

208. *Misją Papieża jest obrona praw człowieka* (Przemówienie z okazji nadania doktoratu „honoris causa” Uniwersytetu „La Sapienza”, 17 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 33-35; toż: *Gli uomini e le donne del Terzo Millennio sappiano iscrivere nelle leggi e tradurre nei comportamenti i diritti fondamentali dell'uomo, di ogni uomo, di tutto l'uomo*, IGP XXVI, 1, s. 781-787.

209. *Narody mają prawo do życia w bezpieczeństwie* (Przemówienie do ambasadora Izraela, 2 VI), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 39-40; toż: *La Santa Sede è convinta che l'attuale conflitto in Medio Oriente sarà risolto solo quando vi saranno due stati indipendenti e sovrani*, IGP XXVI, 1, s. 868-871.

210. *O braterskie dzielenie się dobrami* (Przesłanie do przewodniczącego „Caritas internationalis”, 4 VII), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 6-7; toż: *Attuare una collaborazione tra paesi ricchi e paesi poveri basata su rapporti paritari e reciproci*, IGP XXVI, 2, s. 20-22.

211. *Budujmy świat bez wojen* (Przesłanie z okazji XVII międzynarodowego spotkania poświęconego modlitwie o pokój w Akwizgranie, 5 IX), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 5-6; toż: *Il sogno di un mondo libero dalle guerre*, IGP XXVI, 2, s. 190-194.

212. *Udział chrześcijan w życiu politycznym Europy* (Przemówienie do uczestników seminarium zorganizowanego przez Fundację Roberta Schumana, 7 XI), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 20-21; toż: *Il cristianesimo è la forza che ha promosso, conciliato e consolidato valori che costituiscono il patrimonio più caro dell'Europa*, IGP XXVI, 2, s. 715-717.

213. *Migracje w poszukiwaniu pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 15 XII), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 4-5; toż: *La mobilità umana forzata, a causa della guerra e della violenza, del terrorismo e dell'oppressione, della discriminazione e dell'ingiustizia*, IGP XXVI, 2, s. 983-986.

2004

214. *W trosce o lepszą przyszłość rodziny ludzkiej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 12 I), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 22-24; toż: *Un sguardo sul mondo alla luce di quattro convinzioni*, IGP XXVII, 2, s. 48-53.

215. *Aby nad Europą jaśniało oblicze Boga* (Przemówienie z okazji przyznania Janowi Pawłowi II Nagrody Karola Wielkiego, 24 III), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 22-23; toż: „*Un'Europa dell'uomo, sul quale splenda il volto di Dio*”, IGP XXVII, 1, s. 364-367.

216. *Kościół troszczy się o pełne dobro każdego narodu* (Przemówienie do ambasadora Hiszpanii, 18 VI), ORpol. 25(2004) nr 11-12, s. 19-20; toż: „*I bambini hanno il diritto di nascere e di crescere in una casa in cui regni la stabilità e le parole padre e madre possano dirsi con gioia e senza inganno*”, IGP XXVII, 1, s. 815-819.

217. *Solidarny rozwój jako narzędzie walki z głodem i niedożywieniem* (Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 15 X), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 18-19; toż: *Un sviluppo realmente solidale per contribuire a liberare l'umanità dal flagello della fame e della denutrizione*, IGP XXVII, 2, s. 415-418.

218. *Chrześcijaństwo i Europa* (Przemówienie do przewodniczącego Komisji Europejskiej, 28 X), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 36; toż: *Il Cristianesimo ha contribuito alla formazione di una coscienza comune dei popoli europei*, IGP XXVII, 2, s. 472-473.

219. *Prawdziwa demokracja wymaga praworządności* (Przemówienie do ambasadora Iraku, 15 XI), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 45; toż: *Possa il governo iracheno risolvere i contrasti e i conflitti attraverso il dialogo e il negoziato, facendo ricorso alla forza militare solo in casi estremi*, IGP XXVII, 2, s. 566-568.

220. *Nie daj się zwyciężać złu, ale złu dobrem zwyciężaj* (Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 4-8; toż: „*Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male*”, IGP XXVII, 2, s. 676-685.

2005

221. *Działalność społeczna Kościoła częścią jego misji ewangelizacyjnej* (Przemówienie do ambasadora Kuby, 8 I), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 15-16; toż: *La Chiesa*

a Cuba desidera illuminare la realtà sociale impegnandosi in mondo particolare nella promozione della dignità umana, IGP XXVIII, 1, s. 18-20.

222. *Wyzwanie stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 21-24; toż: *La vita, il pane, la pace, la libertà: le grandi sfide dell'umanità di oggi*, IGP XXVIII, 1, s. 25-32.

223. *Szacunek dla osoby ludzkiej od poczęcia do naturalnej śmierci* (Przemówienie do ambasadora Holandii, 22 I), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 20-21; toż: *Rispetto assoluto della persona dal suo concepimento alla sua morte naturale*, IGP XXVIII, 1, s. 76-79.

224. *Szybki rozwój* (List apostolski do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu, 24 I), ORpol. 26(2005) nr 7-8; toż: „*Il rapido sviluppo*”, IGP XXVIII, 1, s. 94-104.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Wzajemny szacunek, solidarność i pokój* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnot muzułmańskich, 20 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 22-24; toż: *Il dialogo inter-religioso e interculturale è una necessità vitale da cui dipende in gran parte il nostro futuro*, IB I, s. 445-448.

2. *Aby każdy miał zapewniony chleb powszedni* (Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 12 X), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 10-11; toż: *La Chiesa incoraggia un vero dialogo delle culture per aumentare la capacità di nutrire la popolazione mondiale, nel rispetto della biodiversità*, IB I, s. 656-658.

3. *Pokój w prawdzie* (Oreędzie na XXXIX Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 4-7; toż: „*Nella verità, la pace*”, IB I, s. 954-962.

2006

4. *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 20-23; toż: *Giustizia, libertà, perdono e riconciliazione, speranza: formidabili impegni per costruire la pace nella verità*, IB II, 1, s. 43-51.

5. *W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Europejską Partię Ludową, 30 III), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 19-20; toż: *Vita, famiglia, educazione: tre valori „non negoziabili”*, IB II, 1, s. 382-384.

6. *Solidarność z dziećmi i młodzieżą w burzliwych czasach* (Przesłanie do uczestników XII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 27 IV), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 14-15; toż: *La libertà interiore è la condizione di un'autentica crescita umana*, IB II, 1, s. 510-512.

7. *Jak naprawić demokrację?* (Przemówienie do uczestników spotkania zorganizowanego przez Fundację „Centesimus annus – Pro Pontifice”, 19 V), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 34-35; toż: „*La democrazia raggiungerà la sua piena attuazione solo quan-*

do ogni persona ed ogni popolo sarà in grado di accedere ai beni primari”, IB II, 1, s. 642-644.

8. *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny* (Przemówienie do ambasadorów o większości muzułmańskiej, 25 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 39-40; toż: „*Il dialogo interreligioso e interculturale: una necessità per costruire insieme un mondo di pace*”, IB II, 2, s. 348-350.

9. *Wolność religijna wyrazem ludzkiej wolności* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 28 XI), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 19-21; toż: *La libertà religiosa espressione fondamentale della libertà umana*, IB II, 2, s. 704-709.

10. *Osoba ludzka sercem pokoju* (Orędzie na XL Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 4-8; toż: „*La persona umana, cuore della pace*”, IB II, 2, s. 775-784.

11. *List [...] do kanclerz Republiki Federalnej Niemiec Angeli Merkel* (16 XII), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 17-18; toż: *Lettera alla Cancelliere della Repubblica Federale di Germania Dott.ssa Angela Merkel*, IB II, 2, s. 855-857.

12. *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój* (Przemówienie do kardynałów, biskupów i pracowników Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 40-44; toż: „*La ragione della pace vinca l'irragionevolezza della violenza!*”, IB II, 2, s. 883-894.

2007

13. *Budujmy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 8 I), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 51-54; toż: *Lavorare alla costruzione di un umanesimo integrale che solo può assicurare un mondo pacifico, giusto e solidale*, IB III, 1, s. 38-47.

14. *Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i między państwowych* (Przesłanie z okazji XIII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 28 IV), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 7-9; toż: *Ambiente, persona umana, valori dello spirito: tre sfide da affrontare con un convinto impegno a servizio della giustizia ispirata dalla carità*, IB III, 1, s. 746-749.

2008

15. *Imię Boga jest imieniem sprawiedliwości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 7 I), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 32-35; toż: *Per avere giustizia e pace non si può escludere Dio dall'orizzonte dell'uomo e della storia*, IB IV, 1, s. 33-40.

16. *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości* (Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych, 18 IV), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 55-58; toż: *I diritti umani vanno radicati nella giustizia*, IB IV, 1, s. 618-626.

17. *Godność człowieka, wspólne dobro, pomocniczość i solidarność* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 3 V), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 34-36; toż: *La luce di Cristo e le necessità dell'uomo*, IB IV, 1, s. 707-711.

18. *Potrzebna jest globalizacja solidarności* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Fundację „Centesimus annus – Pro Pontifice”, 31 V), ORpol.

29(2008) nr 7-8, s. 15-16; toż: *La sfida oggi è globalizzare la solidarietà*, IB IV, 1, s. 928-930.

19. *Bez fundamentu etycznego prawom człowieka brak oparcia* (Przemówienie po koncercie z okazji 60-lecia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, 10 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 18-19; toż: *Senza una solida base etica i diritti umani rimangono fragili*, IB IV, 2, s. 813-815.

2009

20. *Wojna nigdy niczego nie rozwiązuje* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 8 I), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 4-8; toż: „*Per costruire la pace bisogna ridare speranza ai poveri*”, IB V, 1, s. 34-41.

21. *Godność osoby i prawa człowieka to kwestia centralna* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 4 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 54-55; toż: *I diritti umani hanno bisogno di una solida base etica e politica*, IB V, 1, s. 715-718.

22. *Sprawiedliwość społeczna i ewangelizacja* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady „Cor Unum”, 13 XI), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 26-27; toż: *La forza dell'annuncio cristiano per i diritti umani e la giustizia*, IB V, 2, s. 539-541.

23. *Musimy jak najszybciej zwalczyć głód i niedożywienie na świecie* (Przemówienie w FAO na rozpoczęcie światowego spotkania na szczycie poświęconego bezpieczeństwu żywnościowemu, 16 XI), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 22-24; toż: *Un rapporto paritario tra paesi ricchi e paesi poveri*, IB V, 2, s. 558-565.

2010

24. *Ochrona środowiska jest drogą do pokoju* (Homilia podczas Mszy św., 1 I), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 15-17; toż: *La pace si costruisce anche rispettando l'ambiente*, IB VI, 1, s. 1-5.

25. *Kto chce budować pokój, musi chronić środowisko naturalne i ludzkie życie* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 41-44; toż: „*La custodia del creato fattore di pace e di giustizia*”, IB VI, 1, s. 47-54.

26. *Osoba ludzka i dobro wspólne w centrum zarządzania sprawami publicznymi* (Przemówienie do władz regionu Lacjum, 14 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 11-12; toż: *Persona umana e bene comune al centro dell'azione politica*, IB VI, 1, s. 63-66.

27. *Życie gospodarcze to działalność prowadzona „przez” i „dla” ludzi* (Przemówienie do uczestników XVI Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 30 IV), ORpol. 31(2010) nr 7, s. 40-41; toż: *Senza intervento pubblico e criteri morali il mercato non può autoregolarsi*, IB VI, 1, s. 594-596.

28. *Prawa uzyskiwane przez migrantów wiążą się z obowiązkami* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, 28 V), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 27-28; toż: *Nel rispetto di diritti e doveri*, IB VI, 1, s. 793-796.

29. *Służcie dobru wspólnemu Europy* (Przemówienie do członków Biura Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, 8 IX), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 28; toż: *La dignità naturale di ogni persona radice dell'inviolabilità dei diritti umani*, IB VI, 2, s. 163-164.

2011

30. *Ewangelia jest największą siłą przemiany świata* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, sztuki i gospodarki, 8 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 44-46.

31. *Oby nigdy więcej wasz lud nie był gnębiony, traktowany z nieufnością i pogardą!* (Przemówienie do przedstawicieli Cyganów, 11 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 24-26; toż: *Voi siete nel cuore della Chiesa*, IB VII, 1, s. 827-830.

32. „*Migracje a nowa ewangelizacja*” (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 21 IX), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 11-12.

33. *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa* (Przemówienie w Bundestagu, 22 IX), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 38-41.

2012

34. *Gościnność, solidarność i praworządność* (Przemówienie do władz regionu Lacjum, 12 I), ORpol. 33(2012) nr 3, s. 12-13; toż: *Accoglienza, solidarietà, legalità*, IB VIII, 1, s. 62-65.

35. *Prawdziwe prawo jest nieodłączne od sprawiedliwości* (Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej, 21 I), ORpol. 33(2012) nr 3, s. 19-21; toż: *La legge canonica si interpreta nella Chiesa*, IB VIII, 1, s. 96-101.

36. *Trzeba formować naród godny i wolny* (Homilia podczas Mszy św., Hawana, 28 III), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 42-44; toż: *Dio rispetta la libertà umana*, IB VIII, 1, s. 366-370.

37. *Dobro wspólne przeważa nad dobrem jednostki* (Spotkanie z mieszkańcami Arezzo, 13 V), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 7-8; toż: *Il rinnovamento spirituale unica via per un autentico miglioramento della vita sociale*, IB VIII, 1, s. 576.

38. *Składajcie odważne świadectwo, że Bóg pragnie pokoju* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 15 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 11-13.

39. *Błogosławieni pokój czyniący* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 4-9.

2013

40. *Ściany nośne wolnego społeczeństwa* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 12 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 34-37.

FRANCISZEK

2013

1. „*Migranci i uchodźcy: ku lepszemu światu*” (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 5 VIII), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 4-6.

2. *List Papieża Franciszka do Władimira Putina* (4 IX), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 6.

3. *Tylko społeczeństwo dbające o sprawiedliwość cieszy się pokojem* (Audienca dla uczestników obchodów 50. rocznicy ogłoszenia encykliki „Pacem in terris”, 3 X), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 44-45.

4. *Budowanie pokoju wiąże się z uznaniem prawa do wolności religijnej dla wszystkich* (Audienca dla uczestników sesji Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, 28 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 31-33.

5. *Braterstwo podstawą pokoju i drogą do niego* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 4-10.

6. *Miliard osób cierpi głód, choć żywności mogłoby wystarczyć dla wszystkich* (Przesłanie wideo z okazji kampanii walki z głodem na świecie ogłoszonej przez Caritas Internationalis, 10 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 39.

2014

7. *Potrzebna jest światowa mobilizacja* (Przemówienie do członków Rady Koordynacyjnej Szefów Organizacji Wyspecjalizowanych ONZ, 9 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 39-40.

8. *Pora zdobyć się na odwagę w służbie dobra* (Przemówienie podczas spotkania z władzami palestyńskimi, 25 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 9-10.

9. *Od marzenia do rzeczywistości* (Przemówienie podczas ceremonii powitalnej na lotnisku w Tel Awiwie, 25 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 13-14.

10. *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich* (Przemówienie podczas wizyty u prezydenta Izraela, 26 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 23-24.

11. *Nie można tolerować dominacji rynków finansowych nad społecznościami* (Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę „Iustitia et Pax”, 16 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 17-18.

12. *Pokój jest trwały, gdy pielęgnuje go wiele rąk* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej ROACO, 26 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 11-12.

13. *Najważniejsza jest godność człowieka* (Przemówienie do przedstawicieli świata pracy i przedsiębiorców, 5 VII), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 35-36.

14. *Potrzebna jest zmiana postawy wobec migrantów i uchodźców* (Przesłanie do uczestników kolokwium Meksyku i Stolicy Apostolskiej na temat przemieszczania się ludności i rozwoju, 11 VII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 43.

15. *W krainie spokojnego poranka* (Spotkanie z przedstawicielami rządu i władz państwowych, Seul, 14 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 4-5.

NOTY O AUTORACH

Radosław B o m b a, doktor, kulturoznawca, socjolog. Urodzony w 1980 r. Studia z zakresu kulturoznawstwa i socjologii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Studia podyplomowe z zakresu ochrony własności intelektualnej.

Od 2006 r. pracownik Zakładu Teorii Kultury i Metodologii Nauk o Kulturze w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym UMCS.

Członek Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, Polskiego Towarzystwa Badania Gier i Towarzystwa Historiograficznego.

Wyróżniony Brązowym Krzyżem Zasługi Prezydenta RP.

Główne obszary badań: humanistyka cyfrowa, ludologia i edukacja medialna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Granice w kulturze* (współred., 2010); *Zwrot cyfrowy w humanistyce* (współred., 2013); *Gry komputerowe w perspektywie antropologii codzienności* (2014).

Aleksandra C h o m i u k, doktor habilitowany, literaturoznawca. Urodzona w 1964 r. w Szczecinku. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1987 r. pracownik UMCS, obecnie kierownik Zakładu Teorii Literatury w Instytucie Filologii Polskiej.

Główne obszary badań: powieść historyczna, literatura faktu i powieść popularna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Antoniego Gołubiewa opowieść o Bolesławie Chrobrym* (1998); *Między słowem a przeszłością. Strategie dokumentarne w polskiej powieści historycznej ostatniego półwiecza* (2009).

Maciej C z e r e m s k i, doktor, religioznawca. Urodzony w 1978 r. we Wrocławiu. Studia z zakresu religioznawstwa oraz studia bliskowschodnie i dalekowschodnie na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2008 r. pracownik Zakładu Fenomenologii i Antropologii Religii w Instytucie Religioznawstwa na Wydziale Filozoficznym UJ.

Główne obszary badań: antropologia religii oraz semiotyczne i kognitywne mechanizmy myślenia mitycznego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Struktura mitów. W stronę metonimii* (współautor, 2009); *Mit i utopia* (2012).

Andrzej D r ó ż d ż, profesor UP, bibliolog. Urodzony w 1954 r. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim i z zakresu literatury i sztuki średniowiecznej na Università per gli Studi di Pavia.

W latach 1979-1986 i 1991-1997 nauczyciel w szkołach podstawowych i średnich. Od 1997 r. pracownik Wyższej Szkoły Pedagogicznej, obecnie Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, zatrudniony w Katedrze Czytelnictwa i Bibliotekarstwa Instytutu Informacji Naukowej i Bibliotekoznawstwa na Wydziale Filologicznym.

Członek Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich i Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego.

Wyróżniony Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary badań: antropologia książki, kultura pisma i książki w antycznej Grecji, czytelnictwo i bibliotekarstwo w okresie stalinizmu, kultura i historia Królestwa Neapolu w XVIII wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gli amanti della giustizia. Un parroco giacobino e la sua biblioteca nella società napoletana del XVIII secolo* (1999); *Mity i utopie pedagogiczne* (2000); *Książka w świecie utopii* (2006); *Książki i rewolucja* (2006); *Od Liber Mundi do hipertekstu* (2009); *Epitafia i wyrocznie. Szkice o początkach pisma i książki w starożytnej Grecji* (2013).

Marek M. D z i e k a n, profesor, arabista i islamista. Urodzony w 1965 r. w Pacanowie (w województwie świętokrzyskim). Studia na Uniwersytecie Warszawskim.

Założyciel (w 2003 r.) i kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego, pracownik Katedry Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Redaktor naczelny „Rocznika Orientalistycznego”.

Prezes Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. Członek Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN, Komitetu Sławistyki PAN, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych oraz Union Européenne des Arabisants et Islamisants.

Główne obszary badań: historia cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, problematyka islamu klasycznego i współczesnego, myśl polityczna w islamie, islam w Europie (w szczególności Tatarzy polsko-litewscy).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Arabia magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem* (1993); *Symbolika arabsko-muzułmańska* (1997); *Historia Iraku* (2002); *Irak. Religia i polityka* (2005); *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce* (2007); *Dzieje kultury arabskiej* (2008); *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej* (2011); *Dwa studia o poezji staroarabskiej* (2012). Autor przekładów z języków arabskiego, rosyjskiego, niemieckiego i angielskiego.

Ks. Marcin F e r d y n u s, magister teologii, licencjat filozofii. Urodzony w 1981 r. w Dębnie (w województwie zachodniopomorskim). Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie Szczecińskim.

Obecnie doktorant w Katedrze Etyki Szczegółowej na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Autor artykułów z zakresu bioetyki.

Wojciech K u d y b a, doktor habilitowany, profesor UKSW, historyk literatury, krytyk literacki, pisarz. Urodzony w 1965 r. w Tomaszowie Lubelskim. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 2000-2008 wykładowca w Podhalańskiej Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Nowym Targu. W latach 2009-2012 dyrektor Instytutu Filologii Polskiej Wydziału Nauk Humanistycznych, a obecnie pracownik Katedry Literatury Współczesnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Wykładowca Studium Literacko-Artystycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Współpracownik Komisji Języka Religijnego PAN i dwumiesięcznika „Topos”.

Członek Rady Programowej kwartalnika „Religious and Sacred Poetry”. Członek krakowskiego oddziału Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, Towarzystwa Naukowego KUL i Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst.

Wyróżniony m.in. Nagrodą Fundacji im. J.S. Pasierba, laureat konkursów poetyckich: im. R.M. Rilkego i im. K.I. Gałczyńskiego (w Praniu).

Główne obszary badań: literatura romantyzmu, literatura współczesna.

Najważniejsze publikacje książkowe: „*Aby mówę chrześcijańską odtworzyć na nowo...*”. *Norwida mówienie o Bogu* (2000); *Rana, która przyzywa Boga. O twórczości poetyckiej Janusza St. Pasierba* (2006); *Wiersze wobec Innego* (2012) *Generacja źle obecna* (2014). Tomiki poetyckie: *Tyszwce i inne miasta* (2005); *Gorce Pana* (2007); *Ojciec się zmienia* (2011); *W końcu świat* (2014).

Marcin L a c h o w s k i, doktor habilitowany, historyk sztuki. Urodzony w 1975 r. w Lublinie. Studia z zakresu historii sztuki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1999 r. asystent w Katedrze Teorii Sztuki i Historii Doktryn Artystycznych, a od 2005 r. adiunkt w Katedrze Historii Sztuki Współczesnej na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL. Od 2013 adiunkt w Zakładzie Historii Sztuki i Kultury Nowoczesnej w Instytucie Historii Sztuki na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

Członek Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Lubelskiego Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych i Międzynarodowego Stowarzyszenia Krytyków Sztuki (AICA).

Wyróżniony Nagrodą im. ks. Szczęsnego Dettloffa przyznawaną przez Stowarzyszenie Historyków Sztuki.

Główne obszary badań: historia sztuki nowoczesnej i współczesnej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Awangarda wobec instytucji. O sposobach prezentacji sztuki w PRL-u* (2006); *Nowocześni po katastrofie. Sztuka w Polsce w latach 1945-1960* (2013).

Agnieszka L e k k a - K o w a l i k, profesor KUL, filozof. Urodzona w Lublinie. Studia z zakresu chemii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w International Academy of Philosophy (Liechtenstein).

W latach 1993-1996 pracownik naukowy Uniwersytetu Kantonalnego w Neuchâtel w Szwajcarii. Od 1997 r. pracownik KUL, od 2011 kierownik Katedry Metodologii Nauk, w latach 2009-2012 prodziekan Wydziału Filozofii, a w latach 2012-2013 prorektor do spraw promocji i współpracy z zagranicą.

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Redaktor naukowy działów metodologia nauk i filozofia współczesna Powszechnej Encyklopedii Filozofii; członek komitetu redakcyjnego „Summarium” (rocznika TN KUL). Członek Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Główne obszary badań: filozofia nauki, ogólna metodologia nauk, logika praktyczna, etyka badań naukowych, etyka informatyczna.

Redaktorka tomu czasopisma „The Monist” (1996); autorka książki *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki* (2008).

Mariusz M. L e ś, doktor, filolog. Urodzony w 1974 w Białymstoku. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie w Białymstoku i Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie (doktorat).

Od 1998 roku pracownik UwB, obecnie adiunkt w Zakładzie Teorii i Antropologii Literatury Instytutu Filologii Polskiej na Wydziale Filologicznym, w latach 2008-2012 wicedyrektor Instytutu.

Członek Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza (od 2002 r. członek Zarządu Oddziału Białostockiego), Science Fiction Poetry Association, Science Fiction Research Association i European Association for Digital Humanities.

Główne obszary badań: teoria utopii, poetyka literatury fantastycznej i edukacja cyfrowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Stanisław Lem wobec utopii* (1998); *Fantastyka socjologiczna. Poetyka i myślenie utopijne* (2008).

Fritzie P. M a n u e l, pisarka. Urodzona w 1914, zmarła w 2012 r.

Współautorka książki *Utopian Thought in the Western World* (1976, wyróżnionej American Book Award) i innych prac Franka E. Manuela.

Frank E. M a n u e l, profesor, historyk. Urodzony w 1910, zmarły w 2003 r. w Bostonie (Massachusetts). Studia na Uniwersytecie Harvarda oraz w École des Hautes Études Politiques et Sociales w Paryżu.

Od 1935 r. pracownik wydziału historii, zarządzania i ekonomii na Uniwersytecie Harvarda. Od 1937 r. związany z National Defense Commission, Office of Price Administration i Western Reserve University. W latach 1949-1965 i od 1977 r. do emerytury (1986 r.) wykładowca i pracownik naukowy na Alfred and Viola Hart University w Brandeis. W latach 1965-1977 zatrudniony w New York University.

Członek Institute for Advanced Study at Princeton University, American Academy of Arts and Sciences.

Wyróżniony honorowymi tytułami Union Theological Seminary, Brandeis University i Hebrew-Union College-Jewish Institute of Religion.

Główne obszary badań: problematyka utopii, chrześcijańska hebraistyka, historiografia, życie i myśl Isaaca Newtona, Karola Marksa i Henri Saint-Simona.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Politics of Modern Spain* (1938), *The Age of Reason* (1951); *The New World of Henri Saint-Simon* (1956); *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (1959); *Shapes of Philosophical History* (1965); *A Portrait of Isaac Newton* (1968); *Freedom from History* (1971); *Utopian Thought in the Western World* (współautor, 1976, wyróżniona American Book Award); *The Changing of the Gods* (1983); *The Broken Staff: Judaism Through Christian Eyes* (1992); *A Requiem for Karl Marx* (1995); *Scenes from the End: The Last Days of World War II in Europe* (2000).

Ronny M i r o n, profesor, filozof.

Od 1996 r. zatrudniona na Uniwersytecie Bar-Ilan w Ramat Gan w Izraelu, od 2011 wykładowca w ramach The Program for Hermeneutics and Cultural Studies.

Główne obszary badań: europejska filozofia postkantowska, fenomenologia, egzystencjalizm, idealizm niemiecki, hermeneutyka, historia psychiatrii i psychoanalizy, współczesna myśl żydowska.

Publikacje książkowe: *Karl Jaspers: From Selfhood to Being* (2012), *The Angel of Jewish History* (2014), *The Desire for Metaphysics: Selected Papers on Karl Jaspers* (2014).

Jadwiga M i z i ń s k a, profesor, filozof. Urodzona w 1945 r. w Opolu Lubelskim. Studia z zakresu pedagogiki na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1969 r. pracownik UMCS, w latach 1993-2013 kierownik Zakładu Socjologii Wiedzy w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii. Od 1996 r. redaktor naczelny czasopisma „Colloquia Communia”.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Polskiego Towarzystwa Etycznego.

Główne obszary badań: socjologia wiedzy, filozofia kultury, filozofia literatury, filozofia pedagogiki, etyka i estetyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Obiektywność a społeczna i kulturowa determinacja wiedzy. Od epistemologii do doksologii* (1989); *Sztuka prowadzenia sporów* (1994); *Uśmiech Hioba. Filozoficzne troski współczesności* (1998); *Imiona Losu* (1999); *Wina i wybaczenie. Jak możliwa jest przemiana zła w dobro?* (2007); *Filozofia pocieszenia* (2009); *Podnoszenie iskier* (2010).

Stankomir N i c i e j a, doktor, literaturoznawca, kulturoznawca. Urodzony w 1973 r. w Bielawie na Dolnym Śląsku. Studia z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

Od 1998 roku związany z Instytutem Filologii Angielskiej Uniwersytetu Opolskiego, od 2005 adiunkt w Zakładzie Kultury Krajów Angielskiego Obszaru Językowego.

Członek zarządu Stowarzyszenia Nauczycieli Akademickich Filologii Angielskiej (Polish Association for the Study of English), członek Utopian Society Europe oraz American Comparative Literature Association.

Główne obszary badań: filmoznawstwo, współczesna powieść brytyjska i studia nad utopią.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Australia: Identity, Memory and Destiny* (współred. 2008); *In the Shadow of the Iron Lady: Thatcherism as a Cultural Phenomenon and Its Representation in Contemporary British Fiction* (2011); *Evil and Ugliness Across Literatures and Cultures* (współred. 2013).

Ks. Eligiusz Piotrowski, doktor, teolog. Urodzony w 1959 r. w Żarach. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Paradyżu oraz na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

W latach 1998-2005 adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, a od 2005 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. W latach 1998-2006 dyrektor Instytutu im. Edyty Stein w Gorzowie Wielkopolskim i Zielonej Górze.

Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich (od 2002 r. członek kuratorium, w latach 2004-2009 wiceprezydent).

Główne obszary badań: teologia Hansa Ursa von Balthasara, teologia niemiecka, problematyka trynitarna, eschatologia nadziei. Tłumacz literatury z powyższych dziedzin.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Teodramat* (1999); *Paeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego* (współautor, 2005); *Dogmatyka* (t. 4, współautor, 2007).

Maciej Rajewski, doktor, antropolog kulturowy. Studia z zakresu archeologii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 1992 do 2014 r. pracownik Zakładu Antropologii Kulturowej Instytutu Filozofii UMCS w Lublinie. Od 2014 r. pracownik Zakładu Kultury Polskiej Instytutu Kulturoznawstwa UMCS w Lublinie.

Główne obszary badań: historia i metodologia brytyjskiej antropologii społecznej i amerykańskiej antropologii kulturowej, antropologia mediów, antropologia wsi i miasta.

Współredaktor książek: *Kognitywistyka. Problemy i perspektywy* (2005); *Kognitywistyka. Podo-bieństwo* (2006); *Media Studies – refleksja nad stanem obecnym* (2008); *Komunikacja i komunikowanie w dawnej Polsce* (2008); *Komunikowanie i komunikacja na ziemiach polskich w latach 1795-1918* (2008); *Komunikowanie i komunikacja w dwudziestolecu międzywojennym* (2010); *Komunikowanie się Polaków w okresie II wojny światowej* (2011); *Komunikowanie się Polaków w latach 1944-1989* (2011); *Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne* (2012).

Andrzej Stoff, profesor, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1947 r. w Wąbrzeźnie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 1992-1994 zastępca dyrektora Instytutu Filologii Polskiej UMK; od 1995 r. kierownik Zakładu Teorii Literatury.

Członek zwyczajny Towarzystwa Naukowego w Toruniu; członek korespondent Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: teoria literatury (teoria dzieła literackiego, interpretacja, poetyka prozy i liryki, język dramatu), aksjologia literatury (wartości istotą literatury, funkcjonowanie wartości w odbiorze dzieła literackiego, arcydzieło, wartości sytuacyjne), historia literatury (twórczość S. Lema, *Trylogia* H. Sienkiewicza), metodologia badań literackich (status i treść wybranych pojęć).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Formy wypowiedzi lirycznej* (1980); *Powieści fantastyczno-naukowe w twórczości Stanisława Lema* (1983); *Formy wypowiedzi dramatycznej* (1985); *Lem i inni. Szkice o polskiej science fiction* (1990); *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej* (1997); *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje* (współred., 2000); *Z inspiracji Ingardenowskiej w teorii literatury* (red., 2001); *Jeszcze o Trylogii* (2004); *Zagłoba sum! Studium postaci literackiej* (2006); *Aluzja literacka. Teoria, interpretacje, konteksty* (współred., 2007); *Herbert. Jak nas kuszone?* (2008); *Poezja świadoma siebie. Interpretacje wierszy autotematycznych* (współred. 2009).

FACING UTOPIA

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – The Ambivalence of Utopia (A.M.W.)

Utopia and utopianism invite both affirmation and disapproval: they attract and seduce, at the same time provoking apprehension and criticism. Both attitudes towards utopia seem to be supported by strong reasons; they are obviously different reasons, and consequently, it is necessary to consider utopia from many aspects and on various planes of reflection, such as philosophy, sociology, political science, cultural studies, science studies, history, futurology, and – last but not least – theology. If, as a result of such a many-sided view of utopia, we see merely the colours and shades of a peculiar mental ‘chameleon,’ then utopia, an apparently dangerous ‘monster,’ will undoubtedly become a tame creature with which one may not only be on good terms, but even benefit from its presence.

Every utopia deserves a benevolent consideration. Most utopias are born of dreams of a better world. Locating the representation of a happy life ‘somewhere else,’ in a land that has no actual place, utopias often express a camouflaged critique of the real societies, unmasking injustice and suffering without explicitly naming them. As a literary genre, utopia seems to derive its origin from a similar source as Aesop’s fables that deal with human affairs but show them under the guise of the relationships allegedly occurring in the animal world. The protagonists of utopias are the lucky ones who happen to be living in a better-organized world. Utopia has a rhetorical function, arguing for the necessity and possibility of change in a world where open forms of criticism and persuasion are inadmissible or even explicitly forbidden. Literary utopias have become a means for mildly extending the boundaries of the freedom of speech.

It is no accident that the great utopian works of Thomas More and Tommaso Campanella appeared at the dawn of modernity and intellectually contributed to its becoming a bold project for a new world. Although the project in question was flawed with antinomies, it essentially stemmed from the humanist faith in the greatness of man, which is the source of his right to a dignified life and of his ability to transform the world into a place where a more dignified life is possible. Above all, utopia moved the imagination. Utopia is indeed an aesthetic phenomenon based on the perception of form and totality and inducing an experience of values in their relation to beauty. The writers addressing social problems and the architects of ideal cities became the most important promoters

of various utopias. Anyone aware of the aesthetic code of a utopia, approached it as one approaches opera or dance, the difference being the fact that utopia lays claim to action.

The contemporary aversion to utopia is, to a great extent, rooted in the experience of disastrous effects of its implementation in the twentieth-century totalitarian systems. Three forms of totalitarianism: communism, fascism, and Nazism, are attempts at total revolution, although the element of utopian thinking inherent in them is secondary to the revolutionary mentality driving towards the complete destruction of the present social reality in order to rebuild it in an entirely different shape. Although utopia itself does not lead to revolution, it may become an instrument for revolution; on such occasions it is transformed from a dream and a vision of a better world into a vehicle of destruction and a source of violence. Utopian visions of the class-free society or the pure Aryan nation caused deep moral erosion and strengthened irrational beliefs, considerably supported by the propaganda of the totalitarian states that used the rhetoric of such utopias. The twentieth century revolutions often won their 'fighters' and 'comrades of the road' by means of the 'utopian bite' that almost morbidly weakened the human ability to enter into a cognitive contact with reality.

Moreover, utopia proved capable of symbiosis with modern science, which, according to Francis Bacon, was supposed to master the world. The connections of utopia with science are mutual. On the one hand, utopia, through its ability to project and design new solutions, can indicate directions for science or even affect its very results. On the other hand, a scientifically verifiable knowledge may become an element of utopia. Regarding science as a value-free area of activity makes it even more prone to entering in relationships with utopia. As scientific knowledge actually increases the power of man over nature, a step towards extending the scientific control over the matters concerning man himself appears almost a necessary consequence of the 'ethics of science,' understood as the duty to do everything our knowledge allows doing. It is difficult to overlook the fact that a separation of the plane of facts from the plane of values opens the way to an alliance of utopia and science that may lead to incalculable consequences.

The revolutionary social utopias were always fulfilled in reverse, which demonstrated that implementing the ideas of a utopist is not tantamount to the accomplishment of the utopia. Social and political life, with its abundance of currents and aspirations, resists utopian tendencies to forge social life according to simplistic and abstract models that do not correspond to the real dynamics of society. Are scientific and technological utopias, such as transhumanism, similarly doomed to failure? The answer to this question goes beyond the boundaries of our knowledge. The reason, however, is not that transhumanist projects to perfect human nature and confer immortality upon human beings are currently mere ideas stimulating research and action. Actually, this question transcends our knowledge as a matter of principle, because we are ignorant of the limits of man's control over his own nature. The belief that science and technology are the domains where the unlimited will to power will be fulfilled inspire transhumanists to dreaming about the world without suffering or death. This is a radically a-religious and radically nihilist manner of thinking that rids itself of the concepts of the natural and the supernatural, replacing them with

the concept of being conceived of as a product of scientific and technological activities of man.

While the transhumanist project concerning the future of the human species appears to be an open utopia, on the one hand fascinating as an expression of age-old human dreams, and, on the other hand arousing moral objections, as it riskily plays with human condition, the 'space' where utopias multiply and flourish seems to be the life of an individual. Utopia seems to migrate towards the sphere of self-fulfilment, where it confines human beings to their privacy and egotism. The paradox of believing in one's private utopia, in its exceptional and unrepeatable character, consists in that most individual self-designs promoted in the mass consumption culture are products of the powers stronger than an individual: the market and public opinion.

It is a paradox that the face of utopia, so beautiful from a distance, when closely looked at, shows its ugliness. But in spite of this, the people of Western civilization are unable to live without utopia, its role being to stimulate our aspirations. The flourishing of utopias in our culture coincides with a groundswell of secularization, and to some extent social, scientific, and existential utopias take over the roles proper to religion, and especially to Christianity. The promise of happiness inherent in the lay utopias is radically different from the Christian hope rooted in the faith that man has been redeemed by God who is actually present in history and opens the eschatological perspective of eternal life. Modern utopias seem to bear a Promethean trait, being in a way an attempt to hasten the coming of the Kingdom of God onto the earth, to actualize the eschatological reality here and now through natural powers.

Christianity is not free from utopian thinking, but this kind of thinking cannot become its essence: rather, it is an admixture necessary to move the hearts and the wills. When utopia supplants the genuine elements of the Christian awareness, it becomes a heresy, as in the case of chiliasm, which proclaims the millennium of the Kingdom of God on earth. It must be remembered though that a utopian impulse inherent in the fascination with the ideals of the Gospel engendered abundant forms of Christian life. To some extent, the great rules of monastic life contain utopian visions, as they present an ideal model of life, often difficult to achieve in practice. The struggle with difficult ideals whose fulfilment was demanded by the monastic rules led religious orders to reforms implemented through a new interpretation of the rule.

The question is whether the civilization of love, proclaimed by Blessed Paul VI and Saint John Paul II, bears the marks of a utopia. It seems that it might become a utopia if its idea were given only one interpretation and identified with one model of civilization, for instance with 'the Latin civilization' or 'the Catholic state.' However, the civilization of love calls for implementation in various cultural and political contexts. It does not rely on particular social, political or economic programmes and, not being neutral about them, it transcends their materiality and substantiality, adding a dimension of the universal principles: the primacy of person over things, the primacy of being over having, and the primacy of ethics over technology.

Christians call their ideal of a good and happy life 'the civilization of love,' because awaiting the advent of "a new heaven and a new earth" (see Revela-

tion 21:1) in the eschatological dimension, they do not forgo the responsibility and care for the forms of earthly life. In the contemporary vision of the civilization of love, it is possible to discern anti-utopian motifs inherent in the reflection on the vocation of Christians and expressed by the ancient author of *The Letter to Diognetus*: "Christians are indistinguishable from other men either by nationality, language or customs. They do not inhabit separate cities of their own, or speak a strange dialect, or follow some outlandish way of life. Their teaching is not based upon reveries inspired by the curiosity of men. Unlike some other people, they champion no purely human doctrine. With regard to dress, food and manner of life in general, they follow the customs of whatever city they happen to be living in, whether it is Greek or foreign. And yet there is something extraordinary about their lives. They live in their own countries as though they were only passing through. They play their full role as citizens, but labor under all the disabilities of aliens. Any country can be their homeland, but for them their homeland, wherever it may be, is a foreign country."¹

The diverse contexts of the reflection on utopia carried on by the authors of the articles published in the present volume of *Ethos* seem to intersect, like the trajectories of stars, around the person of Saint Thomas More, who apparently is the true *persona dramatis* of the discourse on utopia: he was the one to have given an impulse to its development in modernity; he also coined the new word, 'utopia,' which has won such immense popularity. His life – deeply permeated with the spirit of both cooperation and refusal – was a testimony to the transcendent and objective order that must not be infringed in the name of a particular vision of happiness, even if it were a vision and dream of a king.

*

The time has come to make my farewell to the work that gave me a lot of satisfaction during the eight years of playing the honourable role of the editor-in chief of *Ethos*. My thanks go to the Authors, the Editorial Team, the Editorial Board and the Reviewers for their invaluable contribution to the great adventure creating a journal always provides. Our efforts aimed at combining in the quarterly of John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin a scholarly character and a commitment to an idea. The fidelity of our Readers interested in the successive volumes of *Ethos* seems to confirm that we have chosen the right path.

Now, after the two statutory terms of office as director of John Paul II Institute and editor-in-chief of the quarterly *Ethos*, I consign the work initiated in 1982 by Father Professor Tadeusz Styczeń to my successor, Professor Agnieszka Lekka-Kowalik, with congratulations and best wishes.

Translated by *Patrycja Mikulska*

¹ *The Christians in the World* (From *The Letter to Diognetus*), http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_en.html.

JOHN PAUL II – This Is Not a Utopia: Through Justice and Brotherhood We Can Secure Peace for the World

Addressing the workers of the steelmaking plant Nuova Italsider di Cornigliano in Genoa, Italy, Pope John Paul II emphasizes that their daily work is a continuation of the noble tradition of their region, Liguria, whose inhabitants have always struggled to cultivate the parched land and to make the surrounding seas sailable and profitable. Having referred to the rich history of the region, the Pope comments on the recent crisis it has suffered, acknowledging that the situation has gravely affected the security of work, the family and social peace, job availability, the school system, the balance between the sectors of the local economy, and the just wage.

The Holy Father encourages the workers to enliven their sense of enterprise and creativity on all levels and to keep in mind the fact that they are among the most professional workers in their trade in the scale of the world. He emboldens them to adopt the attitude of courage and open themselves onto the new technologies and advancements in the fields of electronics and computing among others, and thus prevent the crisis affecting the traditional sectors of the metallurgical industry. The Pope stresses that these ideas are not utopian: provided that there is the right intention, it is possible to create new relations between individuals, social groups and even nations, to build new social conditions and new structures, to secure universal peace in justice and brotherhood. The commitment to these transformations should find its inspiration in the Gospel and be perceived in terms of the cooperation with God in the implementation of his plan in history. John Paul II then refers to the teaching of his encyclical *Laborem Exercens*, in which he stressed that the center and focal point of all the economic processes, of the cycle of production and distribution of the goods is the human being in his, or her, integral physical, psychological, spiritual, familial, social and cultural dimensions.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: crisis, novelty, working conditions, social teaching of the Catholic Church, encyclical *Laborem Exercens*

Frank E. MANUEL, Fritzie P. MANUEL – The Utopian Propensity (trans. D. Chabrajka)

DOI 10.12887/27-2014-3-107-03

In the introduction to their seminal work *Utopian Thought in the Western World*, Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel discuss the universality of utopian thinking, pointing to the special place it occupies in the Western civilization and analyzing the evolution of utopias in European culture, beginning with anticipations and prefigurations of the conception of heaven on earth that underlies most utopian ideas. They introduce basic classifications of Western utopias and

attempt to draw their boundaries as well as draw the main lines of the critical study of utopia, which developed throughout history alongside the genre in question. The authors confront utopias with myths and with political ideas, in which they were frequently inherent. The passage includes references to the most important ideas and conceptions in the history of utopian thinking in the Western world, and it simultaneously provides an outline of the entire work from which it has been excerpted.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: utopia, history of utopia, Christian utopia, utopia and politics, utopia as a literary genre

“The Utopian Propensity” translated and reprinted by permission of the publisher from *Utopian Thought in the Western World* by Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel, pp. 1-29, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, Copyright © 1979 Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel.

Fr. Eligiusz PIOTROWSKI – Christianity and Utopia, as seen in the Context of Benedict XVI’s Encyclical Letter *Spe Salvi*

DOI 10.12887/27-2014-3-107-04

Hope belongs among the most important dimensions of human existence and manifests itself as a hope for a better time, a hope for a better life, or a hope for a better future. In his Encyclical Letter *Spe Salvi*, Pope Benedict XVI points that hope constitutes the focal point of the message of the Bible. Christians believe that “hope does not disappoint” (Rom 5:5), as it is founded on the saving action of God.

Likewise, the authors of utopian social and political systems dream of a better future for the world, simultaneously trying to discover the golden rule of universal happiness, some of them actually confident to have found one. Paradoxically, the history of utopia begins with the work by Thomas More, a Catholic saint, who has included in it both an idea and a criticism of an ideal society. On the one hand, the propensity towards thinking in terms of universal happiness in the temporal world was not unknown to the Christian thinkers, beginning with St. Augustine. On the other hand though, numerous masters of spirituality have rejected the existing world as merely an opportunity to gather merits that will qualify one for eternal happiness, and otherwise insignificant. In this context, the encyclical *Spe Salvi* provides an opportunity to deepen the reflection on hope, to seek solutions that will overcome the utopian fantasies about the ultimate fulfilment of humanity in the worldly and temporal dimensions, and simultaneously to discern the perspective of salvation which makes the temporal world the content of the eschatological fulfilment.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: St. Augustine, St. Thomas More, Benedict XVI, utopia, hope, eschatology, temporality, future, eternity

Contact: Katedra Teologii Dogmatycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Szczeciński, ul. Papieża Pawła VI 2, 71-459 Szczecin, Poland

E-mail: e.piotrowski@ep.edu.pl

Phone: +48 91 4441451

Ronny MIRON – “The Utopian Hope for the Affirmative” (trans. P. Mikulska)

DOI 10.12887/27-2014-3-107-05

The author discusses Gershom Scholem’s specific understanding of religious anarchy (the concept inspired by Martin Buber’s thought), and the role the anarchic position plays in the history of the Jewish nation and in its interpretation. She shows Scholem’s religious anarchism as dialectically uniting two contrasting yet complementary contexts: the context of historical observation that views the overt reality without bias, and that of metaphysical observation that reveals the signals of transcendence present in reality. This allows Scholem, in the author’s view, to understand the past as an arena in which transcendent forces are active, and simultaneously to perceive the Jewish tradition as a reservoir of ‘materials’ from which the ‘affirmative’, i.e., the new utopian order, will be constructed.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: Gershom Scholem, religious anarchism, utopia, historical observation, metaphysical observation

The present article is a Polish translation of an excerpt from Ronny Miron’s book *The Angel of Jewish History. The Image of the Jewish Past in the Twentieth Century*, Boston: Academic Studies Press, 2014, pp. 172-180. By permission of Academic Studies Press.

Contact: The Program for Hermeneutics and Culture Studies, Bar-Ilan University, P.O.B. 52900, Ramat Gan, Israel

E-mail: mironronny@gmail.com

Maciej CZEREMSKI – Religion – Myth – Utopia: An Anthropological and Cognitive Model of Relationships

DOI 10.12887/27-2014-3-107-06

Religion, myth and utopia are often portrayed as related phenomena. However, the relationships between these three categories are shown in a variety of ways.

For example, they are identified with each other, placed in opposition, located in a hierarchy or overlap.

This article discusses the arguments that myth and utopia are relatively separable methods of perceiving reality. Religion belongs to a category of a higher level of logic, higher than myth or utopia, but at the same time it is not simply a summary of myth and utopia since it is not solely a question of belief but also of behavior and institutions. Even belief systems themselves contain more than just myth and utopia. Conversely, while myth and utopia occur in religious thinking, they can also occur outside that context. However, when they do occur in religious thinking, they perform different functions. Due to its character, myth fulfils the function of stabilizing sociological and psychological reality, while utopia actualizes that same reality.

Keywords: religion, myth, utopia, anthropology, cognitive science, theory, model

Contact: Zakład Fenomenologii i Antropologii Religii, Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Cracow, Poland

E-mail: maciej.czeremski@uj.edu.pl

Phone: +48 12 663177

<http://www.religioznawstwo.uj.edu.pl/index.php/o-nas/pracownicy/czeremski>

Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Utopian Thinking in Science, about Science, and Owing to Science: A Source of Inspiration or a Source of Risk?

DOI 10.12887/27-2014-3-107-07

The author considers a schema of utopian thinking in the context of science. Her starting point is an ambiguity inherent in the Greek etymology of the term 'utopia': *outopos*, i.e., 'non-existing place' and *eutopia*, i.e., 'good place.' This ambiguity signifies a gap between what is and what should be: a truly good place for human beings does not exist. Implicit in this thinking is also a diagnosis concerning the actual world: it is not as it should be. Based on this recognition, a utopia becomes a project of building the perfect world – the one that should be.

A reasoning of this kind may be also found in science: the knowledge we have is insufficient and therefore a constant scientific progress is necessary regardless of its consequences. There are also (1) utopian conceptions of science, expressing the conviction that actual science is not as it should be and therefore better paradigms of doing science should be constructed, and (2) utopian science policies reflecting the opinion that science does not achieve the expected results, and thus knowledge-seeking activities should be forced into procedures designed by the governing bodies in order to obtain the desired scientific results. Science can also be a source of utopias understood as possible alternatives to the contemporary organization of the world; utopias may be a consequence of the development of science; and finally, science can also make a utopian project attractive by insisting that human beings and the world are simply the 'material' and 'resources' to be reshaped in accordance with a desired conception.

The author defends the thesis that utopian thinking may be identified as exemplifying certain 'primacies,' for instance, the primacy of ideas over beings, of procedures over human beings, of social structures over individual persons, of control over understanding, of appearance over the reality, of thinking over cognizing, of methods over objects, of paradigms over facts, and of efficiency over truthfulness. A characteristic mark of the thinking in question is that the primary element of each pair is a correlate of the consciousness rather than a cognitive result as such. In consequence, theoretical cognition is replaced with 'artistic' creation, thus entering the realm of *poiesis*. Accepting primacies of this kind changes science into the utopia the harmful effects of which have already been suffered in history both by science itself and by the societies subjected to such attempts.

The introduction to the considerations characterized above includes analyses of some aspects of utopia conceived of as a social project.

Keywords: science, utopia, theories of science, science policy, utopistics, technoscientific utopia, the concept of *poiesis*-like cognition

Contact: Department of the Methodology of Science, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: alekka@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4454044

http://www.kul.pl/art_21357.html

Mariusz M. LEŚ – The Topos of Utopia and Narrative Topology

DOI 10.12887/27-2014-3-107-08

The present article contains a description of the evolution of the narrative strategies used by authors who have contributed to the tradition of literary utopia. The author approaches utopia as a literary topos. Adopting such an attitude makes it possible to integrate the theory of fictional discourse, narratology, and embedded ideology. The conclusion of the argument is that that narrative strategies considered in spatial metaphors (e.g. smooth transformations, an escape from the center, or a move towards it) enable an applicative modulation inside the utopian topos and a discourse built around it.

Keywords: utopia, dystopia, narratology, ideology of the narrative

Contact: Zakład Teorii i Antropologii Literatury, Wydział Filologiczny, Uniwersytet w Białymstoku, pl. Uniwersytecki 1, p. 57, 15-420 Białystok, Poland

E-mail: m.les@uwb.edu.pl

Phone: +48 85 7457454

http://ifp.uwb.edu.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=161&Itemid=113

Wojciech KUDYBA – Utopian Saints: The Figure of the Messiah in the Polish Literary Prose after 1989

DOI 10.12887/27-2014-3-107-09

The figure of Messiah frequently recurs in the Polish literary prose of the 20th and 21st centuries. Among the 20th century novels in which it appears are Jan Dobraczyński's *Listy Nikodema* ["Nicodemus' Letters"], Roman Brandstaetter's *Jezus z Nazarethu* ["Jesus of Nazareth"], and Zenon Kosidowski's *Opowieści Ewangelistów* ["The Evangelists' Stories"]. The 21st century novels exhibiting this motif include Stefan Chwin's *Panna Ferbelin* ["Miss Ferbelin"] and Jerzy Sosnowski's *Instalacja Idziego* ["Idzi's Installation"].

The literary prose after 1989 implements a new model of reference to the Bible. The text of the novel is no longer a simple exegesis of the Biblical text, and the actual bond of the literary work with the Scripture tends to be rather loose, as can be seen on the example of Stefan Chwin's and Jerzy Sosnowski's novels discussed in the article. The novels in question reflect two ways of approaching the Bible as a literary inspiration: Chwin draws on Biblical stories, but his characters adhere to the message of the New Age spirituality. Sosnowski in turn frequently paraphrases the Scripture with the objective to express its spiritual message in modern everyday language.

Keywords: modern Polish literary prose, the figure of Messiah, the figure of Saint, the Bible as a literary inspiration, Jerzy Sosnowski, Stefan Chwin

Contact: Katedra Literatury Współczesnej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warsaw, Poland
E-mail: w.kudyba@uksw.edu.pl
Phone: +48 22 5618903
<http://www.wnh.uksw.edu.pl/node/279>

Aleksandra CHOMIUK – The Utopias of Contemporary Science Fiction

DOI 10.12887/27-2014-3-107-10

The present article describes the relations obtaining between utopian thinking and three selected currents of Polish postwar science fiction prose: the science fiction of the socialist realism period, social science fiction and alternative stories. While all of them derive from the social and political problems of their times, each activates a different aspect of the element of science inherent in the literary genre of science fiction. In the case of socialist realism, the creation of the world depicted in the literary works is accomplished against the background

of the advancements in the fields of physics and astrophysics. The reference point for the world models presented in social science fiction novels is sociology, together with social engineering and bioengineering, which are conceived of as practical variations of social meliorism. The context of the stories about alternative currents of history, which pose questions about the determinants of the historical process and expose history making mechanisms, is in turn provided by the philosophy of history.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: utopia, social realism, social science fiction, alternative history

Contact: Zakład Teorii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: aleksandra@poczta.umcs.lublin.pl

Phone: +48 81 5372843

<http://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,428,pl.html>

Andrzej DRÓŻDŹ – Books in the World of the Communist Utopia: The Book System, as seen in the Perspective of the Tasks of the Soviet Pedagogy Between 1917 and 1939
DOI 10.12887/27-2014-3-107-11

The victory of utopian political institutions in the Soviet Union largely affected the book system in that country. The transformation in question reflected the utopian model of the political system implemented in the former Russia. The author describes the essence of that transformation analyzing particular instances of the Bolshevik censorship and propaganda of the Stalinist period and pointing that the roots of the transformation in question are to be seen in the history of political myths rather than in social utopianism.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: utopia, Stalinism, censorship, selections of books, utopian book system, the Bolshevism of the period of 1917-1939, Red Terror

Contact: Katedra Czytelnictwa i Bibliotekarstwa, Instytut Informacji Naukowej i Bibliotekoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Pedagogiczny, ul. Podchorążych 2, 30-084 Cracow, Poland

E-mail: drozdandrzej@gmail.com

<http://www.andrzej-drozd.edu.pl>

Stankomir NICIEJA – Utopian Visions of Pragmatic Englishmen: Utopia in the English Literary Tradition

DOI 10.12887/27-2014-3-107-12

The current paper presents the development of the English literary utopia over the span of four centuries, from the publication of Thomas More's *Utopia* in 1516, until the second half of the twentieth century. The developments in utopianism are presented by looking at the key works of the English utopian thought. The article, among others, examines Francis Bacon's *New Atlantis*, Jonathan Swift's *Gulliver's Travels* and George Orwell's *Nineteen Eighty-Four*. The discussed examples constitute the most seminal utopias and simultaneously represent various kinds within the genre, including satirical utopia, scientific utopia and anti-utopia. The article closes with a brief analysis of James Hilton's *Lost Horizon* and a short conclusion.

Keywords: literary utopia, *Utopia*, *New Atlantis*, *Gulliver Travels*, *Nineteen Eighty-Four*, satirical utopia, scientific utopia, anti-utopia, James Hilton's *Lost Horizon*

Contact: Department of Anglophone Cultures, Institute of English, University of Opole, pl. Kopernika 11, 45-040 Opole, Poland

E-mail: stann@uni.opole.pl

Phone: +48 77 5415923

<http://uni.opole.pl/~stann/index/Home.html>

<http://www.wsf.edu.pl/35070.xml>

Fr. Marcin FERDYNUS – A Dream of Immortality

DOI 10.12887/27-2014-3-107-13

Lifespan extension is one of the most exciting and problematic areas of developing science. The achievements of modern medicine, together with the potential of nanotechnology, allow a significant and unprecedented interference in human nature. Proponents of such actions promise salvation from genetic defects and imperfections, as well as proclaim that the project of biological immortality will soon be accomplished. This article is an attempt at reflecting on whether the rapid progress of contemporary medicine is able to stop man from dying. Strategies of lifespan extension, biological theories of aging, as well as reflections on the inevitability of human transience, suggest that the ambitions of medicine to extend human lifespan indefinitely are utopian.

Keywords: lifespan extension, biological immortality, human nature, transhumanism

Contact: Department of Applied Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: marcin.ferdynus@wp.pl
<http://pracownik.kul.pl/marcinferdynus/zyciorys>

Jadwiga MIZIŃSKA – Self Creation: A Utopia of the Self

DOI 10.12887/27-2014-3-107-14

Utopia is traditionally conceived in terms of a collective subject, such as a state, a society or a nation. However, the modern consumer neoliberalism, which apparently renounces both ideology and utopia, proposing the attitudes of realism and pragmatism, has nevertheless engendered a particular form of utopia, namely, creativism, which is to be a prerequisite of individual self-creation. Self-creation manifests a belief in the limitless possibilities of modelling, or even creating, the self. The motivation behind self-creation is identity acquisition. Simultaneously, there functions an ‘identity market,’ offering various identity models as well as specialist services enabling fast identity acquisition. The utopia of individual self-creation bears marks of an ideology. Under the guise of enhancing autonomous choices, it ultimately leads to identity unification, since it encourages the shaping of a ‘market’ type of personality and the view of human beings as commodities to be sold, at a possibly highest price, on the omnipresent market of goods and services.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: self-creation, creativism, market, identity, utopia, ideology

Contact: Zakład Filozofii Kultury, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: jagami@poczta.onet.pl
Phone: +48 81 5375193

Radosław BOMBA – Digital Humanities: Between Utopia and a New Paradigm?
An Introduction to Lev Manovich’s Cultural Analytics

DOI 10.12887/27-2014-3-107-15

In the present article I consider the significance of digital humanities to the modern humanities in general, as well as the role of digital humanities in broadly conceived arts and humanities. The argument I develop addresses the issue of whether the new research conceptions inspired by the digital turn constitute

a new paradigm or rather manifest marks of utopian thinking. In my deliberations I focus mainly on the concept of cultural analytics developed by Lev Manovich. My argument is based on Manovich's research method since cultural analytics is among the first concepts that propose a broad use of digital media in cultural studies. Manovich's cultural analytics simultaneously represents the second wave of digital humanities, which goes beyond the issues concerning simple digitalization and seeks new applications of digital media in cultural studies. For all the above listed reasons, cultural analytics provides a perfect reflection of the main topics and issues of modern digital humanities.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: digital humanities, cultural analytics, Lev Manovich, paradigm in the humanities, utopia, digital media in cultural studies

Contact: Zakład Teorii Kultury i Metodologii Nauk o Kulturze, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: radoslawbomba@gmail.com
Phone: +48 81 5372775
<http://kulturoznawstwo.umcs.lublin.pl/archives/76>

Marcin LACHOWSKI – Jeff Wall and Andreas Gursky: Photographic Interpretations of Modern Architecture, as seen in the Light of the Theory of Space and Place

DOI 10.12887/27-2014-3-107-16

The article comprises an analysis of two photographs: Jeff Wall's *Morning Cleaning* (1999) and Andreas Gursky's *Paris, Montparnasse* (1993). The scrutiny of the images is inspired by the categories of space and place as described in the 20th century theories of architecture. The photographs in question present well known examples of modernist architecture, namely, Ludwig Mies van der Rohe's pavilion for the International Exhibition of 1929 in Barcelona and the residential building Maine-Montparnasse II in Paris, designed by Jean Dubuisson and built between 1959 and 1964. Neither of the photographs is a direct registration: in both cases, we are dealing with staged photography involving neat digital processing of the details.

The article refers to various conceptions (from Le Corbusier's to Kenneth Frampton's) that capture architecture in its relation to 'space' and 'place,' and the interpretations of the photographs in question are developed in the light of these categories. The juxtaposition of the images of modernist architecture and contemporary photographic conventions enables a reading of the particular meanings inherent in both images. In the case of the *Morning Cleaning* the photographic frame captures a composition which is elaborated on in detail and reveals a phenomenological, 'embodied gaze' of the photographer. In the case of *Paris, Montparnasse*, the photographic frame, owing to the mastery of its composition, expresses a reflection on the global dimension of imaging and the 'endlessness of space.' The article

demonstrates the ways in which modern photography seeks a visual equivalent of the anthropological consideration of the nature of 'space' and 'place.'

Keywords: Jeff Wall, Andreas Gursky, Le Corbusier, Kenneth Frampton, phenomenology of space, category of place, theory of architecture, Martin Heidegger

Contact: Zakład Historii Sztuki i Kultury Nowoczesnej, Instytut Historii Sztuki, Wydział Historyczny, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warsaw, Poland

E-mail: mw.lachowski@uw.edu.pl

<http://www.ihs.uw.edu.pl/spis-pracownikow/marcin-lachowski/>

Marek M. DZIEKAN – An Egyptian Dystopia: On Ahmed Khaled Towfik's Novel *Utopia*

DOI 10.12887/27-2014-3-107-17

The article focuses on a critical analysis and interpretation of the novel *Utopia* (2008) by the Egyptian writer Ahmed Khaled Towfik. The analysis in question is preceded by a short introduction which outlines the history of utopian, or rather quasi-utopian, concepts in the Arab and Muslim cultures.

Ahmed Khaled Towfik's *Utopia* includes a vision of the Egyptian society of year 2023, which is depicted as marked by a deep social stratification, and divided into the sector of well-off Egyptians who are inhabitants of the city Utopia and the impoverished other social sectors living in the slums of the Cairo district Shubra. The *Utopia* must be then considered in terms of a social and political dystopia rather than in terms of a utopia.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: utopia, dystopia, Egypt, Arabs, society

Contact: Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 59a, 90-131 Łódź, Poland

E-mail: mmdzikan@interia.pl

Phone: +48 42 635 42 32

<http://www.kbwipa.uni.lodz.pl/onas.php>

Maciej RAJEWSKI – A Bedouin Village: From a Model Culture to a Postmodernist Utopia

DOI 10.12887/27-2014-3-107-18

The objective of the present article is a characterization of two tourist trips to Bedouin villages located in the Eastern Desert in Egypt. The description in question is provided with a view to exploring in what sense both villages may

be considered as places generating a utopian climate, and in what sense they exhibit masterfully prepared model cultures. Alongside the analysis, a scrutiny is conducted of whether these two aspects may correlate and strengthen each other's impact.

The visited Bedouin villages may be considered as model cultures in the sense that they demonstrate the lifestyle and living conditions of the Bedouin community. In both cases a group of Bedouins who lived outside the village (in an original camp), demonstrated the tourists elements of the traditional desert lifestyle. While the first trip was fully focused on an ethnographic presentation of the Bedouin culture, the second offered various kinds of entertainment, such as go-kart and quad driving, or seeing a mini terrarium and a mini zoo located in the village itself, all these additional elements of the trip considered as ways to attract a possibly large group of tourists.

In both cases one might observe the climate of 'enchantment,' described in detail by Ian Winkin. Yet in neither case authentic contact between the natives and the tourists was possible.

Keywords: Bedouin village, model culture, third culture, utopia, enchantment, myth, spectacle, pseudoevent, Yves Winkin, Valene L. Smith, John Urry, anthropology of tourism, postmodernism

Contact: Zakład Kultury Polskiej, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: maciej_rajewski@yahoo.com

<http://kulturoznawstwo.umcs.lublin.pl/archives/34>

Andrzej STOFF – Does Sir Thomas More Still Refuse?

The author of the essay refers to a short story *Sir Tomasz More odmawia* ["Sir Thomas More Still Refuses"] by Hanna Malewska and to the figure of Sir Thomas More in order to demonstrate the universality of the problem of the freedom of conscience and adherence to one's conscience. The author points to the special meaning of the text in question during the communist rule in Poland, when Polish citizens were frequently confronted with situations in which they needed to unanimously confirm the truth they had recognized in conscience despite the fact that the attitude of adherence to one's conscience involved negative consequences. Due to the significance of Malewska's short story its succeeding editions usually followed the breakthroughs in the after-war history of Poland. However, the author emphasizes that the "problem of Sir Thomas More," that is the problem of witness-bearing and testimony, remains a universal issue in any circumstances, however well today's reality may be masking it.

Summarized by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Sir Thomas More, Hanna Malewska, conscience, truth, decision of the conscience, testimony of the conscience, after-war history of Poland

Contact: Zakład Teorii Literatury, Instytut Literatury Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: Andrzej.Stoff@umk.pl

Phone: + 48 56 6113537

<http://www.ilp.umk.pl/spis-pracownikow/stoff/>

Piotr BIŁGORAJSKI – The Nature and Value of Thought Experiments

Review of *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, ed. Katerina Ierodiakonou and Sophie Roux (Leiden–Boston: Brill, 2011).

Contact: Department of the Methodology of Science, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: piotr.bilgorajski@gmail.com

Phone: +48 81 4454044

Małgorzata PEROŃ – Discovering the (Un)Speakable

Review of Zofia Zarębianka's *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć – duch(owość) – wyobrażenia* [„Miłosz: Initiations (into). Memory – the Spirit(ual) – Imagination”] (Kraków: Homini 2014).

Contact: Katedra Krytyki Literackiej, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: gosiape@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4454436

http://www.kul.pl/mgr-malgorzata-peron,art_32677.html

Books recommended by *Ethos*

Andrzej Juszczak, *Stary wspinały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych* [“The Old, Delightful World: On Positive and Negative Utopias”], Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014.

Umberto Eco, *Historia krain i miejsc legendarnych* [*The Book of Legendary Lands*], Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2013.

Echoes of Utopia. Notions, Rhetoric, Poetics, ed. B. Klonowska, Z. Kolbuszewska, G. Maziarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.

Małgorzata Leyko, *Teatr w krainie utopii. Monte Verità, Mathildenhöhe, Hellerau, Goetheanum, Bauhaus* ["Theatre in the Land of Utopia: Monte Verità, Mathildenhöhe, Hellerau, Goetheanum, Bauhaus, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2012.

Barbara KLONOWSKA – Utopia: Yesterday, Today, and Tomorrow

Report on a symposium "Voice of the Lord: Utopias and Dystopias in the Philosophical and Literary Perspective" (Jagiellonian University, Cracow, 20-21 March 2014)

Contact: Katedra Literatury i Kultury Angielskiej, Instytut Filologii Angielskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: maple@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 445-3949

Zofia KOLBUSZEWSKA – On the Interest in Utopia

Report on an international conference "Utopia and Nonviolence" (Charles University, Prague, 2-5 July 2014).

Contact: Katedra Literatury i Kultury Amerykańskiej, Instytut Filologii Angielskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: <http://pracownik.kul.pl/zofia.kolbuszewska/kontakt>

Ewa BIAŁA – From the Sources to the Transformations

Report on the Festival des Arts Sacrés Andreï Tarkovski, Pontigny, 22-27 July 2014.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Lidia FIEJDASZ-BUCZEK – A Saint Pope from Poland

Report on an international symposium "A Saint among the Saints: Before the Canonization of John Paul II" (John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 2 April 2014)

Contact: Department of Canonization Law, Institute of Canon Law, Faculty of Law, Canon Law and Administration, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: lfiejda@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453748

Dorota CHABRAJSKA – The Power of Image?

A feuilleton on the utopian belief in the power of images in modern culture, discussing the subsequent process of gradual substitution of real entities with their mental images, and referring to various instances of such a practice as well as to its consequences.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Maria FILIPIAK – The Christian Social Ideal

A bibliography of the addresses of Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis from the years 1978-2014

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

CONTENTS

“Ethos” 27: 2014 No. 3(107)

FACING UTOPIA

From the Editors – Ambivalence of Utopia (A.M.W.)	5
J o h n P a u l I I – This Is Not a Utopia: Through Justice and Brotherhood We Can Secure Peace for the World (Address delivered to the workers of the steelmaking plant Nuova Italsider di Cornigliano, Genoa, Italy, 21 September 1985).	13

CIVILIZATIONS AND UTOPIA

Frank E. M a n u e l, Fritzie P. M a n u e l – The Utopian Propensity (trans. D. Chabrajka). . .	21
DOI 10.12887/27-2014-3-107-03	
Fr. Eligiusz P i o t r o w s k i – Christianity and Utopia, as seen in the Context of Benedict XVI’s Encyclical Letter <i>Spe salvi</i>	64
DOI 10.12887/27-2014-3-107-04	
Ronny M i r o n – The Utopian Hope for the Affirmative (trans. P. Mikulska)	81
DOI 10.12887/27-2014-3-107-05	

RELIGION AND SCIENCE FACING UTOPIA

Maciej C z e r e m s k i – Religion – Myth – Utopia: An Anthropological and Cognitive Model of Relationships	93
DOI 10.12887/27-2014-3-107-06	
Agnieszka L e k k a - K o w a l i k – Utopian Thinking in Science, about Science, and Owing to Science: A Source of Inspiration or a Source of Risk?	108
DOI 10.12887/27-2014-3-107-07	

UTOPIA AND LITERATURE

- Mariusz M. L e ś – The Topos of Utopia and Narrative Topology 135
DOI 10.12887/27-2014-3-107-08
- Wojciech K u d y b a – Utopian Saints: The Figure of the Messiah in the Polish Literary Prose after 1989 156
DOI 10.12887/27-2014-3-107-09
- Aleksandra C h o m i u k – The Utopias of Contemporary Science Fiction. 167
DOI 10.12887/27-2014-3-107-10
- Andrzej D r ó ż d ż – Books in the World of the Communist Utopia: The Book System, as seen in the Perspective of the Tasks of the Soviet Pedagogy Between 1917 and 1939 191
DOI 10.12887/27-2014-3-107-11
- Stankomir N i c i e j a – Utopian Visions of Pragmatic Englishmen: Utopia in the English Literary Tradition 209
DOI 10.12887/27-2014-3-107-12

BETWEEN CREATION AND UTOPIA

- Fr. Marcin F e r d y n u s – A Dream about Immortality 229
DOI 10.12887/27-2014-3-107-13
- Jadwiga M i z i ń s k a – Self-Creation: A Utopia of the Self. 247
DOI 10.12887/27-2014-3-107-14
- Radosław B o m b a – Digital Humanities: Between Utopia and a New Paradigm? An Introduction to Lev Manovich's Cultural Analytics 261
DOI 10.12887/27-2014-3-107-15
- Marcin L a c h o w s k i – Jeff Wall and Andreas Gursky: Photographic Interpretations of Modern Architecture, as seen in the Light of the Theory of Space and Place. 280
DOI 10.12887/27-2014-3-107-16

MODERN UTOPIAS?

- Marek M. D z i e k a n – An Egyptian Dystopia: On Ahmed Khaled Towfik's Novel *Utopia* ... 299
DOI 10.12887/27-2014-3-107-17
- Maciej R a j e w s k i – A Bedouin Village: From a Model Culture to a Postmodernist Utopia 312
DOI 10.12887/27-2014-3-107-18

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Andrzej S t o f f – Does Sir Thomas More Still Refuse?	339

NOTES AND REVIEWS

Piotr B i ł g o r a j s k i – The Nature and Value of Thought Experiments (review of <i>Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts</i> , ed. K. Ierodiakonou, S. Roux, Leiden–Boston: Brill, 2011)	341
Małgorzata P e r o Ń – Discovering the (Un)Speakable (review of Z. Zarębianka, <i>Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć – duch(owość) – wyobrażenia</i> , Kraków: Homini, 2014)	348
Books recommended by <i>Ethos</i> (A. Juszczyk, <i>Stary wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych</i> , Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014; U. Eco, <i>Historia krain i miejsc legendarnych</i> , Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2013; <i>Echoes of Utopia. Notions, Rhetoric, Poetics</i> , ed. B. Klonowska, Z. Kolbuszewska, G. Maziarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012; M. Leyko, <i>Teatr w krainie utopii. Monte Verità, Mathildenhöhe, Hellerau, Goetheanum, Bauhaus</i> , Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2012)	352

REPORTS

Barbara K l o n o w s k a – Utopia: Yesterday, Today, and Tomorrow? (Symposium “Voice of the Lord: Utopias and Dystopias in the Philosophical and Literary Perspective,” Jagiellonian University, Cracow, 20-21 March 2014)	361
Zofia K o l b u s z e w s k a – On the Interest in Utopia (International conference “Utopia and Non-violence,” Charles University, Prague, 2-5 July 2014)	365
Ewa B i a ł a – From the Sources to the Transformations (Festival des Arts Sacrés Andreï Tarkovski, Pontigny, 22-27 July 2014)	368
Lidia F i e j d a s z - B u c z e k – A Saint Pope from Poland (International symposium „A Saint among the Saints: Before the Canonization of John Paul II” John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 2 April 2014)	376

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Dorota C h a b r a j s k a – The Power of Image?	381

BIBLIOGRAPHY

Maria Filipiak – The Christian Social Ideal: A Bibliography of the Addresses of Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis from the Years 1978-2014 385

Notes about the Authors.....411

Abstracts 417

„ETHOS”
ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 7 pkt. Index Copernicus Value: 6,53. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher’s Index.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 7.00. Index Copernicus Value: 6.53. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?”, the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index.

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, “Nowożytna filozofia moralności”, trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, “Istnienie i natura duszy ludzkiej”, in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawcy: WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – ks. dr hab. Alfred Wierzbicki, prof. KUL), pracownice oraz kwartalnik „Ethos”.

FUNDACJA JANA PAWŁA II
OŚRODEK DOKUMENTACJI I STUDIUM PONTYFIKATU JANA PAWŁA II
Via Cassia 1200, 00189 Rzym
telefon: +390630365181, faks: +390630310399
E-mail: info@jp2doc.org
<http://www.jp2doc.pl/>

Fundacja Jana Pawła II została ustanowiona dekretem papieskim 16 X 1981 r. w odpowiedzi na wydarzenie o znaczeniu historycznym, jakim był wybór Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Stawia sobie za cel popieranie i realizację inicjatyw o charakterze naukowym, kulturalnym, religijnym i charytatywnym, związanych z pontyfikatem Ojca Świętego Jana Pawła II. Świadoma wielkości daru, jakim dla Kościoła, Ojczyzny i świata pozostają osoba i dzieło Papieża Polaka, świętego Jana Pawła II, Fundacja podejmuje troskę o zachowanie i rozwój tego duchowego dziedzictwa oraz o przekazanie go następnym pokoleniom. Protektorem Fundacji jest metropolita krakowski ks. kard. Stanisław Dziwisz. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy ks. kard. Stanisław Rylko, a administratorem Fundacji jest dr Krzysztof Wieliczko OSPPE.

Warunki

prenumeraty: Cena prenumeraty krajowej na rok 2014: rocznie 60,00 zł; na rok 2015: 70,00 zł.. Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”. Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank PEKAO S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD) nr 04124023821978000039262176 (EUR) z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”. Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż: Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka)
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217
e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Cena netto: 20 zł
VAT: 5 %

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
O ethos młodych (23)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Praca i płaca (32)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)

W najbliższych numerach:

- * Lęk
 - * Przyszłość humanistyki
 - * Szaleństwo
 - * Transhumanizm
-

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl