

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 131
lipiec-wrzesień 2020



RZECZY

W numerze m.in.

Krzysztof BARDSKI
* Twórcza hermeneutyka
symbolizmu biblijnego

Andrzej MARYNIARCZYK
* Rzecz w ujęciu metafizycznym

Tomasz GARBOL
* „Bruzda losów w dłoni” ...

Aneta MAZUR
* Niewolnik i władca przedmiotów

Andrzej SZYJEWSKI
* Słupy i totemy

Percy B. SHELLEY
* O życiu

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE
Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE
Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI, Michael JAMES
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Stanislav KOŠČ, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Balázs M. MEZEI, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD
Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
Eleonore STUMP, William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI
Linda ZAGZEBSKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Patrycja MIKULSKA
Ferdie McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Artur BANASZKIEWICZ, Katarzyna BARAŃSKA, Magdalena BIZIOR-DOBROWSKA
ks. Marek CHMIELEWSKI, Katarzyna CHRUDZIMSKA-UHERA, Maciej GLOGER
ks. Marcin GODAWA, Ewa HOFFMANN-PIOTROWSKA, Marek JAKUBÓW
Anna KOZŁOWSKA, Jarosław MERECKI SDS, Krzysztof MICHALSKI
Małgorzata MIKOŁAJCZAK, Danuta OPAKKA-WALASEK, Hubert ORŁOWSKI
Przemysław PARSZUTOWICZ, ks. Zdzisław PAWŁOWSKI, Maciej RAJEWSKI
Mateusz SALWA, Jacek SCHMIDT, Agata SKAŁA, Paweł SKRZYDLEWSKI
Ewa SZCZĘSNA, ks. Stefan SZYMIK, Alina ŚWIEŚCIAK-FAST, Elżbieta WINIECKA
Maria WROŃSKA-FRIEND, Leszek ZWIERZYŃSKI

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 600 egz.



ETHOS

Rok 33
2020 nr 3(131)

RZECZY

- * Od Redakcji – Ambiwalencja rzeczy (D.Ch.) 5
- * From the Editors – The Ambivalence of Things (D.Ch.) 13
- * JAN PAWEŁ II, BARTŁOMIEJ I – O obowiązku szanowania świata stworzonego. Wspólna deklaracja (Rzym–Wenecja, 10 VI 2002) 23
- * JOHN PAUL II and BARTHOLOMEW I – On the Duty of Respect Towards Creation: Common Declaration on Environmental Ethics (Rome and Venice, 10 June 2002) 27

NAMYŚŁ NAD SENSEM RZECZY

- * Krzysztof BARDSKI – Twórcza hermeneutyka symbolizmu biblijnego. Rzecz-symbol jako locus theologicus ponaddosłownej interpretacji Biblii 33
DOI 10.12887/33-2020-3-131-05
- * Andrzej MARYNIARCZYK SDB – Rzec w ujęciu metafizycznym 54
DOI 10.12887/33-2020-3-131-06
- * Alicja PIETRAS – Co to znaczy być transcendentnym idealistą i empirycznym realistą jednocześnie. O statusie rzeczy w filozofii transcendentnej 69
DOI 10.12887/33-2020-3-131-07

MÓWIĄ POECI

- * Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA – Drzewa (i liście) w ostatnich wierszach Mickiewicza. Szkic interpretacyjny 93
DOI 10.12887/33-2020-3-131-08
- * Tomasz GARBOL – „Bruzda losów w dłoni”... O materialistycznym aspekcie poezji Zbigniewa Herberta 107
DOI 10.12887/33-2020-3-131-09

RZECZ W POWIEŚCI

- * Agnieszka K. HAAS – „Dawno już nieużywane i dlatego właśnie tak pociągające”. Przedmioty (nie)codziennego użytku w *Czarodziejskiej górze* Tomasza Manna **125**
DOI 10.12887/33-2020-3-131-10
- * Aneta MAZUR – Niewolnik i władca przedmiotów. Człowiek wobec rzeczy w prozie realistycznej **158**
DOI 10.12887/33-2020-3-131-11

RZECZY W KULTURZE

- * Renata TAŃCZUK – Zbiory misyjne. Zmaterializowany wymiar spotkań w strefach kontaktu **193**
DOI 10.12887/33-2020-3-131-12
- * Andrzej SZYJEWSKI – Słupy i totemy. Australijskie konstrukcje sakralne **216**
DOI 10.12887/33-2020-3-131-13

KU RZECZY NIEMATERIALNEJ

- * Aneta GRODECKA – Furtka do świata ducha. O splocie obrazu i słowa w twórczości Macieja Bieniasza **233**
DOI 10.12887/33-2020-3-131-14
- * Grzegorz JĘDREK – Multimedia, kod i interfejsy kulturowe w poezji cybernetycznej. Wybrane wnioski z badań nad działaniami kolektywu Rozdzielczość Chleba **259**
DOI 10.12887/33-2020-3-131-15

ODCZYTAĆ NA NOWO

Wokół spuścizny Karola Wojtyły – Jana Pawła II

- * Urszula JAŃCZYK – Jakiego Wojtyłę znamy? O problemach związanych z edycją utworów literackich Karola Wojtyły. Aspekt tekstologiczny **279**
DOI 10.12887/33-2020-3-131-16

MYŚLĄC OJCZYŻNA...

- * Percy B. SHELLEY – O życiu (tłum. D. Chabrajska) **303**
DOI 10.12887/33-2020-3-131-17

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Jacek WOJTYSIAK – W obronie intuicjonizmu etycznego (rec. A. Szutta, *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2018) **309**
- * Łukasz LIBOWSKI – Rozum kochający, serce myślące (rec. I. Dudkiewicz, Andrzej Szostek, *Uczestniczyć w losie Drugiego. Rozmowy o etyce, Kościele i świecie*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2018) **314**
- * Propozycje „Ethosu” (I. Ziemiński, *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2020; D. Kot, *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2020) **320**

SPRAWOZDANIA

- Piotr JASZCZAK, Iwona JĘDRZEJEWSKA – Wokół dyskursu prywatności (Konferencja naukowa *Literatura dokumentu osobistego: studia przypadków*, KUL, Lublin, 15 IX 2020) **325**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Patrycja MIKULSKA – Rzecz. Czym jest? **329**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – Człowiek wobec rzeczy. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2020 **335**
DOI 10.12887/33-2020-3-131-23
- * Noty o autorach **357**
- * Contents **361**

AMBIWALENCJA RZECZY

Pojęcie rzeczy nie jest jednoznaczne. W istocie trudno o kategorię intelektualną budzącą bardziej ambiwalentne skojarzenia i odczucia. „Rzecz” (łac. *res*) to bowiem z jednej strony *transcendentale*, wymiar, a nawet równoważnik bytu: określona treść istniejąca czy też konkretna natura będąca potencjalnym przedmiotem ludzkiego poznania, którym staje się, gdy intelekt abstrahuje od faktu samego jej istnienia i pragnie wniknąć w jej sens oraz ukonstytuowanie. Jako taka, rzecz jest przede wszystkim nośnikiem esencjalnej strony bytu i pozwala intelektowi orzekać o tym, w jaki sposób w konkretnym wypadku byt został zdeterminowany. Ujęcie bytu jako rzeczy ujawnia przy tym, że tak jak „ludzkie poznanie nie może oderwać się od aspektu esencjalnego”¹, tak też metafizyka klasyczna – jako refleksja nad bytem w aspekcie jego istnienia – nie może zrezygnować z pojęcia „*res*”, gdyż utraciłaby wówczas swoją komunikatywność².

Z drugiej strony miano rzeczy przysługuje w kulturze Zachodu całemu szeregowi obiektów odróżnianych w ten sposób od ludzi – i nie mamy w tym wypadku do czynienia z prostą typologią bytów. Przeciwnie, jest to ostry podział, rzeczy są bowiem człowiekowi przeciwstawiane. Już Arystoteles wskazywał, że człowiek radykalnie różni się od rzeczy, jako jedyny w hierarchii bytów posiada bowiem intelekt, a zatem duszę rozumną, pozwalającą mu racjonalnie pojmować świat i samego siebie, podczas gdy byty nieożywione są całkowicie duszy pozbawione, zwierzęta dysponują co najwyżej duszą zmysłową, rośliny

¹ M.A. K r a p i e c, *Metafizyka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1983, s. 136. Por. tamże, s. 135n.

² Por. tamże, s. 136. Wydaje się, że echo metafizycznego rozumienia rzeczy pobrzmiewa w często powracającym w języku angielskim pytaniu „How are things?”, będącym odpowiednikiem polskiego „Co słyhać?” czy niemieckiego „Wie geht’s?”. Stanowiące przedmiot dociekania „things” to bowiem całokształt czy też esencja tego, co dzieje się w życiu interlokutora. Wyrazem naturalnej postawy poznawczej ujmującej świat w kategoriach rzeczy (postawy do której odwołuje się właśnie metafizyka klasyczna) jest też polskie słowo „rzeczywistość”.

ny zaś wegetatywną³. Średniowieczny ascetyzm, głoszący potrzebę przyjęcia ewangelicznego ubóstwa, postulował odrzucenie rzeczy i związanych z nimi materialnych przywiązań ziemskich jako warunek duchowości i otwarcia się na wartości wyższe. Siedemnastowieczni i osiemnastowieczni filozofowie przekonywali, że świat rzeczy materialnych jest złudzeniem, a istnienie przysługuje jedynie umysłowi. Podejmując wątek moralny na gruncie idealizmu, Immanuel Kant w kolejnych formułach swojego imperatywu kategorycznego podkreślał, że człowieka nie wolno traktować jako środka do celu (a więc jako rzeczy), a jedynie jako cel sam w sobie⁴. Intuicję Kanta podejmowali późniejsi myśliciele reprezentujący poglądy idealistyczne, ale też zdeklarowani materialści. I tak w czasach nieco bliższych nam w sensie historycznym Karol Marks ostrzegał przed wyobcowaniem – alienacją – robotnika wytwarzającego przedmioty (rzeczy), które mają za zadanie służyć nie jemu, lecz celom określonym przez właścicieli środków produkcji⁵. W czasach rewolucji przemysłowej, niejako ekstrapolując myśl Marksa i odnosząc ją do konkretnego życia, robotnicy niszczyli narzędzia i nowo wprowadzane wówczas w procesie produkcyjnym maszyny, przekonani, że ocala w ten sposób swoje miejsca pracy. Z kolei w powojennej rzeczywistości drugiej połowy dwudziestego wieku powstała myśl personalistyczna, zasadzająca się na rozpoznaniu transcendencji człowieka wobec świata rzeczy, a zarazem jego niepodważalnej wyższości nad tym światem⁶. Wtedy też pojawiła się trwająca do dziś otwarta krytyka konsumizmu jako postawy życiowej upatrującej poczucie bezpieczeństwa w posiadaniu i gromadzeniu rzeczy oraz w wiążącej się z posiadaniem wygodzie. Przed niebezpieczeństwem nadmiernej konsumpcji ostrzegali już co prawda głoszący skądinąd monizm materialistyczny ideolodzy rewolucji

³ Por. A r y s t o t ł e s, *O duszy*, 413 a – 415 a, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, s. 75-82.

⁴ Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 402, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 19; tamże, 429, s. 46; tamże, 431, s. 48.

⁵ Por. K. M a r k s, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, tłum. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 59-75.

⁶ Tadeusz Styczeń zwykł podkreślać, że człowiek bytuje „wyżej” i „inaczej” niż reszta świata, której wobec człowieka przysługuje status rzeczy, bez względu na to, czy stanowią ją byty ożywione, czy nieożywione. Pisał: „Człowiek, czyli każdy z nas, ujawnia się sam sobie wprost jako inny i odrębny od świata rzeczy, acz zawsze w bezpośrednim styku poznawczym z tymże światem. Widzi wprost, czyli właśnie doświadcza, iż jako podmiot poznający realny świat przedmiotów jest kimś zupełnie innym i absolutnie nieredukowalnym do tego, co jest – i może być – przezeń poznawane, lecz samo nie poznaje. To, co go tak od świata rzeczy różni, tym samym go spośród nich wyróżnia. Sprawia, że człowiek jest w nim «osobno» i jawi się sam sobie jako ktoś, kto tenże świat nieskończenie przekracza, czyli go [...] transcenduje, kto w nim jest «inaczej» i «wyżej», jakby samotny, i przez tę «samotność» jest tym, kim jest, czyli osobą” (T. S t y c z e Ń, *Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie. W nawiązaniu do Karola Wojtyły antropologii normatywnej*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 353n.).



Johannes van der Beeck (Torrentius), *Martwa natura z wędzidłem*, 1614, olej na desce, 52 x 50 cm, Rijksmuseum, Amsterdam. Źródło: Wikimedia Commons.



Giorgio Morandi, *Natura morta*, 1962, olej na płótnie, 31 x 36 cm, Museum für Gegenwartskunst, Siegen. Źródło: WikiArt.

komunistycznej, dziś jednak napiętnowanie konsumizmu sytuuje się ponad podziałami światopoglądowymi. Jego krytykę formułują tak ateistyczni etycy, na przykład Peter Singer, podkreślający imperatyw umiarkowania i moralną powinność dzielenia się dobrami w miejsce nieustannego zaopatrywania się w coraz nowsze rzeczy⁷, jak i zwolennicy radykalnej postawy proekologicznej, myślący – jak choćby Wendell Berry – w kategoriach zakorzenienia człowieka w jego środowisku naturalnym oraz przyszłości naszej planety i wskazujący przy tym, że nieustanna nadprodukcja rzeczy to zarazem niszczenie zasobów naturalnych Ziemi⁸. Chrześcijański egzystencjalista Gabriel Marcel już w roku 1935 wskazywał, że filozofowie zawsze zdawali się żywić jakiś „rodzaj wewnętrznej nieufności”⁹ wobec „pojęcia posiadania”¹⁰ i że „to, co posiadamy, nas pochłania”¹¹, z niepokojem dodając, że „własne «ja» wciela się w rzecz posiadaną”¹², a nawet, że własne „ja” jest być może „tam tylko, gdzie jest posiadanie”¹³.

W podobnym duchu, jakkolwiek odnosząc się do innych dziedzin oraz innych konkretnych problemów niż Marcel, zabierają dziś głos myśliciele i przywódcy religijni. W swoich wypowiedziach zebranych w książce *Beyond Dogma*¹⁴ Dalailama formułował pochwałę marksizmu jako systemu ekonomicznego opartego na zasadach moralnych i przeciwstawiał go kapitalizmowi, koncentrującemu się na zysku i opłacalności, a więc na posiadaniu. Jan Paweł II z kolei, nawiązując do encykliki swojego poprzednika Pawła VI *Populorum progressio*, pisał: „Nadrozwoj, polegający na nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych, łatwo przemienia ludzi w niewolników «posiadania» i natychmiastowego zadowolenia, niewidzących pewnego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Jest to tak zwana cywilizacja «spożycia» czy konsumizm, który niesie z sobą tyle «odpadków» i «rzeczy do wyrzucenia». Posiadany przedmiot, zastąpiony innym, doskonalszym, zostaje odrzucony bez uświadomienia sobie jego ewentualnej trwałej wartości dla nas lub dla kogoś uboższego. Wszyscy z bliska obserwujemy smutne skutki tego ślepego poddania się czystej konsumpcji:

⁷ Zob. np. P. S i n g e r, *Famine, Affluence and Morality*, Oxford University Press, Oxford – New York 2016, t e n ż e, *Życie, które możesz ocalić*, tłum. E. de Lazari, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.

⁸ Zob. np. W. B e r r y, *Our Only World: Ten Essays*, Counterpoint, Berkeley, California, 2015.

⁹ G. M a r c e l, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 135.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 130n.

¹² Tamże, s. 131.

¹³ Tamże.

¹⁴ Zob. His Holiness The D a l a i L a m a, *Beyond Dogma: Dialogues and Discourses*, tłum. A. Anderson, North Atlantic Books, Berkeley, California, 1996.

przede wszystkim jakiś rażący materializm, przy równoczesnym radykalnym nienasyceciu; jest bowiem rzeczą łatwo zrozumiałą, że jeśli się nie jest uodpornionym na wszechobecną reklamę i nieustannie kuszące propozycje nabycia nowych produktów, wówczas im więcej się posiada, tym więcej się pożąda, podczas gdy najgłębsze pragnienia pozostają niezaspokojone, a może nawet zagłuszone¹⁵.

Kultura Zachodu niewątpliwie więc wykazuje podejrzliwość, a wręcz niechęć wobec rzeczy. Można by powiedzieć, że mimo nieuchronnego ich zalewu (bo przecież to wśród nich toczy się życie ludzkie¹⁶) ostatecznie „przegrywiają” one z ideami, nie potrafiąc, tak jak one, porywać ludzkiego umysłu. Być może właśnie dlatego takie prądy myślowe, jak fizykalizm czy reizm, nigdy nie zyskały powszechnego uznania i pozostawiły po sobie implikacje przede wszystkim dla metodologii poznania naukotwórczego, nie zaś dla poznawania rzeczywistości jako takiej.

Tymczasem jednak ta sama kultura Zachodu – jak gdyby wbrew swojej pierwotnej intuicji – pozostaje kulturą rzeczy i poprzez rzeczy, będące jej symbolami, przemawia do kolejnych generacji swoich odbiorców. Ewolucja rzeczy towarzyszy przy tym rozwojowi kultury, nie tylko go odzwierciedlając, ale również inspirując i napędzając. I nie chodzi tu wyłącznie o rzeczy, jakimi są dzieła sztuki czy architektury, ani też o przedmioty uosabiające triumf ludzkiego ducha nad materią, jak symbole narodowe, religijne czy też symbole władzy, lecz o przedmioty tworzące codzienne środowisko ludzkiego życia w takim stopniu, że stają się one niemymi i nie zawsze świadomie dostrzeganymi towarzyszami człowieka. Część owych rzeczy zostaje przezeń z rozmysłem wybrana (czy też dobrana), część stanowi otrzymane dziedzictwo, a część wrasta w jego życie niejako przypadkowo, niekiedy niezauważenie. Nad tym właśnie sensem przedmiotów, nad ich mocą przyciągania, a zarazem więzienia człowieka, zastanawiał się francuski myśliciel i pisarz Georges Perec. W powieści *Rzeczy* opowiadał losy pary bohaterów zafascynowanych posiadaniem, pragnących posiadać i łączących z posiadaniem swoje wyobrażenie o szczęściu, wolności i pełni życia – ludzi pragnących czuć się

¹⁵ J a n P a w e ł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 28.

¹⁶ Wielopoziomowej analizie rzeczy obecnych w ludzkim życiu oraz zmian ich sensu w czasie i w historii jako takiej, a także analizy przygodnego charakteru relacji człowieka do przedmiotów dostarcza badanie odpadów (ang. waste): wszystkiego, czego ludzie się pozbywają (por. W. V i n e y, *Waste: A Philosophy of Things*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sydney 2015, s. 29). W pracy Williama Vineya dostrzec można niezamierzoną zapewne kontynuację myśli Jana Pawła II, który w przywołanym wyżej fragmencie *Sollicitudo rei socialis* podkreśla cechujący cywilizację konsumizmu, niezwykle szybki „przepływ” rzeczy od producenta i konsumenta do składowiska odpadów. Za Billem Brownem zaś Viney wskazuje, że nazwa, którą człowiek nadaje rzeczy, oznacza nie tyle samą tę rzecz, ile relację zachodzącą między nią a podmiotem (por. tamże, s. 31; por. też: B. B r o w n, *Thing Theory*, „Critical Inquiry” 28(2001), nr 1, s. 4).

niczym „syte ryby”¹⁷, „posiadać świat, rzeczy wszystkich czasów i nazaczyć je znakami własności”¹⁸. Bohaterowie Pereca nie dążyli przy tym do pustego komfortu czy bogactwa dla samego bogactwa: ich marzenia nasycone były konkretną treścią, wyobrażeniem życia, w którym rzeczy zapewniłyby im coś w rodzaju siedliska pozwalającego na rozwój, na chłonięcie świata i kultury, na smakowanie swojej egzystencji i coraz głębsze jej pojmowanie. Chcieliby „znaleźć malutką Madonnę z dwunastego wieku, owalne panneau Sebastiana del Piombo, rysunek tuszem Fragonarda, dwa małe Renoiry, Boudina, Atlana, Maxa Ernsta, de Staëla, pozytywki, szkatułki, srebro, fajanse z Delft”¹⁹... Wydawało im się nawet, że wystarczy tylko zacząć dążyć do tak pojętego szczęścia, by stało się ono faktem. A jednak „pieniądz wznosił się między nimi jak przegroda”²⁰ i „czasami zdawało im się, że jedyne prawdziwe ich rozmowy dotyczą pieniędzy, komfortu, szczęścia”²¹. Marzenia pary, której losy przedstawia Perec, stanowią wnikliwą ilustrację tego, jak głęboko rzeczy wnikają w ludzkie życie i w jak ogromnym stopniu wiążą się z możliwością realizacji człowieczeństwa przez osobę ludzką, a także tego, jak delikatna jest granica między takim właśnie ich postrzeganiem a popadnięciem w postawę czysto materialistyczną. Można jednak powiedzieć, że marzenia te w jakimś sensie podważają również jednoznaczność pojęcia konsumizmu, wskazując na jego nieostrość, a zarazem na błąd tkwiący w założeniu, że warunkiem kształtowania się podmiotowości i rozwoju człowieczeństwa jest wyłącznie życie we wspólnocie z innymi ludźmi i że rzecz stanowi przeciwstawienie osoby. Wspólnota pozbawiona odniesień do świata rzeczy, żyjąca jak gdyby w kulturowej próżni, nie jest wspólnotą na miarę pragnień człowieka. Ludzka potrzeba rzeczy – której nie należy utożsamiać po prostu z dążeniem do posiadania – ma inną genezę i inny cel niż postawa opisywana jako konsumizm. Obecność rzeczy (tak wytworzonych przez człowieka, jak i pochodzących ze świata naturalnego), fakt, że przyciągają one ludzką uwagę, pobudzają umysł, wrażliwość i wyobraźnię, że niejako domagają się indywidualnego do nich odniesienia i że odniesienie takie uzyskują (akt poznawczy człowieka ma bowiem zawsze charakter niepowtarzalny), dowodzi, że w jakimś sensie rzeczy przewyciężają – można powiedzieć, że rozsadzają – przypisywany im status przedmiotów. Rzecz wykracza poza swoją materialność. Jeśli nawet niezbędny w tym procesie jest podmiot poznający (a w wypadku rzeczy wytworzonych także podmiot będący ich twórcą, niejako wtapiający w przedmiot swoją in-

¹⁷ G. P e r e c, *Rzeczy. Historia z lat sześćdziesiątych*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1967, s. 54.

¹⁸ Tamże, s. 18.

¹⁹ Tamże, s. 72.

²⁰ Tamże, s. 53.

²¹ Tamże.

tencję czy zamysł), to dzięki procesowi temu rzecz zyskuje swoistą autonomię bytową, mimo że w sensie Arystotelesowskim nadal pozostaje pozbawiona duszy.

Georges Perec był w istocie zafascynowany fenomenem rzeczy. W eseju „Notatki o przedmiotach, które znajdują się na moim biurku” opisuje przedmioty, które pojawiają się wokół niego w trakcie pracy: niektóre znajdują się tam zniechęca i pozostają jedynie przez krótki czas, inne zostają dłużej; rzeczy te mogą (aczkolwiek nie muszą) być związane z pisaniem, zawsze jednak powiązane są z jakimś wymiarem życia filozofa, stanowiąc w pewnym sensie jego przedłużenie. Są wśród nich: ołówki, papier, kubek z kawą, trzy popielniczki, lampa, paczka papierosów, szklany flakonik, stojak na zapalki, tekturowe pudełko z fiszkami, kałamarz, kilka kamieni, kilka drewnianych pudełek, budzik, kalendarz, kawałek ołowiu, wypełnione drobiazgami pudełko po cygarach, rękojeść sztyletu, książeczki oszczędnościowe, zeszyty, leżące luzem kartki papieru...²². „Ogólnie rzecz biorąc, mógłbym powiedzieć – pisze Perec – że przedmioty, które znajdują się na moim biurku, są tam, ponieważ chcę, żeby tam były”²³. W sensie opisywanym przez autora rzeczy traktować można jako znaki nie tylko ludzkiej indywidualności, ale podmiotowości, za obecnością każdej z nich kryje się bowiem akt wyboru i wolnej decyzji. Wśród przedmiotów, które fascynowały Pereca w sposób szczególny, były książki (na biurku zawsze miał ich kilka). Ich ustawianie okazywało się wyzwaniem pozwalającym oddać im – jako rzeczom – sprawiedliwość. Jak jednak je segregować? – pytał. Alfabetycznie, według kontynentu bądź kraju pochodzenia, koloru okładki, daty nabycia, daty publikacji, formatu, gatunku, okresu historii literatury, którego dotyczą, języka, priorytetu lektury, typu okładki czy też według serii wydawniczej?²⁴

Chociaż Perec podkreślał przede wszystkim szczególny status książki jako przedmiotu, wydaje się, że nośnikami podobnego statusu są również instrumenty muzyczne, farby czy inne narzędzia oraz tworzywa służące powstawaniu dzieł sztuk wizualnych, a także kamery filmowe i aparaty fotograficzne. Wszystkie te rzeczy pozwalają bowiem wytworzyć nową niematerialną jakość, którą zdolny jest odczytać tylko człowiek dzięki genetycznemu empiryzmowi i metodologicznemu racjonalizmowi cechującym jego akty poznawcze.

Wyjątkowy przypadek dzieła sztuki jako nośnika treści niematerialnej, a zarazem rzeczy zaiste materialnej opisuje Zbigniew Herbert w swoim ese-

²² Por. t e n ż e, *Notes Concerning the Objects That Are on My Work-table*, w: tenże, *Brief Notes on the Art and Manner of Arranging One's Books*, tłum. J. Sturrock, Penguin Books, b.m.w., 2020, s. 36n.

²³ Tamże, s. 36. Tłum. fragm. – D.Ch.

²⁴ Por. t e n ż e, *Brief Notes on the Art and Manner of Arranging One's Books*, w: *Brief Notes on the Art and Manner of Arranging One's Books*, s. 66.

ju poświęconym *Martwej naturze z wędzidłem*²⁵ Torrentiusa. Wszystkie inne prace holenderskiego malarza zaginęły, to jedno malowidło przetrwało jednak trzysta lat tylko dzięki swojemu okrągłemu kształtowi, który pozwalał wykorzystywać je praktycznie – służyło jako przykrywa beczki na rodzyнки w jednym ze sklepów²⁶. Przypadek *Martwej natury z wędzidłem* pozwala uzmysłowić sobie swoistą dialektykę materialności i niematerialności dzieła sztuki wraz z jej zdumiewającą wielowymiarowością.

Kwestia sposobu istnienia treści niematerialnych prowadzi nieuchronnie do pytania o to, co w istocie jest rzeczą, a co nią nie jest. Czy rzecz – tak w sensie metafizycznym, jak i pozametafizycznym – musi być materialna? Ale także czy byty ożywione niebędące ludźmi również są rzeczami, a zatem możemy nimi dowolnie rozporządzać?²⁷ Czy rzeczą jest zwierzę, traktowane przez człowieka przedmiotowo i na różne sposoby wykorzystywane, a ostatecznie służące mu jako pokarm? Czy rację miał Kartezjusz, twierdząc, że zwierzęta są niemającymi świadomości i nieczującymi automatami²⁸, czy też człowiek winien zrewidować swoje podejście do nich w świetle tezy Petera Singera, że jeśli zwierzęta cierpią, to imperatywem moralnym dla człowieka staje się weganizm?²⁹

Na zakończenie niniejszego wprowadzenia do tomu „Ethosu” poświęconego kategorii rzeczy warto odnotować swoistą ewolucję dotyczącą świata bytów nieożywionych, którą niesie ze sobą epoka cyfryzacji. Świat ten ulega wyraźnej redukcji w miarę jak rzeczy wypierane i zastępowane są przez ich cyfrowe odpowiedniki. Powoli żegnamy się z książkami w ich papierowej formie, notatnikami w postaci papierowych zeszytów, z płytami winylowymi (choć te wydają się cechować niezwykle silnym umocowaniem bytowym), coraz mniej potrzebne są długopisy i ołówki, rodzi się sztuka epoki cyfrowej niewymagająca operowania pędzlem czy farbą, a komputery i inne urządzenia

²⁵ Johannes van der Beeck (Torrentius), *Martwa natura z wędzidłem*, 1614, olej na desce, Rijksmuseum, Amsterdam.

²⁶ Por. Z. H e r b e r t, *Martwa natura z wędzidłem*, w: tenże *Martwa natura z wędzidłem*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1988, s. 107.

²⁷ Kwestia ta ze względu na swój wymiar moralny od wielu lat inspiruje wyobraźnię pisarzy. W przejmujący sposób przedstawia ją Roald Dahl w opowiadaniu *The Sound Machine*, którego bohater tworzy maszynę pozwalającą na rejestrację i odbiór dźwięków niesłyszalnych dla ucha ludzkiego i ze zgrozą przysłuchuje się krzykom bólu ścinanych kwiatów i jękom cierpienia drzewa, w które wbito siekiere (zob. R. D a h l, *The Sound Machine*, w: tenże, *Someone Like You*, Penguin Books, Harmondsworth 1976, s. 152-166).

²⁸ Por. R. D e s c a r t e s, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnouldem i More'em*, tłum. J. Kopania, Antyk, Kęty, s. 61. Zob. też: P. G u t, A. G u t, *Argumenty Kartezjusza przeciw myśleniu zwierząt*, „Ethos” 26(2013) nr 2(102), s. 96-109; J. B r a d s h a w, *The Animals Among Us: The New Science of Anthrozoology*, Penguin Random House, b.m.w., 2017.

²⁹ Zob. P. S i n g e r, *Why Vegan? Eating Ethically*, W.W. Norton & Co. Ltd., London 2020.

przejmują funkcje tradycyjnych odtwarzaczy muzyki czy telewizorów, zarazem zmuszając słuchaczy do kompromisu dotyczącego jakości dźwięku. Świat rzeczy, tych najbardziej osobistych, bo zarazem materialnych i niematerialnych, najgłębiej przemawiających do naszej wyobraźni, się kurczy. W jakim stopniu ewolucja ta wyrze swoje piętno na kulturze i na tym, co zwykliśmy określać jako Lebenswelt, jest na razie nie do oszacowania. Trudno jednak sobie wyobrazić, że w tej nowej rzeczywistości, w której szybki przepływ i zanik rzeczy stały się tak powszechne, że właściwie pozostają niezauważone, *Martwa natura z wędzidłem* mogłaby przetrwać aż trzysta lat, czekając na przypadkowe odkrycie.

Dorota Chabrajka

FROM THE EDITORS

THE AMBIVALENCE OF THINGS

The concept of things is not unambiguous. Indeed, one might find it difficult to think of an intellectual category evoking more ambivalent mental associations and emotions. A ‘thing’ (*res*) is, on the one hand, a transcendental, an aspect or even an equivalent of being: a predetermined, existing essence or a particular nature (substance) which is a potential object either of sensual perception or of intellectual cognition, and which becomes such whenever a human intellect disregards the mere fact of its existence and strives to grasp its meaning and inner ontic constitution. As such, a thing is primarily a ‘bearer’ of being conceived as essence, and it enables the intellect to grasp the inward ‘organization’ of a particular instance of being. The approach to being conceived as *res* shows that human cognition is incapable of disregarding the aspect of essence¹ and that classical metaphysics (the study of being in the aspect of its existence) cannot rid of the concept of things, or it would lose its communicative power.²

On the other hand, however, the description ‘things’ is used in Western culture to designate a wide array of objects which are thus distinguished from human beings—and we are by no means dealing with a simple typology in this case. On the contrary, we are challenged by a sharp division within being itself, since things are perceived as radically different from humans. Already Aristotle pointed that a human being is essentially distinct from things: he enjoys the highest degree of soul, which is responsible for his ability to reason and which makes it possible for him to conceive of the world and of himself rationally. Unlike the human being, inanimate things are deprived of soul, animals

¹ See Mieczysław A. Krąpiec, *Metafizyka* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1983), 136. See also *ibidem*, 135–6.

² See *ibidem*, 136. Interestingly, a metaphysical approach to things can be traced in the question “How are things?” frequently recurring in the English language and an equivalent of the Polish “Co słycać” or the German “Wie geht’s?”. The ‘things’ about which the question asks are the entirety (or the essence) of what is going on in the interlocutor’s life. An instance of the natural cognitive attitude, which consists in striving to grasp the reality in terms of things (which is, incidentally, the cognitive attitude on which classical metaphysics draws) is the Polish word ‘rzeczywistość’ (rzeczy = things), meaning ‘reality.’

have sensitive, and plants merely nutritive one.³ Medieval asceticism in turn, which proclaimed the need for adopting the Gospel inspired ideal of poverty, postulated a rejection of things together with the material attachments they cause, and considered such a stance as a *sine qua non* for true spirituality and openness to higher values. Eighteenth- and nineteenth-century philosophers argued that the world of material things is merely an illusion and that true existence belongs to the mind only. Having developed a moral philosophy on the grounds of idealism, Immanuel Kant asserted, in the succeeding formulations of his categorical imperative, that a human being must never be approached as a means to an end (and thus as a thing), but always as an end in itself.⁴

In the centuries that followed, Kant's insights were developed by idealist philosophers as well as by self-declared materialists. Thus, in a time historically closer to ours, Karl Marx would admonish against the danger of the estrangement, or the alienation, of the factory worker in his product (the things he made), caused by the fact that his labor became objectified and did not serve him, but the goals of those who owned the means of production.⁵ Indeed, workers of the period of the Industrial Revolution, as if extrapolating the nascent ideas of Marx and referring them to their actual lives, would destroy industrial equipment in the hope that, once it is out of the way, they would not be made redundant and lose their jobs. The postwar reality of the twentieth century, in turn, was conducive to the rise of personalist philosophy, based on the recognition of the fact that human beings transcend the world of objects (things) and are infinitely superior to it.⁶ It was then that an open critique of consumerism,

³ See Aristotle, *De anima*, 413 a 22 – 415 a 8, trans. R. D. Hicks (Cambridge: at the University Press, 1907), 53–63.

⁴ See Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, 402, 429, and 431, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 14–5, 37–8, 39–40.

⁵ See Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Progress Publishers (Moscow: Progress Publishers, 1977), 66–80.

⁶ Polish moral philosopher Tadeusz Styczeń would emphasize that, compared to the entities (whether animate or inanimate) which enjoy the status of things, the human being exists in 'superior' and 'different' a manner. He wrote: "A human being, that is anyone, reveals himself to himself as different and distinct from the universe of things, and yet as being always in direct cognitive contact with it. A cognitive subject who gets to know the actually existing world of objects, a human being can see, or indeed he can experience, that he is himself an absolutely different entity and one irreducible to what is—and can be—cognized by him, but is itself incapable of cognition. What makes a human being different from the world of things is what simultaneously distinguishes him from them. This particular quality is responsible for the fact that a human being exists as if 'distinctly' from everything else and appears to himself as a being who goes beyond this world, thus ... infinitely transcending it, as a being whose existence is 'different' and 'superior,' who is as if solitary, and who, due to his 'solitude,' is who he is: a person." Tadeusz Styczeń, "Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie: W nawiązaniu do Karola Wojtyły antropologii normatywnej," in Tadeusz Styczeń, *Dzieła zebrane*, ed. Alfred M. Wierzbicki, vol. 4, *Wolność w prawdzie*,

continued to this day, was begun, and the phenomenon itself was defined as an attitude which seeks security and comfort in life by way of acquisition and possession of things. While it is true that already advocates of the communist revolution (who were, incidentally, self-proclaimed materialistic monists) admonished the masses against the danger of excessive consumption, today the stigmatization of consumerism goes beyond ideological divisions. It is criticized by atheist ethicists and by radical environmentalists alike, the former represented by Peter Singer, who emphasizes the imperative of moderation and the moral duty to share the things one owns with other people rather than continually acquire new possessions,⁷ and the latter by Wendell Berry, thinking in terms of the human being's rootedness in the natural environment and of the future of the planet, thus pointing to the fact that continuous overproduction of goods causes damage to the Earth's natural resources.⁸ Already in 1935, Gabriel Marcel, a Christian existentialist, observed that "the philosophers seem to have always shown a sort of implicit mistrust towards the notion of having,"⁹ that "our possessions swallow us up,"¹⁰ and, apparently perturbed, he would add that "the self becomes incorporated in the thing possessed,"¹¹ and that "perhaps the self is only there if possession is there too."¹²

Commonly acknowledged thinkers of today, as well as religious leaders, seem to reason in a similar way, much as they address other issues or other particular problems. In the collection of his statements and speeches entitled *Beyond Dogma*, Dalai Lama praises the economic system of Marxism, which he considers as "founded on moral principles, while capitalism is concerned only with gain and profitability [and thus with acquisition and possession of things]."¹³ John Paul II, in turn, wrote:

This super-development, which consists in an excessive availability of every kind of material goods for the benefit of certain social groups, easily makes people slaves of 'possession' and of immediate gratification, with no other horizon than the

ed. Kazimierz Krajewski (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013), 353–4. The translation is mine.

⁷ See, e.g., Peter S i n g e r, *Famine, Affluence and Morality* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2016), and Peter S i n g e r, *The Life You Can Save: How to Do Your Part to End World Poverty* (New York: Random House, 2010).

⁸ See, e.g., Wendell B e r r y, *Our Only World: Ten Essays* (Berkeley, California: Counterpoint, 2015).

⁹ Gabriel M a r c e l, *Being and Having*, trans. Katharine Farrer (Westminster: Dacre Press, 1949), 157.

¹⁰ *Ibidem*, 152.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ See His Holiness The D a l a i L a m a, *Beyond Dogma: Dialogues and Discourses*, trans. Alison Anderson (Berkeley, California: North Atlantic Books, 1996).

multiplication or continual replacement of the things already owned with others still better. This is the so-called civilization of ‘consumption’ or ‘consumerism,’ which involves so much ‘throwing-away’ and ‘waste.’ An object already owned but now superseded by something better is discarded, with no thought of its possible lasting value in itself, nor of some other human being who is poorer. All of us experience firsthand the sad effects of this blind submission to pure consumerism: in the first place a crass materialism, and at the same time a radical dissatisfaction, because one quickly learns—unless one is shielded from the flood of publicity and the ceaseless and tempting offers of products—that the more one possesses the more one wants, while deeper aspirations remain unsatisfied and perhaps even stifled.¹⁴

Thus Western culture has adopted an unquestionably suspicious or even reluctant attitude towards things. One might go as far as to say that despite the inevitable overflow of things (after all, humans live surrounded by them¹⁵) they ultimately ‘lose’ in confrontation with ideas, because, unlike the latter, they are incapable of carrying away the human mind. Perhaps this is the reason why intellectual currents such as physicalism or reism never gained popularity and are appreciated mainly for their implications for the methodology of the cognitive effort employed in the pursuance of science rather than for their cognitive potential for grasping the reality.

However, Western culture—as if against its original insight—is simultaneously a culture of things, and it appeals to the succeeding generations of its members by means of objects which are its symbols. Evolution of things accompanies the development of culture not only as its reflection, but also by inspiring and driving it. This function, however, is not performed merely by objects such as works of art or architecture, or things manifesting the triumph of the human spirit over matter, for instance national or religious symbols, or the symbols of power, but also by things which make up the everyday environment of a human life to such extent that they become silent companions of man, occasionally not even consciously recognized by him. While some of these things are deliberately chosen and others can be considered as inheritance, still others take root in a human life, so to speak, accidentally, sometimes

¹⁴ J o h n P a u l I I, Encyclical Letter *Sollicitudo Rei Socialis*, Section 28.

¹⁵ A multi-level analysis of things present in our lives, and of the transformation of their meaning in time and in history, as well as a scrutiny of the contingency of the relationship obtaining between a human being and physical objects, is provided by an investigation of waste. See William V i n e y, *Waste: A Philosophy of Things*, London, New Delhi, New York, and Sydney: Bloomsbury, 2015, 29. Viney’s work includes a probably unintended reference to the ideas of John Paul II, who—in the above quoted extract—emphasizes the extraordinarily fast ‘flow’ of things (the extremely fast change of their status from new products to used products and, ultimately, waste), a mark of the civilization of consumerism. Viney also refers to Bill Brown in pointing that the name given to a thing denotes the relationship between the human being and the object in question rather than the thing itself. See *ibidem*, 31. See also Bill B r o w n, “Thing Theory,” *Critical Inquiry* 28, no. 1 (2001):4.

without one's awareness of the process. Precisely this meaning of objects, their power to attract human beings, as well as to hold them captive, was the issue Georges Perec, French thinker and writer, was striving to comprehend. In his novel entitled *Things*, he told the story of a couple fascinated by the prospect of possessing things, desiring to possess them, and relating their image of happiness, freedom, and the fullness of life to their ability to acquire objects. Perec's protagonists wished to be like "complacent fish."¹⁶ "The world and its things would have had to have always belonged to them, and then they could have imprinted on them myriad signs of their ownership."¹⁷ Their intention, however, was not empty comfort or being rich for the sake of being rich; rather, their dreams were filled with a particular image, with a vision of life in which things would provide a kind of 'habitat' for them to grow: to absorb the world and its culture, to taste their existence and to have an increasingly deeper insight in it. "They would know where to find the little twelfth-century Madonna, the oval panel by Sebastiano del Piombo, the Fragonard wash drawing, the two small Renoirs, the little Boudin, the Atlan, the Max Ernst, the de Staels, the coins, the musical boxes, the candyboxes, the silverware, the Delft china"¹⁸... It seemed to them that once they only began to pursue such an ideal of happiness, it would automatically come true. And yet "money stood like a barrier between them"¹⁹ and "it sometimes felt as if their only real conversations were about money, comfort and happiness."²⁰ The dreams of the couple whose life Perec describes are an insightful illustration of how deeply things penetrate human life and how significantly they affect a human person's capability of developing her humanity, but also how subtle the line is between such an approach to things and a purely materialistic attitude. However, one can also note that the dreams cherished by Perec's protagonists in a way undermine an unequivocal understanding of the concept of consumerism and unmask its vagueness, as well as a fallacy inherent in the assumption that the only condition for the shaping of a human subjectivity and for the growth of humanity in man is living in a community with other human beings, things being perceived in a sharp contrast to persons. A community which makes no reference to the material world of things and one which exists in a cultural void, so to speak, is by no means a community a human being desires. The human need for things—which must not be identified merely with the desire to possess them—has a different origin and a different goal than the attitude

¹⁶ Georges P e r e c, *Things: A Story of the Sixties*, trans. David Bellos (London: Vintage, 2011), 68.

¹⁷ *Ibidem*, 32.

¹⁸ *Ibidem*, 86.

¹⁹ *Ibidem*, 67.

²⁰ *Ibidem*.

described as consumerism. The presence of things (both products of man and those present in the natural world), as well as the fact that they attract human attention, stimulate the mind, sensibility, and imagination, that they, as it were, demand to be approached individually, and that they are indeed approached in such a way (a human cognitive act being always unrepeatable), proves that things in a sense overcome—one might say: surmount—the status of objects we ascribe them. A thing transcends its physicality. And even should the process in question necessarily involve the presence of a cognitive subject (and, in the case of artifacts, also the subject who is the creator putting his intention or design into the matter he uses), it inevitably gives the object a particular autonomy which will mark its existence, although the latter will remain deprived of any degree of soul in the Aristotelian sense.

Georges Perec was indeed fascinated by the phenomenon of things. In his essay “Notes Concerning the Objects That Are on My Work-table,”²¹ he described the things usually present on his desk as he was working: some of them appeared all of a sudden and would stay there for a brief while only, others remained longer; they might, but did not need to, be related to the process of writing; nevertheless they were connected to some aspect of the philosopher’s life and, as such, its continuation. Thus, among them, there were: pencils, paper, a coffee mug, three ashtrays, a bud-vase, a matchbox-holder, a cardboard box containing index-cards, an inkwell, several stones, some wooden boxes, an alarm-clock, a calendar, a lump of lead, a cigar box (“with no cigars but full of small objects”²²), a dagger handle, account books, exercise books, loose sheets²³... “On the whole, I could say that the objects that are on my work-table are there because I want them to be,”²⁴ said Perec. In the sense he described, things may be considered as signs not only of the individuality of a human person, but as her subjectivity as well, since their presence involves, in each case, an act of choice-making and a free decision. Among the objects which fascinated Perec most were books (there were always a few volumes on his desk). Arranging one’s volumes is always a challenge, he confessed, yet one which makes it possible to give justice to them as things. But how to arrange them? Should one do it alphabetically, by continent or country, by color,

²¹ See Georges P e r e c, “Notes Concerning the Objects That Are on My Work-table,” in Georges Perec, *Brief Notes on the Art and Manner of Arranging One’s Books*, trans. John Sturrock (n.p.: Penguin Books, 2020).

²² *Ibidem*, 37.

²³ See *ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, 36.

date of acquisition, date of publication, format, genre, major periods of literary history, language, priority for future reading, binding or series?²⁵

Although Perec considered books as enjoying a special status among things, it seems that the position in question belongs also to musical instruments, paints, and other tools or materials used in visual arts, as well as to film or photo cameras. All of them make it possible to create a new, non-physical quality cognizable by a human being only, owing to his genetically empirical and methodologically rational cognitive acts.

An indeed peculiar case of a work of art in the sense of its being a physical object and simultaneously a bearer of non-physical content is described by Zbigniew Herbert in his essay on Torrentius's *Emblematic Still Life with Flagon, Glass Jug and Bridle*.²⁶ While all the other works of the Dutch painter have been lost, the painting in question survived three hundred years of history, serving—due to its round shape which made it appear useful and practical—as a cover for a barrel with raisins kept in a shop.²⁷ The case of the *Emblematic Still Life with Flagon, Glass Jug and Bridle* makes one realize the astonishing multi-level dialectics of the physicality and the non-physicality of a work of art.

The issue of the mode in which non-physical contents exist inevitably triggers the question about what a thing is and what a thing is not. Does a thing (in the metaphysical as well as non-metaphysical senses) necessarily involve physicality? And what about non-human animals? Are they things which we have at our disposal?²⁸ Objectified by the human being, used in various ways, and ultimately serving as food, is an animal really a 'thing'? Was Descartes right to claim that animals are 'automata,'²⁹ incapable of conscious experience, or do humans need to reconsider their attitude to them in the light of Peter

²⁵ See Georges P e r e c, "Brief Notes on the Art and Manner of Arranging One's Books," in Perec, *Brief Notes on the Art and Manner of Arranging One's Books*, 66.

²⁶ Johannes van der Beeck (Torrentius), *Emblematic Still Life with Flagon, Glass Jug and Bridle*, 1614, oil paint on oak panel, Rijksmuseum, Amsterdam.

²⁷ See Zbigniew H e r b e r t, "Still Life with a Bridle," trans. John and Bogdana Carpenter, in Zbigniew Herbert, *The Collected Prose: 1948–1998*, trans. Michael March and Jaroslaw Anders, John and Bogdana Carpenter, and Alissa Valles, ed. Alissa Valles (New York: HarperCollins, 2010), 247.

²⁸ The issue in question, due to its moral appeal, has for years inspired the imaginations of fiction writers and was poignantly described by Roald Dahl in his short-story "The Sound Machine." Its protagonist constructs a machine which can record and play the sounds inaudible to the human ear, and the inventor is horrified to hear the cries of pain flowers make as they are being cut and the wailing of a tree in whose trunk an axe has been hammered. See Roald D a h l, "The Sound Machine," in Roald Dahl, *Someone Like You* (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), 152–66.

²⁹ See *Selected Correspondence of Descartes*, ed. Jonathan Bennett, <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1619.pdf>, 131, 147, 165; Peter H a r r i s o n, "Descartes on Animals," *The Philosophical Quarterly* 42, no. 167 (1992): 219–27; John B r a d s h a w, *The Animals Among Us: The New Science of Anthrozoology* (n.p.: Penguin Random House, 2017).

Singer's thesis that should it be the case that animals are capable of suffering, veganism is a moral imperative for man?³⁰

To conclude this introduction to a volume of *Ethos* focused on 'things' one needs to mention the current evolution of the universe of inanimate beings which was triggered with the ascent of the digital age. Their number gets visibly reduced as things are gradually supplanted by their digital equivalents. We slowly say goodbye to printed books, traditional paper notebooks, vinyl records (although the existential endurance of these particular objects is indeed astonishing), we need fewer pens and pencils; the art of the digital age is being born and it is unrelated to the skill of using paint and a paintbrush properly, while computers, as well as other devices, take over the function of traditional music players or television sets, simultaneously forcing the listeners to compromise on the quality of sound. We are silent witnesses to a shrinking of the universe of things whose physicality is combined with a non-physical element and which we consider most personal, since they appeal directly to our sensibilities and imaginations. At this point in history, it is probably impossible to anticipate how the current evolution of things will ultimately affect culture as well as what we used to describe as *Lebenswelt*. And yet it is hardly conceivable that this new reality, in which the fast flow and disappearance of things have become ubiquitous to the point of becoming unnoticeable, would make it possible for the *Emblematic Still Life with Flagon, Glass Jug and Bridle* to survive three hundred years, waiting to be discovered.

Dorota Chabrajska

³⁰ See Peter Singer, *Why Vegan? Eating Ethically* (London: W.W. Norton & Co. Ltd., 2020).

JAN PAWEŁ II, BARTŁOMIEJ I
O OBOWIĄZKU SZANOWANIA ŚWIATA STWORZONEGO

JOHN PAUL II AND BARTHOLOMEW I
ON THE DUTY OF RESPECT TOWARDS CREATION

JAN PAWEŁ II
BARTŁOMIEJ I

O OBOWIĄZKU SZANOWANIA ŚWIATA STWORZONEGO Wspólna deklaracja*

Zgromadziliśmy się dziś tutaj w duchu pokoju, dając wyraz trosce o dobro wszystkich ludzi oraz całego stworzenia. W tym momencie historii, na początku trzeciego tysiąclecia, z głębokim smutkiem patrzymy na cierpienia ogromnej rzeszy ludzi spowodowane przemocą, głodem, nędzą i chorobami. Niepokoją nas również negatywne skutki, jakie niesie dla ludzkości i całego stworzenia zniszczenie podstawowych zasobów naturalnych, takich jak woda, powietrze i ziemia, będące wynikiem ekonomicznego i technicznego postępu, który nie uznaje ograniczeń ani się z nimi nie liczy.

Wszchemogący Bóg zapragnął stworzyć świat pełen piękna i harmonii; takim go też uczynił, a każda cząstka stworzenia jest wyrazem Bożej wolności, mądrości i miłości (por. Rdz 1,1-25).

W centrum całego stworzenia Bóg umieścił nas, ludzi, i obdarzył niezbywalną ludzką godnością. Choć posiadamy wiele cech wspólnych z innymi istotami żywymi, wszchemogący Bóg dokonał dla nas czegoś więcej i dał nam nieśmiertelną duszę – źródło samoświadomości i wolności, która czyni nas podobnymi Bogu i na Jego obraz (por. Rdz 1,26-31; 2,7). Wyróżnieni owym podobieństwem, zostaliśmy umieszczeni przez Boga w świecie po to, byśmy z Nim współpracowali na rzecz coraz pełniejszego urzeczywistnienia się Bożego planu stworzenia.

U zarania dziejów mężczyzna i kobieta zgrzeszyli, okazując Bogu nieposłuszeństwo i odrzucając Jego plan dotyczący stworzenia. Jednym ze skutków owego pierwszego grzechu było zniszczenie pierwotnej harmonii stworzenia.

* Wspólna deklaracja papieża Jana Pawła II i Ekumenicznego Patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I o ochronie dzieła stworzenia, podpisana 10 czerwca 2002 roku na zakończenie sympozjum „Religia, nauka, środowisko”, które pod patronatem Bartłomieja I odbyło się w Wenecji w dniach od 5 do 10 czerwca.

Tekst publikujemy za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23(2002), nr 10-11(247), s. 4n. Tytuł pochodzi od redakcji.

Jeśli dokładniej przyjrzymy się kryzysowi społecznemu oraz ekologicznemu, z którym zmagają się cała wspólnota świata, musimy stwierdzić, że nadal sprzeniewierzamy się zleconemu nam przez Boga zadaniu, byśmy jako powołani do współpracy z Nim czuwali nad stworzeniem w świętości i mądrości.

Bóg nie opuścił świata. Chce jednak, aby Jego plan oraz nasze nadzieje dotyczące świata zostały urzeczywistnione dzięki naszej współpracy, prowadzącej do przywrócenia pierwotnej harmonii. W dzisiejszych czasach jesteśmy świadkami wzrostu świadomości ekologicznej, którą trzeba wspierać, aby mogła zaowocować konkretnymi inicjatywami i programami. Świadomość istnienia więzi między Bogiem a ludzkością nadaje pełniejszy sens znaczeniu więzi pomiędzy ludźmi a środowiskiem naturalnym, które – jako dzieło Boga – zostało nam powierzone, byśmy go strzegli z mądrością i miłością (por. Rdz 1,28).

Poszanowanie stworzenia wynika z szacunku dla życia ludzkiego i ludzkiej godności. Uznanie, że świat jest stworzony przez Boga, pozwala nam rozpoznać obiektywny porządek moralny, w którego ramach daje się sformułować kodeks etyki dotyczącej środowiska naturalnego. W tej perspektywie chrześcijanie i wszyscy wierzący winni odegrać szczególną rolę w przekazywaniu wartości moralnych i wychowywaniu w świadomości ekologicznej, która nie jest niczym innym jak odpowiedzialnością wobec samego siebie, wobec innych i wobec stworzenia.

Potrzeba, abyśmy zdobyli się na akt skruchy i ponownie spróbowali spojrzeć na nas samych, na siebie nawzajem i na otaczający nas świat z perspektywy Bożego planu stworzenia. Problem, przed jakim stoimy, nie jest wyłącznie natury gospodarczej i technicznej, ale moralnej i duchowej. Jego rozwiązanie na poziomie gospodarczym i technicznym będzie możliwe tylko wtedy, gdy doświadczymy, i to w sposób najbardziej radykalny, wewnętrznej przemiany serca, która z kolei może doprowadzić do zmiany stylu życia i niewłaściwych wzorców konsumpcji i produkcji. Prawdziwe nawrócenie w Chrystusie pozwoli nam zmienić nasz sposób myślenia i postępowania.

Po pierwsze, musimy na nowo przyjąć postawę pokory i uznać ograniczoność naszej władzy, a co ważniejsze – naszej wiedzy i zdolności wydawania sądów. Podejmujemy decyzje, działamy i ustalamy wartości, które oddalają nas od takiego świata, jakim powinien on być, od Bożego planu stworzenia, od wszystkiego, co istotne dla zdrowia naszej planety oraz całej wspólnoty ludzkiej. Potrzeba nowego podejścia i nowej kultury, opartych na przekonaniu o centralnym miejscu osoby ludzkiej w dziele stworzenia oraz na postępowaniu zgodnym z etyką środowiskową wywodzącą się z trojkiej więzi: z Bogiem, samą sobą i ze stworzeniem. Taka etyka sprzyja wzajemnej zależności i kładzie nacisk na zasady powszechnej solidarności, sprawiedliwości społecznej i odpowiedzialności, dzięki czemu możliwe staje się krzewienie prawdziwej kultury życia.

Po drugie, musimy uczciwie przyznać, że ludzkość ma prawo do czegoś lepszego niż to, co dostrzegamy wokół siebie. My sami, a tym bardziej nasze

dzieci i przyszłe pokolenia, mamy prawo do lepszego świata, świata wolnego od zniszczenia, przemocy i rozlewu krwi, świata, w którym panują wspiania-łomyślność i miłość.

Po trzecie, świadomi wartości modlitwy, musimy wytrwale prosić Boga Stwórcę, by oświecił wszystkich ludzi i przekonał ich o obowiązku szanowania i strzeżenia z troską świata stworzonego.

Zachęcamy zatem wszystkich ludzi dobrej woli do zastanowienia się nad wagą następujących celów o charakterze etycznym:

1. Aby refleksji nad kierunkami naszych działań oraz ich ocenie towarzyszyła troska o dzieci świata.

2. Abyśmy z otwartością badali prawdziwe wartości oparte na prawie naturalnym, które stanowią źródło każdej ludzkiej kultury.

3. Abyśmy naukę i technikę wykorzystywali w sposób pełny i konstruktywny, uznając jednocześnie, że odkrycia naukowe muszą być oceniane zawsze w świetle prawdy o centralnym miejscu osoby ludzkiej, a także w odniesieniu do dobra wspólnego i celu stworzenia. Wiedza może nam pomóc naprawić błędy z przeszłości, dzięki czemu obecne i przyszłe pokolenia będą mogły cieszyć się większymi dobrami duchowymi i materialnymi. Droga, którą mamy podążać w przyszłości, musi być wyznaczana przez miłość do naszych dzieci.

4. Abyśmy z pokorą traktowali ideę własności i z otwartością odpowiadali na wymogi solidarności. Świadomość naszej śmiertelności i naszej niedoskonałości w wydawaniu sądów są dla nas przestrożą, byśmy nie podejmowali nieodwracalnych działań odnośnie do tego, co uznajemy za swoją własność podczas naszego krótkiego życia na ziemi. Nie została nam dana nieograniczona władza nad stworzeniem; jesteśmy tylko zarządcami wspólnego dziedzictwa.

5. Abyśmy uznali istnienie różnorodnych sytuacji i odpowiedzialności w sferze działań na rzecz poprawy środowiska naturalnego na całym świecie. Nie możemy oczekiwać, że każdy człowiek i każda instytucja weźmie na siebie taki sam ciężar. Wszyscy mamy swoje role do odegrania, jednakże dla zachowania zasad sprawiedliwości i miłosierdzia trzeba, by społeczeństwa zdolniejsze dźwigały większy ciężar; od nich również wymaga się większych poświęceń niż od krajów ubogich. Religie, władze państwowe oraz instytucje muszą zmierzyć się z wieloma różnymi sytuacjami; w oparciu jednak o zasadę pomocniczości wszystkie one mogą wziąć na siebie pewne zadania i wspierać wspólny wysiłek.

6. Abyśmy dążyli do pokojowego rozstrzygnięcia rozbieżności zdań co do życia na tej ziemi, dzielenia się jej bogactwami i korzystania z nich, jak również wprowadzania zmian. Nie chcemy unikać kontrowersji dotyczących środowiska naturalnego, ponieważ ufamy, że dzięki zdolności ludzkiego rozumu i na drodze dialogu jest możliwe osiągnięcie porozumienia. Zobowiązuje-

my się szanować poglądy tych, którzy nie zgadzają się z nami, i poszukiwać rozwiązań poprzez otwartą wymianę opinii, bez uciekania się do przemocy i dominacji.

Nie jest jeszcze za późno. W świecie stworzonym przez Boga istnieją niezwykle moce uzdrawiania. Za życia jednego pokolenia moglibyśmy tak korzystać z zasobów naszej ziemi, aby zapewnić lepszą przyszłość naszym dzieciom. Niech więc teraz nastanie to pokolenie, z Bożą pomocą i Bożym błogosławieństwem.

Rzym–Wenecja, 10 czerwca 2002 roku

JOHN PAUL II
BARTHOLOMEW I

ON THE DUTY OF RESPECT TOWARDS CREATION Common Declaration on Environmental Ethics*

We are gathered here today in the spirit of peace for the good of all human beings and for the care of creation. At this moment in history, at the beginning of the third millennium, we are saddened to see the daily suffering of a great number of people from violence, starvation, poverty and disease. We are also concerned about the negative consequences for humanity and for all creation resulting from the degradation of some basic natural resources such as water, air and land, brought about by an economic and technological progress which does not recognize and take into account its limits.

Almighty God envisioned a world of beauty and harmony, and he created it, making every part an expression of his freedom, wisdom and love (cf. Gn 1:1–25).

At the center of the whole of creation, he placed us, human beings, with our inalienable human dignity. Although we share many features with the rest of the living beings, Almighty God went further with us and gave us an immortal soul, the source of self-awareness and freedom, endowments that make us in his image and likeness (cf. Gn 1:26–31; 2:7). Marked with that resemblance,

* The common declaration of Pope John Paul II and the Ecumenical Patriarch Bartholomew I on the need for protection of God’s creation, signed on 10 June 2002, as the conclusion of the Fourth Ecological Symposium “The Adriatic Sea—a Sea at Risk, a Unity of Purpose,” hosted by the Religious and Scientific Committee established by Bartholomew I. The symposium was held in Venice from 5 to 10 June 2002.

The title was given by the editors. For the original English text see http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.html.

© Copyright 2002 by Libreria Editrice Vaticana.

we have been placed by God in the world in order to cooperate with him in realizing more and more fully the divine purpose for creation.

At the beginning of history, man and woman sinned by disobeying God and rejecting his design for creation. Among the results of this first sin was the destruction of the original harmony of creation. If we examine carefully the social and environmental crisis which the world community is facing, we must conclude that we are still betraying the mandate God has given us: to be stewards called to collaborate with God in watching over creation in holiness and wisdom.

God has not abandoned the world. It is his will that his design and our hope for it will be realized through our co-operation in restoring its original harmony. In our own time we are witnessing a growth of an *ecological awareness* which needs to be encouraged, so that it will lead to practical programs and initiatives. An awareness of the relationship between God and humankind brings a fuller sense of the importance of the relationship between human beings and the natural environment, which is God's creation and which God entrusted to us to guard with wisdom and love (cf. Gn 1:28).

Respect for creation stems from respect for human life and dignity. It is on the basis of our recognition that the world is created by God that we can discern an objective moral order within which to articulate a code of environmental ethics. In this perspective, Christians and all other believers have a specific role to play in proclaiming moral values and in educating people in *ecological awareness*, which is none other than responsibility towards self, towards others, towards creation.

What is required is an act of repentance on our part and a renewed attempt to view ourselves, one another, and the world around us within the perspective of the divine design for creation. The problem is not simply economic and technological; it is moral and spiritual. A solution at the economic and technological level can be found only if we undergo, in the most radical way, an inner change of heart, which can lead to a change in lifestyle and of unsustainable patterns of consumption and production. A genuine *conversion* in Christ will enable us to change the way we think and act.

First, we must regain humility and recognize the limits of our powers, and most importantly, the limits of our knowledge and judgement. We have been making decisions, taking actions and assigning values that are leading us away from the world as it should be, away from the design of God for creation, away from all that is essential for a healthy planet and a healthy commonwealth of people. A new approach and a new culture are needed, based on the centrality of the human person within creation and inspired by environmentally ethical behavior stemming from our triple relationship to God, to self and to creation. Such an ethics fosters interdependence and stresses the principles of universal solidarity, social justice and responsibility, in order to promote a true culture of life.

Secondly, we must frankly admit that humankind is entitled to something better than what we see around us. We and, much more, our children and future generations are entitled to a better world, a world free from degradation, violence and bloodshed, a world of generosity and love.

Thirdly, aware of the value of prayer, we must implore God the Creator to enlighten people everywhere regarding the duty to respect and carefully guard creation.

We therefore invite all men and women of good will to ponder the importance of the following ethical goals:

1. To think of the world's children when we reflect on and evaluate our options for action.

2. To be open to study the true values based on the natural law that sustain every human culture.

3. To use science and technology in a full and constructive way, while recognizing that the findings of science have always to be evaluated in the light of the centrality of the human person, of the common good and of the inner purpose of creation. Science may help us to correct the mistakes of the past, in order to enhance the spiritual and material well-being of the present and future generations. It is love for our children that will show us the path that we must follow into the future.

4. To be humble regarding the idea of ownership and to be open to the demands of solidarity. Our mortality and our weakness of judgement together warn us not to take irreversible actions with what we choose to regard as our property during our brief stay on this earth. We have not been entrusted with unlimited power over creation, we are only stewards of the common heritage.

5. To acknowledge the diversity of situations and responsibilities in the work for a better world environment. We do not expect every person and every institution to assume the same burden. Everyone has a part to play, but for the demands of justice and charity to be respected the most affluent societies must carry the greater burden, and from them is demanded a sacrifice greater than can be offered by the poor. Religions, governments and institutions are faced by many different situations; but on the basis of the principle of subsidiarity all of them can take on some tasks, some part of the shared effort.

6. To promote a peaceful approach to disagreement about how to live on this earth, about how to share it and use it, about what to change and what to leave unchanged. It is not our desire to evade controversy about the environment, for we trust in the capacity of human reason and the path of dialogue to reach agreement. We commit ourselves to respect the views of all who disagree with us, seeking solutions through open exchange, without resorting to oppression and domination.

It is not too late. God's world has incredible healing powers. Within a single generation, we could steer the earth toward our children's future. Let that generation start now, with God's help and blessing.

Rome and Venice, 10 June 2002

NAMYŚL NAD SENSEM RZECZY

Krzysztof BARDSKI

TWÓRCZA HERMENEUTYKA SYMBOLIZMU BIBLIJNEGO Rzecz-symbol jako locus theologicus ponaddosłownej interpretacji Biblii

Podczas lektury tekstu biblijnego w wyobraźni czytelnika powstaje konkretny obraz zbudowany na bazie określonego motywu literackiego, będącego konkretną rzeczą (łac. res). Ukształtowany pod wpływem Słowa Bożego obraz staje się jakby wewnętrzną ikoną, którą czytelnik kontempluje z pietyzmem, w przeświadczeniu, że Bóg mówi do niego poprzez tę wewnętrzną ikonę i że to, co mówi, nie ma jedynie historycznego znaczenia, ale w sposób istotny dotyczy wiary i życia duchowej osoby, do której w ten sposób przemawia.

Podczas pierwszej Mszy Krzyżma sprawowanej po rozpoczęciu swego pontyfikatu papież Franciszek, nawiązując do Psalmu 133 (por. Ps 133,2), powiedział: „Obraz olejku, który się rozlewa, spływa z brody Aarona aż na brzeg jego świętych szat, jest obrazem namaszczenia kapłańskiego, które za pośrednictwem Pomazańca dociera aż na krańce wszechświata, symbolizowanego przez szaty”¹. Następnie, po aktualizującym rozwinięciu symboliki imion pokoleń Izraela zapisanych na efodzie arcykapłana, dodał: „Cenny olejek [...] rozprzestrzenia się i dociera do «peryferii». Pan powie to jasno: jego namaszczenie jest dla ubogich, więźniów, chorych i dla tych, którzy są smutni i samotni”².

Papież wychodzi od konkretnego obrazu biblijnego, jakim jest ryt namaszczenia arcykapłana w starożytnym Izraelu, lecz poprzez jego interpretację chrystologiczną stwarza nową symbolikę, wyrażającą bliskie mu idee teologiczne i pastoralne dotyczące znaczenia „peryferii” w życiu i misji Kościoła oraz kluczowej roli ubogich.

W podobny sposób odczytywali obrazy biblijne starożytni i średniowieczni komentatorzy Pisma Świętego oraz pasterze Kościoła. Z motywów literackich Biblii tworzyli rzeczy-symbole, które służyły do wyrażania głębszych treści teologicznych. Temu procesowi poświęcony zostanie niniejszy artykuł. Na początku przyjrzymy się zjawisku symbolizmu biblijnego, następnie starożytnym i średniowiecznym glosariuszom stanowiącym syntezę tego zjawiska, na ko-

¹ Franciszek, *Z ludem na ramionach* (Homilia wygłoszona w Bazylice Watykańskiej podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek, 28 III 2013), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/wczwartek-krzyzma_28032013.html.

² Tamże.

niec zaś spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: Na ile hermeneutyka twórczego symbolizmu biblijnego może służyć refleksji teologicznej?

BIBLIJNA RZECZ-SYMBOL W RELACJI DO PARALELI INTENCJONALNEJ

W najszerszym tego słowa znaczeniu symbolem nazywamy „znak umowy, występujący zwykle w formie wizualnej, pełniący funkcję zastępczą wobec pewnego przedmiotu (pojęcia, stanu rzeczy itp.) i przywołujący ów przedmiot na myśl (budzący związane z nim reakcje)”³. Taką definicję podaje Słownik Języka Polskiego; odnosi się ona jednak do wszystkich kategorii symboli, jakie funkcjonują w kulturze ludzkiej.

W przypadku symbolu biblijnego należy definicję tę zawęzić do kategorii symboli literackich, gdyż owe „znaki umowne” mają charakter motywów literackich występujących w tekście Pisma Świętego. Trafną definicję symbolu literackiego znajdujemy w *Poetyce* Adama Kulawika: „Przez symbol rozumie się motyw, zespół motywów utworu, które na znaczeniach podstawowych budują znaczenia wtórne, bogatsze”⁴. Bardzo słusznie w definicji tej czasownik „budować” odniesiony został do podmiotu, którym jest motyw literacki lub zespół motywów. W ten sposób podkreślono swoistą potencjalność symbolotwórczą zawartą w samym tekście, a równocześnie uniknięto problemu autorstwa sensu symbolicznego – rozstrzygnięcia, czy jest on tworzony przez czytelnika, zamierzony przez autora, czy może obaj mają swój udział w powoływaniu do życia symbolu literackiego. Tej kwestii Kulawik w swojej definicji nie ujmuje.

Aplikując definicję symbolu literackiego do Biblii, należałoby jednak zaznaczyć jej wyjątkowość pod względem symbolotwórczym w literackim krwioobiegach kultury chrześcijańskiej. Niewątpliwie żadne inne dzieło nie może poszczycić się takim bogactwem nabudowanych na przestrzeni wieków wtórnych znaczeń jego motywów literackich.

Zanim przejdziemy do dalszych rozważań nad symbolizmem biblijnym, konieczne jest pewne doprecyzowanie terminologiczne. Otóż niektórzy autorzy ograniczają pojęcie symbolizmu biblijnego do jednej z kategorii sensu przenośnego (a więc dosłownego), uważając, że należy odczytywać w sposób symboliczny tylko te motywy literackie Biblii, którym autor natchniony pragnął

³ Hasło „Symbol”, w: *Słownik języka polskiego*, t. 3, red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1981, s. 381.

⁴ A. K u l a w i k, *Poetyka. Wstęp do teorii dzieła literackiego*, Wydawnictwo Antykwa, Kraków 1997, s. 111.

nadać wymiar symboliczny, lub te, w przypadku których kontekst kulturowy starożytności na taki wymiar wskazuje⁵. W naszym ujęciu postrzegamy symbolizm nie tylko jako figurę literacką należącą do stylistyki biblijnej, ale przede wszystkim jako metodę odczytywania tekstu biblijnego, która opierając się na sensie dosłownym, otwarta jest na wielorakie znaczenia ponaddosłowne.

Zasadniczą strukturę symbolu biblijnego można by zatem opisać w następujący sposób. Podstawę do twórczości symbolicznej stanowi świat motywów literackich, nazywany również rzeczywistością fikcjonalną utworu⁶. W klasycznej terminologii poszczególne elementy tworzące rzeczywistość fikcjonalną Biblii nazywano „r z e c z a m i” (łac. *res*), współcześnie, wzorując się na badaniach z dziedziny symbolologii, można by określić je jako „symbolizujące”⁷. Są to osoby, rzeczy, wydarzenia, a nawet złożone fragmenty wątku, które posiadają określone znaczenie podstawowe w tekście. *Res* (symbolizującym) może być między innymi strój bohatera, kolor jego włosów i przedmiot, jakim się on posługuje, rzadziej natomiast będzie nią jego odwaga, prawość czy głupota⁸. Symbol biblijny w pierwszym rzędzie odwołuje się do określonego motywu literackiego Biblii, lecz się do niego nie ogranicza. Na przykład drzewo, posiłek lub dom może coś symbolizować wewnątrz tekstu biblijnego, ale skojarzenie powstałe w wyniku refleksji nad Słowem Bożym czytelnik może na płaszczyźnie modlitwy i medytacji odnieść również do realnego drzewa, posiłku lub domu obecnego w jego codziennym życiu.

Drugim elementem symbolu jest jego *p a r a l e l a i n t e n c j o n a l n a*, zwana też „symbolizowanym”. Ma ona przeważnie zupełnie inną naturę niż *res*, która ją symbolizuje. O ile *res* zwykle wywołuje formę wizualną w wyobraźni

⁵ Por. C.M. M a r t i n i, P. B o n a t t i, *Il messaggio della salvezza*, t. 1, *Introduzione generale*, Elledici–Leumann, Torino 1987, s. 238–241; *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 188.

⁶ Nie należy mylić określenia „fikcjonalny” z przymiotnikiem „fikcyjny”. Termin „fikcjonalny” nie determinuje relacji między motywem literackim a światem rzeczywistym. Rzeczywistość fikcjonalna jako taka istnieje tylko wewnątrz dzieła literackiego i w procesie lektury oddziałuje na wyobraźnię odbiorcy.

⁷ Por. T. T o d o r o v, *Wstęp do symboliki*, tłum. K. Falicka, w: *Symbole i symbolika*, tłum. G. Borkowska i in., oprac. M. Głowiński, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 36.

⁸ Marc Girard proponuje klasyfikację rzeczy-symboli biblijnych po kątem czterech podstawowych charakterystyk: (1) symbole teofanijne, (2) symbole macierzyńskie, (3) symbole ponerologiczne, (4) symbole wertykalności kosmicznej. Poszczególne rzeczy-symboli mogą posiadać jedną lub więcej z wymienionych charakterystyk (por. M. G i r a r d, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience universelle*, Bellarmin–Cerf, Montréal–Paris 1991, s. 103n.). W naszych klasyfikacjach kładziemy nacisk na specyfikę procesu symbolotwórczego (por. K. B a r d s k i, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Vocatio, Warszawa 2004, s. 121–130; t e n ż e, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Petrus, Kraków 2016, s. 124–134) oraz na czasową relację między symbolem a tekstem (B a r d s k i, *Pokarm i napój miłości*, s. 71–80; t e n ż e, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, 69–810).

czytelnika, o tyle paralela intencjonalna – w przypadku symboli biblijnych – jest najczęściej czymś o wiele bardziej złożonym: pojęciem, rzeczywistością nadprzyrodzoną lub trudną do wyrażenia tajemnicą wiary. Paralela intencjonalna ma z zasady charakter duchowy, moralny lub doktrynalny i nie musi mieć jednoznacznego odpowiednika wśród elementów świata materialnego. Aby ją zdefiniować, konieczne jest bądź posłużenie się dyskursem filozoficznym lub teologicznym, bądź sięgnięcie do języka symboli. Na przykład, próbując coś powiedzieć o Bogu, można zacząć od stwierdzenia, że jest On bytem absolutnym, bądź w sposób symboliczny nazwać Go „ojcem”, „gospodarzem winnicy”, „orłem” czy „lwem”. Paralela intencjonalna potrzebuje res, która oddziaływałaby na wyobraźnię czytelnika. Dzięki skojarzeniu z określoną res, paralela ta niejako zyskuje ciało, staje się w jakimś sensie wyobrażalna. Res umożliwia ponadto przedstawienie relacji między paralelami intencjonalnymi. Przymiotnik „intencjonalna” nie odnosi się tylko do *i n t e n c j i a u t o r a*, może bowiem również dotyczyć *i n t e n c j i o d b i o r c y* tekstu biblijnego.

Trzeci element symbolu to *r e l a c j a*, jaka łączy symbolizujące z symbolizowanymi. Tzvetan Todorov w swojej teorii symbolu określa ją za pomocą terminu „motywacja”⁹. Chodzi o powód, dla którego właśnie ta konkretna res wchodzi w rodzaj semantycznej „symbiozy” z daną paralełą intencjonalną. Symbolizujące zyskuje wówczas nowe, głębsze znaczenie i to właśnie ono potocznie nazywane jest „symbolem”, podczas gdy symbolizowane staje się bogatsze o aspekt wyobrażeniowy, którego bez owej relacji mogłoby być pozbawione. *M o t y w a c j a* dotyczy charakteru związku, jaki w świadomości autora, czytelnika bądź – szerzej – w zbiorowej świadomości grupy społecznej, wewnątrz której funkcjonuje dane skojarzenie symboliczne, łączy res z paralełą intencjonalną. Sprecyzowanie motywacji jest bardzo istotne, gdyż nie wszystkie cechy danej res muszą odnosić się do jej paraleli intencjonalnej. Wyraźnie widoczne staje się to zwłaszcza w sytuacjach, gdy mamy do czynienia z symbolami antytetycznymi – wtedy decydujące znaczenie ma kontekst, w jakim dana res pojawia się w tekście biblijnym. Na przykład w Pierwszym Liście Świętego Piotra Apostoła (por. 1 P 5,8) lew jawi się jako symbol szatana, a w Księdze Amosa (por. Am 3,8) jako symbol Boga.

Do zilustrowania tej podstawowej struktury symbolu biblijnego posłużę się przykładem, na który powołuje się Katechizm Kościoła Katolickiego¹⁰, mianowicie motywem literackim przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone. Najpierw musimy uświadomić sobie, że jako res, która stanie się nośnikiem głębszego znaczenia duchowego, traktujemy pewien fragment wątku Księgi Wyjścia. Również poszczególne postacie (Mojżesz, faraon, Izraelici) czy

⁹ Por. T o d o r o v, dz. cyt., s. 34n.

¹⁰ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 117.

przedmioty (jak laska Mojżesza) mogą służyć jako res. Na płaszczyźnie sensu dosłownego przejście przez Morze Czerwone ma określone znaczenie, wpisujące się w ciąg narracji rozpoczęty pościgiem zarządzonym przez faraona a zakończony wędrówką przez pustynię¹¹. Wydarzenie to, odczytane w świetle śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, zyskuje nowe znaczenia: Jeżeli przyjmiemy, że Mojżesz będzie symbolizował Jezusa, wówczas Izrael oznaczać będzie Kościół, a faraon, który ginie w morskich odmętach – szatana. Czym zatem będzie Morze Czerwone? Jedni widzieli w nim symbol męki i śmierci, z których Zbawiciel wychodzi żywy, inni zaś – w oparciu o wers z Pierwszego Listu do Koryntian (por. 1 Kor 10,2) – rozszerzali jeszcze bardziej zakres symboliki, przenosząc ją na płaszczyznę sakramentalną. Wówczas morze oznacza wody chrztu, a całość wydarzenia – już nie tylko śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, ale inicjację chrześcijańską. Idąc jeszcze dalej, czytelnik może odnieść całą tę symbolikę do własnego życia (zadając sobie pytania, co w jego życiu była niewolą w kraju faraona lub co stanowi wędrówkę przez pustynię) i w sposób indywidualny stworzyć szereg alegorycznych znaczeń.

Paralelami intencjonalnymi w przedstawionej powyżej symbolice są przede wszystkim zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią oraz chrzest, można jednak spróbować odczytać również pozostałe motywy literackie w świetle tej całościowej perspektywy. Na przykład laska Mojżesza może być symbolem krzyża. Motywacją tego skojarzenia na płaszczyźnie wyobraźniowej będzie wówczas fakt, że oba te przedmioty wykonane są z drewna, na płaszczyźnie funkcjonalnej zaś to, że oba są narzędziami, za pomocą których dokonano się wyzwolenie. Motywacja całej interpretacji ponaddosłownej przejścia przez Morze Czerwone opierać się będzie natomiast na spostrzeżeniu pewnych analogii między poszczególnymi motywami literackimi opisu zawartego w Księdze Wyjścia a teologiczną strukturą misterium paschalnego¹².

STAROŻYTNE I ŚREDNIOWIECZNE GLOSARIUSZE RZECZY-SYMBOLI

Przedstawiona powyżej strategia hermeneutyczna, zwana interpretacją alegoryczną, symboliczną, figuratywną, duchową lub ponaddosłowną, obecna jest w niezliczonych homiliach Ojców Kościoła i pisarzy średniowiecznych oraz w powstałych w ich czasach komentarzach do poszczególnych ksiąg biblijnych¹³. Próbę systematycznej klasyfikacji rzeczy-symboli podjęło trzech

¹¹ Nie ma potrzeby w tym miejscu szczegółowo opisywać tej narracji.

¹² Por. B a r d s k i, *Pokarm i napój miłości*, s. 65-70; t e n ż e, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, s. 63-69.

¹³ Ogólny zarys dziejów ponaddosłownej interpretacji Biblii por. B a r d s k i, *Pokarm i napój miłości*, s. 87-113; t e n ż e, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, s. 88-114.

autorów: Eucheriusz z Lyonu, anonimowy autor dzieła *Clavis* (Pseudo-Meliton z Sardes) oraz również anonimowy twórca *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*¹⁴ (Pseudo-Garnier z Langres).

Galijski biskup Eucheriusz z Lyonu (zmarły w roku 450) poza *Formulae spiritalis intelligentiae* nie pozostawił znaczącej spuścizny egzegetycznej¹⁵, napisał jednak dzieło, które zbiera w formie encyklopedycznej cały wcześniejszy dorobek symbolizmu biblijnego. W sposób zwięzły, w dziesięciu rozdziałach, które odpowiadają obszarom skojarzeniowym, w jakie można by pogrupować motywy literackie Biblii, przedstawia najpierw res, następnie paralełę intencjonalną, w końcu zaś cytaty biblijny, na podstawie którego powstała alegoria. W ten sposób został opracowany najstarszy chrześcijański słownik symboli biblijnych. Eucheriusz nie podaje ani autorów, ani dzieł, z których korzystał, choć bez trudu można dopatrzeć się wśród źródeł zwłaszcza Orygenes, a także pisarzy łacińskich. Dzieło biskupa Lyonu dotrwało do naszych czasów w dwóch redakcjach. Pierwotna została opublikowana przez Karla Wotkego w formie wydania krytycznego¹⁶, podczas gdy późniejsza, zawierająca interpolacje zaczerpnięte z dzieł Grzegorza Wielkiego (zmarłego w roku 604), ukazała się w ramach klasycznego zbioru *Patrologia Latina* opracowanego przez Jacques'a Paula Migne'a¹⁷.

Drugim pod względem chronologicznym dziełem o podobnym charakterze jest *Clavis* Pseudo-Melitona z Sardes. Powstał on przypuszczalnie na terenie Galii. Terminus post quem sporządzenia dzieła są czasy Grzegorza Wielkiego – ostatniego z autorów dzieł, na których opierał się anonimowy twórca *Clavis*; terminus a quo natomiast to czasy Teodulfa z Orleanu (zmarłego w roku 821) i Rabana Maura (zmarłego w roku 856) – w ich pismach bowiem znajdujemy nawiązania do *Clavis*. Wydaje się więc, że dzieło to można datować na ósmy wiek lub drugą połowę wieku siódmego.

Clavis zawiera ponad dwa tysiące wyjaśnień poszczególnych symboli biblijnych i zbudowany jest podobnie jak *Formulae spiritalis intelligentiae* Eucheriusza z Lyonu. Najpierw autor podaje nazwę przedmiotu lub motywu literackiego, który posłużył do stworzenia symbolu, następnie paralełę intencjonalną, czyli informuje, co symbol ten miałby oznaczać w zamiarze komentatora, na końcu zaś przytacza wersety biblijny, w oparciu o który symbol został

¹⁴ Zob. Pseudo-Garnier z Langres, *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, w: *Patrologia latina*, t. 112, kol. 849-1088.

¹⁵ Dla egzegezy, zwłaszcza literalnej, ważne są również *Instructiones* (zob. Eucheriusz z Lyonu, *Instructiones*, w: *Patrologia latina*, t. 50, kol. 773-822; tenże, *Instructiones*, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 31, cz. 1, oprac. K. Wotke, s. 65-161).

¹⁶ Zob. tenże, *Formulae spiritalis intelligentiae*, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 31, cz. 1, s. 3-62.

¹⁷ Zob. tenże, *Formulae spiritalis intelligentiae*, w: *Patrologia latina*, t. 50, kol. 727-772.

utworzony. Czasami paraleli intencjonalnej towarzyszy krótkie wyjaśnienie, na jakiej podstawie opiera się skojarzenie określonego motywu literackiego z daną paralelą.

W dziele Pseudo-Melitona wszystkie motywy literackie Biblii zostały zgrupowane w działach odpowiadających różnym rodzajom bytów lub rzeczom w jakiś sposób kojarzącym się ze sobą nawzajem. Tak więc pierwszy rozdział traktuje o wszystkim, co związane jest z Bogiem, drugi – z Chrystusem, trzeci o tym, co znajduje się ponad ziemią, czwarty o tym, co wiąże się z czasem, piąty zawiera symbolikę liczb, szósty – przedmiotów nieożywionych, siódmy – drzew, ósmy tego, co odnosi się do człowieka, dziewiąty – budowli, dziesiąty – metali i przedmiotów z nich wykonanych, jedenasty – ptaków, dwunasty – pozostałych zwierząt, trzynasty (pozbawiony tytułu) tego, co łączy się z wodą, i w końcu czternasty – nazw własnych.

Do naszych czasów *Clavis* Pseudo-Melitona z Sardes dotrwał w trzech recenzjach. Pierwsza z nich, zwana przez Friedricha Stegmüllera „recensio vulgata”¹⁸, zachowała się w dziewięciu rękopisach, w większości przechowywanych w bibliotekach francuskich. Niektóre z tych rękopisów pochodzą z początku dziewiątego wieku, lecz tylko te, które powstały po wieku jedenastym, zawierają informację o pseudoepigraficznej atrybucji. Druga recenzja, tak zwany codex Claromontanus (od nazwy paryskiego kolegium Jezuitów, gdzie przechowywany był on do czasów rewolucji francuskiej), uważana przez Jean-Baptiste-François Pitre za najwcześniejszą wersję dzieła, należy do zbiorów Kolekcji Barberini Muzeum Watykańskiego¹⁹. Trzecia zaś, znajdująca się w Biblii Teodulfa, przechowywana jest w Bibliotece Narodowej Francji w Paryżu i – jak się wydaje – stanowi skrót recenzji z Muzeum Watykańskiego.

Skąd wywodzi się nazwa dzieła? Otóż Euzebiusz z Cezarei w *Historia ecclesiastica*²⁰ i Hieronim w *De viris illustribus*²¹, pisząc o Melitonie, żyjącym w drugim wieku biskupie Sardes, wspominają, że między innymi napisał on dzieło o nazwie „Klucz”, czyli *Clavis*²². Są to jedyne wzmianki, jakie o tym

¹⁸ F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, t. 3. *Commentaria: auctores H-M*, red. F. Stegmüller, K. Reinhardt, Consejo Superior de Investigaciones Científicas and Instituto Francisco Suárez, Madrid 1951, s. 560n., nr 5574.

¹⁹ Zob. Pseudo-Meliton z Sardes, *Clavis*, w: J.P. Laurant, *Symbolisme et Écriture. Le cardinal Pitre et la „Clef” de Méliton de Sardes*, Cerf, Paris 1988, s. 265-336. Publikacja zawiera tekst łaciński kodeksu Claromontanus oraz przekład na język francuski.

²⁰ Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0640>. Zob. też: tenże, *Historia kościelna*, tłum. A.M. Lisiecki, A. Caba, oprac. H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

²¹ Zob. Hieronim, *De viris illustribus*, oprac. E. Cushing Richardson, [b.n.w.], Leipzig 1896, s. 1-56. Zob. też: tenże, *O znakomitych mężach*, tłum. W. Szoldrski, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1970.

²² Por. tenże, *De viris illustribus*, s. 24.

dziele dotrwały do naszych czasów. Nie zachował się bowiem żaden fragment ani cytat, nie wiemy nawet, czego dzieło to dotyczyło. Przymuszczalnie zatem anonimowy kopista z jedenastego wieku posłużył się starożytnym tytułem zaginionego dzieła, by nadać go pismu, które ze względu na swą treść mogłoby go nosić²³.

Allegoriae in universam Sacram Scripturam to najbardziej kompletny średniowieczny słownik symboli biblijnych²⁴. Odzwierciedla symboliczne universum zgodnie ze średniowieczną tradycją czterech sensów Pisma Świętego. Oznacza to, że autor nie tylko uwzględni symbole zamierzone przez natchnionego pisarza (jak to czynią współcześni bibliści), ale bierze pod uwagę także symbole stworzone przez czytelników na podstawie literackich motywów tekstu biblijnego. Te symboliczne interpretacje pochodzą z wcześniejszych pism Ojców Kościoła i innych średniowiecznych autorów.

Dzieło przypisywane Garnierowi z Langres (w *Patrologia Latina* zamieszczone pośród dzieł Rabana Maura) rozpoczyna się hermeneutycznym wstępem wyjaśniającym różnice między sensami: dosłownym, alegorycznym, moralnym i anagogicznym. Dalsza część *Allegoriae...* zawiera hasła ułożone według alfabetycznego porządku motywów literackich. Każde hasło zawiera cztery elementy: (a) prezentację motywu literackiego, zwykle za pomocą jednego słowa; (b) symboliczne znaczenie przypisane temu motywowi; (c) cytat biblijny, który posłużył do sformułowania interpretacji symbolicznej, poprzedzony nazwą księgi biblijnej lub ogólną wskazówką, skąd cytat ten pochodzi; (d) krótkie wyjaśnienie interpretacji, koncentrujące się na jej duchowym znaczeniu.

Większość motywów literackich ma więcej niż jedną interpretację. Na przykład liczba interpretacji motywu „woda” (łac. aqua) dochodzi nawet do dwudziestu jeden. Czasami ten sam motyw interpretowany bywa w odmienny lub nawet antyetyczny sposób, w zależności od kontekstu biblijnego.

Allegoriae... reprezentowane jest przez ponad pięćdziesiąt pięć rękopisów przechowywanych w różnych bibliotekach w całej Europie. Większość z nich (osiemnaście) znajduje się we Francji, ale warto wspomnieć, że drugi pod

²³ Szerzej na temat *Clavis* zob. K. B a r d s k i, „Clavis” *Pseudo-Melitona z Sardes. Wczesno-średniowieczny słownik ponaddosłownej symboliki biblijnej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20(2007) nr 1, s. 95-101.

²⁴ Zob. P s e u d o - G a r n i e r z L a n g r e s, *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, w: *Patrologia Latina*, t. 112, kol. 849-1088. Tekst ten jest przedrukiem z dzieła Georgiusa Colveneriusa (por. G. C o l v e n e r i u s, *Hrabani Mauri opera quae reperi potuerunt omnia in sex tomos distincta*, Köln 1626, t. 5, s. 749-823. Zob. też tłum. włoskie: R a b a n o M a u r o (pseudo), *Allegorie sulla Scrittura*, tłum. P.G. di Domenico, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002; tłum. angielskie: A n o n y m o u s, *Allegories in All Holy Scripture*, tłum. P. Throop, Charlotte, Vermont 2009. Polski przekład dzieła oraz wydanie krytyczne przygotowywane są przez Krzysztofa Bardskiego i Dominikę Budzanowską w ramach grantu „Universalialia” Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki.

względem liczby zachowanych manuskryptów kraj stanowi Polska (z sześciu posiadanych rękopisów po trzy znajdują się w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie i w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu). Sześć rękopisów datuje się na koniec dwunastego lub początek trzynastego wieku, osiem na pierwsze dziesięciolecie trzynastego, czternaście na wiek trzynasty, a trzy na jego koniec. Wszystkie pozostałe pochodzą z czternastego i piętnastego wieku.

Na podstawie wewnętrznej krytyki odkryliśmy trzy etapy powstawania tekstu. Pierwszy, złożony z rękopisów należących do rodziny β , reprezentuje najkrótszą formę tekstu. Powstał przed końcem dwunastego wieku, prawdopodobnie między rokiem 1100 a 1125. Zawiera wstęp o charakterze hermeneutycznym i bardzo niewiele rozwinięć wychodzących poza pierwotną intencję nadawania symbolicznego znaczenia biblijnym motywom literackim. Ta wersja tekstu osiągnęła wielki sukces i jest reprezentowana przez wiele późniejszych rękopisów rozpowszechnianych w Europie i na Wyspach Brytyjskich.

Dotarliśmy do trzech manuskryptów zawierających rozszerzoną formę tekstu – rodzinę γ . Interpolacje polegają głównie na dodaniu nowych interpretacji symbolicznych i niektórych rozszerzeń zawierających definicje i rozróżnienia. Wstęp został zachowany, lecz wykonano kilka korekt stylistycznych. Manuskrypty tej rodziny znajdują się we Francji i we Włoszech. Ta forma tekstu pojawiła się prawdopodobnie w drugiej połowie dwunastego wieku lub na początku trzynastego (przed rokiem 1216).

Wreszcie rodzina δ reprezentuje najbardziej rozwiniętą formę tekstu. W manuskryptach znajdujemy liczne interpolacje zawierające nowe interpretacje symboliczne, definicje i rozróżnienia. Wersja ta została zredagowana na bazie γ , ale zrezygnowano ze wstępu. Rękopisy tej formy tekstu znajdują się w Europie od Portugalii po Polskę – my posiadamy cztery egzemplarze²⁵.

PERSPEKTYWY TEOLOGICZNEGO WNIOSKOWANIA W OPARCIU O PONADDOSŁOWNĄ INTERPRETACJĘ RZECZY-SYMBOLI W BIBLI

W tytule artykułu odwoaliśmy się do koncepcji *locus theologicus*. Wprawdzie pojęcie to wywodzi się z retoryki Cyserona, który greckie słowo „*topos*” (łac. *locus*) uznał za generalizującą, infinitywną aplikację miejsc dowodowych, rozwijając w traktacie *Topica* koncepcję arystotelesowską²⁶, niemniej

²⁵ Szerzej na temat glosariusza zob. K. B a r d s k i, *Medieval Glossary of Biblical Symbols – Pseudo-Garnier's of Langres „Allegoriae in Universam Sacram Scripturam”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 27(2019) nr 2, s. 33-42.

²⁶ Por. H. L a u s b e r g, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002, s. 249.

jednak w teologii zostało w sposób szczególny spopularyzowane dzięki dziełu Melchiora Cano *De locis theologicis*²⁷. Według klasycznego rozumienia locus theologicus to z jednej strony źródło, z którego teologia czerpie argumenty dla swojej nauki, z drugiej zaś narzędzie, za pomocą którego zostaje nam przybliżona jakaś prawda.

We współczesnym piśmiennictwie teologicznym pojęcie „locus theologicus” zyskuje bardzo szerokie znaczenie. Dariusz Kowalczyk stwierdza nawet, że „właściwie wszystko może być *locus theologicus*, czyli przestrzenia, w której rodzi się refleksja teologiczna”²⁸. Istotnie, locus theologicus mogą bowiem stanowić poszczególne osoby, literatura piękna, mass media, człowiek ubogi, Europa i tak dalej.

Co to znaczy, że rzecz-symbol może stanowić locus theologicus ponaddośłownej interpretacji Biblii? Podczas lektury tekstu biblijnego w wyobraźni czytelnika powstaje konkretny obraz zbudowany na bazie określonego motywu literackiego, będącego konkretną r z e c z ą (łac. res). Ukształtowany pod wpływem Słowa Bożego obraz staje się jakby wewnętrzną ikoną, którą czytelnik kontempluje z petyzmem oraz z głębokim przekonaniem, że jest to obraz święty, ponieważ odmalowany został słowami Pisma Świętego. Co więcej, na obraz wytworzony w oparciu o Słowo Boże interpretator spogląda w przeświadczeniu, że Bóg mówi do niego poprzez tę wewnętrzną ikonę i że to, co mówi, nie ma jedynie historycznego znaczenia, ale w sposób istotny dotyczy wiary i życia duchowego osoby, do której w ten sposób przemawia.

Wyobrażenie rzeczy-symbolu staje się m i e j s c e m t e o l o g i c z n y m, rozpoczynającym swoiste itinerarium hermeneutyczne prowadzące ku określonej tajemnicy wiary chrześcijańskiej, której dany obraz biblijny niejako udziela wymiaru wizualnego. Ważne jest w tu słowo „tajemnica”, użyte nie tyle w znaczeniu czegoś, co zostało utajnione, ile w znaczeniu „misterium”, czyli czegoś, czego nie da się do końca wyrazić słowami. Wobec m i s t e r i u m język dyskursu teologicznego okazuje się adekwatny jedynie na tyle, na ile podprowadza do granicy zakreślonej dyskursem racjonalnym. Dalej pozostaje jedynie kontemplacja. Nie jest to więc itinerarium, którego cel zostaje osiągnięty. Wyruszając od obrazu biblijnego, interpretator biblijnego tekstu wędruje w kierunku tajemnicy. Ma świadomość, że dotarcie do celu dokona się

²⁷ Zob. M. C a n o, *De locis theologicis*, oprac. J. Belda Plans, Editorial BAC, Madrid 2006. Tłumaczenie polskie zob. t e n ę, *O źródłach teologii. Według wydania Serwacego Sassena, nakładem spadkobierców Arnolda Byrckmanna w Lowanium 1564, w oparciu o wydanie: Juan Belda Plans, De locis theologicis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006, tłum. J. Wojtkowski, Gutgraf, Olsztyn 2016. W teologii protestanckiej ważną rolę w rozpropagowaniu pojęcia przypisuje się Filipowi Melanchtonowi (zob. Ph. M e l a n c h t o n, *Loci communes rerum theologiarum seu hypotyposes theologicae*, Apud Adamum Petri, Basileae 1521).*

²⁸ D. K o w a l c z y k, *W poszukiwaniu teologii i teologów*, „Znak” 2010, nr 11(666), s. 102.

dopiero w wieczności, a tu, na ziemi, pozostaje mu jedynie „hermeneutyczne wędrowanie”, które jednak nie jest bezcelowe, gdyż w perspektywie życia duchowego prowadzi ku tajemnicom wiary. Przybliża do Boga.

Grecka tradycja interpretacji Biblii posługiwała się określeniem „theoria” rozumianym jako *w p a t r y w a n i e s i ę* w sens tekstu świętego i *r o z w a ż a n i e* go, termin ten wywodzi się bowiem od czasownika „theōreō” – „patrzeć na coś”, „obserwować”, „rozważać”. Podobna etymologia leży u podstaw łacińskiego terminu „contemplatio”, który pochodzi od czasownika „contemplo”, „contemplare”, mającego podobne znaczenie jak greckie „theōreō”. Tak więc kluczowy dla zrozumienia itinerarium hermeneutycznego, o którym mówimy w niniejszym artykule, jest aspekt wizualny. To, czego nie da się wyrazić słowami, można uzmysłowić sobie w formie obrazowej, choćby miał to być obraz wytworzony w wyobraźni czytelnika tekstu biblijnego.

Można w tym miejscu zapytać, czy tekst biblijny nie zostaje wówczas potraktowany instrumentalnie. Przecież autor natchniony chciał powiedzieć coś zupełnie innego – komentator dopuszcza się zatem rażącej nadinterpretacji. Nie jest to zarzut bezpodstawny, gdyż istotnie *s e n s b i b l i j n y* w ścisłym rozumieniu, a więc w wymiarze historycznym określonym nie tylko przez *i n t e n t i o a u c t o r i s*, ale i przez samo znaczenie słów, zostaje w tej sytuacji ewidentnie przekroczony. Komentator, nie negując sensu historycznego, nabudowuje na nim dalsze znaczenia, które w jego odbiorze tekstu stają się kluczowe.

Czy zatem biblista, który w swoich badaniach naukowych uwzględnia tego typu interpretację, nie wykracza poza swoje kompetencje? Czy nie sprzeniewierza się podstawowemu zadaniu, jakim jest odczytywanie tego, co *r z e c z y w i ś c i e* wyraża tekst biblijny? Czy w dzisiejszej biblistyce jest miejsce na kontemplację tajemnic wiary wychodzącą od rzeczy-symboli, które pojawiają się na kartach Biblii?

Przede wszystkim nie można zanegować faktu, że tego typu interpretacja tekstu biblijnego była obecna w chrześcijaństwie praktycznie od jego początków. Można ją więc traktować jako swoiste zjawisko hermeneutyczne, które podlega obserwacji i analizie uprawniającym do wyciągania wniosków. Przedmiotem materialnym badań są w tym względzie niezliczone świadectwa pochodzące ze starożytności i średniowiecza. Itinerarium prowadzące od obrazu biblijnego do kontemplacji tajemnic wiary zostało w formie zobiektywizowanej utrwalone na kartach komentarzy, zbiorów homilii, listów i rozważań. Co więcej, teksty te przepisywane były w benedyktyńskich skryptoriach jako cenne i ważne dla życia duchowego chrześcijan kolejnych epok, dzięki czemu zachowały się do czasów współczesnych.

Współczesność zaś dostarcza nam cennych narzędzi badawczych, którymi nie dysponowano w wiekach minionych. Takim narzędziem może być semio-

tyczna teoria symbolu, która pozwala opisać i poddać analizie proces tworzenia się skojarzeń opartych na motywach literackich zawartych w tekście. Pomocne mogą być również proponowane dziś teorie z zakresu hermeneutyki dzieła literackiego, w których szczególny nacisk kładzie się na twórczy proces powstawania sensu, w ramach którego czytelnik nie tylko rekonstruuje znaczenia zamierzone przez autora, ale podejmuje kreatywny dialog z tekstem.

Powyższe osiągnięcia współczesnej humanistyki pozwalają w nowy, adekwatny do mentalności współczesnego człowieka sposób spojrzeć na starożytną i średniowieczną komentarystkę biblijną. Sądzymy, że do przeszłości należą już czasy, kiedy bibliści uważali duchową interpretację Biblii za nieliczącą z racjonalnością nowoczesnego człowieka, a badacze starożytności pomijali komentarze biblijne jako niewiele wnoszące do studiów nad historią chrześcijaństwa.

Z radością obserwujemy coraz większą liczbę prac naukowych z zakresu biblistyki, które z należyтым rygorem badawczym podejmują problematykę związaną z duchową interpretacją Biblii²⁹. Na gruncie polskim pomocne w powstawaniu takich prac są coraz liczniejsze przekłady starożytnych komentarzy biblijnych (niestety komentarze średniowieczne oczekują jeszcze na swoją kolej), co nie zmienia faktu, że dla pogłębionej pracy badawczej nad duchową interpretacją Biblii konieczna jest dobra znajomość języków greckiego i łacińskiego.

W punkcie wyjścia badań nad duchową interpretacją Pisma Świętego znajduje się podstawowa kwestia noematyczna. Jeżeli ograniczymy pojęcie sensu biblijnego do rekonstrukcji hipotetycznej intencji autora lub do konfiguracji nośników znaczeń rozsianych w finalnej formie tekstu, wówczas istotnie duża część tradycji interpretacyjnej chrześcijaństwa pozostanie poza zakresem naszych zainteresowań. Za takim podejściem kryje się mniej lub bardziej uświadomione założenie właściwe pozytywistycznej biblistyce protestanckiej, jakoby pomiędzy epoką, w której spisano teksty biblijne, a początkiem ich naukowej analizy rozciągały się czasy obskurantyzmu i ignorancji. Sądzymy tymczasem, że biblistyka dwudziestego pierwszego wieku wpisuje się w ciągłość refleksji nad Słowem Bożym, która nieprzerwanie trwała przez wszystkie epoki chrześcijaństwa. Duchowy sens Pisma Świętego, który w przeszłości nazywano alegorycznym, głębszym, mistycznym, dziś określany jest jako figuratywny, ponaddosłowny, progresywny, akomodowany lub metaegzegetyczny.

O aktualności i potrzebie badań nad interpretacją symboliczno-allegoryczną, której sednem jest itinerarium hermeneutyczne od rzeczy-symbolu obec-

²⁹ Podstawowe repertorium bibliograficzne zamieszczone zostało w książce *Lektyka Salomona* (por. K. B a r d s k i, *Lektyka Salomona. Biblia – symbol – interpretacja*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej Warszawa 2011, s. 35-126)

nego w tekście biblijnym do kontemplacji tajemnic wiary, mogą świadczyć trzy ważne okoliczności.

Pierwszą z nich stanowi sytuacja, w jakiej znajduje się współczesna bibliistyka. Z jednej strony badania nad Biblią prowadzone w ostatnich dziesięcioleciach wykazują dojrzałość, osiągnięcie pełni, a zarazem swoiste wyczerpanie się podejścia zwanego metodą historyczno-krytyczną, której pozytywnego znaczenia, potwierdzonego chociażby przez dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*³⁰, nie sposób pominąć. Z drugiej zaś strony rozwój podejść o charakterze synchronicznym zachęcił do zastosowania w bibliстыce metod właściwych naukom o literaturze. Metody te, jak wspomnieliśmy we wcześniejszej części artykułu, mogą być również stosowane w badaniach nad starożytnymi i średniowiecznymi tekstami dotyczącymi symboliczno-alegorycznej interpretacji Pisma Świętego.

Drugą ważną okoliczność stanowią dokumenty kościelne ostatnich dziesięcioleci. Na początek należałoby wspomnieć fragment Konstytucji Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum*, w którym podkreślono, że „aby dobrze interpretować Pismo Święte, trzeba zwracać uwagę na to, co autorzy ludzcy rzeczywiście zamierzali powiedzieć i co Bóg chciał nam ukazać przez ich słowa”³¹. Sobór wskazał tym samym na istotne wymiary sensu, wykraczające poza i n t e n c j ę a u t o r a. Kolejne dokumenty to *Katechizm Kościoła katolickiego*, który zwraca uwagę, że biblijne wydarzenia i osoby mogą być również z n a k a m i, a więc mogą wskazywać na treści niezwiązane bezpośrednio z sensem historycznym tekstu³², oraz posynodalna adhortacja apostolska Benedykta XVI *Verbum Domini*, która wskazuje na potrzebę tak zwanej h e r m e n e u t y k i w i a r y, uwzględniającej w interpretacji tekstu biblijnego jedność Pisma Świętego, żywą tradycję całego Kościoła i analogię wiary³³. Benedykt XVI w swoich homiliach i katechezach zachęca do kontemplacji tajemnicy Chrystusa wyrażonej typologicznie w obrazach i postaciach

³⁰ Zob. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 1999.

³¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 109, s. 38. Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 12, w: tenże, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1968, s. 356. Szerzej w kontekście hermeneutyki biblijnej omawia ten tekst Jerzy Chmiel, wskazując na podwójny proces rozumienia Biblii (por. J. C h m i e l, *Traditio-paradosis a teoria interpretacji Biblii*, w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie*, red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J. Szczurek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994, s. 65).

³² Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 117, s. 39.

³³ Por. B e n e d y k t XVI, *Verbum Domini*, nr 34, http://www.vatican.va/content/dam/benedict-xvi/pdf/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_pl.pdf; por. też: Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 12.

Starego Testamentu. Papież Franciszek wielokrotnie wykorzystuje w praktyce symboliczną interpretację Biblii, zwłaszcza komentując teksty niedzielnych czytań mszalnych podczas modlitwy *Angelus*.

Trzecim czynnikiem, o którym warto wspomnieć, jest wrażliwość współczesnego człowieka, ukształtowana w dużej mierze pod wpływem kultury obrazu. Zarówno na polu badań teologicznych, jak i w sferze ich aplikacji duszpasterskiej, obserwujemy niewystarczalność tradycyjnego dyskursu oraz potrzebę pogłębienia podejścia uwzględniającego symboliczne wymiary refleksji religijnej, w której ważną rolę odgrywają aspekty wizualne³⁴.

Ten rodzaj podejścia do Biblii stawia nas jednak w obliczu szeregu kwestii problemowych, na które nie zawsze znajdziemy jednoznaczne odpowiedzi.

Po pierwsze, powstaje pytanie, jaki jest status teologiczny sensu symboliczno-alegorycznego względem historycznego wymiaru Słowa Bożego. Z jednej strony bowiem sens ten jawi się jako twór tradycji interpretacyjnej nie „zakotwiczonej” w intencji autora natchnionego, z drugiej zaś stanowi istotny element żywej tradycji Kościoła.

Po drugie, owoce takiego podejścia do Biblii, jakie odkrywamy w tekstach starożytnych i średniowiecznych, często wydają się trudne do zaakceptowania przez współczesnego człowieka. Niektóre interpretacje mogą jawić się jako śmieszne lub niezrozumiałe z powodu transformacji kulturowo-religijnych, jakim uległo współczesne społeczeństwo zachodnie.

Po trzecie, itinerarium od obrazu biblijnego do kontemplacji tajemnic wiary zaprasza czytelnika do przyjęcia postawy twórczej, co może prowadzić – w przypadku braku wiedzy i *sensus fidei* – do daleko idącej dowolności i wypaczeń, o jakich przypomina wielokrotnie dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*³⁵. Stąd też wydaje się istotne położenie nacisku na kryteria legitymizujące interpretację symboliczno-alegoryczną. Zaliczamy do nich: niesprzeczność sensu ponaddosłownego z sensem historycznym, *sensus fidei*, autorytet tradycji, jedność Biblii i perspektywę chrystologiczną³⁶.

W wielu moich publikacjach starałem się rozwijać ten sposób myślenia teologicznego, stąd też na zakończenie chciałbym zaprezentować niektóre z nich. Symbolizmowi ponaddosłownemu Biblii poświęciłem pięć monografii, zamieszczając w nich również podstawowe zasady uprawiania teologii o ta-

³⁴ Szerzej na ten temat zob. *Fides ex visu. Okiem mistyka*, red. R. Knapiński, A. Kramiszewska, Towarzystwo Naukowe KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2011.

³⁵ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, nr 63. Na temat zagrożenia subiektywizmem w przypadku egzystencjalnej lektury Biblii pisał Michał Czajkowski (por. M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 89-95).

³⁶ Szerzej na temat tych kryteriów zob. K. Bardski, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*, „Vox Patrum” 23(2003) nr 44-45, s. 49-64.

kiej charakterystyce³⁷, oraz szereg artykułów ogólnych o tematyce hermeneutycznej³⁸. Ponadto w licznych artykułach omówiłem problemy szczegółowe. W ramach teologicznej refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej poświęciłem odrębne artykuły Bogu Ojcu³⁹, Duchowi Świętemu⁴⁰, a zwłaszcza Jezusowi Chrystusowi, rozwijając symbolikę wybranych tekstów Ewangelicznych⁴¹, motywów krzyża⁴², zmartwychwstania⁴³ oraz misterium paschalnego w ogólności⁴⁴. W kolejnych artykułach odniosłem się do wybranych kwestii z zakresu teologii dogmatycznej, dotyczących: eklezjologii⁴⁵, sakramentologii⁴⁶, areto-

³⁷ Zob. B a r d s k i, *Pokarm i napój miłości*; t e n ż e, *Słowo oczyma Gołębiczy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2007; t e n ż e, *W kręgu symboli biblijnych*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010; t e n ż e, *Lektyka Salomona*; t e n ż e, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*.

³⁸ Zob. t e n ż e, *Patrystyczna interpretacja Pisma Świętego a współczesna biblijstka. Propozycje metodologiczne*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 11(1998), s. 117-123; t e n ż e, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*; t e n ż e, *Symbol – ikona tajemnicy*, „Verbum Vitae” 2009, nr 16, s. 201-210; t e n ż e, *Od obrazu biblijnego do kontemplacji tajemnic wiary*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 9(2012), s. 493-500; t e n ż e, *Chrześcijańska lektura Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej*, „Rocznik Teologiczny” 57(2015) nr 4, s. 447-457.

³⁹ Zob. t e n ż e, *Kontemplacja Ojca w tajemnicy Syna. Figura Boga Ojca w symbolice relacji trynitarnych w interpretacji Księgi Rodzaju Ruperta z Deutz na tle egzegezy patrystycznej i średniowiecznej*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Vocatio, Warszawa 1999, s. 230-259.

⁴⁰ Zob. t e n ż e, *Duch Święty jako żywoły natury w symbolicznych interpretacjach Starego Testamentu w tradycji łacińskiej*, „Verbum Vitae” 37(2020) nr 1, s. 185-199.

⁴¹ Zob. t e n ż e, *Chrystus jako Zbawiciel w alegoryczno-symbolicznej interpretacji epizodu o uciszeniu burzy (Mt 8,23-27; Mk 4,35-5,1; Łk 8,22-26)*, „Verbum Vitae” 2002, nr 1, s. 201-226; t e n ż e, *Przypowieści o Bożym miłosierdziu (Łk 15) – przekład alternatywny i perspektywy interpretacji symbolicznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19(2016), nr 1, s. 118-132.

⁴² Zob. t e n ż e, *Misterium krzyża w symboliczno-alegorycznych interpretacjach wybranych motywów biblijnych*, w: *Krzyż Twój wielbimy*, red. A. Tronina, P. Łabuda, A. Paciorek, Biblos, Tarnów 2011, s. 101-117.

⁴³ Zob. t e n ż e, *Starotestamentalna typologia zmartwychwstania*, w: *Zmartwychwstał prawdziwie*, red. A. Tronina, P. Łabuda, A. Paciorek, Biblos, Tarnów 2010, s. 275-282.

⁴⁴ Zob. t e n ż e, *Misterium paschalne w symboliczno-alegorycznych interpretacjach wybranych motywów biblijnych*, „Communio” 31(2011) nr 2(174), s. 7-25.

⁴⁵ Zob. t e n ż e, *W Kościele – poza Kościołem. Alegoryczna eklezjologia biblijna tradycji chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 18(2005), s. 157-164; t e n ż e, *Stworzenie kobiety (Rdz 2,18-25) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła*, w: *Ewangelia o Królestwie*, red. A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Biblos, Tarnów 2009, s. 283-290; t e n ż e, *Troska Chrystusa o grzeszny Kościół w „Komentarzu do Księgi Sofoniasza” św. Hieronima*, „Collectanea Theologica” 87(2017) nr 4, s. 173-191.

⁴⁶ Zob. t e n ż e, *Wczesnochrześcijańskie alegorie Eucharystii w oparciu o teksty starotestamentowe*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 18(2005), s. 19-23; t e n ż e, *Kapłaństwo ministerialne w biblijnej symbolice tradycji chrześcijańskiej*, „Verbum Vitae” 2007, nr 12, s. 147-160; t e n ż e, *Kapłaństwo ministerialne w biblijnej symbolice teriomorficznej starożytności i średniowiecza*, „Verbum

logii⁴⁷, eschatologii⁴⁸ oraz historii zbawienia⁴⁹. Spośród artykułów z zakresu innych gałęzi teologii chciałbym tu wymienić teksty poświęcone teologii liturgii⁵⁰ oraz teologii moralnej⁵¹.

*

Kontemplacja tajemnic wiary podejmowana w oparciu o motywy biblijne odczytywane według klucza symbolicznego wydaje się interesującą propozycją dla współczesnej teologii, stanowiąc „trzecią drogę” sytuującą się między pozytywnym, konceptualnym dyskursem teologicznym a teologią apofatyczną. Dzięki odwołaniu się do rzeczy-symboli jako mięjsct eologicznych możemy powiedzieć o Bogu „coś więcej” niż tylko za pomocą dyskursu racjonalnego. Owo „coś więcej” należeć będzie jednak do sfery metaforyki, bliższe dyskursowi poetyckiemu niż argumentacji racjonalnej.

Za wartości tak uprawianej teologii należy uznać z jednej strony jej solidne osadzenie w starożytnej i średniowiecznej tradycji Kościoła, z drugiej zaś – aspekt ikoniczny, odpowiadający szeroko rozpowszechnionej dziś kulturze obrazu. Równocześnie jest to teologia mająca zastosowanie w homiletyce i katechetyce. Jej słabe strony to ryzyko łatwego popadnięcia w subiektywizm oraz względna, relatywna wartość argumentacyjna. Uprawianie teologii w oparciu o ponaddosłowną interpretację rzeczy-symboli wymaga zatem zarówno solidnego oparcia się na źródłach, jak i swoistego dystansu do wyprowadzanych wniosków.

Vitae” 2010, nr 17, s. 303-314; t e n ż e, *Chryzologiczna interpretacja Księgi Jozuego u Orygenesesa*, „Collectanea Theologica” 84(2014) nr 4, s. 197-202.

⁴⁷ Zob. t e n ż e, *Tajemnica wiary w symboliczno-alegorycznej interpretacji obrazów biblijnych*, w: *Wierzę w jednego Boga*, red. A. Tronina, P. Łabuda, A. Paciorek, Biblos, Tarnów 2013, s. 275-284.

⁴⁸ Zob. t e n ż e, *Bóg jako sprawiedliwy sędzia w symbolicznej ikonosferze biblijnej starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, „Verbum Vitae” 2014, nr 26, s. 143-157.

⁴⁹ Zob. t e n ż e, *Izrael i nawrócenie narodów pogańskich w symbolach biblijnych starożytnego chrześcijaństwa*, „Verbum Vitae” 2006, nr 10, s. 157-172.

⁵⁰ Zob. t e n ż e, *Paradygmat liturgiczny uczniów idących do Emaus (Łk 24,13-35)*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2007, nr 5, s. 135-144.

⁵¹ Zob. t e n ż e, *Sugestie moralne w symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła: przykazania miłości Boga i bliźniego*, w: *Moralność objawiona w Biblii*, red. W. Pikor, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 215-227; t e n ż e, *Biblijne symbole przemocy w starożytnej i średniowiecznej interpretacji chrześcijańskiej*, w: *Omnium artifex docuit me sapientia. Księga pamiątkowa dla Księdza Doktora Stanisława Jankowskiego w 75. rocznicę urodzin*, red. D. Sztuk, Vocatio, Warszawa 2019, s. 19-30.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Anonymous. *Allegories in All Holy Scripture*. Translated by Priscilla Throop. Charlotte, Vermont: MedievalMS, 2009.
- Bardski, Krzysztof. *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*. Kraków: Petrus, 2016.
- . “Biblijne symbole przemocy w starożytnej i średniowiecznej interpretacji chrześcijańskiej.” In *Omnium artifex docuit me sapientia: Księga pamiątkowa dla Księdza Doktora Stanisława Jankowskiego w 75. rocznicę urodzin*. Edited by Dariusz Sztuk. Warszawa: Vocatio, 2019.
- . “Bóg jako sprawiedliwy sędzia w symbolicznej ikonosferze biblijnej starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza.” *Verbum Vitae*, no. 26 (2014): 143–57.
- . “Clavis Pseudo-Melitona z Sardes: Wczesnośredniowieczny słownik ponaddosłownej symboliki biblijnej.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 20, no. 1 (2007): 95–101.
- . “Chrystologiczna interpretacja Księgi Jozuego u Orygenesesa.” *Collectanea Theologica* 84, no. 4 (2014): 197–202.
- . “Chrystus jako Zbawiciel w alegoryczno-symbolicznej interpretacji epizodu o uciszeniu burzy (Mt 8,23-27; Mk 4,35-5,1; Łk 8,22-26).” *Verbum Vitae*, no. 1 (2002): 201–26.
- . “Chrześcijańska lektura Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej.” *Rocznik Teologiczny* 57, no. 4 (2015): 447–57.
- . “Duch Święty jako żywioły natury w symbolicznych interpretacjach Starego Testamentu w tradycji łacińskiej.” *Verbum Vitae* 37, no. 1 (2020): 185–99.
- . “Izrael i nawrócenie narodów pogańskich w symbolach biblijnych starożytnego chrześcijaństwa.” *Verbum Vitae*, no. 10 (2006): 157–72.
- . “Kapłaństwo ministerialne w biblijnej symbolice teriomorficznej starożytności i średniowiecza.” *Verbum Vitae*, no. 17 (2010): 303–14.
- . “Kapłaństwo ministerialne w biblijnej symbolice tradycji chrześcijańskiej.” *Verbum Vitae*, no. 12 (2007): 147–60.
- . “Kontemplacja Ojca w tajemnicy Syna: Figura Boga Ojca w symbolice relacji trynitarnych w interpretacji Księgi Rodzaju Ruperta z Deutz na tle egzegezy patrystycznej i średniowiecznej.” In *“Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64,7): Biblia o Bogu Ojcu*. Edited by Franciszek Mickiewicz and Julian Warzecha, Warszawa: Vocatio, 1999.
- . *Lektyka Salomona: Biblia – symbol – interpretacja*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2011.
- . “Medieval Glossary of Biblical Symbols: Pseudo-Garnier’s of Langres *Allegoriae in Universam Sacram Scripturam*.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 27, no. 2 (2019): 33–42.
- . “Misterium krzyża w symboliczno-alegorycznych interpretacjach wybranych motywów biblijnych.” In *Krzyż Twój wielbimy*. Edited by Antoni Tronina, Piotr Łabuda, and Antoni Paciorek. Tarnów: Biblos, 2011.

- . “Misterium paschalne w symboliczno-alegorycznych interpretacjach wybranych motywów biblijnych.” *Communio* 31, no. 2 (174) (2011): 7–25.
- . “Od obrazu biblijnego do kontemplacji tajemnic wiary.” *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 9 (2012): 493–500.
- . “Paradygmat liturgiczny uczniów idących do Emaus (Łk 24,13-35).” *Warszawskie Studia Pastoralne*, no. 5 (2007): 135–144.
- . “Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?” *Vox Patrum* 23, no. 44–45 (2003): 49–64.
- . “Patrystyczna interpretacja Pisma Świętego a współczesna biblistyka: Propozycje metodologiczne.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 11 (1998): 117–23.
- . *Pokarm i napój miłości: Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*. Warszawa: Vocatio, 2004.
- . “Przypowieści o Bożym miłosierdziu (Łk 15): Przekład alternatywny i perspektywy interpretacji symbolicznej.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 19, no. 1 (2016): 118–32.
- . *Słowo oczyma Gołębiczy: Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2007.
- . “Starotestamentalna typologia zmartwychwstania.” In *Zmartwychwstał prawdziwie*. Edited by Antoni Tronina, Piotr Łabuda, and Antoni Paciorek. Tarnów: Biblos, 2010.
- . “Stworzenie kobiety (Rdz 2,18-25) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła.” In *Ewangelia o Królestwie*. Edited by Antoni Paciorek, Andrzej Czaja, and Antoni Tronina. Tarnów: Biblos, 2009.
- . “Sugestie moralne w symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła: Przykazania miłości Boga i bliźniego.” In *Moralność objawiona w Biblii*. Edited by Wojciech Pikor. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- . “Symbol – ikona tajemnicy.” *Verbum Vitae*, no. 16 (2009): 201–10.
- . “Tajemnica wiary w symboliczno-alegorycznej interpretacji obrazów biblijnych.” In *Wierzę w jednego Boga*. Edited by Antoni Tronina, Piotr Łabuda, and Antoni Paciorek. Tarnów: Biblos, 2013.
- . “Troska Chrystusa o grzeszny Kościół w *Komentarzu do Księgi Sofoniasza* św. Hieronima.” *Collectanea Theologica* 87, no. 4 (2017): 173–91.
- . “W Kościele – poza Kościołem: Alegoryczna eklezjologia biblijna tradycji chrześcijańskiej.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 18 (2005): 157–64.
- . “Wczesnochrześcijańskie alegorie Eucharystii w oparciu o teksty starotestamentowe.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 18 (2005): 19–23.
- Benedykt XVI, *Verbum Domini*. http://www.vatican.va/content/dam/benedict-xvi/pdf/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_pl.pdf.
- Cano, Melchor. *De locis theologicis*. Edited by Juan Belda Plans. Madrid: Editorial BAC, 2006.
- . *O źródłach teologii: Według wydania Serwacego Sassena, nakładem spadkobierców Arnolda Byrckmanna w Lowanium 1564, w oparciu o wydanie: Juan*

- Belda Plans "De locis theologicis", *Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006*, Translated Julian Wojtkowski, Olsztyn: Gutgraf, 2016.
- Chmiel, Jerzy. "Traditio-paradosis a teoria interpretacji Biblii." In *Tradycja w Kościele: Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie*. Edited by Tadeusz Dzidek, Bronisław Sieńczak, and Jan Szczurek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1994.
- Czajkowski, Michał. *Egzystencjalna lektura Biblii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1993.
- Eucheriusz z Lyonu. "Formulae spiritalis intelligentiae." In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vol. 31. Edited by Karl Wotke.
- . "Formulae spiritalis intelligentiae." In *Patrologia Latina*. Vol. 50.
- . "Instructiones." *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vol. 31. Edited by Karl Wotke.
- . "Instructiones." In *Patrologia Latina*. Vol. 50.
- Euzebiusz z Cezarei. *Historia ecclesiastica*. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0640>.
- . *Historia kościelna*. Translated by Arkadiusz Marian Lisiecki and Agnieszka Caba. Edited by Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- Franciszek. *Z ludem na ramionach* (Homilia wygłoszona w Bazylice Watykańskiej podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek, 28 III 2013). https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/wczwartek-krzyzma_28032013.html.
- Garnier z Langres (Pseudo). "Allegoriae in universam Sacram Scripturam." In *Patrologia Latina*. Vol. 112.
- Girard, Marc. *Les symboles dans la Bible: Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience universelle*. Montréal and Paris: Bellarmin and Cerf, 1991.
- Hieronim. *De viris illustribus*. Edited by Ernest Cushing Richardson. Leipzig: n.d., 1896.
- . *O znakomitych mężach*. Translated by Władysław Szoldrski. Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1970.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 1994.
- Knapiński, Ryszard, and Aneta Kramiszewska. *Fides ex visu: Okiem mistyka*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2011.
- Kowalczyk, Dariusz. "W poszukiwaniu teologii i teologów." *Znak*, no. 11 (666) (2010): 102–18.
- Kulawik, Adam. *Poetyka: Wstęp do teorii dzieła literackiego*. Kraków: Wydawnictwo Antykwa, 1997.
- Laurant, Jean Pierre. *Symbolisme et Écriture: Le cardinal Pitra et la "Clef" de Meliton de Sardes*. Paris: Cerf, 1988.
- Lausberg, Heinrich. *Retoryka literacka: Podstawy wiedzy o literaturze*. Translated by Albert Gorzkowski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini, 2002.
- Martini, Carlo Maria, and Pietro Bonatti. *Il messaggio della salvezza*. Vol. 1. *Introduzione generale*. Torino: Elledici and Leumann, 1987.

- Melanchthon, Philip. *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*. Basileae: Apud Adamum Petri, 1521.
- Papieska Komisja Biblijna. "Interpretacja Biblii w Kościele." In *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*. Translated and edited by Ryszard Rubinkiewicz. Warszawa: Vocatio, 1999.
- Rabano, Mauro (pseudo). *Allegorie sulla Scrittura*. Translated by Pier Giorgio di Domenico, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- Sobór Watykański II. "Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*." In Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: Tekst polski*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1968.
- Stegmüller, Friedrich. *Repertorium Biblicum Medii Aevi*. Vol. 3. *Commentaria: auctores H-M*. Edited by Friedrich Stegmüller and Klaus Reinhardt. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas and Instituto Francisco Suárez, 1951.
- Szłaga, Jan, ed. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*. Poznań and Warszawa: Pallottinum, 1986.
- Szymczak, Mieczysław, ed. *Słownik Języka Polskiego*. Vol. 3. Warszawa: PWN, 1981.
- Todorov, Tzvetan. "Wstęp do symboliki." Translated by Krystyna Falicka. In *Symbole i symbolika*. Translated Grażyna Borkowska et al. Edited by Michał Głowiński. Warszawa: Czytelnik, 1991.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Krzysztof BARDSKI – Twórcza hermeneutyka symbolizmu biblijnego. Rzecz-symbol jako locus theologicus ponaddosłownej interpretacji Biblii

DOI 10.12887/33-2020-3-131-05

Artykuł poświęcony jest procesowi refleksji hermeneutycznej prowadzonej nad tekstem biblijnym, w wyniku której interpretatorzy na podstawie motywów literackich Biblii tworzyli rzeczy-symbole. Służyły one do wyrażania głębszych treści teologicznych na poziomie ponaddosłownym. Autor omawia zjawisko symbolizmu biblijnego oraz stanowiące syntezę tego zjawiska starożytne i średniowieczne glosariusze, by na koniec podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, na ile hermeneutyka twórczego symbolizmu biblijnego może okazać się przydatna dla refleksji teologicznej.

Słowa kluczowe: symbol, interpretacja symboliczna, alegoria, Biblia, interpretacja ponaddosłowna, locus theologicus

Kontakt: Zakład Nauk Biblijnych, Katedra Teologii i Hermeneutyki Biblijnej, Instytut Nauk Biblijnych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
E-mail: kbardski@yahoo.com

Tel. 602242060

<http://pracownicy.uksw.edu.pl/KrzysztofBardski/>

<https://orcid.org/0000-0002-8340-3993>

Krzysztof BARDSKI, Creative Hermeneutics of Biblical Symbolism: Thing-symbol as *Locus Theologicus* in the More-than-literal Interpretation of the Bible

DOI 10.12887/33-2020-3-131-05

The article is devoted to the process of hermeneutical reflection on the biblical text, which enables interpreters, basing on the literary motifs present in the Bible, to create things-symbols which express deeper theological content at a more-than-literal level. The author discusses the phenomenon of the biblical symbolism and presents ancient and medieval glossaries synthesizing this phenomenon, to proceed to an attempt at answering the question to what extent the hermeneutics of creative biblical symbolism can serve theological reflection?

Keywords: symbol, symbolic interpretation, allegory, Bible, more-than-literal interpretation, *locus theologicus*

Contact: Zakład Nauk Biblijnych, Katedra Teologii i Hermeneutyki Biblijnej, Instytut Nauk Biblijnych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa, Poland

E-mail: kbardski@yahoo.com

Phone: +48 602242060

<http://pracownicy.uksw.edu.pl/KrzysztofBardski/>

<https://orcid.org/0000-0002-8340-3993>

Andrzej MARYNIARCZYK SDB

RZECZ W UJĘCIU METAFIZYCZNYM

Istniejący świat nie jest zbiorem jakichś niezidentyfikowanych obiektów. Byty realne nie są czymś ogólnym i nieokreślonym, lecz zawsze posiadają swą indywidualną istotę i są treściowo określone. Każdy realny byt jest układem określonej treści determinowanej proporcjonalnym do niej istnieniem, źródłem określonych praw, przedmiotem ujęć poznawczych, podmiotem doznań i działań. Istnieje zawsze jako konkret. Właściwość tę, która jest powszechna i konieczna dla każdego realnego bytu, wyraża transcendentale „rzecz”.

Na co dzień spontanicznie przeciwstawiamy rzeczy osobom, przedmioty – podmiotom, to co nieożywione – temu co ożywione¹. Problem, który wyłania się z używania tego typu opozycji, ujawnia się w co najmniej w sześciu konsekwencjach. Po pierwsze, przeciwstawienie takie wprowadza w dualistyczną wizję świata, w której jedne rzeczy stoją w opozycji do drugich: podmioty do przedmiotów, osoby do rzeczy. Po drugie, pociąga ono za sobą redukcjonizm w ujęciu poznawczym bogactwa treściowego istniejących bytów. Po trzecie, opozycja ta pozbawia język uniwersalnych wyrażań, które pozwalają nam werbalizować powszechną wiedzę dotyczącą wszystkich istniejących bytów. Po czwarte, utrudnia przenoszenie wiedzy dotyczące jednej rzeczy na wszystkie inne pozostałe (wiedzy o żywym organizmie nie można przenosić na byty nieożywione i odwrotnie). Po piąte, tego typu przeciwstawienie stanowi przeszkodę na drodze do zbudowania wiedzy o całej rzeczywistości, która nie byłaby zarazem wiedzą redukcjonistyczną, a więc wiedzy, która jest głównym celem poznania metafizycznego². A po szóste, wszystko to sprawia, że zamiast lepiej rozumieć świat, w którym żyjemy, i byty, które go tworzą, gubimy spójną wizję świata i przestajemy go rozumieć.

Z tej racji warto przypomnieć kanon klasycznych transcendentaliów: byt, rzecz, jedno, coś odrębne, prawda, dobro i piękno, które odsłaniają powszechne, a zarazem konieczne właściwości tego, co realnie istnieje, jako wyrażenia

¹ Nie do końca jednak zdajemy sobie sprawę, że jest to po części dziedzictwo tradycji kartezjańskiej, zgodnie z którą świat składa się z rzeczy myślących (łac. res cogitans), czyli umysłów lub osób, i rzeczy rozciągłych (łac. res extensa), czyli przedmiotów. Tymi pierwszym rządzą prawa logiki, drugimi zaś prawa mechaniki. Nic więc, dziwnego, że poza umysłami-osobami, które są także podmiotami, wszystkiemu innemu, również zwierzętom i roślinom, przysługuje status przedmiotu, czy rzeczy, której bytowaniem rządzi prawa mechaniki.

² Szerzej na ten temat zob. M.A. K r a p i e c, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, „Zeszyty Naukowe KUL” 29(1986) nr 1, s. 3-15.

językowe zaś naprowadzają nas na rozumiejące widzenie tych właściwości³. W artykule tym w sposób szczególny omówimy transcendentale „rzecz” i skoncentrujemy się na wiedzy, którą ono nam komunikuje o tym, co realnie istnieje.

Nie wchodząc w szczegóły tych przeciwstawięń i rozróżnień, warto odnotować, że pierwszy uniwersalny termin, którym w metafizyce określano „wszystko, co jest”, to „byt”. Stąd wszystko, co istnieje: ludzi, zwierzęta, rośliny i agregaty pierwiastków, określa się jako byt. Kolejnym terminem, niejako zamiennym ze słowem „byt”, był termin „jedno”. Wszystko, co istnieje, w jakikolwiek sposób, musi być zawsze czymś jednym, czyli w sobie niesprzecznym, w przeciwnym razie musiałyby zostać zawieszona prawo niesprzeczności, rządzące bytowaniem i poznaniem. Wyrażenia takie, jak: „byt”, „jedno”, „dobro”, „prawda”, a także „rzecz” czy „coś odrębne”, zaczęły wchodzić do języka metafizyki jako określenia „uniwersalne”, za pomocą których można orzekać o każdej istniejącej rzeczy, odsłaniając jej treściowe bogactwo. Z czasem terminy te nazwano „transcendentaliami”, co wskazuje, że ich zakres orzekania jest nieograniczony⁴. Słowem „byt” możemy nazwać każde krzesło, roślinę, zwierzę czy człowieka. Podstawę takiego orzekania stanowi dostrzeżona wspólna właściwość wszystkiego, co istnieje, a mianowicie istnienie przyporządkowane odpowiedniej treści, które posiadają wszystkie jestestwa.

CZYM SĄ TRANSCENDENTALIA?

Wiedzę o świecie złożonym z różnych bytów ujmujemy w transcendentaliach, które odsłaniają istotne i powszechne ich właściwości oraz prawa rządzące ich bytowaniem i poznaniem⁵. Wśród właściwości tych najważniejsze to: „być bytem”, czyli istnieć jako konkret; „być rzeczą”, czyli mieć jednostkowo określoną istotę; „być jednym”, czyli być w sobie niesprzecznym; „być czymś odrębnym”, czyli suwerennym w bytowaniu; a także „być nośnikiem prawdy”, „być nośnikiem dobra” i „być nośnikiem piękna”⁶. Z kolei wśród

³ Szerzej na ten temat zob. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia w perspektywie historycznej. Od arché do antytranscendentaliów*, „Roczniki Filozoficzne” 43(1995) nr 1, s. 139-162.

⁴ Por. tamże, s. 140.

⁵ Szerzej na ten temat zob. t e n ż e, *Transcendentalia i metafizyczne pierwsze zasady fundamentem racjonalnego poznania świata*, w: *Analogia w filozofii. Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 43-68.

⁶ Wszystkie te transcendentale właściwości są zamienne z bytem, który jest pierwszą i podstawą właściwością; czyli rzecz, jedno, odrębne, prawda, dobro i piękno są zamienne z bytem (łac. res, unum, aliquid, verum, bonum et pulchrum conventuntur cum ente). Innymi słowy: cokolwiek jest rzeczą, jednym, odrębnym, prawdą, dobrem i pięknem jest przede wszystkim bytem.

odkrywanych pierwszych praw rządzących bytowaniem odnajdujemy takie, jak: metafizyczne prawo tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu, celowości i doskonałości (integralności). Prawa te ukazują nam, gdzie jest źródło i podstawa porządku racjonalnego⁷.

Z kolei owe powszechne (transcendentalne) właściwości zostały zwerbalizowane w wyrażeniach językowych tym różniących się od innych, że zakres ich orzekania jest nieograniczony⁸. Znaczy to, że mogą one orzekać o wszystkim, co realnie istnieje. Słowem „byt” możemy zatem nazwać Jana, Ewę, a także drzewo, myśl, a nawet Boga, a więc wszystko, co jest czymś realnym. Ponadto wszystkie wyrażenia transcendentalne („byt”, „rzecz”, „jedno”, „odrębne”, „prawda”, „dobro”, „piękno”) tym różnią się od wyrażen uniwersalnych („człowiek”, „drzewo”, „zwierzę” itd.), że mimo swej odrębności treściowej mają ten sam zakres orzekania (dotyczą wszystkiego, co istnieje). W transcendentaliach ujmowana jest wiedza o całej rzeczywistości, na podstawie analogii w istnieniu bytów⁹.

Wyodrębnione transcendentalne właściwości i prawa stanowią klucz, którym otwieramy drzwi do poznania racjonalności i celowości świata. Stąd św. Tomasz z Akwinu zwraca uwagę, że gdy bez uprzedzenia popatrzymy na świat, to zobaczymy „jasno iż rzeczy naturalne, od których nasz intelekt przyjmuje wiedzę, mierzą nasz intelekt [...], lecz są mierzone przez intelekt boski, w którym wszystko zostało stworzone, tak jak wszystkie dzieła sztuki w intelekcie twórcy. [...] Rzecz naturalna zatem, [jest] postawiona pomiędzy dwoma intelektami [boskim i ludzkim]”¹⁰.

Wyróżnione powszechne właściwości (transcendentalia) stanowią niezbywalne kryteria odróżniania tego, co realne, od tego, co pozorne, tego, co z natury, od tego, co z kultury, bytu od myśli o bycie. Odkryte przez rozum prawa rządzące bytowaniem realnych rzeczy ukazują najgłębsze podstawy racjonalności i celowości świata. Rozum ludzki, odkrywając te prawa, czyni je z kolei prawami ludzkiego racjonalnego poznania, postępowania i działania¹¹. Dzięki temu rozum, który jest kierowany prawdą rzeczy, staje się rzeczywiście

⁷ Szerzej na ten temat zob. A. Maryniarczyk, *Pierwsze zasady wyrazem racjonalnego istnienia bytu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 35(1992) nr 3-4, s. 29-43.

⁸ Szerzej na ten temat zob. M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, „Roczniki Filozoficzne” 7(1959) nr 1, s. 5-39.

⁹ Gwarancją tego jest struktura transcendentaliów. Nie są to pojęcia, lecz wyrażenia sądowe (skrótów sądów egzystencjalnych). Por. t e n ż e, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978, s. 127-129. Zob. t e n ż e, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne” 9(1961) nr 1, s. 55-70; t e n ż e, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*; por. E. Gilson, *Byt i istota*, tłum P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1963, s. 226-250.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputa o prawdzie. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 1*, q. 1, a. 2, resp., tłum. A. Białek (tekst sprawdzili i poprawili M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk), red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2018, s. 36n.

¹¹ Zob. A. Maryniarczyk, *Pierwsze zasady wyrazem racjonalnego istnienia bytu*.

rozumem prawym (łac. *recta ratio*), a wola kierowana dobrem – rzeczywiście wolą prawą i wolną w wyborze dobra (łac. *recta voluntas*).

Wiedza, którą uzyskujemy o rzeczywistości w ramach transcendentaliów, stanowi podstawę wszelkiej innej wiedzy: zarówno filozoficznej, jak i przyrodniczej¹², jest więc pewnym rodzajem przed-poznania. Dotyczy ona bowiem takich aspektów istnienia bytu, które są dla każdej rzeczy konieczne, a zarazem dla wszystkich powszechne. Co więcej, jest to wiedza mądrościowa, której podstawą są nie tyle nagromadzone informacje na temat bytów, ile rozumienie tych bytów. Rozumienie przejawia się w tym, że dzięki poznaniu dochodzimy do odkrycia ostatecznych i koniecznych przyczyn istnienia, działania, a także poznania bytów, a więc do okrycia ostatecznych racji bytowości, racjonalności (prawdy), celowości (dobra), amabilności i doskonałości (piękna) świata osób i rzeczy¹³.

CZYM JEST TRANSCENDENTALE „RZECZ”?

Istniejący świat nie jest zbiorem jakichś niezidentyfikowanych obiektów¹⁴. Byty realne nie są czymś ogólnym i nieokreślonym, lecz zawsze posiadają swą indywidualną istotę i są treściowo określone. Są Janem, Ewą, różą, kotkiem, pieskiem czy jabłonią. Każdy realny byt jest układem określonej treści determinowanej proporcjonalnym do niej istnieniem, źródłem określonych praw, przedmiotem ujęć poznawczych, podmiotem doznań i działań. Istnieje zawsze jako konkret posiadający swą indywidualną istotę, która jest ściśle treściowo określona. Nie spotykamy zatem bytowania jakichś nieokreślonych treściowo form-idei, czyli istot ogólnych typu: człowiek, zwierzę, drzewo, każdy bowiem realny byt swoje istnienie ujawnia poprzez ściśle określoną istotę. Właściwość tę, która jest powszechna i konieczna dla każdego realnego bytu, wyraża transcendentale „rzecz” (łac. *res*).

W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ NAZWY „RZECZ”

Grecy nie mieli odpowiedniego słowa na określenie tego, co my dziś nazywamy „rzeczą”. Termin „rzecz” oddawali rzeczownikami „pragma” (πρᾶγμα)

¹² Szerzej na ten temat por. K r a p i e c, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, s. 4-8.

¹³ „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimus, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicae* suae” (Św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., q. 1 a. 1, resp., s. 23).

¹⁴ Poniższy tekst został opracowany na podstawie fragmentu książki autora. Por. A. M a r y n i a r c z y k, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 31-44.

lub „hrema” (χρμα) – słowami oznaczającymi albo przedmiot orzekania wyrażen zdaniowych, albo coś materialnego. Nie mieli oni zatem osobnego słowa na określenie całości treściowego uposażenia bytu, czyli tego, co stanowi o jego indywidualnej istocie, tego, „czym rzecz była i jest” – „to ti en einai” (το τί εν ειναι)¹⁵. W języku potocznym „rzecz” oznacza najczęściej przedmioty martwe, w odróżnieniu od istot żywych: roślin, zwierząt czy ludzi. Dlatego mówi się, że świat składa się z rzeczy i istot żywych, z przedmiotów i podmiotów.

W metafizyce terminem „rzecz” określa się byt ze względu na jego jednostkową istotę, która jest treściowo określona. Jako transcendentale słowo „rzecz” wskazuje na indywidualną istotę każdego bytu, która jest czymś koniecznym i powszechnym dla tego, co realnie istnieje. Być bowiem czymś realnym, to być treściowo określonym: Janem, Ewą, czerwoną różą.

Transcendentale „rzecz” na płaszczyźnie metafizyki występuje w trzech funkcjach: odsłania nową powszechną właściwość tego, co realne, ujawnia nowy aspekt doświadczenia metafizycznego oraz wskazuje na pierwsze prawo metafizyczne, stanowiące podstawę porządku racjonalnego. Wraz z tym transcendentale odkrywamy, że realne byty są niepowtarzalne w swej indywidualności, gdyż są nośnikami ściśle określonej treści i posiadają swą indywidualną istotę.

SPOSÓB ODKRYCIA TRANSCENDENTALE „RZECZ”

Pierwszą z powszechnych właściwości bytów, która jest równocześnie kluczem do oddzielania bytu od nie-bytu, możemy odkryć na dwa sposoby: analizując poznanie spontaniczne bądź korzystając z metody wyodrębniania i uwyrażniania przedmiotu metafizyki, jaką jest separacja metafizyczna¹⁶.

Poddając analizie rezultaty aktów poznania spontanicznego możemy łatwo dostrzec, że w poznaniu tym nie tylko afirmujemy i stwierdzamy fakt istnienia czegoś, lecz także, że to coś istniejące jest zawsze jakieś; jest czymś, a więc ma określoną istotę. Jest Janem lub Ewą, jabłonią lub czerwoną różą. Ponadto jest wysokie lub niskie, kolorowe lub szare, stoi lub porusza się, ma określoną postać i tak dalej. Innymi słowy, stwierdzając fakt istnienia bytów, odkrywamy równocześnie, że są one zawsze treściowo określone, czyli posiadają swą indywidualną istotę. „Gdy człowiek – zauważa o. Mieczysław Albert Krapiec

¹⁵ Por. L. E l d e r s, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Parspektive*, t. 1, *Das Ens Commune*, Pustet, Salzburg & München 1985, s. 61-63; P. H a d o t, *Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque*, w: *Concepts et catégories dans la pensée antique*, red. P. Aubenque, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1980, s. 309-319.

¹⁶ Szerzej na ten temat por. A. M a r y n i a r c z y k, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 121-137.

– zwróci swe poznanie w kierunku rzeczywiście, jawi się w naszej świadomości byt o podwójnym obliczu. Zazwyczaj bowiem dostrzegamy sam fakt realności bytu, dostrzegamy to, że istnieje coś, co jeszcze nie jest poznawczo określone, gdyż uwaga nasza jeszcze nie została skierowana na treść rzeczy. Zarazem jednak dostrzegamy wtórnie ten sam byt jako nosiciela określonych praw, jako podmiot doznań, jako przedmiot działań. Rozpoczęliśmy analizowanie samej treści rzeczy, ale nie w oderwaniu od aktu istnienia, lecz z położeniem akcentu poznawczego na «taką oto» zdeterminowaną naturę. Między jednym a drugim ujęciem zachodzi tylko funkcjonalna różnica (byt bowiem jest ten sam), dzięki której w wypadku pierwszym podkreślono w bycie samo istnienie, czyli fakt bytowości; w drugim natomiast, mając również do czynienia z bytem istniejącym, w którym zwracamy uwagę nie na istnienie (że coś jest!), lecz na treść: coś, co jest, jawi się nam jako taka oto określona natura, którą można coraz dokładniej poznawać¹⁷.

Byty realne nie istnieją więc jako bliżej nieokreślone formy czy ogóły, typu gatunki lub rodzaje (na przykład człowiek, zwierzę, drzewo). Każdy realnie istniejący byt jest co do swej istoty treściowo zdeterminowany. Jest więc czymś konkretnym i indywidualnym (Janem albo jabłonią, albo Anną, albo ręką Jana, albo myślą o ręce Jana). Rezultaty poznania spontanicznego, w których akcentujemy treściowy aspekt bytów, werbalizujemy w zdaniach tego typu: „To oto, co realnie istnieje, jest zawsze czymś, na przykład Janem, Ewą, czerwoną różą”.

Odkrycie na etapie analizy poznania spontanicznego utreściowionego sposobu bytowania tego, co realne, jest zaczątkiem dostrzeżenia i wyodrębnienia jednostkowej istoty bytu. Byty realne nie istnieją inaczej, jak na sposób rzeczy, czyli indywidualów, które posiadają ściśle zdeterminowaną istotę. Nie oznacza to jednak, że na płaszczyźnie poznania metafizycznego doszło do uprzedmiotowienia (urzeczowienia) świata roślin, zwierząt czy ludzi. Chodzi tylko o dostrzeżenie, że realny byt ma zawsze swą indywidualną, ściśle treściowo określoną istotę.

Odwołując się zaś do separacji metafizycznej, odkrywamy i wyjaśniamy fakt posiadania przez to, co realne, jednostkowej istoty oraz odkrywamy metafizyczne prawo tożsamości rządzące istnieniem bytu jako rzeczy. Należy przy tym zaznaczyć, że na terenie metafizyki procedury prowadzące do wyodrębnienia i odkrycia nowej transcendentalnej własności bytu są równocześnie procedurami uzasadniania występowania takiej właściwości¹⁸. Separacja metafizyczna, w swej podstawowej formie, składa się z trzech etapów.

¹⁷ K r a p i e c, *Metafizyka*, s. 135.

¹⁸ Por. S. K a m i ń s k i, *Wyjaśnianie w metafizyce*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, oprac. T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 172.

Na pierwszym etapie w sądach egzystencjalnych typu: „X istnieje”, stwierdzamy i afirmujemy fakt istnienia konkretnych bytów, które dane są nam w doświadczeniu. Akty tej afirmacji werbalizujemy w sądach egzystencjalnych o postaci (wyraźnej): „Jan istnieje”, „Ewa istnieje”, „czerwona róża istnieje”, lub o postaci (niewyraźnej): „coś istnieje” czy „ktoś istnieje”. W każdym jednak przypadku są to sądy jednostkowe, gdyż dotyczą realnie istniejących rzeczy, a te są tylko jednostkowe. Samego stwierdzenia istnienia danych nam w doświadczeniu bytów nie możemy traktować jako gromadzenia danych w celu ich indukcyjnego uogólnienia. Jest to przede wszystkim etap wiązania naszego poznania z realnie istniejącymi bytami i osadzania tego poznania w realnie istniejącym świecie.

Etap ten jest bardzo ważny, gdyż z jednej strony wskazuje na to, co jest ostateczną podstawą wyróżnionej właściwości, z drugiej zaś strony jest gwarancją realizmu poznania metafizycznego. Poznanie metafizyczne, jeśli chce być realistyczne, musi wychodzić od realnie istniejącego bytu i na nim się kończyć. W przeciwnym razie metafizyka popadnie w idealizm i aprioryzm.

Na drugim etapie separacji metafizycznej poddaje się analizie treść sądów egzystencjalnych, w których została zawarta informacja o naturze tego, co realnie istnieje. Celem tej analizy jest wydobycie czynników, które są konieczne dla danego bytu, a zarazem powszechne (transcendentalne). W celu odkrycia nowej powszechnej właściwości bytów analiza ta zmierza do wydobycia informacji na temat treściowego uposażenia tego, co realne, tego, co istnieje, a co stanowi o jednostkowej istocie bytu. Jeśli w sądzie egzystencjalnym – na przykład „Jan istnieje” – „przestawimy akcenty poznawcze, aby podkreślić nie sam fakt istnienia danego bytu, lecz jego naturę, czyli treść-istotę, wówczas – jak pisze Krapiec – esencjalny aspekt bytu umieszczamy w orzeczeniu zdaniowym «określającym» bytowość: «co istnieje, jest w sobie zdeterminowane»¹⁹. Chodzi tu więc o wskazanie na to, co od strony treści w sposób pozytywny determinuje istotę bytu. „Nie ma jednak nic – wyjaśnia z kolei św. Tomasz z Akwinu – co mogłoby być ujęte w każdym byciu afirmatywnie, w znaczeniu bezwzględnym, prócz tego bytu istoty, zgodnie z którą ów byt istnieje. Tak właśnie nadaje się nazwę «rzecz» [...], która wyraża to, czym coś jest, czyli istotę bytu”²⁰.

Przebieg tej analizy możemy zapisać w ten sposób: z faktu afirmacji tego, że „Jan istnieje”, „Ewa istnieje”, „czerwona róża istnieje”, gdy zamienimy miejsce podmiotu z orzeczeniem dowiadujemy się też, że „to, co istnieje, jest Janem”, albo „to, co istnieje, jest Ewą”, albo „to, co istnieje, jest czerwoną różą”, a więc posiada ściśle treściowo określoną, indywidualną istotę.

¹⁹ K r a p i e c, *Metafizyka*, s. 136.

²⁰ Ś w. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., q. 1, a. 1, resp., 24n.

Na trzecim etapie separacji metafizycznej dochodzi do przejścia od kategoryjnego ujęcia istoty jednostkowej rzeczy do ujęcia transcendentnego. Z tego zatem, że „to, co istnieje, jest zawsze Janem” (lub Ewą, lub czerwoną różą), przechodzimy na podstawie analogii w istnieniu do ujęcia transcendentnego, a mianowicie, że w s z y s t k o, co istnieje, czyli jest bytem, posiada zawsze swą treściowo określoną istotę, czyli jest r z e c z ą. Wynik ten werbalizujemy w rozwiniętym sądzie egzystencjalnym o postaci: „Byt istnieje zawsze jako treściowo co do swej istoty określony”. Byty realne są zawsze jakieś, są zawsze czymś lub kimś, mają sobie właściwą istotę. Św. Tomasz z Akwinu dopowie, że nazwa „«byt» pochodzi od aktu bytowania, a nazwa «rzecz» wyraża to, czym coś jest, czyli istotę bytu”²¹.

Zauważmy zatem, że w ścisłym znaczeniu transcendentale „rzecz”, określające jednostkową istotę, występuje w obszarze języka metafizyki jako podstawowe określenie bytu. W znaczeniu zaś szerszym rzeczą jest każdy konkretny, który powstał czy to z kultury (techniki), czy z natury i bytuje jako coś treściowo określonego²². „Na terenie filozofii, metafizyki, posługujemy się – na co zwraca uwagę Krapiec – przede wszystkim pojęciem rzeczy, i to w większym stopniu niż pojęciem bytu. Dlaczego? Żadne ludzkie poznanie nie może oderwać się od aspektu esencjalnego, czyli treściowego. Nie możemy bowiem w żadnym poznaniu pomijać treści poznawczych, gdyż wyniknęłoby z tego wiele nieporozumień, jak niemożliwość sformułowania jakiegokolwiek sądu o rzeczywistości”²³. Wszelki bowiem sąd, także egzystencjalny, włącza w swą strukturę treściowy aspekt bytu i niemożliwy jest żaden sąd o czysto egzystencjalnym aspekcie bytu, nie dlatego jednak, że nie możemy takiego sądu sformułować (bo możemy!), ale dlatego, że nie istnieją realnie byty, które nie posiadałyby ściśle treściowo określonej istoty.

ODKRYCIE NOWEGO ASPEKTU DOŚWIADCZENIA BYTU

Transcendentale „rzecz” odsłania przed nami nowy aspekt doświadczenia metafizycznego, związanego z doświadczeniem bytu. Doświadczenie to zawiera w sobie informację o bycie jako przedmiocie działań i podmiocie praw, a więc informację o jednostkowej istocie tego, co realnie istnieje.

²¹ Tamże. „Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis” (tamże).

²² Por. A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, 1070 a 5-10.

²³ K r a p i e c, *Metafizyka*, s. 136.

W praktyce poznawczej spotykamy się często z zawężeniem doświadczenia metafizycznego do doświadczenia istnienia rzeczy, co rozumiane jest jako bliżej nieokreślona dana zmysłowa. W konsekwencji więc całe bogactwo treściowego uposażenia bytu zredukowane jest do pewnego typu doznania czy przeżycia. Tymczasem doświadczenie metafizyczne zawiera w sobie informację o istocie bytu, która jest zdeterminowana od strony układu treściowego uposażenia, a ujmowana w pojęciach istotowych i definicjach rzeczy. Dzięki temu formujemy naszą wiedzę o indywiduach i ich właściwościach, a przede wszystkim o ich istocie i naturze.

Odkrycie nowego aspektu doświadczenia metafizycznego jest znaczące, na nim bowiem zostanie nabudowane p o z n a n i e r e a l i s t y c z n e. Dzięki niemu odkrywamy istotę i naturę bytów, dochodzimy do poznania charakterystycznych dla każdego bytu właściwości oraz praw nim rządzących²⁴. Doświadczenie to stanowi podstawę naszych ujęć poznawczych, które źródło swe mają w treściowym uposażeniu bytu (zgodnie ze średniowieczną maksymą „nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu”). Doświadczamy bowiem, że byt jest przedmiotem określonych działań i podmiotem dla różnorodnej treści oraz źródłem praw i ujęć istotowych.

ODKRYCIE METAFIZYCZNEGO PRAWA TOŻSAMOŚCI

Transcendentale „rzecz” niesie informację o jednym z praw rządzących istnieniem bytów realnych. Prawa te nazywane są pierwszymi metafizycznymi prawami-zasadami²⁵. Pierwszeństwo tych praw jest podwójne: są pierwszymi prawami bytowania oraz są pierwszym zasadami poznania tego, co realne. Leżą one u podstaw istnienia każdego bytu i jego poznania. Prawa te nie są jakimś a priori, które rozum tworzy czy w które został wyposażony zanim przystąpił do poznawania, lecz są rezultatem odczytania natury bytu. Są one nie tyle prawami-zasadami, które służą do poznania bytu, ile takimi, które rządzą istnieniem bytu i umożliwiają jego poznanie.

Prawem-zasadą, którą bezpośrednio ujawnia transcendentale „rzecz”, jest metafizyczne prawo tożsamości. Wyraża ono treściową zawartość transcendentale „rzecz” i jest jego poznawczym ujęciem (definicją)²⁶. Głosi, że „każdy

²⁴ Warto zauważyć, że zwykle pojmuje się doświadczenie metafizyczne jako jednorodne (doświadczenie istnienia), nie dostrzegając jego bogactwa, które odsłaniają poszczególne transcendentalia.

²⁵ Używać będziemy łącznie terminów „prawo” i „zasada”, aby podkreślić, że odkryte prawa rządzące bytowaniem rzeczy odnoszą się do dziedziny poznania pierwszych i podstawowych zasad racjonalnego poznania. Zasady te nie są czymś przyjętym a priori ani też naturalnymi kategoriami rozumu, lecz są odczytaniem i przyjęciem na własność natury bytu.

²⁶ Por. K r a p i e c, *Metafizyka*, s. 136.

realny byt jest tym, czym jest”, „jest tożsamy z samym sobą” lub że „byt jest bytem” – a więc „Jan jest Janem”, „Ewa jest Ewą”, „to, co istnieje, jest tym, co istnieje”. Konsekwencją tego prawa dla rozumienia bytów jest nie do przecenienia. Jeśli bowiem „coś jest”, to choć poznawczo jeszcze tego nie potrafimy określić, rządzi się prawem tożsamości, czyli ma określoną istotę, jest tym, czym jest. Stąd dywagacje, czy embrion ludzki jest człowiekiem, są bezzasadne. Prawo tożsamości nie pozostawia tu żadnych niedomówień.

Metafizyczne prawo-zasada tożsamości zostało sformułowane po raz pierwszy w postaci tak zwanej zasady tożsamości absolutnej już przez Parmenidesa, a następnie zmodyfikowane przez Arystotelesa – jako zasada tożsamości relacyjnej (lub relatywnej). Uświadamia nam ono, że tożsamość to w pierwszym rzędzie prawo rządzące istnieniem bytów realnych. Stąd układ treści bytu, na który wskazuje transcendentale „rzecz”, nie jest czymś przypadkowym i chaotycznym, lecz podporządkowany jest tożsamości konkretnego bytu, na którą wskazuje jego istota. Dzięki temu możemy wypowiadać o rzeczach sądy tożsamościowe i zarazem prawdziwościowe, a nasze ujęcia poznawcze mogą dotyczyć konkretnych jednostkowych bytów.

W ramach odkrycia metafizycznego prawa-zasady tożsamości uświadamiamy sobie, że być rzeczą, to istnieć w sposób tożsamy z sobą, czyli mieć sobie właściwą istotę, a więc być tym, czym się jest: Janem jako Janem, różą jako różą czy Anną jako Anną. Zasada-prawo tożsamości odnosi nas do istoty bytu, która to istota determinuje ową tożsamość. Krąpiec wyjaśnia: „Nie znaczy to jednak, że konstytuująca byt relatywna (relacyjna) tożsamość wiąże się z jakimś bezruchem, izolacjonizmem czy też statycznym – np. Parmenidesa – monizmem. Przeciwnie. Dlatego właśnie, że ten sam i jeden «byt-rzecz» jawi się tylko jako relatywnie tożsamy, jest miejsce na dynamizm zmiany, ewolucję i pluralizm. Zmiany te realizują się przede wszystkim wewnątrz samego bytu, który mimo to nie przestaje być «sobą», jak długo posiada ten sam akt istnienia. Nawet elementy konstytuujące istotę nie są «ustawione» sztywno. One w ciągu trwania bytowego przybierają nieustannie różne «kąty» relacji, ale jak długo są obecne, tak długo istnienie może je jako te «same» aktualizować. I dlatego byt realny jest zmienny nawet od «wewnątrz», ale jest zarazem tożsamy proporcjonalnie, gdyż realizują go, mimo ciągłych odmienności relacji, te same elementy konstytutywne i ten sam akt istnienia”²⁷. Choć podkreślamy tu element treści, który wskazuje na indywidualną istotę, to jednak należy dopowiedzieć, że fundamentem tej tożsamości treściowej, indywidualności i jednostkowej istoty jest j e d n o s t k o w y i n i e p o w t a r z a l n y akt i s t n i e n i a.

²⁷ Tamże, s. 138.

To na gruncie transcendentale „rzecz” odkrywamy, że tożsamościowy sposób istnienia bytów jest podstawą tożsamościowego orzekania, źródłem tożsamości naszych sądów, podstawą ujęć istotowych, odkrywania stałych praw i formułowania stałych zasad działania i postępowania. Prawo-zasada tożsamości informuje nas, że tożsamość naszych wypowiedzi, sądów, praw i zasad nie jest pochodną jakiegoś systemu czy rozumu, lecz jej źródłem i podstawą jest tożsamość istniejącego bytu. To realny byt sam sobą, swoją tożsamością, spina nasze różnoaspektowe sądy o nim. I to w bycie, a nie w intelekcie czy systemie, ugruntowana jest podstawa tożsamościowego poznania, orzekania, działania i postępowania.

KONSEKWENCJE POZNAWCZE

Warto na zakończenie odnotować główne konsekwencje poznawcze, jakie pociąga za sobą odkrycie bytu jako rzeczy dla rozumienia otaczającej nas rzeczywistości. Fakt, że każdy realny byt, będąc rzeczą, jest treściowo określony i posiada swoją ściśle zdeterminowaną istotę, pociąga za sobą następujące konsekwencje poznawcze:

(1) Byt realny jest zawsze nosicielem określonych praw, źródłem określonych działań i istotowych ujęć poznawczych.

(2) Bogactwo treściowych ujęć poznawczych pochodzi zawsze od bytu-rzeczy. Z tej racji nie dlatego poznajemy coś jako czerwone, okrągłe, lub poznajemy, że coś jest Janem, Ewą czy czerwoną różą, że je takim widzimy dzięki naszym władzom poznawczym, lecz dlatego widzimy je takim, że takim jest. Odwrócenie tego porządku grozi nam uznaniem podmiotu poznającego za kreatora poznawczych ujęć istoty rzeczy oraz praw i zasad, co w konsekwencji prowadzi do stwierdzenia, że indywidualność i natura bytów są im przez podmiot poznający nadawane. W ten sposób zaciera się różnica między światem realnym a światem naszych wytworów, między sposobem poznania a sposobem bytowania.

(3) Transcendentale „rzecz” uświadamia nam, że podstawą ujęć istotowych jest układ treści determinowany aktem istnienia, który ze względu na swą tożsamość ujawnia ową istotę. Dlatego opierając się na analizie treści istniejącego bytu-rzeczy, możemy odczytać jego naturę (istotę), a z analizy treści istniejącego Jana, Ewy, ziarnka pszenicy czy jabłoni możemy odczytać właściwą im naturę, określić ich istotę, odkrywać prawa rządzące ich bytowaniem i poznaniem oraz formułować zasady działania i postępowania²⁸. I choć

²⁸ Wskazujemy przy tym na podstawę wyodrębniania dziedzin metafizyk szczegółowych (jak i nauk szczegółowych), w których bytowość przedmiotu (rzeczy) jest rozumiana analogicznie, ale bez której nie da się uniesprzeczniczyć poznania realistycznego. Por. J. M a r t i n, *Filozofia przyrody*, tłum. J. Fenrychowa, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, J. Turowicz, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1988, s. 24n.

w tradycji filozoficznej zwykło się oddzielać pojęcie istoty od pojęcia rzeczy, to w realistycznej interpretacji bytu fakt treściowego uposażenia bytu wiąże ze sobą jego istotę oraz istnienie²⁹.

(4) Analogiczne rozumienie bytu-rzeczy pozwala rozciągnąć to rozumienie na każdą formę realnego istnienia i odróżniać byt realny od abstraktów, idei czy konstruktów intelektu. Transcendentale „rzecz” uświadamia nam bowiem, że indywidualność przedmiotów realnych nie może zostać zredukowana do jakichś istot ogólnych. Ponadto przedmiot nie może zostać utożsamiony ze swym poznawczym ujęciem lub daną naoczną czy spostrzeżeniem. Realny byt jest w swej treści o wiele bogatszy niż jego ujęcie poznawcze czy definicja³⁰.

(5) Z tej racji transcendentale „rzecz” daje nam podstawę do odrzucenia możliwości istnienia w uniwersum świata realnego jakichś przedmiotów treściowo i istotowo nieokreślonych, ogółów typu gatunki, rodzaje czy idee, działań oraz doznań niezdeteminowanych, ujęć poznawczych bez podstaw w rzeczy oraz istnienia niebytu jako czegoś, co jest.

Odkryte transcendentale „rzecz”, jako powszechna właściwość realnie istniejących bytów, dostarcza nam wiedzy o rzeczywistości, która egzystencjalnie osadza człowieka i jego poznanie w świecie realnych bytów. Cała treściowość naszego poznania, jak i podstawa ujęć istotowych, praw i zasad działania i postępowania ma bowiem swe korzenie w treściowości i określoności bytów, która zawsze towarzyszy temu, co realnie. Dzięki wiedzy, którą nabywamy, poznając byty, możemy odpowiednio działać. Nic więc dziwnego, że Arystoteles w *Zachęcie do filozofii* ostrzegał: „Naśladowanie tego, co nie jest dobre, nie może być dobrym, ani też naśladowanie tego, co nie jest boskie i stałe w swej naturze, nie może być nieśmiertelne i trwałe. Jest przeto oczywiste, że wśród twórców tylko filozof może towarzyszyć prawa trwałe i tylko on może podejmować działania słuszne i piękne. Bo tylko filozof żyje ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak, jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwicę i żyje według własnej woli”³¹.

²⁹ Chodzi o to, że przedmiot (rzecz) ujmowany jest całościowo tylko w poznaniu metafizycznym, natomiast metafizyki szczegółowe oraz nauki partykularyzują go odpowiednio do swoich potrzeb. Zapoznanie tego faktu pociąga za sobą absolutyzację aspektu czy elementu, przez co zaciera się prawdziwe rozumienie bytu i rzeczywistości.

³⁰ Chodzi tu o odcięcie się od wszelkiego typu fenomenalizmu, który w starożytności spotykamy już u sofisty Protagorasa i w szkole cyrenaików, a w nowożytności odnajdujemy u Johna Locke’a, według którego znamy tylko nasze idee, rzeczywistość zaś jest poza zasięgiem naszego poznania. Immanuel Kant pogląd ten jeszcze bardziej radykalizował, potwierdzając, że rzecz sama w sobie jest zakryta i niedostępna. Według Johanna Gottlieba Fichtego nie istnieje żadna rzecz poza świadomością. W ten sposób pojęcie rzeczy – przedmiotu poznania „gubi” samą rzeczywistość.

³¹ A r y s t o t e l e s, *Zachęta do filozofii*, fragm. 49-50, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1988, s. 18.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. *Metafizyka*. Translated by Tadeusz Żeleźnik. Edited by Mieczysław Albert Krąpiec and Andrzej Maryniarczyk. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017.
- . *Zachęta do filozofii*. Translated by Krzysztof Leśniak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.
- Elders, Leo. *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*. Vol. 1. *Das Ens Commune*. Salzburg & München: Pustet, 1985.
- Gilson, Etienne. *Byt i istota*. Translated by Piotr Lubicz and Jerzy Nowak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1963.
- Hadot, Pierre. “Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque.” In *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Edited by Pierre Aubenque. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1980.
- Kamiński, Stanisław. “Wyjaśnianie w metafizyce.” In *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Edited by Tadeusz Szubka. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1989.
- Krąpiec, Mieczysław Albert. “Metafizyczne rozumienie rzeczywistości.” *Zeszyty Naukowe KUL* 29, no. 1 (1988): 3–15.
- . *Metafizyka: Zarys teorii bytu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1978.
- . “Transcendentalia i uniwersalia.” *Roczniki Filozoficzne* 9, no. 1 (1961): 55–70.
- . “Transcendentalia i uniwersalia: Próba ustalenia ich znaczeń.” *Roczniki Filozoficzne* 7, no. 1 (1959): 5–39.
- Maritain, Jacques. “Filozofia przyrody.” Translated by Janina Fenrychowa. In Maritain, *Pisma filozoficzne*. Translated by Janina Fenrychowa and Jerzy Turowicz. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988.
- Maryniarczyk, Andrzej. “Pierwsze zasady wyrazem racjonalnego istnienia bytu.” *Zeszyty Naukowe KUL* 35, nos. 3–4 (1992): 29–43.
- . *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007.
- . *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005.
- . “Transcendentalia i metafizyczne pierwsze zasady fundamentem racjonalnego poznania świata.” In *Analogia w filozofii: Zadania współczesnej metafizyki*. Edited by Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień, and Paweł Skrzydlewski. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005.
- . “Transcendentalia w perspektywie historycznej: Od arché do antytranscendentaliów.” *Roczniki Filozoficzne* 43, no. 1 (1995): 139–62.
- Tomasz z Akwinu. *Dysputa o prawdzie: Dysputy problemowe o prawdzie; Kwestia 1*. Translated by Aleksander Białek. Edited by Andrzej Maryniarczyk. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2018.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej MARYNIARCZYK – Rzecz w ujęciu metafizycznym

DOI 10.12887/33-2020-3-131-06

W artykule omówione zostały transcendentale „rzecz” (łac. *res*) i wiedza, którą komunikuje ono o tym, co realnie istnieje. Autor na wstępie zauważa, że przeciwstawianie rzeczy osobom, przedmiotów podmiotom, tego, co nieożywione temu, co ożywione, wprowadza dualistyczną wizję świata i stanowi przeszkodę w budowaniu wiedzy o całej rzeczywistości, wiedzy niemającej zarazem charakteru redukcjonistycznego, czyli będącej głównym celem poznania metafizycznego. Przypomniany został kanon klasycznych transcendentaliów (byt, rzecz, jedno, coś odrębne, prawda, dobro i piękno), które odsłaniają powszechne, a zarazem konieczne właściwości tego, co realnie istnieje, a jako wyrażenia językowe naprowadzają na rozumiejące widzenie tych właściwości.

Byty realne zawsze posiadają swą indywidualną istotę i są treściowo określone. Każdy realny byt jest układem określonej treści determinowanej proporcjonalnym do niej istnieniem, źródłem określonych praw, przedmiotem ujęć poznawczych, podmiotem doznań i działań. Istnieje zawsze jako konkret mający swą indywidualną istotę, która jest ściśle określona pod względem treści. Tę powszechną i konieczną dla każdego realnego bytu właściwość wyraża transcendentale „rzecz”.

Słowa kluczowe: transcendentalia, metafizyka, rzecz, prawda, dobro, prawo tożsamości, prawa bytu

Kontakt: Katedra Metafizyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: maryniar@kul.pl

Tel. 81 4454387

https://www.kul.pl/ks-prof-dr-hab-andrzej-maryniarczyk-sdb,art_1986.html

<https://orcid.org/0000-0001-6535-5089>.

Andrzej MARYNIARCZYK, *Res*, as seen from the Perspective of Classical Metaphysics

DOI 10.12887/33-2020-3-131-06

The article discusses *res* and the nature of the knowledge communicated by this transcendental about an actually existing being. The author observes that opposing things to persons, objects to subjects, and inanimate entities to animate ones results in a dualistic vision of the world, which prevents a philosopher from arriving at a non-reductionist knowledge of the reality as such, and thus from reaching the main goal of metaphysical cognition. The author emphasizes that while manifesting the universal and simultaneously requisite properties of any actually existing being, the transcendentals (*res, unum, aliquid, bonum, verum*),

which are grasped by means of certain linguistic phrases, enable a comprehensive understanding of these properties.

An actually existing entity has its individual essences and is determined by its content. The existence of a being is thus commensurate with its predetermined content, and, as such, a being has certain rights, it may become an object of cognitive apprehension, and a subject of sensations and actions. A real entity exists as a concrete being endowed with an individual, precisely determined essence. This universal and necessary property of every real entity is expressed in the transcendental 'thing' (*res*).

Keywords: transcendentals, metaphysics, *res*, *verum*, *bonum*, the law of identity, metaphysical laws of being

Contact: Department of Metaphysics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: maryniar@kul.pl

Phone: +48 81 4454387

https://www.kul.pl/ks-prof-dr-hab-andrzej-maryniarczyk-sdb,art_1989.htm

<https://orcid.org/0000-0001-6535-5089>

Alicja PIETRAS

CO TO ZNACZY BYĆ TRANSCENDENTALNYM IDEALISTĄ I EMPIRYCZNYM REALISTĄ JEDNOCZEŚNIE O statusie rzeczy w filozofii transcendentalnej

Dopóki pozostajemy w nowożytnym paradygmacie kartezjańskim, opartym na ontologicznym dualizmie dwóch substancji, dopóty będziemy popadać również w epistemologiczny dualizm, w którym podmiot i przedmiot poznania stanowią dwie całkowicie niezależne od siebie sfery. Jeśli jednak przyznamy, że podmiot i przedmiot są pojęciami „dialektycznymi”, a więc takimi, których treść wzajemnie się warunkuje, zrozumiemy, w jaki sposób przedmiot może być równocześnie empirycznie realny i transcendentalnie idealny.

Jednym z podstawowych, często przywoływanych, analizowanych i interpretowanych pojęć filozofii Kantowskiej jest pojęcie idealizmu transcendentalnego. Mając świadomość niejednoznaczności myśli Kanta oraz istnienia wielu różnych sposobów jej interpretowania, chciałam zaproponować sposób rozumienia tego pojęcia, który łączy się z przyjęciem pewnego stanowiska metafizycznego dotyczącego statusu opisywanej przez przyrodoznawstwo rzeczywistości. W takim ujęciu idealizm transcendentalny Kanta stanowi odpowiedź na pytanie, w jaki sposób istnieją rzeczy nauk przyrodniczych. Mając na uwadze dalszy rozwój filozofii transcendentalnej, głównie w neokantyzmie marburskim i badeńskim, pytanie to można rozszerzyć także na rzeczy innych nauk – społecznych i humanistycznych, a nawet jeszcze szerzej: na rzeczy kultury w ogóle.

IDEALIZM TRANSCENDENTALNY KANTA

Odpowiadając na pytanie o znaczenie Kantowskiego terminu „idealizm transcendentalny”, należy wskazać na dwie istotne sprawy. Po pierwsze, jest to nazwa, którą filozof posługuje się na określenie własnego (a właściwie charakterystycznego dla proponowanej przez niego nowej perspektywy filozoficznej określanej mianem filozofii transcendentalnej) stanowiska w metafizycznym sporze idealizmu z realizmem. Po drugie zaś, co jest nie mniej ważne, określenie to pojawia się zawsze w towarzystwie uzupełniającego jego znaczenie pojęcia realizmu empirycznego¹. Ten drugi fakt bywa niedostrzegany, co pro-

¹ Stwierdzenie, że Kant zajmował jednocześnie oba stanowiska, to znaczy stanowisko transcendentalnego idealizmu oraz stanowisko empirycznego realizmu, nie oznacza zrównania ich ze

wadzi do uznania filozofii Kanta za idealizm nie tylko przez przeciwników jego myśli, lecz dość często również przez jej zwolenników, propagatorów i kontynuatorów.

Określenie przez Kanta swojego poglądu jako zarówno pewnego typu idealizmu, jak i pewnego typu realizmu nie dziwi jednak tych badaczy jego myśli, którzy zdają sobie sprawę, że jej celem było od samo początku przewyciężenie różnego rodzaju metafizycznych dualizmów, pojawiających się wciąż na gruncie historii filozofii. Teza taka wydawać się może kontrowersyjna, jednak – zgodnie z proponowaną interpretacją – Kant był w równym stopniu przeciwnikiem wszelkiego metafizycznego monizmu, jak i metafizycznego dualizmu. Co więcej, twierdzę, że zrozumienie nierozzerwalnie ze sobą powiązanych pojęć transcendentnego idealizmu i empirycznego realizmu jest warunkiem koniecznym zrozumienia samej istoty jego projektu filozofii transcendentnej. Wszystkie rzekomo nieprzekraczalne i od ponad dwustu lat rozpalające liczne dyskusje dualizmy filozofii Kanta, takie jak: dualizm zmysłowości i intelektu w poznaniu doświadczalnym, dualizm rozumu teoretycznego i praktycznego w życiu duchowym człowieka, dualizm zjawiska i rzeczy samej w sobie w ontologii transcendentnej, mogą zostać zrozumiane dzięki wyjaśnieniu fundamentalnego dualizmu empirycznego realizmu i transcendentnego idealizmu.

Filozofia transcendentna, jak również metoda transcendentna (jeżeli – jak to czynię – znać projekt Kantowski za projekt właśnie metodologiczny) zostaje od samego początku nierozzerwalnie związana ze stanowiskiem idealizmu transcendentnego. Innymi słowy, aby uprawiać filozofię transcendentną, czyli stosować metodę transcendentną, należy przyjąć pozycję transcendentnego idealizmu. W *Opus postumum* czytamy: „Filozofia transcendentna wypływa z tego, co subiektywne w rozumie, ze spontaniczności zasad syntetycznych, poprzez idee. Idealizm transcendentalny”².

Zgodnie ze stanowiskiem Kanta nasze ontologiczne pojęcia przedmiotów są transcendentnie idealne, czyli pochodzą z zasad nakładanych na nasze

sobą. Stanowią one wyraz różnych treści: pierwsze jest stanowiskiem zajmowanym przez badacza prowadzącego rozważania z poziomu filozoficznej teorii poznania, drugie – stanowiskiem naukowca prowadzącego badania z poziomu nauki empirycznej. W związku z tym stanowiska te nie wykluczają się (ani nie są przeciwstawne) i można głosić je równocześnie, nie popadając w sprzeczność. Kant twierdził, że są one ze sobą nierozzerwalnie związane, czyli że wzajemnie się uzupełniają. Prowadzenie badań na obu tych poziomach (filozoficznym i empirycznym) równocześnie jest zatem możliwe: postępują w ten sposób zarówno świadomi filozoficznie naukowcy, jak i naukowo zorientowani filozofowie.

² „Vom Subjectiven der Vernunft der Spontaneität synthetischer Principien hebt die Transsc. Phil. an durch Ideen. Transsc: Idealism.” I. K a n t, *Opus postumum*, (<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa21/050.html>). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – A.P.

myślenie przez rozum ludzki zgodnie z jego ideami (jako celami)³. Kant przyznaje, że ludzka ontologia (która – jeżeli zgodzimy się, że tylko człowiek jest istotą tworzącą teorie ontologiczne – stanowi jedyną możliwą ontologię), czyli najbardziej podstawowe pojęcia przedmiotów (także przedmiotów nauk empirycznych), nie pochodzi z doświadczenia, lecz jest wobec niego wcześniejsza (a priori). Ontologia nauk przyrodniczych – czyli podstawowe pojęcia odnoszące się do przedmiotów (rzeczy), takie jak substancja, przypadłość, przyczynowość, wzajemne oddziaływanie, jedność czy wielość – stanowi źródło wszelkiej syntezy (a więc poznania w rozumieniu Kanta) i jako taka jest warunkiem możliwości samego doświadczenia. To zaś, co jest warunkiem możliwości doświadczenia, samo nie może być dane w doświadczeniu, lecz musi zostać przyjęte a priori (czyli przed doświadczeniem). Bez przyjęcia pewnych pojęć niemożliwa byłaby synteza danych naocznych, a więc nie istniałoby to, co nauki empiryczne nazywają doświadczeniem. Jedność zawarta w pojęciu przedmiotu (rzeczy) sama nie może zatem zostać wyprowadzona z doświadczenia (co wyraźnie ujawnia już Hume’owska krytyka pojęcia przyczyny), lecz musi zostać założona jako pewien warunek, przyjęta jako pewien wyjściowy aksjomat przed wszelkim doświadczeniem. Taki jest sens idealizmu transcendentального: pojęcie rzeczy stanowi przyjęte przez nas w pewnym celu założenie, cel ten jest zaś wyznaczany przez pochodzące z naszego rozumu idee. Uzasadnienie przyjęcia pewnych pojęć jako obowiązujących przybiera więc na gruncie filozofii transcendentальной charakter uzasadnienia teleologicznego, nie zaś przyczynowego.

Idealizm transcendentálny nie głosi jednak, że cała nasza wiedza składa się wyłącznie z naszych własnych, subiektywnych pojęć ani że przedmioty tej wiedzy znajdują się jedynie w ludzkim rozumie (umyśle) i nie mają żadnego odniesienia do rzeczy poza nim. „Przez idealistę – pisze Kant – nie należy więc rozumieć tego, kto odrzuca istnienie zewnętrznych przedmiotów zmysłów, lecz tego, kto jedynie nie godzi się na to, że się to istnienie poznaje przez bezpośrednie spostrzeżenie, a stąd wnioskuje, że nigdy nie możemy być całkowicie pewni ich istnienia na podstawie wszelkiego możliwego doświadczenia”⁴.

W tym miejscu Kant sprzeciwia się właśnie argumentacji w stylu Hume’owskim, wykazując, że zawiera ona błędne koło: najpierw arbitralnie zakłada się, że jedyną możliwą podstawą prawomocności naszych pojęć, na

³ Rozum ludzki charakteryzuje się myśleniem teleologicznym (nakierowanym na cel). Zgodnie z reprezentowaną przeze mnie interpretacją wszystkie przyjmowane w naukach aprioryczne zasady i pojęcia są w ostatecznym rozrachunku uzasadnione jedynie w sposób teleologiczny – uznajemy ich ważność, gdyż w przeciwnym wypadku nie byłibyśmy w stanie realizować stawianych sobie celów, takich jak poznawanie czy dobre moralnie postępowanie.

⁴ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, A 369, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 333.

przykład – jak w wypadku krytyki dokonanej przez Hume’a – pojęcia przyczyny, jest doświadczenie empiryczne, a następnie wykazuje się, że na jego podstawie niemożliwe jest dowiedzenie słuszności tych pojęć⁵.

DWA RODZAJE IDEALIZMU

Należy zatem podkreślić, że Kant nie wyznawał metafizycznej teorii dwóch światów: świata zjawisk i świata rzeczy samych w sobie. Ponieważ jednak jego interpretatorzy doszukiwali się w jego pismach takiej (przynajmniej ukrytej) metafizyki, starał się on odeprzeć tego typu rozumienie swojego stanowiska, dokonując rozróżnienia dwóch rodzajów idealizmu: idealizmu transcendentnego i idealizmu empirycznego. Przez idealizm transcendentálny rozumiał on doktrynę, zgodnie z którą zjawiska (przedmioty naszego doświadczenia) uważamy za same tylko przedstawienia, a nie za rzeczy same w sobie; w konsekwencji czas i przestrzeń uznajemy za formy naszej naoczności, nie zaś określenia dane same dla siebie lub warunki przedmiotów takich, jakimi przedmioty (rzeczy) te są same w sobie (to znaczy, bez względu na to, czy są nam one dane, czy nie). Przeciwnieństwo idealizmu transcendentálnego stanowi realizm transcendentálny, zgodnie z którym przedmioty naszego poznania (przedmioty nauk empirycznych), a wraz z nimi także czas, przestrzeń i wszystkie pojęcia, są nam dane takimi, jakimi są same w sobie, a więc niezależnie od naszej zmysłowości. „Realista transcendentálny – wyjaśnia Kant – przedstawia sobie więc zjawiska zewnętrzne (jeżeli zgodzimy się na ich rzeczywistość) jako rzeczy same w sobie, które istnieją niezależnie od nas i naszej zmysłowości, a więc które także wedle czystych pojęć intelektu byłyby poza nami”⁶.

Jednakże konsekwencją bycia realistą transcendentálnym jest – zdaniem Kanta – natychmiastowe popadnięcie w empiryczny idealizm. Ktoś, kto błędnie zakłada, że przedmiot poznania empirycznego – aby istnieć – musi posiadać niezależne od naszego doświadczenia istnienie samo w sobie, dochodzi do wniosku, że wszelkie nasze zmysłowe przedstawienia przedmiotów są niewystarczające, by uzasadnić istnienie tych przedmiotów. Jego wniosek – jak konkluzja wyprowadzona przez Hume’a – stanowi jedynie prostą konsekwencję jego wyjściowego założenia.

Zupełnie inaczej rzecz ma się z idealistą transcendentálnym: może on być (i jest) realistą empirycznym, czyli może uznać (i uznaje) empiryczne istnienie przedmiotów doświadczenia właśnie dlatego, że nigdy nie twierdził, że istnieją one (lub powinny istnieć) niezależnie od tego doświadczenia: „A więc idealista

⁵ Por. P. N a t o r p, *Zum Gedächtnis Kants*, „Die deutsche Schule” 8(1904) nr 2, s. 74.

⁶ K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, A 369, s. 334.

transcendentalny jest empirycznym realistą i materii jako zjawisku przyznaje rzeczywistość, o której nie można wnioskować, lecz którą się spostrzega. Natomiast transcendentalny realizm popada z konieczności w kłopoty i czuje się zmuszony do dopuszczenia idealizmu empirycznego, ponieważ przedmioty zmysłów zewnętrznych uważa za coś różnego od zmysłów, a same tylko zjawiska za samodzielne zjawiska znajdujące się poza nami”⁷.

NAJWYŻSZA ZASADA SĄDÓW SYNTETYCZNYCH A PRIORI

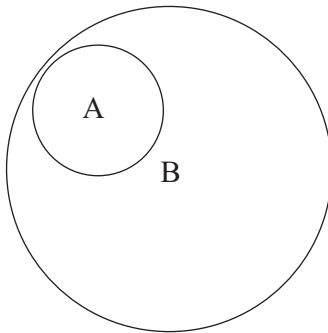
W związku z powyższym można powiedzieć, że Kant odrzuca reprezentacjonizm, jeżeli przez reprezentacjonizm rozumiemy stanowisko, zgodnie z którym w naszej świadomości istnieją (lub są tworzone) pewne reprezentacje (obrazy) rzeczy istniejących na zewnątrz naszej świadomości. Sam fakt posługiwania się terminami takimi, jak „przedstawienie” (niem. *Vorstellung*) czy „reprezentacja” (łac. *repraesentatio*), nie świadczy jeszcze o przyjęciu tego poglądu. Ważny jest bowiem sposób posługiwania się owymi terminami. Nie można ich zrozumieć bez odniesienia do szerszego kontekstu – całości dzieł Kanta. Odrzucenie tak pojętego reprezentacjonizmu nie oznacza jednak przyjęcia stanowiska konstruktywizmu. Jeżeli chcielibyśmy doszukiwać się tego stanowiska w myśli Kanta, odnosiłoby się ono jedynie do zjawisk (a więc rzeczy kultury), nie zaś do rzeczy samych w sobie (pozakulturowych, niepoznanych i pozostających bez żadnego odniesienia do człowieka i jego kultury). Podążając jednak za Adickesowską wykładnią Kantowskiego rozróżnienia na zjawiska (niem. *Erschienenungen*) i rzeczy same w sobie (niem. *Dinge an sich*)⁸, powinniśmy raczej powiedzieć, że stanowiska Kanta nie należy nazywać konstruktywizmem, ponieważ według filozofa podmiot nie jest konstruktorem (twórcą, wytwórcą) rzeczy (przedmiotów), które poznaje (rzeczy kultury). Zjawisko stanowi przejaw (czyli sposób zjawiania się podmiotowi) rzeczy samej w sobie, nie zaś konstrukt podmiotu poznającego. Podmiot ów jest jedynie źródłem form, za pomocą których rzeczy ujmowane są jako przedmioty empiryczne. Również w tym przypadku fakt używania takich a nie innych terminów (na przykład niemieckiego terminu „Produkt”) nie przesądza sprawy. Z konieczności posługujemy się taką terminologią, jakiej dostarcza nam język i dotychczasowa tradycja myślenia. Całość filozofii Kanta (co zresztą, jak się wydaje, ma miejsce w przypadku dzieła wszystkich wielkich filozofów) prowadzi jednak do zmiany znaczenia wielu terminów. Po przeprowadzeniu głębszej analizy jego myśli – także w kontekście jej późniejszych interpretacji

⁷ Tamże, A 372, s. 335.

⁸ Zob. E. A d i c k e s, *Kant und das Ding an sich*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924.

– dochodzi się do wniosku, że zajmowane przez Kanta stanowisko jest dużo subtelniejsze i – jak twierdzą – z gruntu sprzeciwia się wszelkiemu „siermiężnemu” dualizmowi (także dualizmowi reprezentacjonizm–konstruktywizm). Odnajdujemy je w najwyższej zasadzie dotyczącej sądów syntetycznych a priori, która głosi: „Warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori*”⁹.

Poddamy krótkiej analizie tę wielokrotnie przywoływaną, lecz niestety zbyt często błędnie rozumianą Kantowską zasadę. Po pierwsze, nie zawiera ona – jak słusznie zauważył już Nicolai Hartmann (jego interpretacja jednak też nie jest w pełni satysfakcjonująca) – tezy o całkowitej identyczności warunków możliwości doświadczenia i warunków możliwości przedmiotów doświadczenia. Zasada owa głosi jedynie, że warunki możliwości doświadczenia są równocześnie warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia; nie głosi ona natomiast, że zachodzi również zależność odwrotna. Jeśli przedstawimy graficznie sumę warunków możliwości doświadczenia jako zbiór A, a sumę warunków możliwości przedmiotów doświadczenia jako zbiór B to relacja zachodząca między tymi dwoma zbiorami może – zgodnie z najwyższą zasadą – zostać wyrażona jako $A \subset B$, co oznacza, że zbiór A jest podzbiorem zbioru B (zbiór A zawiera się w zbiorze B). Relację tę przedstawia następujący rysunek:



A – warunki możliwości
doświadczenia
B – warunki możliwości
przedmiotów doświadczenia
 $A \subset B$

Co więcej, wydaje się, że owo słynne Kantowskie twierdzenie (najwyższa zasada sądów syntetycznych a priori) jest oczywiste. Jeżeli przedmioty naszego doświadczenia nie istniałyby bez istnienia doświadczenia (a to – jak się wydaje się – wynika z logicznej analizy pojęcia przedmiotów doświadczenia rozumianych jako „przedmioty, które są nam dane w doświadczeniu”), to warunki możliwości zaistnienia doświadczenia stanowią równocześnie warunki możliwości zaistnienia przedmiotów, które są nam w doświadczeniu dane.

⁹ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 158, B 197, s. 196.

Bez istnienia doświadczenia nic nie mogłoby być nam dane w doświadczeniu. Bez doświadczenia nie byłoby zatem przedmiotów doświadczenia. Jeżeli więc doświadczenie samo jest warunkiem możliwości istnienia przedmiotów doświadczenia, to tym samym wszelkie warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia.

Co jednak ważniejsze, rozumowanie wyrażone w najwyższej zasadzie prowadzi do wniosku – bardzo ważnego dla Kantowskiego projektu filozofii transcendentalnej – że jeśli zbadamy i odkryjemy warunki możliwości istnienia czegoś takiego, jak nasze (ludzkie) doświadczenie, dowiemy się również czegoś na temat przedmiotów danych nam w tym doświadczeniu, ale nie oznacza to, że dzięki temu dowiemy się o nich wszystkiego; z pewnością nie oznacza to również, że przedmioty doświadczenia są przez nas konstruowane ani że doświadczenie jest konstruowaniem przedmiotów (rzeczy). Kant nie twierdzi bowiem – jak wspomniano – że warunki możliwości doświadczenia i warunki możliwości przedmiotów doświadczenia są identyczne. Na gruncie Kantowskiej zasady możliwe jest bowiem istnienie jeszcze innych, dodatkowych warunków możliwości przedmiotów doświadczenia, które same nie stanowią warunków możliwości doświadczenia: zbiór B jest bogatszy od zbioru A. Kant zatem – nawet jeśli sam tego nigdzie wyraźnie nie stwierdza (jak uczynił to później Nicolai Hartmann w swojej ontologii postneokantowskiej) – celowo i świadomie dopuszcza możliwość istnienia w świecie jakichś rzeczy, nawet gdyby nie istniał w nim taki byt, jak człowiek, wraz z właściwym mu sposobem odnoszenia się do tego świata nazywanym doświadczeniem.

EMPIRYCZNY REALIZM

Czy mając to wszystko na względzie, możemy twierdzić, że zdaniem Kanta przedmioty doświadczenia są konstruowane przez podmiot poznający? Oczywiście zależy to od tego, w jaki sposób rozumiemy słowo „konstruować”¹⁰. Jeżeli przez konstruowanie rozumiemy tworzenie z niczego lub – mówiąc bardziej precyzyjnie – tworzenie przez podmiot poznający z jego własnego subiektywnego i wewnętrznego materiału (takiego, jak pojęcia oraz aprioryczne formy zmysłowości) bez jakiegokolwiek determinacji pochodzącej od reszty świata (świata różnego od podmiotu i jego apriorycznych form), to odpowiedź może być jedynie negatywna. Jeśli jednak konstruowanie oznacza, że ostateczna forma przedmiotów doświadczenia zależy również (lecz nie tylko) od pewnych

¹⁰ W kontekście prezentowanych analiz ciekawe byłoby porównanie współczesnego pojęcia „konstruowania” z Husserlowskim pojęciem „konstytuowania”; analiza taka jednak znacznie wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

subiektywnych warunków, a mianowicie ontologicznej konstrukcji podmiotu poznającego (współwarunkującej relacje zachodzące pomiędzy światem a doświadczającym tego świata człowiekiem), wówczas odpowiedź na powyższe pytanie jest pozytywna. Takie właśnie stanowisko zajmuje Kant, twierdząc, że przedmioty doświadczenia (zjawiska) są transcendentalnie idealne: istnieją one jedynie w relacji do podmiotu (i właśnie tę relację nazywamy „doświadczeniem”) i dlatego nie są one konstruowane, lecz raczej współwarunkowane przez podmiot. Pisząc, że doświadczenie jest „produktem” (niem. Produkt) intelektu, Kant wyraźnie zaznacza, że to produkt, który intelekt „wytwarza” (niem. hervorbringt), „opracowując” (niem. bearbeitet) dany mu przez zmysły surowy materiał¹¹. Jeśli ktoś obstaje przy nazywaniu Kanta konstruktywistą dlatego, że zgodnie z jego myślą podmiot współtworzy (współkonstruuje czy współkonstytuuje) przedmioty doświadczenia, to powinien raczej określić filozofa mianem „transcendentalnego konstruktywisty”, co odpowiadałoby pojęciu transcendentalnego idealizmu, pamiętając jednak, że – jak wspominaliśmy – „transcendentalny idealista jest empirycznym realistą”¹².

Empiryczny realizm i transcendentalny idealizm są bowiem jak dwie strony tej samej monety: zjawiska są transcendentalnie idealne, ale równocześnie empirycznie realne. Nie bez powodu w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* Kant pisze: „Bez względu na to, jak dalece idealizm może uchodzić za niewinny dla istotnych celów metafizyki (czym w rzeczywistości wcale nie jest), pozostaje zawsze skandalem filozofii i powszechnego rozumu, żebyśmy musieli przyjmować tylko na wiarę istnienie rzeczy poza nami”¹³.

Zjawiska, które Kant nazywa też przedstawieniami (niem. Vorstellungen), nie są rzeczami samymi w sobie, nie znaczy to jednak, że są one nierzeczywiste czy nieprawdziwe. Przedstawienia (zjawiska) istnieją, lecz tylko w doświadczeniu¹⁴, jedynie w relacji do nas. Doświadczenie jest właśnie sposobem odnoszenia się człowieka do świata, relacją, w jakiej pozostaje on ze światem (lub raczej: w jakiej znajduje się on w świecie). Możemy powiedzieć, że zjawiska takie, jakimi je poznajemy, istnieją tylko dla nas lub tylko w relacji do nas, lecz owo „tylko” w żaden sposób nie przeczy ich istnieniu. Jako istoty doświadczające jesteśmy częścią świata, właściwe nam doświadczenie zatem

¹¹ „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet”. I. K a n t, *Kritik der reinen Vernunft*, A 1, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/017.html>.

¹² K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, A 372, s. 335.

¹³ Tamże, BXXXIX, s. 46.

¹⁴ Kant, mówiąc, że zjawiska są dane tylko w doświadczeniu, nie twierdził, że nie są one realne czy prawdziwe, lecz przestrzegał przed definitywnym wypowiedaniem się na temat czegoś, co nie jest nam nigdy dane w doświadczeniu. Uczył bowiem, że poznanie w ogóle nie może dotyczyć takich rzeczy.

również jest jego częścią, czymś jak najbardziej rzeczywistym. Zjawiska są tak samo rzeczywiste, jak rzeczywista jest istota ludzka, która uchwytuje je w swoim doświadczeniu: „Nasz idealizm transcendentalny pozwala natomiast [na to], żeby przedmioty zewnętrznej naoczności, tak właśnie [wzięte], jak się je w przestrzeni ogląda, były także r z e c z y w i s t e , a w czasie wszystkie zmiany, jak je [sobie] zmysł wewnętrzny przedstawia”¹⁵.

Pisząc, że „sama owa przestrzeń wraz z owym czasem, a razem z nimi i wszystkie zjawiska, nie są przecież same w sobie rzeczami, lecz jedynie przedstawieniami i nie mogą istnieć poza naszym umysłem (*Gemüth*)”¹⁶, Kant nie twierdzi zatem, że przestrzeń, czas i wszystkie zjawiska nie są w ogóle rzeczywiste, lecz jedynie podkreśla, że nie mogą one istnieć p o z a naszym umysłem, ponieważ istnieją w n i m (w e w n ą t r z n i e g o), a być może najlepiej byłoby powiedzieć – w r e l a c j i d o n i e g o. Jeżeli jednak zgodzimy się (a wierzę, że co do tego wszyscy się zgodzą), że nasz umysł jest czymś rzeczywistym, to musimy przyznać, że wszystko, co w nim (wewnątrz niego lub w relacji do niego) istnieje, jest również rzeczywiste.

Najbardziej interesujące pytanie, które się tu pojawia, a które wymaga osobnego zbadania, dotyczy tego, co Kant ma na myśli, posługując się terminem „umysł” (niem. *Gemüth*): czym jest ów umysł i w jaki sposób istnieje. Jestem bowiem przekonana, że aby dogłębnie zrozumieć omawiany problem, należy uwzględnić kwestię ontologicznego statusu umysłu ludzkiego. Dopiero przyjęcie pewnych założeń ontologicznych (pewnej ontologii umysłu) pozwoliłoby nam zdecydować, które z językowych określeń sposobu istnienia czasu,

¹⁵ Tamże, A 492, B 520, s. 511. W wersji oryginalnej zdanie to brzmi: „Unser transcendentaler Idealismus erlaubt es dagegen: daß die Gegenstände äußerer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, auch w i r k l i c h sind und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt” (t e n ż e, *Kritik der reinen Vernunft*, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/339.html>). Wydaje się, że przekład angielski, choć mniej dosłowny, jest jednak zgrabniejszy: “Our transcendental idealism, on the contrary, allows that the objects of outer intuition are r e a l too, just as they are intuited in space, along with all alterations in time, just as inner sense represents them” (t e n ż e, *Critique of Pure Reason*, tłum. P. Guyer, A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 511). Wszystkie wyróżnienia w cytatach – A.P. Kant wyjaśnia tutaj, że zarówno przedmioty dane nam w naoczności zewnętrznej, jak i zmiany dane w naoczności wewnętrznej są – zgodnie ze stanowiskiem idealizmu transcendentalnego – rzeczywiste. Należy jednak podkreślić, że Kant użył niemieckiego terminu „wirklich”, który słusznie został przetłumaczony przez Ingardena jako „rzeczywiste” (nie zaś „realne”), podczas gdy w przekładzie angielskim pojawia się termin „real”, który niestety jest dużo bardziej wieloznaczny i bywa również stosowany do tłumaczenia niemieckiego „real”. Cytowany przekład angielski może więc prowadzić do nierozróżniania istotnych dla filozofii niemieckiej pojęć „Wirklichkeit” i „Realität”. Zwracam uwagę na tę kwestię dlatego, że rozróżnienie to stało się jednym z najistotniejszych elementów ontologii Hartmanna, który próbował pokazać, że to, co istnieje idealnie, może być (i często bywa) równie rzeczywiste jak to, co istnieje realnie.

¹⁶ T e n ż e, *Krytyka czystego rozumu*, A 492, B 520, s. 511.

przestrzeni i zjawisk (w umyśle, wewnątrz umysłu, czy w relacji do umysłu) byłoby najodpowiedniejsze.

Prezentowany przeze mnie punkt widzenia nie jest bynajmniej całkiem nowy. Wśród rozlicznych interpretacji myśli Kanta, również najnowszych, znaleźć można podobne – jak się wydaje – propozycje¹⁷. Na przykład Henry Allison pisze: „Gdy Kant twierdzi, że jest empirycznym realistą i przeczy temu, jakoby był empirycznym idealistą, potwierdza, że nasze doświadczenie nie jest ograniczone do prywatnej domeny naszych własnych przedstawień, lecz obejmuje również spotkanie z «empirycznie realnymi» czasowo-przestrzennymi przedmiotami”¹⁸. Jak słusznie zauważa ten współczesny badacz myśli Kanta, „rzeczywistość rozumiana w sensie empirycznym odnosi się do intersubiektywnie dostępnego, czasowo i przestrzennie uporządkowanego królestwa przedmiotów ludzkiego doświadczenia”¹⁹.

POZA REPREZENTACJONIZMEM I KONSTRUKTYWIZMEM

To intersubiektywne, czasowo-przestrzenne królestwo przedmiotów ludzkiego doświadczenia nazywamy rzeczywistością i nie mamy powodu, aby wątpić w jego istnienie. Jest to jednak tylko nasza empiryczna rzeczywistość, nie zaś rzeczywistość transcendentálna. Przestrzeń, czas i zjawiska są empirycznie realne, lecz transcendentálnie idealne. Oznacza to, że bez istnienia ludzkiego umysłu (podmiotu transcendentálnego) i jego idei nie byłyby one takie, jakie są. Nie znaczy to natomiast, że gdyby nie istnieli ludzie i ich umysły, nic by nie istniało, lecz że bez ludzi i ich umysłów rzeczy nie byłyby takie, jakimi jawią się ludzkim umysłem. Znowu dochodzimy do wniosku tak oczywistego, że być może trywialnego: rzeczy niepozostające w relacji od ludzkich umysłów nie są takie same, jak rzeczy pozostające do nich w relacji. W taki właśnie sposób należałoby oddać sedno stanowiska Kanta, stanowiska, którego – moim zdaniem – nie można nazwać ani reprezentacjonizmem, ani konstruktywizmem; należałoby raczej uznać je – przez analogię do diagnozy zaproponowanej przez Hartmanna²⁰ – za znajdujące się poza reprezentacjonizmem i konstruktywi-

¹⁷ Zob. np. H.E. Allison, *Kant's Transcendental idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven–London 1983; P. A b e l a, *Kant's Empirical Realism*, Clarendon Press, Oxford 2002; L. A l l i s, *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press, Oxford 2015.

¹⁸ Allison, dz. cyt., s. 7.

¹⁹ Tamże, s. 6n.

²⁰ Nicolai Hartmann twierdzi, że właściwie (a więc ponadhistorycznie i systematycznie) zinterpretowane stanowisko Kanta zajmuje pozycję poza idealizmem i realizmem (zob. N. H a r t m a n n, *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Über-*

zmem, gdyż wyraźnie przekracza ono ten czysto pojęciowy i niemający swego odzwierciedlenia w rzeczywistości realnej substancjalny dualizm.

W związku z tym warto się zastanowić nad stwierdzeniem Toma Rockmore'a, że Kantowska *Krytyka czystego rozumu* „zawiera oba: przyczynowy, reprezentacjonistyczny, jak również «nie-przyczynowy», nie-reprezentacjonistyczny, konstruktywistyczny epistemologiczny model [wiedzy – A.P.]”²¹. Dlaczego Kant posługuje się raz zwrotami i terminami wskazującymi na reprezentacjonizm, a innym razem zwrotami i terminami wskazującymi na konstruktywizm? Odpowiedź, którą chciałabym zaproponować – jako jedną z możliwych interpretacji – brzmi: Kantowska *Krytyka czystego rozumu* jest próbą przedstawienia takiego modelu wiedzy, który znajduje się poza – noszącym znamiona ontologicznego kartezjanizmu – pojęciowym przeciwieństwem reprezentacjonizmu i konstruktywizmu. Za pomocą swojego projektu filozofii transcendentalnej Kant pragnął przewyżżyć teorię poznania, u podstaw której leży kartezjańska metafizyka dwóch niezależnych od siebie substancji.

Można oczywiście uznać Kanta – jak to czyni Rockmore, związany bardziej z tradycją kartezjańską niż kantowską – za na wpół konstruktywistę i na wpół reprezentacjonistę, wówczas jednak należy mieć świadomość, że wynika to z przyjęcia pewnej tradycji myślenia. Właśnie tę tradycję Kant próbował przewyżżyć. Stosowanie powstałych na jej gruncie schematów myślenia świadczy o niezrozumieniu intencji i znaczenia jego myśli. Należy więc stwierdzić, że obecne do dziś zarówno w historii filozofii, jak i w filozofii systematycznej, wysiłki by przyporządkować propozycję Kanta do jednego z dwóch omawianych stanowisk metafizycznych nie mogą oznaczać nic innego, jak zaprzeczenie wartości jego filozoficznego projektu i powrót do kartezjańskiego dualizmu i substancjalizmu – wbrew wyraźnie obecnym już w myśleniu Kanta, a rozwiniętym później na gruncie dwóch głównych szkół neokantowskich (badeńskiej i marburskiej), a następnie również w ontologii Nicolaia Hartmanna, antydualizmowi i relacjonizmowi.

W STRONĘ ONTOLOGII RELACJONISTYCZNEJ

Stanowisko Kanta ujawnia więc – niezależnie od tego, na ile sam filozof sobie to uświadamiał – relacyjny charakter rzeczywistości. Można więc powiedzieć, że korzenie późniejszego, charakterystycznego dla szkoły marburskiej

geschichtlichen in der Kantischen Philosophie, w: tenże, *Kleinere Schriften*, t. 2, *Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*, Walter de Gruyter, Berlin 1957, s. 278-322).

²¹ T. R o c k m o r e, *Kant and Phenomenology*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2011, s. 45n.

stanowiska, które polski marburczyk Władysław Tatarkiewicz określił mianem „relacjonizmu”²², a także wywodzącej się z niego relacyjnej ontologii stworzonej przez Nicolaia Hartmanna²³, znajdują się już w myśli Kanta. Dopiero rezygnując w naszym myśleniu z prymatu kategorii substancji wobec kategorii

²² Por. W. T a t a r k i e w i c z, *Szkola marburska i jej idealizm*, Wydawnictwo Derewiecki, Kęty 2010, s. 40n.

²³ Zaliczenie ontologii Nicolaia Hartmanna do filozofii transcendentalnej może wydawać się kontrowersyjne, dość często mówi się bowiem o jego „odejściu” od perspektywy filozoficznej stworzonej przez jego marburskich nauczycieli, wskazując na wydaną w roku 1921 pracę *Zarys metafizyki poznania* jako świadectwo tego procesu i jednocześnie cenzurę czasową. Bardziej szczegółowe badania nad filozofią Hartmanna i jej rozwojem ujawniają jednak, że takie stawianie sprawy jest znacznym uproszczeniem. Nie brak badaczy, którzy traktują ontologię krytyczną Hartmanna nie jako odrzucenie i odejście od – stworzonej przez Kanta i kontynuowanej między innymi w neokantyzmie – perspektywy filozofii transcendentalnej, lecz właśnie jako jej kontynuację i krytyczne rozwinięcie (por. J. K l e i n, *Hartmann und die Marburger Schule*, w: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*, red. H. Heimsoeth, R. HeiB, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1952, s. 106; zob. też: A. J. N o r a s, *Nicolai Hartmann i marburczycy: znaczenie pracy „Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?”*, „Principia”, 27-28(2000), s. 65-73; por. t e n ż e, *Szkola marburska w filozofii Nicolaia Hartmanna. Studia nad filozofią Nicolaia Hartmana z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013, s. 11-22; t e n ż e, *Pojęcie samoświadomości w filozofii świadomości Paula Natorpa*, „Folia Philosophica” 32(2014), s. 105; zob. A. P i e t r a s, *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*, Universitas, Kraków 2012; t a ż, *Nicolai Hartmann and the Transcendental Method*, „Logic and Logical Philosophy” (w druku, <https://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LLP/article/view/LLP.2021.001>). Również tacy autorzy, jak uczeń Hartmanna Wolfgang Harich (zob. W. H a r i c h, *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000), Martin Morgenstern (zob. M. M o r g e n s t e r n, *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Junius, Hamburg 1997) czy – zaliczający Hartmanna do ruchu fenomenologicznego – Herbert Spiegelberg (zob. H. S p i e g e l b e r g, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague 1965), wspominając o jego odejściu lub stopniowym oddalaniu od neokantyzmu, zawsze zwracają uwagę, że nie oznaczało ono całkowitego zerwania z charakterystyczną dla neokantystów perspektywą filozoficzną, lecz raczej odrzucenie pewnych konkretnych poglądów czy założeń, między innymi marburskiego idealizmu logicznego. W ten sposób filozofię Hartmanna coraz wyraźniej widział również Andrzej J. Noras. Świadczą o tym wszystkie jego wspomniane wyżej publikacje, a także jeden z jego ostatnich artykułów zatytułowany *Nicolai Hartmann and the Marburg School*, który ukazał się we współredagowanej przeze mnie pracy zbiorowej poświęconej myśli Nicolaia Hartmanna. W artykule tym Noras proponuje mówić raczej o istnieniu pewnych ważnych różnic między stanowiskami marburczyków i Hartmanna niż o jego definitywnym odejściu od stworzonego przez tych pierwszych – i wciąż przecież ewoluującego (co ukazują również rozbieżności między myślą Hermanna Cohena a późnymi poglądami Paula Natorpa) – projektu filozoficznego. Nie należy zapominać również o tym, że – jak pisze Włodzimierz Galewicz – „rozstanie z neokantyzmem nie oznaczało dla Hartmanna zerwania z filozofią samego Kanta” (W. G a l e w i c z, *N. Hartmann*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 12), a to przecież właśnie Kant, nie zaś neokantysty, był pomysłodawcą filozofii transcendentalnej, a stworzony przez niego projekt znalazł wiele różnych kontynuacji, do których zaliczyć można – jak to czynię – ontologię krytyczną Hartmanna (zob. M. B r e l a g e, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin 1965; J. S u r z y n, *Różne interpretacja kantowskiego transcendentalizmu*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 27(2016) nr 1, s. 61-87).

relacji, jesteśmy w stanie zrozumieć prawdziwy sens Kantowskiego projektu. Dopóki bowiem pozostajemy w nowożytnym paradygmacie kartezjańskim, opartym na ontologicznym dualizmie dwóch substancji – niezależnej od umysłu ludzkiego substancji rozciągłej oraz pozbawionej swego materialnego podłoża substancji myślącej (*cogito*), dopóty wciąż będziemy popadać również w epistemologiczny dualizm, w którym podmiot i przedmiot poznania stanowią dwie całkowicie niezależne od siebie sfery. Jeśli jednak przyznamy – co zawiera już stanowisko Kanta – że podmiot i przedmiot są pojęciami „dialektycznymi”, a więc takimi, których treść wzajemnie się warunkuje, zrozumimy, w jaki sposób przedmiot może być równocześnie empirycznie realny i transcendentalnie idealny.

Co więcej, Kantowska krytyka rozumu ukazuje, że wciąż powracające w historii filozofii myślenie dualistyczne samo nie jest niczym innym niż pewnego rodzaju poznawczą skłonnością człowieka, wynikającą nie tyle z istoty poznawanego bytu, ile raczej z ontologicznej struktury podmiotu poznającego (dawniej nazywanego podmiotem transcendentalnym, dziś występującego często pod nazwą umysłu). To właśnie nasz umysł, dzięki wytworzeniu zdolności refleksji (czyli poznawczej relacji zwrotnej: odniesienia się podmiotu do siebie samego jako do przedmiotu) ujmuje rzeczywistość w sposób dualistyczny, tworząc perspektywę podmiotowo-przedmiotową. Świat, zanim zostanie poddany przez człowieka refleksji, nie dzieli się na podmioty i przedmioty. W nastawieniu naturalnym, a więc przedrefleksyjnym, wszystko, co jest nam dane, traktujemy jako rzeczywiste, a pytanie o realność czy idealność rzeczy w ogóle się nie pojawia. Nie tylko w życiu codziennym, lecz także na gruncie empirycznych nauk szczegółowych, podejmując jakiekolwiek działanie, każdy z nas pozostaje realistą. Dopiero jako oddający się refleksji filozofowie (i mam tu na myśli zarówno osoby zajmujące się zawodowo filozofią, jak i każdego człowieka w momencie refleksyjnej zadumy nad sobą samym i swoim życiem) zaczynamy analizować świat z dualistycznej perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, a więc możemy stać się wątpięcymi w realność rzeczy idealistami.

Kant wyraźnie rozróżnia zatem te dwa charakterystyczne dla ludzkiego rozumu (umysłu) punkty widzenia: (1) transcendentalny, właściwy refleksji filozoficznej oraz (2) empiryczny, odpowiadający naszemu codziennemu i naukowemu doświadczeniu. Niemiecki filozof pisze: „Zjawisko w s e n s i e t r a n s c e n d e n t a l n y m kiedy to mówi się o rzeczach, że są one zjawiskami (*phenomena*), jest pojęciem o całkowicie innym znaczeniu niż wtedy, gdy mówi się, iż ta rzecz jawi się tak czy inaczej, co wskazywać winno na zjawiska fizyczne i może zostać nazwane aparencją lub pozorem. W j ę z y k u d o ś w i a d c z e n i a bowiem przedmioty te są pomyślane jako rzeczy same w sobie [...]”. Przeto twierdzenie, że wszystkie przedstawienia zmysłów

przedkładają nam do poznania wyłącznie przedmioty jako zjawiska, wcale nie jest tożsame z sądem głoszącym, iż zawierają one pozór przedmiotów, jak twierdziłby idealista²⁴.

Jeden i ten sam człowiek (umysł) ma zdolność ujmowania danych mu przedmiotów raz z punktu widzenia transcendentального (jako idealnych), kiedy indziej zaś z punktu widzenia empirycznego (jako całkowicie realnych, a więc różnych od pozorów także niekiedy występujących w doświadczeniu). Wątpienie nie jest stanem właściwym ani dla człowieka podejmującego działanie w codziennym życiu, ani dla reprezentanta nauk szczegółowych badającego daną empirycznie rzeczywistość; stanowi ono natomiast stan odpowiedni dla oddającego się refleksji filozofa.

DWA PUNKTY WIDZENIA ZAMIAST DWÓCH ŚWIATÓW

Te dwa punkty widzenia: empiryczny i naturalny oraz refleksyjny, stale już towarzyszą człowiekowi, ponieważ wykształcił on w sobie zdolność do refleksji²⁵. Z empirycznego punktu widzenia, z pozycji nastawienia naturalnego (łac. *intentio recta*) lub – jak w przywoływanym fragmencie określa to Kant – w języku doświadczenia (wszystkie te określenia należy traktować jako synonimiczne nazwy nastawienia przyjmowanego w doświadczeniu codziennym oraz naukowym) ujmowane przez nas przedmioty traktujemy jako rzeczy istniejące niezależnie od nas i odróżniamy je od wszelkiego rodzaju pozorów rzeczy. Dlatego właśnie z empirycznego punktu widzenia (który nie uwzględnia rozróżnienia jakichkolwiek poziomów czy perspektyw myślenia) wszelkie mówienie o zjawisku różnym od rzeczy samej w sobie nieuchronnie prowadzi do metafizycznej teorii dwóch światów. Dopiero z transcendentального punktu widzenia, z pozycji nastawienia refleksyjnego (łac. *intentio obliqua*), występującego podczas filozoficznej refleksji, która dokonuje podwojenia samego podmiotu poznającego na „ja” transcendentalne (to, które poznaje) i „ja” empiryczne (to, które jest poznawane), dane nam w poznaniu przedmioty rozpatrujemy (myślimy) raz jako same tylko zjawiska, czyli w relacji

²⁴ I. Kant, *O postępie metafizyki*, tłum. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 29.

²⁵ Oczywiście w zależności od predyspozycji, a także wykonywanego zawodu, jedna z nich może przeważać. Przykładowo filozof czy świadomy filozoficznie naukowiec częściej przyjmują transcendentálny punkt widzenia niż ktoś zajmujący się na co dzień czymś zupełnie innym. Podobnie, niezależnie od wykonywanego zawodu, jednych ludzi cechuje po prostu większa, innych zaś mniejsza skłonność do refleksji, czyli do przyjmowania transcendentálnego punktu widzenia, który z samej swej istoty nierozzerwalnie wiąże się z wątpieniem i dlatego może (choć nie musi) prowadzić do sceptycyzmu.

do naszych władz poznawczych, innym razem jako niezależne od tych władz i ich warunków rzeczy same w sobie.

To właśnie transcendentalny punkt widzenia, który pozwala zrozumieć, że źródłem owego zdwojenia świata jest ontologiczna konstrukcja naszego umysłu, chroni nas przed błędnym przekonaniem, że mamy tu do czynienia z dwoma różnymi porządkami ontologicznymi. Na tym poziomie staje się jasne, że zjawiska i rzeczy same w sobie nie tworzą dwóch osobnych światów, lecz są tylko dwoma różnymi sposobami, w jakie myślimy o jednym i tym samym świecie rzeczy. Różnica między zjawiskami a rzeczami samymi w sobie to różnica jedynie pojęciowa (pomyślana) i nie mamy – co nieustannie stara się nam ukazać Kant – żadnych podstaw, aby uważać ją za realną²⁶.

Ostatni reprezentant neokantyzmu badeńskiego Emil Lask, którego analizy wyraźnie zmierzały w kierunku obranym następnie przez Nicolaia Hartmanna w jego ontologii postneokantowskiej²⁷, jako pierwszy wykazał, że z filozoficznego punktu widzenia, z refleksyjnego poziomu analizy, metafizyczna teoria dwóch światów (niem. *Zweiweltentheorie*) zastąpiona zostaje teorią dwóch elementów (niem. *Zweielemententheorie*)²⁸. Dzięki przyjęciu perspektywy filozofii transcendentalnej dualizm zjawisk (rzeczy takich, jak się nam one zjawiają) oraz rzeczy samych w sobie (rzeczy takich, jakimi są niezależnie od tego, że się nam zjawiają) może zostać zrozumiany i wyjaśniony za pomocą pojęć formy i materii poznania. Obiekt teoretyczny (przedmiot poznania) można rozpatrywać jako złożony z dwóch elementów: zmysłowego, lecz pozbawionego jeszcze sensu materiału – tego, co jest przez nas przeżywane (niem. *Erleben*), ale czego jeszcze nie myślimy za pomocą żadnych porządkujących, czyli syntetyzujących ten materiał form poznawczych, oraz niezmysłowych, ale nadających sens (formujących, porządkujących, syntetyzujących) form naszego myślenia. Zdaniem Laska Kantowska „teza kopernikańska” ujawnia, że w obiekcie teoretycznym (w przedmiocie poznania czy szerzej – w rzeczy kultury) spotykają się wszystkie dualistyczne elementy hipostazowane w metafizycznej teorii dwóch światów, na przykład: zjawisko i prawdziwa rzeczywistość, świat zmysłowy i świat intelektualny, zjawiska i idee, materia i forma, materia i duch, to, co skończone, i to, co nieskończone, to, co warunkowane, i warunek, przyroda i rozum czy przyroda i wolność²⁹.

²⁶ Por. Allison, dz. cyt., s. 8; Krauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn 1974, s. 17.

²⁷ Zob. Pietras, *Emil Lask. Między neokantyzmem a postneokantyzmem*, „Estetyka i krytyka” 2012 nr 4(26), s. 119-134.

²⁸ Zob. Lask, *Gesammelte Schriften*, t. 2, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923.

²⁹ Por. Hobe, *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens* (praca doktorska), Wydział Filozofii Ruprecht-Karl-Universität, Heidelberg 1968, s. 53n.

PRZEZWYCIĘŻENIE DUALIZMU I PLURALIZM DETERMINACJI

W tym kontekście nową niedualistyczną, relacyjną i pluralistyczną ontologię tworzoną przez ucznia neokantystów Nicolaia Hartmanna rozumieć można jako realizację Kantowskiego projektu nowej metafizyki przyjmującej perspektywę filozofii transcendentalnej; zarówno neokantyzm marburski, jak i analizy Emila Laska stanowiły niezbędny etap przygotowawczy do stworzenia takiej ontologii.

Hartmann dokonuje rzeczywistego przewyciężenia nie tylko metafizycznego monizmu, lecz w tej samej mierze również metafizycznego dualizmu. Nie zostało to niestety dostrzeżone i wykorzystane przez szersze grono filozofów, a tym samym – jak twierdzę – potencjał projektu Kantowskiego po dziś dzień nie został w pełni wykorzystany. Najlepszy tego dowód stanowi fakt, że we współczesnej myśli filozoficznej wciąż toczą się spory, których istota wynika z błędnego uznania, iż w ontologii mamy do czynienia z rozłączną alternatywą monizmu i dualizmu. Najlepszym współczesnym przykładem takiego sporu jest popularny na gruncie ontologii umysłu spór fizykalizmu z dualizmem, lecz także inne, jak spór reprezentacjonizmu z konstruktywizmem, czy – na gruncie etyki – spór kompatybilizmu z inkompatybilizmem.

Gdyby jednak przyjąć inną ontologię – a przykład takiej właśnie ontologii prezentuje Hartmann – wszystkie wymienione spory straciłyby swój sens. Jakiegokolwiek podejmowalibyśmy wysiłki, by zmieścić jego poglądy w ciasnych i – jak twierdzę – sztucznych konstrukcjach pojęciowych, Hartmanna nie da się uczynić ani fizykalistą, ani dualistą; ani reprezentacjonistą, ani konstruktywistą; ani kompatybylistą, ani inkompatybilistą (w znaczeniu, jakie powszechnie nadaje się tym terminom)³⁰ właśnie dlatego, że konstrukcje te opierają się na starej ontologii przedkrytycznej (przedkantowskiej) uznającej monizm i dualizm (w różnych, mniej lub bardziej skrajnych formach) za jedyne możliwe stanowiska. Stanowisko, jakie zajmuje Hartmann, nie jest ani monistyczne, ani dualistyczne, lecz jest pluralistyczne: w świecie istnieje wielość determinacji odpowiadająca wielości obszarów bytowych, które Hartmann dzieli w pierw na dwa sposoby istnienia: realny i idealny, by potem każdy z tych sposobów dalej różnicować, dzieląc byt idealny na wolny, związany i zawieszony, a byt realny na cztery (rozpoznane do tej pory przez naukę) warstwy: byt fizyczny, organiczny, psychiczny i kulturowy. Każdemu sposobowi bycia, a także każdej poszczególnej warstwie bytowej odpowiadają właściwie dla niej kategorie bytowe (zasady determinujące indywidualium). Istnieje również zjawisko powrotu kategorii warstw niższych w warstwach wyższych, powrót tej jednak jest za-

³⁰ Por. L. K o p c i u c h, *Etyka Nicolaia Hartmanna a późniejsze dyskusje etyczne*, „Ruch Filozoficzny” 69(2013) nr 3-4, s. 563-578.

wsze ograniczony, a tam, gdzie zachodzi, prowadzi do częściowej modyfikacji danej kategorii wskutek powiązania jej z innymi kategoriami danej warstwy. Dlatego im bardziej złożone i skomplikowane jest dane indywiduum bytowe (na przykład konkretny człowiek to indywiduum bardziej złożone niż zwierzę, zwierzę jest bardziej złożone niż roślina, roślina bardziej niż kamień itd.), tym większej liczbie determinacji ono podlega. Rzeczy kultury (w tym także przedmioty nauk) są więc współdeterminowane przez wiele czynników: niezależne od człowieka siły fizyczne, uwarunkowania biologiczne, konstrukcję psychiczną (którą dzielimy z częścią zwierząt), jak również przez tworzone przez umysł ludzki pojęcia (które należy już zaliczyć do duchowej warstwy rzeczywistości). Podmiot poznający nie konstruuje zatem przedmiotu poznania, lecz go współdeterminuje. Nie pojmujemy, jak możliwe jest współdeterminowanie jednego i tego samego zjawiska przez wiele różnych czynników, wyłącznie wskutek ograniczenia naszego umysłu. Prowadzi ono do charakterystycznej dla człowieka skłonności do poszukiwania jednej – lub przynajmniej głównej lub najważniejszej – przyczyny danego zdarzenia.

Znaczenie Hartmannowskiej tezy o wielości determinacji świata realnego dla rozważanego tu zagadnienia rzeczy sprowadza się więc do tego, że rzeczy kultury (a status takich rzeczy – jak wspomnieliśmy na wstępie – rozważany jest na gruncie filozofii transcendentalnej) podlegają wielości determinacji. Rozpatrywany przez Kanta przedmiot poznania nauk przyrodniczych należy więc rozumieć nie jako konstruowany, czyli całkowicie determinowany przez podmiot poznający, lecz jedynie jako współdeterminowany – również przez ontologiczną strukturę człowieka.

RZECZYWISTOŚĆ A REALNOŚĆ

W kontekście rozważanego tutaj statusu rzeczy drugą istotną zasługą Hartmanna jest położenie wyraźnego akcentu na – występujące od dawna w ontologii, nigdy jednak wystarczająco niewyeksponowane – rozróżnienie realności i rzeczywistości. Kant nazywa swoje stanowisko empirycznym realizmem i transcendentalnym idealizmem, podkreślając tym samym, że realizm i idealizm wcale się nie wykluczają, lecz właśnie uzupełniają. Zapewnia również, że przyznanie zjawiskom (przedstawieniom) statusu transcendentalno-idealnego nie odbiera im wcale rzeczywistości. Dzieje się tak właśnie dlatego, że realność nie oznacza tego samego, co rzeczywistość, a to, co istnieje idealnie, może być tak samo rzeczywiste, jak to, co istnieje realnie.

W prezentowanej przez Hartmanna ontologicznej strukturze świata idealność (niem. Idealität) i realność (niem. Realität) stanowią dwa różne sposoby istnienia (niem. Dasein). Rzeczywistość (niem. Wirklichkeit) natomiast jest

– obok możliwości i konieczności – jedną z modalności bytu. Te dwa różnienia: na sposoby istnienia (niem. *Seinsweise*) i modalności bytu (niem. *Seinsmodi, Modalitäten des Seins*), można ze sobą krzyżować i mówić o idealnej możliwości, idealnej rzeczywistości, idealnej konieczności, jak również o realnej możliwości, realnej rzeczywistości i realnej konieczności.

*

Okazuje się więc, że ontologia Hartmanna przynosi doskonałe narzędzie interpretacyjne do zrozumienia stanowiska Kanta. Ten ostatni głosi, że zjawiska charakteryzuje transcendentalna idealność – czyli że są one współwarunkowane przez pochodzące od podmiotu formy naoczności i intelektu, które zgodnie z wyznaczającymi cel poznania ideami rozumu przyjmujemy a priori – nie oznacza, że nie są one rzeczywiste. Rzeczywistość jest bowiem całością złożoną z wielu sfer (zarówno realnych, jak i idealnych), a każda z nich pozostaje w nierozzerwalnej relacji z pozostałymi, co w konsekwencji powoduje, że wzajemnie współdeterminują one poznawane przez człowieka rzeczy. Zjawiska (czyli rzeczy kultury) są rzeczami znajdującymi się w relacji do umysłu człowieka (lub – w zależności od ontologii umysłu, jaką uznajemy³¹ – wewnątrz umysłu człowieka), czyli duchowej warstwy bytu, w której dochodzi do przecięcia się sfer realnej i idealnej. O ile uznajemy człowieka i jego umysł za rzeczywiste, za takie uznać musimy również znajdujące się w relacji do niego (wewnątrz niego) rzeczy, czyli zjawiska (rzeczy kultury). Istota stanowiska Kanta sprowadza się właśnie do tego, że sprzeciwia on się twierdzeniu, jakoby to, co istnieje wewnątrz (lub w relacji do) umysłu, nie było rzeczywiste. Kto zaś domaga się, aby rzeczywiste było tylko to, co istnieje na zewnątrz (bez żadnego odniesienia do) umysłu człowieka, ten popełnia błąd wynikający z przyjęcia błędnej dualistycznej metafizyki substancjalnej. Wyznanie takiej metafizyki jako takiej jest natomiast konsekwencją ontologicznej konstrukcji naszego umysłu. Dokonana przez Kanta krytyka wprawdzie ujawnia ten transcendentalny pozór, leżący u podstaw wszelkiej metafizycznej teorii dwóch światów, lecz – co zauważa sam Kant – wcale nas przez nim nie chroni³².

³¹ We współczesnej kognitywistyce oraz leżącej u jej podstaw ontologii umysłu dominującym paradygmatem staje się ostatnio tak zwany paradygmat 4E, w którym na umysł składa się nie tylko mózg i zachodzące w nim procesy poznawcze, lecz również całe ciało oraz społeczno-kulturowe środowisko człowieka, a wszystkie te elementy znajdują się w ciągłej relacji procesualnej (zob. np. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, red. A. Newen, L. De Bruin, S. Gallagher, Oxford University Press, Oxford 2018). Przyjmując taki najszerszy z możliwych sposobów rozumienia umysłu, można by więc powiedzieć, że zjawiska (rzeczy kultury) znajdują się wewnątrz umysłu, gdyż jako wytwory kultury są one jego częścią.

³² „Pozór transcendentalny nie znika, pomimo że go już wykryliśmy”. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 297, B 354, s. 293. Por. tamże, A 407, B 434, s. 369; A 643, B 671, s. 501.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Abela, Paul. *Kant's Empirical Realism*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Adickes, Erich. *Kant und das Ding an sich*. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.
- Allais, Lucy. *Manifest Reality: Kant's Idealism and His Realism*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- Brelage, Marfred. *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1965.
- Harich, Wolfgang. *Nicolai Hartmann: Leben, Werk, Wirkung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Hobe, Konrad. *Emil Lask: Eine Untersuchung seines Denkens*. Doctoral dissertation, Ruprecht-Karl-Universität, Heidelberg, 1968.
- Galewicz, Włodzimierz. *N. Hartmann*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987.
- . "Nicolai Hartmanna analiza modalna bytu realnego." *Studia Filozoficzne*, no. 4 (1983): 157–72.
- Hartmann, Nicolai. "Diesseits von Idealismus und Realismus: Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie." In Hartmann, *Kleinere Schriften*. Vol. 2. *Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter, 1957.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- . *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>.
- . "Kritik der reinen Vernunft." In *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>.
- . *Krytyka czystego rozumu*. Translated by Roman Ingarden. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- . *O postępach metafizyki*. Translated by Artur Banaszkiewicz. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2007.
- . "Opus postumum." In *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>.
- . *Opus postumum*. Translated by Eckhart Förster and Michael Rosen, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Klein, Josef. "Hartmann und die Marburger Schule." In *Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk; Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*. Edited by Heinz Heimsoeth and Robert Heiß. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.
- Kopciuch, Leszek. "Etyka Nicolai Hartmanna a późniejsze dyskusje etyczne." *Ruch Filozoficzny* 69, nos. 3-4 (2012): 563–78.
- Kopciuch, Leszek, ed. *Studia nad filozofią Nicolai Hartmanna z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013.

- Lask, Emil. *Gesammelte Schriften*. Vol. 2. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.
- Morgenstern, Martin. *Nicolai Hartmann zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1997.
- Natorp, Paul. "Zum Gedächtnis Kant." *Die deutsche Schule* 8, no. 2 (1904): 65–85.
- Newen, Albert, Leon De Bruin, and Shaun Gallagher, eds. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Noras, Andrzej J. "Nicolai Hartmann." In *Powszechna encyklopedia filozofii*. Vol. 4. Edited by Andrzej Maryniarczyk et al. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/h/Hartmann.pdf>.
- . "Nicolai Hartmann i marburczycy: znaczenie pracy *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?*" *Principia* nos. 27–28 (2000): 65–73.
- . "Pojęcie samoświadomości w filozofii świadomości Paula Natorpa." *Folia Philosophica* 32 (2014): 88–106.
- . *Szkoła marburska w filozofii Nicolaia Hartmanna: Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013.
- Pietras, Alicja. "Emil Lask: Między neokantyzmem a postneokantyzmem." *Estetyka i krytyka*, no. 4 (26) (2012): 119–134.
- . "Nicolai Hartmann and the Transcendental Method." *Logic and Logical Philosophy* (in print). <https://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LLP/article/view/LLP.2021.001>.
- . *W stronę ontologii: Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Kraków: Universitas, 2012.
- Prauss, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.
- Rockmore, Tom. *Kant and Phenomenology*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.
- Surzyn, Jacek. "Różne interpretacja Kantowskiego transcendentalizmu." *Idea: Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 27, no. 1 (2016): 61–87.
- Tatarkiewicz, Władysław. *Szkoła marburska i jej idealizm*. Kęty: Wydawnictwo Derewiecki, 2010.
- Zwoliński, Zbigniew. *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa: PWN, 1974.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Alicja PIETRAS – Co to znaczy być transcendentalnym idealistą i empirycznym realistą jednocześnie. O statusie rzeczy w filozofii transcendentalnej

DOI 10.12887/33-2020-3-131-07

Celem artykułu jest przedstawienie takiej interpretacji Kantowskiego pojęcia idealizmu transcendentalnego, która pozwoli udzielić odpowiedzi na pytanie

o status rzeczy z perspektywy filozofii transcendentalnej. Główną tezą artykułu jest twierdzenie, że stanowisko tego filozofa umieścić można poza metafizycznym dualizmem realizmu i idealizmu, lub – by posłużyć się terminologią współczesną – reprezentacjonizmu i konstruktywizmu, i uznać je za propozycję stworzenia zupełnie nowej perspektywy myślenia, odrzucającej kartezjański dualizm substancji. W artykule autorka stawia również tezę, że prezentowany sposób rozumienia filozofii transcendentalnej leży u podstaw nowej pluralistycznej i relacjonistycznej ontologii Nicolaia Hartmanna, którą proponuję rozumieć jako kolejny – następujący po neokantyzmie – etap rozwoju niemieckiej filozofii transcendentalnej.

Słowa kluczowe: idealizm transcendentalny, realizm empiryczny, filozofia transcendentalna, rzecz, realność, rzeczywistość, relacjonizm, pluralizm

Kontakt: Instytut Filozofii, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice
E-mail: alicja.pietras@us.edu.pl, alicja.pietras@gmail.com
Tel. 602175341
<https://us.edu.pl/institut/ifil/>

Alicja PIETRAS, What It Means to Be a Transcendental Idealist and an Empirical Idealist at the Same Time: On the Status of Things in Transcendental Philosophy
DOI 10.12887/33-2020-3-131-07

The aim of the article is to present an interpretation of the Kantian concept of transcendental idealism, which would make it possible to understand the status of things from the perspective of transcendental philosophy. The main claim of the article is that Kant's standpoint can be situated beyond metaphysical realism and idealism, or, to use contemporary terms, beyond representationalism and constructivism. The standpoint in question can thus be regarded as an inspiration to reject the Cartesian dualism of substance and to propose a new philosophical perspective. In addition, the author claims that the understanding of transcendental philosophy presented in the article has provided a basis for the new, pluralist and relationalist ontology advanced by Nicolai Hartmann. She also suggests considering this ontology as another, after neo-Kantianism, stage in the development of German transcendental philosophy.

Keywords: transcendental idealism, empirical realism, transcendental philosophy, thing, *Realität*, *Wirklichkeit*, relationalism, pluralism

Contact: Institute of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Silesia in Katowice, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland
E-mail: alicja.pietras@us.edu.pl, alicja.pietras@gmail.com
Phone: +48 602175341
<https://us.edu.pl/institut/ifil/>

MÓWIĄ POECI

Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA

DRZEWA (I LIŚCIE)
W OSTATNICH WIERSZACH MICKIEWICZA
Szkic interpretacyjny

„Listek” i „gałązka”, sygnujące przynależność drzewa do świata roślin, odnoszą się przede wszystkim do psychiczno-metafizycznej natury człowieka i chociaż nie są w tym wypadku jednoznacznie i bezpośrednio związane z podmiotem mówiącym, ów podmiot przecież pozostaje w istotnym związku z wiedzą przekraczającą świat fizycznie dostępny.

W PUNKCIE WYJŚCIA

„Bodaj najkrótszy tekst Mickiewicza, a zarazem jeden z «najcelniejszych», jak tego wymaga słownikowa definicja arcydzieła. Podrzucić niczym piasek w tryby garść 13 słów: «Uciec z duszą na listek i jak motyl szukać / Tam domku i gniazdeczka →»¹. Aleksander Nawarecki, wskazując na arcydzielność lozańskiego dwuwersu Mickiewicza i przypominając meandry edytorskich rekonstrukcji tej lirycznej miniatury², otwiera w finale perspektywę hermeneutyczną, która wynika z uzasadnionego wcześniej wniosku, że dotychczasowy – w decyzjach wydawców – „listek” (piąte słowo dwuwersu) w zasadzie przekłada się na „liście”: „A co to wnosi do interpretacji [...] utworu? Zapewne uwalnia go od bezwzględnej dominacji wygłosowych zdrobnień. Wiersz przestaje być tylko pieszczotką, uroczym odpowiednikiem Hadrianowego *Animula vagula blandula*. Ujawnia swą wewnętrzną dynamikę: semantyczny kontrast między ucieczką i poszukiwaniem, między ucieczkowym ruchem od/przed, a poszukiwawczym dążeniem do/ku. Szum pomnożonych, a nie pomniejszych liści wzmacnia słowo «uciec», które w rękopisie Autor uwydatnił podkreśleniem (nikt tego dotąd nie dostrzegł!). A ucieczka to bezwzględna, bezosobowa, bezokolicznościowa i bezwarunkowa. Właściwie nic o niej nie wiemy (ani kto ucieka, przed kim lub przed czym, dlaczego?)[w tym miejscu autor do-

¹ A. Nawarecki, *Arcydzielko Mickiewicza*, „Teksty Drugie” 1995, nr 6(36), s. 119. Zob. A. Mickiewicz, *Uciec z duszą na listek...*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, *Wiersze*, oprac. C. Zgorzelski, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 414.

² W tym kontekście Nawarecki przywołuje między innymi nazwiska Józefa Kallenbacha i Czesława Zgorzelskiego (por. Nawarecki, dz. cyt., s. 122).

daje przypis³ – B.K.Ch.]. Tak jakby już na wstępie coś zostało przemilczane, opuszczone. Jakby tekstowi brakowało nie tylko końca, ale i początku. Jakby ten arcyfragment uciekał gdzieś w nieskończoność⁴.

Wydaje się, że sprawa redukcji „bezwzględnej dominacji [...] zdrobnień” w przypadku zamiany liczby pojedynczej („listek”) na liczbę mnogą („liście”) nie jest tu bardzo ważna. „Zdrobnieniowy” dukt poetycki „domku” i „gniazdeczka” odbieramy jako na tyle mocny, że nie dotyka go niewielka w istocie innowacja, jaką indukuje „listek”. Słowo to jednak, gdyby założyć wykluczoną (jak się wydaje) wersję odczytania rękopisu, wprowadziłoby (potwierdziło) możliwość objęcia refleksją Mickiewiczowskiego wątku motyla. „Listek” bowiem w czasach kształtowania się wyobraźni poety o z n a c z a ł r ó w n i e ż p ł a t e k k w i a t u⁵. Mogłoby zatem chodzić nie o drzewo, a o kwiatek (o „ucieczkę” na kwiatek). W takim wariacie interpretacyjnym kluczową rolę odegrałby Mickiewiczowski wątek związany z tym owadem, znany skądinąd⁶.

Nawarecki zwraca uwagę na możliwość interpretacji psychoanalitycznej, która nie wyklucza myślenia o „motylu” w sytuacji przyjęcia jako ostatecznej wersji „liści”. Ucieczka „motyla” (możliwej figury „ja” w tym dwuwersie) wydaje się jednak czymś innym niż ucieczka człowieka – podmiotu tego wiersza – który „niesie” w swoim doświadczeniu to wszystko, co zapisano w wierszach poety z okresu późniejszego; zwłaszcza z czasu, gdy powstawały liryki lozańskie. Jeśli zatem rozpatrywalibyśmy językowe konotacje Mickiewiczowskiego „motyla” wraz z całością doświadczenia poety zawartą w wierszach późnych, pojawiłaby się zdecydowana, wyraźna niespójność: motyl – lekkość, niefrasobliwość i motyl – wysoka duchowa dojrzałość, źródło przewartościowania rzeczywistości tego świata; tyle wiemy o zasadniczym przesłaniu liryki lozańskiej, o wypowiadającym się w niej „ja”. Chociaż, jak pisze interpretator *Dumań w dzień odjazdu*⁷: „Trójka kołatek-pająk-motyl (w różnych wariantach tych symboli) pojawia się w takim zestawieniu zarówno w IV części *Dziadów*, jak i w *Dumaniach w dzień odjazdu*”⁸.

³ „Niewiedzę na ten temat interesująco komplikuje ostrożna hipoteza psychoanalityczna, związana z kluczowym dla poety wspomnieniem z dzieciństwa: «matkę wspominał, którą bardzo kochał. Przypominał wtedy, jak dzieckiem lubił siadać na ogonie jej sukni, aby ciągnęła go po pokoju, i bawił się garnuszczykiem wyślaczanym porcelanowym od różu» (M. Górecka *Wspomnienia*, s. 100). Więc bawił się różanym pyłkiem, jak motyl, uciekając przed lękiem na skrawek matczynej sukni. Czyżby wiersz o poszukiwaniu schronienia był aktualizacją tego właśnie fantazmatu?” (tamże, s. 129, przyp. 23).

⁴ Tamże, s. 129. Jeśli nie podano inaczej, wyróżnienia w cytatach – B.K.Ch.

⁵ Zob. hasło „Listek”, w: *Słownik języka Adama Mickiewicza*, red. K. Górski, S. Hrabec, t. 4, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1965, s. 84n.

⁶ Zob. cytowany wyżej przypis Nawareckiego.

⁷ Zob. A. M i c k i e w i c z, *Dumania w dzień odjazdu*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 206-208.

⁸ Por. T. C h a c h u l s k i, „*Dumania w dzień odjazdu*” Adama Mickiewicza. *Tekst i jego tradycje*, „Pamiętnik Literacki” 92(2001) nr 1, s. 208.

Motyle pełnią w twórczości Mickiewicza różne role⁹. Jest to symbol dość migotliwy i mieści się w przedziale ograniczonym z jednej strony potoczną wykładnią („lekkie”, niefrasobliwość), z drugiej zaś – pełnią powagi, powiązanej z najbardziej indywidualną, liryczną, a zatem *d o s w i a d c z e n i o w ą* drogą poety¹⁰. Tę drugą opcję rozpoznajemy w *Dumaniach w dzień odjazdu*:

Dziatwa pędzi motyla, póki z dala świeci;
Złowi, pojrzy i ciska: niechaj dalej leci¹¹.

Portret siebie samego, przypominający inne obrazy przedstawiające bohatera wierszy z wcześniejszego okresu twórczości Mickiewicza (na przykład z końcowej fazy cyklu odeskiego), odsłania tego bohatera jako ofiarę sytuacji towarzyskich; jest on niesiony przez falę doraźnych uczuć, odruchów i kapryśków zbiorowości.

W tym kręgu interpretacyjnym mieści się również Mickiewiczowska dążność – bez nadziei – do kontaktu z innym, „bycia z”, za każdym niemal razem złościąca miejsce głębokiego poczucia niemożliwości prawdziwie spełnionego spotkania¹².

W „PALMIE ARMIDY”

Poeta projektował i rozumiał dogłębnie jedność z drugim, możliwość takiej jedności, ale niemal zawsze – w tym samym momencie swojego lirycznego rozwoju – podchodził do niej ostatecznie z poczuciem przegranej, życiowego wypalenia. I właśnie figura drzewa (do której podprowadzam wcześniejszy wątek), ten młodzieńczy projekt „obecności z”, obrazowo, symbolicznie, ale też w dukcie metaforycznego myślenia, przywołuje:

⁹ Por. np. G. I g l i ń s k i, *Z Mickiewiczowskiego bestiariusza. Owady i robaki w „Dziadach”*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 9(2016), s. 9-13.

¹⁰ Ostatnio o problemie jedności tego, co liryczne, i doświadczenia pisała Małgorzata Łukaszuk w książce *Doświadczenie i hermeneutyka* (zob. M. Ł u k a s z u k, *Doświadczenie i hermeneutyka. Prace o polskiej poezji nienowoczesnej*, Wydawnictwo KUL – Wydawnictwo UKSW, Lublin–Warszawa 2015). Tego zagadnienia dotyczy cała książka. Chcę też zwrócić uwagę na sformułowanie: „doświadczeniowa droga poety”, użyte przeze mnie bardzo świadomie. Otóż jeden z anonimowych recenzentów szkicu napisał, że mowa w nim o korelacji między drzewem a postawą ideową poety. Ta ostatni kategoria (postawa ideowa) jest jednak czymś zdecydowanie innym niż droga doświadczenia wewnętrznego, czasami określana na przykład jako rozwój duchowy czy droga wewnętrzna. Trudno byłoby wszak mówić o postawie ideowej św. Jana od Krzyża albo św. Teresy z Avila.

¹¹ M i c k i e w i c z, *Dumania w dzień odjazdu*, s. 207.

¹² Por. B. K u c z e r a - C h a c h u l s k a, *Mickiewicza pamięć zamieszкана*, w: *Przemiany form i postaw elegijnych w liryce polskiej XIX wieku (Mickiewicz, Słowacki, Norwid, Faleński, Asnyk, Konopnicka)*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002, s. 50-52.

O! przyjaciele, jakże jesteście szczęśliwi!
 Jako w palmie Armidy wszyscy żyjąc społem,
 Jedna zakłęta dusza całe drzewo żywi,
 Choć każdy listek zda się oddzielnym żywiołem:

Ale kiedy po drzewie grad burzliwy chłóśnie
 Lub je żądło owadów jadowitych drażni,
 Jakże każda gałązka dręczy się nieznośnie
 Za siebie i za drugie! – nie żądam przyjaźni¹³.

Dwie zwrotki tego wiersza z 1823 roku, motyl z *Dumań w dzień odjazdu* z roku 1825 (interesują mnie tylko te Mickiewiczowskie motyle, które mogą być postrzegane jako figury podmiotu tej liryki, w uzasadniony sposób stanowiące poprzedzający kontekst liryki ostatniej) są kontynuacją wątku wewnętrznego osamotnienia, odczucie to jest rezultatem napięcia, konfrontacji z dogłębną potrzebą, pragnieniem „bycia z” – przyjaźni czy miłości innego rodzaju. Błędne byłoby przypuszczenie, że bohater tych wierszy „lekkko”, „romantycznie”, wchodzi na drogę bardziej czy mniej wydumanej indywidualizacji; on przechodzi przez konkretne, r e a l n e próby różnorodnych wspólnot (pozostawiania na przykład w grupach przyjaciół...), które kończą się porażką – zrozumieniem niemożności „bycia z”. Prześwity tego wątku konkretyzują się w symbolu motyla, motyl w chronologicznym rozwoju tej poezji – e w o l u j e (od motyla w *Dumaniach w dzień odjazdu* do dwuwiersu lozańskiego *Uciec z duszą na listek...*). Zmiany uwidoczniają przede wszystkim g ł ę b o k i e d u c h o w e p r z e o b r a z e n i e c z ł o w i e k a - p o d m i o t u.

Dwie przywołane zwrotki utworu *Nowy Rok* z początku twórczości poety, poprzedzone na przykład *Żeglarzem*¹⁴ i najwcześniejszym poczuciem rozdźwięku z otoczeniem (z bliskimi), rysują wizję wspólnotowego szczęścia, będącego rezultatem jedności w wielości. Ta jedność w wielości znaczone jest „listkiem”, który sygnuje „oddzielny żywioł” indywidualnego życia. Widzimy tu radość jedności, ale też – w drugiej z przywołanych strof – cierpienie ze względu na innych, którego źródłem jest, paradoksalnie, w jakiś sposób spełnione przebywanie z nimi. Wizja organicznej jedności, zapowiadająca być może odczucie wspólnoty obecne w trzeciej części *Dziadów*¹⁵, zobrazowana została „palmą Armidy”¹⁶, czarodziejki władającej lasem wypełnionym drzewami, w które zamienieni zostali ludzie.

¹³ A. M i c k i e w i c z, *Nowy Rok. Myśl z (Jean Paul) Richtera*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 157n.

¹⁴ Z o b. t e n ż e, *Żeglarz*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 128-130.

¹⁵ Z o b. t e n ż e, *Dziady*, w: tenże, *Dziela*, t. 3, *Dramaty*, oprac. Z. Stefanowska, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 117-308.

¹⁶ Figura czarodziejki pochodzi z dzieła Torquata Tassa (zob. T. T a s s o, *Jerozolima wyzwolona*, tłum. P. Kochanowski, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/tasso-jeruzalem-wyzwolona.html>).

Źródłowy dla przedstawianej sytuacji charakter duszy, inicjującej ruch, odnoszony jest do wnętrza drzewa; tym samym metafora, a w jej obrębie samo drzewo, uzyskują siłę znaczeń przekraczających wymiar świata roślinnego.

Sytuacja taka zawiera zarówno ślad wyobraźni baśniowej, mitologicznej, jak i ślad myślenia samego Mickiewicza, ujawniającego się w wielu miejscach jego wypowiedzi lirycznych. Pamiętamy chociażby z *Pana Tadeusza* personifikowane rośliny (i drzewa), które istotnie współtworzą baśniowy świat poematu¹⁷, obdarzony jakąś wewnętrzną, niezwykłą antropologiczną siłą.

Jest w owej sytuacji przede wszystkim ta myśl liryczna Mickiewicza, która w stopniu mniejszym lub większym (bardziej czy mniej bezpośrednio) poprzedza wiersze późne romantyka, jego *świadość poetycką z późniejszych okresu*. Zakłęta dusza z lasu Armidy, „żywiąca” całe drzewo, jest również – w pewien sposób – „duszą” z interesującego mnie dwuwersu lozańskiego, wprowadza przestrzeń refleksji poetyckiej wykraczającej poza dostępny fizycznie świat obecności podmiotu, świat pozostający na drodze nieskończonej przemiany w kierunku duchowego dojrzewania, refleksji spirytualizującej również przyrodę.

„Listek” i „gałązka”, sygnujące przynależność drzewa do świata roślin, odnoszą się przede wszystkim do psychiczno-metafizycznej natury człowieka i chociaż nie są w tym wypadku jednoznacznie i bezpośrednio związane z podmiotem mówiącym, ów podmiot przecież pozostaje w istotnym związku z wiedzą przekraczającą świat fizycznie dostępny.

DRZEWA „LOZAŃSKIE” (I OKOŁOLOZAŃSKIE)

Najwcześniejszy Mickiewicz był poetą wspólnoty; przywoływany tu *Nowy Rok* jest wierszem granicznym, otwiera dłuższy okres, kiedy autor, doświadczony pozostawania w grupie ludzi (czego wyrazem są wiersze filomackie), zrozumiałszy wagę takiej obecności, z wiedzą, która pozostanie już na zawsze, odsuwa się jednak od wspólnoty; przechodzi przez zróżnicowane fazy samotności, by w latach trzydziestych wyartykułować niezwykle doznanie przekraczania granicy rzeczywistości „drugiego brzegu”.

Wiersze lozańskie i okołolozańskie, zawierające w kilku miejscach obraz drzewa, odsłaniają ten motyw przeobrażony, może analogicznie jak zmieniało się myślenie i doświadczenie poety (które pozostawiało okrusz minionej rzeczywistości, by wprowadzić go w zupełnie nową konfigurację).

¹⁷ O tym problemie najlepiej pisał Julian Przyboś (zob. J. Przyboś, „*Historia szlachecka*”, czyli *baśń*, w: tenże, *Czytając Mickiewicza*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1998, s. 51-62).

Wiersz *Drzewo*¹⁸, przypuszczalnie napisany około roku 1842, jest utworem dość niejasnym. Abstrahuję w tej chwili od perypetii edytorskich, związanych z faktem tworzenia możliwej jedności z tekstem *Wysłuchać się w szum wód...*¹⁹, przyjmując ustalenia Waława Borowego i późniejszych edytorów²⁰.

I z drzewa wysłużyło już zostać robakiem,
Już świeci się po wierzchu liściem niejednakiem,
Barwistą wróżbą liszki, wierzchołki jak różki
Bodzie w górę i liśćmi przebiera jak nożki,
Gdy wiatr wionie, że nie wiesz, czy dziecko w kolebce,
Czy gąsienica szybko mącąca nogami,
Czy wąż [.....]²¹.

I być może czytamy ten wiersz tak jak Ewa Szczeglacka-Pawłowska, widząc obraz starzejącego się drzewa, którego „przemijalność [...] jest tu przeniesiona na osobę podmiotu”²². Bez wątpienia rys starości, którą można by czytać analogicznie do sytuacji starzejącego się podmiotu, jest obecny w wierszu, ale nie ma w nim właściwie żadnego pewnego sygnału takiej analogii. Można zatem mówić co najwyżej o odległej, narzuconej z zewnątrz (w akcie percepcji) bliskości podmiotu i zasadniczego obrazu wiersza. Nie ma natomiast wątpliwości, że autor p a t r z y n a d r z e w o, że zatrzymuje ono jego uwagę oraz że figura drzewa w określonym momencie życia wpłynęła na organizację twórczego skupienia poety. Wiersz wyraźnie jest notatką, szkicem czegoś, co mogłoby zaistnieć. Artystyczna artykulacja sensu pozostaje niedokończona (i wcale nie chodzi tylko o ostatni wers). Kolejne obrazki i językowy kształt wersów wskazują na próbę, rodzaj pierwszego zapisu spojrzenia, które ewidentnie związane jest z autorską pracą myśli, skojarzeń, wyobraźni. W tym miejscu twórczości późnej Mickiewicza, nieco podobnie jak w *Nowym Roku* (zatem raczej na początku twórczości), poeta szuka figury (symbolu? metafory?) obejmującej całość doświadczeń podmiotu twórczego, wprowadzającej w jakieś uniwersum myślenia, możliwe na tym etapie życia. *Nowy Rok*, obraz drzewa w nim zawarty, przedstawiał organiczny związek z innymi ludźmi, tutaj – w wierszu *Drzewo* – pośrednio ekwiwalentyzowany człowiek (jeśli przyjąć taką wersję) albo jest samotny, albo mówi o jedności całego świata naturalnego. Wiersz ten jednak ewidentnie stanowi p r ó b ę, ś w i a d e c t w o

¹⁸ Zob. A. Mickiewicz, *Drzewo*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 415.

¹⁹ Zob. t e n ż e, *Wysłuchać się w szum wód...*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 415.

²⁰ Por. E. Szczeglacka-Pawłowska, *Romantyzm „brulionowy”*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015, s. 65-107. Tam też zgromadzone zostały informacje dotyczące historii edytorskiej obu fragmentów, literatura przedmiotu oraz interpretacja Ewy Szczeglackiej-Pawłowskiej.

²¹ Mickiewicz, *Drzewo*, s. 415.

²² Szczeglacka-Pawłowska, dz. cyt., s. 80.

n i e z a m k n i ę t e g o a k t u t w ó r c z e g o. Rozedrgane sensory (liszki, różki, liście, dziecko w kolebce, gaśienica) są jednak w poetyckim planie mało zintegrowane; można z nich jedynie – uwzględniając kontekst liryków lozańskich – wyczytać jakiś kierunek (w górę), opozycję, ale i jedność poznawczą różnych „bytów” (liszki, dziecka, węża). Wiatr zdaje się nieść tu ważną symbolikę (do tego wróć jeszcze).

Wiersz ten, powtórzę, jest najpewniej tylko świadectwem poszukiwań poety, ich organizacji, wyboru symboli (drzewo), nie jest jednak tak nośny w wyrazistości sensów, jak *Uciec z duszą na listek...*

W liryce Mickiewicza tego czasu²³ odnajdujemy jeszcze inne drzewo, bardzo naoczne, konkretne. Pojawia się w trzeciej zwrotce wiersza *Gdy tu mój trup...*, w którym jego bohater-podmiot najwyraźniej wchodzi w perspektywę widzianą „z drugiego brzegu”:

Tam, wpośród prac i trosk, i wśród zabawy,
Uciekam ja, tam siedzę pod j o d ł a m i,
Tam leżę wśród bujnej i wonnej trawy,
Tam pędzę za wróblami, m o t y l a m i –²⁴.

Naoczność drzewa (drzew) powiązana jest z ukonkretnieniem gatunku (jodły); drzewo z wcześniejszego wiersza miało charakter nieco alegoryczny, odnosiło się do czasu współczesnego poecie; drzewo z wiersza *Gdy tu mój trup...* natomiast – do czasu jego młodości²⁵. Jest ono elegijną aktualizacją „teraz”, tego co już minęło. Jodła – jej symbolika – niezwykle pojemna, zawiera w sobie pozytywną, optymistyczną pełnię. Charakterystyczne, że w przywołanej strofie pojawia się również motyl²⁶, co zwraca uwagę na możliwość łącznego spojrzenia na ten wers i na *Uciec z duszą na listek...*

²³ W odniesieniu do wierszy lozańskich i okołolozańskich rezygnuję z chronologii, kolejność rozpatrywanych liryków wyznacza problematyka szkicu.

²⁴ A. M i c k i e w i c z, *Gdy tu mój trup...*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 413.

²⁵ Jeden z anonimowych Recenzentów szkicu zwrócił uwagę, że wiersz ten nie odnosi się do czasu młodości poety. Oczywiście, jeśli wziąć pod uwagę możliwość całościowej interpretacji tego liryku, wypada się w sposób dość oczywisty z Recenzentem zgodzić. Natomiast nie ulega wątpliwości, że konkretny obraz, zatem cząstka tekstu „podległa” ostatecznej jego (i ewentualnej) wymowie jest indukowana pamięcią kraju młodości Mickiewicza (por. np. C. Z g o r z e l s k i, *O sztuce poetyckiej Mickiewicza. Próby zbliżeń i uogólnień*, PIW, Warszawa 1976, s. 310). Podpowiadana przez Recenzenta wypowiedź Jacka Brzozowskiego porusza się w sferze interpretacji zwiędzającej wszystkie poziomy wiersza i faktycznie nie przeczy temu, co napisałam (por. J. B r z o z o w s k i, *Fragment lozański. Próba komentarza do wierszy ostatnich Mickiewicza*, w: *Liryki lozańskie Adama Mickiewicza. Strona Lemanu. Antologia*, oprac. M. Stala, Universitas, Kraków 1998, s. 335n.).

²⁶ Na osobną uwagę w dalszym ciągu zasługuje obecność żywej (żyjącej) natury w liryce Mickiewicza tego okresu.

W interesującym mnie tu przede wszystkim dwuwersie nakładają się perspektywy liryku *Drzewo* i obrazu drzewa w wierszu *Gdy tu mój trup...*; aktualne teraz i „matryce” przeszłości („Uciekam ja”, „tam pędzę za wróblami, motylami”).

Można dokonać interpretacyjnej trawestacji: obserwujemy tu ucieczkę ze „starego drzewa” w rzeczywistość żywej (bo ożywionej pamięcią drzew i sytuacji dawnych) przestrzeni świata duchowego. Ta matryca „dendrologicznej” przeszłości jest narzędziem rysowania pragnienia (trwania). Dodajmy – w rzeczywistości przekraczającej wymiar ziemski.

Aleksander Nawarecki w tekście cytowanym na początku niniejszego szkicu pisze o *Uciec z duszą na listek...*: „Jakby ten arcyfragment u c i e k a ł g d z i e ś w n i e s k o ń c z o n o ś ć”²⁷. Jedyna istniejąca książka o liryce lozańskiej²⁸ (jeśli nie brać pod uwagę antologii Mariana Stali²⁹) mówi właściwie o przekuciu wcześniejszych wartości Mickiewiczowskiej liryki w okresie lozańskim w kontemplację nieskończoności³⁰. Wniosek ten poprzedza regularne studium czasu w poezji romantyka (finalny czas, a właściwie przewyciężenie go, stanięcie poza nim, poprzedzają formy kontaminacji i dysocjacji).

W innym miejscu autor książki Marian Maciejewski kończy fragment dotyczący liryki rzymsko-drezdeńskiej w ten sposób: „Otworzyła się więc dla poety droga prowadząca do nowych odkryć i rozwiązań w zakresie sztuki lirycznej tak ambitna i wymagająca w trudnej sztuce prostoty i pośredniości, że była to także droga prowadząca do całkowitego zamknięcia: «Uciec z duszą na listek i jak motyl szukać / Tam domku i gniazdeczka →» [1839-1840]”³¹.

Czy zatem i ucieczka od słów, które nie obejmują doświadczenia człowieka i idącego za nim rozpoznania? Ale ucieczka na coś, co poeta zdaje się określać drzewem, w gałęziach którego odsłania się nowa rzeczywistość, nowy „domek i gniazdeczko”.

Nieskończoność, o której piszą Maciejewski i Nawarecki, łączy obu komentatorów, schodzą się oni w tym jednym punkcie. Jednoczą się również, w ich wypowiedziach, sprawy formy i wyrazu wierszy, ich zawartości i poniekąd biografii Mickiewicza.

Nieskończoność przerasta każde ludzkie słowo, ale w nieskończoność również (szukając „domku i gniazdeczka”, zatem – marząc o „zatrzymaniu

²⁷ Nawarecki, dz. cyt., s. 129.

²⁸ Zob. M. Maciejewski, *Wrzucony do bytu otchłani. Liryka lozańska i jej konteksty*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

²⁹ Zob. *Liryki lozańskie Adama Mickiewicza. Strona Lemanu. Antologia*.

³⁰ Zob. M. Maciejewski, *Mickiewiczowskie „czucia wieczności” (Czas i przestrzeń w liryce lozańskiej)*, w: tenże, *Wrzucony do bytu otchłani. Liryka lozańska i jej konteksty*, s. 88-106. Zob. też: B. Kuczera-Chachulska, *Poezja i kontemplacja*, w: Maciejewski, *Wrzucony do bytu otchłani*, s. 157-175.

³¹ Maciejewski, „*Wrzucony do bytu otchłani*”, w: tenże, *Wrzucony do bytu otchłani. Liryka lozańska i jej konteksty*, s. 146.

w zamieszkaniu” w wieczności) pragnie uciec bohater liryczny ukryty za bezokolicznikową formą „Domek” („gniazdeczko”) z przedłożańskiej twórczości zmienił swoje wypełnienie.

Mickiewiczowską premianę „niesie” również figura drzewa. Ona pozwala czytelnikowi wejść w możliwe niuanse przeobrażeń³² poety. W komentowanym wcześniej *Drzewie*, zapisanym przez Mickiewicza na jednej karcie z wierszem *Wysłuchać się w szum wód głuchy...*, pojawia się wiatr („Gdy wiatr wionie”); ciekawe, że w tym drugim, który już nie jest zapisem, próbą, a bardziej „arcydziełkiem”, odnajdujemy ten wiatr również:

Wysłuchać [się] w szum wód głuchy, zimny i jednaki
I przez fale rozeznac myśl wód jak przez znaki,
Dać się unosić wiatrom, nie wiedzieć gdzie lotnym,
I zliczyć każdy dźwięk w ich ruchu kołowrotnym,
Wnurzyć się w łono rzeki z rybami...
Ich okiem niewzruszonym jak gwiazda...³³

Symbolika wiatru przywołuje Ducha Świętego, biblijną Osobę Boską. Wiatr widoczny jest w konarach, gałązkach i liściach drzew; widoczny jest w drzewach. To miejsce „ujawniania się” wiatru. W roku 1835 poeta parafrazuje hymn *Veni Creator*. Wiersz pod tym samym tytułem jest również mocnym świadectwem myśli Mickiewicza z tego czasu. Może dałoby się sformułować wniosek, że jego otwarcie na nieskończoność (charakterystyczne dla późnej twórczości poety) właśnie dzięki drzewom, dzięki połączeniu tego co naturalne i nadnaturalne, zyskuje wcale nieabstrakcyjną wartość?

Zwróćmy jeszcze uwagę na Mickiewiczowskie tęsknoty do „zadomowienia”. Pisze Maciejewski o *Rozmowie wieczornej*³⁴, w której pojawił się „dom mego ducha”³⁵:

„Podmiot *Rozmowy wieczornej* wie d z i a ł, że Ten, «co króluje w niebie», może zamieszkać w «domku mego ducha». Retoryka poetycka i tradycja poezji już go tam sprowadziły. Świadomość kenotyczna, która przepelnia ten wiersz, uczyniła taką możliwość w pełni realną. Gdyby nie owa «obojętna дума», która «jak mgły szata» «wnętrzne pioruny poślaca obłokiem».

A więc «wybicie się» na w pełni chrześcijańskie doświadczenie mistyczne stało się niemożliwe. Pozostały miraż mistyki naturalnej, dla której efekty więcej znaczą niż sam Arcymistrz, «wymowa» ważniejsza niż sam jej Mistrz.

³² To formuła Wacława Borowego.

³³ M i c k i e w i c z, *Wysłuchać się w szum wód głuchy...*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 415.

³⁴ Zob. t e n ż e, *Rozmowa wieczorna*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 327n.

³⁵ „Z Tobą ja gadam, co królujesz w niebie, / A razem gościsz w domku mego ducha”. Tamże, s. 327.

Ale zarazem wybranie tej Drogi stanowi opcję na rzecz «starego człowieka», któremu niedaleko do pocieszeń «w kraju lat dziecińczych», by

Uciec z duszą na listek i jak motyl szukać
Tam domku i gniazdeczka.

Dostojny tradycją mistyki europejskiej «domek mego ducha», nabrzmiały romantyczną historiozofią, rezygnuje ze swych wzniosłych powołań, by szukać oparcia na listku; by «jak motyl szukać / Tam domku i gniazdeczka», powie podmiot zwiewnego dystychu, który brzmi jak szept. [...] Szuka [bohater-autor – B.K.Ch.] ratunku w masce infantylnej, która ma rodowód w sentymentalizmie.

Oczywiście, nie jest tak, by nie było żadnych prób ratowania «domku mego ducha» dla jego faktycznego Mieszkańca, którym jest Duch Święty. Mickiewicz jest także autorem hymnu *Veni Creator*; podmiot wielbi w nim Ducha Świętego [...].

Przede wszystkim wskazać by tu należało ową «retortę» przebóstwienia, wszelako – jak pisałem – n a t u r a l n e g o, którą jest głośny wiersz *Snuć miłość...* I nie jest chyba przypadkiem, że ten niedokończony sonet, któremu zabrakło dwóch wersów, jakby oddechu, by wyspacjować analogon do wyrażenia «mocy Stwórcy Stworzenia», rozpoczyna się od motywu jedwabnika: «Snuć miłość, jak jedwabnik, jak nić wnętrzem swym snuje»³⁶.

Czy Marian Maciejewski nie jest w tym fragmencie zbyt perfekcjonistycznym interpretatorem w wymiarze teologicznym? Zarzucając Mickiewiczowi „naturalną” drogę, zauważa przecież próby ratowania „domku mego ducha” i wspomina o hymnie do Ducha Świętego. Czy nie jest tak, że jeśli w jednym geście interpretacyjnym ujmijemy fakt autorstwa hymnu i m o t y w d r z e w z z a d o m o w i o n y m w n i c h w i a t r e m i j e g o symboliką, otrzymujemy poetycki obraz z bardzo wyraźnym sensem, a także – jako artystyczny analogon – sytuację z utworu *Snuć miłość...* (w którym znów, w początkowej fazie wiersza, pojawiają się: jedwabnik, ziarno złote, wianie wiatru w górę):

Stąd będzie naprzód moc twa jak moc przyrodzenia,
A potem będzie moc twa jako moc żywiołów,
A potem będzie moc twa jako moc krzewienia,
Potem jak ludzi, potem jako moc aniołów,
A w końcu będzie jako moc Stwórcy stworzenia³⁷.

³⁶ M. M a c i e j e w s k i, *Mickiewiczowski „domek mego ducha”*, w: *Mickiewicz mistyczny*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Wydawnictwo UW, Warszawa 2005, s. 234n. Wy różnienia w tekście – M.M.

³⁷ A. M i c k i e w i c z, *Snuć miłość*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 411.

Czyż ten „rozrost mocy” nie jest analogizowany w „rozroście” drzewa? Niezahamowanym, ciągłym? Uporczywa anafora, jakby czy dosłownie prowadząca w nieskończoność moment przebóstwienia człowieka, egzystencjalna możliwość, potencja nieokreślonego bohatera – są tu obecne nieustannie. „Rozrost” ten – jak wspomniałam – jest analogiczny do „rozrostu” w świecie natury: roślin, d r z e w... Czy jest to analogia banalna, czy wskazuje może na element wyobraźniowej spójności myśli lirycznej poety w okresie lozańskim i okołolozańskim?

Porządek obecności poety w świecie ducha (i być może „ortodoksyjnego” Ducha Świętego) jest zatem – w świecie artystycznej ekspresji – organicznie prowadzony przez porządek natury, drzew, będących najbardziej odpowiednimi obrazowymi odpowiednikami ruchu i intensywnego rozwoju właściwych „duszy”.

W Mickiewiczowskich *Zdaniach i uwagach* (z lat 1833-1835) – a więc około czterech lat przed napisaniem wierszy lozańskich, odnajdujemy czterowers *Sfera owoców*:

Musi drzewo, ażeby r o z k w i t a ć i r o d z i ć,
P o l i ś c i a c h j a k p o s z c z e b l a c h n a p o w i e t r z e w c h o d z i ć;
Chociaż soki pożywne z łona ziemi bierze,
Owocu dać nie może, tylko w wyższej sferze³⁸.

Liść czy listek, motyl i pragnienie ucieczki z *Uciec z duszą na listek...* nie były zatem kapryśną, „lekką” próbą marzycielskiej ucieczki ze świata trudów i cierpienia, obrazowały „wielkie serio” Mickiewicza, powiązane ściśle z jego myśleniem na temat ludzkiej drogi i ontycznego zakorzenienia człowieka, natomiast liryczna ekwiwalentyzacja pragnienia ucieczki i marzenia o niej wyrażały najbardziej osobistą refleksję poety i wskazywały na znaczenie, jakie przywiązywał do swoich działań w rzeczywistości ziemskiej, połączonych z ustawicznym zapatrzeniem w „wyższą sferę”.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Brzozowski, Jacek. “Fragment lozański: Próba komentarza do wierszy ostatnich Mickiewicza.” In *Liryki lozańskie Adama Mickiewicza: Strona Lemanu; Antologia*. Edited by Marian Stala. Kraków: Universitas, 1998.
- Chachulski, Tomasz. “*Dumania w dzień odjazdu* Adama Mickiewicza: Tekst i jego tradycje.” *Pamiętnik Literacki* 92, no. 1 (2001): 203–20.

³⁸ T e n ż e, *Sfera owoców*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, s. 395.

- Górski, Konrad, and Stefan Hrabec, eds. *Słownik języka Adama Mickiewicza*. Vol. 4. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1965.
- Igliński, Grzegorz. "Z Mickiewiczowskiego bestiariusza: Owady i robaki w 'Dziadach.'" *Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza* 9 (2016): 7–37.
- Kuczera-Chachulska, Bernadetta. "Mickiewicza pamięć zamieszкана." In Kuczera-Chachulska, *Przemiany form i postaw elegijnych w liryce polskiej XIX wieku (Mickiewicz, Słowacki, Norwid, Faleński, Asnyk, Konopnicka)*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2002.
- . "Poezja i kontemplacja." In Maciejewski, *Wrzucony do bytu otchłani*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Łukaszuk, Małgorzata. *Doświadczenie i hermeneutyka: Prace o polskiej poezji nienowoczesnej*. Lublin and Warszawa: Wydawnictwo KUL and Wydawnictwo UKSW, 2015.
- Maciejewski, Marian. "Mickiewiczowski 'domek mego ducha.'" In *Mickiewicz mistyczny*. Edited by Andrzej Fabianowski and Ewa Hoffmann-Piotrowska. Warszawa: Wydawnictwo UW, 2005.
- . *Wrzucony do bytu otchłani: Liryka lozańska i jej konteksty*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Mickiewicz, Adam. "Dumania w dzień odjazdu." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 1. *Wiersze*. Edited by Czesław Zgorzelski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- . "Drzewo." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 1. *Wiersze*. Edited by Czesław Zgorzelski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- . "Dziady." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 3. *Dramaty*. Edited by Zofia Stefanowska. Warszawa: Czytelnik, 1999.
- . "Gdy tu mój trup." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 1. *Wiersze*. Edited by Czesław Zgorzelski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- . "Nowy Rok: Myśl z (Jean Paul) Richtera." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 1. *Wiersze*. Edited by Czesław Zgorzelski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- . "Rozmowa wieczorna." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 1. *Wiersze*. Edited by Czesław Zgorzelski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- . "Sfera owoców." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 1. *Wiersze*. Edited by Czesław Zgorzelski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- . "Snuć miłość." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 1. *Wiersze*. Edited by Czesław Zgorzelski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- . "Uciec z duszą na listek." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 1. *Wiersze*. Edited by Czesław Zgorzelski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- . "Wsluchać się w szum wód głuchy." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 1. *Wiersze*. Edited by Czesław Zgorzelski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- . "Żeglarz." In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 1. *Wiersze*. Edited by Czesław Zgorzelski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- Nawarecki, Aleksander. "Arcydziełko Mickiewicza." *Teksty Drugie*, no. 6 (36) (1995): 119–29.

- Przyboś, Julian. "‘Historia szlachecka’, czyli baśń." In Przyboś, *Czytając Mickiewicza*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 1998.
- Szczeglacka-Pawłowska, Ewa. *Romantyzm "brulionowy"*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2015.
- Tasso, Torquato. *Jerozolima wyzwolona*. Translated by Piotr Kochanowski. <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/tasso-jeruzalem-wyzwolona.html>.
- Zgorzelski, Czesław. *O sztuce poetyckiej Mickiewicza: Próby zbliżeń i uogólnień*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1976.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA – Drzewa (i liście) w ostatnich wierszach Mickiewicza. Szkic interpretacyjny

DOI 10.12887/33-2020-3-131-08

W szkicu podjęta została refleksja nad motywem drzew w późnej twórczości lirycznej Adama Mickiewicza. Najwięcej uwagi poświęcono dwuwiersowi *Uciec z duszą na listek...* Analiza tego utworu, połączona z konfrontacją występujących w nim motywów z motywem drzewa zawartym w innych wierszach Mickiewicza, prowadzi do odsłonięcia natury (drzew) jako zasadniczego artystycznego nośnika wątków przemiany, nieskończoności i duchowości.

Słowa kluczowe: Mickiewicz, poezja, drzewo, liście, przeobrażenie

Kontakt: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, ul. Nowy Świat 72,
00-330 Warszawa

E-mail: bernchach@gmail.com

Tel. 603274038

<https://ibl.waw.pl/>

Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA, Trees and Leaves in the Last Poems by Mickiewicz: An Interpretative Essay

DOI 10.12887/33-2020-3-131-08

The paper discusses the motif of trees in Adam Mickiewicz's late lyrical works, while focusing on the distich "Uciec z duszą na listek" ["To escape with one's soul onto a little leaf"]. An analysis of the poem, combined with a comparison between the motifs included in it and the motif of a tree present in other works by Mickiewicz, leads to revealing nature (trees) as a main artistic vehicle for the themes of transformation, infinity, and spirituality.

Keywords: Mickiewicz, poetry, tree, leaves, transformation

Kontakt: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, ul. Nowy Świat
72, 00-330 Warszawa, Poland
E-mail: bernchach@gmail.com
Phone: +48 603274038
<https://ibl.waw.pl/>

Tomasz GARBOL

„BRUZDA LOSÓW W DŁONI”...
O materialistycznym aspekcie poezji Zbigniewa Herberta*

Lukrecjański duch materializmu – poczucia bezradności wobec bezwzględnych praw natury – daje o sobie znać w dziele Herberta wielokrotnie. O sensie tej postawy decyduje napięcie między doświadczeniem klęski w starciu z naturą a usilnym staraniem, aby przeciwstawić jej dowód wielkości ludzkiego ducha, wyrażającej się w pięknie wytworów ludzkiej myśli. Odwołując się do metafory Pascala, można by powiedzieć, że napięcie to wynika stąd, że człowiek jest najwęższą w przyrodzie trzciną, a zarazem trzciną myślącą.

Wielu czytelników na świecie zna Zbigniewa Herberta jako autora wiersza *Kamyk* – dzięki temu, że Charles Taylor przywołał ten utwór w książce *Źródła podmiotowości*¹. Nieczęsto się zdarza, by wiersz polskiego poety cytowany był w dziele o tak wielkim rezonansie – należącym do klasyki myśli humanistycznej, tłumaczonym na wiele języków. Na trop związku wiersza Herberta z problematyką tej rozprawy naprowadziła jej autorka Alba Taylor, jego pierwsza żona (zmarła w roku 1990). W rozważaniach Taylora wiersz Herberta jest przykładem poetyckiej odpowiedzi na destrukcję świata będącą wynikiem wojny i stalinowskiego zniewolenia. Filozof odnosi się do fragmentu: „równy samemu sobie / pilnujący swych granic // wypełniony dokładnie / kamiennym sensem”², zastanawiając się, czy po katastrofie wojennej możliwa jest jeszcze nowoczesna – w duchu modernizmu – epifania: „Cel, który przekracza stoicką przejrzystość widzenia. Podobnie jak w przypadku teologicznej *via negativa*, to, co antyepifaniczne, można uchwycić nie po to, aby zanegować wszelką epifanię, nie tylko po to, by odszukać miejsce, w którym duch ludzki mógłby

* Artykuł powstał w związku z pracami badawczymi prowadzonymi w ramach projektu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego „Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej” (NPRH 2ah 15005283) – w szczególności w związku z przygotowaniem studium *Zbigniew Herbert. Poezja zobowiązań*, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*, t. 2, *Literatura polska po 1945 roku – kierunki, idiomy, paradygmaty*, red. A. Bielański, Ł. Tischner, Wydawnictwo UJ, Kraków 2020, s. 189-220.

¹ Por. Ch. T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., oprac. T. Gadacz, PWN, Warszawa 2001 s. 895, przyp. 76 (fragment w przekładzie Ł. Sommera). Drugim poetą – przywołanym przy tej okazji i z tej samej inspiracji – jest Tadeusz Różewicz.

² Z. H e r b e r t, *Kamyk*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 286.

stanać wobec najdoskonalszej pustki, ale po to, by znaleźć się na granicy epifanii”³.

Interpretując poetyckie poszukiwania jako sytuujące się „na granicy epifanii”, Taylor dostrzega u Herberta próbę radzenia sobie z katastrofą „poprzez sięganie poza chaos współczesności, czy w ogóle poza przewrotny i pełen konfliktów świat ludzki, do doskonałości tego, co nieożywione”⁴. Jest to dla filozofa rozwiązanie równoznaczne z „powrotem do źródeł klasycznych”⁵. Jego ideową ramą ma być deklarowana przez Herberta postawa antyromantyczna – oznaczająca rezygnację z egocentryzmu i próbę dotarcia do świata rzeczywistego, któremu chce się „oddać sprawiedliwość”⁶ i „uchwycić [go – T.G.] w języku”⁷.

Włączając Herberta w nurt „antyromantycznego zrywu modernizmu”⁸, a zarazem odnajdując w wierszu *Kamyk* powrót do źródeł klasycznych, okazuje się Taylor – a także oczywiście jego małżonka – czytelnikiem obdarzonym dużą intuicją. W takiej⁹ ramie interpretacyjnej bowiem utwór ten znajduje się na swoim miejscu – zwłaszcza w kontekście całej twórczości Herberta, z oczywistych przyczyn nieuwzględnionym przez Taylora. Ważna jest tutaj zwłaszcza pierwotna wersja wiersza – część dramatu Herberta *Rekonstrukcja poety*, słowa wypowiedane przez Homera po utracie wzroku. Perspektywa przyjęta, żeby opisać kamyk, okazuje się tam więc koniecznością: „Trzeba było poznać na nowo, zaczynając nie od Troi, nie od Achillesa, ale od sandału, od sprzączki przy sandale, od kamyka potraconego niedbale na drodze”¹⁰. Doznane okaleczenie jest ograniczeniem, a zarazem szansą, bo uwrażliwia na to, co

³ Taylor, dz. cyt., s. 895.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 894; por. tamże, przyp. 77. Taylor cytuje esej Herberta za książką Michaela Hamburgera *The Truth of Poetry* (por. M. Hamburger, *The Truth of Poetry: Tensions in Modern Poetry from Baudelaire to the 1960's*, Weidenfeld & Nicolson, London 1969, s. 247, 251n.). Hamburger zaś przekłada na język angielski tekst z języka niemieckiego za książką *Ein Gedicht und sein Autor. Lyrik und Essay* (por. *Ein Gedicht und sein Autor. Lyrik und Essay*, red. W. Höller, Literarisches Colloquium, Berlin 1965, s. 155n.). Z punktu widzenia polskiego czytelnika istotne jest, że chodzi tutaj o esej Herberta *Dlaczego klasycy?* (por. Z. Herbert, *Dlaczego klasycy?* w: tenże, *Utwory rozproszone. Rekoncesans*, wybór i oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2010, s. 335n). Oryginał istotnie różni się od fragmentu będącego cytatem w książce Taylora.

⁷ Taylor, dz. cyt., s. 894.

⁸ Tamże, s. 893.

⁹ Na temat relacji między twórczością Herberta a romantyzmem zob. M. Mikołajczak, „Światy, cienie światów, światy z marzenia”. *Związki Herberta z romantyzmem*, w: *Bór nici. Wątki klasyczne i romantyczne w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. M. Mikołajczak, Wydawnictwo Platan, Kraków 2011, s. 147-168.

¹⁰ Z. Herbert, *Rekonstrukcja poety*, w: tenże, *Dramaty*, oprac. J. Kopciński, G. Wroniewicz, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2008, s. 99. *Rekonstrukcja poety* miała pierwodruk w „Więzi” (zob. też: tenże, *Rekonstrukcja poety*, „Więź” 1960 nr 11-12, s. 91-103). Wiersz *Kamyk* zaś został po raz

wcześniej umykało uwadze: zapach, chłód, ciężar, subtelne wrażenie obecności przedmiotu, obcowania z nim, bycia nie tylko podmiotem poznającym, ale i przedmiotem poznania dla rzeczy, którą się wyczuwa wszystkimi zmysłami – oprócz wzroku. Chodzi tutaj – jak trafnie ujmuje to Taylor – o powrót do źródeł. Powrót w podwójnym sensie: najpierw – egzystencjalnie – odnowienie wrażliwości na elementarne doznania; potem – artystycznie – praktykowanie gotowości na uchwycenie w słowach obecności realnego świata.

Intuicję Taylora potwierdza również oryginalny polski tytuł eseju Herberta cytowanego w *Źródłach podmiotowości – Dlaczego klasycy?*. Nawiązuje on do podobnie zatytułowanego wiersza, *Dlaczego klasycy*, z wyboru poety zaprezentowanego w niemieckojęzycznym tomie *Ein Gedicht und sein Autor*, ale zarazem jest uzasadnieniem zawartej w eseju deklaracji artystycznej: „Poza ręką artysty rozpościera się świat ciężki, ciemny, ale realny. Nie należy tracić wiary, że można go ogarnąć słowem, wymierzyć mu sprawiedliwość”¹¹. Wypowiedź tę cechuje napięcie między rozpoznaniem świata jako „ciężkiego i ciemnego” a decyzją, żeby mimo to starać się „go ogarnąć słowem”. Defekt świata nie jest więc tylko skutkiem wojny, ale okazuje się konstytutywną cechą rzeczywistości – to, co sytuuje się poza słowami, poza ludzką jaźnią jest zasadniczo nieprzyjazne wobec człowieka. Słychać tutaj wyraźnie echo refleksji Henryka Elzenberga – akademickiego nauczyciela filozofii i mentora Herberta. Dobry wgląd w filozoficzną materię, której studiowanie zbliżyło poetę do jego ówczesnego nauczyciela akademickiego, daje esej Elzenberga *Lukrecjusz i materializm*¹². Myśliciel rekonstruuje w nim wizję natury według Lukrecjusza: „Ma przyroda rzeczy dobre i miłe? ale ileż bardziej zasobne są te śpichrze, z których sieje zniszczenie! Przed jej zawziętością nie ma ucieczki. Człowiek jest na jej krawędzie rzucony, jak rozbitek przez burzę, i te «wybrzeża światłości» są dla niego drugim Tartarem, gdzie ma przeżyć bezmiar cierpienia. Nie dziw więc, że go chwyta dreszcz grozy”¹³.

Uważna lektura Lukrecjusza prowadzi Elzenberga do wniosku, że nie sposób prawdy o grozie natury unieważnić przekonującym kontrargumentem. Można natomiast – nie tracąc z oczu owej rozpaczki bytu – przełamać pesymizm wolą piękności¹⁴, w cieniu tej grozy pozostać skupionym na pięknie

pierwszy opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” (zob. t e n ż e, *Kamyk*, „Tygodnik Powszechny” 1961, nr 37, s. 5).

¹¹ T e n ż e, *Dlaczego klasycy?*, s. 336.

¹² Zob. H. E l z e n b e r g, *Lukrecjusz i materializm*, w: tenże, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1966, s. 164-180. Esej został po raz pierwszy opublikowany w „Przeglądzie Współczesnym” (zob. t e n ż e, *Lukrecjusz i religia materializmu*, „Przegląd Współczesny” 1927, nr 58, s. 200-215).

¹³ T e n ż e, *Lukrecjusz i materializm*, s. 169.

¹⁴ Por. tamże, s. 171.

dział ludzkiej myśli. Autor eseju o Lukrecjuszu przywołuje aforyzm Pascala o „trzcinie myślącej”, żeby przybliżyć sens wiary w możliwości „pracy twórczego arcyzmu i poznającego umysłu”¹⁵. Elzenberg nawiązuje do słynnego 264. fragmentu *Myśli*: „Człowiek jest tylko trzcina, najwątliwszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić”¹⁶. Drugie przybliżenie sensu owej świeckiej wiary to w eseju Elzenberga sentencja Henriego Poincarégo, kończąca jego dzieło *Wartość nauki*: „Historia geologiczna uczy nas, że życie jest tylko krótkim epizodem między dwiema wiecznościami śmierci i że w samym tym epizodzie myśl świadoma trwała i trwać będzie krótką tylko chwilę. Myśl jest tylko błyskiem na tle długiej nocy. Lecz błysk ten właśnie jest wszystkim”¹⁷; w omówieniowym tłumaczeniu tego samego fragmentu przez eseistę pojawia się słowo „błyskawica”¹⁸.

Intelektualny wpływ Elzenberga – odnajdującego u Pascala Lukrecjańską bojaźń wobec natury – widoczny jest w wierszu Herberta *Trzcina*¹⁹, którego jednym z pierwszych czytelników był właśnie wileński filozof; wiersz został dołączony do listu poety z 17 listopada 1951 roku²⁰. Utwór ten stanowi wyraz uznania grozy natury: „Niecio mgły / kropla wody / jak mówi Pascal / wystarczy // a tu tymczasem / deszcze komet / kamienny płaszcz / i żywy ogień // a tu / dziesięć spizowych tablic / na straży / pięciu skulonych zmysłów”²¹. Z kolei echo zakończenia *Wartości nauki* wybrzmiewa w wierszu *Sekwoja*: „nie ma / nic poza narodzinami i śmiercią nic tylko narodziny i śmierć”²². Tak mocne zaakcentowanie grozy i nieodwołalności śmierci współbrzmi z analizą postawy Lukrecjańskiej dokonaną przez Elzenberga. Najważniejszym punktem odniesienia dla człowieka zanurzonego w rzeczywistości postrzeganej oczami autora *De rerum natura* pozostaje właśnie śmierć. Według Elzenberga jest to perspektywa nadająca życiu wymiar duchowy: „Ton jakiejś spokojnej ekstazy i jakby zapatrzenia w majestat, gdy mowa już nie o zniszczeniu, ale o tym, co za progiem zniszczenia: o stanie śmierci, trwaniu w nicości. Poetyckie tego ujęcie brzmi, że «śmiertelne to życie przekreśliła śmierć nieśmiertelna»: jest w tym jakieś uskrzydlenie wieczności, jakiś z samej gliny materii unoszący

¹⁵ Tamże.

¹⁶ B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), red. J. Chevalier, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1996, s. 119n.

¹⁷ H. P o i n c a r é, *Wartość nauki*, tłum. L. Silberstein, nakład Jakuba Mortkowicza, Warszawa–Lwów 1908, s. 178.

¹⁸ E l z e n b e r g, *Lukrecjusz i materializm*, s. 172.

¹⁹ Zob. Z. H e r b e r t, *Trzcina*, w: tenże, *Utwory rozproszone*, s. 103.

²⁰ Zob. t e n ż e, List do Henryka Elzenberga z 17 listopada 1951 roku, w: Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja*, red. B. Toruńczyk, Zeszyty Literackie, Warszawa 2002, s. 14-16.

²¹ H e r b e r t, *Trzcina*, s. 103.

²² T e n ż e, *Sekwoja*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 399.

się spirytualizm”²³. Dla Herberta – w obydwu utworach – śmierć pozostaje horyzontem refleksji. W wierszu *Trzcina* wyrażają to słowa suplikacji: „daj nam śmierć / do ramion / do ust / do czoła / nie wyższą”²⁴. W *Sekwoi* – śmierć jest „krwawą miazgą”²⁵ drzewa, czyli substancją ludzkich dziejów. Herbert więc nieustannie pamięta o zasugerowanym mu przez mistrza rozpoznaniu w naturze potęgi, z którą trzeba się stale mierzyć²⁶.

Filozoficzna treść tej wizji świata – to materializm mechanistyczny²⁷: „Urojeniem jest wszelka celowość, wpływu na bieg spraw we wszechświecie nie mają żadni bogowie; jak w kosmosie, tak w organizmach panuje bezwzględny mechanizm”²⁸. Czytelnicy Herberta, zaintrygowani jego *Dziesięcioma ścieżkami cnoty*, z których pierwsza przestrzega: „Bogów nie należy wzywać na pomoc nawet w przypadkach krańcowych, bowiem w tym czasie mogą być zajęci czymś innym, a zbytnia nasza natarczywość może wywołać skutek wręcz odwrotny”²⁹, w tej materialistycznej rezygnacji z odwołania się do instancji boskiej odnajdą jedną z bardzo prawdopodobnych inspiracji dezyderatu. Jej pierwszym śladem są notatki Herberta z zajęć z filozofii prowadzonych przez

²³ E l z e n b e r g, *Lukrecjusz i materializm*, s. 177.

²⁴ H e r b e r t, *Trzcina*, s. 103.

²⁵ T e n ż e, *Sekwoja*, s. 399.

²⁶ Miesiąc po liście zawierającym wiersz *Trzcina* Herbert informował Elzenberga, że uczy się łaciny „i to ni mniej ni więcej tylko dla Lukrecjusza” (t e n ż e, List do Henryka Elzenberga z 16 grudnia 1951 roku, w: Herbert, Elzenberg, *Korespondencja*, s. 18). Temat Lukrecjusza kilkakrotnie powraca wówczas w tej korespondencji, a w lutym roku następnego w post scriptum Elzenberg umieszcza fragment artykułu z katolickiego pisma „La Terre humaine”, w którym mowa jest o Lukrecjuszu jako myślicielu przeczuwającym tak ważną później dla chrześcijaństwa przemijalność świata (por. H. E l z e n b e r g, List do Zbigniewa Herberta z 7 lutego 1952 roku, w: Herbert, Elzenberg, *Korespondencja*, s. 26).

²⁷ Elzenberg wyraźnie zaznacza w przypisie zanotowanym po latach (w roku 1966), że w chwili pisania swojego studium w roku 1927 w ogóle nie brał pod uwagę materializmu dialektycznego (por. E l z e n b e r g, *Lukrecjusz i materializm*, s. 164, przyp. *). Niechęć Herberta do materializmu dialektycznego objawia się na przykład w poetyckim wyznaniu z *Elegii na odejście pióra atramentu lampy*: „Nigdy nie wierzyłem w ducha dziejów / wydumanego potwora o morderczym spojrzeniu / bestię dialektyczną na smyczy oprawców” (Z. H e r b e r t, *Elegia na odejście pióra atramentu lampy*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 580).

²⁸ E l z e n b e r g, *Lukrecjusz i materializm*, s. 167. Warto zauważyć, że także Charles Taylor w pracy *A Secular Age* wskazuje autora *De rerum natura* jako jedno ze źródeł tak zwanego humanizmu wyłącznego, zwłaszcza w jego odmianie humowskiej, przypominając, że dziewiętnastowieczny i dwudziestowieczny materializm odwoływał się do rozpoznań Lukrecjusza, aby poszukiwać głębszego wymiaru obcowania człowieka z naturą, jawiącą mu się – pomimo jego słabości poznawczej – jako pewna uchwytna całość (por. Ch. T a y l o r, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, 2007, s. 247).

²⁹ Z. H e r b e r t, *Dziesięć ścieżek cnoty*, w: tenże, *Król mrówek. Prywatna mitologia*, Wydawnictwo a5, Kraków 2001, s. 99.

Elzenberga na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu³⁰, na przykład zapis: „W *Myślach* obraz doli ludzkiej: gromada skazańców, z których kat codziennie morduje ofiarę. Znikomy człowiek Pascala i Lukrecjusza znajduje obronę wobec miążdżącej siły wszechświata – w myśli”³¹. Z czasem to Pascal stał się myślicielem bliższym poecie, ale nawet po wielu latach Herbert widział w nim zarówno mistyka, jak i fizyka³². Nie przestawał to być zatem Pascal myślowo bliski Lukrecjuszowi. Czytelnym świadectwem rozumienia przez Herberta obydwu myślicieli jako tłumaczących siebie nawzajem jest fragment jego listu do Zawieyskiego: „Czytałem ostatnio Lukrecjusza, cóż to za Pascalski dramat, cóż za natura prawdziwie religijna, która w braku wiary przyjmuje materializm”³³. Inspiracja pochodząca od Elzenberga dotyczy zarówno dostrzeżenia bliskości obydwu filozofów, jak i rozpoznania religijnego charakteru materializmu³⁴.

Lukrecjański duch materializmu – poczucia bezradności wobec bezwzględnych praw natury – daje o sobie znać w dziele Herberta wielokrotnie³⁵. O sen-

³⁰ Herbert, który urodził się w roku 1924, rozpoczął te studia w roku 1949, a w 1951 kontynuował je na Uniwersytecie Warszawskim, rok później jednak zrezygnował z nich, zniechęcony ich komunistyczną ideologizacją.

³¹ Archiwum Zbigniewa Herberta, akc. 17851, t. 1. Cyt. za: A. Franaszek, *Herbert. Biografia*, t. 1, *Niepokój*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, s. 305.

Zawartość notatników Herberta z lat studiów u Elzenberga omawia też Tomasz Cieślak-Sokołowski, odnotowując, że tylko jeden raz Herbert odwrócił notatnik o dziewięćdziesiąt stopni – żeby przepisać z artykułu Elzenberga o Lukrecjuszu uwagę o „kłątwe materializmu” (por. T. Cieślak-Sokołowski, *Lektury filozoficzne młodego Herberta. Kwerenda archiwalna*, w: *Wyraz wyluskany z piersi. Szkice o twórczości Zbigniewa Herberta*, cz. 2, „Pamięć i tożsamość”. *Materiały z Warsztatów Herbertowskich w Oborach (wiosna 2005)*, red. J.M. Ruszar, M. Zieliński, Gaudium, Lublin 2006, s. 280).

W notatce Herberta chodzi o pierwsze cztery zdania artykułu Elzenberga w jego wersji pierwodrukowej, czasopiśmiennej. W poprawionej wersji włączonej do *Prób kontaktu* ekspresywne określenie „kłątwa materializmu” już się nie pojawia. Początek rozprawy jest stylistycznie neutralny – dotyczy obaw, które mogą się rodzić w człowieku religijnym konfrontującym się z postawą materialistyczną, z jej antyreligijnymi argumentami (por. Elzenberg, *Lukrecjusz i materializm*, s. 164n.).

³² Por. Z. Herbert, *Sztuka empatii* (rozmowa z Renatą Gorczyńską), w: *Herbert nieznanymi. Rozmowy*, oprac. H. Citko, Zeszyty Literackie, Warszawa 2008, s. 176.

³³ Z. Herbert, List do Jerzego Zawieyskiego z 8 kwietnia 1950 roku, w: Z. Herbert, J. Zawieyski, *Korespondencja 1949-1967*, oprac. P. Kądziela, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2002, s. 37.

³⁴ Tak właśnie ujmował tę kwestię Elzenberg, konstatując, że Lukrecjusz „czci [...] religijnie naturę” (Elzenberg, *Lukrecjusz i materializm*, s. 173).

³⁵ Wielokrotnie nie oznacza bynajmniej: wyłącznie. W twórczości Herberta można odnaleźć wiele innych inspiracji filozoficznych. Autorem jednego z pierwszych rozpoznań w tym zakresie był Karl Dedecius (por. K. Dedecius, *Uprawa filozofii. Zbigniew Herbert w poszukiwaniu tożsamości*, tłum. E. Feliksiak, w: *Poznawanie Herberta*, wybór A. Franaszek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 128-168; zob. też: *Pojęcia kielkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Platan, Kraków 2010).

sie tej postawy w twórczości autora *Pana Cogito* decyduje napięcie między doświadczeniem klęski w starciu z naturą a usilnym staraniem, aby przeciwstawić jej dowód wielkości ludzkiego ducha, wyrażającej się w pięknie wytworów ludzkiej myśli. Odwołując się do metafory Pascala, można by powiedzieć, że napięcie to wynika stąd, że człowiek jest najwęższą w przyrodzie trzciną, a zarazem trzciną myślącą. Z jednej strony mamy zatem, w ostatnim tomie poetyckim Herberta, wiersz *Pal* – przejmujący zapis zmiążdżenia cierpieniem: „wycie pod niskim ciemnym niebem / w białego na pal”³⁶. Z drugiej zaś strony poeta żegna się ze światem modlitewnym westchnieniem z *Brewiarza* (*Panie, dzięki Ci składam za cały ten kram życia...*): „Panie, / dzięki Ci składam za cały ten kram życia, w którym tonę od / niepamiętnych czasów bez ratunku, śmiertelnie skupiony na / ciągłym poszukiwaniu drobiazgów”³⁷. Ów dziękczynny ton jest mocnym potwierdzeniem wybrzmiewającego w twórczości Herberta głosu wdzięczności, może najwyraźniej słyszalnego w *Modlitwie Pana Cogito – podróżnika*: „dziękuję Ci że stworzyłeś świat piękny i różny”³⁸. W *Brewiarzu* poczucie wdzięczności rozciąga się na wielość drobiazgów towarzyszących chorobie: pigułek nasennych czy strzykawek i wenflonów. Nie jest to więc bynajmniej wdzięczność bezwarunkowa i jednoznaczna, ale raczej sytuacyjna, pojawiająca się jak „pakt wymuszony po walce”³⁹. Zarówno w *Brewiarzu*, jak i w *Modlitwie...* wyraźnie słychać ton żalu i goryczy z powodu takiego urządzenia świata, że nieustannie doświadczają się cierpienia i żyje w cieniu śmierci. Wdzięczność okazuje się jednak na tyle mocna, że nie tłumi jej dojmujący ból. Chociaż *Modlitwa...* i *Brewiarz* są utworami należącymi do tradycji modlitwy poetyckiej, to jednak ich adresat nie jest tutaj przywoływany „na pomoc”, ale raczej jako świadek wewnętrznej walki; w *Modlitwie...* wyrazem nieustających wątpliwości jest wieloznaczne zakończenie, w którym brzmi niepewność co do roli odgrywanej przez człowieka w jego relacji ze światem i Stwórcą: „a jeśli jest to Twoje uwodzenie jestem uwiedziony na zawsze i bez / wybaczenia”⁴⁰. Herbert pozostaje zatem nawet tutaj, w poetyckich modlitwach, konsekwentnie wierny zasadzie „Bogów nie należy wzywać na pomoc”. Pewnym odstępstwem od niej jest *Brewiarz* (*Panie, obdarz mnie zdolnością układania zdań długich...*), wyraźnie odwołujący się do retoryki błagalnej. Wyrażona w nim prośba dotyczy jednak kwestii artystycznych – słychać w niej przede wszystkim mocne potwierdzenie wywiedzonego z lektury Pascala i Elzenberga przekonania, że piękno ludzkiej myśli można rzucić na szalę przeciwko grozie życia w bezwzględnym świecie.

³⁶ Z. Herbert, *Pal*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 656.

³⁷ T e n ż e, *Brewiarz*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 637.

³⁸ T e n ż e, *Modlitwa Pana Cogito – podróżnika*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 454.

³⁹ T e n ż e, *Podróż*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 555.

⁴⁰ T e n ż e, *Modlitwa Pana Cogito – podróżnika*, s. 456.

Charakterystyczne jest zakończenie – przywołujące kilka obrazów poetyckich w retorycznej ramie wyliczenia tego, co miałyby objąć „zdania długie”: „serce przepełnione żalem, przepaście skalne i bruzda losów w dłoni”⁴¹. Jest to zatem mocne potwierdzenie wiary w moc ludzkiej myśli osławiającej – do pewnego stopnia – chaos żalu i rozpacz.

Ów chaos wynika zaś nie tylko z osobistego doświadczenia artysty, ale i z rozpoznania kondycji świata. Z perspektywy całej twórczości Herberta okazuje się, że jej horyzontem pozostała perspektywa zarysowana – już w pierwszym tomie poetyckim, w słynnym wierszu *Do Marka Aurelego* – we frazie: „aż runą świata ściany cztery”⁴². Pochodzi ona z *De rerum natura* Lukrecjusza, gdzie rzymski poeta pisze: „moenia mundi / discedunt”⁴³. Nie tylko więc obydwie wojny globalne, ale i powtarzające się w dziejach świata doświadczenie kryzysu cywilizacji są przyczynami panującego w poezji Herberta poczucia „koszmaru i zniszczeń”⁴⁴, konieczności walki o „duchowe przetrwanie”⁴⁵.

Dopełnieniem tradycji Lukrecjańsko-Pascalowskiej – modelu „myślnej” obecności człowieka w nieprzyjaznym mu świecie: człowieka jako „trzciny myślącej” – jest w twórczości Herberta dziedzictwo Kartezjusza. W to zagadnienie dobrze wprowadza notatka znajdująca się w archiwum Herberta: „W tym wyłączeniu elementarnych zagadnień etycznych z wszelkich wątpliwości [...] leży wielkość moralna Kartezjusza. Świat jako przedmiot teorii poznania [...] był fikcją utkaną z sennych marzeń – świat jako przedmiot etyki był niezmiennie światem rzeczywistym, światem rąk, oczu, mięsa i krwi”⁴⁶.

⁴¹ Tenże, *Brewiarz*, s. 638.

⁴² Tenże, *Do Marka Aurelego*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 26.

⁴³ *De rerum natura. The Latin Text of Lucretius*, III, 16-17, red. W.E. Leonard, S.B. Smith, University of Wisconsin Press, Madison 2008, s. 421.

W jednym z polskich tłumaczeń fragment ten brzmi: „pryskają świata mury” (Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, PWN, Warszawa 1957, s. 83). Wiersz Herberta *Do Marka Aurelego* jest wcześniejszy – Herbert wysłał go Elzenbergowi w liście z 16 grudnia 1951 roku (por. Herbert, List do Henryka Elzenberga z 16 grudnia 1951 roku, s. 18n.). W momencie powstawania utworu Herbert miał do dyspozycji poemat Lukrecjusza w przekładzie Adama Krokiewicza, gdzie „rozstępują się wały świata” (Tytus Lukrecjusz Karus, *O rzeczywistości ksiąg sześć*, tłum. A. Krokiewicz, De Agostini, Warszawa 2003, s. 76). Zob. też: R. Sioma, *Aż runą świata ściany cztery. Epikurejskie źródła sensualizmu poezji Zbigniewa Herberta*, w: *Zmysł wzroku, zmysł sztuki. Prywatna historia sztuki Zbigniewa Herberta. Materiały z Warsztatów Herbertowskich w Oborach (jesień 2005)*, cz. 2, red. J.M. Ruszar, Gaudium, Lublin 2006, s. 80-105. Autor identyfikuje postawę poetycką Herberta jako sensualizm uzupełniony przez emotywiizm i racjonalizm (por. tamże, s. 101).

⁴⁴ T aylor, *Źródła podmiotowości*, s. 895.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Archiwum Zbigniewa Herberta, akc. 17955, t. 3. Cyt. za: Franaszek, *Herbert. Biografia*, t. 1, s. 265. Zob. też: Z. Herbert, *Polecam – odradzam*, w: tenże: *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948-1998*, t. 2, red. P. Kądziała, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2008, s. 193. Herbert

Jest ona wypisem z *Podróży do piekiel* Bolesława Micińskiego⁴⁷. Eseista akcentuje zwątpienie Kartezjusza i skontrastowaną z nim wierność zasadom etycznym: „Wątpił, ale nie wątpił w to, że z w ą t p i e n i e n i e r o z g r z e s z a i że nie wolno być chwiejnym w sądach”⁴⁸. Kartezjański duch związał się więc z tomem *Pan Cogito* nie tylko za sprawą imienia głównego bohatera, ale jeszcze bardziej wskutek zajęcia stanowiska, które sam Herbert w jednym z listów określał jako „walkę z rozpaczą”⁴⁹.

W prozie poetyckiej *Ofiarowanie Ifigenii*⁵⁰, napisanej właśnie w tamtym, przypadającym na lat pięćdziesiąte ubiegłego wieku czasie rozmyślań nad filozofami zmagającymi się z rozpaczą, Herbert skupia się na przedstawieniu tytułowej sceny mitologicznej przez starożytnego malarza Timantesa, a zwłaszcza na jednym szczególe: zakrytej twarzy ojca Ifigenii. To – niespodziewanie – jeszcze jeden trop pośrednio kartezjański. Bolesław Miciński porównywał bowiem Kartezjusza do Agamemnona⁵¹. W swoim eseju pisarz daje czytelnikowi sugestywny obraz filozofa kroczącego przez życie – zgodnie z jego własną deklaracją sformułowaną w *Cogitationes privatae* – w zamaskowaniu: „Nie umiemy odtworzyć jego oblicza. Kartezjusz zakrył twarz jak Agamemnon na obrazie Timantesa: «Jak przezorni komedianty, którzy przybierają role aby nie widziano wstydu wstępującego na ich czoło, podobnie ja, dotychczas widz, w chwili wstąpienia na scenę świata, kroczę zamaskowany. *Larvatus prodeus*”⁵².

Miciński rekonstruuje zatem wyobrażenie Kartezjusza o sobie na podstawie jego wyznania – człowieka zawstydzonego swoją akceptacją świata, przystosowaniem do niego, wyrażającym się w postawie, którą autor *Rozpra-*

określa tutaj *Podróże do piekiel* jako należące do „niepodważalnego kanonu literatury polskiej” (tamże).

⁴⁷ Por. B. M i c i ń s k i, *Podróże do piekiel*, w: tenże, *Pisma zebrane*, t. 1, *Podróże do piekiel. Eseje*, red. P. Kądziela, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2011, s. 59.

⁴⁸ Por. t e n ż e, *Podróże do piekiel*, s. 59. Fragment przepisany przez Herberta znajduje się na stronach 59n.

⁴⁹ W liście do Olgi Scherer Herbert pisał o postaci Pana Cogito, że jest to: „jegomość w naszym wieku, który stara się walczyć z rozpaczą” (List Zbigniewa Herberta do Olgi Scherer, Berlin, 9 marca 1969, cyt. za: A. F r a n a s z e k, *Herbert. Biografia*, t. 2, *Pan Cogito*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, s. 412).

⁵⁰ Zob. Z. H e r b e r t, *Ofiarowanie Ifigenii*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 219.

⁵¹ Por. M i c i ń s k i, *Podróże do piekiel*, s. 50.

⁵² Tamże. Tłumaczenie fragmentu *Cogitationes privatae* Kartezjusza – B. Miciński. “Ut comœdi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt, sic ego hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti larvatus prodeo.” R. D e s c a r t e s, *Cogitationes privatae*, w: *Oeuvres de Descartes*, red. C. Adam, P. Tannery, Léopold Cerf, Paris 1902, t. 10, s. 213. W przywołanym fragmencie eseju Miciński podąża za książką Henriego Gouhiera (por. H. G o u h i e r, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris 1924, s. 44).

wy o metodzie określał jako „etykę tymczasową”⁵³. Trzecią jej zasadą było: „Starać się zwyciężyć raczej siebie niż los i raczej odmienić własne pragnienia niż porządek świata, i na ogół przyzwyczać się do przeświadczenia, iż nie masz nic, co by było zupełnie w naszej mocy, prócz myśli”⁵⁴. Herbert zaś przeciwstawia kartezjański wybór moralności tymczasowej zwątpieniu Szekspirowskiego Hamleta: „Kartezjusz, zanim zaryzykował wątpienie o wszystkim, zanim począł burzyć do fundamentów, zbudował sobie wygodny domek tymczasowej moralności nie tylko po to, aby nie być chwiejnym w czynach, gdy rozum zmusza do chwiejności w sądach, ale aby żyć najszczęśliwiej, jak zdoła, w czasie tych intelektualnych burz. Książę duński nie szuka żadnego schronienia. Nurt jego wątpienia jest religijny, metafizyczny, moralny, a nie tylko metodologiczny”⁵⁵.

Esej *Hamlet na granicy milczenia* – anonsowany przez autora Elzenbergowi w listach z roku 1952⁵⁶ – to jeszcze jeden ważny trop rekonstrukcji poglądów poety. Herbert zwraca uwagę na „żarliwość negacji, gorycz sceptycyzmu”⁵⁷ Hamleta, na jego sprzeciwienie się „wszystkim ślepym siłom wszechświata”⁵⁸. Ów sprzeciw – tak jak u Lukrecjusza, Pascala i Kartezjusza – jest przede wszystkim kwestią myśli. O ile jednak zwykle „myślenie przeciwstawia się życiu jako jedyna forma wyjaśnienia i usprawiedliwienia”⁵⁹, w przypadku Hamleta jest inaczej. „U Hamleta myślenie nie przeciwstawia się życiu ani innym władzom wewnętrznym. Myśli on całym swoim życiem i całą swoją osobą. Palce dotykające czaszki Jorika są początkiem refleksji, a w rozmowie z matką myśl płacze i krwawi”⁶⁰. Dotknięcie czaszki Jorika jest dla Hamleta doświadczeniem porównywalnym z odkryciem na nowo świata przez ociemniałego Homera trzymającego w dłoni kamyk. W ostatniej części eseju Herbert mówi: „Hamlet należy do tych sprawiedliwych, którzy nie wygrażają pięściami niebu, ale dorastają do losu. Kiedy się go już dotknie rozumem i sercem,

⁵³ W przekładzie Wandy Wojciechowskiej – „moralność tymczasową” (R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 27).

⁵⁴ Fragment *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza w przekładzie B. Micińskiego (M i c i ń s k i, *Podróże do piekiel*, s. 59). „Trzecią mą zasadą postępowania było usiłowanie, aby zawsze przezwyćiężać raczej siebie aniżeli los, oraz zmieniać raczej swe życzenia aniżeli porządek świata; i w ogóle wyrobić sobie przeświadczenia, że poza myślą nie ma nic, co by było w sposób bezwzględny w naszej mocy” (D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, s. 30).

⁵⁵ Z. H e r b e r t, *Hamlet na granicy milczenia*, w: Herbert, Elzenberg, *Korespondencja*, s. 131.

⁵⁶ P o r. t e n ż e, List do Henryka Elzenberga z 30 maja 1952 roku, w: Herbert, Elzenberg, *Korespondencja*, s. 34; t e n ż e, List do Henryka Elzenberga z 9 lipca 1952 roku, w: Herbert, Elzenberg, *Korespondencja*, s. 37.

⁵⁷ H e r b e r t, *Hamlet na granicy milczenia*, s. 132.

⁵⁸ Tamże, s. 136.

⁵⁹ Tamże, s. 132.

⁶⁰ Tamże.

kiedy się go wewnętrznie zaakceptuje, przestaje być gwałtem, a staje się siłą bohatera”⁶¹. Dotknięcie losu rozumem i sercem – to metafora uwyraźniająca materialny aspekt ludzkiego zmagania się ze światem. Zmysły ukonkretniają to doświadczenie – zwłaszcza elementarny zmysł dotyku, dostępny nawet wówczas, gdy zawiodą wzrok i słuch – i przywracają poczucie rzeczywistości, pomagając dokonać wyboru egzystencjalnego bez łudzenia się, że los można przemóc czy przechytryć.

Źródła Herbertowej antyutopijności – rozpoznanej w jednej z dwóch pierwszych monografii twórczości Herberta⁶², książce zawierającej ustalenia modelujące do dzisiaj sposób lektury dzieła autora *Pana Cogito* – znajdują się również tutaj: w Lukrecjańskim materializmie, przemyślanym przez Pascala, Kartezjusza i Szekspira.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Barańczak, Stanisław. *Uciekinier z Utopii: O poezji Zbigniewa Herberta*, Londyn: Polonia, 1984.
- Cieślak-Sokołowski, Tomasz. “Lektury filozoficzne młodego Herberta: Kwerenda archiwalna.” In *Wyraz wyluskany z piersi: Szkice o twórczości Zbigniewa Herberta*. Part 2. “Pamięć i tożsamość”: *Materiały z Warsztatów Herbertowskich w Oborach (wiosna 2005)*. Edited by Józef Maria Ruszar and Marek Zieliński. Lublin: Gaudium, 2006.
- Dedecius, Karl. “Uprawa filozofii: Zbigniew Herbert w poszukiwaniu tożsamości.” Translated by Elżbieta Feliksiak. In *Poznawanie Herberta*. Edited by Andrzej Franaszek. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- Descartes, René. *Cogitationes privatae*. In *Oeuvres de Descartes*. Vol. 10. Edited by Charles Adam and Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1902.
- . *Rozprawa o metodzie*. Translated by Wanda Wojciechowska. Warszawa: PWN, 1988.
- Elzenberg, Henryk. List do Zbigniewa Herberta z 7 lutego 1952 roku. In Zbigniew Herbert and Henryk Elzenberg, *Korespondencja*. Edited by Barbara Toruńczyk. Warszawa: Zeszyty Literackie, 2002.
- . “Lukrecjusz i religia materializmu.” *Przegląd Współczesny*, no. 58 (1927): 200–15.
- . “Lukrecjusz i materializm.” In Elzenberg, *Próby kontaktu: Eseje i studia krytyczne*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1966.

⁶¹ Tamże, s. 136.

⁶² Zob. S. B a r a ń c z a k, *Uciekinier z Utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*, Polonia, Londyn 1984.

- Franaszek, Andrzej. *Herbert: Biografia*. Vol. 1. *Niepokój*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018.
- . *Herbert: Biografia*. Vol. 2. *Pan Cogito*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018.
- Gouhier, Henri. *La pensée religieuse de Descartes*. Paris: Vrin, 1924.
- Hamburger, Michael. *The Truth of Poetry: Tensions in Modern Poetry from Baudelaire to the 1960's*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1969.
- Herbert, Zbigniew. "Brewiarz." In Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.
- . "Dlaczego klasycy?" In Herbert, *Utworki rozproszone: Rekoniesans*. Edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . "Do Marka Aurelego." In Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.
- . "Dziesięć ścieżek cnoty." In Herbert, *Król mrówek. Prywatna mitologia*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2001.
- . "Elegia na odejście pióra atramentu lampy." In Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.
- . "Hamlet na granicy milczenia." In Zbigniew Herbert and Henryk Elzenberg, *Korespondencja*. Edited by Barbara Toruńczyk. Warszawa: Zeszyty Literackie, 2002.
- . "Kamyk." In Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.
- . "Kamyk." *Tygodnik Powszechny*, no. 37 (1961): 5.
- . List do Henryka Elzenberga z 17 listopada 1951 roku. In Zbigniew Herbert and Henryk Elzenberg, *Korespondencja*. Edited by Barbara Toruńczyk. Warszawa: Zeszyty Literackie, 2002.
- . List do Henryka Elzenberga z 16 grudnia 1951 roku. In Zbigniew Herbert and Henryk Elzenberg, *Korespondencja*. Edited by Barbara Toruńczyk. Warszawa: Zeszyty Literackie, 2002.
- . List do Henryka Elzenberga z 30 maja 1952 roku. In Zbigniew Herbert and Henryk Elzenberg, *Korespondencja*. Edited by Barbara Toruńczyk. Warszawa: Zeszyty Literackie, 2002.
- . List do Henryka Elzenberga z 9 lipca 1952 roku. In Zbigniew Herbert and Henryk Elzenberg, *Korespondencja*. Edited by Barbara Toruńczyk. Warszawa: Zeszyty Literackie, 2002.
- . List do Jerzego Zawieyskiego z 8 kwietnia 1950 roku. In Zbigniew Herbert and Jerzy Zawieyski, *Korespondencja 1949-1967*. Edited by Paweł Kądziała. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2002.
- . List do Olgi Scherer z 9 marca 1969 roku. In Andrzej Franaszek, *Herbert: Biografia*. Vol 2. *Pan Cogito*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018.
- . "Modlitwa Pana Cogito – podróżnika." In Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.
- . "Ofiarowanie Ifigenii." In Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.

- . “Pal.” In Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.
- . “Podróż.” In Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.
- . “Polecam – odradzam.” In Herbert, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone: 1948-1998*. Vol. 2. Edited by Paweł Kądziała. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2008.
- . “Rekonstrukcja poety.” *Więź*, nos. 11–12 (1960): 91–103.
- . “Sekwoja.” In Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.
- . “Sztuka empatii.” An Interview with Renata Gorczyńska. In *Herbert nieznamy: Rozmowy*. Edited by Henryk Citko. Warszawa: Zeszyty Literackie, 2008.
- . “Trzcina.” In Herbert, *Utwory rozproszone: Rekonesans*. Edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- Höller, Walter. *Ein Gedicht und Sein Autor: Lyrik und Essay*. Berlin: Literarisches Colloquium, 1965.
- Leonard, William Ellery, and Stanley Barney Smith (eds.). *De rerum natura: The Latin Text of Lucretius*. Madison: University of Wisconsin Press, 2008.
- Lukrecjusz. *O naturze wszechrzeczy*. Translated by Edward Szymański, PWN, Warszawa 1957.
- Tytus Lukrecjusz Karus. *O rzeczywistości ksiąg sześć*. Translated by Adam Krokiewicz. Warszawa: De Agostini, 2003.
- Miciński, Bolesław. *Podróże do piekiel: Eseje*. In Miciński, *Pisma zebrane*. Vol 1. Edited by Paweł Kądziała. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2011.
- Mikołajczak, Małgorzata. “‘Światy, cienie światów, światy z marzenia’: Związki Herberta z romantyzmem.” In *Bór nici: Wątki klasyczne i romantyczne w twórczości Zbigniewa Herberta*. Edited by Małgorzata Mikołajczak. Kraków: Wydawnictwo Platan, 2011.
- Pascal, Blaise. *Mysli*. Translated by Tadeusz Żeleński (Boy). Edited by Jacques Chevalier. Warszawa: Wydawnictwo Pax, 1996.
- Poincaré, Henri. *Wartość nauki*. Translated by Ludwik Silberstein. Warszawa and Lwów: Jakuba Mortkowicz, 1908.
- Ruszar, Józef Maria, ed. *Pojęcia kielkujące z rzeczy: Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*. Kraków: Platan, 2010.
- Sioma, Radosław. “Aż runą świata ściany cztery: Epikurejskie źródła sensualizmu poezji Zbigniewa Herberta.” In *Zmysł wzroku, zmysł sztuki: Prywatna historia sztuki Zbigniewa Herberta; Materiały z Warsztatów Herbertowskich w Oborach (jesień 2005)*. Part 2. Edited by Józef Maria Ruszar. Lublin: Gaudium, 2006.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2007.
- . *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Translated by Maciej Gruszczyński et al. Edited by Tadeusz Gadacz. Warszawa: PWN, 2001.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Tomasz GARBOL – „Bruzda losów w dłoni”... O materialistycznym aspekcie poezji Zbigniewa Herberta

DOI 10.12887/33-2020-3-131-09

Artykuł dotyczy materialistycznego aspektu twórczości Zbigniewa Herberta. Herbert studiował filozofię u Henryka Elzenberga, inspirując się jego rozumieniem materializmu w twórczości Lukrecjusza oraz odnajdywaniem przez Elzenberga nawiązań do Lukrecjusza u Pascala. Z lektury pism Bolesława Micińskiego pochodzi Kartezjański wątek refleksji Herberta – zwłaszcza jako czytelnika Szekspira – nad myślną obroną człowieka przed grozą natury. Materialistyczny aspekt twórczości Herberta jest zagadnieniem ważnym dla zrozumienia jej całości, a nie tylko utworów powstających w latach studiów filozoficznych poety.

Słowa kluczowe: Herbert, materializm, Lukrecjusz, Pascal, Kartezjusz, Szekspir

Artykuł powstał w związku z pracami badawczymi prowadzonymi w ramach projektu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego „Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej” (NPRH 2ah 15005283) – w szczególności w związku z przygotowaniem studium *Zbigniew Herbert. Poezja zobowiązań*, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*, t. 2, *Literatura polska po 1945 roku – kierunki, idiomy, paradygmaty*, red. A. Bielak, Ł. Tischner, Wydawnictwo UJ, Kraków 2020, s. 189-220.

Kontakt: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: tomasz.garbol@kul.pl

Tel. 81 4453052

ORCID: 0000-0001-5411-0780

https://www.kul.pl/pracownicy,art_143.html

Tomasz GARBOL, “The furrow of fate in the hand”...: On the Materialistic Aspect of the Poetry of Zbigniew Herbert

DOI 10.12887/33-2020-3-131-09

The article addresses the materialistic aspect of the poetry of Zbigniew Herbert. Herbert studied philosophy under Henryk Elzenberg and was inspired, on the one hand, by Elzenberg’s interpretation of Lucretius’s materialism and, on the other, by the references to Lucretius Elzenberg found in Pascal’s *Pensées*. The Cartesian motif in Herbert’s works, which recurs most frequently in his reading of Shakespeare and comes to light in the descriptions of the human being who seeks deliverance from the horror of nature by resorting to the sphere of

thought, is influenced by the ideas of Bolesław Miciński. The materialistic aspect of Herbert's output is an important issue for its overall appreciation and is by no means significant merely in the case of works he created during the time of his study of philosophy.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Herbert, materialism, Lucretius, Pascal, Descartes, Shakespeare

The article is a result of the research conducted within the project “Literature and Religion: The Challenges of a Secular Age” funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland (contract no. NPRH 2ah 15005283). The research results were included also in my study “Zbigniew Herbert: Poezja zobowiązań” [Zbigniew Herbert: A Poetry of Commitment], which is part of *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej* [Literature and Religion: The Challenges of a Secular Age], vol. 2 of *Literatura polska po 1945 roku – kierunki, idiomy, paradygmaty* [Polish Literature after 1945: The Directions, the Idioms, the Paradigms], edited by Agnieszka Bielak and Łukasz Tischner (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2020, 189–220).

Contact: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: tomasz.garbol@kul.pl

Phone +48 81 4453052

ORCID: 0000-0001-5411-0780

https://www.kul.pl/pracownicy,art_143.html

RZECZ W POWIEŚCI

Agnieszka K. HAAS

„DAWNO JUŻ NIEUŻYWANE I DLATEGO WŁAŚNIE TAK POCIĄGAJĄCE”
Przedmioty (nie)codziennego użytku
w „Czarodziejskiej górze” Tomasza Manna

Przedmioty pojawiające się w fikcyjnej fabule, w świadomości bohaterów i w marzeniach sennych Hansa Castorpa, ulegają antropomorfizacji, której kontrapunktem jest postrzeganie ludzkiego ciała jako rzeczy. Każdy z przedmiotów posiada pewne cechy, a jednocześnie ich nie ma, co sprawia, że czytelnik odnosi wrażenie niekończącej się iluzji wszystkiego, co powieść ta ukazuje.

W drugim rozdziale *Czarodziejskiej góry*¹ Tomasza Manna opisana jest pewna scena z dzieciństwa Hansa Castorpa, głównego bohatera powieści. W gabinecie jego dziadka stała „oszlona szafa z drzewa palisandrowego w stylu rokoko, z żółtymi jedwabnymi firaneczkami”², w której znajdowały się „najrozmaitsze rzeczy, dawno już nie używane i dlatego właśnie tak pociągające: dwa srebrne lichtarze, połamany barometr z figurkami rzeźbionymi w drzewie, album z dagerotypami, cedrowa skrzynka na butelki likieru, [...] staroświecki model okrętu, a na samym dole nawet łapka na szczury”³. Chłopiec z zachwytem słuchał dziadkowych opowieści o tych rzeczach, interesowała go zwłaszcza nietypowa srebrna chrzcielnica – używane przez kilka pokoleń naczynie chrzcielne, „silnie już pożółkłe [...], stojące na srebrnym również talerzu”⁴, składające się z miseczki i podstawki, które „nie zawsze tworzyły jedną całość, ale [...] od stu lat już były łącznie używane”⁵.

Niezwykłe przedmioty, które budziły zainteresowanie małego Hansa, uobecniały dzieje przodków i utrwały międzypokoleniową więź. One też kształtowały tożsamość przedwcześnie osieroconego dziecka. „Muzealny” rytuał zastępował kontakt z nieżyjącymi członkami rodziny, budował „związek [...] pomiędzy terażniejszością, jego [Hansa – A.K.H.] własnym życiem, a tym, co już dawno minęło”⁶. Przedmioty mówiły o historii rodziny (model okrętu i barometr wskazywały na jej kolonialną przeszłość⁷), antycypowały także przyszłe wydarze-

¹ Zob. T. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1-2, tłum. J. Kramsztyk, Czytelnik, Warszawa 1982. Po raz pierwszy powieść została opublikowana w roku 1924.

² Tamże, t. 1, s. 28.

³ Tamże, s. 29.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Por. J. R e i d y, *Raum und Interieurs in Thomas Manns Erzählwerk. Materielle Kultur zwischen „Welthäusern” und „Urdingen”*, De Gruyter, Berlin–Boston 2018, s. 174.

nia czy raczej ich wizję. Na początku powieści, dzięki retrospekcji, minione czasy zlewają się z teraźniejszością, w której dwudziestotrzyletni Hans Castorp, podupadłszy na zdrowiu podczas przygotowań do egzaminu inżynierskiego z budownictwa okrętowego, wybiera się z trzytygodniową wizytą do kuzyna Joachima Ziemssena przebywającego w sanatorium „Berghof” w Davos. Nie przypuszcza nawet, że jego pobyt tam potrwa siedem lat. W tym czasie pozna ludzi z różnych stron świata, zakocha się w Rosjance Kławdii Chauchat, będzie prowadzić dysputy z humanistą Lodovikiem Settembrinim i z komunizującym żydowskim przechrztą – jezuitą Leem Naphtą, zgubi się podczas śnieżycy, zawrze znajomość z ekscentrycznym Peterem Peeperkornem i weźmie udział w seansie spirytystycznym. Wielokrotnie będzie się stykał z chorobą i śmiercią, pozna, czym jest dekadencja, i doświadczy wewnętrznej przemiany. Na froncie pierwszej wojny światowej czytelnik ujrzy go po raz ostatni i straci z oczu⁸.

Powieść uchodzi za „Bildungsroman”, opowiada bowiem historię „wznoszenia się” (niem. Steigerung), duchowego i umysłowego rozwoju⁹. Uważa się ją także za dekadencją historię o miłości, śmierci i o upadku pokonanego przez zmysłowość rozumu, za powieść komiczną¹⁰ lub antyinicjacyjną¹¹, wreszcie za produkt estetyki modernistycznej¹². Wielość interpretacji *Czarodziejskiej góry* poniekąd odpowiada wielości źródeł inspiracji, z których czerpał autor. Pod wpływem obserwacji poczynionych w sanatorium w Davos w roku 1912, kiedy Mann odwiedzał przybywającą tam żonę Katię, powstał pomysł opowiadania, które w ciągu kilku lat rozrosło się w dwutomową powieść – dzieło wieloznaczne, intertekstualne, odwołujące się do filozofii, psychoanalizy, mitu, nauk ścisłych, zwłaszcza medycyny i biologii, ale także do muzyki i historii współczesnej. Powieść o antytetycznie skonstruowanej ontologii świata przedstawionego, godzącego ze sobą liczne sprzeczności. Kryją się one za deklarowaną przez Manna chęcią pokazania, „że przeżycie śmierci jest w gruncie przeżyciem [doświadczeniem – A.K.H.] życia”¹³. W świecie *Czarodziejskiej*

⁸ Por. M a n n, dz. cyt., t. 2, s. 447.

⁹ Por. G. M a y e r, *Thomas Mann. „Der Zauberberg”*, w: tenże, *Der deutsche Bildungsroman. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, M.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1992, s. 235.

¹⁰ Por. H. K u r z k e, *Der Zauberberg*, w: tenże, *Thomas Mann. Ein Porträt für seine Leser*, C.H. Beck, München 2009, s. 104.

¹¹ Sabina Brzozowska słusznie nazywa *Czarodziejską górę* powieścią antyinicjacyjną, wskazuje też na liczne sprzeczności i paradoksy (zob. S. B r z o z o w s k a, *Mit i egzystencja. „Czarodziejska góra” Tomasza Manna jako powieść antyinicjacyjna?* „Ruch Literacki” 53(2012) nr 1(310), s. 3-27; por. zwł. s. 15, 21).

¹² Por. B. K u Ź n i a r z, *Fredric Jameson. Kapitał jest sexy*, w: tenże, *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 173.

¹³ Cyt. za: M a y e r, dz. cyt., s. 235. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów tekstów obcojęzycznych – A.K.H.

góry nic nie wydaje się tym, czym jest, a bardziej jednoznaczne odczytanie tego dzieła komplikują środki służące zdystansowaniu się od owego świata – ironia, parodia i satyra¹⁴.

Czarodziejska góra to dzieło literatury światowej, które w Polsce spotkało się z niezwykle dużym zainteresowaniem czytelników i szeroką recepcją. Powstały też liczne teksty odwołujące się do powieści Manna¹⁵. Pozwala to bez wstępnego zarysowania kontekstu zadać pytanie: Czemu służą wspomniane w *Czarodziejskiej górze* opisy pamiątek, bezużytecznych „klamotów”, fotografii, płyt, książek, upominków, wnętrza, mebli i strojów oraz urządzeń technicznych¹⁶? Na temat roli odniesień do techniki, nauki i kultury w *Czarodziejskiej górze* napisano wiele prac – dokumentują one źródła inspiracji Tomasza Manna oraz katalogują opisane przezeń artefakty¹⁷. W niniejszym szkicu spróbuję przyjrzeć się funkcji rzeczy w świecie przedstawionym tej powieści, w której iluzja rzeczywistości, paradoks i marzenie senne oraz wyobrażenia dotyczące świadomości, upływu czasu, stanów uczuciowych, a nawet *conditio humana* pozostają w ścisłym związku z semiotyką przedmiotów.

Rzeczy w świecie realnym, chociaż mają językowe sygnifikaty, istnieją przede wszystkim materialnie, w czasie i przestrzeni, są postrzegane zmysłowo: dostarczają bodźców wzrokowych słuchowych, zapachowych i dotykowych. Podlegają także „obróbce” w indywidualnym i zbiorowym procesie kognicyjnym, zyskują symboliczne znaczenie w kulturze i doświadczeniu

¹⁴ Zob. K. M a x, *Der Zauberberg*, w: *Thomas Mann-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, red. A. Blödorn, F. Marx, J.B. Metzler, Stuttgart 2015, s. 32-42.

¹⁵ Zob. *Tomasz Mann w krytyce i literaturze polskiej. Antologia tekstów i dokumentów*, red. R. Dziągwa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003; R. D z i e r g w a, *Das Sanatorium der Verwandlung. Zur „immerwährenden” Kreativität der polnischen Rezeption von Thomas Manns „Zauberberg”*, „*Studia Germanica Posnaniensia*” 37(2016), s. 91-108; K. B a ł z e w s k a, „*Czarodziejska góra*” w *literaturze polskiej. Ślady, interpretacje, nawiązania*, Śląsk, Katowice 2017; M. Ł u k a s i e w i c z, *Jak być artystą. Na przykładzie Thomasa Manna*, Więź, Warszawa 2011 (omawianej powieści poświęcone zostały między innymi rozdział „Ciało Castorpa”, s. 45-91, oraz „Alfabet *Czarodziejskiej góry*”, s. 95-140).

¹⁶ Związkiem kultury materialnej z literaturą poświęcony jest podręcznik Susanne Scholz i Ulrike Vedder (zob. S. S c h o l z, U. V e d d e r, *Einleitung*, w: *Handbuch Literatur & Materielle Kultur*, red. S. Scholz, U. Vedder, de Gruyter, Berlin–Boston 2018, s. 1-17). W odniesieniu do powieści Manna por. K u r z k e, dz. cyt., s. 104.

¹⁷ Prace te zawierają zwykle także wykaz literatury przedmiotu. Zob. np. „*Der Zauberberg*” – *die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Roman. Mit einer Bibliographie der Forschungsliteratur*, red. D. von Engelhardt, H. Wißkirchen, Schattauer, Stuttgart – New York 2003; C. L i e b r a n d, *Belebte Dinge. Thomas Manns Zauberberg*, w: *Dinge im Werk Thomas Manns*, red. A. Bartl, F. Bergmann, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2019, s. 153-168. W rozdziale wstępnym pracy zbiorowej *Dinge im Werk Thomas Manns* redaktorki podają obszerną bibliografię literatury na temat znaczenia kultury materialnej w prozie Manna (zob. A. B a r t l, F. B e r g m a n n, „*Allerlei außer Gebrauch befindliche und eben darum fesselnde Gegenstände*”. *Dingwelten bei Thomas Mann. Zur Einführung in diesen Band*, w: *Dinge im Werk Thomas Manns*, s. 1-3).

osobistym. W utworze literackim rzeczy mają charakter znakowy, toteż spojrzenie literaturoznawcze musi różnić się od podejścia innych dyscyplin, które „obcuja” z materia, na przykład etnologii, historii techniki i sztuki. Ze względu na semiotyczny charakter utworu literackiego literaturoznawcze ujęcie kwestii istnienia rzeczy zbliża się natomiast do optyki przyjmowanej w psychologii i filozofii, a zwłaszcza, jak się wydaje, w fenomenologii. Co ciekawe, interdyscyplinarne podejście literaturoznawstwa nie wyklucza także wykorzystania innych niż typowe dla tej dziedziny narzędzi badawczych¹⁸, chociaż – z drugiej strony – rozwijające się w ostatnich dziesięcioleciach badania kultury materialnej niekiedy marginalizują alegoryczno-symboliczne znaczenie przedmiotów.

Do odczytania *Czarodziejskiej góry* przydatne może się okazać spostrzeżenie, że zarówno w procesach myślowych, jak i w tekście literackim elementy rzeczywistości podlegają subiektywnym modyfikacjom. Literaturę, wytwarzającą jednorazowe modele rzeczywistości, cechuje nieprzystawalność językowej, a zwłaszcza estetyczno-metaforycznej formy wyrazu do realnego świata i jego przedmiotów¹⁹. Podobnie ma się rzecz z podświadomością, która zwłaszcza w marzeniu sennym podsuwa symbole, zastępując nimi treści wyparte, niedopuszczane do świadomości²⁰. Metaforyczność języka przyczynia się do odkształcenia przekazu o rzeczywistości, do jej redukcji – tekst literacki zamiast wiernie odtworzonego „świata” oferuje konfiguracje nowych bytów²¹, często oddalone od doświadczeń empirycznych i norm językowych. Rzeczy stają się rekwizytami i symbolami, metonimicznymi ekwiwalentami ukrytych treści.

Przedmioty z szafy opisane na początku powieści Manna same w sobie mają charakter semiotyczny, odsyłają do czegoś poza nimi – albo do świata (już) nieistniejącego, albo do nierealnej wizji przyszłości: na przykład model okrętu reprezentuje iluzoryczność życia czy też (ironiczną) antycypację dalszych losów Hansa Castorpa, przyszłego inżyniera, który nigdy nie zbuduje żadnego okrętu, zabierze natomiast z sobą do Davos podręcznik budowy okrętów *Ocean Steamships*.

Inter- i intratekstualne aluzje przeplatają się ze sobą w teksturze powieści. Mann rozumiał ją jako „tkaninę” lub dzieło muzyczne z jego powtarzalnymi

¹⁸ Por. S c h o l z, V e d d e r, dz. cyt., s. 2-4.

¹⁹ Por. E. B a l c e r z a n, *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 124.

²⁰ Zob. S. F r e u d, *Symbolika w marzeniu sennym*, w: tenże, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, PWN, Warszawa 1982, s. 158-174. W dziesiątym z serii wykładów opublikowanych w roku 1917 Freud proponuje interpretację przedmiotów występujących we śnie, między innymi okrętu, ołówka, drzwi, damskich pantofli, kapelusza, a także materiału, z jakiego rzeczy są wykonane (np. papieru).

²¹ Por. B a l c e r z a n, dz. cyt., s. 124n.

lejtmotywami i kontrapunktami. Zamyśl tekstury zaczerpnął nie tylko z Wagnerowskiej koncepcji dzieła totalnego (niem. Gesamtkunstwerk), ale także z tekstów Arthura Schopenhauera, postrzegającego świat jako ciągle powracającą iluzję²². Reminiscencje o rzeczach pojawiają się i znikają niczym nici w tkaninie i posiadają – jak zauważa Gisela Bensch – znaczenie realne oraz ukryte; tak jak wydarzenia rozgrywają się w świadomości oraz we śnie²³, tak i rzeczy, przedstawione z naturalistyczną dokładnością, ukazują się to w snach, to na powrót w rzeczywistości.

Wróćmy do opisu szafki w gabinecie senatora. Gdyby pojawiła się ona we śnie, można by – wzorując się na koncepcji Sigmunda Freuda – uznać ją za symbol kobiecego łona, podobnie jak pokój (i jak drzwi, którymi w dalszych rozdziałach powieści trzaskać będzie Kławdia Chauchat) czy jak wspomniany okręt²⁴. Dlaczego w szafce rzeczy wartościowe leżą obok zwykłych śmieci, a przedmioty codziennego użytku obok egzotycznych bibelotów? Dlaczego nikt nie wyrzucił połamanego barometru i pułapki na szczury, ale umieszczono je w pobliżu srebrnych lichtarzy? Czy te niezwykle przedmioty to pamiątki z czasów kolonizacji, a zagraniczne trunki wśród rzeczy „niemieckich”²⁵ to oznaka chaosu? Dlaczego „męski” gabinet dziadka wyposażono w meble, które bardziej nadawałyby się do damskiego buduaru? Freud uznałby je za silny kobiecy akcent w pomieszczeniu. Damskie akcesoria w wyposażeniu „męskiego” domu mogłyby także wskazywać na zasadniczy wątek powieści: na androgyniczne współistnienie pierwiastka męskiego i żeńskiego jako podstawy wszelkiego bytu²⁶, a w szerszym ujęciu – na świat oparty na (pogodzonych) antytezach.

Autor *Śmierci w Wenecji* zmienia podejście do rzeczy jako elementu świata tekstowego, przechodzi od modelu naturalistycznego do psychologiczno-fenomenologicznego, choć nie do końca jest to przejście „czyste”. Wykorzystanie motywu rzeczy w powieściach Manna poprzedza tradycja, która sięga co najmniej połowy dziewiętnastego wieku i okresu realizmu. Rzeczy mają silnie ugruntowaną w kulturze funkcję semiotyczną, reprezentatywną, odsyłają do wspomnień i przeszłości, do uczuć, są wyznacznikami tożsamości bohaterów

²² Por. D. P a k a l s k i, *Pytanie o ideę kultury w „Czarodziejskiej górze” Tomasza Manna*, Wydawnictwo Tako, Toruń 2012, s. 46-48. Autor wielokrotnie wskazuje na wątki powiązane z filozofią Schopenhauera, Nietzschego, z muzyką Wagnera oraz psychoanalizą Freuda, a także z pojęciem mitu.

²³ Por. G. B e n s c h, *Träumerische Ungenauigkeiten. Traum und Traumbewusstsein im Romanwerk Thomas Manns: „Buddenbrooks” – „Der Zauberberg” – „Joseph und seine Brüder”*, V & R Unipress, Göttingen 2004, s. 70.

²⁴ Por. F r e u d, dz. cyt., s. 164.

²⁵ R e i d y, dz. cyt., s. 175.

²⁶ Julian Reidy wskazuje na powiązania między wyposażeniem pomieszczenia a kwestią tożsamości i płci w powieści Manna (tamże).

i symbolami statusu społecznego²⁷. W wydanej w roku 1901 powieści *Buddenbrookowie*²⁸ opisy przedmiotów składają się na drobiazgowo oddany obraz dziejów i relacji społecznych panujących w hanzeatyckim mieście Lubeka u schyłku dziewiętnastego wieku. W wydanej w roku 1924 *Czarodziejskiej górze*, nad którą Mann pracował z przerwami od roku 1913, przedmioty nabierają symbolicznego znaczenia, jednocześnie nadal pozostając rekwizytami ze świata nauki, kultury i techniki. Wiedzę o nich pisarz czerpał z obserwacji i źródeł naukowych, między innymi z podręczników medycyny. Stworzył archiwistyczno-encyklopedyczny obraz epoki²⁹ (dokładniej mówiąc, lat 1907-1914), a zarazem symboliczny obraz psychiki ludzkiej. W kształtowaniu tego drugiego zasadniczą rolę odegrała filozofia Arthura Schopenhauera i Friedricha Nietzschego oraz muzyka Ryszarda Wagnera, a w mniejszym stopniu psychoanaliza Freuda, którą w czasie pracy nad powieścią Mann znał pobieżnie. Dzieła wiedeńskiego lekarza przestudiował dopiero w roku 1925, a więc już po opublikowaniu *Czarodziejskiej góry*³⁰, nie wyklucza to jednak możliwości, że zetknął się z nimi wcześniej. Ponadto, jako znawca natury ludzkiej³¹, doskonale obeznany z dziełem Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie*³², zdawał sobie sprawę z siły popędów i mechanizmu wypierania ich do podświadomości, skąd powracały pod postacią symboli. Mówiąc o popędach, autor *Czarodziejskiej góry* posługiwał się grą słów, aluzją – unikał dosłowności, chociaż to właśnie dzieło uważał za najbardziej „zmysłowe” w swoim do-

²⁷ Zob. *Die Dinge und die Zeichen. Dimensionen des Realistischen in der Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts. Für Helmut Pfotenhauer*, red. S. Schneider, B. Hunfeld, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.

²⁸ Zob. T. M a n n, *Buddenbrooks: Verfall einer Familie*, S. Fischer Verlag, Berlin 1901.

²⁹ Ta archiwistyczna inwentaryzacja przypomina opisy historiozofa Oswalda Spenglera, którego dzieło *Untergang des Abendlandes* (z roku 1917) czytał Mann w trakcie pracy nad powieścią. Z czasem pisarz nabrał do niego dystansu (zob. O. S p e n g l e r, *Zmierzch Zachodu*. tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014; por. B. W e y a n d, *Herme(neu)tischer Zauber. Markenwaren als Leitmotive, Fetische und Archivalien wider Willen in Thomas Manns „Zeitroman” „Der Zauberberg”*, w: tenże, *Poetik der Marke. Konsumkultur und literarische Verfahren 1900-2000*, Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2013, s. 98). Problematyczne jest także jednoznaczne klasyfikowanie Tomasza Manna jako przedstawiciela realizmu (por. A. B l ö d o r n, *Realismus*, w: *Thomas Mann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, red. A. Blödorn, F. Marx, J.B. Metzler, Stuttgart 2015, s. 266).

³⁰ Por. K u r z k e, dz. cyt., s. 107. Wcześniej, bo już w roku 1915, pisarz zapoznał się z *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, trzema rozprawami Freuda z roku 1905 dotyczącymi teorii seksualności (zob. S. F r e u d, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: tenże, *Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 27-130; por. Th. A n z, *Indikatoren und Techniken der Transformation theoretischen Wissens in literarische Texte – am Beispiel der Psychoanalytische Rezeption in der literarischen Moderne*, w: *Literatur und Wissen(schaften) 1890-1935*, red. Ch. Maillard, M. Titzmann, Metzler, Stuttgart–Weimar 2002, s. 335).

³¹ Por. K u r z k e, dz. cyt., s. 107.

³² Zob. A. S c h o p e n h a u e r, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig 1819.

robku³³. Erotyczna symbolika przedmiotów występujących w powieści, takich jak ołówek, cygaro, termometr, a nawet diapozytyw, doczekała się interpretacji psychoanalitycznych³⁴, ale ograniczenie się do tego typu interpretacji byłoby błędem. Warto zapytać, czy przedmioty te wpływają na ontyczną, antytetyczną wizję świata i człowieka. Warto też zastanowić się, jak one istnieją. Otóż istnieją podwójnie: przedmioty pojawiające się w fikcyjnej fabule, w świadomości bohaterów i w marzeniach sennych Hansa Castorpa ulegają bowiem antropomorfizacji, której kontrapunktem jest postrzeganie ludzkiego ciała jako rzeczy. Każdy z przedmiotów posiada pewne cechy, a jednocześnie ich nie ma, co sprawia, że czytelnik odnosi wrażenie niekończącej się iluzji wszystkiego, co powieść ta ukazuje.

Dwoisty charakter ludzi i rzeczy Mann sygnalizuje w rozdziale drugim, w części zatytułowanej „O chrzcielnicy i o dziadku w dwojakiej postaci”³⁵. Małemu Hansowi dziadek jawił się w „dwojakiej postaci” – jako jednocześnie żywy i martwy. Postrzegał go tak wskutek wcześniejszego obcowania z rzeczami, z którego rodziło się „niepokojące uczucie czegoś p ł y n ą c e g o i z a r a z e m s t o j ą c e g o, jakiegoś z m i e n n e g o t r w a n i a, które miało w sobie rytm i p o w r o t u, i z a w r o t n e j j e d n o s t a j n o ś c i”³⁶. Świat, a więc i jego rzeczy, iluzoryczne, dualne, składają się ze sprzeczności. Takie myślenie nosi ślady wpływu Schopenhauera³⁷, niemniej za złudzenie w antytetycznie uporządkowanym świecie odpowiada także symbolika alchemii. Wywodzące się z alchemii koncepcje płci oraz jedności w wielości, a także gnostyckie paradoksy wybrzmiewają w wypowiedziach doktora Behrensa, Krokowskiego czy Naphty. Do opartych na paradoksie zasad alchemii odnosi się także wygłoszony w innym kontekście pogląd naczelnego lekarza sanatorium: „Najpierw trzeba sobie oczy przemyć ciemnością, żeby potem móc widzieć to wszystko – to jasne”³⁸.

PODWÓJNE ISTNIENIE RZECZY ŚWIATA TEKSTOWEGO

Obecność w narracji odniesień do kultury materialnej pociąga za sobą dobrze znane pytanie o mimesis. Przed dosłownym traktowaniem rzeczywistości świata fikcji Tomasz Mann przestrzega w opublikowanym w roku 1906 eseju

³³ Por. K u r z k e, dz. cyt., s. 106n.

³⁴ Literaturę źródłową podaje na przykład Thomas Anz (por. A n z, dz. cyt., s. 334).

³⁵ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 26.

³⁶ Tamże, s. 31. Jeśli nie podano inaczej, wyróżnienia w cytowanych fragmentach tekstów – A.K.H.

³⁷ Por. W e y a n d, dz. cyt., s. 121.

³⁸ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 262.

Bilse und ich [„Bilse i ja”]³⁹. Podobne stanowisko zajmuje Roman Ingarden, który twierdzi, że przedmioty przedstawione wskazują na rzeczywistość pozatekstową, ale jej nie odtwarzają⁴⁰. Dodać trzeba, że jako obiekt procesów kognicyjnych, na przykład myśli, wspomnień lub wyobrażeń bohaterów, rzeczy ulegają transformacjom⁴¹, mogą niedokładnie odtwarzać „prawdę” i dowolnie odnosić się do empirii. Dlatego dozwolone jest utożsamianie osób z ołówkami, które ktoś komuś pożyczył. *W y o b r a ż e n i a* rzeczy stają się składnikiem wewnętrznego świata. Stąd wynikają różnice między ich wartością obiektywną a wartością sentymentalną, a także fetyszystyczne upodobania (objawiające się na przykład przechowywaniem ostrużyn ołówka w pulpicie na strychu).

Gdybyśmy poszli tropem Ingardenowskiej fenomenologii i teorii intencjonalności oraz potraktowali warstwę przedmiotów przedstawionych jako konstrukcję opartą na konwencji, to uznalibyśmy, że odbiorca, na którego Ingarden nakłada zadanie wypełniania miejsc niedookreślonych, jest „prowadzony” przez tekst, a o odczytaniu tekstu decyduje schemat językowy, styl i konwencja oraz inne stereotypy kodów kultury. W literaturze nic zatem nie jest takie, jakie się wydaje.

SACRUM I PROFANUM

W rozdziale drugim *Czarodziejskiej góry* sporo uwagi poświęcono wspomnianej już „chrzcielnicy”. Wydaje się ważna dla bohaterów powieści, skoro narrator opisuje ją tak drobiazgowo: „Naczynie było piękne, miało kształt prosty i szlachetny, utrzymany w surowym smaku początków ubiegłego stulecia; gładkie i solidne, spoczywało na okrągłej nóżce i wewnątrz miało złożone, ale ze złota pozostał już tylko żółtawy nalot; jedyną ozdobę stanowił wypukły wieniec z róż i ząbkowanych liści, okalający jego górny brzeg”⁴².

Czy taki opis pozwala pokonać „schematyczność” tekstu? Czy można by bardziej uszczegółowić tę antykwaryczną deskrypcję? Opis naczyń i sposobu ich przechowywania implikuje jednak głębszy problem, a mianowicie ich prawdziwą i deklarowaną wartość. Z opowieści dziadka wynika, że są cenne nie z powodu kruszcu, z którego je wykonano, ale ze względu na ich niepowtarzalną historię. Chrzcielnica jest symbolem postaw i wartości ważnych dla

³⁹ Por. tenże, *Bilse und ich*, w: *Jahrhundertwende. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1890-1910*, red. E. Ruprecht, D. Bänsch, J.B. Metzler, Stuttgart 1981, s. 85.

⁴⁰ Por. R. I n g a r d e n, *Zagadnienie systemu jakości estetycznie doniosłych*, w: tenże, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, oprac. A. Szczepańska, PWN, Warszawa 1981, s. 238n.

⁴¹ Por. tenże, *Das literarische Kunstwerk. Mit einem Anhang: Von den Funktionen der Sprache im Theaterschauspiel*, Max Niemeyer, Tübingen 1972, s. 190, 301.

⁴² M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 29.

rodziny, wynikających nie z rytualnego przeznaczenia, ale z roli, jaką przedmiot ten pełni. W pewnym sensie ma on podwójną, wewnątrz sprzeczną wartość. Jest cenny, ale umieszczono go w tej samej szafce, w której znajduje się łąпка na szczury i połamany barometr. Czy to oznaka hipokryzji? Przemieszanie rzeczy ze sfery sacrum i profanum jest sprzeczne z deklarowanymi przekonaniem: religijnością, kultywaniem pamięci i więzi rodzinnych. Można przypuszczać, że pamiątka ta zapowiada schyłek hanzeatyckiej rodziny, nieźle prosperującej w czasach Cesarstwa, ale stopniowo wyniszczanej poprzez choroby i śmierć⁴³. Świadczy o tym sama fabuła: mimo wpajanych mu wartości, Castorp zrywa kontakt z krewnymi. Znaczenie chrzcielnicy devaluje się zatem dwukrotnie⁴⁴.

Znakowy charakter tego przedmiotu Mann akcentuje *implicite*: wryte na chrzcielnicy imiona i data – 1650 – oraz ornamenty tworzą komplementarną całość. Powtarzający się rytuał oglądania naczynia jest również podwójny, składa się z dźwięku i obrazu: „Dziadek pokazywał wnukowi [...] każdy napis z osobna. Było tam imię i nazwisko ojca, dziadka samego, pradziadka, a potem przedrostek «pra» podwajał się, potrajał, i mnożył dalej w ustach senatora; maledc wsłuchiwał się [...] w to pra-pra-pra-pra... w ten tajemniczy głos dalekiej przeszłości i zapomnienia”⁴⁵.

CIAŁO JAKO MECHANIZM

Wśród rzeczy przechowywanych w szafie dziadka Castorpa znajduje się także mechaniczna zabawka, figurka uruchamiana przez nakręcenie mechanizmu znajdującego się w środku. „Turek w pstrokatym jedwabnym ubranku, kryjący w swym twardym ciele zegarowy mechanizm, który umożliwiał mu niegdyś bieganie po stole, obecnie jednak od dawna już odmawiał posłuszeństwa”⁴⁶, stanowi symbol iluzoryczności, antytezy życia i śmierci. Zwróćmy uwagę, ile sprzeczności zawiera ten opis: Turek ma twarde ciało, ale kiedyś poruszał się jak żywy, wyposażono go w mechanizm, ale teraz jest on zepsuty; w jakimś sensie więc Turek okazuje się podwójnie nieżywy. Nosi w sobie (pozorne) życie i śmierć, antycypuje także szereg rozważań Castorpa o ludzkim ciele.

Prototypem Turka w powieści Manna był prawdopodobnie „Schachtürke”, mechanizm skonstruowany w roku 1769 przez Wolfganga von Kempelena⁴⁷,

⁴³ Por. R e i d y, dz. cyt., s. 174.

⁴⁴ Por. tamże, s. 173n.

⁴⁵ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 29.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. R e i d y, dz. cyt., s. 174.

rzekomo potrafiący grać w szachy, lub podobna maszyna. W osiemnastym wieku powstawało wiele zaskakujących dzieł sztuki zegarmistrzowskiej. Ich twórcom przyświecał cel na wskroś oświeceniowy: skonstruowanie mechanizmu działającego zgodnie z prawami fizyki i do złudzenia przypominającego żywą istotę. Francuski zegarmistrz Jacques de Vaucanson w latach 1738-1739 zasłynął jako konstruktor mechanicznej kaczkę, flecisty oraz mechanizmu grającego na szałamajach i tamburynie. W roku 1760 Friedrich von Knaus zaprojektował automat potrafiący pisać, a kilkanaście lat później zegarmistrzowie Pierre i Henri-Louis Jaquet-Droz (ojciec i syn) zbudowali mechaniczną pianistkę oraz rysujące i piszące automatyczne dziecko. Wynalazek barona von Kempelena, pokazywany na europejskich dworach, między innymi na dworze austriackiej cesarzowej Marii Teresy, okazał się mistyfikacją – w mechanizmie ukryty był człowiek niewielkiego wzrostu, który poruszał figurami.

Turek w *Czarodziejskiej górze* był i nie był prawdziwy. Według Juliana Reidy'ego istotny dla zrozumienia znaczenia Turka w powieści jest fakt, że Kempelen dopuścił się oszustwa, które wyszło na jaw dopiero w roku 1838⁴⁸. Wydaje się jednak, że przedmiot ten pełni inną ważną rolę w utworze Manna: wprowadza temat ciała jako maszyny. Wspomniane osiemnastowieczne wynalazki były pokłosiem racjonalizmu Kartezjusza i mechanistycznej teorii ciała. Konstruktorzy inspirowali się materialistyczną wizją organizmu działającego zgodnie z prawami fizyki przedstawioną przez francuskiego lekarza i filozofa Julienu Offraya de La Mettrie'ego, który upowszechnił metaforę człowieka-maszyny. W wydanej anonimowo w roku 1748 rozprawie, po raz pierwszy przełożonej na język niemiecki w roku 1875, de La Mettrie głosił, że ludzki organizm jest samonakręcającym się mechanizmem⁴⁹, snuł także plany konstrukcji takiego androida.

Zepsuty Turek łączy antytezy życia i śmierci oraz człowieka i rzeczy. Czy upoważnia to do odczytania *Czarodziejskiej góry* jako powieści nihilistycznej? Z pewnością obecność tego przedmiotu w utworze prowokuje do postawienia pytań o podłożu metafizycznym: Czy myśląc o ciele, wystarczy skupić się na materii? Czy martwe ciało to nadal człowiek? Ponadto automat ten wpisuje się – podobnie jak przyrządy optyczne, aparat fotograficzny i technika dagerotypu czy fotografia stereoskopowa (prototyp późniejszego filmu ruchomego), którymi będą zafascynowani pacjenci „Berghofu” – w ważny wątek, jakim jest iluzja. Mechaniczny Turek i jego reprzyzy skłaniają do pytania o związek duszy i ciała, życia i śmierci, o materialny i metafizyczny aspekt bytu. Opis automatu

⁴⁸ Tamże, s. 173. Por. A. V o s k u h l, *Androids in the Enlightenment: Mechanics, Artisans, and Cultures of the Self*, University of Chicago Press, Chicago–London 2013, s. 35.

⁴⁹ Por. [J.O.] d e L a M e t t r i e, *Der Mensch eine Maschine*, tłum. A. Ritter, Erich Koschny, Leipzig 1875, s. 75.

pojawia się w powieści tuż przed (komiczną⁵⁰) sceną ukazującą traumatyczną dla Hansa Castorpa sytuację związaną z pogrzebem dziadka, którego martwe ciało kojarzy się wnukowi z zepsutym mechanizmem i woskową kukłą. Doświadczenie to i wnioski z dzieciństwa powrócą w dorosłym życiu bohatera powieści. Mały Castorp dokonuje odkrycia, że martwe ciało nie jest już dziadkiem, określone jako „to”, staje się rzeczą, reifikuje się w oczach chłopca: „Ten, co tam leżał, albo słuszniej: t o, c o tam l e ż a ł o, nie było już samym dziadkiem, tylko osłonką, która [...] nie była z wosku, ale z właściwej sobie materii; w y ł a c z n i e z m a t e r i i; i t o w ł a ś n i e b y ł o n i e p r z y z w o i t e”⁵¹. Dziadek wydawał się chłopcu „obcy; właściwie nie przypominał wcale dziadka, ale lalkę woskową naturalnej wielkości”⁵² – i nie był już niczym więcej niż owa „n a t u r a l n e j w i e l k o ś c i f i g u r a”⁵³ zbudowana z „woskowożółtej [...] materii”⁵⁴.

W opisie tym dostrzec można powtórzenie wątku mechanicznego Turka, inicjujące kolejne pytanie, tym razem o biologiczną niezależność ciała od woli. Obserwując przyspieszone bicie swego serca, dorosły już Castorp ma wrażenie, „jak gdyby ciało kroczyło swoimi własnymi drogami, zupełnie niezależnie od duszy, p o d o b n i e j a k c i a ł o u m a r ł e g o”⁵⁵. Podczas wykładu doktora Krokowskiego zaś pacjenci przestają kontrolować własne ciała i zaczynają przypominać lalki: „Panowie [...] bardziej niż kiedykolwiek nastawiali uszu, by lepiej słyszeć, a panna Levi bardziej jeszcze stała się podobną do woskowej figury z ukrytym wewnątrz mechanizmem”⁵⁶.

Temat (nie)zależności ciała od ducha, zaczerpnięty z filozofii Schopenhauera⁵⁷, w powiązaniu z motywem ciała-automatu rodzi pytanie o siłę popędu. Podwójna jakość bytu ciała stanowi fragment większej, spolaryzowanej rzeczywistości. Odróżnienie ciała martwego, które wydaje się żywe, od żywego, które sterowane jest biologią, stając się automatem, stawia pod znakiem zapytania legitymizowaną kulturowo granicę między życiem a śmiercią. Trudność potęguje choroba degradująca ciało do poziomu przedmiotu: „Ono przecież nie jest naprawdę martwe – nic podobnego nie istnieje – ale żyje nadal bardzo intensywnie, i to na własną rękę: rosną mu jeszcze włosy i paznokcie, a i poza

⁵⁰ O komizmie sceny przed pogrzebem pisze Dariusz Pakalski (por. P a k a l s k i, dz. cyt., s. 102-115).

⁵¹ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 36.

⁵² Tamże, s. 36.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 88.

⁵⁶ Tamże, t. 2, s. 374.

⁵⁷ Por. P a k a l s k i, dz. cyt., s. 40-64.

tym pod względem fizykalnym i chemicznym panuje w nim, jak słyszałem, bardzo żywy ruch”⁵⁸.

Twierdzenie, że Castorp reprezentuje podejście animalistyczne, byłoby błędne, ponieważ uznaje on także inne aspekty bycia ciała. „Czuł, iż [...] do organicznej przyrody pozostaje teraz już w trojakim stosunku: l i r y c z n y m, m e d y c z n y m oraz t e c h n i c z n y m [...]; a te trzy stosunki [...] są w człowieku zespolone w jedno, są odmianami jednej i tej samej dojmującej potrzeby”⁵⁹. Później, w czasie seansu spirytystycznego, na którym pojawia się duch niedawno zmarłego Joachima, Hans sam doświadcza, jak cienka jest granica między życiem a śmiercią.

ZŁUDZENIE OPTYCZNE

W *Czarodziejskiej górze* Mann przedstawił szereg technicznych nowinek z początku dwudziestego wieku. Przyrządy optyczne, aparat rentgenowski, fotografia, film, bioskop, gramofon – te precyzyjnie opisane w powieści artefakty cywilizacji przełomu stuleci są rekwizytami iluzji, dualizmu i okultyzmu.

Tuż po przyjeździe do Davos Castorp odkrywa w sanatorium „kilka interesujących zabawek optycznych”⁶⁰, które przez pewien czas przyciągają jego uwagę: stereoskop, kalejdoskop w kształcie lunety i stroboskop. Później poznaje technikę wykonywania diapozytywu. Wyposażenie gabinetu radcy Behrensa kojarzy się zarazem z pracownią alchemika i laboratorium technicznym. „Przyrządy fizykalne, szkła dęte, tablice rozdzielcze, sterzące w górę instrumenty miernicze”⁶¹, skrzynia przypominająca kamerę fotograficzną i „szereg szklanych przezrocz”⁶² w oczach Castorpa reprezentują wiedzę tajemną i techniczną; sprawiają one, że trudno „rozstrzygnąć, czy jest się w pracowni fotografa, w ciemni, czy w warsztacie wynalazcy albo technicznym laboratorium czarnoksięznika”⁶³.

⁵⁸ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 88.

⁵⁹ Tamże, s. 340.

⁶⁰ Tamże, s. 103.

⁶¹ Tamże, s. 260.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże. Utożsamianie chemiczno-fizykalnego procesu wykonywania zdjęć z magią i mitem o kradzieży duszy człowieka przez stworzenie jego wizerunku było zjawiskiem znanym co najmniej od czasu wynalezienia dagerotypu. Stąd oglądanie gabinetu Behrensa musiało być dla Castorpa niezwykłym doświadczeniem (por. E. K o p p e n, *Literatur und Photographie. Über Geschichte und Thematik einer Medientdeckung*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1987, s. 127n.). Wydaje się, że przekonanie o takiej kradzieży jest silnie osadzone w kulturze i religiach takich, jak judaizm czy islam (świadczą o tym biblijny zakaz tworzenia wizerunków Boga, a także wypływające z tego zakazu przekonania).

Urządzenia optyczne pojawiają się i w innych epizodach powieści, na przykład, gdy bohater z grupą kilku osób udaje się do bioskopu (prototypu kina) „na film erotyczny i kryminalny”⁶⁴. Pod koniec powieści mowa jest o modzie na fotografowanie, wywoływanie i pokazywanie odbitek, którą auktorialny narrator nazywa zbiorowym szaleństwem i epidemią. Przyrządy do wywoływania zdjęć przypominają instrumentarium alchemików, których eksperymenty, podobnie jak w sanatorium poczynania amatorów fotografii, niejednokrotnie kończyły się pożarem⁶⁵. Z czasem zainteresowanie zwykłą fotografią zastąpi fascynacja zdjęciami „przy świetle magnezjowym”⁶⁶ i fotografią barwną „według mody Lumière’a”⁶⁷ – skłonny do zbieractwa Hans Castorp przechowuje jedną z takich oprawnych w tekturę płytek ukazującą nienaturalnie wyglądających ludzi⁶⁸.

Przedstawiając stan techniki optycznej początku dwudziestego wieku, Mann wpisuje ją jednocześnie w kontekst kulturowy, wskazuje aluzyjnie na faktyczne przesady, jakie jej towarzyszyły, między innymi posądzenia o związek z czarną magią i okultyzmem⁶⁹. Spróbujmy potraktować te prototypy fotografii i filmu jako składnik poetyckiej antropologii, którą cechuje nierealność, wręcz upiorność przedstawionych obrazów.

Jedna z pierwszych scen, w których w powieści ponownie pojawia się wątek „nie-żywego” ciała, ukazuje Castorpa oglądającego za pomocą stereoskopu „weneckiego gondoliera, w sztywnej i m a r t w e j postawie”⁷⁰. W stroboskopie wyposażonym we „wstęgę kinematograficznego filmu”⁷¹ Castorp, „patrzac przez szpary”⁷², widzi bezsensowne sytuacje, sprawiające wrażenie autentycznych: „młynarza walczącego wręcz z kominiarzem, nauczyciela wymierzającego karę chłosty uczniowi, fikającego linoskoczka i parę wieśniaków, wykonujących jakiś wiejski taniec”⁷³. Wątek „martwego

⁶⁴ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 385. Prawdopodobnie chodzi tu o film *Sumurun* Ernsta Lubitscha z roku 1920, który Mann oglądał i wprowadził do fabuły. Według Małgorzaty Łukasiewicz jest to anachronizm (por. Ł u k a s i e w i c z, dz. cyt., s. 115 – podrozdział „Alfabet Czarodziejskiej góry: K jak Kino”, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/812-alfabet-czarodziejskiej-gory-k-jak-kino.html>).

⁶⁵ Wywoływanie odbitek przypomina nieco średniowieczne eksperymenty alchemiczne, a prowizoryczna ciemnia – czarnoksiężskie komnaty. Na podobieństwo to wskazuje użyte w powieści słownictwo: „ciemnica”, „chemiczne kąpiele” (M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 344) oraz opis wystroju wnętrza – okna zawieszane „czarnymi zasłonami”, „czerwone żarówki” i „pożar” (tamże).

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Por. K o p p e n, dz. cyt., s. 132.

⁷⁰ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 103.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

człowieka” powraca wraz z nastaniem mody na fotografowanie, zwłaszcza w technice Lumière’a. Postacie na zdjęciach, „oślepienie nagłym światłem, patrzyły przed siebie z twarzami skurczonymi i oczami w szept, jak t r u p y l u d z i p o m o r d o w a n y c h, którym nadano pozycję siedzącą”⁷⁴. Być może jest to także zapowiedź pierwszej wojny światowej.

Iluzja życia jeszcze silniej manifestuje się w uzdrowisku podczas seansu filmowego. Na ekranie, na którym „skrzyło się [...] drobno posiekane życie”⁷⁵, prezentowano mieszaninę scen „okrucieństwa, żądzy, śmiertelnej rozkoszy i niezapomnianej naocznosci”⁷⁶. W filmie pojawia się naturalistycznie ukazana, „naturalnej wielkości młoda kobieta marokańska”⁷⁷ o szerokich nozdrzach i oczach „pełnych zwierzęcego życia”⁷⁸. Jej odkryte w uśmiechu białe zęby, półnagie piersi, jedwabna szata, biżuteria, gestykulacja składają się na łudząco żywy obraz antytetycznie zestawiony z upiorną martwotą. Było to „pełne czaru zjawisko, które zdawało się widzieć, a nie widziało, które nie czuło na sobie spojrzeń i którego śmiech oraz ruchy nie odnosiły się do terażniejszości, lecz do czegoś, co było kędyś daleko i dawno, tak że nie miałyby sensu na nie odpowiadać”⁷⁹. Po chwili zjawisko znikło. Brak możliwości komunikacji z filmowym upiorem okazuje się jeszcze bardziej dojmujący: „Nie było nikogo, komu można by dziękować aplauzem”⁸⁰, aktorzy „dawno już rozproszyli się”⁸¹. W scenie daje o sobie znać również towarzyszący rozwojowi kinematografii lęk przed mityczną utratą tożsamości lub duszy wskutek zamknięcia jej w wizerunku⁸². Diaboliczność filmu potęguje iluzję – „oglądano tylko c i e n i e”⁸³; złudzenie życia w pokazywanych „w szybkim tempie przed oczami ludzi”⁸⁴ scenach odwraca alchemiczno-hermetyczny proces mający na celu dojście do zatrzymania czasu, do boskiego „tu i teraz”⁸⁵. Następuje „piekielny” powrót do znieawidzonej czasowości⁸⁶.

⁷⁴ Tamże, t. 2, s. 344.

⁷⁵ Tamże, t. 1, s. 384n.

⁷⁶ Tamże, s. 385.

⁷⁷ Tamże, s. 386.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 385.

⁸¹ Tamże.

⁸² Por. K o p p e n, dz. cyt., s. 132.

⁸³ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 385.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Por. tamże, s. 386. „Hier und Jetzt” (dosłownie „tu i teraz”), przeciwstawione w oryginale „Dort und Damals” („tam i niegdyś”), tłumacz oddał jako „teraźniejszość i bliskość”, a „Dort und Damals” jako „przeszłość i dal” (por. Th. M a n n, *Der Zauberberg*, Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main, s. 335). Por. podrozdział niniejszego artykułu „Odmierzanie czasu”.

⁸⁶ Por. t e n ż e, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 386.

ODMIERZANIE CZASU

Czarodziejską górę uważa się za powieść o czasie⁸⁷. „Nie masz wyobrażenia, jak oni obchodzą się tu z ludzkim czasem. Dla nich trzy tygodnie to jeden dzień najwyżej”⁸⁸ – zauważa Joachim po przyjeździe Hansa Castorpa do Davos. Zdaniem Dariusza Pakalskiego „przemiana pojęcia czasu jest w sanatoryjnej historii młodego hanzeaty zjawiskiem kluczowym”⁸⁹. Zamiarem Manna było wyzwolenie się z historycznego czasu, zniwelowanie powszechnego wyobrażenia czasu „jako szeregu liniowo następujących po sobie punktów”⁹⁰.

Trudno nie zgodzić się też z Bartoszem Kuźniarzem, który twierdzi, że w modernistycznej powieści Manna zawarta została krytyka „kapitalistycznego, podzielonego na zestandaryzowane jednostki czasu, który między jednostkę na wzór jakiejś piekielnej i potrafiącej wyłącznie liczyć maszynierii”⁹¹. Mierzenie czasu to objaw modernistycznej obsesji⁹², w kontemplacji natury czasu przez Castorpa odzwierciedla się reakcja pisarza „na procesy reifikacji i utowarowienia”⁹³. Mann stawia także pytanie o relację czasu i wieczności. Powtarzanie codziennych czynności, jedzenia i werandowania, sprawia, że czas nie jest postrzegany liniowo, ale jako „nie kończąca się terażniejszość, lub po prostu – wieczność”⁹⁴. Czas istnieje i nie istnieje, tak jak zegarek Castorpa. Kieszonkowy zegarek to pozostałość patrycjuszowskiej przeszłości z jej konwencjami i umiłowaniem luksusu⁹⁵, które Castorp porzuci, to znak dobrobytu i mieszczańskiej próżności. Jest on płaski, gładki, złoty, ma „kopertę z wrytym na niej monogramem”⁹⁶, tarczę stanowiącą „okrągłą, porcelanową płaszczyznę, otoczoną dwoma rzędami czarnych i czerwonych cyfr arabskich”⁹⁷, „złote, misternie rzeźbione wskazówki i cienki sekundnik, skrzętnie krążący po swym odrębnym kółku”⁹⁸, a w środku – precyzyjny mechanizm. Mecha-

⁸⁷ W analizach filozoficznego znaczenia czasu w powieści wymieniane są nazwiska takich filozofów, jak Henri Bergson, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Oswald Spengler i Immanuel Kant (por. Ch. H i c k, *Vom Schwindel ewiger Gegenwart. Zur Pathologie der Zeit in Thomas Manns „Zauberberg”*, w: „*Der Zauberberg*” – *die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Roman. Mit einer Bibliographie der Forschungsliteratur*, red. D. von Engelhardt, H. Wisskirchen, Schattauer, Stuttgart – New York 2003, s. 71n., przyp. 4-7).

⁸⁸ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 12.

⁸⁹ P a k a l s k i, dz. cyt., s. 7n.

⁹⁰ Tamże, s. 8.

⁹¹ K u Ź n i a r z, dz. cyt., s. 172.

⁹² Por. tamże, s. 173.

⁹³ Tamże, s. 176.

⁹⁴ P a k a l s k i, dz. cyt., s. 8.

⁹⁵ Na temat znaczenia mierzenia czasu w powieści por. H i c k, dz. cyt., s. 76.

⁹⁶ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 243.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże.

nizm ten pewnego dnia się zepsuje, tak jak kiedyś zepsuł się Turek. Szlachetny kruszec, jak i poruszanie się po okręgu nasuwają myśl o ouroborosie, alchemicznym symbolu wiecznego powrotu. Znajduje on odzwierciedlenie w epizodzie szóstego rozdziału powieści: Castorp, będąc w górach podczas zamieci śnieżnej, krąży, nie zdając sobie z tego sprawy⁹⁹. Gisela Bensch zauważa, że motyw okręgu, symbolu idei wiecznego powrotu, wpływa na fabułę i zarazem wyznacza jej strukturę¹⁰⁰.

Castorp korzysta z zegarka, by obserwować ruch wskazówek, by „wstrzymać lub przeciagnąć bieg kilku minut, złapać uciekający czas”¹⁰¹. Paradoksalnie nie chodzi tu o zmierzenie upływu czasu, ale o jego zatrzymanie. Dla Castorpa czas istnieje subiektywnie. Gdy wskazówka sekundnika porusza się, czas „jest”, czego dowodzi działający mechanizm: „Wskazówka dreptała dalej, nie zważając na cyfry, do których się zbliżała, których dosięgała, które mijała, zostawiała daleko za sobą, których, zbliżywszy się, ponownie dosięgała”¹⁰². Uchwycenie chwili pomiędzy kolejnymi ruchami wskazówki, gdy mija kreskę na cyferblacie, jest niemożliwe: „Toteż jasne było, że [wskazówka – A.K.H.] z a s t a ł a całe to znakowanie i podział – a sama tylko idzie i idzie...”¹⁰³.

Mann ukazuje problem czasu ironicznie, na trywialnym przykładzie. Pod wpływem rozmowy z Naphtą Castorp porównuje alchemiczne pojęcie hermetyzmu z hermetycznie zamkniętymi słoikami. „Hermetyczny” – „magiczne słowo z nieokreślonymi, rozległymi skojarzeniami”¹⁰⁴ – przywodzi mu na myśl słoiki z „różnymi różnościami”¹⁰⁵ w środku, przechowujące zawartość, która pozostaje nietknięta „zębem czasu”¹⁰⁶. Castorpa fascynuje owo „czarodziejstwo”¹⁰⁷, fakt, że „to, co było zamknięte w słoiku Wecka, nie podlegało działaniu czasu; było hermetycznie przed nim zamknięte, czas przechodził obok tego, nie było czasu, wszystko to poza czasem stało na swych półkach”¹⁰⁸. Warto zwrócić uwagę na powtórzenia wyrazów w tym zdaniu, niebędące bynajmniej niedociągnięciem stylistycznym. Czas przestaje dla Castorpa istnieć, zegarek ulega zniszczeniu, gdy zadziała siła miłości, która chwili każe trwać, a jemu – czekać na powrót Klawdii Chauchat¹⁰⁹: „Schował dzieło sztuki

⁹⁹ Por. tamże, s. 151-185.

¹⁰⁰ Por. B e n s c h, dz. cyt., s. 69.

¹⁰¹ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 243.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże (wyróżnienie – T.M.).

¹⁰⁴ Tamże, s. 201.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Większość pacjentów „Berghofu” nie doświadcza oczekiwania (por. H i c k, dz. cyt., s. 79).

zegarmistrzowskiej do kieszeni kamizelki i pozostawił czas jego własnemu losowi¹¹⁰. Gdy zaś zegarek „spadł pewnego razu z nocnego stolika”¹¹¹ i się zepsuł, „on nie oddał go do naprawy”¹¹².

Czas zatrzymuje się nie tylko dzięki miłości, ale także za sprawą choroby i śmierci. Symboliczne zatrzymanie zegarka przypomina o wieczności, Augustiańskiej idei trwania „tu i teraz”, o boskim czasie „nunc stans”¹¹³. Pojęcie to Mann oddaje za pomocą przejętego od Arthura Schopenhauera sformułowania „zatrzymane teraz” (niem. stehendes Jetzt)¹¹⁴. Jednostajność czynności powtarzanych przez pacjentów „zatrzymuje” czas, dni nie różnią się od siebie¹¹⁵. Wydawałoby się, że jest to stan pożądany, który Castorp osiąga poprzez miłość. W odczuciu pacjentów – paradoksalnie – doświadczenie to nie jest jednak boskim nunc stans, ale oznaką nieznośnej monotonii i przyczyną depresji. Bezczasowość tę przerywa mierzenie temperatury, będące złudnym powrotem do poczucia czasu, wyrwaniem z przygnębiającego „teraz”: „Mierzę sobie temperaturę cztery razy dziennie i bardzo lubię to zajęcie – wyznaje Joachim, kuzyn Hansa – bo spostrzega się przy tym, czym właściwie jest minuta, a tym bardziej całych siedem minut; cóż dziwnego, że siedem dni tygodnia wydają się tutaj wiecznością”¹¹⁶. Czy jest to naiwna wykładnia teorii względności Einsteina, aluzja do jałowości akademickich wywodów, jak przypuszcza Józef Olejniczak¹¹⁷? Przed samowolnym wyjazdem z sanatorium Joachim przestaje wykonywać pomiary temperatury¹¹⁸, symbolicznie zrywa ze zwyczajem będącym częścią zniechęconej rzeczywistości.

Podobną funkcję jak termometr spełnia cygaro, które spala się „tak równo, że mogłoby [...] posłużyć zamiast klepsydry do mierzenia czasu”¹¹⁹ – i faktycznie do tego celu służyło Castorpowi, gdy „już nie nosił swego kieszonkowego zegarka”¹²⁰. W odniesieniu do cygara dekadencja musi się zmierzyć ze śmiercią i... erotyką. Popiół nie tylko „mierzy” czas wpływający podczas palenia, ale przypomina o przemijaniu i umieraniu. Mannowi udaje się wzmocnić to wrażenie przez porównanie wyglądu i barwy popiołu do śniegu, wszechobec-

¹¹⁰ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 243.

¹¹¹ Tamże, s. 439.

¹¹² Tamże.

¹¹³ H i c k, dz. cyt., s. 82; por. tamże, s. 78.

¹¹⁴ Tamże, s. 82, przyp. 26.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 84. Na negatywne skutki bezsensownego krążenia, będącego symptomem nihilizmu, wskazywał Friedrich Nietzsche.

¹¹⁶ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 81.

¹¹⁷ Por. J. O l e j n i c z a k, *Dwa sanatoria / dwa uniwersytety*, „Schulz/Forum” 2018, nr 12, s. 22.

¹¹⁸ Por. H i c k, dz. cyt., s. 87.

¹¹⁹ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 439.

¹²⁰ Tamże.

nego w powieści symbolu śmierci. Nawet gdy Castorp zastąpi ulubioną markę cygar inną, nowe cygaro, „Rütlichwur”, również będzie tworzyć „gęsty i biały jak śnieg popiół”¹²¹. Nic się zatem nie zmienia.

W *Czarodziejskiej górze* zegarek, cygaro i termometr to przedmioty, które odmierzają czas – a jednocześnie go nie odmierzają, bo albo prymarnie do tego nie służą, albo nie działają. Castorp porzuca czynność mierzenia czasu „na cześć [...] wiecznego trwania i hermetycznego czaru, na który [...] okazał się podatny i który stał się podstawową przygodą jego duszy, tłem, na którym [...] rozegrały się wszystkie alchemistyczne przygody”¹²².

SYMBOLE PŁCI

Występujące w *Czarodziejskiej górze* cygaro, termometr oraz ołówek, ze względu na swój kształt, często skłaniały badaczy do psychoanalitycznej interpretacji tego dzieła¹²³. Metonimiczne określenie termometru jako „rtęciowego cygara”¹²⁴ można traktować jako żartobliwy zabieg psychologiczny, odsuwający skojarzenia z chorobą (i śmiercią), a przywołujący te związane z przyjemnością palenia. Termometr jako powieściowy rekwizyt kryje w sobie także podtekst seksualny i staje się znakiem androgyniczności, wskazuje na posiadanie przez bohatera nie tylko elementu męskiego, ale i żeńskiego.

Castorp, początkowo niechętny zwyczajowi mierzenia temperatury, w trzecim tygodniu pobytu w uzdrowisku kupuje termometr (po zawyżonej cenie pięciu franków) od siostry Mylendonk. Zapakowany w „czerwony futerał”¹²⁵, „lśniący jak klejnot [...] w zagłębieniu z czerwonego aksamitu, doskonale dopasowanym do kształtu przyrządu”¹²⁶, przedmiot ten nasuwa skojarzenia seksualne¹²⁷, wzmacnione przez ową symboliczną czerwień: w „pięknie lakierowane skrzyneczki”¹²⁸ zapakowane są również ulubione cygara Castorpa „Maria Mancini”, pokryte czerwonym lakierem¹²⁹ są ołówki Kławdii Chauchat i Przybysława Hippego.

Jak zauważa Ursula Reidel-Schrewe, termometr, którego wynalezienie przypisuje się starożytnemu bóstwu Hermesowi Trismegistosowi, synkretycz-

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże.

¹²³ Por. U. R e i d e l - S c h r e w e, *Die Raumstruktur des narrativen Textes. Thomas Mann, „Der Zauberberg”*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, s. 149.

¹²⁴ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 59.

¹²⁵ Tamże, t. 2, s. 204.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Por. P a k a l s k i, dz. cyt., s. 30n.

¹²⁸ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 305.

¹²⁹ Por. tamże, s. 111, 149.

nej postaci łączącej greckiego boga Hermesa i egipskiego Thota, reprezentuje najmniejszą „hermetycznie” zamkniętą przestrzeń¹³⁰. Łacińska nazwa rtęci – „mercurius” – pochodzi od imienia Merkurego, czyli rzymskiego odpowiednika Hermesa, opiekuna handlarzy, psychopompa przeprowadzającego zmarłych w zaświaty¹³¹ i mitycznego ojca dwupłciowego bóstwa – Hermafrodyty. W starożytności „Hermafrodytą” nazywano zarówno dziecko bogini Afrodyty, jak i jej przedstawienie jako męskiej postaci w architektonicznej formie hermy, czyli słupa zakończonego głową. Dlatego Hermes-Merkury kojarzony był pierwotnie z fallusem oraz rtęcią, jednym z siedmiu metali używanych w alchemii. Metal ten bowiem uważany był, podobnie jak Hermes-Merkury, za pośrednika między sferą ducha a sferą materii¹³².

Wykorzystywany przez alchemików płynny metal pod wpływem ciepła i czynników zewnętrznych zwiększa swoją objętość. Zarówno Merkury, jak i mercurius, czyli rtęć, w alchemicznych wyobrażeniach wiązane są z atrybutem męskości, fallusem¹³³, a w psychologii Junga z relacją między świadomością a podświadomością.

W powieści Manna Merkury jest pośrednikiem w sprawach miłości i śmierci. Pacjentom „Berghofu” podniesiona temperatura nie kojarzy się wyłącznie z chorobą, ale – jak zauważa Astrid Roffmann – także ze stanem podniecenia, erotycznego rozedrgania zmysłów i zakochania¹³⁴. Stan ten stanowi przyczynę choroby Castorpa, powoduje ją bowiem pragnienie, by pozostać dłużej w uzdrowisku. W gorączce wyraża się zatem zarówno choroba, jak i miłość.

Brak akceptacji sanatoryjnej monotonii w przypadku Hansa Castorpa wyraża się w paleniu tytoniu. Trzeba jednak pamiętać, że na pacjentów sanatorium nikotynowe używki działają terapeutycznie. Są one też fetyszem¹³⁵ i symptomem dekadencji. Na trzytygodniową wizytę w „Berghofie” Castorp przywozi dwieście sztuk cygar „Maria Mancini”. Gdy sam zostaje pacjentem, sprowadza je z Bremy, a gdy kończy się zapas, zamawia kolejne pięćset sztuk, „aby się zaopatrzyć na dłuższy czas”¹³⁶. Czynił to „z rodzajem pietyzmu”¹³⁷ – „choć okna wystawowe w międzynarodowym uzdrowisku pełne były nę-

¹³⁰ Por. Reidel-Schrewe, dz. cyt., s. 149.

¹³¹ Według Sabiny Brzozowskiej w powieści rolę psychopompa pełni Kławdia (por. Brzozowska, dz. cyt., s. 10).

¹³² Por. J. Stratford, hasło „Mercury”, w: tenże, *A Dictionary of Western Alchemy*, Quest Books, Wheaton-Chennai 2011, s. 56.

¹³³ Reidel-Schrewe, dz. cyt., s. 149, 152.

¹³⁴ Por. A. Roffmann, „Keine freie Note mehr”. *Natur im Werk Thomas Manns*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, s. 63.

¹³⁵ Por. Weyan, dz. cyt., s. 118, 25.

¹³⁶ Mann, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 305.

¹³⁷ Tamże, t. 2, s. 56.

cęcego towaru”¹³⁸, ten nie zawsze mu odpowiadał. Zwyczaj kolekcjonowania różnych rzeczy i nadmierny konsumpcjonizm, a także zamiłowanie do używek zdradzane przez innych mieszkańców sanatorium, to efekt dekadencjonalnej mody początku dwudziestego wieku. Według Björna Weyanda typowym przejawem dekadencji na przełomie wieków było kolekcjonowanie wszelkiego rodzaju używek oraz odurzanie się nimi¹³⁹.

Palenie tytoniu oznacza dla Castorpa przyjemność; inicjuje je rytuał otwierania cygarnicy, wykonanej „ze skóry automobilowej”¹⁴⁰ i ozdobionej srebrnym monogramem, oraz ceremoniał przycinania cygara za pomocą maszyny, „którą [bohater powieści – A.K.H.] nosił przy łańcuszku od zegarka”¹⁴¹, i zapalania kieszonkową zapalniczką¹⁴². Castorp pali dużo i chętnie: „Teraz zapalę sobie prawdziwe cygaro [...] już dłużej nie wytrzymam! Od wczoraj w południe nie paliłem nic porządnego”¹⁴³ – mówi. Cygara „Maria Mancini” są łącznikiem z pozostawionym „na dole” ładem, „rodzajem węzła między [...] dawną jego ojczyzną, a nim”¹⁴⁴, są sposobem na podtrzymanie „dawnych związków”¹⁴⁵, symbolicznym powrotem w rodzinne strony oraz wyrazem odrzucenia nowej sytuacji i siebie w roli pacjenta: „Budząc się, już się cieszę, że w ciągu dnia będę mógł palić, a przy jedzeniu znów się na to cieszę, a nawet mogę powiedzieć, oczywiście z pewną przesadą – że jem tylko po to, aby później zapalić”¹⁴⁶. Są wreszcie gwarantem poczucia bezpieczeństwa: „Jeżeli się [...] ma przy sobie dobre cygario – argumentuje Castorp – to jest się właściwie kompletnie bezpiecznym i literalnie nic się nie może przytrafić”¹⁴⁷. „Maria Mancini” w pewnym sensie jest także probierzem jego stanu psychicznego. Z czasem przestaje mu smakować, dzieje się to na etapie zainteresowania Kławdią Chauchat. Po rozmowie z Settembrinim, namawiającym go do wyjazdu, zapala ulubione cygario, lecz ma ono „smak kleju, węgla”¹⁴⁸. Wraz z rozwojem historii miłosnej rezygnuje z tego rekwizytu przeszłości. Wybór innej marki ma miejsce w okresie, gdy Castorp już zaakceptował swoje położenie i został na dłużej w „Berghofie”. Nadszedł jednak czas, gdy „nerwy jego wyschniętych błon śluzowych odzyskały wrażliwość na woń tych cygar

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Por. W e y a n d, dz. cyt., s. 117. Kolekcjonowano między innymi trunki (na przykład likiery) i różne gatunki czekolad.

¹⁴⁰ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 60.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Por. tamże.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Tamże, s. 57.

¹⁴⁵ Tamże.

¹⁴⁶ Tamże, s. 61.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Tamże, s. 108.

[„Maria Mancini” – A.K.H.], wartych zaiste swej ceny”¹⁴⁹ – pod koniec powieści następuje pogodzenie dawnego i nowego porządku, mityczne zamknięcie cyklu przemian¹⁵⁰.

Hermetyczne asocjacje wywołuje eksponowanie w rozmowach o cygarach kwestii popiołu i porównywanie go ze śniegiem, naprowadzające na myśl o śmierci – motyw ten Tomasz Mann wykorzystał w opowiadaniu *Śmierć w Wenecji*. Symbole śniegu i morza jako nieskończoności pojawiają się także w opisie drugiej marki cygar: „Nawet podbiegunowym podróżnikom [wyrób ten – A.K.H.] mógł być pomocny w znoszeniu trudów, bo gdy się go paliło, miało się wrażenie, że leży się na brzegu morza – i można było wszystko wytrzymać!”¹⁵¹.

Chociaż relaksujące działanie tytoniu docenia wielu pacjentów odreagowujących stres poprzez palenie, to wiąże się ono również z niekontrolowanymi emocjami, jest „objawem afektacji”¹⁵². Uwidacznia się to przed pojedynkiem Naphty z Settembrinim i samobójczą śmiercią tego pierwszego: Naphta pali papierosa, a Hans Castorp zastanawia się, „czy miałby ochotę pójść za jego przykładem”¹⁵³, lecz tego nie robi.

„Maria Mancini” jest wszak nie tylko sanatoryjną czy dekadencją używką, ale także symbolem śmierci i ściśle z nią związanej miłości, a ponadto – dwupłciowości¹⁵⁴. Aluzję do miłości zawiera zarówno nazwa produkowanych przez firmę Hagdorn & Söhne¹⁵⁵ cygar – imię i nazwisko ukochanej młodego króla Francji Ludwika XIV¹⁵⁶ – jak i służący jako reklama namalowany przez Pierre’a Mignarda w roku 1661 portret Marii Mancini o wyraźnym zabarwieniu erotycznym, umieszczony po wewnętrznej stronie wieka skrzynki na cygara¹⁵⁷.

¹⁴⁹ Tamże, t. 2, s. 56.

¹⁵⁰ Struktura wielu motywów powieści oparta jest na schemacie powrotu bądź koła (por. P a k a l s k i, dz. cyt., s. 186). Do sanatorium powracają Kławdia i Joachim, zagubienie się w śnieżycy i krażenie „w kółko” to również symbol wejścia w czas mityczny.

¹⁵¹ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 439.

¹⁵² Tamże, s. 434.

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ W skojarzeniu „Marii Mancini” z podwójną płcią Björn Weyand doszukuje się nawiązania do biseksualności Manna (por. W e y a n d, dz. cyt., s. 60), która w *Czarodziejskiej Górze* stanowi sprawę drugorzędną. Obecny w powieści motyw androgyna rozumiany jest przez badaczy nie tyle jako model człowieka doskonałego – który pojawiał się na przykład w twórczości niemieckich romantyków – ile (głównie) jako biograficznie uwarunkowana metafora własnych doświadczeń pisarza w sferze seksualności (por. R e i d e l - S c h r e w e, dz. cyt., s. 147).

¹⁵⁵ Por. W e y a n d, dz. cyt., s. 126n.

¹⁵⁶ Tamże, s. 127.

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 128. Wbrew wyobrażeniu, jakie przedstawia emanujący erotyką obraz Mignarda, Maria Mancini pozostawała z Ludwikiem XIV w związku platonicznym.

O „Marii Mancini” Castorp mówi zarówno jako o towarze, jak i kobiecie. Z jego rozmowy z Behrensem dowiadujemy się o niezwykłości tego gatunku cygar: kosztuje niewiele, „nic prawie, dziewiętnaście fenigów, ale ma aromat, jaki się rzadko zdarza u cygar w tej cenie”¹⁵⁸. Mają one żeńską nazwę, „męski”, falliczny kształt¹⁵⁹ i wywołują quasi-erotyczne emocje. Radca Behrens, który pali „St. Felix Brasil”¹⁶⁰, podobnie wypowiada się o swoich cygarach, te jednak stanowią antytezę „Marii Mancini”, noszą męską nazwę i – jak zauważa Weyand – powodują trudności w interpretacji kwestii płci i jej symboliki¹⁶¹.

W przywołanej tu rozmowie obaj mężczyźni używają w odniesieniu do cygara (w języku niemieckim jest to rzeczownik rodzaju żeńskiego – „die Zigarre”) określeń odnoszących się do kobiety, nadając mu głównie żeńskie cechy. Behrens określa je jako „brunatną piękność”¹⁶², Castorp z kolei wyznaje, że ma (ona!) „swoje humorki”¹⁶³. Żeńskie cechy cygara wymieniane w rozmowie nasuwają erotyczne skojarzenia: Castorp „wyjął [...] p i ę k n ą sztukę «Maria Mancini»”¹⁶⁴, następnie „nacisnął guzik kieszonkowej zapalniczki i kilkoma r o z k o s z n y m i pociągnięciami r o z z a r z y ł swą stępioną «Marię Mancini»”¹⁶⁵. Behrens, proponując Castorpowi „St. Felix Brasil”, tak zachwala swoją „die Zigarre”: „Umie niezawodnie odpędzać troski, piecze jak wódka, zwłaszcza ku końcowi ma w sobie coś ognistego! Zalecam jednak pewną wstrzemięźliwość w obcowaniu, nie można zapalać jednego od drugiego, bo to przechodzi siły mężczyzny”¹⁶⁶.

Druga wybrana przez Castorpa marka, „Rütlichwur”, również ma żeńskie cechy. Dowiadujemy się, że Castorp był jej „równie wierny, jak niegdyś tamtej p r z y j a c i ó ł c e”¹⁶⁷. Także Behrens, wypowiadając się o cygarze, posługuje się antropomorfizacją: „Rasowe [...]. Posiada temperament, soczystość i moc”¹⁶⁸.

„Męskość” cygara i sposób palenia go przez Castorpa sugerują posiadanie przez bohatera powieści cech żeńskich; ujawniają się one w innych miejscach powieści¹⁶⁹: „Palił długie, szare, matowe cygaro; trzymał je nie w kąciku ust, lecz w pośrodku warg, tak że nieco zwisało w dół; znajdowało się dopiero

¹⁵⁸ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 306.

¹⁵⁹ Falliczne skojarzenia podsuwały także ówczesne reklamy (zob. W e y a n d, dz. cyt., s. 137).

¹⁶⁰ Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 307.

¹⁶¹ Por. W e y a n d, dz. cyt., s. 135n.

¹⁶² M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 306.

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ Tamże, s. 60.

¹⁶⁵ Tamże, s. 61.

¹⁶⁶ Tamże, s. 307.

¹⁶⁷ Tamże, t. 2, s. 439.

¹⁶⁸ Tamże, t. 1, s. 307.

¹⁶⁹ Por. P a k a l s k i, dz. cyt., s. 30.

w pierwszym stadium palenia, to znaczy, że ani razu nie strząsnął jeszcze popiołu z jego tępego końca”¹⁷⁰. Opisy cygar i wywoływanych przez nie emocji mają charakter prozopopei, są spersonifikowanymi schematami płci i płciowości, dość niejasno jednak sprecyzowanej.

Dodatkowo w rozmowie o cygarach wpływa pewna kwestia społeczna, a mianowicie przedmiotowy sposób mówienia o kobiecie i traktowanie jej jako towaru. „Kobiece” cygaro wywołuje swego rodzaju fetyszyzm, obecny zarówno w sferze seksualnej, jak i handlowej¹⁷¹. Jak słusznie zauważa Björn Weyden, kiedy podczas wizyty u Behrensa Castorp wymienia się z lekarzem cygarami, zachowanie obu mężczyzn przypomina zamianę partnerek¹⁷²: „Kęcili w palcach i oglądali ze znanstwem zamienione podarki, których w y s m u k ł e c i a ł a z e skośnymi, równo przebiegającymi ż e b r a m i zwiniętych, tu i ówdzie lekko odstających liści, z ż y ł k a m i, które zdawały się pulsować, z drobnymi nierównościami skóry, z grą światła na płaszczyznach i krawędziach, miały w sobie coś z ż y w e j, o r g a n i c z n e j i s t o t y”¹⁷³.

We fragmencie tym ważniejsze jednak wydaje się powiązanie antropomorfizacji rzeczy z motywem wanitatywnym. Słownictwo użyte w opisie, motyw żebra (kości) nawiązują – jak zauważa Weyand – do kulturowych obrazów śmierci¹⁷⁴. Personifikacja, a ściślej prozopopeja (czyli nazywanie i traktowanie rzeczy martwych jako żywych¹⁷⁵) antropomorfizuje rzecz, Tomasz Mann jednak w tego typu wypowiedzi wprowadza kontrpunkt i tyleż barokowo, co ironicznie zestawia „żywe” cygaro z „martwym”: „Takie cygaro żyje! Po prostu oddycha! Pewnego razu w domu wpadło mi na myśl schować «Marię Mancini» do szczelnie zamkniętego blaszanego pudełka, aby ją uchronić od wilgoci. Czy pan uwierzy, że umarła! Zginęła, umarła w przeciągu tygodnia. Znalazłem w pudełku wyschnięte zwłoki”¹⁷⁶ – mówi Castorp.

W dywagacjach o cygarze męski aspekt współwystępuje z żeńskim, antropomorfizacja tego przedmiotu stwarza symbol o podwójnym znaczeniu, w którym motyw życia i śmierci oraz obie płci w androgynicznej zgodzie odsłaniają ukrytą, hermetyczną zasadę współistnienia przeciwieństw.

¹⁷⁰ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 305.

¹⁷¹ Na temat znaczenia fetyszu wypowiadali się między innymi Karl Marx i Sigmund Freud (por. W e y a n d, dz. cyt., s. 140-143). Z punktu widzenia interpretacji przedmiotów bardziej interesujące wydaje się podejście Freuda, przedstawione w pierwszej z *Trzech rozpraw z teorii seksualnej*, w której wspominał on także o zjawisku hermafrodytyzmu (por. F r e u d, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, s. 50).

¹⁷² Weyand zauważa, że zamiana taka stanowiła akceptowalne w kulturze zachowanie mężczyzn (por. W e y a n d, dz. cyt., s. 133n.).

¹⁷³ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 307.

¹⁷⁴ Por. W e y a n d, dz. cyt., s. 130.

¹⁷⁵ Por. tamże, s. 142.

¹⁷⁶ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 307.

MOTYWY ANDROGYNICZNE

Jednym z symboli europejskiej alchemii jest hermafrodyta, postać w pełni męska, a zarazem w pełni żeńska, reprezentująca – według Hansa-Wernera Schütta – „paradoksalną wielość w jedność”¹⁷⁷. Hermafrodyta, jako człowiek doskonały, w którym współistnieją pierwiastek męski i pierwiastek żeński, to synonim kamienia filozoficznego, symbol przezwyciężenia biegunowości i zjednoczenia przeciwieństw przy zachowaniu ich niezależności. W drugiej miłosnej rozmowie z Kławdią Chauchat po jej powrocie w towarzystwie Peperkorna Hans Castorp próbuje wyjaśnić, czym jest alchemia, oraz powiązać ją z miłością i śmiercią. W wyniku „alchemiczno-hermetycznej pedagogiki, transsubstancjacji ku formom wyższym”¹⁷⁸ dokonuje się wzniesienie ku doskonałości, wiodące do celu przez śmierć i miłość – siły opozycyjne i nierozłączne. Castorp, w swoim przekonaniu predestynowany do miłości, wyznaje, że od dawna żyje „na przyjacielskiej stopie z chorobą i śmiercią”¹⁷⁹.

Alchemia bohaterowi powieści na początku stereotypowo kojarzy się z produkcją złota, kamieniem filozoficznym i „aurum potabile”¹⁸⁰. Wiedzy o niej dostarcza mu Leo Naphta: „A mówiąc nieco bardziej uczenie, jest to oczyszczanie, przekształcanie i uszlachetnianie materii, jej transsubstancjacja, zamienianie na wyższe postacie, a więc potęgowanie; lapis philosophorum, męsko-kobięcy produkt siarki i rtęci, res bina, ta d w u p ł c i o w a p r i m a m a t e r i a, nie była niczym więcej, ale też niczym mniej niż zasadą potęgowania rzeczy”¹⁸¹.

Owa zasada potęgowania, o której mówi Naphta, staje się tu pojęciem dwuznacznym: jest synonimem rozwoju duchowego i męskiej potencji. Także sam proces duchowego rozwoju alchemika był paradoksalny. Jako gnostyk wierzył on co prawda w świat poza tym światem, ale tego świata nie chciał opuścić. Podobnie myśleli hermetycy – proponowali uwolnienie od świata, lecz w ramach świata¹⁸². W procesie alchemicznym dochodziło do integracji przeciwieństw, które jako bieguny się wykluczały, ale – jak pisze Hans-Werner Schütt – nie mogły się dialektycznie znieść, ponieważ każde z nich było integralną całością¹⁸³.

¹⁷⁷ H.W. S c h ü t t, *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie*, C.H. Beck, München 2000, s. 375.

¹⁷⁸ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 306.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ Tamże, s. 200.

¹⁸¹ Tamże, s. 201.

¹⁸² Por. S c h ü t t, dz. cyt., s. 542.

¹⁸³ Por. tamże, s. 374.

Wiedza alchemiczna wywarła wpływ na Tomasza Manna między innymi za pośrednictwem dzieł Johanna Wolfganga Goethego, który antytetyczność, współlistnienie przeciwieństw traktował jako zasadę, na której oparta jest rzeczywistość i doskonałość. Goethe inspirował się pismami alchemicznymi, a główną zasadę hermetyki, *coincidentia oppositorum*, przeniósł do języka poetyckiego, często wykorzystując w swoich utworach oksymorony i antytezy. Nowego znaczenia nabrała alchemia w psychoanalizie Sigmunda Freuda, zwłaszcza w pismach jego uczniów: Carla Gustava Junga, który porównywał proces alchemiczny do samopoznania, wiążąc go z procesem wewnętrznego doskonalenia, opartego na pogodzeniu przeciwieństw, oraz Herberta Silberera, autora *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*¹⁸⁴ [„Problemy mistyki i jej symboliki”].

Czarodziejska góra, napisana w konwencji powieści o rozwoju (niem. Bildungsroman), ukazywała alchemiczny proces sublimacji, odrodzenia poprzez miłość i śmierć. Współlistniejące w tym utworze (i w życiu bohatera) przeciwieństwa – by wymienić najważniejsze: życie i śmierć, męczyznę i kobietę, czas i wieczność – nie znoszą się dialektycznie, ale współlistniają. Podobnie dzieje się w procesie alchemicznym, któremu przyświeca cel przekraczania granic immanencji i jednoczesnego w niej trwania. Alchemiczny proces ilustruje relacja Hansa Castorpa z Kławdią Chauchat oraz historia legendarnego ołówka, który tę miłość symbolizuje i mimo swego materialnego charakteru jest silnie powiązany z alchemicznym pojęciem hermafrodyty.

W rozdziale „Szatan robi niegodne propozycje” opisany został sen bohatera, w którym na podwórzu szkolnym prosi on Kławdię o pożyczenie ołówka: „Podała mu do połowy wypisany już, czerwono polakierowany ołówek w srebrnej pochewce, a kiedy powiedziała miłym i trochę zachrypniętym głosem, aby po lekcji koniecznie go zwrócił, kiedy spojrzała nań swoimi wąskimi, szaroniebieskozielonymi oczami znad szerokich kości policzkowych – gwałtownie ocknął się ze snu, bo nareszcie uświadomił sobie i koniecznie chciał utrwalić w pamięci, co i kogo mu Madame Chauchat właściwie przypomina”¹⁸⁵. Ujawnione we śnie podobieństwo Kławdii do szkolnego kolegi Castorpa wywołuje szereg zdarzeń i prowadzi do utożsamienia obu postaci i dwu ołówków. Z retrospektywnej relacji dowiadujemy się bowiem, że ów kolega, Przybysław Hippe, posiadał wcześniej podobny przedmiot: „posrebrzany crayon z obrączką, którą trzeba było pociągnąć w górę, ażeby z metalowej osłony wyrósł czerwono polakierowany ołówek”¹⁸⁶. (Przypomnijmy, że kolor czerwony i symbolika wzrastania pojawiają się również w opisie opakowania termometru). Siła tego

¹⁸⁴ Zob. H. Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Hugo Heller, Wien 1914.

¹⁸⁵ Mann, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 111n.

¹⁸⁶ Tamże, s. 149.

wspomnienia kumuluje w narracji skupionej na gestach skrytej namiętności, jaką Castorp darzył Hippego, zasugerowanej w scenie, gdy ten ostatni objaśniał mechanizm działania ołówka, a „ich pochylone głowy zbliżyły się do siebie”¹⁸⁷. Castorp traktuje ołówek Hippego, a później także ołówek Kławdii, jako fetysz, pamiątkę i symbol młodzieńczej fascynacji. Po Freudowsku rzecz ujmując, przedmiot ten zastępuje (nieдоступny) obiekt miłości: „Odważył się nawet zaostrzyć trochę ołówek, posypały się czerwone ostrużyny, a trzy czy cztery z nich przechowywał później przez cały rok w wewnętrznej szufladzie swego pulpitu”¹⁸⁸. Wiórki te stanowią inną, pochodną wersję ołówka-fetysza. „Gdzie się podziały te strużyny? – zastanawia się Castorp – Pulpit jest w domu wuja Tienappla, na strychu. Muszą być jeszcze w wewnętrznej szufladce z tyłu z lewej strony”¹⁸⁹. Ostrużyny pełniły funkcję fetysza tylko w chwili, gdy Castorp zdecydował się je zachować, funkcję tę jednak utraciły, ponieważ później nigdy ich ze schowka nie wyjmował¹⁹⁰.

Sceneria snu sprzyja zatarciu granic między ludźmi a przedmiotami. Opisowi korzystania przez Castorpa z ołówka należącego do kolegi odpowiada scena rysowania przez Castorpa z Kławdią Chauchat w rozdziale „Noc Walpurgi”¹⁹¹. Dariusz Pakalski podkreśla symboliczną wymowę rysowania świnki jako obrazu moralnego upadku, do jakiego dochodzi w karnawałową noc, nieprzypadkowo nawiązującą do ludowej tradycji związanej z nocą św. Walpurgi (z 30 kwietnia na 1 maja), czasem sabatów czarownic i tryumfu szatana – nocą, kiedy Faust poznaje kolejną odsłonę zła¹⁹².

Sytuacje ukazane w obu przywołanych wyżej scenach wiążą się z ekscytacją bohatera. Z pierwszej z nich dowiadujemy się, że Hans Castorp „nigdy w życiu [...] nie był szczęśliwszy niż podczas tej godziny rysunków, kiedy rysował ołówkiem Przybysława Hippego”¹⁹³ i cieszył się „myślą, że później wręczy go znowu właścicielowi”¹⁹⁴. Dla Castorpa ołówek szkolnego kolegi i ołówek Kławdii – mimo obiektywnej niedorzeczności tego przekonania – są tym samym ołówkiem. „Już jako dziecko pożyczyłem sobie nierozsądnie od ciebie ołówek, podobnie jak tu, w zapusty”¹⁹⁵ – mówi do Kławdii. Jednocześnie oba przedmioty nie są tożsame, widoczna jest różnica między nimi:

¹⁸⁷ Tamże.

¹⁸⁸ Tamże, s. 150n.

¹⁸⁹ Tamże, s. 150.

¹⁹⁰ Por. tamże.

¹⁹¹ Por. tamże, s. 403-407.

¹⁹² Por. J.W. Goethe, *Faust. Tragedii część pierwsza i druga*, tłum. A. Lam, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2019, s. 99-109.

¹⁹³ M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 150.

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ Tamże, t. 2, s. 306.

„poprzedni ołówek, był daleko solidniejszy”¹⁹⁶, srebrny crayon Kławdii jest bowiem „maleńki, [...] cienki i kruchy, taki sobie drobiazg galanteryjny, niezbyt zdatny do poważniejszego użytku”¹⁹⁷.

Ursula Reidel-Schrewe zwraca uwagę na sygnalizowaną w powieści kruchość ołówka i termometru¹⁹⁸. Słowa Hippego, które wypowiedział, pożyczając Castorpowi ołówek: „Ale go nie złam”¹⁹⁹, w polskim przekładzie są wprawdzie dwuznaczne, ale w oryginale („Aber mach ihn nicht entzwei”²⁰⁰) – zawierają dodatkowe ostrzeżenie przed (mitycznym? pierwotnym?) podziałem, co Reidel-Schrewe nie bez racji uznaje za strach przed zniszczeniem androgynicznej jedności²⁰¹.

Wątek hermafrodyty rozwija się równoległe na planie „ludzkim”. Kiedy Hans Castorp ujrzy po raz pierwszy Kławdię Chauchat, w jej nieco męskich rysach twarzy, kościstym ciele, w mocno zarysowanych kościach policzkowych dostrzeże cechy Przybysława Hippego.

Młodzieńcza miłość do szkolnego kolegi przeradza się w namiętność żywioną do Rosjanki; przeciwieństwa i osoby łączą się w symbolu ołówka²⁰². Utożsamieniu Przybysława Hippego z Kławdią sprzyja konwencja snu, który podobnie jak myślenie alchemiczne dopuszcza niemożliwe, transgresję i zjednoczenie przeciwieństw.

Alchemicznemu wywodowi towarzyszy dialektyka życia i śmierci, a ołówki: ów ongiś pożyczony od Hippego i ten od Kławdii, w procesie hermetycznym i w antytetycznej rzeczywistości snu stają się jednym. Wątek miłości i śmierci oraz wątek powrotu i tym razem są nierozłączne: „A nierozsądna miłość ma w sobie coś z geniuszu, bo śmierć, jak wiesz, jest pierwiastkiem genialnym, res bina albo lapis philosophorum, i jest także pierwiastkiem wychowawczym, bo miłość śmierci wiedzie do miłości życia i ludzi”²⁰³.

OBRAZ JAK ŻYWY?

Ciało Kławdii Chauchat, będące dla Castorpa przedmiotem pożądania, ma odpowiedniki w obrazie namalowanym przez radcę Behrensa oraz w diapo-

¹⁹⁶ Tamże, t. 1, s. 334.

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ Por. Reidel-Schrewe, dz. cyt., s. 153.

¹⁹⁹ Mann, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 149.

²⁰⁰ Tenże, *Der Zauberberg*, s. 588.

²⁰¹ Por. Reidel-Schrewe, dz. cyt., s. 153.

²⁰² Na interesujące kwestie dotyczące tłumaczenia tego fragmentu wskazuje Dariusz Pakalski (por. Pakalski, dz. cyt., s. 28).

²⁰³ Mann, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 306.

zytywie, płytce podarowanej Castorpowi w karnawałową noc, jedyną, jaką on i Rosjanka spędzili razem. Oba wizerunki pozostają w sprzeczności z obiektem, który przedstawiają: pierwszy z naturalistyczną wiernością oddaje uroki ciała Kławdii, drugi ukazuje jej „wnętrze” za pomocą techniki optycznej. Hans Castorp traktuje oba jako fetysze, ulega ich iluzoryczności, a jednocześnie broni się przed nią.

Obraz Behrensa ukazuje „białość [...] delikatnego, ale nie chudego biustu”²⁰⁴, odtwarza ciało z drobiazgową, medyczną precyzją, działając jednak na zmysły: „Można sobie było wyobrażać, że czuje się perspirację, niewidoczny opar tego żyjącego organizmu, i że gdyby czyjeś usta do niego przywarły, nie poczułyby zapachu farby i pokostu, lecz zapach żywego ludzkiego ciała”²⁰⁵. Jednocześnie iluzja ta zostaje (pozornie!) zdemaskowana.

Drugą iluzję żywego ciała stwarza szklana płytka rentgenowska przedstawiająca „wnętrze” Kławdii, pozostawiona Castorpowi na pamiątkę. „Szklany upominek zapakowany w kopertę”²⁰⁶ traktował on jako „fant”²⁰⁷, nosił w kieszonce na piersi i „wyciągał z pugilaresu”²⁰⁸ ilekroć wspominał Kławdię. Atrakcyjności kobiecego ciała towarzyszy symbolika śmierci, a oksymoroniczne określenie „upiornie miękkich” kształtów przypomina erotyczno-tanatyczną retorykę barokową: „Tym razem nie były to brązowo-czerwone wiórki, lecz szklana płytka w cienkiej ramce, którą trzeba było trzymać pod światło, by cośkolwiek w niej rozpoznać – a wtedy ukazywał się wewnętrzny portret Kławdii, bez twarzy wprawdzie, z cienkimi k o ś ć m i i wszystkimi organami klatki piersiowej, otoczonymi b l a d o i u p i o r n i e m i ę k k i m i kształtami jej ciała...”²⁰⁹. Podobizna ukazująca ciało bez głowy to przykład jego reifikacji, przykład iluzji obecności, podwójnego sposobu istnienia zdjęcia: ukrytego i jawnego, zależnego od padania światła. Motywowi kościotrupa, także nawiązującemu do średniowiecznych i barokowych wizji śmierci, odpowiada kontrpunkt alegorii miłosnej, symbolika serca i ciała: „Jeśli się ją [płytkę – A.K.H.] trzymało równoległe z ziemią, była czarna, lustrzana i nieprzejrzysta, ale podniesiona pod światło, rozjaśniała się i ukazywała r z e c z y l u d z k i e: przezroczysty obraz ludzkiego ciała, żebra, kształt serca, łuk przepony brzusznej i miechy płuc, a ponadto obojczyki i kości górnego ramienia, a wszystko to objęte niby b l a d y m i o p a r a m i – owym mięsem, którego Hans Castorp [...] tak nierozsądnie zakosztował”²¹⁰.

²⁰⁴ Tamże, t. 1, s. 313.

²⁰⁵ Tamże.

²⁰⁶ Tamże, t. 2, s. 10.

²⁰⁷ Tamże.

²⁰⁸ Tamże, s. 58.

²⁰⁹ Tamże, s. 10.

²¹⁰ Tamże, s. 58.

Szklany diapozytyw szkieletu Kławdii ma w sobie coś diabolicznego i okultystycznego, co ujawnia się w trakcie seansu spirytystycznego u doktora Krokowskiego z udziałem medium Ellen Brandt. Castorp zauważa, że pozostawiona w pokoju płytka znalazła się nagle na jego kolanach²¹¹. Według Erwina Koppena Mann opisuje tu okultystyczne zjawisko telekinezy. Pogląd wydaje się słuszny, bo zdjęcia rentgenowskie uchodziły w tamtych czasach nie tylko za miłosne fetysze, ale i za rezultat diabelskich sztuczek²¹². Podobne skojarzenia z magią i alchemią wywoływały zresztą wspomniane wcześniej fotografie.

*

Kruchość i przemijalność (niepotrzebnych, niezwykłych) rzeczy, jakie ogląda Hans Castorp w dzieciństwie, łączy się w powieści z późniejszymi doświadczeniami bohatera w „Berghofie”, gdzie nie przedmioty przemijają, lecz ludzie, a ich ciała już za życia, tym bardziej zaś po śmierci, ulegają reifikacji. Paralele między rzeczą a człowiekiem – uzyskiwane czy to przez porównanie człowieka do mechanizmu, czy to przez antropomorfizację rzeczy, prozopopeję – wskazują na antytetyczny charakter ludzi i przedmiotów oraz na doskonałość i zarazem niedoskonałość jednych i drugich.

Przedmioty ożywają i przenikają do wewnętrznego świata bohatera, ich przywołanie niweluje podział na przeszłość i teraźniejszość. Są one częścią osobistej historii Castorpa, terapeutycznym wsparciem w traumatycznej teraźniejszości, a rejestracja wrażeń zmysłowych z nimi związanych dostarcza mu dowodów na trwanie i doświadczanie własnego życia skonfrontowanego z chorobą i śmiercią oraz pozwala ujrzeć je w szerszym kontekście.

Rzeczy wchodzą w skład tekstury powieściowej opartej na powtarzających się lejtymotywach i kontrapunktach, grupujących się w totalny antytetyczny system. Antytezy te można zestawić z Schopenhauerowskimi pojęciami woli i wyobrażenia, Nietzscheańską opozycją dionizyjski–apollinijski oraz z Id i Ego w koncepcji Freuda²¹³.

Zbiór przedmiotów o różnej wartości i przeznaczeniu opisanych w drugim rozdziale powieści koreluje z wizją świata złożonego z paradoksów i sprzeczności. Pozorny bałagan w szafie dziadka Castorpa ilustruje różnorodność świata. Rzeczy to części ontologicznego fundamentu powieści, jakim na wielu jej płaszczyznach jest antytetyczna prawidłowość, coincidentia oppositorum²¹⁴

²¹¹ Por. tamże, t. 2, s. 388.

²¹² Por. K o p p e n, dz. cyt., s. 132.

²¹³ Por. K u r z k e, dz. cyt., s. 108.

²¹⁴ Por. M a y e r, dz. cyt., s. 241.

znana w alchemii, hermetyce i w retoryce barokowej. *Czarodziejska góra* to „powieść o chorych i o chorobie, o zdrowiu fizycznym i duchowym, o życiu i śmierci”²¹⁵, łącząca ewidentnie „dwa bieguny”²¹⁶. Pogodzone przeciwieństwa – życie–śmierć, kobieta–mężczyzna, choroba–zdrowie – pozwalają dostrzec podwójny sens i paradoks wszystkiego, obraz złożony ze zharmonizowanych, ale rozłącznych przeciwieństw.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Anz, Thomas. “Indikatoren und Techniken der Transformation theoretischen Wissens in literarische Texte – am Beispiel der Psychoanalyse-Rezeption in der literarischen Moderne.” In *Literatur und Wissen(schaften) 1890–1935*. Edited by Christine Maillard and Michael Titzmann. Stuttgart and Weimar: J. B. Metzler, 2002.
- Balcerzan, Edward. *Literackość: Modele, gradacje, eksperymenty*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013.
- Bałżewska, Katarzyna. “*Czarodziejska góra*” w literaturze polskiej: *Ślady, interpretacje, nawiązania*. Katowice: Śląsk 2017.
- Bartl, Andrea, and Franziska Bergmann. “‘Allerlei außer Gebrauch befindliche und eben darum fesselnde Gegenstände.’ Dingwelten bei Thomas Mann: Zur Einführung in diesen Band.” In *Dinge im Werk Thomas Manns*. Edited by Andrea Bartl and Franziska Bergmann. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2019.
- Bensch, Gisela. *Träumerische Ungenauigkeiten: Traum und Traumbewusstsein im Romanwerk Thomas Manns; “Buddenbrooks” – “Der Zauberberg” – “Joseph und seine Brüder.”* Göttingen: V & R Unipress, 2004.
- Blödorn, Andreas. “Realismus.” In *Thomas Mann-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Edited by Andreas Blödorn and Friedhelm Marx. Stuttgart: J. B. Metzler, 2015.
- Brzozowska, Sabina. “Mit i egzystencja: *Czarodziejska góra* Tomasza Manna jako powieść antyinicjacyjna?” *Ruch Literacki* 53, no. 1 (310) (2012): 3–27.
- Dziergwa, Roman. “Das Sanatorium der Verwandlung: Zur ‘immerwährenden’ Kreativität der polnischen Rezeption von Thomas Manns *Zauberberg*.” *Studia Germanica Posnaniensia* 37 (2016): 91–108.
- Dziergwa, Roman, ed. *Tomasz Mann w krytyce i literaturze polskiej: Antologia tekstów i dokumentów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2003.
- Engelhardt, Dietrich von, and Hans Wißkirchen, eds. “*Der Zauberberg*” – *die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Roman: Mit einer Bibliographie der Forschungsliteratur*. Stuttgart and New York: Schattauer, 2003.
- Freud, Sigmund. “Symbolika w marzeniu sennym.” In Freud, *Wstęp do psychoanalizy*. Translated by Salomea Kempnerówna and Witold Zaniewicki. Warszawa: PWN, 1982.

²¹⁵ M. Wydmuch, *Droga do Berghofu*, w: Mann, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 371.

²¹⁶ Tamże.

- . “Trzy rozprawy z teorii seksualnej.” In Freud, *Życie seksualne*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust: Tragedii część pierwsza i druga*. Translated by Andrzej Lam. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2019.
- Hick, Christian. “Vom Schwindel ewiger Gegenwart: Zur Pathologie der Zeit in Thomas Manns *Zauberberg*.” In “*Der Zauberberg*” – *die Welt der Wissenschaften in Thomas Manns Roman: Mit einer Bibliographie der Forschungsliteratur*. Edited by Dietrich von Engelhardt and Hans Wisskirchen. Stuttgart and New York: Schattauer, 2003.
- Ingarden, Roman. *Das literarische Kunstwerk: Mit einem Anhang: Von den Funktionen der Sprache im Theaterschauspiel*. Tübingen: Max Niemeyer, 1972.
- . *Wykłady i dyskusje z estetyki*. Edited by Anita Szczepańska. Warszawa: PWN, 1981.
- Koch, Franz. *Goethes Gedankenform*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.
- Koppen, Erwin. *Literatur und Photographie: Über Geschichte und Thematik einer Medienentdeckung*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1987.
- Kurzke, Hermann. “Der Zauberberg.” In Kurzke, *Thomas Mann: Ein Porträt für seine Leser*. München: C. H. Beck, 2009.
- Kuźniarz, Bartosz. “Fredric Jameson: Kapital jest sexy.” In Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism: Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2011.
- Liebrand, Claudia. “Belebte Dinge: Thomas Manns *Zauberberg*.” In *Dinge im Werk Thomas Manns*. Edited by Andrea Bartl and Franziska Bergmann. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2019.
- Łukasiewicz, Małgorzata. *Jak być artystą: Na przykładzie Thomasa Manna*. Warszawa: Więź, 2011.
- Mann, Thomas. “Bilse und ich: In Jahrhundertwende.” In *Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1890–1910*. Edited by Erich Ruprecht and Dieter Bänsch. Stuttgart: J. B. Metzler, 1981.
- . *Buddenbrooks: Verfall einer Familie*. Berlin: S. Fischer Verlag, 1901.
- . *Czarodziejska góra*. Translated by Józef Kramsztyk. Warszawa: Czytelnik, 1982.
- . *Der Zauberberg*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1967.
- Max, Katrin. “Der Zauberberg.” In *Thomas Mann-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Edited by Andreas Blödorn and Friedhelm Marx. Stuttgart: J. B. Metzler, 2015.
- Mayer, Gerhart. “Thomas Mann: *Der Zauberberg*.” In Mayer, *Der deutsche Bildungsroman: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1992.
- Mettrie, (Julien Offray) de La. *Der Mensch eine Maschine*. Translated by Adolf Ritter. Leipzig: Erich Koschny, 1875.
- Olejniczak, Józef. “Dwa sanatoria / dwa uniwersytety.” *Schulz/Forum*, no. 12 (2018): 17–36.

- Pakalski, Dariusz. *Pytanie o ideę kultury w "Czarodziejskiej górze" Tomasza Manna*. Toruń: Wydawnictwo Tako, 2012.
- Reidel-Schrewe, Ursula. *Die Raumstruktur des narrativen Textes: Thomas Mann, "Der Zauberberg."* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Reidy, Julian. *Raum und Interieurs in Thomas Manns Erzählwerk: Materielle Kultur zwischen "Welthäusern" und "Urdingen."* Berlin and Boston: Walter de Gruyter, 2018.
- Roffmann, Astrid. *"Keine freie Note mehr": Natur im Werk Thomas Manns*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Schneider, Sabine, and Barbara Hunfeld, eds. *Die Dinge und die Zeichen: Dimensionen des Realistischen in der Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts; Für Helmut Pfotenhauer*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- Scholz, Susanne, and Ulrike Vedder, eds. *Handbuch Literatur & Materielle Kultur*. Berlin and Boston: Walter de Gruyter, 2018.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig: Brockhaus, 1819.
- Schütt, Hans-Werner. *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen: Die Geschichte der Alchemie*. München: C. H. Beck, 2000.
- Silberer, Herbert. *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien: Hugo Heller, 1914.
- Spengler, Oswald. *Zmierzch Zachodu*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2014.
- Stratford, Jordan. *A Dictionary of Western Alchemy*. Wheaton and Chennai: Quest Books, 2011.
- Voskuhl, Adelheid. *Androids in the Enlightenment: Mechanics, Artisans, and Cultures of the Self*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2013.
- Weyand, Björn. "Herme(neu)tischer Zauber: Markenwaren als Leitmotive, Fetische und Archivalien wider Willen in Thomas Manns 'Zeitroman' *Der Zauberberg*." In Weyand, *Poetik der Marke: Konsumkultur und literarische Verfahren 1900-2000*. Berlin and Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Wydmuch, Marek. "Droga do Berghofu." In Tomasz Mann, *Czarodziejska góra*. Translated by Józef Kramsztyk. Vol. 2. Warszawa: Czytelnik, 1982.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka K. HAAS – „Dawno już nieużywane i dlatego właśnie tak pociągające”. Przedmioty (nie)codziennego użytku w „Czarodziejskiej górze” Tomasza Manna
DOI 10.12887/33-2020-3-131-10

Artykuł omawia sposoby przedstawiania i interpretacji przedmiotów codziennego użytku w powieści Tomasza Manna *Czarodziejska góra* (1924). Łącząc metody takie, jak psychoanaliza i podejście kulturoznawcze oraz wychodząc z założenia, że cechą struktury powieści jest polaryzacja świata, można ukazać rolę, jaką pełnią przedmioty w konstrukcji powieści. Rzeczy takie, jak: termo-

metr, cygaro, model barometru, zegarek, obraz rentgenowski i fotografia oraz mechaniczny Turek, a także ludzkie ciało ujęte jako maszyna mają podwójne znaczenie, wskazują bowiem nie tylko na treści ukryte w podświadomości bohaterów, ale przede wszystkim na polaryzację świata tekstowego, będącą główną zasadą konstrukcyjną powieści, nawiązującą do wiedzy hermetycznej oraz alchemii.

Słowa kluczowe: Tomasz Mann, *Czarodziejska góra*, psychoanaliza, alchemia

Kontakt: Zakład Literatury i Kultury Niemieckiej, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 51, 80-316 Gdańsk

E-mail: agnieszka.haas@ug.edu.pl

https://fil.ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka_haas

<https://orcid.org/0000-0002-2768-5981>

Agnieszka K. HAAS, “All sorts of objects that have fallen out of use, which made them all the more captivating”... (Non-)everyday Objects in *The Magic Mountain* by Thomas Mann

DOI 10.12887/33-2020-3-131-10

This article discusses the ways in which Thomas Mann depicts and interprets everyday objects in his novel *The Magic Mountain* (1924). By combining methods, such as psychoanalysis and material cultural studies approach, and also on the assumption that the polarization of the textual world is inherent in the structure of the novel, it is possible to show the role of things in the construction of the novel. Everyday objects, such as a thermometer, a cigar, a model barometer, a watch, an X-ray image and a photograph, a mechanical Turk, as well as the human body conceived of as a machine, have a double meaning and indicate not only the content hidden in the unconscious of the characters, but also the polarization of the textual world, which is the main construction principle of the novel and alludes to the ancient hermetic knowledge and alchemy.

Keywords: Thomas Mann, *The Magic Mountain*, psychoanalysis, alchemy

Contact: Zakład Literatury i Kultury Niemieckiej, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 51, 80-316 Gdańsk, Poland

E-mail: agnieszka.haas@ug.edu.pl

https://fil.ug.edu.pl/pracownik/101-6/agnieszka_haas

<https://orcid.org/0000-0002-2768-5981>

Aneta MAZUR

NIEWOLNIK I WŁADCA PRZEDMIOTÓW Człowiek wobec rzeczy w prozie realistycznej

Jednostka traktowana fizjologicznie, zdeterminowana ilością i jakością relacji z zewnętrznym światem „rzeczy” (konkretnych i abstrakcyjnych), zaczyna tracić nad nimi kontrolę, coraz widoczniej podlega ich oddziaływaniom, rozplywa się i zanika w gąszczu parametrów biologicznych oraz społecznych. Alienujący się świat „rzeczy” fascynuje uczniów czarnoksiężnika. To Flaubertowski i Zolowski „kult” przedmiotu, stającego się przedmiotem nienawistno-ironicznej (w przypadku pierwszego) bądź miłosno-zniewalającej (w przypadku drugiego) adoracji.

Rozważanie tropu „rzeczy”¹ w literaturze epoki, która od nich pośrednio bierze nazwę, samo w sobie wydaje się rzeczą osobliwą i rodzajem swoistej tautologii. Czymże bowiem była „rzeczywistość” realizmu, przed którą George Sand przestrzegала Gustave’a Flauberta: „Porzuć konwencje realistów i powróć do prawdziwej rzeczywistości, która jest mieszaniną piękna i brzydoty, bezbarwnego z olśniewającym, ale w której pragnienie dobra zawsze znajdzie swoje miejsce i spełnienie”². Zapewne nie tylko brakiem postulowanego ładu moralnego – ale także triumfem rzeczy materialnych nad autonomią świata idealnego (umysłu), osławionym „kartoflem” i gorszącą „wieprzowatością życia”, jakie w oczach romantyków przypominała współczesna epika³. Uszczegółowienie zobiektywizowanej narracji, determinizm przyrodniczy i środowiskowy, poszukiwanie kolorytu

¹ „Rzecz” będzie tutaj rozumiana szeroko: zarówno jako przedmiot wytworzony przez człowieka, jako wszelki byt „pozaludzki” czy element dany i zastany w świecie, tak martwy, jak ożywiony. Oprócz tego w odosobnionych przypadkach uwzględniam abstrakcyjne, najszerze rozumienie „rzeczy” jako wydarzeń, relacji lub istoty zjawisk. O węższym, szerszym i najszerzym znaczeniu „rzeczy” por. M. H e i d e g g e r, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 11n.

² G. S a n d, List do Flauberta z 12 I 1876, w: *Correspondence: Édition électronique*, red. Y. Leclerc, D. Girard, Centre Flaubert, <https://flaubert.univ-rouen.fr/jet/public/correspondance/trans.php?corpus=correspondance&id=16411&mot=&action=M>. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.M.

³ Z racji nieuniknionego rozmycia pojęcia „rzeczy” w dyskursie lirycznym niniejsze rozważania dotyczą jedynie prozy. Dramat, gdzie rola przedmiotów-rekwizytów jest specyficznie określona, wydaje się przypadkiem osobnym. O „wieprzowatości życia wiejskiego” w *Panu Tadeuszu* mówił, jak wiadomo, Słowacki (por. J. S ł o w a c k i, *Raptularz 1843-1849*, oprac. M. Troszyński, Topos, Warszawa 1996, s. 143); porównanie powieści do kartofli było popularne od czasu wypowiedzi Wolfganga Menzla z roku 1828, choć autorowi chodziło raczej o sam fakt rozplenienia się – podobnie jak uprawy ziemniaka – „chwastu”, „Romanenkraut”, modnej powieści walterskotowskiej (por. W. M e n z e l, *Die deutsche Literatur*, t. 2, Verlag Gebrüder Franckh, Stuttgart 1828, s. 165). Za wskazanie tego źródła dziękuję pani dr hab. Magdalenie Rudkowskiej.

i diagnozowanie obyczaju, obniżenie tonacji i poszerzenie tematyki, orientacja informacyjno-obszerniowa i paranaukowe ambicje – to wszystko sprzyjało koncentracji na materii otaczającej życie i stanowiącej kondycję postaci. Mówią o tym sądy na temat literatury realizmu czy sztuki drugiej połowy dziewiętnastego wieku. To „kult rzeczy, jaki żywi Emma Bovary”⁴, „technika uprzedmiotawiająca świat przedstawiony”⁵, „swoiste uzupełnianie bohatera przez przedmiot”⁶ i silny „związek bohatera z przedmiotem”⁷; „znaczna rola”⁸, jaką „grają rozmaite przedmioty martwe [...] zarówno w relacji narratora jak w przeżyciach bohaterów”⁹, a także obrona Zoli przed zarzutem bycia „niewolnikiem przedmiotów”¹⁰. To wreszcie „przełom, który zaczyna się z epoką impresjonizmu”¹¹, i polega „przede wszystkim na ustaleniu nowej hierarchii”¹². „Przedmiot, zajmujący dotychczas w sztuce miejsce podrzędne, zaczyna z wolna wysuwać się na plan pierwszy, a w każdym razie nabiera takiego samego znaczenia jak człowiek”¹³. To wreszcie „przełom, który zaczyna się z epoką impresjonizmu”, i polega „przede wszystkim na ustaleniu nowej hierarchii” – „Przedmiot, zajmujący dotychczas w sztuce miejsce podrzędne, zaczyna z wolna wysuwać się na plan pierwszy, a w każdym razie nabiera takiego samego znaczenia jak człowiek”¹⁴. Znamienny był głos czołowego włoskiego krytyka, który w roku 1879 oznajmiał: „Aktualną treścią nowej sztuki nie jest już kontemplacja, bezsilna myśl Hamleta, lecz akcja, Faust znów młody; i powiadam, że motto poważnej sztuki brzmi: mało mówić i sprawić, by wiele mówiły rzeczy. *Sunt lacrimae rerum*. Dajcie nam łzy rzeczy i oszczędźcie nam waszych łez”¹⁵.

⁴ E. Paczowska, *Antoni Sygietyński – teoretyk w laboratorium naturalizmu*, w: J. Kulczycka-Saloni, D. Knysz-Rudzka, E. Paczowska, *Naturalizm i naturalści w Polsce. Poszukiwania, doświadczenia, kreacje*, Uniwersytet Warszawski – Instytut Literatury Polskiej Warszawa 1992, s. 149.

⁵ Tamże, s. 153. Paczowska pisze w swoim artykule o *Wysadzonym z siodła* Sygietyńskiego i polskiej powieści dojrzałego realizmu w ogóle – oczywiście wzorcem były słynne opisy rzeczywistości materialnej w prozie Zoli.

⁶ Tamże, s. 156, przyp. 15. Cytat dotyczy wypowiedzi Jerzego Michny o powieści *Na skalach Calvados* Sygietyńskiego (por. J. Michno, *Narrator w prozie Antoniego Sygietyńskiego 1880-1901*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 67).

⁷ Paczowska, dz. cyt., s. 149.

⁸ J. Kulczycka-Saloni, *Eliza Orzeszkowa – pozytywistka w poszukiwaniu prawd, których nie można głosić*, w: Kulczycka-Saloni, Knysz-Rudzka, Paczowska, dz. cyt., s. 118). Janina Kulczycka-Saloni pisze w ten sposób o *Z różnych sfer* Elizy Orzeszkowej.

⁹ Tamże.

¹⁰ Zola „nie był niewolnikiem przedmiotów, lecz owszem, ich władcą” (W. Jabłonowski, *Emil Zola (charakterystyka twórczości)*, G. Sennewald, Warszawa 1903, s. 20; cyt. za: Kulczycka-Saloni, Knysz-Rudzka, Paczowska, dz. cyt., s. 95).

¹¹ J. Guze, *Impresjoniści*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 6.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ F. De Sanctis, *Zola e „L'Assommoir”*, w: tenże, *L'arte, la scienza e la vita. Nuovi saggi critici, conferenze e scritti vari*, red. M.T. Lanza, Einaudi, Torino 1972, s. 453; por. też: *Novelle e Teatro di Giovanni Verga*, red. M. Pieri, UTET, Torino 2002, s. 689 (tłum. fragm. – M. Lenart, A.M.).

Pomimo że często można spotkać postulaty czy konstatacje w rodzaju wyżej przytoczonych, niełatwo konkretnie stwierdzić, na czym właściwie polega rola tak nieprecyzyjnie określonego fenomenu, jakim jest „rzecz”, w tak rozległym kontekście materiałowym, jakim był dziewiętnastowieczny weryzm literacki. Ten ostatni stanowił zbyt szerokie spektrum estetyczne (a także filozoficzne, antropologiczne i tak dalej), a samo stulecie przedstawiało zbyt eklektyczny stop tradycji i nowoczesności, by można było poprzestać na przykładach z pogranicza realizmu i naturalizmu – choć ten kontekst jest z pewnością najdokładniej przebadany i najlepiej uchwytny. Łatwiej także skonkretyzować rozpatrywaną kwestię, biorąc pod uwagę określony typ rzeczy czy przedmiotów, jak uczyniła to na przykład w swojej monografii Ewa Ihnatowicz¹⁶. W przypadku zwięzłego rekonesansu ogólnego (a taki charakter ma niniejszy artykuł), nie sposób pokusić się o syntetyczne i w pełni sprawdzone tezy, które mogłyby zostać wyłonione jedynie w obszernych zapewne monografiach badawczych. Stąd poniższe, selektywne i egzemplaryczne propozycje oraz klasyfikacje. Nie wydają się one zresztą całkiem przypadkowe. Pobieźny przegląd twórczości klasyków dziewiętnastowiecznego realizmu przynosi bowiem spostrzeżenia dość paradoksalne: rzeczy albo nie odgrywają w nich specjalnie istotnej roli (jak w przypadku Henriego Stendhala, Williama Thackeraya czy Fiodora Dostojewskiego), albo funkcjonują w sposób monotonicznie podobny – mniej lub bardziej intensywnie wypełniając malownicze bądź reprezentatywne tło, słynne milieu decydujące o kolorycie lokalnym czy dopełniające charakterystyki postaci (w dziełach Honoré de Balzaca, Gustave’a Flauberta i całej rzeszy innych). Sytuacja w prozie historycznej (na przykład w pismach Henryka Sienkiewicza) jest podobna; artefakty zaspakajają wymóg danej rodzajowej czasoprzestrzeni, ale nie odgrywają samoistnej roli. Jedynie w nowelistyce (w utworach Alphonse’a Daudeta, Guy de Maupassanta czy Antoniego Czechowa) rola przedmiotów wydaje się bardziej ważka; zgodnie z tradycją gatunku oraz teorią Paula Heysego rzeczowy motyw „sokoła” staje się tam często centrum i dominantą świata przedstawionego.

Prezentowana niżej typologia nie wychodzi zatem od przeglądu twórczości czy nazwisk, ale od różnych konwencji mimetycznych (poetyk) literatury realizmu oraz, częściowo, od filozoficzno-estetycznego kontekstu „rzeczy”. W ten sposób stwarza szanse urozmaicenia ogólnego obrazu i uchwycenia orientacji, decydujących o randze „przedmiotów” w świecie przedstawionym dziewiętnastowiecznej prozy społeczno-obyczajowej.

¹⁶ Zob. E. I h n a t o w i c z, *Literacki świat rzeczy. O realiach w pozytywistycznej powieści obyczajowej*, Elipsa, Warszawa 1995.

RES METAPHYSICA

Do terminu „rzeczy” trwale przyłgnał nobliwy kontekst filozoficzno-teologiczny – nie sposób go zatem pominąć. W świetle klasycznej tradycji ontologicznej rzeczywistość stanowi spójny, sensowny i celowy „łańcuch bytów”¹⁷, gdzie każde ogniwo ma swoje określone miejsce, pełni nieodzowną rolę, niezależnie od tego, czy jest ona wielka, czy mała. Dotyczy to zarówno wiekopomnych *res gestae* w biegu „rzeczy świata tego”, jak hierarchii i relacji poszczególnych bytów ożywionych i nieożywionych, składających się na wymowną (Boską) Księgę Natury, której pismo starały się odczytać szyfry alegoryczne i emblematyczne. W tym ujęciu ludzkie panowanie nad przedmiotami jest i absolutne, i złudne; *homo faber* (*naturans*) jest równocześnie *homo fabricatus* (*naturatus*). Trop „porządku rzeczy” pojawia się w twórczości wczesnych realistów z rodowodem klasycystycznym i *biedermeierowskim*.

SYMBOLIKA (ALEGOREZA) RZECZY

To najobszerniejsze zjawisko w prozie realistycznej, wykorzystującej mniej lub bardziej subtelnie dziedzictwo dawnych konwencji i poetyk. Symboliczne (alegoryczne) podteksty różnych elementów scenerii fabularnej występują licznie w utworach dziewiętnastowiecznego weryzmu, zwłaszcza bliskich orientacji parabolicznej lub modelowi „realizmu poetyckiego”. W znacznej mierze odwołania te bazują na tradycji religijnej (filozoficznej), dlatego przypadek symbolizacji można uznać za kontynuację poprzedniego, za pewien rodzaj respektowania sakralnego porządku rzeczy. Ich tajemny kod pozwala sugerować ukryty, słabo widoczny czy zanikający ład świata, obecny przynajmniej w kreacji literackiej („poetycka sprawiedliwość”¹⁸, „estetyczna zarówno jak filozoficzna harmonia tonów i kształtów”¹⁹). Ale także w *Zołowskim* naturalizmie święcą triumfy symboliczne podteksty i wizyjne wręcz wymiary rzeczy (na przykład lokomotywa w *Bestii ludzkiej*). Symbolika związana z typologią przyrodniczą pojawia się też w tytułach (na przykład *Menażeria ludzka* Gabrieli Zapolskiej)²⁰.

¹⁷ Zob. A.O. L o v e j o y, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybyśławski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

¹⁸ E. O r z e s z k o w a, *O powieściach T.T. Jeża. Z rzutem oka na powieść w ogóle. Studium*, w: *taż, Pisma krytycznoliterackie*, red. E. Jankowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1959, s. 137. Kategoria poetyckiej sprawiedliwości (niem. *poetische Gerechtigkeit*) funkcjonuje w kontekście realizmu niemieckojęzycznego.

¹⁹ Tamże.

²⁰ W tekstach realistycznych w zdecydowanej większości onomastyka tytułów jest antropocentryczna, choć nazwy przedmiotów nieraz się pojawiają (np. *Płaszcz* Mikołaja Gogola, *Wóz śmierci*

Nieco podobnie funkcjonują rzeczy w słynnym balzakowskim milieu, którego demoniczna aura zdaje się kontynuować transcendentny wymiar realiów, choć w istocie mowa przedmiotów posiada już tylko symbolikę doczesną i immanentną; odsyła do mentalnego, psychofizjologicznego pejzażu wewnętrznego postaci, stanowiąc jego „organiczne” przedłużenie w środowisku zewnętrznym. Jak pisze badaczka problemu, realistom przyświeca założenie, iż „rzeczy charakteryzują człowieka, zatem pozwalają odkryć jego tożsamość”²¹:

Realistyczna zasada zależności między człowiekiem a rzeczami prowadzi w powieści nie tylko do „fizjonomicznego” charakteryzowania postaci poprzez jej wygląd i otoczenie, ale także do przedstawiania zbioru przedmiotów jako kolekcji przechowującej indywidualną i zbiorową tożsamość. Stąd postawy poznawcze i narratora, i niektórych bohaterów związane z kolekcjonowaniem²².

Do tego modelu wypada także zaliczyć przypadki fenomenów, które zakłócają mimetyczną wiarygodność świata przedstawionego: magiczne artefakty-symboly proveniencji romantycznej (jak Balzakowski „jaszczur”²³ czy późniejszy portret w powieści Oscara Wilde’a²⁴) albo quasi-fantastyczne przedmioty rodem z science-fiction (jak Prusowski metal lżejszy od powietrza²⁵). Rzeczy te bytują na pograniczu prawdopodobieństwa oraz przekraczających je kreacji alegorycznych. Równocześnie zanika wielowiekowa – baśniowa, romansowa, moralitetowa – tradycja fabularna, zgodnie z którą rekwizyty, na podobieństwo nowelistycznego „sokoła”, odgrywały kluczową rolę w zawiązaniu akcji, konstruowaniu intrygi czy perypetii (przypadkowe znaleziska, poszukiwane przedmioty czy skradzione listy).

Rola rzeczy-przedmiotów jest przy tym – jak już wspomniano – podrzędna; stanowią one kokon lub „las symboli” otaczający człowieka, a ich znaczenie sprowadza się do komentowania, uzupełniania, mapowania losów oraz osobowości bohaterów.

(niem. Schüdderump) Wilhelma Raabego, *Historia siwego włosa* Władysława Łozińskiego, *Lalka, Kamizelka i Katarynka* Prusa, *Lalki moich dzieci* Marii Konopnickiej, *Krzak bzu* Elizy Orzeszkowej czy *Dęby czarnobylskie* Tadeusza Micińskiego).

²¹ I h n a t o w i c z, *Literacki świat rzeczy*, s. 176.

²² Tamże, 177. Autorka zwraca uwagę na możliwość imitacji i kamuflażu, czyli pozornej wiarygodności poznawczej „mowy rzeczy” charakteryzujących postaci.

²³ Zob. H. B a l z a c, *Jaszczur*, tłum. T. Żeleński, J. Rogoziński, oprac. E. Bieńkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1999.

²⁴ Zob. O. W i l d e, tłum. M. Feldmanowa, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2009.

²⁵ Por. B. P r u s, *Lalka*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J. Bachórz, B. Utkowska, Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza – Wydawnictwo Episteme, Warszawa–Lublin 2017, t. 2, s. 208n.

ANTROPOMORFIZACJA PRZEDMIOTU I REIFIKACJA CZŁOWIEKA

To zjawisko dobrze rozpoznane w prozie naturalistycznej i ciężącej ku naturalizmowi, orientacja najbardziej reprezentatywna dla epoki scjentyzmu (materializmu), urbanizacji i technicyzacji; w przeciwieństwie do powyższych zwrócona nie w stronę tradycji, lecz nowoczesności. Jednostka traktowana fizjologicznie, zdeterminowana ilością i jakością relacji z zewnętrznym światem „rzeczy” (konkretnych i abstrakcyjnych), zaczyna tracić nad nimi kontrolę, coraz widoczniej podlega ich oddziaływaniom, rozplywa się i zanika w gąszczu parametrów biologicznych oraz społecznych. Alienujący się świat „rzeczy” fascynuje uczniów czarnoksiężnika. To Flaubertowski i Zolowski „kult” przedmiotu, stającego się przedmiotem nienawistno-ironicznej (w przypadku pierwszego) bądź miłosno-zniewalającej (w przypadku drugiego) adoracji. Ciągi martwych natur, z jakich zaczyna się składać świat fabularny, coraz mniej mówią o działającym podmiocie ludzkim, to raczej on się dostosowuje – na przykład do „rzeczy dziwnej i potwornej, jaką jest wielkie miasto”²⁶, albo małomiasteczkowa sceneria, w której monotonnie pracuje tokarka, albo surowa wegetacja normandzkich rybaków, rywalizujących o rybę i kobietę. Nawet niemieckojęzyczne utwory realizmu poetyckiego ukazują „proces urzeczowienia naszych lepszych ideałów [który – A.M.] można odczytać wprost ze ścian i drzwi nieruchomości”²⁷. Pokrewna, choć odmiennie motywowana tendencja do reifikowania postaci ludzkich i demonizowania przedmiotów wystąpiła już wcześniej w ramach satyrycznej groteski w literaturze rosyjskiej (w szkole Gogola).

Ubezwłasnowolnienie osoby i wpisanie jej w świat rzeczy było poniekąd nowoczesną, scjentyścyczną wersją metafizycznego ordo, które wyręczało artystę w kreacji, jako że „plany robi za niego [...] przyrodzony bieg rzeczy, spencerowskie prawo rozwoju”²⁸. Równocześnie kres rzemiosła zastępowanego przez produkcję masową, nad czym tak ubolewał John Ruskin²⁹, sprawił,

²⁶ S. Witkiewicz, *Aleksander Gierymski*, Towarzystwo Wydawnicze – Księgarnia S. Sadowskiego, Lwów–Warszawa 1903, s. 111; cyt. za: E. Paczoska, *Spotkania naturalistów*, w: Kulczycka-Saloni, Knysz-Rudzka, Paczoska, dz. cyt., s. 220.

²⁷ W.G. Sebald, *Śmierć idzie – uchodzi czas. Uwagi o Gottfriedzie Kellerze*, w: tenże, *Opis nieszczęścia. Eseje o literaturze*, tłum. M. Łukasiewicz, Ossolineum, Wrocław 2019, s. 183n. Sebald przywołuje „moralną utopię” (opisaną przez Gottfrieda Kellera w powieści *Martin Salander*), gdzie szyldy domów miasteczka odwołują się do ewolucji wartości preferowanych przez społeczność w różnych epokach: od „Pod Laską Pielgrzymą” albo „Pod Kuszą”, poprzez „Uczciwość” lub „Prawo” – do „Dworku Henrietty” czy „Grodu Wilhelminy”, które „pozwalają domniemywać, że do małżeństwa wniesiono solidny posąg” (tamże, s. 184).

²⁸ B. Prus, *Słowo o krytyce pozytywnej*, w: T. Sobieraj, *Prus versus Świętochowski. W sporze o naukowość, krytykę pozytywną i „Lalkę”*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2008, s. 136.

²⁹ Por. R. Kasperowicz, *Wstęp*, w: J. Ruskin, *Niewinne oko. Eseje o sztuce*, tłum. J. Szczuka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 17.

że kolekcje szlachetnych przedmiotów gromadzonych w ludzkim otoczeniu obniżyły rangę, zamieniając się w serie imitacji, galerie kiczów, zapowiedzi współczesnych symulaków. Otacza się nimi Emma Bovary, poszukując własnej tożsamości, którą scedowała właśnie na przedmioty. Bohaterka Flauberta, karmiona książkami o atlasowych okładkach i estetycznymi akcesoriami modlitwy, posłuszna lekcji odebranej na eleganckim balu, widząca w cygarnicy rodzaj Proustowskiej magdalenki, a w sztamkowych bibelotach epifanię miłości – rozumie tylko mowę materialnych rekwizytów, tych atrap naturalnych uczuć i relacji, do których nie wydaje się zdolna.

„Literacki świat rzeczy” w prozie dojrzałego realizmu zawłaszcza, anektuje i deformuje świat ludzki³⁰. Efektem końcowym będą amimetyczne, abstrakcyjne tendencje awangard: literacka groteska i plastyczny kubizm.

ŻYWOT WŁASNY RZECZY

Po rozstaniu z długą tradycją kulturową przedmiotów magicznych, cudownych i symbolicznych, niezależnie od procesu alienacji w relacjach człowiek–rzecz w dobie pozytywizmu, na progu modernizmu i współczesności rozwija się jeszcze jeden nurt zainteresowania bytami nieożywionymi – a raczej „ożywionymi inaczej”. To na poły estetyczno-artystowskie, na poły psychologiczno-filozoficzne ujęcie przedmiotów jako fenomenów bytujących dzięki ludzkiej podmiotowości, a jednak wiodących odrębną i osobliwą egzystencję. Czyni ona wrażenie niezależnej od świata człowieka, może być jednak wielorako z nim powiązana. To „poezja rzeczy” Reinera Marii Rilkego³¹ i impresjonistyczne (oraz późniejsze, pojawiające się w ramach kolejnych „-izmów”) studia martwych przedmiotów, spotykane zapewne częściej w prozie poetyckiej lub poezji niż w epice dziewiętnastego stulecia. Mimo to o pewnych przejawach tej strategii można mówić także w przypadku utworów klasycznego realizmu. Świat rzeczy, autonomiczny partner człowieka – traktowany z obiektywną, zdystansowaną ciekawością – nie jest tutaj ani jego panem, ani niewolnikiem. Razem z bytem ludzkim tworzy osobliwe *experimentum medietatis*³².

³⁰ Nawet w *Nad Niemnem*, gdzie rzeczy są przyjaźnie podporządkowane człowiekowi albo sygnalizują metafizyczny ordo, pojawiają się sygnały ostrzegawcze: uzależnienie Różyca od narkotyku, Darzeckich i Dominika Bohatyrowicza od przedmiotów konsumpcji, a całej okolicy od coraz cenniejszej ziemi (zob. E. O r z e s z k o w a, *Nad Niemnem*, t. 1-3, oprac. J. Bachórz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2009).

³¹ W utworach Rilkego „rzeczą” jest również pies czy pantera, co rozstrzyga nieprecyzyjną semantykę „rzeczy”: jest to byt pozaludzki, i martwy, i ożywiony.

³² „Doświadczenie własnego środka” (czyli miary wszechrzeczy) – „illud suae medietatis experimentum” – to termin św. Augustyna, którym posługiwał się on na określenie ryzykownego antropocentryzmu, który łączy się z zapomnieniem o człowieku jako *Imago Dei* (św. A u g u s t y n, *De*

Każdemu z powyższych modeli przyporządkować można konkretną egzemplifikację literacką. Aby uniknąć przytaczania tekstów znanych i nie powielać banalnych konstatacji, spośród wielu możliwości wybrane zostały nazwiska oraz utwory nieraz mniej popularne w odbiorze powszechnym, a także mniej reprezentatywne dla kanonu. Mimo to ten autorytatywny wybór nie jest dowolny – ilustruje główne „zachowania” rzeczy, jakie można spotkać w utworach dziewiętnastowiecznego realizmu.

CASUS PIERWSZY
ADALBERT STIFTER

Trop „ordo”, „porządku rzeczy”, „istoty rzeczy”, „bojaźni rzeczy” albo „żądania rzeczy”³³ charakteryzuje całą twórczość Adalberta Stiftera, klasyka dziewiętnastowiecznej prozy austriackiej – „rzecz” (niem. Ding), zarówno w sensie abstrakcyjnym, jak materialnym należy w niej do pojęć kluczowych czy wręcz obsesyjnych³⁴.

Metafizyczny porządek rzeczy przenika przede wszystkim świat powieści rozwojowych (*Der Nachsommer*³⁵ [„Późne lato”] z roku 1857, *Witiko*³⁶ [„Witek”] z roku 1867), podporządkowany bez reszty planowym, logicznym, harmonijnym przebiegom w czasie i przestrzeni. Ład zgodny z naturą, immanentnym zamysłem Boskim czy intencją mentora-wychowawcy panuje zarówno w życiu głównych postaci, jak w wymiarze przyrody i kultury. Człowiekowi nie pozostaje nic innego jak trafnie odczytać przedustawną harmonię bytu i umiejętnie wpisać się w panujący porządek, który swoim wysiłkiem jako jedna z „rzeczy” współtworzy i podtrzymuje – nie przypadkiem jedna

Trinitate, ks. XII, 16, <https://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>; por. też: t e n z e, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996, s. 369).

³³ Zwroty tego rodzaju („Ordnung der Dinge”, „Wesenheit der Dinge”, „Ehrfurcht vor Dingen”, „Forderung der Dingen”) często powtarzają się w tekstach Stiftera.

³⁴ „Są strony, gdzie owa rzecz, owa przewodnia seksowna skamieniałość (sexuelle Leitfossil) pojawia się ze dwanaście razy” – pisał Arno Schmidt (A. S c h m i d t, *Die Ritter von Geist. Von Vergessenen Kollegen*, Stahlberg, Karlsruhe 1965, cyt. za: E. Geulen, *Worthörig wider Willen. Darstellungsproblematik und Sprachreflexion in der Prosa Adalbert Stifters*, Iudicium, München 1992, s. 7). Zob. też: W. D e h n, *Ding und Vernunft. Zur Interpretation Stifters Dichtung*, Bouvier, Bonn 1969; por. A. M a z u r, *Transcendencja realistów. Motywy metafizyczne w polskiej i niemieckiej prozie II połowy XIX wieku*, Uniwersytet Opolski – Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Opole 2001, s. 317-324.

³⁵ Zob. A. S t i f t e r, *Der Nachsommer. Eine Erzählung*, Verlag von Gustav Heckenast, Pesth 1857 (http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/stifter_nachsommer01_1857).

³⁶ Zob. t e n z e, *Witiko*, Verlag von Gustav Heckenast, Pesth 1867 (<https://archive.org/details/witikost00stifuoft/page/12/mode/2up>).

ze Stifterowskich postaci pragnie „myśleć jak las”³⁷. Ważnym motywem jest też rekonstrukcja: dosłowna (odnawianie starych dzieł sztuki i architektury) oraz symboliczna (powtarzanie sprawdzonych wzorców aksjologicznych oraz unikanie zachowań niebezpiecznych).

Proza Stifera oddaje jednak także hołd rzeczom konkretnym, poprzez ustawiczne, nieraz nużące opisy i katalogi przedmiotów (elementów) otaczających człowieka: pejzażu, wyposażenia wnętrza, obiektów pracy i rozrywki. Nie przypomina to balzakowskiego milieu; środowisko jest wprawdzie ukształtowane w myśl przekonań i gustów mieszkańca (właściciela), ale nie jest całkowicie jego „organicznym” wytworem, nie jest też tajemniczą, psychofizyczną aurą na niego oddziałującą. Chodzi znowu o pieczołowite kultywowanie rzeczy danych i gotowych, do których podmiot ludzki odnosi się z szacunkiem jak do równorzędnych, godnych podziwu współistnień w ogólnym planie świata³⁸. Bywa, że człowiek korzysta z przedmiotu, który na przykład ucieleśnia i uruchamia jego wspomnienia; bywa też, że przedmiot pełni rolę podmiotu, który zniewala człowieka i modeluje jego osobowość³⁹. Zawsze jednak świat rzeczy istnieje obok, równolegle, wymagając, by starannie się z nim obchodzono jako cennym składnikiem rzeczywistości (to uprawiane pola i ogrody, gromadzone i odnawiane antyki, książki z biblioteki troskliwie odkładane po lekturze na miejsce). Pełne atencji odnoszenie się do otoczenia, powtarzające się rytuały zachowań i czynności mają oczywiście związek z austriacką tradycją uroczystej, quasi-dworskiej celebracji codzienności, a także ze społecznym statusem bohaterów (elity urzędnicze i ziemiańskie). Ale Ordnung der Dinge nie służy tutaj diagnozom społecznym, bo realia czasu i przestrzeni zostają przekształcone w uniwersalne, niemal alegoryczne exempla, świadomie naśladowujące powieściowe parable Goethego.

Hipertrofię opisów, na jaką cierpi pedantyczna Stifterowska narracja, można odczytywać rozmaicie: jako właściwość typowo biedermeierowską, naiwną infantyлизację bądź idyllizację świata przedstawionego, signum gustów mieszczaństwa pożądanego kameralnej prywatności (niem. Gemütlichkeit), pełnej bibelotów i drobiazgów – bezpiecznego azylu, w którym można schronić się przed światem zewnętrznym; jako dehumanizującą reifikację nieautentycz-

³⁷ „Denken wie der Wald”. T e n z e, *Witiko*, Winkler, München 1949, s. 50.

³⁸ „Rozwinał [Stifter – A.M.] język i sposób opowiadania, w których wszystko, co istnieje, ma tę samą rangę. [...] Człowiek nie stoi ponad światem, w którym spełnia się jego życie” (W. M a t z, *Adalbert Stifter oder Diese fürchterliche Wendung der Dinge. Biographie*, dtv, München 1995, s. 304).

³⁹ Jak na przykład w *Nachsommer* pielęgnowanie róż na pamiętkę młodzieńczej miłości oraz wpływ antycznej rzeźby na rozwój bohatera – przypominający przesłanie *Starożytnego torsu Apollina* Rilkego: „Musisz twoje życie zmienić” (R. M. R i l k e, *Starożytny tors Apollina*, w: tenże, *Poezje*, tłum. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 125).

nych stosunków społecznych, zbudowanych na wartościach iluzorycznych; jako naturalną lub dziwaczną manierę twórczą⁴⁰; wreszcie jako pochwałę ładu ontologicznego właśnie, bazującą na empirycznej wiedzy przyrodniczej. Ale żadna z tych wykładni nie wyjaśnia do końca poetyki, w której na kilkanaście lat przed Flaubertem praktykuje się ten osobliwy „kult rzeczy”. Komentarze interpretatorów są rozbieżne: dla jednych to „magia przedmiotu [...], właściwa katolickiemu kultowi relikwii”⁴¹, inni w „skrupulatnej rejestracji najmniejszego detalu”⁴² widzą znak niewiary i materializmu Stiftera; to równocześnie „litania i pusta lista”⁴³, jak stwierdza jeden z nich. Przykładem spiętrzenia rzeczy-przedmiotów może być fragment jednego z opowiadań z cyklu *Bunte Steine*: [„Kolorowe kamienie”] z roku 1853:

Ściany dużego pokoju były całkowicie pokryte wizerunkami sławnych ludzi; nie było tam piędzi wolnej powierzchni. [...] W pokoju stał olbrzymi fortepian, zarucony stosami nut, na którym gospodarz chętnie grywał. Były tam dwa stojaki z futerałami na skrzypce, również używanymi. Na jednym ze stołów leżało pudło z dwoma fletami, którymi [gospodarz – A.M.] bawił się, szkoląc swe umiejętności. Przy jednym z okien stały sztalugi i kasety z farbami, ponieważ malował także olejne obrazy. W małym pokoiku obok znajdowało się ogromne biurko zavalone papierami, przy którym pisał wiersze i opowiadania, a obok stały regały z książkami, po jakie mógł sięgnąć, gdy zechciał delektować się lekturą. Było tu jeszcze łóżko, a w głębi pokoju warsztat, przy którym sporządzał tekturowe opakowania, wachlarze, abażury i tym podobne, artystyczne przedmioty. [...]

Pokoje urządzone były zgodnie z gustem kobiecym. Większy miał ciemne zasłony w oknach, miękkie kanapy i siedziska obite taką materią oraz piękny stół, na którego czystym, zawsze lśniącym blacie leżały książki, ryciny i inne drobiazgi. Między oknami stało lustro, pod nim małe półki na kolumienkach, pełne drogocennej porcelany i sreber. Przy jednym z okien znajdował się misterny stolik do robót, na którym spoczywały piękne płótna, cenne tkaniny i różne robótki ręczne, a przed stoliczkiem było wąskie, pasujące do okiennego wgłębienia krzeselko. Przy drugim oknie stały ramy do wyszywania z takim samym krzeselkiem, a przy krótkiej ścianie trzeciego biurko, na którego gładkim, zielonym blacie spoczywały starannie poukładane przybory do pisania. Biurko opasywały półkolem wazony z wysokimi,

⁴⁰ Tłumaczą ją po części zamiłowanie autora do malarstwa (sam był malarzem) oraz nauk ścisłych (nauczał ich jako pedagog), a w odniesieniu do tekstów późnych być może podłoże psychologiczne (stanowi symptom nękających go chorób).

⁴¹ H. D. I r m s c h e r, *Adalbert Stifter. Wirklichkeitserfahrung und gegenständliche Darstellung*, Fink Verlag, München 1971, s. 138.

⁴² W. G. S e b a l d, *Bis an der Rand der Natur. Versuch über Adalbert Stifter*, w: tenże, *Die Beschreibung des Unglücks. Zur österreichischen Literatur von Stifter bis Handtke*, Fischer, Frankfurt am Main 1994, s. 18 (wydawcy polskiego przekładu tej pozycji zrezygnowali ze szkicu poświęconego Stifterowi, zmieniając też jej podtytuł).

⁴³ Tak właśnie brzmi tytuł artykułu Martina Swalesa. Zob. M. S w a l e s, *Litanei und Leerstelle. Zur Modernität Adalbert Stifters*, „Vierteljahrsschrift des Adalbert Stifters-Institutes des Landes Oberösterreich” 36(1987) nr 3-4, s. 71-82 (por. zvl. s. 82).

ciemnymi roślinami o szerokich liściach. Wielki, bijący zegar ścienny bez wahadła tykał tak cicho, że niemal niedosłyszalnie. Poza tym w głębi pokoju znajdowała się oszklona szafka z jedwabnymi zasłonkami, gdzie pani trzymała swoje rzeczy.

Drugi, mniejszy pokój miał śnieżnobiałe, suto fałdowane kotary, pod oknami stał stół, przeznaczony nie do ustawiania ozdobnych przedmiotów, lecz do robót domowych. Dalej były tam wielka otomana, rozmaite stołki i krzesła. W głębi stało białe łoże pani z białymi zasłonami, a przy nim nocny stolik z lichtarzem, dzwonkiem, książkami, zapalniczką i innymi drobiazgami⁴⁴.

Nadwerżona cierpliwość czytelnika może przerodzić się w irytację – może też zostać nagrodzona, jeśli pozwoli mu na dokończenie lektury. Iście obsesyjny horror vacui otrzymuje w kontekście całości przekonującą wymowę; szczegóły rodzinnego gniazdka to pozory bezpieczeństwa, w istocie jego rozpad nastąpi przy pierwszej sposobności. Dalszy bieg fabuły na mocy kontrastu ukazuje ascetyczne, ogołocone, posępne wnętrza, korespondujące ze spustoszeniem osobowości i psychiki, jakie stanie się udziałem wszystkich członków rodziny; ponadto malowniczy, nieco teatralny przepych kobiecych apartamentów sygnalizuje fabularny motyw teatru i postać aktora, z którym żona zdradzi męża. Widzieć tu można również symptom zagubienia małżonków, wzajemnie nieobecnych dla siebie w przeładowanym rzeczami, zdepersonalizowanym domu. Takie obszernie introdukcje lub opisowe retardacje, częste w obyczajowych studiach Stiftera, mogą sugerować, że kokon małżeństwa i pokoleniowych związków rodzinnych, tkany troskliwie z gromadzonych i pielęgnowanych przedmiotów użytku domowego, jest dobrem bardzo kruchym. Rzeczy ucieleśniają jednocześnie bezcennosc, urodę i skomplikowanie międzyludzkich relacji. Ze względu na ten niezbyt funkcjonalny (i fabularnie, i narracyjnie) natłok artefaktów, *intérieurs* w prozie Stiftera często przypominają muzea czy kolekcje. Ich funkcjonowanie albo zdradza martwość oficjalnych relacji, albo tworzy swojską przestrzeń odświeżonej codzienności, albo też stanowi zbiór kultywowanych śladów po minionych przodkach.

Jak zatem wygląda relacja ludzi i rzeczy w Stifterowskim świecie? Generalnie panuje współpartnerstwo, choć równowaga zdaje się przechylać na stronę tych ostatnich; łańcuch *res sacra* może w każdej chwili zostać zerwany z winy człowieka (która ukazywana jest przez austriackiego pisarza jako rodzaj chrześcijańskiej hybris) i wówczas zamienia się w rekwizytornię gromadzącą martwe przedmioty, czyli w więzienie lub pułapkę postaci.

⁴⁴ T e n Ź e, *Turmalin*, w: tenże, *Werke und Briefe*, red. A. Doppler, W. Frühwald, t. 2, cz. 2, Kohlhammer, Stuttgart 1982, s. 136-138.

CASUS DRUGI
THEODOR FONTANE

Spośród wielu potencjalnych przykładów symboliki rzeczy w literaturze realistów idealnej egzemplifikacji wydaje się dostarczać twórczość Theodora Fontanego, najbardziej znanego niemieckojęzycznego „realisty poetyckiego”⁴⁵. Proza Brandenburczyka łączy kilka odmiennych nurtów i tradycji: rysy wyraźnie postromantyczne, moralno-światopoglądowe dziedzictwo protestantyzmu, inklinacje do stylizacji i parabolizacji, a także publicystyczny niemal dyskurs na temat obyczajowych i społeczno-politycznych kwestii swoich czasów. Poetyka jego powieści nie stwarza zbyt wielu okazji do zaistnienia rzeczy czy przedmiotów w świecie fabularnym, nad wizualizacją przeważają bowiem prezentacje sceniczne i rozliczne dialogi – słynne causeries elokwentnych postaci Fontanowskich, dalekie echo francuskiej kultury przodków pisarza – ale jeśli już „rzeczy” w niej się pojawiają, to zajmują miejsce wyjątkowe. W sposób niezwykle sugestywny i spójny kojarzą się w nich werystyczny konkret, liryczna oprawa oraz symboliczny, nieraz wręcz alegoryczny podtekst.

Effi Briest, powieść z roku 1895, historia niemieckiej Emmy Bovary i Anny Kareniny w jednym, rozgrywa się w realiach pruskiego majątku, nadbałtyckiej mieściny oraz Berlina. Scenerie nie są tu kreowane zgodnie z kanonicznym dla realizmu, wyczerpującym i funkcjonalnym opisem poznawczym, lecz ograniczają się do wybiórczo potraktowanych elementów i rekwizytów. Przypominają szyldy czy drogowskazy rozstawione na drodze życia bohaterki, które przebiega wśród znaków-symboli.

Pierwszy z nich (i ostatni, buduje on bowiem fabularno-przestrzenną ramę) to ogród rodzinny, z którego młoda dziewczyna przechodzi wprost od zabawy do sceny zaręczyn i dorosłego życia. To przestrzeń bardziej eschatologiczna niż realna – oznacza rajski, utracony stan dzieciństwa i niewinności⁴⁶, graniczy z przykościelnym cmentarzem, staje się miejscem przedśmiertnych kontemplacji bohaterki i rozmów o możliwości zbawienia, wreszcie przemienia się w miejsce spoczynku: „Na klombie zaszła pewna zmiana: znikł zegar słoneczny, a na jego miejscu leżała od wczoraj biała marmurowa płyta, na której

⁴⁵ Alegoryczną niemal symboliką (stanowiącą dziedzictwo Goethego) operują także inni przedstawiciele niemieckojęzycznego „realizmu idealnego”, tacy jak Gottfried Keller, Theodor Storm czy Wilhelm Raabe. Ale swoją symbolikę posiadają także na przykład pokój Rzeckiego i rekwizyt kamienia w *Lalce* oraz krzak jeżyn w *Grzechach dzieciństwa* Prusa, sceneria w *Nad Niemnem*, rzeka w *Młynie nad Flossą* George Eliot, szereg rekwizytów w prozie Thomasa Hardy’ego czy w powieści *Przebudzenie* Kate Chopin. Subtelnych egzegez symboliki w nowelach Konopnickiej i Orzeszkowej dokonała Beata K. Obsulewicz (zob. B.K. Obsulewicz, *Obsulewicz, Z literatury polskiej przełomu XIX i XX wieku. Szkice*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019).

⁴⁶ Imię bohaterki konotuje między innymi Ewę; mąż nazywa ją kusicielką i „małą Ewą” (T. Fontane, *Effi Briest*, tłum. I. Czermakowa, Czytelnik, Warszawa 1974, s. 32).

widniał tylko napis «Effi Briest», a pod nim krzyż. [...] Tak, wczoraj marmurowa płyta nadeszła i legła na grobie, a Briestowie znowu siedzieli naprzeciw tego miejsca i patrzyli na heliotrop, który zachowany z całości, otaczał teraz kamień. Obok leżał Rollo z łbem pomiędzy łapami”⁴⁷. Niezwykle dyskretna i oszczędna emocjonalnie tonacja Fontanowskiej narracji w najbardziej tragicznym momencie rozwiązania rodzinnego dramatu posługuje się wymową alegorycznych rekwizytów. Ikonograficzna, dziewiętnastowieczna wersja maksymy „tempus fugit, aeternitas manet” odwołuje się do wanitatywnej emblematyki zegara i Dürerowskiej alegorii melancholii (znieruchomiłe postacie rodziców w żałobie, pogrążony w chorobliwej apatii pies), sygnalizując równocześnie agnostyczną bezradność wobec rzeczy ostatecznych, być może też niejasną tęsknotę za wiarygodnym porządkiem wartości (wskazuje na to semantyka „heliotropu”)⁴⁸. Eschatologiczną symbolikę ogrodu – standardową zresztą i popularną w literaturze realizmu – wspierają inne groby i cmentarze, towarzyszące bohaterce we wszystkich miejscach, jakie zamieszkuje.

Ale głównym przedmiotem o wymowie symbolicznej jest – „urastająca w licznych interpretacjach [...] do rangi kluczowego symbolu”⁴⁹ – znajdująca się w ogrodzie huśtawka, ulubiony rekwizyt zabawy nie tylko dorastającej panny, ale i późniejszej mężatki. To swoista wykładnia jej osobowości, temperamentu oraz losu, co czytelnie komentują wypowiedzi postaci i narratora: „Effi, powinnaś chyba zostać wołyżerką! Stale na trapezie, prawdziwa córa przestworzy! Zdaje mi się, że to by ci najbardziej odpowiadało!”⁵⁰; „Nie zależy mi na biżuterii. Wolę wspinać się po drzewach albo się huścić, a najlepiej lubię, kiedy drzę ze strachu, że się coś urwie albo zapali i że spadnę”⁵¹; „Najchętniej, jak dawniej, stawiała na bujającej w powietrzu huśtawce i odnosząc wrażenie, że lada chwila spadnie, odczuwała dziwne podniecenie, jakiś słodki deszcz grozy”⁵²; „Bujała wysoko w powietrzu, a trzymając się tylko jedną ręką, drugą zerwała z szyi małą jedwabną chusteczkę i wymachiwała nią radośnie [...]. Chciałam tylko raz jeszcze spróbować. Ach, jakie to było piękne”⁵³.

Takim huśtaniem właśnie – ryzykownym, niebezpiecznym, a pożądanym – będzie krótkie życie niemieckiej Emmy Bovary, która rozczarowana małżeństwem i prowincjonalnym życiem, zniesmaczona zabiegami wychowawczymi

⁴⁷ Tamże, s. 305.

⁴⁸ Na temat wątku zagubienia aksjologicznego bohaterów jako ideowej dominancie powieści zob. A. M a z u r, *Barwy melancholii w „Effi Briest” – czyli Theodor Fontane według Cranacha*, w: *Theodor Fontane w świetle faktów i interpretacji*, red. J. Pacholski, Quaestio, Wrocław 2017, s. 193-210).

⁴⁹ J. P a c h o l s k i, *Theodor Fontane. Z apteki na Parnas*, Quaestio, Wrocław 2014, s. 106.

⁵⁰ F o n t a n e, dz. cyt., s. 7.

⁵¹ Tamże, s. 34.

⁵² Tamże, s. 120.

⁵³ Tamże, s. 291.

męża, przykładnego i ambitnego urzędnika, z nudów dopuszcza się zdrady („Jedyne, czego nie mogę znieść – to nuda”⁵⁴), wiedziona pokusą igrania z niebezpieczeństwem i doznawania atrakcyjnego dreszczu emocji. Gdy pada ofiarą surowego kodeksu obyczajowego i ostracyzmu społecznego, któremu bezwolnie podporządkowuje się jej mąż, buntuje się (a wraz z nią sam autor) przeciwko niewspółmierności kary i winy, skoro ta ostatnia była spontaniczną, nieświadomą wręcz ludyczością. Symbolika huśtawki, podobnie jak symbolika cmentarnego ogrodu, zostaje zmultiplikowana dodatkowymi elementami scenerii fabularnej. To młyn i karuzela, w pobliżu których odbywają się schadzki Effi z kochankiem, to pędzące ryzykownie sanie, to także – obraz szczególnie rozbudowany – grożący katastrofą lej na wybrzeżu Bałtyku, rozwierający się pod warstwą śniegu.

To jest przepaść, choć oczywiście w miniaturze; ten lej to właściwie tylko wąska rynna, przez którą [...] od strony Gotlandii wdziera się morze i pełnie przez diuny. [...] W zimie powstaje wir [...], a najsilniejszy jest wtedy, kiedy wiatr wieje w stronę łądu. Wówczas wiatr wypycha wodę morską w wąską rynnę, ale tego nie widać. I to jest właśnie najgorsze i najbardziej niebezpieczne. Bo wszystko odbywa się pod ziemią i całe piaszczyste wybrzeże nasiąka głęboko wodą i staje się grząskie. [...] wpada się jak w jakieś bagno czy grzęzawisko.

– Ja to znam – odezwała się żywo Effi. [...] i mimo trwogi ogarnęło ją jakieś uczucie tęskne i radosne⁵⁵.

Niemal każde zdanie tego topograficzno-meteorologicznego objaśnienia ma swój odpowiednik w płaszczyźnie aksjologii społecznej i życia wewnętrznego postaci. Żywiół morza to oczywiście niebezpieczne namiętności i związki, a wykroczenie małżeńskie to skryta i ukrywana „przepaść”. „Grzęzawiskiem” będzie nie tylko aparat represji, uruchomiony bezdusznie przez najbliższych bohaterki, który zwróci się przeciwko nim. Grząskie będą świadomość i sumienie samej Effi, w których nie zaistnieje poczucie winy (grzechu), jedynie strach; grząskie okaże się życie w ogóle, w którym niełatwo odczytywać drogowskazy albo właściwie na nie reagować (na co wskazuje słynny lejtmotyw powieści: „To zbyt rozległa dziedzina”⁵⁶). Abstrakcyjne treści i motywy są w utworze Fontanego ustawicznie przekładane na ostrzegawczą mowę rzeczy nieożywionych i przedmiotów.

Ze szczególnym upodobaniem stosuje pisarz rodzaj symboliki wewnątrztekstowej, „antycypowanie pewnych zdarzeń przez delikatne sugestie, z pozoru nieistotne napomknienia”⁵⁷, jak również przez szereg pomniejszych

⁵⁴ Tamże, s. 31n.

⁵⁵ Tamże, s. 162n.

⁵⁶ Tamże, s. 306.

⁵⁷ P a c h o l s k i, dz. cyt., s. 97.

rekwizytów. Do bardziej finezyjnych w utworze należą „rudawoblond saper-skie wąsiki”⁵⁸ kochanka Effi, zapowiedziane w pierwszych scenach powieści przez „kędzierzawe rudawoblond włosy”⁵⁹ jej przyjaciółek, oraz mały obrazek Chińczyka, który wędruje wraz z bohaterką z nadmorskiej prowincji do stołecznego Berlina i który materializuje zarówno jej stłumione popędy i obawy, jak i wiszące nad nią, mające się spełnić nieszczęście⁶⁰. Podobną rolę, rolę sygnałów niesprecyzowanego zagrożenia, odgrywają rzeczy towarzyszące Effi w nadbałtyckim okresie życia: wiszące w sieni domu zasuszone zwierzęta oraz czarna kura na kolanach depresyjnej żony służącego. Można powiedzieć, że postać po bowarystowsku tęskniąca za życiem pełnym niespodzianek i przygód zostaje zauroczona i równocześnie sparaliżowana, zastraszona egzotyką przedmiotów, które spotyka niczym Alicja po drugiej stronie lustra, wkraczając do swej pierwszej małżeńskiej siedziby. Obcości tej nie oswiają znane z codzienności drobiazgi.

Była jak urzeczona wszystkim, co widziała, i olśniona mnogością światła [...]. W przedniej części przedśionka płonęło pięć czy sześć świeczników ściennych [...]. Dwie lampy [...] stały na umieszczonym między dębowymi szafami składanym stoliku; były tam również przybory do herbaty, z płonąca już pod kociołkiem lampką. Ale w przedśionku było jeszcze mnóstwo innych rzeczy, niektóre bardzo dziwne. W poprzek sufitu biegły trzy belki, dzieląc go na trzy równe płaszczyzny; na pierwszej wisiał okręt z pełnym ożaglowaniem, wysoką rufą i otworami strzelniczymi, dalej jakaś olbrzymia ryba, która zdawała się płynąć w powietrzu. Effi podniosła parasol [...] i trąciła lekko potwora, tak iż ten zaczął się wolno kołysać.

- Geert, co to jest?
- To rekin.
- A to w głębi [...]?
- To młody krokodyl”⁶¹.

Nic dziwnego, że w tym symbolicznym otoczeniu, w mieście przerażająco sennej i martwej poza sezonem, Effi pożąda drobiazgów pełnych ciepła i czułości. Jej naturalna i spontaniczna osobowość nie poszukuje eleganckich dodatków do życia codziennego, jak czyniła to gardząca zwyczajnością Emma Bovary, jedynie z ambicji (choć i ta motywacja, substytut miłości w małżeństwie, które jej nie zadowala, nie jest bez znaczenia). Bohaterka tęskni za

⁵⁸ Fontane, dz. cyt., s. 167.

⁵⁹ Tamże, s. 8.

⁶⁰ Wieloznaczny wątek Chińczyka – byłego mieszkańca domu młodego małżeństwa, bohatera nieszczęśliwej i tajemniczej historii miłosnej, samobójcy oraz rzekomego upiora domostwa – wieloaspektowo koresponduje z sytuacją samej bohaterki, przede wszystkim jednak pełni funkcję „wykalkulowanego na zimno aparatu zastraszenia” (tamże, s. 136), jakie praktykuje pruski Karenin wobec swej młodej i wrażliwej żony.

⁶¹ Tamże, s. 50.

drobiazgami, pod którymi ukrywałyby się autentyczne emocje. Potrzeby te zaspokaja pełen kurtuazji i delikatności przyjaciel rodziny oraz wielbiciel młodej kobiety, aptekarz – postać skonstruowana polemicznie wobec pierwowzoru Flaubertowskiego: „Nie było niemal dnia, by [służący – A.M.] Mirambo nie przyniósł dużej, białej koperty z rozmaitymi pismami i gazetami [...]; przysyłał również figi, daktyle i tabliczki czekolady w satynowym papierze, przewiązanym czerwoną wstążką, a gdy w jego cieplarni zakwitło coś szczególnie pięknego, przynosił to sam”⁶².

Berlińska sceneria, gdzie finalizują się małżeńskie perypetie postaci, również nie oznacza przyjaznej obecności rzeczy. Wśród eleganckiego bogactwa i przytulnego otoczenia, w jakim upływa życie rodziny ministerialnego urzędnika wysokiego szczebla, czai się prowokacyjna zdrada przedmiotów. Mąż znajduje pod nieobecność żony dowody jej romansu w postaci liścików od kochanka, przewiązanych symbolicznie czerwoną nitką. Dla Effi katastrofa przyjmuje postać złowróbnego, potępiającego listu od rodziców. Na próżno, skazana na samotność, usiłuje oswoić przedmioty, stworzyć z nich przy pomocy wiernej służącej możliwy *modus vivendi*: „Gdybym mogła [...] powiedzieć: «Nie, Rozwito, nie tak, ta szafa stanie tutaj, a lustro tam», to byłoby cudownie”⁶³. Nie będzie cudownie, a życzliwą obecność rzeczy bohaterka odnajdzie dopiero po powrocie do rodzinnego ogrodu, gdzie czeka na nią huśtawka, ucieleśnienie niewinnej młodości i niefrasobliwych uroków życia – oraz miejsce pod heliotropem.

W twórczości późnego niemieckiego realisty relacje osób i przedmiotów stanowią raczej gąszcz osaczających człowieka złowróbnymi znakami i symbolami niż Baudelaire’owski las rzeczy, co mu czasem „spojrzenia rzucają życzliwe”⁶⁴. Tylko niekiedy bywają one nośnikami sentymentalnego wspomnienia albo dyskretnych, niewyjawionych emocji.

CASUS TRZECI ANTONI CZECHOW

Ciekawe przypadki relacji ludzie–przedmioty spotkać można w nowelistyce słynnego rosyjskiego dramaturga. Jej „rzeczowość” ukształtowały nie tylko wzorce Zolowskie, ale przyrodnicza, medyczna profesja autora oraz tradycja groteskowej satyry gogolowskiej. W plastycznie wizualnej narracji Cze-

⁶² Tamże, s. 103.

⁶³ Tamże, s. 271.

⁶⁴ Ch. Baudelaire, *Oddźwięki*, tłum. A. Lange, w: tenże, *Kwiaty zła. Wybór*, tłum. A. Lange i in., oprac. M. Jastrun, PIW, Warszawa 1973, s. 35.

chowa roi się od przedmiotów. Jego uważne spojrzenie dramaturga⁶⁵ starannie obserwuje scenę życia ludzkiego w jej materialnym wymiarze. Zazwyczaj życie wewnętrzne postaci ukazane jest w ciągu behawiorystycznych, impresjonistycznych obserwacji, także towarzyszących im artefaktów. Wszystko jest ważne: elementy krajobrazu, szczegóły wnętrza, wyglądy osób i towarzyszące im akcesoria, narzędzia pracy oraz wytwory zbytku i ozdoby.

W liryczno-ironicznej tonacji świata Czechowowskiego postaci często pozostają w przyjaznej, emocjonalnej lub zabawnej symbiozie z przedmiotami. Uroczą humoreską *Kasztanka* (z roku 1887) opowiada perypetie psiej egzystencji: „mała ruda suka”⁶⁶ gubi swego pana i po jakimś czasie odnajduje go w cyrku, gdzie trafia jako chwilowa własność trenera zwierząt. Kasztanka wraz z pozostałymi zwierzęcymi bohaterami, kotem Panem Teodorem i gąsiorem Panem Janem, posiada całkiem ludzki świat refleksji i emocji. Ale rzeczywistość kreowana z perspektywy zwierzęcia to tajemnicza, budząca lęk lub radość, atrakcyjna przestrzeń przygody w różnych dekoracjach, gdzie mowa ludzi, zwierząt i przedmiotów nie różni się zbytnio od siebie, tworząc niezrozumiałą bądź oswojony ciąg gestów i rekwizytów. Fascynacja otoczeniem i jego rzeczami przekłada się na język uszczegółowionej narracji: „Nieznajomy mieszkał ubogo i brzydko: oprócz foteli, kanapy, lampy i dywanów nie miał żadnych sprzętów, i pokój jego robił wrażenie pustki; mieszkanie zaś stolarza było po brzegi zapchane rzeczami: był tam stół, warsztat, kupy wiórów, strugarki, tniaki, piły, klatka z czyżykiem, niecka... U nieznajomego niczym nie pachnie, natomiast mieszkanie stolarza zawsze było pełne wyziewów i pachniało wspaniale klejem, lakierem i strużynami”⁶⁷. Szczęśliwe zakończenie historii – odnalezienie pana i powrót z nim do domu-warsztatu – wydaje się triumfem psiego przywiązania nie tylko do człowieka, ale i do świata jego przedmiotów.

W obrazku *Fujarka*⁶⁸ (z roku 1887) motyw żalonych tonów wydobywanych przez pastucha wśród deszczowego, smętnego pejzażu ucieleśnia nostalgę za ginącym światem. Pogawędka pastucha ze znajomym przeradza się bowiem w groteskowy lament nad zanikającym bogactwem natury, nad psującą się harmonia mundi: „Widzi mi się, że prędko nie tylko dzikiego,

⁶⁵ Często podkreśla się zatarcie międzyrodzajowych granic między epiką a dramaturgią Czechowa – autora zarówno dramatów mających formę „powieści wystawionych na scenie”, jak i „opowiadań o strukturze dramaturgicznej, łatwo poddających się zabiegom inscenizacyjnym za sprawą dialogów” (R. Ś l i w o s k i, *Sto lat bez Czechowa z Czechowem*, „Przegląd Humanistyczny” 48(2004) nr 5(386), s. 16). Cytat pierwszy to sformułowanie Aleksandra Kugieła (tamże).

⁶⁶ A. C z e c h o w, *Kasztanka*, tłum. I. Bajkowska, w: tenże, „Święta noc” i inne opowiadania, tłum. I. Bajkowska i in., wybór N. Modzelewska, Czytelnik, Warszawa 1985, s. 125.

⁶⁷ Tamże, s. 127n.

⁶⁸ Zob. t e n ż e, *Fujarka*, tłum. M. Mongirdowa, w: tenże, „Święta noc” i inne opowiadania, s. 98-103.

ale nijakiego ptactwa nie będzie [...]. I wszelkiej zwierzyny mało ostało. [...] Przyszła na boży świat pora zatracenia... [...] I niebo, i słońce, i lasy, i rzeki, i żywina wszelka – toćże wszystko to stworzone, przysposobione i jedno do drugiego przypasowane. [...] I wszystkiemu temu ginąć sązione! [...] schną rzeki, [...] lasy także... [...] każda roślina z roku na rok marnieje [...] – wszystko jednako zanika. [...] Słaby ninie lud, do szczętu zesłał. [...] Dawni panowie to przeważnie generałami byli, a ninie gdzie spojrzeć – sama płoć, drobnica!”⁶⁹. Prymitywny instrument muzyczny pomaga wyrazić atmosferę tego domorośłego prorocstwa, śmiesznego i przejmującego zarazem, a także mizeryę bytowania ludzi prostych oraz ich nieudanego losu – być może też wyzwała całą żalostną jeremiadę wiejskiego proroka, głosiciela ekologiczno-metafizycznej apokalipsy. Zaklęty głosem fujarki, świat przemienia się w widmowe zbiorowisko rzeczy zmierzających ku zagładzie.

Obok przypadków raczej ciepłej, lirycznej antropomorfizacji istot czy bytów pozaludzkich, istnieje w prozie Czechowa perspektywa odmienna, w której rzeczy materialne okazują się dla człowieka zagrożeniem, narzucając mu swoją dominację. W tonacji lekkiej i żartobliwej opowiada o tym ironiczna anegdotka *Dzieło sztuki*⁷⁰ (z roku 1886). Ekscentryczny wyraz wdzięczności pacjenta dla lekarza – kandelabr ozdobiony zmysłowymi figurkami kobiecymi, „przedmiot wspaniały”, „rzecz artystyczna” i „prześliczna”, „cudo”⁷¹ – jako niechciany, bo gorszący prezent przechodzi przez ręce kilku osób, by niczym bumerang powrócić do pierwszego ofiarodawcy i pierwszego obdarowanego, w dodatku jako rzekomo bliźniacze dopełnienie kompletu. Zabawne *qui pro quo* przybiera postać groteskowego absurdu, a niewinna rzecz staje się rozmnożonym koszmarem: „Doktor otworzył usta, chciał coś powiedzieć, ale nie powiedział nic: odjęło mu mowę”⁷². Sieć międzyludzkich relacji wyraża się poprzez przedmioty, czyniąc z nich swe narzędzia, ale niekiedy te ostatnie usamodzielniają się, gotując pułapkę dla uprzedmiotowionych osób.

Bardziej niepokojącą wizję przynosi paradokumentarny drobiazg *Mnóstwo papieru. Wyciąg z aktów archiwalnych*⁷³ (z roku 1886) – literackie świadectwo biurokratycznej nadgorliwości. Zamiast fabularnej narracji następuje przytoczenie nonsensownej wymiany pism urzędowych na temat epidemii w jednym z okręgów szkolnych; podczas gdy trwa korespondencja na różnych szczeblach policyjno-administracyjnych, choroba samorzutnie wygasa. Papier

⁶⁹ Tamże, s. 99-102.

⁷⁰ Zob. t e n ż e, *Dzieło sztuki*, tłum. I. Bajkowska, w: tenże, „Święta noc” i inne opowiadania, s. 59-62.

⁷¹ Tamże, s. 60, 61.

⁷² Tamże, s. 62.

⁷³ Zob. t e n ż e, *Mnóstwo papieru. Wyciąg z aktów archiwalnych*, tłum. M. Mongirdowa, w: tenże, „Święta” i inne opowiadania, s. 29-32.

– forma dokumentacji i równocześnie anihilacji zachodzących faktów – staje się tutaj panem sytuacji, przemienia się w materię quasi-demoniczną, która kusi i wynaturza używających go ludzi. Na koniec zostaje przywołana notka prasowa, która od sprawy epidemii przechodzi „do wiadomości weselszych i przyjemniejszych”, informując o „uroczystych zaślubinach córki znanego fabrykanta papieru M. z dziedzicznym obywatelem honorowym K.”: „Młoda para promieniała urodą i młodością. Opowiadają, że K. otrzymał posagu około miliona, a oprócz tego majątek Błagodusznoje ze stadniną i oranżerią, w której rosną ananasy i kwitną palmy, przenoszące waszą wyobraźnię daleko ku krajom Południa. Młoda para natychmiast po ślubie udała się za granicę”⁷⁴. Szydlerca puenta podsumowuje: „Jakże miło jest być fabrykantem papieru!”⁷⁵. Chodzi oczywiście o kontrast między zyskiem ekonomiczno-finansowym, czerpanym z produkcji papieru, a okolicznościami, w jakich bywa użyty, przy czym częstotliwość i rozmiar „smutnych” okoliczności przyczyniają się do pomnożenia „wesołego” zysku. Papier to tylko jeden z wielu „demonicznych” aktantów biorących udział w urzeczowianiu ludzkiej egzystencji i przemianowaniu jej w posag, stadninę, oranżerię i owoce Południa. Wszystko pozyskane pośrednio za cenę „nadmiernej śmiertelności dzieci”⁷⁶.

Późna nowela *Skrzypce Rotszylda*⁷⁷ (z roku 1894) zawiera najwięcej motywów związanych z dehumanizującym wpływem materialnego otoczenia, stanowiąc zarazem typowy dla Czechowa przykład ironiczno-lirycznego przewyżczenia dominacji przedmiotu nad zniewolonym człowiekiem. To mroczna, beckettowska historia końcówki życia „majstra trumniarskiego”⁷⁸, mieszkańca „maleńkiego”⁷⁹ miasteczka zamieszkałego głównie przez starców, którzy jednak „umierali tak rzadko, aż złość brała”⁸⁰, i gdzie „interesy szły marnie”⁸¹. Jakow jest ponurym, surowym dla siebie i żony, zgorzkniałym rzemieślnikiem, zafiksowanym na niedostatecznych zyskach i ciągłych stratach, perfekcjonistą fanatycznie zapamiętałym w swym fachu: „Robił trumny porządne, solidne”. Zredukowany do narzędzia pracy, cały świat ocenia w kategoriach przedmiotu, co sugeruje opis jego przestrzeni życiowej – izby, w której „mieścił się on, Marfa, piec, dwuosobowe łóżko, trumny, warsztat i całe gospodarstwo”. Dopiero gdy staruszka żona zaczyna umierać, w urzeczowionej,

⁷⁴ Tamże, s. 32.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Zob. t e n ż e, *Skrzypce Rotszylda*, tłum. M. Mongirdowa, w: tenże, „Święta noc” i inne opowiadania, s. 370-377.

⁷⁸ Tamże, s. 370.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

martwej powłoce budzi się człowiek. Uświadomiwszy sobie, że „przez całe życie ani razu bodaj nie przyhołubił jej”⁸², terroryzując finansowo, „zrozumiał, czemu teraz twarz jej jest taka dziwnie radosna, i przejął go lęk”⁸³.

Proces powrotu do uczuć ludzkich jest jednak mozolny. Chcąc wprawdzie na koniec życia wynagrodzić żonie krzywdę, mąż wiezie ją do lekarza i usiłuje wymóc pomoc dla umierającej, ale samo jej odejście oznacza dla niego rzeczową powinność, do której przystępuje beznamiętnie i trzeźwo.

Patrzył na nią zafrasowany i rozpamiętywał, że jutro Ioanna teologa, pojutrze Nikołaja cudotwórcy, a potem niedziela [...]. Cztery dni nie można będzie pracować, a Marfa na pewno umrze w któryś z tych dni; znaczy, że trumnę trzeba robić dziś. Ujął swój żelazny arsyzn, podszedł do staruchy i wziął z niej miarę. Potem Marfa położyła się, a on przeżegnał się i zaczął zbijać trumnę.

Kiedy robota została ukończona, [...] zapisał w swym notatniku:

«Trumna Marfy Iwanowny – 2 rb. 40 k.»

I westchnął. Staruszka wciąż leżała zamkniętymi oczami. Ale wieczorem [...] zawołała nagle starego:

– Pamiętasz, Jakow? [...] pięćdziesiąt lat temu dał nam Bóg dzieciątka z jasnymi włoskami? Siadywaliśmy podówczas z tobą wciąż nad rzeczką i śpiewaliśmy pieśni... pod wierzbą. [...] Zmarła nasza dziewczuszka.

Jakow wysiłał pamięć, lecz z żaden sposób nie mógł przypomnieć sobie ani dzieciątka, ani wierzyby.

– To przywidziało ci się – rzekł.

Przyszedł pop [...]. Potem Marfa jęła bełkotać coś niezrozumiałego i o świcie skonała⁸⁴.

Ostatecznie z automatyzmu wyrywa Jakowa nie odejście żony, nie jej godny pogrzeb, który sprawia mu zadowolenie, ale jego własna choroba i perspektywa końca. Symbolicznie po raz pierwszy od lat wychodzi z więzienia warsztatu i zmierza nad rzekę, gdzie przypomina sobie zmarłą córeczkę i uzmysławia zmarnowane możliwości życiowe – choć traktuje je ciągle w ekonomicznych kategoriach niewykorzystanych zysków „lepszych niż wyrabianie trumien”⁸⁵. Nie opuszcza go jednak świadomość, że przez ponad pół wieku nie zwracał uwagi na żonę, „jak gdyby była kotem lub psem”⁸⁶; dręczy go własne postępowanie uprzedmiotawiające innych; nurtuje odkrycie, że życie to osaczenie zdeorientowanego człowieka przez szereg reifikujących, nieludzkich zachowań, od których może uwolnić tylko śmierć. Kategorie zysku i straty tracą wymiar pragmatyczny: „I czemu człowiek nie może żyć tak, aby uniknąć owych

⁸² Tamże, s. 371.

⁸³ Tamże, s. 372.

⁸⁴ Tamże, s. 373.

⁸⁵ Tamże, s. 375.

⁸⁶ Tamże, s. 374.

strat i uszczerbków? [...] Czemu Jakob przez całe swe życie łątał, wygrażał pięściami, krzywdził swą żonę i po co [...] przestraszył i obraził Żyda? Po co w ogóle ludzie przeszkadzają żyć jeden drugiemu? Przecież to powoduje takie straty! [...] śmierć przyniesie mu tylko korzyść: nie trzeba ani jeść, ani pić, ani płacić podatków, ani obrażać ludzi [...]. Życie przynosi człowiekowi straty, a śmierć – korzyści. [...] dlaczego na świecie jest taki dziwaczny porządek, że życie, dane człowiekowi raz tylko, mija bez żadnego pożytku?”⁸⁷.

Pełne wyzwolenie Jakowa ucieleśnia jedyny przedmiot, który w jego życiu nie oznaczał zniewolenia, lecz przelotne chwile zapomnienia i wolności; w akcie ekspiacji i zadośćuczynienia umierający trumniarz pozostawia swoje ukochane skrzypce upokorzonemu wcześniej, żydowskiemu muzykantowi. Pozostawia mu coś jeszcze: genialną, odegraną przed śmiercią melodię, „tęsną i żałosliwą”⁸⁸, która później zrobi furorę w mieście i którą na prośbę słuchaczy żydowski skrzypek będzie odgrywał wielokrotnie – ostatni, paradoksalny „zysk” życia Jakowa, przekazany wspaniałomyślnie innym. Podobnie jak w *Fu-jarce*, instrument muzyczny pełni tutaj funkcję rzeczy, przez którą przemawia umęczona ludzka osobowość; rzeczy intymnej, uduchowionej i wolnej niejako w zastępstwie właściciela, urzeczowionego przez warunki egzystencji lub naryowy charakteru; przedmiotu mówiącego za tych, którzy inaczej wypowiedzieć się nie umieją, za ubogich duchem, smutnych, cierpiących i, choćby w ostatniej chwili swego życia, miłosiernych. Postać Żyda muzykanta, „noszącego nazwisko znanego bogacza Rotszylda”⁸⁹, staje się prowokacyjnym hasłem protestu wobec niewoli jednostki w świecie zysków i strat, ale także – być może – znakiem wzajemnego a zagadkowego sprzężenia bodźców pragmatycznych oraz pożądania wartości wyższych; sprzężenia, które jakże często charakteryzuje postaci Czechowowskie, a które tutaj sygnalizuje już sam tytuł utworu.

I taka też, intrygująco ambiwalentna, wydaje się rola rzeczy-przedmiotów w prozie rosyjskiego nowelisty.

CASUS CZWARTY GIOVANNI VERGA (I INNI)

Autonomia rzeczy przybiera w prozie realizmu różne formy. Mogą to być świadectwa fascynacji przedmiotem, który urasta do rangi totemu czy partnera w relacjach z osobą albo koncentruje na sobie całe ciągi wydarzeń, jak

⁸⁷ Tamże, s. 375n.

⁸⁸ Tamże, s. 377.

⁸⁹ Tamże, s. 370.

dzieje się to na przykład w cyklu szkiców Konopnickiej *Ludzie i rzeczy*⁹⁰. Mogą to być rejestracje „efektu obcości”, który polega na zaskakującej, absurdalnej percepcji (obecności) rzeczy w wyjątkowych momentach ludzkiego życia – wyspecjalizowała się w tym narracja Lwa Tołstoja, zwracająca uwagę na przykład na skrzypiącą kanapę podczas składania ceremonialnych kondolencji⁹¹, perypetie z wymiętą koszulą od ślubnego garnituru czy na słynną krede, biorącą „sprawczy” udział w oświadczeniach bohatera⁹². Ale proces autonomizacji przedmiotów w antropocentrycznym świecie realistów bywa też iluzoryczny. Niejednokrotnie są one materializacją ludzkich historii, świadkiem lub współuczestnikiem ludzkich dramatów. To przypadek Prusowskiej *Kamizelki*⁹³, *Katarynki*⁹⁴ i wielu innych podobnych diagnoz, sugerujących bliskie pokrewieństwo osób i rzeczy.

Do ulubionych motywów dziewiętnastowiecznej prozy należały prezentacje ludzkich siedzib, zwłaszcza siedzib opuszczanych z różnych powodów przez mieszkańców i przechowujących nieme, wymowne ślady ich bytowania. Ten rodzaj archeologii współczesności, po nostalgicznych studiach literackich, przejęła zapewne bogato dzisiaj rozwinięta antropologia filozoficzna, kulturowa refleksja poświęcona fotografii. W dziewiętnastowiecznych realiach i konwencjach estetycznych chodziło raczej o wymowę sugestywnej topografii: uchwycenie klimatu dekoracji powszedniości, prywatnych scenerii, zdradzających cne i niecne uczynki swych lokatorów, nostalgii opuszczonych przestrzeni – grobowców, ruin czy mauzoleów minionej codzienności. Wydaje się, że najbardziej kuszące w tego rodzaju „studiach rzeczy” było zajrzenie za kulisy, widok intymności wydanej na widok publiczny – a także krystalizacja wanitatywnej aury przemijania, która kontrastowała z dynamiką epoki rozwoju i postępu. Jak przed stuleciem malownicze pejzaże ruin i cmentarzy, tak pod koniec wieku dziewiętnastego rozsądnikiem nastroju staje się turpistyczny krajobraz nowoczesnej melancholii miejskiej, zainicjowanej Baudelaire’owskim lamentem „Paryż się zmienia!”⁹⁵.

⁹⁰ Zob. M. K o n o p n i c k a, *Ludzie i rzeczy. Szkice i obrazy*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1898. Na temat przedstawionych tam różnych przypadków antropomorfizacji przedmiotów i reifikacji ludzi zob. A. M a z u r, *Człowiek wśród rzeczy i rzecz wśród ludzi. Reifikacje i antropomorfizacje w prozie Marii Konopnickiej*, w: *Ludzie – rzeczy – obrazy. Studia i szkice o epoce Marii Konopnickiej*, red. T. Budrewicz, Z. Fałtynowicz, Muzeum w Suwałkach, Suwałki 2004, s. 27-39.

⁹¹ Por. L. T o ł s t o j, *Śmierć Iwana Iljicza*, w: tenże, *Opowiadania i inne nowele*, tłum. J. Dmochowska i in., wybór, wstęp i oprac. R. Łużny, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1985, s. 250-252.

⁹² Por. t e n ż e, *Anna Karenina*, tłum. K. Iłłakowiczówna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, t. 1, s. 437-439; t. 2, s. 494.

⁹³ Zob. B. P r u s, *Kamizelka*, Dom Książki, Kraków 1990.

⁹⁴ Zob. t e n ż e, *Katarynka*, PIW, Warszawa 1982.

⁹⁵ W wierszu *Łabędź*, rozslawionym w dyskursie współczesnej melancholii (zob. B a u d e l a i r e, *Łabędź*, tłum. M. Jastrun, w: tenże, *Kwiaty zła*, s. 92).

Przykładem bardziej stereotypowej tematyżacji motywu jest *Stary dom*⁹⁶ (z roku 1887) Antoniego Czechowa czyli, zgodnie z podtytułem, „opowiadanie właściciela domu”, który oprowadzając architekta po przeznaczonym do rozbioru budynku, przywołuje ciekawsze epizody z historii jego mieszkańców: „Obszarpane tapety, mętne okna, ściemniałe piece – wszystko nosiło ślady niedawnego życia, wywoływało wspomnienia. Po tych, na przykład, schodach [...] A oto troje sąsiednich drzwi [...]. W tym znowu trzypokojowym mieszkanku wszyściuteńko przesiąkło bakteriami i zarazkami. Niedobre to miejsce. Zginęło tu wielu mieszkańców, a ja twierdę całkiem poważnie, że mieszkanie to ktoś musiał kiedyś przekląć, i że razem z lokatorami mieszkał tu zawsze ktoś niewidzialny. Upamiętniły mi się zwłaszcza losy jednej rodziny”⁹⁷.

Nieszczęśliwym losom tej ostatniej poświęcona jest dalsza opowieść – istotną rolę odgrywają w niej zresztą przedmioty, które wyznaczają kolejne etapy upadku i degrengolady rodziny⁹⁸ – ale obok nich głównym bohaterem jest właśnie fizyczna przestrzeń ich codzienności, ów fatalny genius loci, niewidocznie zmaterializowany w murach mieszkania. To niejako odległe echo przedmiotów obarczonych klątwą czarnej magii, mitycznych, a może wynaturzonych współczesną cywilizacją, zagniewanych larów i penatów. Puenta przywołuje jeszcze inny związek lokatora i lokalu, dla odmiany o baśniowo-moralitetowym wydźwięku: „W tym zaś pokoju przez dziesięć lat mieszkał żebrak-muzykant. A kiedy zmarł, w jego pierzynie znaleziono dwadzieścia tysięcy”⁹⁹. Znowu symptom zmaterializowania ludzi i czasów – znaczące, że na wymierny zysk przeliczana jest sztuka muzyczna, która w smutnym świecie Czechowa pełni zwykle funkcję duchowej pocieszycielki.

Elegijna *Śmierć domu*¹⁰⁰ (z roku 1891) Elizy Orzeszkowej, włączana niekiedy do cyklu *Gloria victis*, to obrazek z licytacji mienia szlacheckiej siedziby, a także wizja pożegnania starego dworu i starego stylu życia przez widma... no właśnie, czyje, onegdajszych domowników czy osieroconych, tym razem dobrych genii loci domostwa? Zanim dokona się ostateczna śmierć siedziby i „w pustym wnętrzu domu [zapanuje] o bladym i słotnym poranku

⁹⁶ Zob. A. C z e c h o w, *Stary dom. Opowiadanie właściciela domu*, tłum. I. Bajkowska, w: tenże, „*Święta noc*” i inne opowiadania, s. 114-118.

⁹⁷ Tamże, s. 114.

⁹⁸ Na początku to biurko, lampa, kapuśniak i pieluchy, zakreślające ubogie ramy funkcjonowania spokojnej i zadowolonej gromadki – potem: trumna matki i topniejące pieniądze upijającego się ojca, herbata na śniadanie, podłogi, które szoruje zarabiająca na utrzymanie babka staruszka, przepite przez ojca palto synka, zastąpione, także później przepitym, babcinym szalem – a na końcu, po całkowitym rozproszeniu rodziny, żelazka, jakie musi podawać w pralni skazany na własną pracę chłopak, i piwo, po które jest posyłany.

⁹⁹ C z e c h o w, *Stary dom*, s. 118.

¹⁰⁰ Zob. E. O r z e s z k o w a, *Śmierć domu*, w: taż, *Gloria victis*, Czytelnik, Warszawa 1986, s. 262-274.

niezmacona cisza grobu”¹⁰¹, odbędzie się nocny spektakl pożegnania miejsca przez dusze nieobecnych (zmarłych) domowników oraz przez głosy przeszłości, zakłęte w opustoszałych murach: „Zbiorowe, ogromne, głębokie szlochanie, które wzduło się w lament przewlekły, pełen zawodzeń, narzekań, wołań, wzywania Boga, [...] w lament, który napełnił dom cały od wierzchu do dołu i brzmiał bardzo długo”¹⁰².

To albo widzenie w duchu Edgara Allana Poeego czy Gastona Bachelarda – materia psychiczna mieszkańców materializuje się w substancji domostwa, albo retoryczna personifikacja – same ściany ogołoconego dworku emanują wspomnieniami i rozpaczą.

Również w licytowanych wcześniej sprzętach żyje pamięć niegdysiejszego życia, niewidoczna dla pragmatycznie nastawionych klientów transakcji, ukazanej jako profanacja tłących się resztek przeszłości; jedyne żywe, współczujące istoty to stróżujący domowi ogrodnik i zwierzęta. Ale to nie oni, tylko poddane zabiegom animizacji i antropomorfizacji przedmioty oraz ich exodus ogniskują na sobie całą dramaturgię wydarzenia. To przedmiotom przypisana jest autentyczna indywidualność – w przeciwieństwie do rojących się wokół ludzi: „Znajduje się przed domem wiele rzeczy różnych kształtów i rozmiarów, a wszystkie zdają się porwane gwałtownym ruchem migracji. [...] śpieszą od ganku ku bramie dwa tłumy: ludzi i rzeczy. Pierwszy na pozór ruchliwego mrowiska, którego pojedyncze postacie mącą się i wzajem uniewyrażniają, drugi [...] uwypukla się doskonale każdą ze swych jednostek. Obrazy i obrazki w złożonych ramach, fotel czerwonym tyfetykiem obity, gotownia na wielkich lwach drewnianych, świeczniki [...], wazy [...], ekrany [...], półki, [...] zegary [...], figurki [...] poruszają się, rozmijają, rzucają połyski barw, szkła i metali, suną przez gładki dziedziniec [...], odchodzą, uciekają. Jakby w panice trwogi czy w szale wędrówki zmierzają wszystkie ku wozom i bramie”¹⁰³.

Litania-katalog Orzeszkowej przypomina pochwałę widzialnej materii oddawaną utraconym światom rzeczy w nostalgicznej prozie Stefana Chwina czy Zygmunta Haupta. W istocie jednak *Śmierć domu* jest wariacją na temat klasycznego, Wergiliańskiego toposu „łzy rzeczy”¹⁰⁴ – i jako takie, opowia-

¹⁰¹ Tamże, s. 274.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże, s. 269n.

¹⁰⁴ Kontekst zwrotu „nawet łzy płaczą” to Wergiliańskie: „Sunt lacrimae rerum, et mentem mortalia tangunt” – w dosłownym tłumaczeniu „Są łzy rzeczy i wzruszają myśl losy śmiertelników”, w przekładzie Tadeusza Karyłowskiego „Są łzy rzeczy – i wzrusza człowieczy ból łona!” (W e r g i l i u s z, *Eneida*, ks. I, w. 462, tłum. T. Karyłowski, oprac. S. Stabryła, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków–Wrocław 1981, s. 26). Cytat ten często pojawiał się w ówczesnej literaturze włoskiej (por. *Novelle e Teatro di Giovanni Verga*, s. 689n.). Motyw „sunt lacrimae rerum” w polskiej noweli dostrzegł już Walery Gostomski (zob. W. G o s t o m s k i, *Praca u podstaw w powieściach Orzeszkowej*, Kraków, nakład autora, druk W.L. Anczyc 1910, s. 69).

danie to stanowi mimowolne pendant do najbardziej oryginalnego portretu samodzielnego żywota przedmiotów, *Lacrymae rerum*¹⁰⁵ (z roku 1884) Giovanniego Vergi.

W swoim nowelistycznym drobiazgu klasyk włoskiego weryzmu podejmuje w sposób dosłowny przytoczone wcześniej wezwanie De Sanctisa i „daje” czytelnikowi „lzy rzeczy”. *Lacrymae rerum* to utwór pokrewny obrazkowi Czechowa; prezentuje czynszową kamienicę z przepływającymi przez nią anonimowymi, przeważnie nieszczęśliwymi lokatorami. W dynamicznym strumieniu pospiesznej, dehumanizującej egzystencji współczesnego miasta to martwe mury i ściany, wprawdzie bardziej publiczne niż prywatne, mimo wszystko przechowują ślady indywidualnego, osobistego losu, który zaciera się w obojętnej masie świadków i przechodniów. To one „płaczą”, zatrzymując bodaj na chwilę żywą pamięć, podczas gdy zdeterminowani środowiskowo ludzie przeistaczają się w marionetkowe, wymienialne i podlegające zniszczeniu wyposażenie wnętrz. Utwór Vergi posiada jednak bardziej wyrafinowaną poetykę; rzeczowa, bezosobowa i opisowa relacja zapowiada już technikę nouveau roman (w wydaniu Alaina Robbe-Grilleta), rezygnując całkowicie z osobowej perspektywy narracji. Mimo znacznej dawki melodramatyzmu w podtekście, dominuje tutaj medium obserwujące i rejestrujące efekty wizualne, a niekiedy też akustyczne.

Oto przykładowe incipity kolejnych partii utworu: „Zawsze to samo światło widać było w oknie naprzeciwko”¹⁰⁶; „Pokój to był żółty z niekosztowną muslinową firanką w oknie zawieszoną”¹⁰⁷; „Co wieczór, o tej samej godzinie, widziało się lampę, przenoszoną z pokoju do pokoju”¹⁰⁸; „W dzień wszystkie okna wyglądały prawie tajemniczo. Na balkonie żółtego pokoju usychał od zaniedbania goździk w doniczce; liście jego opadały wzdłuż wilgotnego muru, nieustannie wiatry kołysały go w jedną i drugą stronę”¹⁰⁹; „Pewnego wrześniowego ranka wszystkie okna stały otworem, pokoje były puste, a w żółtym pokoju, ogołoconym z tanich firanek, ukazywała się wielka plama [...] w miejscu, gdzie stało łóżko, którego już tam nie było”¹¹⁰; „Mularze zaczęli zaraz ściany zdrapywać, stukać młotkami, i od rana do nocy słychać było skrzypienie stolarskiej piły”¹¹¹; „Wszystkie okna otwarte z najwyższą obojętnością prze-

¹⁰⁵ G. V e r g a, *Lacrymae rerum*, tłum. J.K., „Czas” 55(1902) nr 30, s. 2 (<http://mbc.malopolska.pl/dlibra/publication?id=39304&tab=3>).

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże.

puszczały na użytek sąsiadów płacze dzieci i sprzeczki rodziców”¹¹²; „Wreszcie zawitały tam eleganckie meble, a u okien zawisły firanki z kunsztownych materii”¹¹³; „I znowu długi czas okna pozostały zamknięte, a gdy je otworzono na nowo, to już weszli tam mularze, którzy poczuli burzyć dom cały, aby zrobić miejsce dla nowo wytkniętej ulicy”¹¹⁴.

Rejestracja „podglądanego” wnętrza kamienicy jest skądinąd zgodna z włoską teatralizacją życia-spektaklu toczącego się w publicznej przestrzeni ulicy, konotuje tradycję dell’arte, kojarzy się też z grą Maeterlinckowskich marionetek (szczególnie w dramacie *Wnętrze*¹¹⁵). Obecność mieszkańców sprowadza się głównie do pantomimy gestów, czasem okrzyków, co jeszcze bardziej podkreśla odbywająca się na pierwszym planie wymiana lokatorów, dekoracji i rekwizytów w obserwowanym mieszkaniu. Rekonstrukcja sygnalizowanych w ten sposób historii lokatorów nie jest trudna: choroba i śmierć w rodzinie pierwszej; przelotna miłość młodej pary lokatorów numer dwa; nędza i długi kolejnej, wielodzietnej rodziny; wreszcie ukrywająca się, bogata lokatorka numer cztery i jej tajemniczy, nocny dramat. To wszystko jednak, za nich i w ich imieniu, mówi samo otoczenie – nie tyle balzakowskie milieu, ile życie przedmiotów toczące się jakby niezależnie od i równoległe do życia ludzi. Kontrapunkt do beznamiętnej relacji tworzą jedynie kontrastujące liryczne lejtmotywy („słowik wśród głębokiej ciszy księżycowej nocy”¹¹⁶, „szczebiotanie zakochanych dziewcząt”¹¹⁷, muzyka dochodząca z innych mieszkań) oraz nieliczne frazy emotywnie: „smutki i bóle”¹¹⁸, „łkania tłumione”¹¹⁹, „pokorna, skromna rodzina”¹²⁰, „wywietrzyć pozostałą w mieszkaniu stęchliznę nędzy”¹²¹, „okrzyk grozy i wściekłości pełne wycia”¹²². A tytułowe łzy są dyskretne, rzeczy zazdrośnie strzegą powierzonych i im tylko znanych sekretów: „Mieszkanie było ciche i tajemnicze, zagrzebawszy pomiędzy fałdy kosztownych obić boleść i gniew”¹²³. *Lacrymae rerum* odnosi się wreszcie do zagłady samego domu, padającego ofiarą modernizacji, a dzięki Wergiliańskiej asocjacji dokonuje się uwznioślenie tego faktu – Eneas z mówił o „łzach rzeczy” poruszony wizerunkami w kartagińskiej świątyni, które opiewa-

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Zob. M. Maeterlinck, *Wnętrze*, tłum. Z. Sarnecki, w: tenże, *Trzy dramaty*, tłum. Z. Przesmycki, Z. Sarnecki, Wydawnictwo M. Kot, Kraków 1951, s. 40-58.

¹¹⁶ Verga, dz. cyt., s. 2.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże.

ły waleczną obronę i zagładę Troi. „Dnie i noce teraz wśród rozprutych murów widać było pokoje nagie i opuszczone [...]. Wiatr podnosił pył, deszcz splukiwał ściany, słońce oblewało promieniami malowania żółte, zielone, błękitne; księżyc i latarnie zaglądały tam co noc, kładąc światło na ciemniejsze znaki od łóżka, na złożone kwiatki tajemniczego saloniku, który malał a malał w miarę jak kilofy murarzy strącały go w nicość powoli...”¹²⁴ Jeszcze raz losy (łzy) rzeczy i ludzi okazują się tożsame.

Konwencje retoryczne, romantyczne i symboliczne, tradycje mityczne czy historycznokulturowe pozwalają realistom nawet w naturalistycznym obrazie świata wyrazić niesamowite i ambiwalentne życie przedmiotów – z jednej strony emanacji ludzkich emocji, z drugiej bytów doskonale obojętnych, obywatających się bez człowieka.

*

Odnosząc się do antropologicznych teorii dziewiętnastego wieku, współczesny znawca problemu pisze, że długo „umykał uwadze badaczy fakt, że społeczeństwa składają się z ludzi, i z rzeczy, z którymi ludzie pozostają w interakcji, a jedynym kontekstem, w którym można rzeczy obserwować i interpretować, są związki, w jakich pozostają one z ludźmi”¹²⁵. Podobnie twierdził wcześniej Martin Heidegger: „Pytanie: Czym jest rzecz? jest pytaniem: Kim jest człowiek? [...] Kantowskie pytanie o rzecz otwiera wymiar, który leży między rzeczą a człowiekiem, który sięga poza rzeczy i poza człowieka”¹²⁶.

Być może to banalne konstatacje. Najwidoczniej jednak nie były one takie dla antropologów i filozofów. A rozpoznania, jakie można spotkać w prozie realizmu, po raz kolejny okazują się – względem innych dyscyplin humanistycznych – prekursorskie, skoro taka właśnie, skomplikowana sieć relacji człowiek–rzecz nie umykała uwadze dziewiętnastowiecznych pisarzy.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Augustinus Hipponensis. *De Trinitate*. <https://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>.

Augustyn. *O Trójcy Świętej*. Translated by Maria Stokowska. Kraków: Znak, 1996.

¹²⁴ Tamże. Nie dysponuję pierwodrukiem tekstu, ale we współczesnym wydaniu włoskim nie ma wielokropków, obecnych w polskim tłumaczeniu.

¹²⁵ J. B a r a ń s k i, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 18.

¹²⁶ H e i d e g g e r, dz. cyt., s. 221.

- Barański, Janusz. *Świat rzeczy: Zarys antropologiczny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007.
- Baudelaire, Charles. "Łabędź." Translated by Mieczysław Jastrun. In Baudelaire, *Kwiaty zła: Wybór*. Translated by Antoni Lange et al. Edited by Mieczysław Jastrun. Warszawa: PIW, 1973.
- . "Oddźwięki." Translated by Antoni Lange. In Baudelaire, *Kwiaty zła: Wybór*. Translated by Antoni Lange et al. Edited by Mieczysław Jastrun. Warszawa: PIW, 1973.
- Budrewicz, Tadeusz, and Zbigniew Fałtynowicz, eds. *Ludzie—rzeczy—obrazy: Studia i szkice o epoce Marii Konopnickiej*. Suwałki: Muzeum w Suwałkach, 2004.
- Czechow, Antoni. "Dzieło sztuki." Translated by Irena Bajkowska. In Czechow, *"Święta noc" i inne opowiadania*. Translated by Irena Bajkowska et al. Edited by Natalia Modzelewska. Warszawa: Czytelnik, 1985.
- . "Fujarka." Translated by Maria Mongirdowa. In Czechow, *"Święta noc" i inne opowiadania*. Translated by Irena Bajkowska et al. Edited by Natalia Modzelewska. Warszawa: Czytelnik, 1985.
- . "Kaszanka." Translated by Irena Bajkowska. In Czechow, *"Święta noc" i inne opowiadania*. Translated by Irena Bajkowska et al. Edited by Natalia Modzelewska. Warszawa: Czytelnik, 1985.
- . "Mnóstwo papieru: Wyciąg z aktów archiwalnych." Translated by Maria Mongirdowa. In Czechow, *"Święta noc" i inne opowiadania*. Translated by Irena Bajkowska et al. Edited by Natalia Modzelewska. Warszawa: Czytelnik, 1985.
- . "Skrzypce Rotszylda." Translated by Maria Mongirdowa. In Czechow, *"Święta noc" i inne opowiadania*. Translated by Irena Bajkowska et al. Edited by Natalia Modzelewska. Warszawa: Czytelnik, 1985.
- . "Stary dom: Opowiadanie właściciela domu." Translated by Irena Bajkowska. In Czechow, *"Święta noc" i inne opowiadania*. Translated by Irena Bajkowska et al. Edited by Natalia Modzelewska. Warszawa: Czytelnik, 1985.
- Dehn, Wilhelm. *Ding und Vernunft: Zur Interpretation Stifters Dichtung*. Bonn: Bouvier, 1969.
- De Sanctis, Francesco. "Zola e 'L'Assommoir'." In De Sanctis, *L'arte, la scienza e la vita: Nuovi saggi critici, conferenze e scritti vari*. Edited by Maria Teresa Lanza. Torino: Einaudi, 1972.
- Fontane, Theodor. *Effi Briest*. Translated by Izabela Czermakowa. Warszawa: Czytelnik, 1974.
- Geulen, Eva. *Worthörig wider Willen: Darstellungsproblematik und Sprachreflexion in der Prosa Adalbert Stifters*. München: Iudicium, 1992.
- Guze, Joanna. *Impresjoniści*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1986.
- Gostomski, Walery. *Praca u podstaw w powieściach Orzeszkowej*. Kraków: self-published, printed by L. Anczyc i spółka, 1910.
- Heidegger, Martin. *Pytanie o rzecz: Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*. Translated by Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001.

- Ihnatowicz, Ewa. *Literacki świat rzeczy: O realiach w pozytywistycznej powieści obyczajowej*. Warszawa: Elipsa, 1995.
- Irmscher, Hans Dietrich. *Adalbert Stifter: Wirklichkeitserfahrung und gegenständliche Darstellung*. München: Fink Verlag, 1971.
- Kasperowicz, Ryszard. "Wstęp." In Ruskin, *Niewinne oko: Eseje o sztuce*. Translated and edited by Jakub Szczuka. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2011.
- Kulczycka-Saloni, Janina. "Eliza Orzeszkowa – pozytywistka w poszukiwaniu prawd, których nie można głosić." In Janina Kulczycka-Saloni, Danuta Knysz-Rudzka, and Ewa Paczoska. *Naturalizm i naturaliści w Polsce: Poszukiwania, doświadczenia, kreacje*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski and Instytut Literatury Polskiej, 1992.
- Kulczycka-Saloni, Janina, Danuta Knysz-Rudzka Danuta, and Ewa Paczoska. *Naturalizm i naturaliści w Polsce: Poszukiwania, doświadczenia, kreacje*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski and Instytut Literatury Polskiej, 1992.
- Lovejoy, Arthur O. *Wielki łańcuch bytu: Studium z dziejów idei*. Translated by Artur Przybysławski. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- Maeterlinck, Maurycy. "Wnętrze." Translated by Zygmunt Sarnecki. In *Trzy dramaty*. Translated by Zenon Przesmycki and Zygmunt Sarnecki. Kraków: Wydawnictwo M. Kot, 1951.
- Matz, Wolfgang. *Adalbert Stifter oder Diese fürchterliche Wendung der Dinge: Biographie*. München: dtv, 1995.
- Mazur, Aneta. "Barwy melancholii w *Effi Briest* – czyli Theodor Fontane według Cranacha." In *Theodor Fontane w świetle faktów i interpretacji*. Wrocław: Quaestio, 2017.
- . "Człowiek wśród rzeczy i rzecz wśród ludzi: Reifikacje i antropomorfizacje w prozie Marii Konopnickiej." In *Ludzie – rzeczy – obrazy. Studia i szkice o epoce Marii Konopnickiej*, edited by Tadeusz Budrewicz and Zbigniew Fałtynowicz. Suwałki: Muzeum w Suwałkach, 2004.
- . *Transcendencja realistów: Motywy metafizyczne w polskiej i niemieckiej prozie II połowy XIX wieku*. Opole: Uniwersytet Opolski and Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2001.
- Menzel, Wolfgang. *Die deutsche Literatur*. Vol. 2. Stuttgart: Verlag Gebrüder Franckh, 1828.
- Michno, Jerzy. *Narracja w prozie Antoniego Sygietyńskiego 1880-1901*. Wrocław, Warszawa, and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1967.
- Obsulewicz, Beata K. *Z literatury polskiej przełomu XIX i XX wieku: Szkice*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.
- Orzeszkowa, Eliza. "O powieściach T.T. Jeża: Z rzutem oka na powieść w ogóle; Studium." In Orzeszkowa, *Pisma krytycznoliterackie*, edited by Edmund Jankowski. Wrocław and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1959.
- . "Śmierć domu." In Orzeszkowa, *Gloria victis*. Warszawa: Czytelnik 1986.
- Pacholski, Jan. *Theodor Fontane: Z apteki na Parnas*. Wrocław: Quaestio, 2014.

- Pacholski, Jan, ed. *Theodor Fontane w świetle faktów i interpretacji*. Wrocław: Quaestio, 2017.
- Paczoska, Ewa. "Antoni Sygietyński – teoretyk w laboratorium naturalizmu." In Kulczycka-Saloni, Janina, Danuta Knysz-Rudzka Danuta, and Ewa Paczoska. *Naturalizm i naturaliści w Polsce: Poszukiwania, doświadczenia, kreacje*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski and Instytut Literatury Polskiej, 1992.
- . "Spotkania naturalistów." In Janina, Kulczycka-Saloni, Danuta Knysz-Rudzka, and Ewa Paczoska, *Naturalizm i naturaliści w Polsce: Poszukiwania, doświadczenia, kreacje*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski and Instytut Literatury Polskiej, 1992.
- Pieri, Marzio, ed. *Novelle e Teatro di Giovanni Verga*. Torino: UTET, 2002.
- Prus, Bolesław. *Kamizelka*, Kraków: Dom Książki, 1990.
- . *Katarynka*. Warszawa: PIW, 1982
- . "Lalka." In Prus, *Pisma wszystkie*. Vols. 1-2. Edited by Józef Bachórz and Beata Utkowska. Warszawa and Lublin: Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza and Wydawnictwo Episteme, 2017.
- . "Słówko o krytyce pozytywnej." In Tomasz Sobieraj, *Prus versus Świętochowski: W sporze o naukowość, krytykę pozytywną i "Lalkę"*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2008.
- Rilke, Rainer Maria. "Starożytny tors Apollina." In Rilke, *Poezje*. Translated by Mieczysław Jastrun. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987.
- Ruskin, John. *Niewinne oko: Eseje o sztuce*. Translated and edited by Jakub Szczuka. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2011.
- Sand, George. "Letter to Gustave Flaubert." January 12, 1876. In *Correspondence: Édition électronique*. Edited by Yvan Leclerc and Danielle Girard. Centre Flaubert. <https://flaubert.univ-rouen.fr/jet/public/correspondance/trans.php?corpus=correspondance&id=16411&mot=&action=M>.
- Sebald, Winfried Georg. "Bis an der Rand der Natur: Versuch über Adalbert Stifter." In Sebald, *Die Beschreibung des Unglücks: Zur österreichischen Literatur von Stifter bis Handtke*. Frankfurt am Main: Fischer, 1994.
- . *Opis nieszczęścia: Eseje o literaturze*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Wrocław: Ossolineum, 2019.
- . "Śmierć idzie—uchodzi czas: Uwagi o Gottfriedzie Kellerze." In Sebald, *Opis nieszczęścia: Eseje o literaturze*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Wrocław: Ossolineum, 2019.
- Słowacki, Juliusz. *Raptularz 1843-1849*. Edited by Marek Troszyński. Warszawa: Topos, Warszawa 1996.
- Stifter, Adalbert. *Der Nachsommer: Eine Erzählung*. Pesth: Verlag von Gustav Heckenast, 1857.
- . "Turmalin." In Stifter, *Werke und Briefe*. Edited by Alfred Doppler and Wolfgang Frühwald. Vol. 2, 2. Stuttgart: Kohlhammer, 1982.
- . *Witiko*. Pesth: Verlag von Gustav Heckenast, 1867. <https://archive.org/details/witikost00stifuoft/page/12/mode/2up>.

- . *Witiko*. München: Winkler, 1949.
- Swales, Martin. "Litanei und Leerstelle: Zur Modernität Adalbert Stifiers." *Vierteljahrsschrift des Adalbert Stifiers-Institutes des Landes Oberösterreich* 36, no. 3–4 (1987): 71–82.
- Śliwowski, René. "Sto lat bez Czechowa z Czechowem." *Przegląd Humanistyczny* 48, no. 5 (386) (2004): 11–9.
- Tołstoj, Lew. *Anna Karenina*. Translated by Kazimiera Hłakowiczówna. Vols. 1-2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1984.
- . "Śmierć Iwana Ilijcza." In Tołstoj, *Opowiadania i inne nowele*. Translated by Jadwiga Dmochowska et al. Edited by Ryszard Łużny. Kraków, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1985.
- Verga, Giovanni. "Lacrymae rerum." Translated by J. K., „Czas” 55, no. 30 (1902): 2. <http://mbc.malopolska.pl/dlibra/publication?id=39304&tab=3>.
- Wergiliusz. *Eneida*. Translated by Tadeusz Karyłowski. Edited by Stanisław Stabryła. Kraków and Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1981.
- Witkiewicz, Stanisław. *Aleksander Gierymski*. Lwów and Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze and Księgarnia S. Sadowskiego, 1903.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Aneta MAZUR – Niewolnik i władca przedmiotów. Człowiek wobec rzeczy w prozie realistycznej

DOI 10.12887/33-2020-3-131-11

Awans „rzeczy”, jaki nastąpił w literaturze doby realizmu, miał wiele przyczyn, między innymi naukowy światopogląd epoki i zainteresowanie materialnymi uwarunkowaniami egzystencji, rozszerzenie tematyki i werystyczną opisowość, obiektywizm i rzeczowość uszczegółowionej narracji. W rozległym kompleksie prozy realistycznej można przykładowo wyróżnić cztery sposoby czy modele funkcjonowania rzeczy: (1) rzecz w znaczeniu elementu boskiego i sensownego ładu świata, zgodnie jeszcze z tradycją metafizyczno-filozoficzną (np. przypadek biedermeyerowskiej twórczości Adalberta Stiftera, gdzie „rzecz” jest terminem i pojęciem kluczowym, a pedantyczne katalogowanie przedmiotów swoistą obsesją narracji); (2) rzecz w funkcji symbolicznego rekwizytu świata przedstawionego (np. w niemieckim „realizmie poetyckim” Theodora Fontanego, gdzie przedmioty mapują i odzwierciedlają losy bohaterki); (3) rzecz w roli bytu alienującego się od ludzi i zdobywającego nad nimi przewagę (naturalistyczna wizja rzeczywistości – w łagodniejszej wersji – obecna jest np. w nowelistyce Czechowa, gdzie rzeczy bywają groteskowe lub uprzedmiotawiają człowieka); (4) rzecz jako byt fascynujący, występujący jako samodzielny bohater utworu, pozornie niezależny od świata ludzkiego, lecz w istocie powiązany z nim intymną relacją (np. w nowelach Elizy Orzeszkowej, Antoniego Czechowa i Giovanniego Vergi, gdzie topos lacrimae rerum – „leż rzeczy” – rejestruje społeczne i prywatne dramaty w dynamicznej dobie

współczesności). W przeciwieństwie do dziewiętnastowiecznej antropologii, literatura tego stulecia czujnie rejestrowała sieć nieuniknionych związków człowieka z rzeczą, które konstytuują tożsamość ich obu.

Słowa kluczowe: rzecz, proza realistyczna, Stifter, Fontane, Czechow, Orzeszkowa, Verga

Kontakt: Katedra Literatury Polskiej, Instytut Nauk o Literaturze, Uniwersytet Opolski, pl. Kopernika 11, 45-040 Opole
E-mail: amazur@uni.opole.pl

Aneta MAZUR, A Slave and a Ruler to Things: The Relationship between Man and Objects, as seen in the Prose of Realism

DOI 10.12887/33-2020-3-131-11

There were several reasons for raising the status of ‘things’ in literature in the period of realism, such as scientific world-view, the focus on material existence, thematic extension and mimetic description, and objective and detailed narrative style. The problem can be illustrated with the use of four models, or manners, in which things were treated in the vast domain of 19th-century realistic prose: (1) the thing as part of the meaningful and divine order of the universe, still in agreement with the metaphysical and philosophical tradition (e.g., the work of a Biedermeier writer Adalbert Stifter, where the key notion of „thing” occurs as a leitmotiv, and catalogues of objects become a narrative obsession); (2) the thing as a symbolic requisite in the presented world (e.g., the work of German „poetic realist” Theodore Fontane, where things map and reflect the character’s fate); (3) the thing as a being alienated from man and becoming a dominant element in the relationship with him (usually in naturalistic concept of life, e.g., a moderate version of Naturalism in Anton Chekhov’s work, where things act sometimes grotesquely, sometimes aggressively towards people and contribute to their reification); (4) the thing as an intriguing phenomenon and central figure of the plot, seemingly independent from the human world but in fact closely bound up with it (e.g., short stories by Eliza Orzeszkowa, Anton Chekhov, and Giovanni Verga, where the topos of *lacrimae rerum* (“tears of things”) expresses social and personal misfortunes of people in the dynamic era of modernity). Unlike the 19th-century anthropology, the 19th-century literature did watchfully record the unavoidable human–thing connections which constitute the identity of both humans and things.

Keywords: thing, realistic prose, Stifter, Fontane, Chekhov, Orzeszkowa, Verga

Contact: Katedra Literatury Polskiej, Instytut Nauk o Literaturze, Uniwersytet Opolski, pl. Kopernika 11, 45-040 Opole, Poland
E-mail: amazur@uni.opole.pl

RZECZY W KULTURZE

Renata TAŃCZUK

ZBIORY MISYJNE

Zmaterializowany wymiar spotkań w strefach kontaktu

Dążenie do stworzenia reprezentacji miejsca pracy misyjnej i życia osób, do których jest ona skierowana, nadaje muzeom misyjnym cech szesnastowiecznych i siedemnastowiecznych gabinetów osobliwości, które były wyrazem wszechstronnej ciekawości, pragnienia unaocznienia całego wszechświata i w których królestwa natury, sztuki i wiedzy nie były rozdzielane. Muzea misyjne są hybrydyczne – cechy gabinetu osobliwości splatają się w nich z cechami nowoczesnych muzeów, a cele propagandy misyjnej z celami naukowymi.

Nie jesteśmy tutaj, by zachować natywne zwyczaje jako „curio” dla jakiegoś afrykańskiego muzeum. Zajmujemy się obecną rzeczywistością¹.

H.P. Junod

Zachodnie kolekcje artefaktów nieeuropejskich są w znacznym stopniu związane z misjami chrześcijańskimi². Misjonarki i misjonarze pełnili aktywną rolę w „wędrówkach” tych przedmiotów ścieżkami prowadzącymi do kolekcjonerów, muzeów państwowych i misyjnych, uniwersytetów, dealerów sztuki, wiernych wspomagających misje, przyjaciół i rodzin. Wracając z placówek misyjnych, zabierali ze sobą obiekty, które im darowano, przekazywano lub które przejmowali jako świadectwa konwersji. Wysyłali i przywozili zebrane artefakty etnograficzne, obiekty sztuki i naturalia. Niektóre kupowali na pamiątkę lub do własnej kolekcji, inne na zamówienie. Przywozili fotografie, a także relacje z pobytu na misjach, materiały naukowe i dokumenty. Te z nich, które ostatecznie pozostawały w ich najbliższym otoczeniu, w domach zakonnych i towarzystwach misyjnych, tworzyły zbiory o zróżnicowanym przeznaczeniu i charakterze.

¹ H.P. Junod, *Anthropology and Missionary Education*, „International Review of Mission” 24(1935) nr 2, s. 228; cyt. za: D.L. Whiteman, *Part I: Anthropology and Mission; The Incarnational Connection*, „International Journal of Frontier Missions” 20(2003) nr 4, s. 41. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – R.T.

² Por. R. Corbey, *Tribal Art Traffic: A Chronicle of Taste, Trade and Desire in Colonial and Post-Colonial Times*, Royal Tropical Institute, Amsterdam 2000, s. 55-70; J. van Beurden, *Treasures in Trusted Hands: Negotiating the Future of Colonial Cultural Objects*, Sidestone Press, Leiden 2017, s. 45-47.

Powiązania między nowożytnym kolekcjonerstwem a misjonarzami i misjami sięgają czasów wypraw Europejczyków poza granice ich kontynentu, a także odkrycia Nowego Świata. Gabinet jezuita Athanasiusa Kirchera³ i zgromadzone przez Michała Boyma zbiory naturalistów ilustrują zainteresowania naukowe misjonarzy i są dobrymi przykładami muzeum misyjnego. Artefakty nieeuropejskie, rzeczy ze „strefy kontaktu”⁴, w zależności od czasu i miejsca prowadzenia działalności misyjnej, były traktowane przez misjonarzy w różny sposób. Czynnikiem determinującym odmienny stosunek do przedmiotów tubylczych okazywały się, między innymi, teologia misji, przyjmowane strategie misyjne (etnocentryczne, akomodacyjne lub kontekstualizacyjne)⁵ czy podmioty ewangelizujące (różnice zależały od wyznania, zgromadzenia zakonnego, narodowości misjonarzy i misjonek bądź organizacji misyjnych). Z tych powodów przedstawienie uogólnionej, spójnej opowieści o stosunku misjonarzy do rzeczy społeczności ewangelizowanych jest bardzo trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe.

Kolekcje i muzea misyjne, zarówno te współczesne, jak i dawne, stawiają przed badaczem praktyk kolekcjonerskich i muzealnych niemałe wyzwanie poznawcze. Ich hybrydyczny charakter, misja, zmienna ontologia tworzących je obiektów, a także ich uwikłania w kolonialną przeszłość, politykę, powiązania z dyskursem antropologicznym, misjologicznym oraz wyobrażeniami o obcych powinny zostać wnikliwie opracowane zarówno teoretycznie, jak i idiograficznie⁶.

³ Zob. Ch. W i n g f i e l d, *Missionary Museums*, w: *Religion in Museums: Global and Multi-disciplinary Perspectives*, red. G. Buggeln, C. Paine, S. Brent Plate, Bloomsbury Academic, New York 2017, s. 231-238 (https://www.academia.edu/29341478/Missionary_Museums).

⁴ M.L. P r a t t, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, tłum. E.E. Nowakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 25.

⁵ Zob. M. J a g o d z i ń s k i, *Misje. Teologia – historia – rzeczywistość*, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2013; L.J. L u z b e t a k, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, tłum. S. Tokarski, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 1998.

⁶ O konieczności opracowania muzeów misyjnych w Polsce pisała Anna Nadolska-Styczyńska (por. A. N a d o l s k a - S t y c z y ń s k a, *Pośród zabytków z odległych stron. Muzealnicy i Polskie etnograficzne kolekcje pozaeuropejskie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 113). Pierwsze studium polskich muzeów misyjnych przygotował Krystian Traczyk SVD (zob. K. T r a c z y k, *Kościelne zbiory etnograficzno-misyjne w Polsce*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 42(1981), s. 187-245). Do tej pory najlepiej opracowane zostały zbiory Muzeum Misyjno-Etnograficznego Seminarium Duchownego Księży Werbistów w Pieniężnie. Książka Rebekki Loder-Neuhold *Crocodiles, Masks and Madonnas: Catholic Mission Museums in German-Speaking Europe* jest pierwszym, gruntownym studium katolickich muzeów misyjnych w europejskich krajach niemieckojęzycznych. Autorka rzetelnie przedstawia trudności związane z badaniem muzeów misyjnych, a także dostarcza instrumentarium badawczego (zob. R. L o d e r - N e u h o l d, *Crocodiles, Masks and Madonnas: Catholic Mission Museums in German-Speaking Europe*, Uppsala Universitet, Uppsala 2019 (https://www.academia.edu/41685589/Crocodiles_Masks_and_Madonnas_Catholic_Mission_Museums_in_German_Speaking_Europe)).



Muzeum misyjne Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego (SCJ) w Polanicy Zdroju, 2017. Fot. Renata Tańczuk.



Muzeum misyjne Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego (SCJ) w Polanicy Zdroju, 2017. Fot. Renata Tańczuk.



Muzeum misyjne Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego (SCJ) w Polanicy Zdroju, 2017. Fot. Renata Tańczuk.



Muzeum misyjne Zgromadzenia Misyjnego Sióstr Służebnic Ducha Świętego (SSpS), klasztor Annuntiata w Raciborzu, 2017. Fot. Renata Tańczuk.



Muzeum misyjne Zgromadzenia Misyjnego Sióstr Służebnic Ducha Świętego (SSpS), klasztor Annuntiata w Raciborzu, 2017. Fot. Renata Tańczuk.



Wystawa Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego w Warszawie, 2012. Fot. Renata Tańczuk.



Wystawa Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego w Warszawie, 2012. Fot. Renata Tańczuk.



Muzeum misyjne w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów pw. św. Bonawentury w Krakowie, 2017. Fot. Renata Tańczuk.

Niniejsze rozważania przedstawiają propozycję ujęcia kolekcji i muzeów misyjnych jako materialnych zapisów spotkań w „strefie kontaktów”⁷. Perspektywa taka wyznacza interesujący – jak sądzę – kierunek studiów na tych zbiorach, pozwala wyjaśnić ich hybrydyczną naturę, a także formę gabinetu osobliwości, jaką nierzadko przybierają ich stałe ekspozycje. Moje dociekania mają charakter teoretyczny, a ich celem jest zaproponowanie kategorii pomocnych w badaniach zbiorów i muzeów misyjnych jako materialnych relacji ze strefy kontaktu oraz wskazanie podstawowych problemów i postawienie pytań istotnych dla tego typu badań⁸.

RZECZY ZE STREFY KONTAKTU

Mary Louise Pratt w książce *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturowanie* zaproponowała kilka analitycznie użytecznych kategorii służących badaniu nie tylko pisarstwa imperialnego, ale również misji chrześcijańskich. Znalazły się wśród nich przywołana już „strefa kontaktu”, „antypodbój”⁹, „autoetnografia”¹⁰ i „transkulturowanie”¹¹. W jaki sposób mogą one pracować w badaniach nad misjami i jakie są ich ograniczenia dobrze pokazuje praca pod redakcją Judith Becker *European Missions in Contact Zones: Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*¹². Pojęcie strefy kontaktu służy Pratt do opisanie „przestrzeni imperialnego zetknięcia się kultur, przestrzeni, w której geograficznie i historycznie odległe ludy kontaktują się ze sobą i nawiązują relacje, wiążące się zazwyczaj z przymusem, skrajną nierównością i trudnym do zażegnania konfliktem”¹³. Autorka wskazuje, że „strefa” uwzględnia przestrzeń i czas koegzystencji, natomiast termin „kontakt” „podkreśla interaktywne i improwizacyjne wymiary imperialnego

⁷ James Clifford użył pojęcia „strefy kontaktu” w odniesieniu do muzeum w eseju *Museums as Contact Zones* (zob. J. Clifford, *Museums as Contact Zones*, w: tenże, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 1997, s. 188–210). Propozycja ta okazała się niezwykle inspirująca i doczekała się licznych, także krytycznych, opracowań. Analiza wystaw i muzeów misyjnych jako stref kontaktu to problem na osobny artykuł. Dziękuję recenzentowi za zwrócenie mi uwagi na to zagadnienie.

⁸ Niniejszy artykuł stanowi fragment przygotowywanej przez autorkę książki na temat polskich kolekcji, muzeów i ekspozycji misyjnych. Zob. R. Tanczuk, *Misyjne rzeczy. Kilka uwag o sprawczości rzeczy na Watykańskiej Wystawie Misyjnej w 1925 roku*, „Prace Kulturoznawcze” 23(2019) nr 2-3, s. 123-146.

⁹ Pratt, dz. cyt., s. 27.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 26.

¹² Zob. *European Missions in Contact Zones: Transformation Through Interaction in a (Post-)Colonial World*, red. J. Backer, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2015.

¹³ Pratt, dz. cyt., s. 26.

spotkania się kultur”¹⁴. Istotne znaczenie ma również to, że perspektywa kontaktu przyciąga uwagę do faktu wzajemnego kształtowania się uczestników międzykulturowego spotkania, pozwala rozpatrywać „relacje między kolonizatorami i skolonizowanymi, czy też «podróżującymi» i «podróżowanymi» nie w kategoriach odrębności, odseparowania, lecz współobecności, interakcji, ząbębającego się rozumienia i działania, często też w obrębie skrajnie asymetrycznych stosunków sił”¹⁵. Pratt podkreśla niesymetryczność relacji w strefach kontaktu, gdzie kultury zderzają się i zmagają ze sobą, pozostają w relacjach dominacji i podporządkowania (jak kolonializm i niewolnictwo)¹⁶. Zaskakuje, że wskazując podmioty kontaktu, autorka nie wymienia misjonarzy i ewangelizowanych, a przecież oni również pojawiają się w konkretnych strefach czasoprzestrzennych, reprezentując diametralnie odrębne kultury¹⁷. Ich kontakty pozostawały także w relacji z kolonializmem, a kwestia niesymetryczności może stanowić przedmiot dyskusji ze względu na rolę, jaką odgrywali zarówno jako przedstawiciele europejskich potęg kolonialnych, jak i obrońcy kolonizowanych, angażujący się – między innymi – w walkę przeciw niewolnictwu¹⁸. Niesymetryczne relacje między misjonarzami a adresatami ich działalności powinny zostać szczegółowo przeanalizowane w odniesieniu do idei uniwersalizmu chrześcijańskiego, równości i godności każdego człowieka niezależnie od jego rasy, płci i przynależności kulturowej, które, przynajmniej teoretycznie, zakładają równość między partnerami kontaktu. Tego rodzaju analiza musi uwzględniać konkretne ramy historyczne misji, ich kontekst polityczny i ekonomiczny.

Z problemem asymetrii relacji między misjonarzami a ewangelizowanymi wiąże się zaproponowane przez Judith Becker pojęcie „wyobrażeniowej strefy

¹⁴ Tamże, s. 27.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 25.

¹⁷ Zdziwienie jest tym większe, że autorka rozpoczyna swoją książkę od wspomnienia kontaktu z misjonarką, która potwierdza zaskakującą dla niej informację, że znany jej lekarz, prowadzący aptekę i drogerię w Listowel, gdzie dorastała, spokrewniony jest ze słynnym doktorem Davidem Livingstonem, misjonarzem należącym do Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego, zaginionym w roku 1870 w Afryce i odnalezionym przez ekspedycję Henry’ego Stanleya. Jeffrey Cox zwraca uwagę, że Pratt nie podejmuje w swojej książce refleksji nad religią (por. J. C o x, *Global Christianity in the Contact Zone*, w: *European Missions in Contact Zones: Transformation Through Interaction in a (Post-)Colonial World*, red. J. Backer, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen 2015, s. 37).

¹⁸ Zagadnienia te wymagają osobnego opracowania. Nie można jednak zapomnieć o także takiej działalności, jak niesławna plantacja Codrington na Barbadosie, prowadzona przez misyjne Towarzystwo Propagowania Dobrej Nowiny (Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts) Kościoła anglikańskiego, która w latach 1710-1823 (aż do ogłoszenia abolicji) korzystała z pracy niewolniczej.

kontaktem¹⁹ między chrześcijanami mieszkającymi w Europie a chrześcijanami mieszkającymi poza nią, w krajach misyjnych. Jak pisze Becker we wprowadzeniu do przywołanej tu książki *European Missions in Contact Zones*, strefa ta utrzymywana była za pośrednictwem „ludzi podróżujących między krajami, listów i raportów, darów, takich jak książki, ale także w formie dóbr materialnych, które uznane były za konieczne oraz przez wzajemne wstawiennictwo i wiarę w niewidzialną wspólnotę świętych, w której wszyscy wierzący byli zjednoczeni”²⁰. Tak rozumiana strefa kontaktu organizowana jest przez ideę jedności wspólnoty wiernych, która wydaje się niwelować wszelkie ziemskie nierówności.

Przedmiotem analiz związanych ze strefami kontaktu stały się różne źródła pisane²¹. Koncentracja na tekście może jednak prowadzić do istotnego przecoczenia źródeł rzeczowych, takich jak przedmioty przewożone przez misjonarzy z Zachodu do krajów misyjnych i z placówek, w których przebywali do miejsc swego pochodzenia. Kolekcje osobiste, zbiory i ekspozycje w muzeach misyjnych są świadectwami spotkań w strefach kontaktu jako zmaterializowane strefy kontaktu, dary, pamiątki, towary, łupy, rzeczy przemianowane – to jest obiekty kolekcjonerskie, artefakty etnograficzne, naturalia, obiekty sztuki, relikwie, i wreszcie rzeczowe elementy misyjnej narracji antypodboju (między innymi „trofea”²²). Każda ze wskazanych tu kategorii określa nie tylko status tych przedmiotów, lecz również ich relacyjny charakter – rzeczy te odsyłają do miejsca swego pochodzenia, poprzednich właścicieli i twórców, konwertytów, a także do tych, którzy je otrzymali, zakupili, pozyskali i przywieźli – mają one stanowić dowód ich pracy i o niej informować. Umieszczone w kolekcjach i ekspozycjach odsyłają do siebie nawzajem, łączą wizytujących muzea, oglądających zbiór i wystawę, wśród których są także przyszli misjonarze i misjonarki oraz wierni wspomagający dzieło misyjne. Splatają ze sobą ludzi i instytucje (Kościoły, zakony, placówki przygotowujące do wyjazdu na misje, także wolontariuszy, uczelnie i muzea). Relacyjna natura rzeczy „obcych” w kolekcjach i muzeach misyjnych może być również określona jako czasowo-

¹⁹ J. B e c k e r, *Introduction*, w: *European Missions in Contact Zones*, s. 10.

²⁰ Tamże.

²¹ Nie jest tak jednak w przypadku książki Nicholasa Thomasa *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in Pacific* opublikowanej rok przed pracą Mary L. Pratt (zob. N. T h o m a s, *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in Pacific*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London 1991). Publikacja Thomasa ma fundamentalne znaczenie dla podejmowanej tu problematyki badań strefy kontaktu przez pryzmat rzeczy. Autor koncentruje swoją uwagę na problematyce wymiany przedmiotów między ludami indygnicznymi a przybyszami ze świata Zachodu.

²² Zob. *Trophies, Relics and Curios? Missionary Heritage from Africa and the Pacific*, red. K. Jacobs, Ch. Knowles, C. Wingfield, Sidestone Press, Leiden 2015.

przestrzenna, rzeczy te wiążą bowiem odległe od siebie miejsca i czasy – ich pochodzenia i powstania oraz ich teraźniejszej obecności na Zachodzie.

Wskazując relacyjny charakter zbieranych i wystawianych rzeczy pozaeuropejskich, warto skorzystać z teoretycznych propozycji autorów (na przykład Brunona Latoura²³, Bjørnara Olsena²⁴, Tima Ingolda²⁵ czy Iana Hoddera²⁶) podkreślających sprawstwo rzeczy oraz innych nieludzkich aktorów, ich zdolność wprowadzania zmian (różną od intencjonalnego działania) oraz powiązania między nimi, ludźmi i bytami nieludzkimi. Koncepcje te zachęcają do rozpatrywania zbiorów misyjnych jako elementów bardziej złożonej „sieci”²⁷ (ang. network), „zbiorowości”²⁸, „siatki”²⁹ (ang. meshwork) czy „asamblażu”³⁰ włączających różnych aktorów³¹. Wymienione tu kategorie, choć sobie bliskie, nie są równoważne. Istotne w tym miejscu jest jednak to, że podkreślają one relacje między elementami całości („sieć”), którą współtworzą – w naszym przypadku – rzeczy i zbiory misyjne, akcentują symetryczne traktowanie bytów ludzkich i nieludzkich („zbiorowość”), relacyjną, spletaną naturę każdego z elementów („siatka”) oraz zmienność i przygodny charakter takiego złożonego bytu („asamblaż”). Kategorie te uczasowiają i procesualizują zbiory misyjne, podkreślają ich płynny status i funkcje, które wynikają z ich splecania z innymi, ludzkimi i nieludzkimi aktorami.

Warto nadmienić, że taką perspektywę badań nad rzeczami przywożonymi na Zachód, a więc niejako adresowanymi do zachodniego odbiorcy i przez niego adaptowanymi³², oraz nad ich funkcjonowaniem w kolekcjach i ekspozy-

²³ Zob. np. B. L a t o u r, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010.

²⁴ Zob. B. O l s e n, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, tłum. B. Shallcross, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2013.

²⁵ Zob. np. T. I n g o l d, *Wieży i granice. Spletanie życia w otwartej przestrzeni*, tłum. D. Wąsik, w: tenże, *Splatać otwarty świat*, wybór i oprac. E. Klekot, Instytut Architektury, Kraków 2018, s. 70-96.

²⁶ Zob. I. H o d d e r, *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*, Wiley-Blackwell, Malden 2012.

²⁷ Zob. L a t o u r, dz. cyt.

²⁸ Zob. tamże.

²⁹ I n g o l d, dz. cyt., s. 89.

³⁰ Zob. M. D e l a n d a, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London 2006.

³¹ Zob. L a t o u r, dz. cyt. Na temat zastosowania wymienionych kategorii do badań nad muzeami etnograficznymi zob. *Reassembling the Collection: Ethnographic Museums and Indigenous Agency*, red. R. Harrison, S. Byrne, A. Clarke, School for Advanced Research Press, Santa Fe, Mew Mexico 2013.

³² Na temat przyswojenia obiektów nieeuropejskich zob. C. J a m e s, *Historie plemienności i nowoczesność*, tłum. S. Sikora, w: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 205-231; t e n ż e, *O kolekcjonowaniu sztuki i kultury*, tłum. J. Iracka, w: *Kłopoty z kulturą*, s. 233-271; H. S c h r e i b e r,

cjach misyjnych można obrać również w refleksji nad materialnymi zapisami spotkań w strefach kontaktu w odniesieniu do rzeczy wywożonych z Zachodu do krajów misyjnych. Analizie można poddać ich status, dokonywane przez nie transformacje relacji społecznych, kulturowego i cywilizacyjnego status quo³³, a także przyswojenie (przywłaszczenie, odrzucenie) tych rzeczy przez adresatów działalności misyjnej.

MISJE MUZEÓW MISYJNYCH

Początki muzeów misyjnych związane są – zdaniem Chrisa Wingfielda – z ekspansją misji protestanckich w końcu osiemnastego i na początku dziewiętnastego wieku. Jako jedną z najwcześniejszych placówek tego rodzaju, utworzoną w miejscu pochodzenia misjonarza, Wingfield podaje muzeum Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego (The London Missionary Society) powstałe w roku 1814³⁴. Innym wartym wspomnienia przykładem jest muzeum misyjne w Herrnhut w Niemczech (obecnie Völkerkundemuseum Herrnhut) założone w roku 1878 w Barby (później w Niesky) na podstawie zgromadzonej przez braci Morawskich kolekcji naturalistów, datowanej na rok 1758, w której znalazły się artefakty zebrane podczas trzeciej wyprawy Jamesa Cooka. Muzeum w Herrnhut jest wyjątkowe, ponieważ zostało założone nie w celu prowadzenia „misyjnej propagandy”, ale jako placówka naukowa, co znalazło swój wrażliwy w jego nazwie – „muzeum naukowe etnografii kulturowej i historii naturalnej”³⁵.

Konieczne jest tu wskazanie różnych celów, dla których były i są tworzone kolekcje i muzea misyjne. Na pierwszym miejscu należy wymienić cel propagandowy i informacyjny, który wymieniają zarówno misjonarze i misjonarki, z którymi rozmawiałam podczas moich badań, jak i autorzy tekstów

Koncepcja „sztuki prymitywnej”. Odkrywanie, osvajanie i udomowienie Innego w świecie Zachodu, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

³³ Por. Ch. Wingfield, *The Moving Objects of the London Missionary Society: An Experiment in Symmetrical Anthropology*, dysertacja doktorska, College of Arts and Law, University of Birmingham, 2012, s. 39n., (https://www.academia.edu/1100047/PhD_Thesis_The_Moving_Objects_of_the_London_Missionary_Society_An_Experiment_in_Symmetrical_Anthropology).

³⁴ Por. t e n z e, *Missionary Museums*, w: *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives*, red. G. Buggeln, C. Paine, S. Brent Plate, Bloomsbury Academic, New York 2017 (https://www.academia.edu/29341478/Missionary_Museums).

³⁵ Zob. *History of the Collection*, strona internetowa Völkerkundemuseum Herrnhut, <https://voelkerkunde-herrnhut.skd.museum/en/ueber-uns/>. Wskazanie najstarszego polskiego muzeum misyjnego nie jest rzeczą łatwą, ponieważ obecnie na terenie naszego kraju znajdują się kolekcje muzeów funkcjonujących w miejscowościach, które przed drugą wojną światową nie leżały w granicach Polski. Na przykład muzeum misyjne w Nysie powstało w roku 1892 (por. K. P a w l i k, *Zarys historii muzeów w Nysie od końca XIX wieku do 1945 roku*, „Muzealnictwo” 2006, nr 47, s. 17).

na temat takich muzeów³⁶. Charakter propagandowy – dziś użylibyśmy raczej określenia „animacyjny”³⁷ – wyraźny był już u początków powstawania muzeów misyjnych i jest nadal istotny. Także dziś zbiory takie mają informować o pracy misjonarzy w strefach kontaktu, być świadectwem misyjnego sukcesu, zachęcać do pójścia w ślady misjonarzy oraz do wspomagania dzieła misyjnego. Mają też ukazać specyfikę kulturową i społeczną miejsc, w których prowadzone są prace ewangelizacyjne. Agata Lorenz, autorka tekstu poświęconego edukacyjnej i wychowawczej funkcji muzeum etnograficzno-misyjnego w Pieniężnie (a więc jednej z najważniejszych na mapie Polski placówek tego typu), tak pisze o misji zbiorów misyjnych: „Ukazują [one] religijny, kulturowy, społeczny i gospodarczy kontekst, w jakim Kościół ustami swoich «robotników» głosi Ewangelię. Ponadto, przybliżają rolę Kościoła misyjnego, a także pokazują ludzkość niestrudzenie poszukującą Boga”³⁸. Ze względu na tego rodzaju funkcje zbiory misyjne bywają „wprawiane w ruch” – tworzy się z nich objazdowe wystawy i wykorzystuje podczas spotkań z misjonarzami poza miejscami ich pracy.

Kolekcje i muzea misyjne powstawały również z powodów naukowych i dokumentacyjnych, co sprawia, że część z nich można traktować jako źródła badań naukowych, placówki badawcze, a więc analogicznie do świeckich muzeów etnograficznych i historycznych. Zainteresowania etnologiczne misjonarzy i ich współpraca z antropologami mają długą tradycję i wiążą się z początkami antropologii kulturowej³⁹. Jak pisze ks. Jan Górski: „Dzisiaj trudno wyobrazić sobie pracę misjonarską bez poprzedzających ją badań terenowych, odpowiednich ekspertyz, a następnie naukowych opracowań. Prowadzone są one przez naukowców reprezentujących różne dziedziny wiedzy. Współpraca misjologii z tymi dziedzinami wiedzy jest dzisiaj koniecznością. Gromadzone z terenów misyjnych zbiory, opracowywane mogą stać się bardzo ważnym laboratorium misyjnym i dokumentacją często ginącego już świata”⁴⁰.

³⁶ Zob. K. Traczyk, *Kościelne zbiory etnograficzno-misyjne w Polsce*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 42(1981), s. 187-245; J. Górski, *Muzealne zbiory w służbie misji ad gentes*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 57(2005) nr 2, s. 151-155; A. Lorenz, *Wychowawcza i edukacyjna funkcja Muzeum Misyjno-Etnograficznego Księży Werbistów w Pieniężnie na przykładzie działalności ekspozycyjnej w latach 2005-2010*, „Nurt SVD” 2011, nr 1(45), s. 239-271.

³⁷ Górski, dz. cyt., s. 154.

³⁸ Lorenz, dz. cyt., s. 242.

³⁹ Zob. D.L. White man, *Part I: Anthropology and Mission; The Incarnational Connection*, „International Journal of Frontier Missions” 20(2003) nr 4, s. 35-44; tenże, *Part II: Anthropology and Mission; The Incarnational Connection*, „International Journal of Frontier Missions” 21(2004) nr 2, s. 79-88; zob. też: L.J. Lutzeta, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, tłum. S. Tokarski, Verbinum, Warszawa 1998, tenże, *Kościół a kultury. Antropologia stosowana na użytek misjonarzy*, tłum. I. Józefowiczowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1972.

⁴⁰ Górski, dz. cyt., s. 152.

Wingfield wyróżnia trzy typy muzeów misyjnych: „domowe” (ang. the home missionary museums), to znaczy zakładane w miejscach, z których pochodzili misjonarze; „terenowe” (ang. the mission field museums), adresowane do potencjalnych konwertytów i często połączone ze szkołami; oraz muzea „dziedzictwa” (ang. the missionary heritage museums) – mieszczące się w dawnych placówkach misyjnych i ukazujące wkład misji w kulturę lokalną⁴¹. Jak zauważa Rebecca Loder-Neuhold, autorka *Crocodiles, Masks and Madonnas: Catholic Mission Museums in German-Speaking Europe*, ten ostatni typ muzeów można odnaleźć także w krajach, z których wywodzą się misjonarze, czego przykład stanowi – jej zdaniem – wskazane przez Wingfielda muzeum Livingstone’a w Szkocji oraz muzeum w Goch, miejscu urodzenia Arnolda Jenssena, założyciela Zgromadzenia Słowa Bożego (Societas Verbi Divini, SVD)⁴².

Wingfield pisze, że tym, co łączy te typy muzeów, jest próba zmateriowania procesu nawrócenia: „To, w jaki sposób konwersja zostaje uwidoczniiona (is made visible) w różnym czasie i różnych miejscach, bardzo wyraźnie ujawnia leżące u jej podstaw koncepcje religii i praktykę religijną. Formy te różnią się w zależności od tego, kto jest odpowiedzialny za wystawy, ale też ze względu na ich zakładaną publiczność”⁴³. Trzeba tu podkreślić, że – jak już wspomniałam – zbiory i muzea misyjne od samego początku miały przede wszystkim uwidocznic niewidoczną działalność misyjną, pokazać tych, którzy ją prowadzą, i tych, którzy są jej adresatami, co czyniono właśnie za pomocą przywożonych rzeczy, wykonywanych rysunków, fotografii, a także kart pocztowych. Jak pisze Loder-Neuhold: „W muzeach europejska publiczność mogła się o tym sama przekonać; mogła wyrobić sobie pojęcie o tym, jak żyli niechrześcijanie w odległych krajach. Mówiąc dosłownie – jak wyraża to niemiecka metafora – mogła «stworzyć sobie obraz» (sich ein Bild machen)”⁴⁴.

KATEGORIE RZECZY W ZBIORACH MISYJNYCH

Wymienione przez Wingfielda typy muzeów łączy również to, że muzea są świadectwami spotkań w strefie kontaktu – i dlatego interesująca była-by ich analiza porównawcza z zaproponowanej w tym tekście perspektywy. Pierwszym krokiem w jej kierunku może być rozpoznanie statusu rzeczy znajdujących się w tych muzeach, a także określenie procesu ich zbierania oraz

⁴¹ Zob. Wingfield, *Missionary Museums*.

⁴² Por. Loder-Neuhold, dz. cyt., s. 37.

⁴³ Wingfield, *Missionary Museums*.

⁴⁴ Loder-Neuhold, dz. cyt., s. 24.

specyfiki muzeum misyjnego, które w zestawieniu z muzeami państwowymi z jednej strony traci na znaczeniu, ponieważ zdaje się reprezentować wczesny etap rozwoju tej instytucji (gabinetów osobliwości), z drugiej jednak – ujawnia cechy specyficzne, swoiste. Wymienione wcześniej kategorie określające status obiektów w kolekcjach misyjnych odnoszą się przede wszystkim do przedmiotów, które znajdują się w misyjnych muzeach domowych – co jednak nie oznacza, że kategorie te nie mogą być stosowane do przedmiotów w pozostałych dwóch typach muzeum.

Wśród przedmiotów nieeuropejskich znajdujących swe ostateczne miejsce pobytu w misyjnych zbiorach prywatnych i muzealnych są takie, które można określić mianem „darów”. Misjonarze otrzymywali je w strefie kontaktu i były im one ofiarowywane dobrowolnie. Dary są przede wszystkim instrumentami nawiązywania relacji między misjonarzem a ewangelizowanym oraz dawania świadectwa o ich partnerstwie, dowodami przyjaźni i zaufania; mogą też wymagać odwzajemnienia. Sposoby obdarowywania i rodzaje darów są oczywiście odmienne w zależności od kultury, stąd dla analizy tego rodzaju obiektów jako świadectw kontaktów międzykulturowych istotne jest rozpoznanie, jakie dary były składane i które z nich odrzucano, jak zmieniał się ich charakter oraz sposób obdarowywania pod wpływem odmiennych kulturowo partnerów takiej wymiany oraz kontekstu społecznego i historycznego, w jakim zachodziła⁴⁵. W wymianie darów ujawnia się sprawstwo adresatów misji w tworzeniu zbiorów misyjnych oraz ich stosunek do prowadzących działalność misyjną.

Pamiętki z kolei to obiekty, które misjonarze sami wybierali i zachowywali jako osobiste nośniki pamięci, przedmioty biograficzne⁴⁶. Przechowywane i eksponowane w przestrzeniach prywatnych, często po śmierci misjonek i misjonarzy (zwłaszcza należących do zgromadzeń zakonnych), trafiają do zbiorów misyjnych danego zgromadzenia. Pamiętki mają wartość przede wszystkim sentymentalną, są osobistą relikwią odległego doświadczenia. Rozerwanie ich relacji z właścicielem, podobnie jak zerwanie związku daru z obdarowanym, stanowi akt „przemianowania” przedmiotu na element zbioru misyjnego, obiekt ekspozycyjny, który może funkcjonować jako nośnik misyjnej pamięci zbiorowej⁴⁷ czy, w zależności od rodzaju muzeum, także jako przedmiot badań naukowych.

⁴⁵ W ograniczonym stopniu nawiązuję tu do istniejących koncepcji ekonomii daru. Na temat daru por. np. H. Böhme, *Fetyszyzm i kultura. Inna teoria nowoczesności*, tłum. M. Falkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 262-279; zob. też: Thomass, dz. cyt.

⁴⁶ Por. R. Tańczuk, *Ars colligendi. Kolekcjonowanie jako forma aktywności kulturalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 173, 280-284.

⁴⁷ Zob. A. Assmann, *Cztery formy pamięci*, tłum. K. Sidowska, w: taż, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 39-57.

Misjonarze kupowali też od osób ewangelizowanych przedmioty, które miały być źródłem finansowego wsparcia dla misji. Z pewnością niektóre z nich ostatecznie nie zyskały nabywców i trafiły do kolekcji. Można w odniesieniu do nich użyć terminu „towar”, zaznaczając w ten sposób charakter pierwotnej relacji między nimi a misjonarzami. Należy jednak podkreślić, że stając się obiektami kolekcjonerskimi w muzeach, zostały one odtowarowione. Niektóre z przedmiotów w kolekcjach misyjnych to z pewnością łupy, a więc obiekty pozyskane w sposób nieuprawniony, bez zgody wspólnoty, w której pracowali misjonarze⁴⁸.

Kategoria rzeczy przemianowanych obejmuje przedmioty nieeuropejskie, które zostały przez misjonarzy zakwalifikowane zgodnie z europejskimi porządkami wiedzy i sztuki. Wyrwane ze swego pierwotnego kontekstu i przeznaczone do kolekcji o profilu naukowym, mogą zostać sklasyfikowane jako naturalia (obiekty badań przyrodoznawstwa), dokumenty (źródła historyczne), artefakty kulturowe, a także jako dzieła sztuki (a więc zgodnie z zachodnim „nowoczesnym systemem sztuka–kultura”⁴⁹ opisanym przez Jamesa Clifforda). W zbiorach misyjnych przedmioty mogą być klasyfikowane również zgodnie z kryterium religijnym, a więc jako barbarzyńskie idole (obiekty pogańskie), relikwie (przedmioty związane z misjonarzami i misjonarkami, a także konwertytami, uznanymi za świętych)⁵⁰ oraz dewocjonaalia (na przykład wytworzone przez ewangelizowanych przedmioty liturgiczne, rzeźby i malarstwo religijne, różańce). Z kolei w osobistych kolekcjach misjonarzy gromadzone rzeczy zostają przemianowane na obiekty kolekcjonerskie, których nowe znaczenia i wartości związane są z określonym przez kolekcjonera profilem zbioru. Kolekcjoner może wprowadzać inne klasyfikacje organizujące kolekcjonowanie instytucjonalne i prywatne niż te wymienione powyżej.

Wskazane tu sposoby przemianowania przedmiotów nieeuropejskich należy postrzegać – jak czyni to Clifford – jako sposoby ich kontekstualizowania i wartościowania, a zarazem przyswajania⁵¹. Mają one charakter historyczny i dlatego ważne jest śledzenie zmian owych klasyfikacji w odniesieniu do zmieniających się koncepcji wiedzy i sztuki, a także misjologii. Należy rów-

⁴⁸ Por. L o d e r - N e u h o l d, dz. cyt. s. 53.

⁴⁹ C l i f f o r d, *O kolekcjonowaniu sztuki i kultury*, s. 241.

⁵⁰ Termin „relikwia”, obok pojęć „trofeum” oraz „ciekawostka” bądź „osobliwość” (ang. curio) użyty został przez Karen Jacobs i Chrisa Wingfielda we wprowadzeniu do pracy zbiorowej *Trophies, Relics and Curios? Missionary Heritage from Africa and The Pacific* do określenia przedmiotów związanych z aktywnością misjonarzy (zob. *Trophies, Relics and Curios?*, s. 14-17). Rebecca Loder-Neuhold, korzystając z tej pracy, określa terminem „relikwia” nie tylko „ludzkie szczątki zmarłych i umęczonych misjonarzy, ale także przedmioty, które mają bezpośredni związek z ważnym misjonarzem” (L o d e r - N e u h o l d, dz. cyt., s. 57).

⁵¹ Zob. C l i f f o r d, *O kolekcjonowaniu sztuki i kultury*. Fundamentalna dla zrozumienia procesu przyswajania jest praca Nicholasa Thomasa (zob. T h o m a s, dz. cyt.)

niez stawiać pytania o wpływ obecności rzeczy nie-zachodnich na zachodnie systemy klasyfikacji przedmiotów oraz na uwzględnienie politycznego i ekonomicznego kontekstu misyjnego zbierania, jego związków z kolonializmem⁵². Kolekcjonowanie i klasyfikowanie nie są w tym aspekcie „niewinne” ani neutralne. Trzeba więc zapytać o sposób, w jaki pozyskiwano gromadzone przez misjonarzy przedmioty (czy był to zakup, wymiana czy przejęcie bez zgody właścicieli, a także kto pośredniczył w ich pozyskaniu), oraz jak taki rodzaj zainteresowania owymi przedmiotami zmieniał sposób ich traktowania przez adresatów działań misyjnych i inicjował na przykład osobiste dostarczanie pożądanых okazów czy wytwarzanie pewnych obiektów jako przeznaczonych do zbiorów misjonarzy i ich klientów⁵³. Rzeczy przemianowane uruchamiają różnorakie relacje między ewangelizowanymi, misjonarzami, instytucjami (uniwersytetami i muzeami publicznymi), badaczami i ich koncepcjami naukowymi, teologami misji, a także rynkiem kolekcjonerskim i sprzedawcami egzotycznych artefaktów.

Kolejną kategorię rzeczy stanowią przedmioty, które w swej materialnej formie uobecniają strefę kontaktu. Można je określić mianem „zmaterializowanych stref kontaktu”. Termin ten proponuję, zainspirowana wprowadzonym przez Judith Becker pojęciem „personalizowanej strefy kontaktu” opisującym osoby, które same stały się rodzajem strefy kontaktu przez integrację w swoim życiu różnych kultur. „Czasami [jednostki takie – R.T.] reprezentowały jedną kulturę dla jednej grupy, a inną dla drugiej – lub zakładano, że to robiły. Były one ułatwiającymi kontakt kulturowymi pośrednikami, ale często musiały ponosić osobiste koszty tych interakcji”⁵⁴. Do kategorii zmaterializowanych stref kontaktu należą obiekty, które powstawały pod wpływem spotkania z misjonarzami, ich religijnego nauczania, prowadzonej przez nich edukacji, a zatem także kultury, do której należeli. Tego rodzaju przedmioty stanowią urzeczywistnienie procesu transkulturacji, czyli dokonywanej przez ewangelizowanych selekcji i transformacji wzorów przekazywanych przez misjonarzy⁵⁵. Mary L. Pratt w swoich badaniach wykorzystwała etnograficzny termin „transkulturacja”, aby podjąć zagadnienia dotyczące modusów przywłaszczania i odpowiadania na „metropolitalne sposoby przedstawiania świata”⁵⁶ przez ludy indygeniczne. Wskazywała, że w ich badaniu wykorzystywać można

⁵² Zob. R. C o r b e y, F.K. W e e n e r, *Collecting While Converting: Missionaries and Ethnographics*, „Journal of Art Historiography” 2015, nr 12, <https://arthistoriography.files.wordpress.com/2015/06/corbey-weener.pdf>; v a n B e u r d e n, dz. cyt.

⁵³ O różnych sposobach pozyskiwania obiektów do kolekcji pisze Rebecca Loder-Neuhold (por. L o d e r - N e u h o l d, dz. cyt. s. 47-55).

⁵⁴ B e c k e r, dz. cyt., s. 10.

⁵⁵ P o r. P r a t t, dz. cyt., s. 26.

⁵⁶ Tamże.

teksty i rysunki rdzennych mieszkańców podbijanych przez Europejczyków terytoriów. Jako źródła w badaniu procesów transkulturacyj służyć mogą także rzeczy, co potwierdza znakomita praca Juliusa E. Lipsa *The Savage Hits Back or the White Man Through Native Eyes* z 1937 roku – jeden z jej rozdziałów poświęcony jest przedstawieniom misjonarzy w sztuce społeczności natywnych⁵⁷. Lips, analizując wybrane artefakty (znajdujące się głównie w kolekcjach muzeów europejskich), ukazuje, w jaki sposób społeczności rdzenne postrzegały cywilizację i kulturę zachodnią oraz jej przedstawicieli.

Zmaterializowane strefy kontaktu, podobnie jak strefy spersonalizowane, mediują między kulturami. W konsekwencji zachodni badacze i kolekcjonerzy podnoszą problem ich autentyczności, stanowią one bowiem rezultat kontaktu danej kultury ze światem Zachodu, a zatem – jak mogliby powiedzieć zwolennicy klasycznego rozumienia kultur jako posiadających wyraźne granice – „zanieczyszczenia” autochtonicznych tradycji⁵⁸. W przedmiotach będących zmaterializowanymi strefami kontaktu ujawniają się z jednej strony – na przykład w przypadku obiektów artystycznych czy religijnych – charakterystyczne dla ewangelizowanych środki wyrazu, konwencje przedstawieniowe, elementy uniwersum symbolicznego, a także określone funkcje i sposoby użycia rzeczy. Z drugiej strony rzeczy noszą – między innymi – ślady obecności misjonarzy, przywiezionych przez nich przekazów i tradycji, zaobserwowanych, przyswojonych i transformowanych środków wyrazu treści religijnych. W zbiorach kategorię tę reprezentują nie tylko obiekty religijne wytworzone przez adresatów działalności misyjnej, ale również przedmioty z Zachodu, zmienione, uzupełnione przez ludność miejscową. Do zaproponowanej tu kategorii obiektów należą także te, które Karen Jacobs i Chris Wingfield (we wprowadzeniu do pracy *Trophies, Relics and Curios? Missionary Heritage from Africa and The Pacific*) określili mianem „curio”⁵⁹ („ciekawostka” lub „osobliwość”), to

⁵⁷ Bronisław Malinowski we *Wprowadzeniu* do książki Lipsa pisał: „Rozdział o postrzeganiu misjonarzy przez ludność rdzenną, wyrażanym w jej sztuce i światopoglądzie, ma wartość szczególnie, ponieważ wnosi interesujący wkład w psychologię zaszczerpienia nowej religii innej kulturze. Pokrzepiające jest to, że autor nie pozwala sobie na tanie dowcipy o misjonarzach, tak pospolite w pracach etnograficznych. Przeciwnie, pokazuje, że chrześcijańska sztuka dzikich «prymitywistów» ma wysoką rangę, wdzięk i teologiczną głębię nieomal porównywalną ze sztuką włoskich prymitywistów okresu quattrocenta” (B. M a l i n o w s k i, *Introduction*, w: J. Lips, *The Savage Hits Back or the White Man Through Native Eyes*, Lovell Dickson Limited, Publisher, London 1937, s. IX, <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.77152/page/n3/mode/2up>).

⁵⁸ Przykładem podważania autentyczności tego typu przedmiotów jest sposób, w jaki traktowana była na Zachodzie tak zwana „sztuka dla turystów”, czy też założenie antropologów pierwszej połowy dwudziestego wieku, takich jak Margaret Mead, by nie badać grup poddanych zewnętrznym, misjonarskim wpływom (por. C l i f f o r d, *O kolekcjonowaniu sztuki i kultury*, s. 250).

⁵⁹ Słowo „curio” weszło w użycie w języku angielskim w połowie dziewiętnastego wieku jako skrót od „curiosity” i miało charakter wartościujący, wskazywało na niski status, brak znaczenia

jest przedmiotów, których „nie da się wyjaśnić przez odniesienie do wcześniejszych praktyk kulturowych wyłącznie w Afryce, w regionie Pacyfiku czy w Europie, powstają one bowiem przez krzyżowanie się tych różnych światów”⁶⁰: świata ludności rdzennej i świata misjonarzy. Jak piszą autorzy, kategoria ta inspiruje do badania rzeczy, które są „anomaliami, opierają się prostym kulturowym klasyfikacjom”⁶¹. Za pomocą tego terminu opisywane są także przedmioty, które zostały wytworzone przez misjonarzy lub wyprodukowane na Zachodzie, ale uchodziły za autentyczne dzieła lokalnych rzemieślników⁶² lub reprezentacje rdzennej kultury. Zdaniem Jacobs i Wingfielda, niektóre z nich można by określić mianem „przedmiotów synkretycznych”⁶³ – i nazwa ta bardzo dobrze oddaje naturę zmaterializowanych stref kontaktu.

Jacobs i Wingfield posługiwali się jeszcze jednym terminem na oznaczenie przedmiotów związanych z aktywnością misjonarzy, które odnaleźć można w muzeach misyjnych, a mianowicie terminem „trofeum”. Oznacza on – między innymi – obiekty religijne związane z kultami lokalnymi i przekazywane misjonarzom przez konwertytów⁶⁴. Były one widowym znakiem misyjnego sukcesu, zaświadczały o wydarzeniu istotnym zarówno dla ewangelizowanych, jak i dla misjonarzy, choć – jak wskazują badania – ludność tubylcza, przekazując je misjonarzom, prowadziła także własne gry polityczne, niekoniernie związane z przyjęciem chrześcijaństwa⁶⁵. Owe „pogańskie idole”, gdy ofiarowywano je misjonarzom, stawały się szczególnego rodzaju darami, które można nazwać „ofiarniczymi”, nawiązując do znaczenia „ofiary” jako czegoś, co składa się bogom, ale także czegoś, czego ktoś się wyrzekła lub co komuś poświęca. W muzeach misyjnych przedmioty tego rodzaju stają się rzeczowymi elementami misyjnej narracji antypodboju. Ta ostatnia już proponowana tu kategoria opisująca przedmioty ze zbiorów misyjnych nawiązuje do kolejnego wprowadzonego przez Pratt terminu – „antypodbój”. Zastosowano go „w odniesieniu do różnych strategii przedstawiania rzeczywistości, przez które europejska burżuazja zapewnia sobie niewinność, utrwalając jednocześnie

określonego nim przedmiotu (por. K. J a c o b s, C. W i n g f i e l d, *Introduction*, w: *Trophies, Relics and Curios?*, dz. cyt., s. 17).

⁶⁰ Tamże, s. 19.

⁶¹ Tamże.

⁶² Przykładem może być opisywana przez Karen Jacobs drewniana lalka z Fiji Museum (Suva, Fidzi), którą błędnie uważano za wytworzoną przez lokalnych rzemieślników. Lalka została wykonana jednak w Austrii, a następnie wysłana na Fidzi i ubrana tam w odzież fidżyjską (zob. K. J a c o b s, *Wooden Doll, Fiji*, w: *Trophies, Relics and Curios?*, s. 153-160).

⁶³ J a c o b s, W i n g f i e l d, *Introduction*, s. 19.

⁶⁴ Tego rodzaju przedmioty określane były mianem barbarzyńskich idoli lub pogańskich bożków.

⁶⁵ Zob. C o r b e y, W e e n e r, dz. cyt.

europijską hegemonię”⁶⁶. Odwołując się do tego terminu, nie chcę w tym miejscu orzekać o współdziałaniu misjonarzy w ekspansji kolonialnej, przekonywać, że dzięki nim zyskiwała ona legitymizację ani że kolonialne imperia wykorzystywały misjonarzy do swoich interesów. Nie podejmuję się też oceny słuszności misji podejmowania misji chrześcijańskich. Z perspektywy chrześcijańskiej są one uzasadnione nauczaniem Chrystusa, mają więc sankcję samego Boga i ich zasadność nie ulega wątpliwości (choć przedmiotem dyskusji i oceny mogą być z całą pewnością strategie misyjne). Proponuję raczej dokonanie analizy sposobu wykorzystania zbiorów i wystaw misyjnych do konstruowania narracji legitymizującej pracę misjonarzy, postrzeganą przez nich samych jako niewinna, konieczna i prowadzona dla dobra ludów nieznaną chrześcijańskiego Boga, jako humanitarna, cywilizacyjna, przynosząca im wolność religijną, czasem polityczną (przez wspomaganie ruchów niepodległościowych) i społeczną (przez walkę z niewolnictwem czy zmianę tradycyjnego statusu kobiet), a więc korzyści nie tylko duchowe, ale również edukacyjne, cywilizacyjne, ekonomiczne i polityczne. „Humanitarność obok nauki – jak argumentuje Pratt – stanowi swoistą formę antypodboju”⁶⁷. Konstruowane misyjne narracje antypodboju uzasadniają pracę misjonarzy, a także wsparcie dla ich dzieła, utrwalając jednocześnie – by posłużyć się analogią do wypowiedzi Pratt – chrześcijańską hegemonię, która jest jednak związana z ekspansją świata Zachodu. Rzeczowe elementy misyjnej narracji antypodboju to metakategoria w stosunku do omówionych wcześniej, obejmuje bowiem zarówno dary, pamiątki, relikwie, zmaterializowane strefy kontaktu, jak i rzeczy przemianowane. Wskazuje ona również na instrumentalne podejście do zgromadzonych rzeczy, które w muzeach misyjnych – jak już powiedziano – mają przede wszystkim propagować misję, opowiadać o pracy misjonarzy, ukazywać „innych”, wśród których pracują⁶⁸. Nawet jeśli gromadzeniu zbiorów przyświecają cele naukowe, a także, jak wskazywał Górski, ochrona tego, co bezpowrotnie ginie, to – jak się wydaje – są one również ściśle związane z misyjną narracją antypodboju.

Omówione tu kategorie rzeczy w kolekcjach i muzeach misyjnych nie stanowią rozłącznych klas przedmiotów. Raczej wskazują na rodzaj relacji misjonarzy ze strefą kontaktu (dar, łup, trofeum, pamiątka, towar, rzeczy przemianowane, relikwia) oraz na proces transkulturacji, który swój wyraz znajduje w zmaterializowanych strefach kontaktu.

⁶⁶ Pratt, dz. cyt., s. 27.

⁶⁷ Tamże, s. 101.

⁶⁸ Intencje zakładania muzeów omawia Rebecca Loder-Neuhold (por. Loder-Neuhold, dz. cyt., s. 287-296).

*

Autorzy tekstów poświęconych fenomenowi kolekcjonowania i kolekcjom często przywołują twierdzenie Jamesa Clifforda, że „elementy wszystkich kolekcji są odbiciem szerszych reguł kultury – racjonalnej taksonomii, rodzaju i estetyki”⁶⁹. Z całą pewnością można je także odnieść do tworzonych przez misjonarzy kolekcji, a więc zbiorów przedmiotów materialnych, które zostały przez jednostkę lub grupę celowo wyselekcjonowane, wyjęte z pierwotnych kontekstów, pozbawione użyteczności (to jest praktycznego zastosowania) oraz są przez nie chronione i wystawione do oglądania⁷⁰. Jeśli uznać, że kolekcja jest zbiorem tworzonym zgodnie z pewnym zamierzonym przez jej twórcę projektem, a kolejne włączane doń obiekty powinny odpowiadać przyjętej zasadzie doboru, należeć do pewnej kategorii określającej zbiór, to można odnieść wrażenie, że specyficzną formułą organizującą kolekcje misyjne jest wszystko, co pozostaje w związku z prowadzonymi misjami, misjonarzami i misją w strefie kontaktu. Tak szeroka formuła sprawia, że w zbiorach misyjnych sąsiadują obok siebie naturalia i artificialia. Należące do adresatów misji i misjonarzy utensylia domowe, obiekty artystyczne i religijne, przedmioty rozrywki i pracy, flora i fauna, minerały z placówek misyjnych tworzą mikrokosmos misji i strefy kontaktu. To dążenie do stworzenia reprezentacji miejsca pracy misyjnej i życia osób, do których jest ona skierowana, nadaje muzeom misyjnym cech szesnastowiecznych i siedemnastowiecznych gabinetów osobliwości, które były wyrazem wszechstronnej ciekawości, dążenia do unaocznienia całego wszechświata i w których królestwa natury, sztuki i wiedzy nie były rozdzielane⁷¹. Muzea misyjne są hybrydyczne – cechy gabinetu osobliwości splatają się w nich z cechami nowoczesnych muzeów, a cele propagandy misyjnej czy świadczenia o misjach z celami naukowymi. To napięcie między byciem narzędziem dzieła misyjnego, dostarczaniem zmaterializowanej narracji antypodboju a funkcjonowaniem jako placówka związana z nauką zasygnalizowane zostało w podanej przez Rebecę Loder-Neuhold definicji europejskich muzeów misyjnych: „Są [one – R.T.] stałymi i publicznie dostępnymi muzeami, założonymi przez zgromadzenia misyjne i ulokowanymi w ich domach misyjnych w Europie, wystawiającymi obiekty typowo etnograficzne i przyrodnicze. Obiekty te zostały «skolekcjonowane» i przesłane z nieeuropejskich obszarów misyjnych głównie przez misjonarzy

⁶⁹ Clifford, *O kolekcjonowaniu sztuki i kultury*, s. 236.

⁷⁰ Posługuję się tu definicją kolekcji, którą sformułowałam w pracy *Ars colligendi. Kolekcjonowanie jako forma aktywności kulturalnej* (Tańczuk, dz. cyt., s. 191).

⁷¹ Zagadnieniami wymagającymi osobnego potraktowania są sposoby tworzenia tego rodzaju reprezentacji oraz zbadanie, w jakim stopniu ekspozycjom w muzeach misyjnych udaje się realizować wskazany cel.

między innymi z zamiarem reklamowania misji (propaganda) oraz prezentowania ich samych, ich misyjnego zaangażowania, ich historii i dawnych misjonarzy oraz ludzi, których nawracają. Dalszymi celami były zbieranie funduszy, rekrutacja i edukacja nowych członków oraz prezentacja swych zbiorów naukowych”⁷².

Ekspozowanie roli rzeczy zgromadzonych przez misjonarzy w tworzeniu narracji antypodboju zdaje się podkreślać – w zapisach ze strefy kontaktu, jakimi są misyjne kolekcja, muzeum i wystawa – przede wszystkim ich perspektywę. To przecież właśnie misjonarze zbierają, zachowują i przywożą do domów misyjnych rzeczy, to oni tworzą wystawy misyjne i używają rzeczy jak scenicznych rekwizytów w katechezach misyjnych. Należy jednak wziąć także pod uwagę udział ewangelizowanych w tworzeniu tego zapisu, co bezpośrednio ujawnia się w zmaterializowanych strefach kontaktu i darach przekazywanych misjonarzom. Z tego powodu, choć okazuje się to niezwykle trudne, konieczne jest rekonstruowanie przebiegu procesu tworzenia kolekcji w muzeach misyjnych oraz powstawania tych muzeów, położenie akcentu – podobnie jak czyniła to Loder-Neuhold w swoich badaniach – na tworzenie kolekcji i muzeum⁷³. Adresaci działalności misyjnej byli nie tylko wytwórcami, właścicielami gromadzonych rzeczy, ale też często ich dostarczycielami: uczestniczyli w ich zbieraniu, sprzedawali je i wymieniali, wytwarzali na zlecenie. To oni również dostarczali informacji o przedmiotach, choć bezpośrednio nie mieli już wpływu na to, jak będą one ekspozowane i wykorzystywane na Zachodzie. Akcentując proces powstawania kolekcji i muzeów, zwracamy również uwagę na zmienną ontologię gromadzonych rzeczy. Obiekty, które trafiają do muzeów misyjnych, wielokrotnie zmieniają swój status. Poddawane są procesom transformacji – otrzymane dary, zachowane pamiątki, dewocjalia, relikwie stają się obiektami kolekcjonerskimi i ekspozycyjnymi, elementami zbioru misyjnego, przekazywane przedmioty są traktowane jako trofealne świadectwa konwersji, sukcesu misyjnego. Podobnie dzieje się z utensyliami domowymi, obiektami rytualnymi, wyrobami rzemieślniczymi, naturaliami należącymi do ewangelizowanych, które misjonarze przemianowywali na obiekty etnograficzne, wytwory sztuki czy wiedzy, a także wytwory kolekcjonerskie i ekspozycyjne. W ten sposób zwracamy uwagę na kolejny istotny element badań kolekcji misyjnych jako zapisów procesów przebiegających w strefie kontaktu, a mianowicie na rekonstrukcję kulturowej biografii rzeczy, która powinna obejmować analizę sposobów klasyfikacji zgromadzonych obiektów i zmian systemów klasyfikacyjnych, a więc sposobów przyswojenia rzeczy przez misjonarzy. Powinniśmy też szukać odpowiedzi, między innymi, na pytanie, czy

⁷² L o d e r - N e u h o l d, dz. cyt., s. 296n.

⁷³ Por. tamże, s. 33.

przedmiot trafił do zbioru jako dar rdzennych mieszkańców, pamiątka z pobytu na misjach, misyjne trofeum czy obiekt do kolekcji etnograficznej, a więc jako okaz do wykorzystania w badaniach naukowych.

Jeśli założymy, że odmienności między światem ewangelizowanych i misjonarzy są natury ontologicznej, to i rzeczy, które trafiają do kolekcji i muzeów misyjnych istnieją w tych światach inaczej⁷⁴. Inaczej istnieje ten sam przedmiot jako obiekt w plemiennych praktykach rytualnych niż w etnograficznej kolekcji misyjnej czy w misyjnej narracji antypodboju, gdzie może być na przykład pogańskim bożkiem. Rzeczy ze stref kontaktu, w rezultacie przemieszczeń między światami, zyskują nowe sensy i zastosowania. Trafnie tę sytuację przedmiotów ujął Tomasz Rakowski, pisząc, że świat materialny „ulega [...] wciąż wewnętrznej przemienności, gdyż poddaje się społecznym napięciom – zmieniają się całe obiegi przedmiotów i ich społeczne percepcje”⁷⁵.

Zaproponowane w niniejszym tekście podejście do zbiorów i muzeów misyjnych wymaga rozwinięcia i podjęcia szczegółowych badań źródłowych. Ich przedmiotem powinny być narracje konstruowane przez stałe i czasowe ekspozycje w muzeach misyjnych, które przedstawiają tworzone w medium rzeczy misyjne narracje antypodboju. Konieczne są także badania proveniencji przedmiotów, które wskażą, skąd dany przedmiot pochodził i kto był jego twórcą oraz czy został on wytworzony na zamówienie misjonarza. Istotna jest rekonstrukcja procesu pozyskania przedmiotu – jak i przez kogo został nabyty, czy istnieje różnica w charakterze i zawartości zbiorów misjonarek i misjonarzy⁷⁶ oraz jaki był udział rdzennej ludności w tym procesie. Odwołanie sprawstwa ewangelizowanych misyjnej w tworzeniu zbiorów, choć prawdopodobnie najtrudniejsze, jest istotne dla analizy kolekcji jako zapisu spotkań w strefie kontaktu. Interesujące byłoby również wskazanie tego, co w zbiorach misyjnych się nie znalazło, co zostało odrzucone oraz z jakiego powodu podejmowano decyzje o niewłączeniu do nich przedmiotów danego rodzaju⁷⁷. Klasyfikacje i kryteria selekcji nie są neutralne, odsłaniają i porządkują świat rzeczy, ale też zasłaniają istotne jego elementy i prowadzą do ich zagubienia. Mają również charakter kulturowy i historyczny, dlatego

⁷⁴ Na temat zmiennej ontologii rzeczy zob. E. K l e k o t, *Tożsamość rzeczy*, w: „Kultura Współczesna” 2008, nr 3(57), s. 91-99.

⁷⁵ T. R a k o w s k i, *Przemiany, przesunięcia, przedmioty przejściowe. Antropologia rzeczy*, w: „Kultura Współczesna” 2008, nr 3(57), s. 71.

⁷⁶ Dziękuję recenzentowi za zwrócenie mi uwagi na możliwe zróżnicowanie zbiorów misyjnych ze względu na płeć kulturową kolekcjonujących. Problematyka ta w pewnym zakresie została podjęta przez Loder-Neuhold w jej omówieniu działalności i muzeów Sodalicii św. Piotra Klawera (por. L o d e r - N e u h o l d, dz. cyt., s.104-163).

⁷⁷ Pomocne mogą być tu dzienniki, listy misjonarzy, relacje z pobytu na misjach.

konieczne jest śledzenie ich zmian zachodzących pod wpływem kontaktów międzykulturowych.

Kolekcje i muzea misyjne zawierają przedmioty, które określiłam jako zmaterializowane strefy kontaktu, urzeczywistnienia procesu transkulturacji. Ich analiza, wymagająca kompetencji z zakresu etnologii i historii regionu – na co wskazują prace wspomnianego już Juliusa Lipsa i autorów książki *Trophies, Relics and Curios?* – ma istotne znaczenie dla badań nad strefami kontaktu przez rzeczy. Ze względu na proponowane tu podejście do muzeów i zbiorów misyjnych istotne jest rozpoznanie sposobów przyswajania treści chrześcijańskich przez adresatów misji oraz interpretacji i kategoryzacji zmaterializowanych stref kontaktu przez misjonarzy. Pojawia się tu pytania, czy misjonarze właściwie rozumieli aksjosemiotyczny wymiar tych przedmiotów i rolę, jaką pełniły one w kulturze osób, do których kierowali swoją działalność, oraz w jaki sposób klasyfikowali i opisywali tego rodzaju przedmioty w swoich zbiorach. Synkretyczna natura tych obiektów powodowała, że nie zawsze zauważano i doceniano ich zakorzenienie w rdzennych tradycjach, traktując je jako artykulację chrześcijańskiej wiary nawróconych⁷⁸.

Przeprowadzenie proponowanych tu badań kolekcji misyjnych jest bardzo trudne, kolekcje takie bowiem często nie są szczegółowo opracowane, nie zostały zatem zaopatrzone w dokumentację typową dla państwowych zbiorów muzealnych, a także nie zidentyfikowano zgromadzonych w nich obiektów. Na te istotne braki i konieczność opracowania zbiorów wskazywał ks. Krystian Traczyk w swym pionierskim opracowaniu polskich muzeów misyjnych⁷⁹. Nawet jeśli ze wskazanych tu powodów nie będzie możliwe satysfakcjonujące opracowanie kolekcji i muzeów misyjnych jako zapisów spotkań i procesów w strefach kontaktu, nie oznacza to, że nie należy podejmować tego typu badań. Już sama analiza ekspozycji i wystaw muzealnych może być bardzo owocna poznawczo, ponieważ – jak moglibyśmy powiedzieć, trawstując przywołane stwierdzenie Jamesa Cifforda – elementy kolekcji misyjnych i sposoby konstruowania narracji muzealnej są odbiciem nie tylko przyjmowanych przez misjonarzy zachodnich taksonomii, estetyki i kategoryzacji rzeczy, ale również wyłaniających się w strefie kontaktu interkulturowych porządków rzeczy, ich hierarchii i rodzajów.

⁷⁸ Zob. np. bardzo interesujący pod tym względem tekst Sylvii S. Kasprzycki (zob. S.S. Kasprzycki, *Matters of Faith: Notes on Missionaries and Culture*, w: „European Review of Native American Studies” 10(1996) nr 2, s. 45-50).

⁷⁹ Por. Traczyk, dz. cyt., s. 52n., 236n.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Assmann, Aleida. *Cztery formy pamięci*. Translated by Karolina Sidowska. In Assmann, *Między historią a pamięcią: Antologia*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.
- Becker, Judith. "Introduction." In *European Missions in Contact Zones: Transformation Through Interaction in a (Post-)Colonial World*. Edited by Judith Becker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2015.
- van Beurden, Jos. *Treasures in Trusted Hands: Negotiating the Future of Colonial Cultural Objects*. Leiden: Sidestone Press, 2017.
- Böhme, Hartmut. *Fetyzjyzm i kultura: Inna teoria nowoczesności*. Translated by Mateusz Falkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Clifford, James. "Historie płemienności i nowoczesność." Translated by Sławomir Sikora. In *Kłopoty z kulturą: Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Translated by Ewa Dżurak et al. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- . *O kolekcjonowaniu sztuki i kultury*, tłum. Joanna Iracka. In *Kłopoty z kulturą: Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Translated by Ewa Dżurak et al. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- . *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1997.
- Corbey, Raymond, and Frans K. Weener. "Collecting While Converting: Missionaries and Ethnographics." *Journal of Art Historiography*, no. 12 (2015): 1–14. <https://arthistoriography.files.wordpress.com/2015/06/corbey-weener.pdf>.
- . *Tribal Art Traffic: A Chronicle of Taste, Trade and Desire in Colonial and Post-Colonial Times*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 2000.
- Cox, Jeffrey. "Global Christianity in the Contact Zone." In *European Missions in Contact Zones: Transformation Through Interaction in a (Post-)Colonial World*. Edited by Judith Becker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2015.
- DeLanda, Manuel. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum, 2006.
- European Missions in Contact Zones: Transformation Through Interaction in a (Post-)Colonial World*. Edited by Judith Becker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2015.
- Górski, Jan. "Muzealne zbiory w służbie misji ad gentes." In *Ruch Bibliijny i Liturgiczny* 57, no. 2 (2005): 151–5. <https://core.ac.uk/download/pdf/304700618.pdf>.
- Harrison, Rodney, Sarah Byrne, and Anne Clarke, eds. *Reassembling the Collection: Ethnographic Museums and Indigenous Agency*. Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press, 2013.
- Hodder, Ian. *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.
- Ingold, Tim. "Więzy i granice: Splątanie życia w otwartej przestrzeni." Translated by Dorota Wąsik. In Ingold, *Splatać otwarty świat*. Translated by Dorota Wąsik and Ewa Klekot. Edited by Ewa Klekot. Kraków: Instytut Architektury, 2018.

- Jacobs, Karen. "Wooden Doll, Fiji." In *Trophies, Relics and Curios? Missionary Heritage from Africa and the Pacific*. Edited by Karen Jacobs, Chantal Knowles, and Chris Wingfield. Leiden: Sidestone Press, 2015.
- Jacobs, Karen, and Chris Wingfield. "Introduction." In *Trophies, Relics and Curios? Missionary Heritage from Africa and the Pacific*. Edited by Karen Jacobs, Chantal Knowles, and Chris Wingfield. Leiden: Sidestone Press, 2015.
- Jagodziński, Marek. *Misje: Teologia – historia – rzeczywistość*. Radom: Wydawnictwo Diecezji Radomskiej Ave, 2013.
- Junod, H. P. "Anthropology and Missionary Education." *International Review of Mission* 24, no. 2 (1935): 213–28.
- Kasprzycki, Sylvia S. "Matters of Faith: Notes on Missionaries and Culture." *European Review of Native American Studies* 10, no. 2 (1996): 45–50.
- Klekot Ewa. "Tożsamość rzeczy." *Kultura Współczesna*, no. 3 (2008): 91–9.
- Latour, Bruno. *Splatając na nowo to, co społeczne: Wprowadzenie do teorii aktor-sieci*. Translated by Aleksandra Derra and Krzysztof Abriszewski. Kraków: Universitas, 2010.
- Lips, Julius E. *The Savage Hits Back or the White Man Through Native Eyes*. London: Loyal Dickson Limited, 1937. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.77152/page/n3/mode/2up>.
- Loder-Neuhold, Rebecca. *Crocodiles, Masks and Madonnas: Catholic Mission Museums in German-Speaking Europe*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2019. https://www.academia.edu/41685589/Crocodiles_Masks_and_Madonnas_Catholic_Mission_Museums_in_German_Speaking_Europe.
- Lorenz, Agata. "Wychowawcza i edukacyjna funkcja Muzeum Misyjno-Etnograficznego Księży Werbistów w Pieniężnie, na przykładzie działalności ekspozycyjnej w latach 2005–2010." *Nurt SVD*, no. 1(45) (2011): 239–71.
- Luzbetak, Louis J. *Kościół a kultury: Antropologia stosowana na użytek misjonarzy*. Translated by Irena Józefowiczowa. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1972.
- . *Kościół a kultury: Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*. Translated by Stanisław Tokarski. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, 1998.
- Malinowski, Bronisław. "Introduction." In Lips, *The Savage Hits Back or the White Man Through Native Eyes*. London: Loyal Dickson Limited, 1937. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.77152/page/n3/mode/2up>.
- Nadolska-Styczyńska, Anna. *Pośród zabytków z odległych stron. Muzealnicy i Polskie etnograficzne kolekcje pozaeuropejskie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2011.
- Olsen, Bjørnar. *W obronie rzeczy: Archeologia i ontologia przedmiotów*. Translated by Bożena Shallcross. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2013.
- Pawlik, Krzysztof. "Zarys historii muzeów w Nysie od końca XIX wieku do 1945 roku." *Muzealnictwo*, no. 47 (2006): 15–25.
- Pratt, Mary L. *Imperialne spojrzenie: Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*. Translated by Ewa E. Nowakowska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.

- Rakowski, Tomasz. "Przemiany, przesunięcia, przedmioty przejściowe: Antropologia rzeczy." *Kultura Współczesna*, no. 3(57) (2008): 55–72.
- Schreiber, Hanna. *Koncepcja 'sztuki prymitywnej': Odkrywanie, osvajanie i udomowienie Innego w świecie Zachodu*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.
- Thomas, Nicholas. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in Pacific*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1991.
- Tańczuk, Renata. *Ars colligendi: Kolekcjonowanie jako forma aktywności kulturalnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2011.
- . "Misyjne rzeczy: Kilka uwag o sprawczości rzeczy na Watykańskiej Wystawie Misyjnej w 1925 roku." *Prace Kulturoznawcze* 23, nos. 2–3 (2019): 123–46.
- Traczyk, Krystian. "Kościelne zbiory etnograficzno-misyjne w Polsce." *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 42(1981): 187–245.
- Völkerkundemuseum Herrnhut. "History of the Collection." <https://voelkerkundeherrnhut.skd.museum/en/ueber-uns/>.
- Wingfield, Chris. *The Moving Objects of the London Missionary Society: An Experiment in Symmetrical Anthropology*. A thesis submitted to the University of Birmingham for the degree of Doctor of Philosophy, College of Arts and Law, University of Birmingham, 2012. https://www.academia.edu/1100047/PhD_Thesis_The_Moving_Objects_of_the_London_Missionary_Society_An_Experiment_in_Symmetrical_Anthropology.
- . "Missionary Museums." In *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives*. Edited by Gretchen Buggeln, Crispin Paine, and S. Brent Plate. New York: Bloomsbury Academic, 2017. https://www.academia.edu/29341478/Missionary_Museums.
- Whiteman, Darrell L. "Part I: Anthropology and Mission: The Incarnational Connection." *International Journal of Frontier Missions* 20, no. 4 (2003): 35–44.
- . "Part II: Anthropology and Mission: The Incarnational Connection." *International Journal of Frontier Missions* 21, no. 2 (2004): 79–88.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Renata TAŃCZUK – Zbiory misyjne. Zmaterializowany wymiar spotkań w strefach kontaktu

DOI 10.12887/33-2020-3-131-12

Kolekcje i muzea misyjne, zarówno te współczesne, jak i dawne, stawiają przed badaczem praktyk kolekcjonerskich i muzealnych niemałe wyzwanie poznawcze. Ich hybrydyczny charakter, misja, zmienna ontologia tworzących je obiektów, ich uwikłanie w kolonialną przeszłość i w politykę, a także powiązania z dyskursem antropologicznym, misjologicznym oraz wyobrażeniami o obcych powinny zostać wnikliwie opracowane tak w sensie teoretycznym,

jak i idiograficznym. Artykuł przedstawia propozycję ujęcia kolekcji i muzeów misyjnych jako materialnych zapisów spotkań w „strefie kontaktów” (pojęcie to zostało wprowadzone przez Mary L. Pratt) oraz kategorie pomocne do badań zbiorów i muzeów misyjnych („zmaterializowane strefy kontaktu”, „dary”, „pamiątki”, „towary”, „łupy”, „rzeczy przemianowane”, „rzeczowe elementy misyjnej narracji antypodboju”, między innymi „trofea”). Autorka wskazuje podstawowe problemy związane z takim ujęciem kolekcji misyjnych oraz stawia pytania badawcze ukierunkowujące dalsze eksploracje z zaproponowanej perspektywy.

Słowa kluczowe: kolekcje misyjne, muzea misyjne, strefa kontaktu, transkulturacja, misyjna narracja antypodboju, zmaterializowane strefy kontaktu

Kontakt: Zakład Badań Praktyk Kulturowych, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych, Uniwersytet Wrocławski, ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław
E-mail: renata.tanczuk@uwr.edu.pl

Renata TAŃCZUK, *Missionary Collections: A Materialized Dimension of Encounters in Contact Zones*

DOI 10.12887/33-2020-3-131-12

Missionary collections and museums, both contemporary and historical, represent a major challenge to a scholar interested in collecting practices and in museums. The hybrid character and mission of the latter, the variable ontology of objects assembled in them, their entanglement in the colonial past and in politics, their connections with anthropological and missiological discourse, as well as with different ideas concerning strangers, should be thoroughly investigated, both theoretically and idiographically. The article presents a proposal to interpret missionary collections and museums as material transcript of encounters in ‘contact zones’ (the concept was introduced by Mary L. Pratt) and suggests using certain categories useful in the study of missionary collections and museums, such as ‘materialized contact zones,’ ‘gifts,’ ‘souvenirs,’ ‘commodities,’ ‘loot,’ ‘renamed things,’ and ‘things as components of the missionary narrative of anti-conquest,’ including ‘trophies.’ The author identifies the basic problems related to such an interpretation of missionary collections and formulates questions relevant to adopting the proposed perspective in further studies.

Keywords: missionary collections, missionary museums, contact zone, transculturation, missionary narrative of anti-conquest, materialized contact zones

Contact: Zakład Badań Praktyk Kulturowych, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych, Uniwersytet Wrocławski, ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław, Poland
E-mail: renata.tanczuk@uwr.edu.pl

Andrzej SZYJEWSKI

SŁUPY I TOTEMY Australijskie konstrukcje sakralne

Z perspektywy współczesnej antropologii australijskie słupy wyrażają o wiele więcej niż tylko wartość obrzędu per se. W ich polu semantycznym mieszczą się skomplikowane treści mityczne i kosmologiczne, konstruuje model świata. Badając je łącznie z materialnymi wytworami kultury, należy zwrócić uwagę na interakcje i działania dokonujące się wokół nich i z ich użyciem, jak również na ich wpływ na społeczność.

Na australijskiej karcie pocztowej¹ wydrukowanej około roku 1950 można oglądać efektownie upozowanego, pomalowanego w białe pasy Aborygena z emblematem zatkniętym za przepaskę na włosy. Mężczyzna przymierza się do rzutu woomerą (miotaczem oszczepów), stojąc przed grubym pniem, na którego korze wyryty został deseń. Deseń ten przedstawia wznoszący się wężopodobny kształt, pokryty gwiazdzistym wzorem. Specjalizujące się w druku pocztówek wydawnictwo Mowbray Series reprodukowało na nich przede wszystkim największe atrakcje Queenslandu. Niewątpliwie zaliczono do nich także Aborygenów, w tym przypadku z dość oczywistym odniesieniem ich do powszechnie rozpoznawanych Indian Ameryki Północnej. Jeszcze większemu upodobnieniu służy tytuł pocztówki, nadpisany na negatywie: „Aborygen australijski i słup totemowy”. Ma nasuwać skojarzenia z monumentalnymi, bogato rzeźbionymi słupami Indian Haida czy Tsimshian, przedstawiającymi mityczne zwierzęta z klanowych tradycji. Manifestowane przez twórców i odbiorców pocztówki przekonanie, że australijscy tubylcy także mają swoje słupy totemowe nie było wyłącznie wytworem myślenia w ramach zasad popytu i podaży. Powiązanie rdzennej ludności Australii z obiektami totemicznymi zrodziło się w obrębie refleksji antropologicznej przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku, wykazującej istnienie dwóch głównych nosicieli „żywego” totemizmu na świecie: Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża Pacyfiku i australijskich Aborygenów. Ich totemizm miał być najbardziej rozwinięty i kompleksowy, podczas gdy w innych społecznościach plemiennych przetrwać miały jedynie jego przeżytki.

„Totem jest to klasa obiektów materialnych, do których dzikus odnosi się z przesadnym respektem, wierząc, że między nim a każdym egzemplarzem

¹ Zob. *Australian Aboriginal & Totem Pole*, <https://collections.mfa.org/download/575927>.

tej klasy istnieje osobisty i całkiem osobliwy związek”². Tak definiuje zjawisko to James George Frazer, jeden z prekursorów antropologicznej refleksji nad religią i twórca wiodącej wówczas teorii totemizmu. Frazerowski dzikus, zgodnie z przekonaniem epoki, musiał być prymitywny i osadzony w materialności, obce zaś były mu zwłaszcza subtelne dywagacje teologiczne jako niedosiężne dla jego prostego, praktycznego umysłu. Manipulowanie przezeń owymi „obiettami materialnymi” nie miało nic wspólnego z zachowaniami religijnymi, należało zaś do praktycznych działań magicznych (magii homeopatycznej), których celem miało być zwiększenie pogłowia zwierzyny czy ilości produktów jadalnych³. W tym celu umieszczano na słupach wyobrażenia zwierząt bądź roślin totemicznych i otaczano je kultem⁴. Obraz tańczącego przed słupem krajowca był tak sugestywny, że błyskawicznie zaraził w sensie memetycznym cały świat zachodni. Pod wpływem odkryć australijskich antropologów Émile Durkheim postawił tezę o elementarnym charakterze wierzeń i obrzędów totemicznych⁵. Wraz ze wzrostem popularności teorii Freuda i jego koncepcji hordy pierwotnej, „grasującej” w pracy *Totem i tabu*⁶, naukowa mitologia totemizmu rozwinęła się tak szybko, że ani dekonstrukcja konceptu przez Alexandra A. Goldenweisera w roku 1920⁷, ani dywagacje Claude’a Lévi-Straussa, kontynuowane od lat pięćdziesiątych do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku⁸, nie zdołały jej zahamować. Odpryskiem tej mitologii jest omawiana pocztówka wspierająca wizję jedności wszystkich „dzikusów” w ich prymitywnym i przewidywalnym totemicznym obrazie świata.

Zadaniem tekstu nie jest jednak dekonstrukcja tej zakorzenionej w masowej kulturze mitologii, zasadniczo porzuconej przez specjalistów jeszcze w połowie ubiegłego wieku, lecz próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, na ile obiekty w rodzaju australijskich słupów obrzędowych są „totemiczne”. Sprawdzenie tezy o obecności elementów totemicznych w symbolice sakralnych słupów w aborygeńskich systemach religijnych wymaga przeanalizowania relacji między „reprezentacją materialną” siły sakralnej w postaci

² J.G. Frazer, *Totemism*, Adam & Charles Black, Edinburgh 1887, s. 1. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia fragmentów obcojęzycznych pochodzą od autora.

³ Por. tenże, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczowski, PIW, Warszawa 1962, s. 44.

⁴ Por. tenże, *Totemism*, s. 31.

⁵ Zob. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.

⁶ Zob. S. Freud, *Totem i tabu*, tłum. J. Prokopiuk, M. Poręba, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993.

⁷ Zob. A.A. Goldenweiser, *Totemism, an Analytical Study*, „Journal of American Folklore” 23(1910) nr 88, s. 179-293.

⁸ Zob. C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, tłum. A. Steinsberg, PWN, Warszawa 1968; tenże, *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa 1969.

słupa a koncepcją tejsze siły i jej wartości dla aktorów obrzędów. Zbadanie tej kwestii wymaga z kolei odpowiedzi na co najmniej trzy pytania: (1) Czym są słupy używane w różnorodnych australijskich ceremoniach? (2) Co słupy te przedstawiają lub symbolizują? (3) Co robią z nimi Aborygeni? Dopiero wówczas możliwe będzie stwierdzenie, czy można zasadnie dopatrywać się w tych słupach przedstawień zwierzęcych przodków totemicznych oraz na ile owa totemiczna warstwa istotna jest w ich odbiorze.

Patrząc z szerszej perspektywy, trzeba stwierdzić, że w Australii funkcjonuje wiele klas wykorzystywanych obrzędowo artefaktów przenośnych i konstruowanych na stałe. Większość z nich należy do ścisłej dziedziny świętości, a więc może być oglądana wyłącznie przez wtajemniczonych mężczyzn w obrzędach męskich i przez kobiety w obrzędach kobiecych. Na Ziemi Arnhema są to sakralne przedmioty rangga, zwykle w postaci wydłużonych okrągłych lub płaskich pali⁹, w Australii Środkowej odpowiednikiem rangga są czuringi (tjurunga), płaskie drewniane deski lub kamienie, które na obszarach pustynnych zwane są kulpidji. Zarówno północne rangga, jak i środkowoaustralijskie czuringi traktowane są jako istniejące wiecznie emanacje przodków epoki Śnienia¹⁰ (Czasu Snu). Poza nimi pojawiają się konstrukcje wznoszone jedynie na czas odpowiednich ceremonii: w środkowej Australii przenośne konstrukcje z gałęzi i sznurka, czyli wani(n)gi, i słupy kultowe nazywane najczęściej tnatantja, takie jak kauaua u Aranda (Arerrnte) i wintari u Warramunga (Warumungu), ngaltawata u Pitjantjatjara czy gumagu u Warlpiri.

Spośród tych klas przedmiotów sakralnych słupy zajmują istotne miejsce w religiach Aborygenów. Wokół nich koncentruje się aktywność obrzędowa, sporządzenie ich i wbicie w ziemię wyznacza bowiem samą scenę działań. Jako przykład może tu posłużyć słup ngaltawata na pustyni Australii Środkowej. Zgodnie z odpowiednim mitem grupa przodków klanu Mała (czyli ludzi-Filandrów Kosmatych) przybyła do wzniesienia Uluru, by przeprowadzić tam obrzędy inicjacji młodzieży. Przodkowie przynieśli ze sobą święty słup, który wbili pośrodku ceremonialnego gruntu. Czynność ta wyznaczyła zawarcie swoistego kontraktu z siłami sakralnymi, a w związku z tym konieczność doprowadzenia inicjacji do końca. Wbicie słupa zorganizowało zarazem przestrzeń ceremonii: na wschód od niego przebywali podlegający inicjacji młodzieńcy; za nimi rozkładali obóz odpowiednio przedstawiciele tej połowy plemienia, do której młodzieńcy ci należeli, a po przeciwnej stronie mężczyźni drugiej połowy plemienia, z której rekrutowali się strażnicy inicjowanych oraz

⁹ Por. R.M. B e r n d t, *Djanggalawul: An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land*, Routledge & Kegan Paul, London 1952 s. 40n.; W.L. W a r n e r, *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*, Harper, New York 1958, s. 339n.

¹⁰ Tak tłumacząc obowiązujący obecnie w literaturze przedmiotu termin „Dreaming”, który wyparł wcześniej używany „Dreamtime”.

wykonawcy operacji, wyznaczając szeroko znany w Australii podział na „właścicieli” ceremonii i jej „wykonawców”. Adeptci, zwani ulpura, jeśli aktywnie nie uczestniczą w obrzędach, leżą przy słupie twarzą w dół, zniewoleni przez jego moc. „Mówi się, że ten słup, ngalta wadi (wana albo «kij-kopaczka» Matki-Ziemi), przechowuje się od obrzędu do obrzędu, jedynie ozdabiając go przed powtórным użyciem. Podnosi się go i pokazuje inicjowanym na pamiątkę Snu, przy wtórce odpowiednich pieśni. Jest on dla nieinicjowanych tabu, podobnie jak znaki na Uluru w tym miejscu”¹¹.

Zasadniczo słup tego rodzaju powinien pozostać na miejscu obrzędu do jego końca, choć w micie codziennie zanoszony był na ceremonialny grunt przez młodych inicjowanych Mala albo przez starszyznę¹².

Podobną rolę swojej pieczęci zabezpieczającej obrzęd pełni u Aranda (Arrente) słup kauaua (kauwa-auwa). W trakcie kompleksu ceremonii inicjacyjnych Engwura (ingkura) starszyzna wznosi kilkumetrowy słup, wokół którego zapala się ogień. O świcie następnego dnia adepci po zgromadzeniu wokół kauaua idą do obozu kobiecego, gdzie także płoną dwa ogniska. Mężczyźni przeciwstawnych grup zanurzają się w ich dymie na pół minuty, następnie wracają do kauaua i Engwura zostaje zakończona wyciągnięciem słupa¹³.

Informatorzy Strehlowa przypisują słupowi niezwykłą moc: „U stóp wysokiego słupa kauaua odbywa się ostatnia ceremonia. Potem zostaje on siłą wyrwany przez podnieconych iliara [adeptów]. Jest bowiem dla nich symbolem rala parra, największej ze świętości (tjurunga), który torturował ich przez te wszystkie miesiące prób na gruncie ingkury. Chwytają za wyrwany słup i poruszają nim, trzymając go poziomo na wysokości piersi, w górę i w dół i, ułożywszy go na ramionach, tańczą dziko wokół wału ziemnego. Chcą «wymęczyć go i wyczerpać jego siłę», tak, jak rala parra w poprzednich miesiącach męczył ich, wyczerpywał i prześladował w dzień i w nocy. Iliara brutalnie zdzierają ze słupa jego ozdoby, które opadają do głębokiego rowu i pod stos gałęzi. Ustawiają się w prostą kolumnę i, specjalnie powłócząc nogami, przemaszzerowują przez święty wał ziemny. Ich stopy wydeptują wielką szczerbę w środku rala parra. Wielka tjurunga została pokawałkowana, jej czar złamano i straciła swoją moc”¹⁴.

Według Strehlowa, gwałtownie niszcząc kauaua, adepci tym samym sygnalizują nieodwracalny charakter własnej przemiany w pełni inicjowanych mężczyzn. W przeciwieństwie jednak do ngaltawata słup kauaua nie jest bezpośrednim wyznacznikiem trwałości obrzędu, lecz pośrednim symbolem wału

¹¹ W.E. H a r n e y, *Ritual and Behaviour at Ayers Rock*, „Oceania” 31(1960) nr 1, s. 71n.

¹² Por. tamże, s. 67.

¹³ Por. T.G.H. S t r e h l o w, *Aranda Traditions*, Melbourne University Press, Melbourne 1947, s. 77.

¹⁴ Tamże, s. 111.

ziemnego rala parra, na którym przez kilka miesięcy muszą kłaść głowy śpiący adepti. Tym niemniej, „zniewalając do uczestnictwa”, słupy takie, jak ngaltawata i kauaua stają się istotnie reprezentacjami mocy obrzędu. Czy w takim razie rację miał Durkheim, uznając je za „materialne wyobrażenia totemu”¹⁵? W przodkach totemicznych widział personifikacje obrzędu, stąd widoczne przejawy ich zadowolenia, jeśli obrzędy są odprawiane¹⁶. Wszelkie przedmioty obrzędowe, w tym także słupy, są w efekcie materializacjami przodka, a jeśli przodek jest jedynie uosobieniem obrzędu, to są one jego uwidocznieniem.

Z perspektywy współczesnej antropologii australijskie słupy wyrażają o wiele więcej niż tylko wartość obrzędu per se. W ich polu semantycznym mieszczą się skomplikowane treści mityczne i kosmologiczne, konstruujące model świata. Badając je łącznie z materialnymi wytworami kultury, należy zwrócić uwagę na interakcje i działania dokonujące się wokół nich i z ich użyciem, jak również na ich wpływ na społeczność.

Dla przykładu u Warlpiri z północnej strefy pustynnej w czasie męskiej ceremonii inicjacyjnej Gadjaru używa się dwóch słupów, zwanych gumagu (kumaku). Są one reprezentacjami pary braci Mamandabari, którzy wprowadzili inicjację u Warlpiri. Słupy wbija się w ziemię po obu stronach jamy w ziemi (ngangguru), w której przebywają adepti przed próbą ognia. Mamandabari w micie są dla Warlpiri wzorcową grupą wspólnie inicjowanych mężczyzn, którzy wzajemnie na sobie przeprowadzają ceremonie. Ich najważniejszym dokonaniem miało być wprowadzenie Gadjaru. Oni zatem po raz pierwszy wykopali dół ngangguru i wbili słupy, które – zależnie od wersji, były używanymi przez nich magicznie powiększonymi kijami-kopaczkami bądź zostały przez nich specjalnie skonstruowane. Niezależnie od wersji uważa się, że tkwi w nich moc braci: „Zmieszali krew, która spływała im z nacięć na przedramionach, z czerwoną ziemią z gniazda termitów (nie dysponowali bowiem ochrą). Tą pastą ozdobili się wzajemnie i posmarowali słupy gumagu oraz warkotki i przygotowane patyki-pochodnie djindjimirimba. W konsekwencji wszystkie te elementy przesiąknięte są mocą sprawczą i istotową Mamandabari. [...] Rano następnego dnia Mamandabari wprowadzili do swych ciał słupy gumagu i kopaczki giari, wpychając je w oparzeliny tak, że stały się częścią ich szkieletów. Dzięki temu mogli je łatwiej nieść i wyciągać z siebie w kolejnych miejscach, gdzie powtarzali Gadjaru. Wreszcie w miejscowości Nyugulgu wykopali dół w pobliżu wielkiego pnia drzewa landi, z którego skorzystali, by ukształtować kolejne parafernalia. Od tego momentu gumagu, giari i warkotki wykonuje się z drewna na wzór kości Mamandabari”¹⁷.

¹⁵ Durkheim, dz. cyt., s. 115.

¹⁶ Por. tamże, s. 278.

¹⁷ A. Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia. Gadjaru i Buluwandi u Warlpiri*, „Studia Religioznawcze” 47(2014) nr 3, s. 201.

Gumagu zostają odniesione zarówno do mocy sprawczej przodków, jak i do ich konstrukcji cielesnej i w perspektywie mitycznej jednoczą się z nimi jako „krew z krwi i kość z kości”. Gdyby Warlpiri chcieli wyrazić proste przełożenie „obrzęd = słupy”, nie posługiwaliby się tak skomplikowaną symboliką w swoich metonimiach. Nietrudno odnaleźć analogie do symbolizacji tego rodzaju w przekazach Aranda. Zgodnie z relacją Gęzy Róheima, wbicie słupa kauaua w czasie ceremonii powoduje przesączenie go świętością, płynącą przez śpiewane nieustannie przez starszyznę pieśni¹⁸. W pieśniach tych przekazany zostaje mit Malpungi, tego z przodków Aranda, który ustanowił ceremonię Engwura. Słup staje się w ten sposób „kręgosłupem Malpungi”, a umieszczone na jego szczycie pióra – głową przodka. Słup emanuje wówczas tą samą mocą, którą emanował Malpunga¹⁹. Australijskie pole znaczeniowe kręgosłupa zawiera istotny sens kosmologiczny, związany z axis mundi, dlatego też kauaua wyznacza centrum obrzędowe ceremonii Engwura.

W dalszej argumentacji Róheima kauaua stanowi zarazem freudowsko przekształcone narządy płciowe, a mit o wędrownicy przodków należy traktować jako zakamuflowany proces płodzenia. Dlatego w micie Malpungi wspomniany jest jako zamiennik słupa jego wężowy penis, a niesione przez niego święte przedmioty są źródłem płodności: „Związek przystroju głowy z czuringą jako symbolem prokreacji współgra z ideą, że jest to wyłącznie męski atrybut”²⁰. Dlatego kauaua, tak jak sam Malpunga, swoją mocą przyciąga kobiety, podobnie jak symbolicznie związanych ze sferą kobiecą adeptów przed inicjacją²¹. Niezależnie od wątpliwości, jakie nasuwa jednostronna interpretacja Róheima, w tym przypadku związek: kauaua – kręgosłup – penis – axis mundi odgrywa istotną rolę w polu symbolicznym ceremonialnego słupa u Aranda. Wykorzystywany w analogicznych celach przez sąsiednie plemię Warramunga, słup zwany tjirilpi (chirilpa) bądź wintari stawiany jest w połowie drogi między obozem męskim a kobiecym. W trakcie inicjacji mężczyźni i kobiety staczają obrzędowe walki, których celem jest panowanie nad słupem. Z kontekstu rytualnego wyraźnie wynika, że wintari, podobnie jak kauaua, przyciąga kobiety, działając w sposób analogiczny do popędu seksualnego²².

¹⁸ Por. G. Róheim, *Children of the Desert*, t. 1, *The Western Tribes of Central Australia*, Basic Books, New York 1974, s. 156-161.

¹⁹ Por. T.G.H. Strehlow, *Songs of Central Australia*, Angus and Robertson, Sydney 1971, s. 409, 515-520.

²⁰ G. Róheim, *Australian Totemism: A Psycho-analytic Study in Anthropology*, Frank Cass, New York 1971, s. 242.

²¹ Por. A. Szymborski, *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Nomos, Kraków 2015, s. 110-112.

²² Por. B. Spencer, F.J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Macmillan, London 1904, s. 391; F.J. Gillen, *Journal Extract*, w: *My Dear Spencer: The Letters*

Można zatem stwierdzić, że słupy takie, jak kauaua, wintari czy gumagu, traktowane są jako zawierające istotę, a przez to moc przodka. Używane przez Aborygenów metonimie ciążą w stronę cielesności przodków. Na ile mają oni charakter totemiczny, jest kwestią dyskusyjną²³. Aborygeni zawsze wyposażają bohaterów mitów w przynależność klanowo-totemiczną. Malpunga należy do klanu Achilpa (Tjilpa) (Kuna Workowata; łac. *Dasyurus viverrinus*, niełaz plamisty). Wykorzystywane symbolizmy słupa koncentrują się jednak na jego ludzkim charakterze; do wyglądu zwierzęcego odwołują się zdobienia w kształcie białych cętek na ciałach adeptów, uznawane zarazem za reprezentacje gwiazd. Mamandabari należą do totemicznych przodków epoki Śnienia (Jukurrpa), ale mity przypisują im postać ludzką, choć potrafili zarówno latać, jak i przemieszczać się pod ziemią²⁴. Założycielem ceremonii inicjacyjnych u Warramunga jest Tęczowy Wąż Wollunqua (Walunkwa) o bardzo rozbudowanej symbolice rytualnej i kosmologicznej. Mit jego wędrówki przedstawia go jako oscylującego między wznoszeniem się a opadaniem, co przekłada się też na strukturę społeczną Warramunga²⁵. Słup wintari może odwoływać się do jego wzniesionej pozycji, kiedy wypatrywał drogi przed sobą²⁶, nie ma na nim jednak żadnych figuratywnych wyobrażeń (w trakcie inicjacji Warramunga budowali z ziemi odrębne wyobrażenie Wollunki, zwane Mini-imburu). Ewidentnie zatem bezpośrednie przełożenia zwierząt totemicznych na symbolikę i formę słupów nie interesowały Aborygenów.

Australijskie słupy kultowe nie są prostymi przedmiotami, lecz kilku-elementowymi konstrukcjami, których każda część wyposażana jest w rozliczne sensory mniej lub bardziej niezależnie od sensu całości. I tak na przykład ngaltawata ozdobiony był puchem orła klinoogonowego – ptaka, który u Pitjantjatjara symbolizuje ceremonię inicjacyjną. Generalnie puch ptasi czy roślinny, używany przez Aborygenów do ozdabiania ciała lub sakralnych przedmiotów, jest nośnikiem mocy ceremonii oraz pełni funkcje zapładniające i apotropaiczne. Słup na szczycie miał poprzeczkę, na której wieszano święte deseczki kulpidji, wykorzystywane w czasie inicjacji. Owe przedmioty sakralne z reguły uważane były za emanacje przodków pojawiających się w micie,

of F. J. Gillen to Baldwin Spencer, red. J. Mulvaney, H. Morphy, A. Petch, Hyland House Publishing Pty Ltd, Melbourne 2001, s. 344.

²³ Por. A. S z y j e w s k i, *Ludzie czy zwierzęta? Przodkowie w mitach Uluru u Pitjantjatjara*, „Rocznik Lubuski” 42(2016) nr 2, s. 89n.; B. G l o w c z e w s k i, *Totem, rêve et langage. Les Warlpiri du désert central australien*, „Annales de la Fondation Fyssen” 1987, nr 3, s. 59-67.

²⁴ Por. M. M e g g i t t, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, cz. 1, „Oceania” 36(1966) nr 3, s. 177.

²⁵ Por. M. M a u r i c e, *Warumungu Land Claim*, Australian Government Publishing Service, Canberra 1996, s. 87.

²⁶ Por. A. S z y j e w s k i, *Australijskie ceremonie ognia: Ceremonie Wollunki u Warramunga*, „Studia Religioznica” 49(2016) nr 3, s. 245-248.

a tym samym wzmacniały świętość obrzędu jako naoczny dowód związku rytualnej aktywności z opisanymi w micie działaniami.

Także używane w ceremonii Gadjari u Warlpiri dwa czterometrowe słupy gumagu ozdabiano biało-czerwonymi pasami puchu. Jeden z nich zdobiony był symbolami pnąca hoi (ngalyipi), drugi zaś symboliką Tęczowego Węża Yarripiri (ewentualnie innej jego formy, Wana, ściślej związanej z wodą). Niezależnie zatem od reprezentowania pary braci Mamandabari słupy noszą własną symbolikę. Ngalyipi (maribi) w micie Gadjari służyło do spętania ludożerczych potworów połykających adeptów. Dopiero gdy zostały one unieruchomione, można je było spalić²⁷. W obrzędzie pnączem tym wiązywano pochodnie, za pomocą których poddawano adeptów próbie ognia²⁸. Tęczowy Wąż wiąże się z porą deszczową, ceremoniami inicjacyjnymi i sferą uraniczną. W kontekście „ognistej” aktywności rytualnej przy słupach można odnieść go do idei pożaru kosmicznego i wyznaczenia drogi do zaświatów.

Podobną symbolikę ofidyczną niesie u Warlpiri inny słup, który wykorzystywany jest w czasie ceremonii Buluwandi (Puluwanti) lub Jardiwana. Słup ten ma wymalowane czerwienią wizerunki węża Banangula, stanowiącego odpowiednik lub formę Yaripiri²⁹. Jego mitologia odnosi się do działań przodków próbujących naprawić wywołaną wcześniej katastrofę: kiedy z nieba spadły gwiazdy, przodkowie próbowali zebrać je i z powrotem na nim zawiesić. Skonstruowali w tym celu olbrzymi słup obrzędowy, który najpierw skierowali w cztery strony świata, a następnie postawili tak, by wskazywał prosto na niebo. Dzięki temu przywrócili właściwy rytm roczny z długimi dniami i krótkimi nocami w lecie, a odwrotnie – w zimie³⁰. Co istotne, umaszczenie Banangula (*Vermicella annulata*) to biało-czarne pasy.

Słup kauaua u Aranda oraz wintari u Warramunga nie łączy się z konkretnymi wyobrażeniami, choć podobnie jak ngaltawata i gumagu, ozdabiony jest pasami z puchu, przymocowanymi krwią mistrza ceremonii³¹. Użycie krwi służyć ma powiązaniu materii słupa z osobą i mocą przodka. Zwykle w Australii

²⁷ Por. M. M e g g i t t, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, cz. 2, „Oceania” 36(1966) nr 4, s. 294-300.

²⁸ Por. t e n ż e, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, cz. 4, „Oceania” 37(1967) nr 2, s. 127; S z y j e w s k i, *Australijskie ceremonie ognia. Gadjari i Buluwandi u Warlpiri*, s. 208.

²⁹ Por. N. P e t e r s o n, *Buluwandi: A Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict*, w: *Australian Aboriginal Anthropology: Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, red. R.M. Berndt, University of Western Australia Press, Nedlands 1970, s. 203.

³⁰ *Singing the Milky Way: A Journey into the Dreaming*, reż. D. Betz, A Songline Aboriginal Art Productions DVD, Australia, 2003.

³¹ Por. B. S p e n c e r, F.J. G i l l e n, *The Arunta: A Study of the Stone Age People*, t. 1, Macmillan, London 1927, s. 293.

zdobienia są biało-czerwone, kojarzone z krwią i kośćmi jako podstawowymi wyznacznikami życia i śmierci. Wzniesienie i ozdobienie wintari przedstawiane jest przez badaczy jako wydarzenie kluczowe: „Rankiem pierwszego z dwóch ostatnich dni dwaj starcy [należący do klasy matrymonialnej – A.S.] Tjupila przygotowali szczególny słupek, zwany wintari, długi na sześć metrów. Po całkowitym pokryciu go czerwoną ochrą, przymocowano do szczytu wiązkę gałązek eukaliptusa. Następnie wyciągnięto go z koryta strumienia, gdzie go przygotowywano i przeniesiono na płaski obszar mniej więcej w połowie drogi między obecnym obozowiskiem mężczyzn a obozem kobiecym, tam zaś starzy ludzie Thakomara i Tjupila umocowali go w pozycji pionowej”³².

Kauaua po posmarowaniu krwią pokrywano czarnymi i białymi pasami³³, co z jednej strony stanowi odwołanie do ozdób świeżo inicjowanych adeptów, z drugiej zaś do struktur kosmologicznych, na przykład przemienności pory suchej i deszczowej. Baldwin Spencer i Francis J. Gillen piszą: „Następnie przymocowano do szczytu pęk piór orła klinoogonowego; pod nim uwiązano białe Chilara, czyli opaski na głowę, potem zawieszono w dwóch wiązках końce ogonów wielkoucha Alpira, a tuż pod nimi umocowano długą kościaną zatyczkę do nosa. W efekcie użyto wszelkich możliwych ozdób głowy”³⁴.

Ewidentnie zatem konstrukcja szczytu słupa wskazywała na głowę Malpungi i była tak explicite nazywana, podobnie jak cały słupek określano jako kręgosłupek Malpungi. Skojarzenie głowy przodka z orłem klinoogonowym świadczy o zachowaniu powszechnego w Australii wzorca, którego modelem reprezentacją może być słupek używany w południowoaustralijskich inicjacjach Bora. „Trzy metry od głowy figury Baiamego stało drzewo rzewni, na którym mniej więcej sześć i pół metra nad ziemią znajdowała się imitacja gniazda orła klinoogonowego. Na pniu drzewa wyryte było wyobrażenie Słońca, mające około czterdzieści centymetrów średnicy, wykonane w ten sposób, że z jego zarysu usunięto korę, a tuż nad nim w taki sam sposób wyryto podobiznę Księżyca o trzydziestopięciocentymetrowej rozpiętości między rogami. Od stóp drzewa z gniazdem wiło się [...] wyobrażenie wahwee, wielkiego potwora przypominającego węża. Żył on w wielkim billabongu i zwykł zabijać i zjadać ludzi Baiamego, oni zaś nie byli w stanie pozbawić go życia. Owa ziemna rzeźba miała osiemnaście metrów długości i trzydzieści centymetrów szerokości”³⁵. Baiame jest w południowo-wschodniej Australii założycielem ceremonii Bora, a jego wysłannikiem był orzeł klinoogonowy. Gniazdem orła nazywano gwiazdozbiór Krzyża Południa. Także i węża Wahwee (Wawi)

³² C i ż, *The Northern Tribes of Central Australia*, s. 380.

³³ Por. S t r e h l o w, *Aranda Traditions*, s. 111.

³⁴ S p e n c e r, G i l l e n, *The Arunta: A Study of the Stone Age People*, t. 1, s. 293.

³⁵ R. H. M a t h e w s, *The Būrbūng of the Wiradthuri Tribes*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 25(1896), s. 300n.

umieszczano wśród gwiazd, jako że „czarne pasmo na Drodze Mlecznej, ciągnące się w stronę Krzyża Południa, jest jednym z przodków Wawi”³⁶. W konsekwencji konstrukcje ceremonialnego gruntu Bory dostarczają wyjaśnienia obecności symboliki takich zwierząt, jak wąż i orzeł klinoogonowy w polach semantycznych australijskich słupów obrzędowych.

Na zakończenie warto przypomnieć, że omawiane tu słupy wznoszono w ramach rytów, których celem było sfinalizowanie długiego, niekiedy kilkuletniego ciągu inicjacyjnych wtajemniczeń męskich. We wszystkich omawianych społecznościach, z wyjątkiem mieszkańców południowo-wschodniej Australii, towarzyszyły one operacji subincyzji i następującemu po niej powolnemu zdrowieniu rany inicjacyjnej. Jakie sensory można zatem wyprowadzić z aktywności obrzędowej koncentrującej się na słupach? Z dotychczasowej analizy wynika, że wbicie ich w grunt ceremonialny było aktem zwieńczenia dotychczasowych działań, przywołującym moc tych postaci ancestralnych, w których gestii pozostawały inicjacje. Tradycje mityczne wskazują je jako tych, którym udało się tak przeprowadzić operacje inicjacyjne, że ich podopieczni przeżyli i wyzdrowieli. Rany inicjacyjne są silnie kojarzone z destrukcyjnym żywiołem ognia. Próby inicjacyjne, jakim poddawani są adeptci, obejmują kontakt z ogniem, na przykład przerzucanie iskrzących pochodni nad ich głowami, zanurzanie w dymie ogniska czy taniec z pochodniami. Często są też zawody między mężczyznami a kobietami o panowanie nad samymi adeptami, ogniskami lub, jak u Warramunga, słupem kultowym. Opanowanie strachu w obliczu ognia zrównane zostaje z opanowaniem „zaognienia się” rany.

Kolejne działania obrzędowe związane ze słupem można sprowadzić do rozsiewania zamkniętej w nim mocy stwórczej. Zgodnie z komentarzami informatorów już samo produkowanie chmur iskier powoduje istotne skutki w sensie prokreacyjnym, gdyż dzięki temu rozprzestrzeniają się po świecie duchy-zarodki. Sprzyjają temu także takie działania, jak kręcenie warkotkami, a zwłaszcza poruszanie słupami obrzędowymi. Ponieważ są one pokryte puchem, który odrywa się pod wpływem ruchu, jego unoszące się nad gruntem obrzędowym kłaczki są także traktowane jako wypełnione dziecięcymi duchami-zarodkami. Do tych samych funkcji odwołuje się zarówno falliczna symbolika słupów, jak i ich powiązanie z różnymi formami Tęczowego Węża. Wąż jest przede wszystkim nosicielem wód, które metonimicznie wskazują na całą sferę płodności.

Jak wynika z przedstawionych wyżej analiz, dla Aborygenów wbicie słupa jest silnie powiązane także z organizacją i uporządkowaniem przestrzeni

³⁶ T e n z e, *Ethnological notes on the Aboriginal tribes of New South Wales and Victoria*, „Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales” 38(1904), s. 364.

obrzędowej, a w konsekwencji stanu całego kosmosu. Słup ustanawia i sankcjonuje opozycje: męskie–żeńskie, inicjowani–inicjujący, jałowe–płodne, pora sucha – pora deszczowa. W konsekwencji obrzędowe słupy są elementami tego samego kompleksu jako z jednej strony metonimie procesu inicjacji, z drugiej zaś jako reprezentacje idei centrum i równowagi sił.

Nie sposób zatem uznać istotnej roli idei totemicznych w symbolice australijskich słupów obrzędowych. Nie konstruuje się ich w celu religijnej komunikacji ze zwierzęcymi przodkami. Niezależnie od faktu, że nie zawsze mają oni formy zwierzęce, aktywność rytualna odbywa się na wielu poziomach, rozpięta na swoistej sieci znaczeń, zakotwiczonej w słupach. Sieć obejmuje odzwierciedlenia mocy przodków, procedur inicjacyjnych z chirurgią rytualną na czele, organizacji społecznej, struktur kosmologicznych, wreszcie ładu kosmicznego rządzącego między innymi przemianami pór roku. Dla przykładu Nukunu z południowych Gór Flindersa mówią o Drodze Mlecznej jako o wielkim drzewie, które jednocześnie jest słupem ceremonialnym Urumbula. Drzewo uległo zniszczeniu, jego fragmenty pozostałe na niebie tworzą Drogę Mleczną, a te, które spadły na ziemię, wytworzyły kompleksy elementów krajobrazu, pieśni i obrzędów³⁷. Treści stricte totemiczne są jedynie mniej istotną częścią tego układu, obejmującego wszystko, co Aborygeni rozumieją pod pojęciem Śnienia czy też Czasu Snu. Zarówno aktywność rytualna, jak i opisane w mitach dokonania przodków czy wytwory materialne, takie jak słupy, są traktowane jako manifestacje Śnienia. Aktywowanie tych manifestacji umożliwia trwanie terytorium i reprodukcję jego mieszkańców.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Berndt, Ronald Murray. *Djanggalawul: An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- Betz, David. *Singing the Milky Way: A Journey into the Dreaming*. Canberra: A Songline Aboriginal Art Productions. DVD Video, 2003.
- Clarke, Philip A. "The Aboriginal Cosmic Landscape of Southern South Australia." *Records of the South Australian Museum* 29, no. 2 (1997): 125–45.
- Durkheim, Émile. *Elementarne formy życia religijnego: System totemiczny w Australii*. Translated by Anna Zadrożyńska. Warszawa: PWN, 1990.
- Frazer, James George. *Totemism*. Edinburgh: Adam & Charles Black, 1887.
- . *Złota gałąź*. Translated by Henryk Krzeczkowski. Warszawa: PIW, 1962.
- Freud, Sigmund. *Totem i tabu*. Translated by Jerzy Prokopiuk and Marcin Poręba. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1993.

³⁷ Por. P.A. Clarke, *The Aboriginal Cosmic Landscape of Southern South Australia*, „Records of the South Australian Museum” 29(1997) nr 2, s. 134.

- Gillen, Francis James. "Journal Extract." In *My Dear Spencer: The Letters of F. J. Gillen to Baldwin Spencer*. Edited by John Mulvaney, Howard Morphy, and Alison Petch. Melbourne: Hyland House Publishing Pty Ltd, 2001.
- Glowczewski, Barbara. "Totem, rêve et langage: Les Warlpiri du désert central australien." *Annales de la Fondation Fyssen*, no. 3 (1987): 59–67.
- Goldenweiser, Alexander Alexandrovich. "Totemism, an Analytical Study." *Journal of American Folklore* 23, no. 88 (1910): 179–293.
- Harney, William Edward. "Ritual and Behaviour at Ayers Rock." *Oceania* 31, no. 1 (1960): 63–76.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mysł nieoswojona*. Translated by Andrzej Zajączkowski. Warszawa: PWN, 1969.
- . *Totemizm*. Translated by Aniela Steinsberg. Warszawa: PWN, 1968.
- Mathews, R. H. "The Būrbūng of the Wiradthuri Tribes." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 25 (1896): 295–318.
- . "Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria." *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales* 38 (1904): 203–381.
- Maurice, Michael. *Warumungu Land Claim*. Canberra: Australian Government Publishing Service, 1996.
- Meggitt, Mervyn. "Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia." Part 1. *Oceania* 36, no. 3 (1966): 173–213.
- . "Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia." Part 2. *Oceania* 36, no. 4 (1966): 283–315.
- . "Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia." Part 4. *Oceania* 37, no. 2 (1967): 124–47.
- Museum of Fine Arts, Boston. "Australian Aboriginal & Totem Pole." <https://collections.mfa.org/download/575927>.
- Peterson, Nicolas. "Buluwandi: A Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict." In *Australian Aboriginal Anthropology: Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*. Edited by Ronald Murray Berndt. Nedlands: University of Western Australia Press, 1970.
- Róheim, Geza. *Australian Totemism: A Psycho-analytic Study in Anthropology*. New York: Frank Cass, 1971.
- . *Children of the Desert*. Vol 1. *The Western Tribes of Central Australia*. New York: Basic Books, 1974.
- Spencer, Baldwin, and Francis James Gillen. *The Arunta: A Study of the Stone Age People*. Vol. 1. London: Macmillan, 1927.
- . *The Northern Tribes of Central Australia*. London: Macmillan, 1904.
- Strehlow, Theodor George Henry. *Aranda Traditions*. Melbourne: Melbourne University Press, 1947.
- . *Songs of Central Australia*. Sydney: Angus and Robertson, 1971.
- Szyjewski, Andrzej. "Australijskie ceremonie ognia: Gadjari i Buluwandi u Warlpiri." *Studia Religioznologica* 47, no. 3 (2014): 197–211.

- . “Australijskie ceremonie ognia: Ceremonie Wollunki u Warramunga.” *Studia Religioznawstwa* 49, no. 3 (2016): 231–50.
- . “Ludzie czy zwierzęta? Przodkowie w mitach Uluru u Pitjatantjara.” *Rocznik Lubuski* 42, no. 2 (2016): 61–93.
- . *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*. Kraków: Nomos, 2015.
- Warner, William Lloyd. *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*. New York: Harper, 1958.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej SZYJEWSKI – Słupy i totemy. Australijskie konstrukcje sakralne
DOI 10.12887/33-2020-3-131-13

Celem artykułu jest zbadanie kompleksu znaczeń słupów obrzędowych w systemach religijnych Aborygenów australijskich. Szczególne miejsce słupów w ich obrębie związane jest z ich rolą organizatorów przestrzeni sakralnej i podziałów społecznych. Zarazem słupy są identyfikowane z istotą przodka – założyciela obrzędów, zwłaszcza zaś z jego mocą przekształcania rzeczywistości, a określane są jako kręgosłup przodka bądź jego kości, penis czy głowa. Za pośrednictwem słupów przodkowie zmuszają uczestników do poddania się rygorom inicjacji i przekazują otoczeniu płodną moc regenerującą. Poprzez symbolikę Tęczowego Węża słupy odnoszone są do konstrukcji świata i kojarzone z dominującymi formacjami gwiazdnymi, zwłaszcza z Drogą Mleczną i Krzyżem Południa. Uznawane są zworniki łączące tradycje mityczne, pieśni i działania obrzędowe ze strukturą kosmosu i społeczeństwa w obrębie idei Śnienia.

Słowa kluczowe: Aborygeni australijscy, totemizm, parafernalia religijne, Tęczowy Wąż, symbolika

Kontakt: Zakład Fenomenologii i Antropologii Religii, Instytut Religioznawstwa, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
E-mail: andrzej.szyjewski@uj.edu.pl; a.szyjewski@iphils.uj.edu.pl
Tel. 12 6631778

Andrzej SZYJEWSKI, Poles and Totems: Australian Sacred Constructions
DOI 10.12887/33-2020-3-131-13

The purpose of the article is to examine the complex meanings of the ceremonial poles in the religious systems of Australian Aborigines. The special position of the poles within these systems is related to their role as organizers of sacred space and social divisions. At the same time, poles are identified with the essence of the ancestor—the founder of rites, in particular with his power

to transform reality, being referred to as the spine of the ancestor or his bones, penis or head. Through the poles, the ancestors force the participants to submit to the rigors of initiation and transmit to the environment their prolific regenerating power. Through the symbolism of the Rainbow Serpent, poles are related to the structures of the world, associated with dominant star formations, such as the Milky Way and the Southern Cross. The structures in question are recognized as combining mythical traditions, songs, and ceremonial activities with the structure of the cosmos and society within the idea of The Dreaming.

Keywords: Australian Aborigines, totemism, religious paraphernalia, Rainbow Serpent, symbolism

Contact: Zakład Fenomenologii i Antropologii Religii, Instytut Religioznawstwa, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków, Poland

E-mail: andrzej.szyjewski@uj.edu.pl; a.szyjewski@iphils.uj.edu.pl

Phone: +48 12 6631778

KU RZECZY NIEMATERIALNEJ

Aneta GRODECKA

FURTKA DO ŚWIATA DUCHA O splocie obrazu i słowa w twórczości Macieja Bieniasza

Bieniasz nie chce być postrzegany jako „walczący rewolucjonista”. Jego realistyczna strategia i poglądy na sztukę każą widzieć w nim mistyka, który w okolicach rzeczywistości, jak Bierdiajew, poszukuje nieskończoności. Twórczość kojarzy ze sferą tajemniczą, z intuicją i niekończącym się błędzeniem, a dzieła – z formą modlitwy. Dzieła Bieniasza z pogranicza słowa i obrazu nie mieszczą się w formule ilustracji, bliskie są infrazie; to obrazy, gdzie słowo jest jedynie bodźcem, a ich właściwym tematem są przeżycia i doznania wzbudzone przez literaturę i muzykę.

Nie dążyłem do zrozumienia tego, co ogólne, lecz do zanurzenia się w świecie konkretnego, odkrycia w nim sensu i uniwersalizmu¹.

Mikołaj Bierdiajew

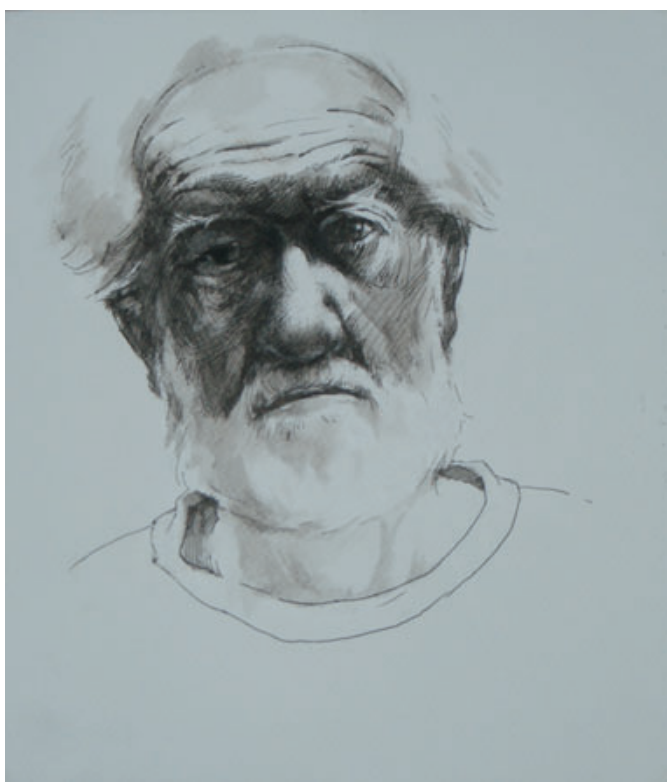
Czy w sztuce współczesnej jest jeszcze miejsce dla metafizyki? W jaki sposób opisywać dzisiaj przygody artysty myślącego? Czy podziały w sferze mentalnej, które odkryła neuronauka, zawierają jednocześnie projekt tego, jak ujmować umysł twórcy, jego wrażliwość i zasób wartości? Czy nasze rozumienie artefaktu kulturowego nawiązuje do lansowanych współcześnie haseł „rzeczowości” i „nowego materializmu”? Czy w dobie postsztuki i prowokacji wypada jeszcze tworzyć dzieła werystyczne? Odpowiedź na podobne pytania staje się ważna w momencie, gdy zderzeni zostajemy z twórczością Macieja Bieniasza. To twórca, który czuje związek pokoleniowy z grupą „Wprost”, pozostaje jednak artystą osobnym, zamkniętym w kręgu osobistych tematów, subiektywnych wyborów i obsesji. Uznaje, że „obraz jest zapisem kontaktu twórcy z ważnymi dla niego jakościami – jest zapisem w specyficznym i w dużym stopniu subiektywnym języku”². Bieniasz praktykuje w cechu malarstwa od ponad pół wieku i zdobył w jego kręgach miano mistrza. Znany z dystansu wobec współczesności – nie uzyskał prawa jazdy, upiera się, by listy

¹ M. Bierdiajew, *Świat poznania filozoficznego*, tłum. J. Pawlak, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1984, s. 7. Przywoływane fragmenty tej pracy pochodzą z autobiograficznej książki Bierdiajewa *Opyt filozofskoj awtobiografii*, wydanej w Paryżu w roku 1949.

² M. Bieniasz, *Zdefiniować precyzyjnie określenia „sacrum” w sztuce...*, w: tenże, *Satis verborum. Obrazy, rysunki*, red. A. Orłowska, Galeria Współczesnej Sztuki Sakralnej „Dom Praczeki”, Kielce 2016, s. 2.



2. *Maciej Bieniasz w pracowni*, Koszyce Wielkie, 2019.
Fot. A. Grodecka.



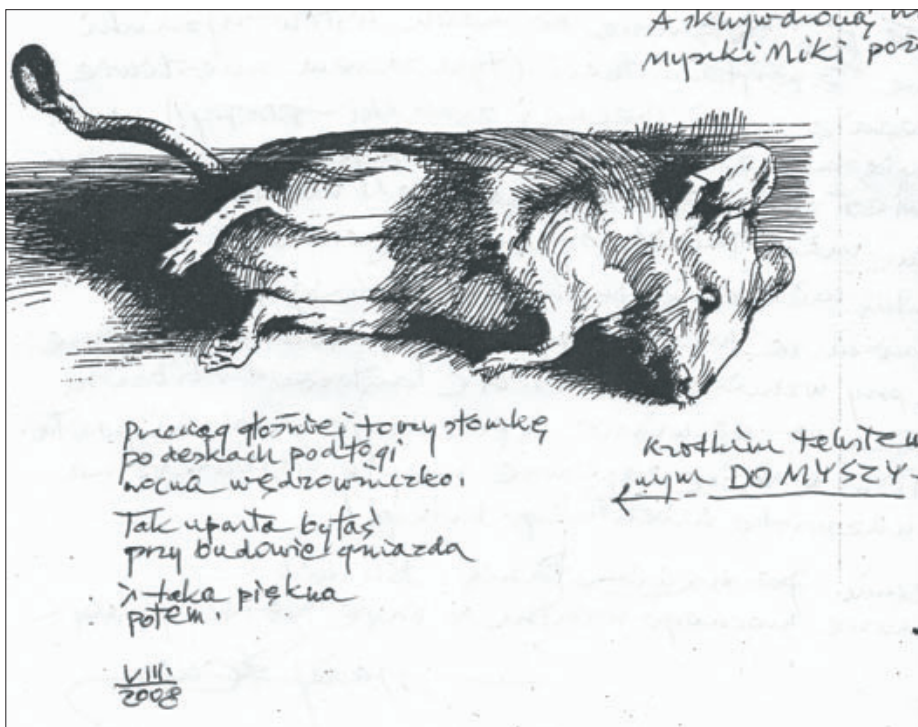
1. *M. Bieniasz, Autoportret*, 2019, rysunek, 27 x 20 cm.
Źródło: kolekcja artysty.
Fot. A. Grodecka.



3. M. Bieniasz, *Płonący*, 1966, tempera, olej, płótno, 80 x 60 cm, Muzeum Narodowe w Poznaniu.
Fot. Pracownia Fotografii Cyfrowej, Tobiasz Jankowiak.



4. M. Bieniasz, *Mula* (z cyklu *Koncerty Jacka Kaczmarskiego*), 1985, tempera, 35 x 50 cm, Muzeum Narodowe w Krakowie. Źródło: *Maciej Bieniasz. Rysunki, szkice, notatki*, red. A. Bieniasz, K. Kula, Górnośląskie Centrum Kultury, Cieszyn 1999. Fot. P. Szymon, P. Muszalik.



5. M. Bieniasz, *Mysz*, rysunek i epigram, 2008, fragment listu do Anety Grodeckiej z 16 V 2020.



6. M. Bieniasz, *Przejście przez Morze Czerwone. Według B.W. Linkego* (z cyklu *Koncerty Jacka Kaczmarskiego*), 1985 tempera, 35 x 50 cm, Muzeum Narodowe w Krakowie. Źródło: *Maciej Bieniasz. Rysunki, szkice, notatki*, red. A. Bieniasz, K. Kula, Górnośląskie Centrum Kultury, Cieszyn 1999. Fot. P. Szymon, P. Muszalik.



7. M. Bieniasz, *Poncjusz Piłat*, 1985, tempera lawowana na papierze, 35 x 50 cm. Źródło: kolekcja artysty. Fot. A. Grodecka.



8. M. Bieniasz, *Zmartwychwstanie*, 1986, tempera lawowana na papierze, 35 x 50 cm. Źródło: kolekcja artysty. Fot. A. Grodecka.



9. M. Bieniasz, *Asasello z głową MB II*, 1983, tempera lawowana na papierze, 35 x 50 cm. Źródło: kolekcja artysty. Fot. A. Grodecka.



10. M. Bieniasz, *Frida*, 2000, tempera lawowana na papierze, 35 x 50 cm. Źródło: kolekcja artysty. Fot. Aneta Grodecka.



11. M. Bieniasz, *Woland*, 1985, tempera lawowana na papierze, 35 x 50 cm. Źródło: kolekcja artysty. Fot. A. Grodecka.



12. M. Bieniasz, *Małgorzata nad wieżą Kremla*, 1976, tempera lawowana na papierze, 35 x 50 cm. Źródło: kolekcja artysty. Fot. A. Grodecka.



13. M. Bieniasz, *Śmierć ludożercy według Solżenicyna. „Oddział chorych na raka”*, 1974, tempera lawowana na papierze, 35 x 50 cm. Źródło: kolekcja artysty. Fot. A. Grodecka.



14. M. Bieniasz, *Kamienie i motyl*, 2019, akwarela, rysunek piórkkiem, 16 x 10,5 cm. Źródło: kolekcja Anety Grodeckiej.



15. M. Bieniasz, *Kamienie z Białej. Pióra*, 2018, akwarela, rysunek piórkkiem, 16 x 10,5 cm, kolekcja Anety Grodeckiej.

pisać własnoręcznie – pozostaje przekonany, że sztuka pogrążona jest obecnie w kryzysie i że brakuje jej oddechu. Uważa, iż doszło do tego w momencie, gdy artyści przestali posługiwać się „językiem wspólnym”³, a sztuka, poprzez rozbrat z religią, przestała uzupełniać ludzką egzystencję o magiczny refleks, zapewniać jej metafizyczną jakość. Bieniasz nie obawia się zarzutu „literatury” w swych działaniach plastycznych⁴. Związany był z grupą wprostowców, których łączyły bliskie związki z poetami Nowej Fali⁵, a wszyscy malarze grupy, jak pisze Tadeusz Nyczek, byli erudytami, blisko spokrewnionymi z żywiołem literackim. Badacz ten ocenia: „Wszyscy byli i są pod tym względem nadzwyczajni. Każdy świetnie pisał. Z literackich, dziennikowych i publicystycznych tekstów Grzywacza złożyłem kiedyś całą książkę, nazywa się *Mamłary i inne teksty przy życiu i sztuce*. Sobocki jest autorem kilku bardzo ciekawych powieści; szkoda, że wciąż pozostają w maszynopisach. Waltoś, pod pseudonimem Jacek Buszyński, pisywał przenikliwe teksty krytyczne”⁶. Dzieła, które powstają w warsztacie Bieniasza, poza tym że są owocem interdyscyplinarnej pasji, są również wynikiem przemyślanej, nie do końca pożądanej współcześnie artystycznej strategii.

WERYZM I INTUICJA

Twórca ten jest doskonałym realistą i rysownikiem, co doceniają inni artyści. Roman Maciuszkiewicz zauważył, że w jego rysunkach widać „spojrzenie przefiltrowane przez indywidualność, charakterystyczny odcisk śladu dłoni i umysłu”⁷. Henryk Waniek uznał, że Bieniasza „stosunek do środków malarskich cechuje się skromną solidnością”⁸ i odnalazł w jego twórczości ten rodzaj realizmu, który – jak wskazywał Georgij Gurdżijew – jest działaniem artystycznym przynoszącym „liryczne skutki”⁹. Programowy weryzm

³ T e n ż e, *Anioły białe i czarne*, „Zeszyty Naukowo-Artystyczne Wydziału Malarstwa Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie” 1999, nr 2, s. 9.

⁴ P o r. t e n ż e, *Zdefiniować precyzyjnie określenia „sacrum” w sztuce...*, s. 2.

⁵ Adam Zagajewski wspominał: „Uderzające było podobieństwo programowe ich malarstwa (choć nie tylko malarstwo uprawiali) z naszą nowofalową poezją. Niemał identyczny pogład na świat, na rzeczywistość tamtych lat, siedemdziesiątych, osiemdziesiątych i tak dalej. Pragnienie nazwania tej dzikiej rzeczywistości, sowieckiej, czy pseudosowieckiej”. A. Z a g a j e w s k i, *Fiction, no-fiction* [rozmowa z Tadeuszem Nyczkiem], w: T. Nyczek, *Po co jest sztuka? Rozmowy z pisarzami*, cz. 1, Muzeum Sztuki Współczesnej MOCAK, Kraków 2012, s. 44.

⁶ T. N y c z e k, *Niepokonani*, w: *Wprost 1966-1986*, red. A. Król, J. Waltoś, Manggha, Kraków 2016, s. 42.

⁷ R. M a c i u s z k i e w i c z, *Mistrzowie i Małgorzata*, „Śląsk” 1999, nr 10(48), s. 80.

⁸ H. W a n i e k, *Artysta wprost – Maciej Bieniasz*, „Twórczość” 1980, nr 2(415), s. 158.

⁹ Tamże. Pogład Gurdżijewa przywołuję również w oparciu o artykuł Henryka Wańka.

Bieniasza może wydawać się staromodny, gdyż odbiega od lansowanych w dwudziestym wieku haseł sztuki konceptualnej, postsztuki czy prowokacji artystycznej, nawiązuje jednak do ustaleń dotyczących nowej rzeczywistości, które rekonstruujemy obecnie na podstawie pism fenomenologów (na przykład Martina Heideggera czy Romana Ingardena)¹⁰. W związku z przewartościowaniem myślenia o dziele sztuki obserwujemy, jak sztuka uliczna Banksy'ego przełamuje obowiązujące strategie artystyczne i sprawia, że jesteśmy dziś bardziej otwarci na ponowną rozmowę o realizmie. Hasło weryzmu jest stałym elementem dyskusji o sztuce, a o wartościach sztuki przedstawiającej wypowiadali się zarówno artyści¹¹, jak i badacze¹². Dyskusję na ten temat wzbudziła w Polsce wystawa „Nowi Dawni Mistrzowie”¹³ w Muzeum Narodowym w Gdańsku, która wywołała reakcje emocjonalne przypominające komentarze, jakie towarzyszyły niegdyś pierwszym, przełomowym wystawom impresjonistów. Uczestnicy wystawy postanowili pozostać werystami i odnaleźć „świeże życie w starych obrazach”¹⁴, a Donald Kuspit, który był ważnym orędownikiem wydarzenia, uznał, że to dobry moment, by ogłosić śmierć postmodernizmu i zaakcentować przedmiotowość w malarstwie. Przywołując hasło: „Jeśli koncept nie jest ucieleśniony w przedmiocie – ożywiony i żyjący poprzez materiał – nie ma sztuki”¹⁵, ożywił dawne przekonania, że malarstwo, podobnie jak stolarstwo i kowalstwo, ma charakter rzemiosła, że to sposób wykonania decyduje o randze dzieła sztuki. Z poglądami Kuspita polemizowała między innymi Maria Poprzęcka, która nie dostrzegała niczego nowatorskiego w lansowanej przezeń strategii i wskazywała, że podobne postulaty bliskie były już takim kierunkom, jak amerykański regionalizm czy socrealizm, a także artystycznym przekonaniom Bractwa św. Łukasza. Kuspit,

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. A. G r o d e c k a, *Artefakt kulturowy w humanistyce*, „Przestrzenie Teorii” 2015, nr 23, s. 53-70.

¹¹ Gdy Józef Czapski rozważał pojęcie abstrakcji, wskazywał na szczególnie rodzaj wierności wobec rzeczywistości, który charakteryzuje sztukę Wschodu, co trafnie oddawał cytowany przez niego fragment poematu z epoki Song: „Sztuka stwarza coś, co jest ponad kształtem rzeczy, chociaż jej znaczenie polega na tym, by zachować kształt rzeczy” (J. C z a p s k i, *Abstrakcja: Za i przeciw*, w: tenże, *Oko*, Instytut Literacki, Paryż 1960, s. 218).

¹² O wartościach sztuki przedstawiającej pisał David Freedberg, w świadectwach odbioru zgromadzonych na kartach *Potęgi wizerunków* przypomniał o cechach dawnej sztuki mimetycznej, która czyniła cuda, uobecniała martwych i przynosiła pocieszenie (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).

¹³ Wystawa „Nowi Dawni Mistrzowie” miała miejsce w Muzeum Narodowym w Gdańsku (21 XI 2006 – 15 II 2007), a dyskusja toczyła się na łamach pisma „Dziennik Polska – Europa – Świat” w dniach od 6 do 17 grudnia 2006 roku. Wzięli w niej udział: Ida Łotocka-Huelle, Maria Poprzęcka, Maciej Mazurek, Teresa Grzybowska, Bogusław Deptuła i Donald Kuspit.

¹⁴ D. K u s p i t, *Koniec sztuki*, tłum. J. Borowski, Muzeum Narodowe, Gdańsk 2005, s. 185.

¹⁵ Tamże, s. 184n.

który postanowił bronić realizmu, wskazywał jednak, że mimetyzm zyskuje obecnie nowy (w porównaniu z dawnymi manifestami) odcień znaczeniowy, i prowadził tę obronę z nutą dramatyzmu. W jego mniemaniu chodziło o to, by obraz pozostał przedmiotem, wykonanym ze szczególną starannością, „malowidłem” na płaskiej płaszczyźnie, by nie zastąpiła go instalacja, którą sprzątacze galerii może uznać za przejaw nieporządku i zlikwidować po wystawie. W koncepcji sztuki Kuspita mieściło się przekonanie, że dzieło malarskie funkcjonuje w świecie jak kulturowy artefakt, „przedmiot troski”¹⁶, nad którym pochylać się możemy niczym nad „kością pamięci”, z przekonaniem i nadzieją, że nie tylko odsłoni przed nami sieć misternych, kulturowych powiązań, ale także pozwoli nam dowiedzieć się czegoś więcej o sobie.

Bieniasz, uprawiając programowy weryzm, odnosi się do przeszłości, jako swoich mistrzów wymienia Diega Velásqueza i braci Cranachów, z sentymentem wspomina również Włodzimierza Hodysa, nauczyciela rysunków z liceum plastycznego, który odsłonił przed nim piękno ikony i zabierał go na inspirujące wycieczki do Odessy. W twórczości Bieniasza strategia mimetyczna staje się środkiem w praktykowaniu mistycyzmu, medytuje on nad przedmiotami i okruciami rzeczywistości i – podobnie jak Mikołaj Bierdiajew – poszukuje w nich sensu uniwersalnego. W jego rozumieniu twórczości odnaleźć można akcenty, które w dobie neuroestetyki wydają się ciekawe i nowatorskie. Rekonstruując proces tworzenia, nieprzypadkowo powołuje się na intuicję, trzeba jednak zaznaczyć, że odwołanie to nie musi być umotywowane w sposób psychoanalityczny. W kwestii pojmowania intuicji wiele zmieniło się od czasów Sigmunda Freuda, gdy nieświadomość oznaczała jedynie sferę motywacji sprzecznych ze świadomym wyborem i stanowiących dla człowieka nieustanne źródło cierpień, gdy uważano, że jest ona „gorąca i mokra, kipiąca pożądaniem i gniewem”¹⁷ i ma „charakter oniryczny, prymitywny i irracjonalny”¹⁸. W dobie neuronauki nieświadomość i intuicja stały się ważnymi elementami dziedziny poznawczej, równie ważnymi jak myślenie i percepcja.

Bieniasz przypisuje intuicji istotną rolę sprawczą w procesie tworzenia. Dokonana przez niego rekonstrukcja tego procesu w odniesieniu do własnej twórczości i wyodrębnienie w nim poszczególnych etapów warte są szczególnej uwagi. Początek tworzenia ma, według jego słów, charakter percepcyjny i emocjonalny, a obejmuje „spisywaną na bieżąco dokumentację trwającego wokół spektaklu światła i barwy, ślad niekiedy wręcz naiwnego zachwytu

¹⁶ „Artefakt” – to pojęcie datowane, mające swoją historię, które uruchamia grecką i łacińską etymologię: gr. pragmata – to rzeczy rozumiane jako „przedmioty troski”; łac. arte factum – to „rzeczy sztucznie wytworzone”.

¹⁷ L. M l o d i n o w, *Nieświadomy mózg: jak to, co dzieje się za progiem świadomości, wpływa na nasze życie*, tłum. J. Szajkowska, Prószyński Media, Warszawa 2016, s. 28.

¹⁸ Tamże.

powierzchnią zjawisk”¹⁹. „Równocześnie zapis emocji, płynących z innych źródeł: bogatego świata literatury, drastycznych przekazów mediów, królestwa snu”²⁰ – dodaje. Na tym etapie ważny staje się szkicownik, gdyż aparat fotograficzny okazuje się zbyt bezosobowy, liczy się trud prowadzenia notatek, szkicowanie i utrwalanie impresji. Następna faza oznacza ożywienie intelektualnej precyzji, to: „warsztatowe przekształcenia”²¹, „próba tłumaczenia doznań na dyscyplinę linii i plamy”²², w tym momencie istotne są umiejętności rzemieślnicze, pomaga słuchanie muzyki. (Bieniasz jest pasjonatem muzyki klasycznej i jazzu, posiada kolekcję wschodniej muzyki sakralnej, poezji śpiewanej i muzyki filmowej). Etap końcowy tworzenia nie oznacza zamknięcia procesu, raczej powrót do poszukiwań, w praktyce to intuicyjne błędzenie w gąszczu tropów, co artysta ujmuje następująco: „W końcu [...] dokonywanie najważniejszego: wyboru tego, co powinno zostać wybrane właśnie przeze mnie. Może nie tyle wyboru – raczej odkrycia rzeczywistości, która czeka wyłącznie na mnie, j a k f u r t k a w m u r z e prawa na bohatera jednej z miniatur Kafki. Nie jest mi wcześniej znany kształt tej furtki; często nie wiadomo nawet, czy «produktem docelowym» okaże się rysunek czy obraz, praca pojedyncza czy cykl realizacji. Prowadzące ku nim tropy raz są wyraźniejsze, to znów płaczą się i giną”²³. Twórczość jest zatem – wedle zapisów malarza – procesem, a dzieła sztuki to rodzaj dokumentów osobistych. Metafora Franza Kafki o wieśniaku stojącym przed bramą prawa²⁴ oddaje egzystencjalny sens twórczości oraz sytuację twórcy skazanego na wieczne poszukiwanie.

Obrazy będące owocem zastosowania powyższej strategii wymagają odpowiedniego, badawczego podejścia. Semiotyka sztuki i działania na zbiorach znaków mogą nie przynieść odpowiednich wniosków, podobnie jak nie zapewnia ich snucie hermeneutycznej opowieści i pogrążenie się w przestrzeni domysłu. Wobec obrazów Macieja Bieniasza wskazane będą zatem „powrót do rzeczy samych” i wyostrenie odbioru przez podejście fenomenologiczne. Niezbędny jest również „powrót do autora”, stąd też ważnym kontekstem stają się w niniejszym artykule zapiski artysty oraz informacje uzyskane przez autorkę w czasie rozmowy z nim (il. 1) i te zanotowane przez niego w listach. Przedmiotem bliższej analizy będą prace plastyczne Bieniasza, które sytuują się na pograniczu

¹⁹ M. B i e n i a s z, *Co artysta chciał przez to powiedzieć*, w: *Maciej Bieniasz. Rysunki, szkice, notatki*, red. A. Bieniasz, K. Kula, Górnośląskie Centrum Kultury, Cieszyn 1999, s. 10.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże. Podkreślenie – A.G.

²⁴ Por. F. K a f k a, *Przed prawem*, tłum. J. Kydryński, w: tenże, *Opowieści i przypowieści*, tłum. A. Kowalkowski i in., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2016, s. 156.

malarstwa i sztuki słowa²⁵, takie jak obrazy inspirowane piosenkami Jacka Kaczmarskiego oraz powieściami Michaiła Bułhakowa i Aleksandra Sołżenicyna; dzieła, w których literacka pasja, muzyczny słuch i wielozmysłowy repertuar są ważnymi środkami artystycznego wyrazu. Zacznę jednak od krótkiej syntezy dokonań twórcy w obu dziedzinach: obrazu i słowa.

WOBEC OBRAZU I SŁOWA

Wizerunek Bieniasza odnajdziemy na alegorycznym obrazie wprostowców pędzla Jacka Waltośa *Pieta w trójnasób i czwarty*²⁶, gdzie artysta to „ten czwarty”, zatopiony w lekturze Biblii i wyróżniony w ten sposób z powodu swej przynależności do Kościoła katolickiego. Nurt kontemplacyjno-mistyczny jest silny w twórczości plastycznej Bieniasza, a mieszczą się w nim: autoportrety (il. 2), martwe natury, grafiki dla „Małego Gościa Niedzielnego” czy obrazy malowane dla kościołów²⁷ (między innymi wizerunki świętego Stanisława i księdza Jerzego Popiełuszki do kaplicy Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach oraz obrazy Maryi Niepokalanej i cykl Drogi Krzyżowej do kościoła pod wezwaniem Ciała i Krwi Pańskiej w Ławkach). Bohaterem wielu mistycznych obrazów Bieniasza jest czaszka, z którą twórca wiąże nie tylko tropy egzystencjalno-hamletowskie, wanitatywne, ale również te bardziej osobiste i konkretne. Przechowuje w swej pracowni szczególnego rodzaju artefakt – czaszkę młodej kobiety, którą zabito strzałem w głowę i pochowano w zbiorowym grobie w wielkopolskiej parafii w czasie drugiej wojny światowej, gdy Niemcy dokonywali pacyfikacji polskich wsi. W ten sposób czaszka – bohaterka obrazów, którą twórca przyrównuje do łupiny orzecha, uznając ją za przedmiot otrzymany w momencie urodzenia ad usum²⁸ – staje się jednocześnie tropem prowadzącym do piekła historii. Podobna zbieżność, gdy nurt mistyczny splata się ze społecznie zaangażowanym, charakterystyczna

²⁵ W tym kręgu mieszczą się między innymi ilustracje tomów poetyckich (zob. R. P u t z l a c h e r, *Małgorzata poszukuje mistrza / Markéta hledá mistra*, tłum. V. Dvořáčková, E. Sojka, Avion, Czeski Cieszyn 1996; S. K a l u s, *Okruchy*, Wydawnictwo i Drukarnia Towarzystwo Słowaków w Polsce, Kraków 2011), rysunki, które artysta w młodości poświęcał twórczości Federica Garcii Lorki (które zawieruszyły się w świecie), prace dedykowane utworom François Villona (*Do Villona „Żale pięknej płatnerki”*, 1972, kolekcja artysty) i Bułata Okudżawy (*Rekolekcje Bułata Okudżawy*, 1970, Muzeum Narodowe w Krakowie).

²⁶ Jacek Waltoś, *Pieta w trójnasób i czwarty*, 1979-1980, olej, płótno, Muzeum Górnośląskie, Bytom.

²⁷ Zob. L. M a k ó w k a, *Sztuka sakralna na Górnym Śląsku w II połowie XX wieku. Malarstwo i rzeźba*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008.

²⁸ Zob. M. B i e n i a s z, *Ad usum*, w: *Vanitas*, red. D. Pałys, A. Gorzaniak, Galeria Miejska BWA, Bydgoszcz 2017, s. 22.

jest dla całej twórczości Bieniasza. W kręgu „obrazów społecznych”²⁹ mieszczą się miejskie krajobrazy Śląska, ukazujące niszczące podwórka, dworce kolejowe, blokowiska, „supersamy”, obrazy demaskujące gorzką rzeczywistość pod komunistycznymi rządami (w roku 1976 zamknięta została wystawa obrazów z cyklu *Portret miasta* w warszawskiej Kordegardzie, a artyście dwukrotnie umożliwiono przeprowadzenie przewodu habilitacyjnego na uczelni). W wielu pracach Bieniasza polityczny konkret zyskuje sens wieloznaczny, czego dobrym przykładem jest *Płonący* (il. 3)³⁰, w którym ożywa biblijny motyw Uzzy, a jednocześnie zobrazowany zostaje sposób, w jaki zginęli mnisi buddyjscy protestujący przeciw władzy komunistycznej w Wietnamie, co antycypuje współczesne artystyczne akty samospalenia Jana Palacha i Ryszarda Siwca.

Bieniasz jest wyjątkowo aktywnym literatem, pisze wiersze, eseje i listy. W roku 2011 w Katowicach ukazały się dwa tomy jego wierszy zebranych z lat 1975-2010³¹ – wiersze malarskie charakteryzuje pokora wobec słowa, ich autor zbliża się do poezji ostrożnie, na palcach, przekonany, że jest jedynie „klusownikiem w gajach mowy wiązanej”³², który nieporadnie i „nielegalnie” porusza się w polu literackim. W jednym z tekstów wyznaje:

Żeby tak raz napisać wiersz,
który jak wiatr niezbędny jest,
pachnie jak kwiat,
śpiewa jak dzwon,
trochę jak Breł, trochę Stachura,
jak Villon³³.

W dorobku twórcy znaleźć można bardzo różne utwory. Bieniasz poświęca wiersze artystom ważnym w jego życiu (jak Herbert³⁴ czy Hoku-

²⁹ Zob. B. S z c z y p k a - G w i a z d a, *Krajobraz przemysłowy Katowic we współczesnym malarstwie*, w: *Przemiany protoindustrialne i industrialne jako czynnik miastotwórczy Katowic*, red. A. Barciak, Societas Scientiarum Favendis Silesiae Superioris – Instytut Górnośląski, Katowice 2007, s. 256-264.

³⁰ Maciej Bieniasz, *Płonący*, 1966, Muzeum Narodowe w Poznaniu. Obraz omawia Tomasz Gryglewicz (zob. T. G r y g l e w i c z, *Rzeczywistość i nierzeczywistość w twórczości grupy „Wprost”*, w: *Sztuka polska po 1945 roku. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, red. T. Hrankowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 88-97).

³¹ Zob. M. B i e n i a s z, *Wiersze*, Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej, w Katowicach, Katowice 2011 (zbiór obejmuje sześćdziesiąt trzy wiersze); t e n ż e, *Wiersze*, ASP (Katowice), Katowice 2011 (zbiór obejmuje pięćdziesiąt jeden tekstów).

³² T e n ż e, *Z listu do Agnieszki Orłowskiej*, w: *Jan Golka: scenograf, malarz, poeta*, red. A. Orłowska, Drukarnia Panzet, Kielce 2018, s. 52.

³³ T e n ż e, *Bardzo bym chciał*, w: tenże, *Wiersze*, Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, s. 15.

³⁴ Zob. t e n ż e, *** *Gruby tom Herberta...*, w: tenże, *Wiersze*, Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, s. 100.

sai³⁵), kwestiom wiary oraz rodzinie (między innymi przejmujący wiersz *Sala obserwacyjna*³⁶, dedykowany zmarłej przedwcześnie córce Agnieszce, która również była malarką i poetką). W wielu tekstach Bieniasza sacrum zderza z codziennością; w wierszu *Zmęczony psalm*³⁷ franciszkańska pokora wobec włochatej gąsienicy przywodzi na myśl poetykę Jana Twardowskiego, a doza sensualności – poziom znany z psalmów Tadeusza Nowaka. Artysta tworzy także wiersze zaangażowane społecznie, niektóre z nich pochodzą z czasów stanu wojennego, gdy działał w biskupim Komitecie pomocy uwięzionym i internowanym. Jego teksty, przepisywane na maszynie przez żonę Małgorzatę, czytelnicy znajdowali wówczas w ławach kościelnych i autobusach. Jednym z takich tekstów jest kultowy utwór *Idą pancry na Wujek*³⁸, przywołujący pacyfikację kopalni w grudniu 1981 roku, który prezentowano w Radiu Wolna Europa i wielokrotnie drukowano w podziemnych oficynach³⁹. Malarskie wiersze upamiętniające ofiary i ukazujące katów czasów komunizmu są wyjątkowo ekspresywne, w tej grupie mieszczą się utwory: prześmiewczy i bardzo romantyczny *Na śmierć cara*⁴⁰ oraz pełen nienawiści i zapowiadający zemstę *Na śmierć Susłowa*⁴¹.

BIENIASZ I KACZMARSKI

Na tropie tropów, czyli o inspiracjach

Piosenki Kaczmareckiego często prowadzą słuchacza w przestrzeń inspiracji malarskich, wywołują konkretne obrazy, sporo w nich jednak również swobodnej gry z pierwowzorem, nie zawsze są to teksty, które podlegają prostym prawidłom ekfrazy. Przykładem może być piosenka *Encore. Według P. Fiedotowa* z roku 1977, która tak naprawdę powstała nie na podstawie dzieła malarskiego,

³⁵ Zob. t e n ż e, *Taito-Litsu-Manji, a wcześniej Takitaro-Tetsuzô-Shunrô-Sôri-Hokusai*, w: tenże, *Wiersze*, Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, s. 109.

³⁶ Zob. t e n ż e, *Sala operacyjna*, w: tenże, *Wiersze*, Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, s. 116.

³⁷ Zob. t e n ż e, *Zmęczony psalm*, w: tenże, *Wiersze*, Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, s. 32.

³⁸ Zob. t e n ż e, *Idą pancry na Wujek*, w: tenże, *Wiersze*, Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, s. 63.

³⁹ Jak ustaliła Krystyna Heska-Kwaśniewicz, „w sumie jedenaście podziemnych zbiorów wierszy i piosenek wydawanych w latach 1981-1982 w Polsce nosiło tytuł utworu” (K. H e s k a - K w a ś n i e w i c z, *Maciej Bieniasz – poeta*, w: Bieniasz, *Wiersze*, Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, s. 123).

⁴⁰ Zob. M. B i e n i a s z, *Na śmierć cara*, w: tenże, *Wiersze*, Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, s. 74.

⁴¹ Zob. t e n ż e, *Na śmierć Susłowa*, w: tenże, *Wiersze*, Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, s. 72.

ale opowieści o obrazie usłyszaney od ojca. Bieniasz w czasie pracy nad rysunkiem *Encore. Według P. Fiedotowa*⁴² nie wiedział o tych okolicznościach i odniósł się do obu źródeł, łącząc emocje wzbudzone przez piosenkę z tłem, czyli ze swoją znajomością obrazu. Powstała w ten sposób scena plastyczna o dużej dozie drapieżności. Na obrazie Pawła Fiedotowa *Encore, jeszcze, encore!*⁴³ oficer rosyjski w sybirskiej chacie każe psu skakać ponad ostrzem szpady, na rysunku Bieniasza powstaje zaś złudzenie, że oficer nabija tego psa na ostrze szpady niczym na ruszt. Powstaje w ten sposób intersemiotyczny łańcuch, co potęguje uniwersalną sytuację egzystencjalną, rysunek staje się przypowieścią o człowieku, który – zanurzony w sowieckim systemie – jednocześnie poza ten system wykracza, zachowuje pewną miarę duchowości, drapieżności i potrafi ochronić swoje człowieczeństwo. Kaczmarek podkreślał w wywiadach, że wiele jego piosenek z lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku kojarzono z „czerwinią komunizmu”⁴⁴, podczas gdy były one w rzeczywistości opowieściami o egzystencji, i że „zawsze szukał wymiaru egzystencjalnego, nawet w bardzo politycznych tekstach”⁴⁵. Bieniasz zetknął się z piosnkami barda w czasach, gdy ten nie zajmował jeszcze wyznaczonego mu przez historię miejsca. Jak wspomina: „Moje spotkanie «z jego poezją śpiewaną» (bo po latach dowiedziałem się, że tak sobie wyobrażał samego siebie jako autora czy twórcę, podczas gdy tzw. historyczna rzeczywistość kreowała go na barda Solidarności), więc to spotkanie z jego ekspresywnie wykonywanymi tekstami było wolne od jakiegokolwiek pośrednictwa, jakiegokolwiek konwencji. Napotykałem tylko pirackie, kasetowe kopie piosenek w tzw. wiarygodnych domach, pożyczałem do skopiowania i ze zdumieniem rozszyfrowywałem ukryte w słowach tekstów «kulturowe» obrazy”⁴⁶. Od czasu tych pierwszych spotkań Kaczmarek stał się ważną postacią w życiu twórcy. Bieniasz uwiecznił go w formie portretu trumiennego, poświęcił jego piosenkom wiele prac⁴⁷,

⁴² Maciej Bieniasz, *Encore. Według P. Fiedotowa*, 1985, rysunek, kolekcja Jacka Waltosia.

⁴³ Paweł Fiedotow, *Encore, jeszcze, encore!*, 1851, Galeria Tretiakowska, Moskwa.

⁴⁴ J. K a c z m a r s k i, *Za dużo czerwonego*, <https://www.kaczmarek.art.pl/media/wywiady-z-jackiem-kaczmarekim/za-duzo-czerwonego/>. Jacek Kaczmarek wymieniał w tej grupie piosenek *Powódź i Przejście Polaków przez Morze Czerwone*.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ M. B i e n i a s z, List do Anety Grodeckiej z 21 stycznia 2020 roku.

⁴⁷ Maciej Bieniasz, cykl *Koncerty Jacka Kaczmareckiego*, tempery lawowane na papierze, 35 cm x 50 cm, Muzeum Narodowe w Krakowie. Cykl ten obejmuje dwanaście prac: *Encore. Według P. Fiedotowa*, 1985 (według piosenki pod tym samym tytułem, 1977, z programu *Mury*), *Muł*, 1985 (według piosenki *Powódź*, 1983, z programu *Przejście Polaków przez Morze Czerwone*), *Przejście przez Morze Czerwone. Według B.W. Linkego*, 1985 (według tytułowej piosenki z programu *Przejście Polaków przez Morze Czerwone*, 1983; dzieło inspirowane obrazem Bronisława W. Linkego *Morze krwi*, Muzeum Narodowe w Warszawie), *Rejtan, czyli raport ambasadora. Według J. Matejki*, 1986 (według piosenki pod tym samym tytułem, 1980, z programu *Muzeum*), *Czerwony autobus. Według B.W. Linkego*, 1985 (według piosenki pod tym samym tytułem, 1980, z programu *Muzeum*),

a gdy bard zachorował i czekała go operacja w Berlinie, wziął udział w zbiorce środków i przekazał jeden z rysunków, *Muł*, na aukcję zorganizowaną w roku 2002 przez Teatr Cogitur w Katowicach⁴⁸. Kaczmarskiego nie udało się uratować, ale jego ojciec zatelefonował później do malarza z podziękowaniami.

Ofiarowana na aukcję praca *Muł* (il. 4) inspirowana była piosenką *Powódź* (tą zawierającą „za dużo czerwonego”) i ukazywała nieżyjącego szurka, prześladowanego przez plagę much, leżącego na dnie wyschniętego morza. Rysunek Bieniasza przekonuje, że delikatność realisty, rysownika, który zaczerpnął motyw ze świata własnych przeżyć, może okazać się silniejsza niż katastrofizm i apokaliptyczny charakter pierwowzoru. Bieniasz skomponował obraz według piosenki, wykorzystując studia rysunkowe na temat nieżywej myszy, które pochodziły z czasów, gdy spędzał wraz z rodziną wakacje w górskiej osadzie tuż przy granicy z Litwą (il. 5). Obserwujemy tu wyjątkowy efekt: medytacja nad detalem budzi wzruszenie, powódź – wrażenia pustki i lęku, a obie emocje równoważą się i budują estetyczną syntezę. Podobny klucz zastosował Bieniasz wobec piosenki *Przejście Polaków przez Morze Czerwone*. Nie zanegował sensu ewangelicznego zakodowanego w utworze, wprowadził jednak dodatkowy walor i w tytule swej pracy przywołał obraz Bronisława W. Linkego *Morze krwi*. Nie można potwierdzić, że ten sam obraz był również inspiracją dla Kaczmarskiego (który nie wskazał tego źródła w podtytule piosenki ani nie wspominał o tym wywiadach), można więc uznać, że skojarzenie to było typowo malarskie i autorskie. Mamy zatem okazję obserwować szlak twórczych tropów, który prowadzi nas ku szerszemu polu inspiracji, wykracza poza czerwień stalinizmu i ton apokaliptyczny oraz kieruje naszą uwagę w stronę doznań psychodelicznych. Wiadomo, że w czasie pracy nad obrazem Linke (tak twierdziła jego żona⁴⁹) był wiernym czytelnikiem powieści Alfreda Kubina *Po tamtej stronie*⁵⁰ i wykonywał pod wpływem tej lektury liczne studia. W *Morzu krwi* przywołał pisarski opis oceanu, koszmar-ny widok prześladowający jego wyobraźnię, z udziałem „gorących purpurowych

Zesłanie studentów. Według J. Malczewskiego, 1985 (według piosenki pod tym samym tytułem, 1980, z programu Muzeum), Somosierra. Według P. Michałowskiego, 1985 (według piosenki pod tym samym tytułem, 1980, z programu Muzeum), Ślepcy. Według P. Bruegla, 1986 (według piosenki Przypowieść o ślepcach. Według obrazu P. Bruegla St. z programu Muzeum-Aneks, 1975), Walka Jakuba z Aniołem, 1985 (według piosenki pod tym samym tytułem, 1979, z programu Raj), Hiob, 1981 (według piosenki pod tym samym tytułem, 1979, z programu Raj), Arka, I, 1986 (według piosenki Arka Noego, 1980, z programu Muzeum), Arka II. Krzyże, 1986 (według piosenki Arka Noego, 1980, z programu Muzeum).

⁴⁸ Gotowość wzięcia udziału w akcji zgłosili też: Kazimierz Cieślak, Jerzy Handermänder, Roman Kalarus, Roman Nowotarski.

⁴⁹ Zob. A. M. L i n k e, *Notatki o Bronisławie Wojciechu Linkem spisane 1963-1964*, maszynopis, własność Muzeum Narodowego w Warszawie.

⁵⁰ Zob. A. K u b i n, *Po tamtej stronie*, tłum. A. M. Linke, Czytelnik, Warszawa 1980.

wód”⁵¹, „rózowej piany przyływu”⁵² i „mdlących wyziewów”⁵³. Posłużył się ekspresją barwy, oddał wrażenie krwawych fal dobiegających do brzegu, dopełnił wizję o ludzkie szczątki wyrzucone na brzeg (szkielet, zwłoki niemowlęcia, odrąbaną głowę, kadłub ciała) oraz inne przedmioty, takie jak szabla, okrwawiona butelka, stare monety, drzewiec sztandaru. Ten pomysł połączenia wizji krwawego morza z historią i komunizmem okazał się ważny również dla Bieniasza. Artysta nie potwierdził swojego udziału w psychodelicznych walorach „morza krwi”, rysując (il. 6), nie myślał o Kubinie, ważniejsze były dla niego atrybuty odnoszące się do systemu komunistycznego, jego ofiar i upadku wartości, owo zanurzenie w świecie polskiego piekła, gdzie wprawdzie wygasły stalinowskie praktyki, pamięć o ofiarach komunizmu nadal jednak była tłamszona, a ich kaci pozostawali bezkarni.

W pracach inspirowanych utworem Kaczmarek *Arka Noego* ponownie doszło do splotu wątków biblijnych i politycznych. Rysunki zawierają różne elementy, które pochodzą spoza piosenki Kaczmarek i Biblii; widza dziwić może widok architektonicznych zrębów kościoła – ten pomysł plastyczny staje się w pełni czytelny dopiero dzięki objaśnieniu twórcy. Okazuje się, że Bieniasz połączył rysunki inspirowane tekstami Kaczmarek z „wariantami kościoła w tzw. pierwszym socjalistycznym mieście w Polsce – w Nowej Hucie – potocznie zwanego «Arką»”⁵⁴. Z podobną zasadą mamy do czynienia w wielu pracach, w których dochodzi do ubogacającej transformacji i okazuje się, że wątek osobisty, wprowadzony przez twórcę w przestrzeń dialogu, poszerza pierwotny i uniwersalny sens pierwotekstu.

WOBEC „MISTRZA I MAŁGORZATY”

Wobec powieści Bułhakowa, będącej jednym z najważniejszych dzieł epickich ubiegłego wieku, stawalo już wielu artystów plastyków, którzy przekładali jej język na formę ilustracji, komiksów i swobodnych transpozycji. Napotykali oni w utworze taką kumulację rozwiązań artystycznych, że często zmuszeni byli do dokonywania wyborów, które nie zawsze okazywały się trafne. Poszukiwali środków wyrazu w sferze groteski i fantastyki, niekiedy naśladowali narrację malarską i konkretyzowali, krok po kroku, rozgrywające się w powieści sceny i wydarzenia⁵⁵. Dośćgnąć Bułhakowa nie było łatwo,

⁵¹ Tamże, s. 242.

⁵² Tamże

⁵³ Tamże.

⁵⁴ B i e n i a s z, List do Anety Grodeckiej z 21 stycznia 2020 roku.

⁵⁵ Podobną formę zastosowali: Aleksander Kudriawujew, który ujął fabułę powieści w formie plastycznej ballady (zob. A. K u d r i a w u j e w, *Z ballady o „Mistrzu i Małgorzacie”*, „Literatura

o czym przekonuje przegląd prac sowieckich ilustratorów⁵⁶, którzy stosowali tak różne rozwiązania, jak impresyjne szkice czy czarno-białe, ekspresywne i zgeometryzowane „wycinanki”, a także tworzyli prace z elementami surrealizmu i finezyjnego realizmu. W Polsce, poza Bieniaszem, prace inspirowane *Mistrzem i Małgorzatą* stworzyli również Maria Żaboklicka-Budzichowa i Karol Wieczorek. Malarka poświęciła powieści cykl obrazów olejnych *Behemot i Małgorzata*⁵⁷, kreując sceny z udziałem pary bohaterów (rodzaj portretów dwuosobowych), nacechowane romantyczną nastrojowością; artystka świadoma była, że popada w melodramatyzm i sentymentalizm i że wierność pisarstwu bywa niemożliwa. Karol Wieczorek zaś ujął światy powieściowe w formie podkolorowywanych rysunków⁵⁸, koncentrując się na wątku moskiewskim i porzucając motyw ewangeliczny; wykreował w ten sposób niespokojne fantasmagorie, które przywołują najlepsze karty polskiej fantastyki. Bieniasz widział katowicką wystawę rysunków *Wieczorka*, oglądał ją „z podziwem i niemal zazdrością”⁵⁹, a jednak i tak odnalazł własną furtkę do świata Bułhakowa.

Malarz otrzymał jego powieść z okazji imienin, w roku 1969, gdy w wydawnictwie „Czytelnik” ukazało się jej pierwsze – okrojone przez cenzurę – polskie wydanie. Zapach świeżej jeszcze farby drukarskiej, zbieżności osobiste, fakt, że Bieniasz nazywany był mistrzem i miał żonę Małgorzatę, oraz poczucie pokrewieństwa z rosyjskim pisarzem w sferze wartości i doświadczeń sprawiły, że tekst Bułhakowa zagościł w jego twórczości na wiele lat. Jak wspomina: „Nie ukrywam, że powieść ta stała się dla mnie jedną z tzw. książek

na Świecie” 1981, nr 9, s. 163-175) oraz twórcy komiksów opartych na dziele Bułhakowa, m.in. Danuta Szejbal i Andrzej Klimowski (zob. D. S z e j b e l, A. K l i m o w s k i, *Master and Margarita: A Graphic Novel*, tłum. M. Glenny, SelfMadeHero, London 2008, tekst w przekładzie angielskim); Michaił Zaslowski i Askold Akiszyn (zob. M. Z a s ł a w s k i, A. A k i s z y n, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. P. Timofiejuk, Timof i cisi współpracownicy, Warszawa 2011; tekst w przekładzie polskim).

⁵⁶ Wybrane prace ilustratorów sowieckich ukazały się w piśmie „Literatura Radziecka” 1988, nr 7; byli to: Nadia Ruszewa (praca z roku 1968), Walentyna Wizina (prace z lat 1974-1976), Sergiusz Alimow (praca z roku 1975), Georgij Judin (praca z roku 1981), Tatiana Buczaczenko (praca z roku 1987) (zob. M. K a r o l a k, <http://www.szczyptakultury.pl/mistrz-i-malgorzata-grafiki-i-illustracje-inspirowane-powieścia-mihaila-bulhakowa/>; „*Mistrz i Małgorzata*” – grafiki i ilustracje inspirowane powieścią Michaiła Bułhakowa, <http://www.szczyptakultury.pl/mistrz-i-malgorzata-grafiki-i-illustracje-inspirowane-powieścia-mihaila-bulhakowa/>).

⁵⁷ Maria Żaboklicka-Budzichowa, cykl *Behemot i Małgorzata* (183 obrazy olejne), 1971-1974, kolekcje prywatne, Muzeum Narodowe w Warszawie. Obrazy prezentowano na wystawie *Notatki z lektur III* w Galerii ZPAP w Warszawie w roku 1973.

⁵⁸ Karol Wieczorek, rysunki do *Mistrza i Małgorzaty* (m.in. *Patriasze Prudy, Woland na Sadowej, Variete, Małgorzata przed balem, Bal u szatana, Piłat, Jeźdźcy, Miasto, Podróże*), ok. 1973-1982, kolekcja prywatna. Obrazy prezentowano na wystawie w Galerii Desa w Katowicach w roku 1977.

⁵⁹ M. B i e n i a s z, *Pewnie miał rację autor „Promethidiona”...*, w: *Maciej Bieniasz – rysunki. Michaił Bułhakow – „Mistrz i Małgorzata”*, red. M. Bieniasz, S. Kluska, G. Hańderek, Akademia Sztuk Pięknych, Katowice 2008, s. 10.

życia. Włączona w faustowski nurt literatury europejskiej wzbogaciła jednocześnie warsztat pisarza o całe systemy aluzyjnych szyfrów, kryptograficznych zapisów, wymuszonych przez warunki historyczne. Trudne doświadczenia współczesnej literatury rosyjskiej zbiegły się z doświadczeniami mojego pokolenia żyjącego gdzieś między Odrą a Bugiem⁶⁰. Poczul się zaproszony do „symbolicznej zabawy w klubie MB”⁶¹, utożsamiał się z inicjałami pisarza i jego bohatera – Miszy Berlioza, nadawał odciętej głowie powieściowego literata własne rysy, co wzbudzało niepokój jego dzieci. Wspomina, że w czasie pracy nad obrazami oglądał ówczesne adaptacje sceniczne powieści, realizowane na deskach teatrów i w Teatrze Telewizji⁶², że inspirowała go również akwaforta *Gribojedow* Kacpra Brożka, którą posiadał w swojej pracowni. W latach 1976-2002 powstało ponad sto rysunków autorstwa Bieniasza inspirowanych powieścią. Zastosowana technika lawowanej tempéry nie pozwalała twórcy na dokonywanie korekt i chociaż wiele wersji doprowadzał do finału, nie był jednak w pełni zadowolony z uzyskanych efektów, a odkryte w czasie pracy pomysły realizował w kolejnych wersjach. Powtarzał tematy⁶³, tworzył ich kolejne warianty, a jego prace „sprzedawały się”, zasilając zbiory prywatne i publiczne (między innymi Biblioteki Narodowej w Warszawie). Malarz przyznaje, że to, co było dawniej fascynacją, z czasem stało się jego przekleństwem, rysunki według Bułhakowa zdominowały bowiem jego wystawy plastyczne⁶⁴ – organizatorzy wręcz domagali się ich obecności. Warto rozważyć, co zadecydowało o tym artystycznym sukcesie Bieniasza. Można

⁶⁰ Tamże, s. 7.

⁶¹ Tamże, s. 10.

⁶² Chodzi o spektakle: *Pacjenci* w reżyserii Krzysztofa Jasińskiego (Teatr STU, Kraków 1976), *Mistrz i Małgorzata* w reżyserii Andrzeja Marii Marczewskiego (Teatr Dramatyczny im. Jerzego Szaniawskiego, Płock 1981) i *Ostatnie dni – Bulhakow Michail* w reżyserii Macieja Wojtyzski (Teatr TV 1977).

⁶³ Cykl obejmuje dwadzieścia siedem tytułów: *Mistrz*, *Mistrz w szpitalu psychiatrycznym*, *Rękopisy nie płoną*, *Pejzaż*, *Woland*, *Głowa Michała Berlioza*, *Asasello z głową MB*, *Asasello*, *Behemot w gabinecie Prochora Piotrowicza*, *Czerwońce*, *Behemot i Korowiow u Gribojedowa*, *Już czas*, *Małgorzata przed lustrem*, *Małgorzata nad wieżą Kremla*, *Małgorzata i Natasa nad Kremlem*, *Bal – pierwsi goście*, *Bal – goście*, *Hella i Behemot*, *Frida*, *Sabat*, *Sabat-powrót do Moskwy*, *Moskwa*, *Jeruzalem*, *Poncjusz Piłat*, *Naga Góra*, *Drzewo sefirotów*, *Mateusz Lewita*, *Zmartwychwstanie*.

⁶⁴ Rysunki Bieniasza inspirowane powieścią Bułhakowa prezentowano na wystawach: *Portret miasta* (Kordegarda, Warszawa, 1976); *Wystawa malarstwa i rysunku* (Klub Politechniki Krakowskiej, 1976); wystawa w kościele oo. Dominikanów (Poznań, 1985); *Bulhakow i inni* (Katowice, Teatr Śląski, 1994); *Mistrz i Małgorzata 25*. (Galeria ASP GCK, Katowice, 1999); *Rysunek* (BWA, Zamość, 1999); *Rysunki, szkice, notatki* (Galeria Uniwersytecka, Cieszyn, 1999); *Mistrz i Małgorzata. Rysunki* (Centrum Kultury „Dwór Artusa”, Toruń, 2000); *Mistrz i Małgorzata. Rysunki* (Galeria Krypta u Pijarów w Krakowie, 2000); *Rysunek na koniec wieku* (Galeria Krytyków „Pokaz”, Warszawa, 2001); Galeria Osobliwości ESTE, Kraków, 2001; Galeria 37,2, Radom, 2001); *Maciej Bieniasz. Sto + jeden (wokół „Mistrza i Małgorzaty” M. Bulhakowa)* (Galeria Sztuki Wirydarz, Lublin, 2003); *Maciej Bieniasz – rysunki, Michail Bulhakow – „Mistrz i Małgorzata”* (ASP w Katowicach, 2008);

podejrzewać, że ważnym kluczem, poza tropami osobistymi, stała się erudycja malarza. Był on świadomy, że „przekracza karoserię tekstu”⁶⁵, „zanurza się pod jego powierzchnią”⁶⁶ i ma do czynienia z utworem głębokim pod względem semantyki – dlatego też podjął studia związane z powieścią Bułhakowa. Wedle notatek artysty: „By łatwiej dotrzeć do potrzebnych materiałów, powiązałem szatańskie obsesje pisarza z tematem własnej pracy habilitacyjnej na uczelni, dzięki czemu mogłem uzyskać legitymację wstępu do działu prohibitów Biblioteki Jagiellońskiej (w latach 70. nie wymyślono jeszcze internetu – obcojęzyczne, pełne wydania tekstu powieści dostępne były wówczas jedynie pod pretekstem «pracy naukowej»). Poznawałem obszary, z lekka tylko dotknięte przez Bułhakowa – angelologiczne rozważania kabalistów, dzieje i rytuały rosyjskiej masonerii. Stąd pojawiły się kolejne warianty rysunków «drzew sefirotów», wrosniętych korzeniami w niebo, czy sygnałne moje własne «zmarłychwstania» w scenerii śmietników miejskiej infrastruktury; także Golgoty – Wzgórza Czaszki, wykraczające swoją symboliką poza ramy powieści. Tekst kijowskiego pisarza stał się dla mnie żaglem, zbierającym o wiele szersze podmuchy”⁶⁷. Poszukując klucza do wyobraźni rosyjskiego pisarza, odkrył ciekawe tropy, które pozwoliły mu połączyć strategię powieści z malarstwem Jacka Malczewskiego. Analizując zbieżności między twórcami, Bieniasz odkrył, że połączył ich specyficzny stosunek do tradycji chrześcijańskiej, która – wedle jego osądu – zyskała „dodatkowe pogłębienie, tak w przypadku malarza – tercjarza franciszkanów, jak i pisarza – syna prawosławnego teologa”⁶⁸. Świadczą o tym podobieństwa w kreacjach anioła i diabła, które zasadzają się na rodzimej ludowości Malczewskiego i rosyjskiej obrazoburczej teologii Bułhakowa. Malczewski odtwarzał postaci demonów i aniołów na podstawie mitologii pogańskiego antyku i wierzeń ludowych (co zaowocowało między innymi zbieżnością „chimera” – „południca”), Bułhakow zaś korzystał z tradycji gnozy i sięgał do symboliki masońskiej, z którą związany był ruch dekabrystów. Bieniasz był świadomy, że symbolika zaszyfrowana w dziełach obu twórców podlegała „mocnej i nieustannej presji ściśle określonych osobistych doświadczeń, doznań, intuicji”⁶⁹, i dlatego interpretował ich dzieła, przykładając do nich normy uniwersalnie pojmowanej umysłowości (tu użyteczne okazały się obserwacje Antoniego Kępińskiego dotyczące związków psychopatii

Tu byłem (Galeria Rondo Sztuki, Katowice, 2010); *Rysunek* (galeria ZPAP, Katowice, 2011); *Maciej Bieniasz* (Galeria Sceny Plastycznej KUL, 2019, Lublin).

⁶⁵ B i e n i a s z, List do Anety Grodeckiej z 21 stycznia 2020 roku.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ B i e n i a s z, *Pewnie miał rację autor „Promethidiona”...*, s. 11.

⁶⁸ T e n ż e, *Anioły białe i czarne*, s. 12.

⁶⁹ Tamże, s. 14.

i systemu wartości⁷⁰). Ważna była również obserwacja, że wykreowane przez Malczewskiego postaci aniołów mają wyraziste rysy biologiczne, są – jak charakteryzował je Kazimierz Wyka – „mięsiste, dorodne i płciowe”⁷¹. Ten walor był istotny dla malarza, jakim jest Bieniasz, syn lekarza, już w dzieciństwie mający dostęp do atlasów anatomicznych, w szczególności ginekologicznych. Odkryte w czasie pracy naukowej kierunki interpretacji znacznie wzbogaciły jego malarskie rozumienie przekazu pisarskiego. Co ważne, Bieniasz wiedział, że nie wolno mu porzucić tradycji, z której powieść wyrasta, i zapomnieć o sensualnych doświadczeniach wynikających z lekarskiego wykształcenia Bułhakowa.

Bieniasz poświęcił prace różnym wątkom powieści Bułhakowa, uobecnił wiele pojawiających się w niej postaci (il. 7) i nie odważył się pokazać jedynie Jezui. Stworzył obrazy mieszczące się w rozmaitych strategiach artystycznych: realistyczne, metaforyczne, naznaczone specyficznym mistycyzmem i dawką erotyzmu. W czasie pracy dbał o szczegóły, ukazał Behemota z prawdziwym prymusem, niebo nad murami Kremla namalował zgodnie z atlasem astronomicznym, bohaterom moskiewskiej części nadał fizjonomie znanych osób (dbając jednak, by nie rozpoznał ich cenzor). Na podstawie wątku ewangelicznego zaproponował wykraczające poza fabułę powieści, autorskie rozwiązania (*Naga Góra, Drzewo sefirotów, Zmartwychwstanie* – il. 8), które uznać można za rodzaj infraz, obrazów odnoszących się do przeżyć mistycznych wywołanych przez powieść Bułhakowa⁷². W rysunkach stosował różne układy kompozycyjne, czasami była to prosta symetria, czasem otwarta przestrzeń obrazu i szczerne wypełniona prawa strona kompozycji. Trudno wyliczyć i omówić wszystkie efekty uzyskane przez Bieniasza w polu tworzenia metafor. Na obrazie *Asasello z głową MB II* (il. 9) dominuje sylwetka przedstawiciela diabelskiej świty, kelnera, który unosi na tacy głowę Berlioza. Przedstawienie przywołuje wątek biblijny, skojarzenie z Judytą i Holofernelem, i w oryginalny sposób rozwija koncept pisarski. Przypomnijmy, że w powieści motyw uciętej głowy ilustruje dominację zaświatów i służy deprecjacji literata, kojarzonego z systemem komunizmu, na rysunku Bieniasza zaś dystans wobec historii zostaje skrócony, namalowana głowa jest rodzajem autoportretu, a scenę dopełniają słowa z *Hamleta* (to sygnał odwiecznych dylematów, którym ulegają artyści).

⁷⁰ Badacz wskazywał, że antyteza diabła i anioła w ludzkim umyśle staje się szczególnie wyrazista w ramach osobowości anankastycznej (por. A. Kępiński, *Psychopatie*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977, s. 97-114).

⁷¹ K. Wyka, *Thanatos i Polska, czyli o Jacku Malczewskim*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1971, s. 86.

⁷² Zob. T. Radziwiłł, *Od ekfrazy do infrazy*, w: *Logos. Filozofia słowa. Szkice o pograniczach języka, filozofii i literatury*, red. K. Andruczyk, E. Gorlewska, K. Korotkich, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Filologiczny, Białystok 2017, s. 167-181.

Można więc uznać, że twórcy nie chodzi jedynie o rodzaj empatii wobec losów moskiewskiego literata, ale zależy mu na tym, by zadać podstawowe pytania: Czy poczucie wolności może uodpornić nas na oddziaływanie systemu? Czy nie nadszedł już czas, by porzucić podobny, nadmierny optymizm? Podobnie ciekawa semantycznie jest malarska metafora w obrazie *Asasello*, gdzie postać diabła usytuowana została na pobojowisku ukształtowanym z książek, z wieżą Kremla w tle. Pustka i geometryzacja wywołują klimat przerażenia, elegancki przedstawiciel diabelskiej świty, niczym diabeł pustki, odsłania słabość literatury, ożywia zasadę, że słowo nie zawsze ocala, że bywa również służalcze i może stanowić budulec zniewolenia.

Bułhakow przestrzeń swej powieści poddawał teatralizacji, wypełniał ją dźwiękami walca, jazzu, trąby, nasycał ją dużą dozą sensualności, która nadaje artystyczny smak jego opowieści o starciu totalitarnego szatana i ludowego diabła. Posługiwał się, podobnie jak inni twórcy europejscy (na przykład Karol de Coster w opowieści *Osobliwe przygody Dyla Sowizdrzała*⁷³ z roku 1868), ludową magią (w *Mistrzu i Małgorzacie* kobiety smarują się maścią, by zyskać magiczne moce); niekiedy polegał na prostym erotyzmie, opisując podniecenie, jakie odczuwa ubrany mężczyzna na widok nagiej kobiety. Podobnymi doznaniem nasycił wątek magiczny, szczególnie sceny rozgrywające się w czasie balu u szatana, o czym przekonuje następujący fragment: „Nagie kobiece ciała płynęły ku górze między wyfraczonymi mężczyznami; ciała smagłe i białe, kawowe i całkiem czarne, w rudych, czarnych, kasztanowych i jasnych jak len włosach, w świetlnej ulewie, skrzyły się, pląsały i grały barwami drogic kamienie. Na piersiach mężczyzn zaś miały iskry brylantowe spinki; jakby ktoś skropił ich szturmową kolumnę deszczem światła”⁷⁴. Bieniasz rozwinął sensualne aspekty powieści w takich rysunkach, jak: *Małgorzata nad wieżą Kremla*, *Małgorzata i Natasza nad Kremlem*, *Bal – pierwsi goście*, *Bal – goście*, *Hella i Behemot*, *Frida*. Jego prace inspirowane opisami szatańskiego balu prowadzą do historii przedstawień wizualnych, gdzie zestawienie aktu kobiecego z wizerunkiem ubranego mężczyzny musiało przemierzyć drogę od obrazów dawnych, gdy ukazywano starców podpatrujących nagą Zuzannę lub wędrowców obserwujących nagą kobietę z dzieckiem siedzącą nad strumieniem, do ujęć współczesnych, gdy Manet pokazał nagie kobiety i ubranych mężczyzn usytuowanych w pejzażu, a motyw artysty ukazanego w towarzystwie nagiej modelki zyskał dużą popularność. W rysunkach Bieniasza kryje się wiele swobodnych kobiecych aktów, czego przykładem może być *Frida*

⁷³ Zob. K. de Coster, *Osobliwe przygody Dyla Sowizdrzała*, tłum. P. Smolik, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.

⁷⁴ M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. A. Drawicz, Porozumienie Wydawców, Warszawa 2001, s. 350.

(il. 10) – wizerunek morderczyni dziecka, z pustymi oczyma czarownicy – gdzie nagość staje się atrybutem bezbronnej kobiety, zagubionej pośród pi-jackiej orgii.

W świecie Bułhakowa spłot realizmu i mistycyzmu można uznać za rodzaj rozwiązania autorskiego, które odbiegało od estetyki jego czasów⁷⁵. Mówimy o latach trzydziestych dwudziestego wieku, gdy literatom narzucano realizm o charakterze socjalistycznym, wymagając od nich strategii, która miała nawią-zywać do najlepszych wzorów dziewiętnastowiecznej powieści realistycznej. Bułhakow nie wypełniał swym pisarstwem powyższych założeń i – podobnie jak Mikołaj Gogol – opisywał fantasmagoryczny świat kryjący się pod maską zwyczajności, przywoływał wzorce symbolizmu rosyjskiego z przełomu dzie-więtnastego i dwudziestego wieku oraz postulaty rodzimych myślicieli, którzy nawoływali do zespolenia religii, filozofii i nauki. Uznawał zatem metafory za narzędzia poznawcze, łączył sztukę z oniryzmem, a jednocześnie ulegał specyficznemu sposobowi myślenia, hasłom wszechjedności i „bogoczłowie-czeństwa”, które w ówczesnej Rosji oznaczały ożywienie wzorów neoplaton-izmu⁷⁶. Duchowość w powieści Bułhakowa uruchamia zatem wieloraką sieć inspiracji, sięga źródeł chrześcijaństwa, dotyka prądów ważnych w rosyjskiej filozofii i kulturze. Podobne zróżnicowanie można odnaleźć w pracach Bie-niasza, gdzie mistycyzm niejedno ma imię; wśród stosowanych ujęć wyróżnić można: mistykę ukrytą w gwiazdach i rytmach powtórzeń, inną – opartą na atrybutach wanitatywnych i efektach świetlnych, a także taką, która sytuuje się na peryferiach ludowej fantastyki. Malarz nie boi się ujęć, które mogą zostać uznane za kiczowate, na jednym z rysunków ukazuje kozła stojącego nocą na kładce (rysunek *Sabat*), co jednak wynika z zaufania wobec pisarza: scena przywołuje fragment powieści, gdy nad rzeką w blasku księżyca pyzate żaby grają na fujarkach marsza, nadrzeczne rusałki machają wodorostami, a kozło-nogi stwór oddaje pokłon Małgorzacie. Portret Wolanda (il. 11) zostaje oparty na rytmach kościelnych wież i okiennic w dachach, które pełnią funkcję mi-stycznych atrybutów; spośród krzyżujących się linii wyłania się postać diabła. W podobnie swobodny sposób Bieniasz traktuje loty czarownic. W powieści Bułhakowa symbolizują one lekkość w podejściu do problemów i odporność wobec systemu, malarz wzbogaca je o poczucie humoru (duża miotła ukazana jest w skrócie perspektywicznym) i aluzje polityczne (kobiety na miotłach są usytuowane w okolicy wież Kremla, co nie spodobało się polskim cenzorom

⁷⁵ O tamtejszych strategiach artystycznych pisze Waldemar Okoń (zob. W. O k o ń, *Paweł Filonow – czyli świadectwo niewidzialnego*, w: *Wizerunek artysty. Studia z dziejów sztuki XIX i XX wieku*, red. M. Kitowska-Lysiak, P. Kosiewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 105-134.

⁷⁶ Zob. R. M n i c h, hasło *Neoplatonizm*, w: *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, Wydawnictwo Naukowe, Łódź 2000, t. 3, s. 272.

wystawy, którzy uznali, że widzowie rosyjscy mogą nie zaakceptować podobnego skojarzenia – il. 12).

Na kartach rysunków według *Mistrza i Małgorzaty* obserwujemy dialog między pisarzem a malarzem, którzy ulegają podobnym pasjom. Obaj balansują między powagą a lekkością, sytuują duchowość w świecie rzeczy, są zarówno sensualni, jak i mistyczni. Zarówno Bułhakow, jak i Bieniasz są w pojmowaniu twórczości i duchowości bliscy przemyśleniom Bierdiajewa⁷⁷. Podobnych zbieżności można wskazać wiele. Wspólna im jest myśl, by nie łączyć twórczości ze ukończonym produktem – w przypadku Bułhakowa doprowadziła ona do dramatycznej, mozolnej pracy nad rękopisem powieści, której pisarz nie potrafił skończyć, w przypadku Bieniasza zaowocowała zaś strategią twórczą polegającą na nieustannym błędzeniu, powtarzaniu i rozpoczynaniu pracy od nowa. Dla obu twórców ważna jest również refleksja Bierdiajewa o zanurzeniu w świecie namiętności, zgodnie z przekonaniem, że w trudnych czasach podobny postulat traci romantyczną otoczkę i staje się osią nowej postawy estetycznej. Bierdiajew ujmował tę kwestię w radykalny sposób: „Wbrew temu, co sądzą filozofowie, którzy swe życie poświęcili działalności intelektualnej, świata nie wolno utożsamiać z myślą. Świat jest namiętnością i namiętną emocją, panuje w nim dialektyka namiętności. Natomiast skutkiem wygasania emocji jest spolitość”⁷⁸.

ARTYSTA NIE MOŻE BYĆ „CHŁODNY”

Świat namiętności, pełen wzruszeń i ważnych tematów, Bieniasz odkrył w powieściach Aleksandra Sołżenicyna; poświęcił im rysunki: *Nadia*. „*Krąg pierwszy*”⁷⁹ i *Śmierć ludożercy według Sołżenicyna*. „*Oddział chorych na raka*”⁸⁰. W dziełach tego pisarza znalazł ów specyficzny rosyjski mistycyzm, który w opowieściach o życiu łagrów stawał się szczególnie wyrazisty. Gdzieś pomiędzy chorobą, majakiem a niebem rozgrywała się ludzka historia, bohater zawsze miał imię i nazwisko, ale jednocześnie – jako everyman – uobecniał metafizyczny splot ciała i kosmosu; pisarz przedstawił go jako kroczącego pomiędzy wiecznościami: „Z jednej strony – lista skazanych na śmierć. Z drugiej – wieczna zsyłka. Wieczna jak gwiazdy. Jak galaktyki”⁸¹. Rysunek

⁷⁷ Por. Bierdiajew, dz. cyt., s. 24n.

⁷⁸ Tamże, s. 7.

⁷⁹ Maciej Bieniasz, *Nadia*. „*Krąg pierwszy*”, 1972, kolekcja artysty.

⁸⁰ Maciej Bieniasz, *Śmierć ludożercy według Sołżenicyna*. „*Oddział chorych na raka*”, 1974, kolekcja artysty.

⁸¹ A. Sołżenicyn, *Oddział chorych na raka*, tłum. M.B. Jagiełło, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2010, s. 75.

Śmierć ludożercy... (il. 13) przywołuje dość nietypową, a jednocześnie ważną scenę *Oddziału chorych na raka*. W jego dolnych partiach przedstawieni zostali więźniowie, którzy rzucają w górę czapki, pilnowani przez jednego strażnika; w górnych partiach rysunku zaś rozgrywa się dramat: w białym tumanie powstaje czarny wyłom, tam trafiają wyrzucane czapki i jeden bliżej niezidentyfikowany obiekt. Sam wybór fragmentu powieściowej narracji wiele mówi o naturze rysownika – aby to jednak uzasadnić, potrzebne jest krótkie wyjaśnienie. Bieniasz zainspirował się sceną z życia łagru wspomnianą przez katorżnika Olega Kostogłotowa, która pod względem emocji odbiega od tonacji całej powieści. Bohater zostaje wysłany z obozu na kurację onkologiczną i zanurzony w szpitalny system, gdzie leczenie nowotworów niewiele ma wspólnego z nowoczesną medycyną. Będąc w szpitalu, próbuje zachować dystans wobec rodzimego „kraj chorego na łagry i zsyłki”⁸² i niewolniczej mentalności kształtowanej przez komunistycznych ideologów. Próba ta skazana jest na niepowodzenie, gdyż to nie sama niewola jest groźna, ale sposób myślenia będący jej efektem: „Tak przenicowany był jego mózg, że nie umiał już widzieć rzeczy takimi, jakie są: wszystko, na co patrzył, powlekało się widmową szarością i wywoływało głuchy ból”⁸³. W czasie pobytu w szpitalu Kostogłotow wysłuchuje relacji pacjentów o śmierci Stalina, peanów na cześć Wielkiego Przywódcy, genialnego mówcy i koryfeusza nauk, którego odejście oznacza niepowetowaną stratę. Wówczas ma miejsce wyjątkowe wspomnienie, katorżnik przywołuje moment, kiedy wieści o śmierci przywódcy dotarły do obozu i wywołały radość uwięzionych, a do eksplozji emocji doszło w czasie apelu upamiętniającego Stalina, gdy major polecił zgromadzonym łagiernikom zdjąć czapki. „Zamarł łagier w niepewności i wahaniu, i stanęło na ostrzu noża: nie zdjąć – jeszcze nie można, zdjąć – już wstyd. I w tej chwili napięcia ubiegł wszystkich łagrowy dowcipniś, niepoprawny wesołek: zerwał z głowy czapkę – «stalinkę» – i podrzucił ją do góry! Wykonał rozkaz! Setki ludzi zobaczyły to – i poleciały czapki ku niebu!”⁸⁴. Właśnie ten moment buntu i zwycięstwa ducha Bieniasz uwiecznił na rysunku. Okazało się, że dzięki jego intuicji obraz ten, poza wymiarem artystycznym, zyskał również historię semantyczno-polityczną i włączył się w dyskusję o roli Stalina we współczesnej historii. Wątpliwość, czy można obdarzać dyktatora mianem „ludożercy” („ludojada”), podniesiona została współcześnie przez wnuka Stalina i spotęgowała niepokoje ciemiejących oraz zamieszanie w systemie wartości⁸⁵. W ten sposób rysunek

⁸² Tamże, s. 438.

⁸³ Tamże, s. 425.

⁸⁴ Tamże, s. 271.

⁸⁵ Gdy w roku 2009 w opozycyjnej prasie („Nowaja Gazieta”) ukazał się artykuł o zbrodni katyńskiej, a jego autor Anatolij Jabłokow (były prokurator Głównej Prokuratury Wojskowej Federacji Rosyjskiej) uznał mord katyński za zbrodnię przeciwko ludzkości i odpowiedzialnością

Śmierć ludożercy... wykroczył poza sferę sztuki literackiej i publicystycznej, stając się opowieścią o uniwersalnym sensie. Trafnie ujął ten walor twórczości Bieniasza Henryk Waniek: „Właśnie ze świata «obiektów», świata pozornych klęsk i rzekomych zwycięstw, który widzimy w jego obrazach, zaczyna się ludzka droga wzwyż, droga poprzez ciemność ku światłości”⁸⁶.

Bieniasz nie chce być postrzegany jako „walczący rewolucjonista”. Jego realistyczna strategia i poglądy na sztukę każą widzieć w nim mistyka, który w okrucinach rzeczywistości, jak Bierdiajew, poszukuje nieskończoności. Twórczość kojarzy ze sferą tajemniczą, z intuicją i niekończącym się błędzeniem, a dzieła – z formą modlitwy. Jego mistycyzm nie ma jednak korzeni jedynie sakralnych czy rosyjskich, ważną inspiracją okazuje się dla artysty również sztuka hiszpańska, której uosobieniem jest jego ulubiony poeta – Federico García Lorca⁸⁷. Dzieła Bieniasza z pogranicza słowa i obrazu nie mieszczą się w formule ilustracji, bliskie są infrazie; to obrazy, gdzie słowo jest jedynie bodźcem, a ich właściwym tematem są przeżycia i doznania wzbudzone przez literaturę i muzykę. Postępowanie tego twórcy w świecie obrazów często dyktuje poetycka strategia. Uosobieniem jego ideału estetycznego jest „liryczny koncentrat”, poezja, której nie można do końca zrozumieć, która aby zachować piękno, musi pozostać niejasna. Z podobnym ideałem wiąże się sceptycyzm wobec możliwości interpretacji sztuki, co Bieniasz wyraził zwięźle w jednym z poetyckich tekstów:

Ty, który czytasz wiersze,
piszesz je na nowo.

Ilu wtajemniczonych zna słowo,
którego żądano od Gonzagi?

Istnienie sztuk hermetycznych
graniczy z cudem⁸⁸.

Z wiersza wynika, że interpretator przekazów artystycznych podąża za twórcą, ale i tak musi pozostać poza kręgiem wtajemniczonych, gdyż nie może znać słowa,

obciążył Stalina – „krwiożerczego ludojada”, wnuk dyktatora wniósł skargę przeciwko Rosji do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu. Sformułowanie opisujące jego dziadka Dżugaszwili uznał za zniesławiające i znieważające, wystąpił zatem z pozwem przeciwko autorowi tekstu, żądając łącznie odszkodowania wysokości dziesięciu milionów rubli. Jego skarga została uznana za bezprzedmiotową dopiero w roku 2015, a uzasadnienie wyroku wzbudziło wiele wątpliwości w gronie dawnych ofiar Stalina.

⁸⁶ W a n i e k, dz. cyt., s. 158.

⁸⁷ Bieniasz poświęcił poecie wiersz *Sonet na dzień dziewiętnasty sierpnia. W siedemdziesiątą rocznicę zamordowania Federico Garcii Lorki* z roku 2011 (maszynopis artysty).

⁸⁸ M. B i e n i a s z, *** *Ty, który czytasz wiersze...* (1979), w: tenże, *Wiersze*, Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, s. 35.

którego żądano od Gonzagi, rozpoznaje jedynie tajemniczość zakodowaną we włoskiej intonacji. Słowo przywołuje historię: Bieniasz znał zakonnice o imieniu Gonzaga, zapamiętał jej wysoką sylwetkę i głowę ustrojoną w szeroki biały kornet, w wierszu przywołał zaś sytuację, gdy namawiano ją – a była to osoba o poważnej osobowości i nieskora do żartów – by wypowiedziała słowo „dupa”.

Twórczość Bieniasza skłania nas do przemyśleń na temat sztuki, jej bliskich związków z mistycyzmem i rzeczowością. Zapewne nie wszystko jest w sztuce czytelne, pewien sens utrwała się, inny zanika, kolejne odczytania wzbogacają dzieło, ale nigdy nie zamykają kręgu związków kulturowych i zapożyczeń. Wobec bogactwa kultury trzeba zachować pokorę, okazuje się, że postawa badawcza zakładająca wyższość i nieomyślność sądów może być zgubna. Trzeba więc pochylić się nad każdym dziełem jak nad kulturowym artefaktem, cennym przedmiotem i ważnym znaleziskiem. Zgodnie z horyzontem zakreślonym przez Heideggera, ważne jest ujęcie sztuki u samych źródeł (gdy sytuowano na wzgórzach pierwsze świątynie, okalając tym samym przestrzeń zajmowaną przez boga), a wyodrębniony w taki sposób artefakt, dzieło będące wynikiem sporu ziemi i nieba, pomoże nam powiązać ze sobą cztery ważne elementy: „z siebie ze sobą zgodne, ziemia i niebo, istoty boskie i śmiertelni należą do siebie nawzajem z jedni zgodnej czwórni”⁸⁹. Artefakt wskazuje nam kierunek myślenia, który biegnie od świata materii do świata wiedzy o sztuce i literaturze, od świata rzeczy do wiedzy humanistycznej. Bieniasz, który dysponuje obecnie jednym okiem i musiał porzucić malarstwo, nie odmawia udziału w organizowanych współcześnie wystawach⁹⁰ i nie przestaje tworzyć. W jego warsztacie wciąż powstają artefakty – niewielkie rysunki, za pomocą których opisuje otaczającą go naturę (il. 14). Jego furtka do świata ducha ciągle pozostaje otwarta i może okazać się ważna, gdy będziemy poszukiwać kierunków rozwoju naszej humanistyki.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bieniasz, Maciej. “Ad usum.” In *Vanitas*. Edited by Danuta Pałys and Agnieszka Gorzaniak. Bydgoszcz: Galeria Miejska BWA, 2017.
- . “Anioły białe i czarne.” *Zeszyty Naukowo-Artystyczne Wydziału Malarstwa Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie*, no. 2 (1999): 9–50.
- . “Bardzo bym chciał.” In Bieniasz, *Wiersze*. Katowice: Księgarnia św. Jacka and Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, 2011.

⁸⁹ M. Heidegger, *Rzecz*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 158.

⁹⁰ Chodzi o międzynarodową wystawę *Znaki Apokalipsy* (Centrum Sztuki Współczesnej w Toruniu, 24 IV 2020 – 20 IX 2020).

- . “Co artysta chciał przez to powiedzieć.” In *Maciej Bieniasz: Rysunki, szkice, notatki*. Edited by Agnieszka Bieniasz and Krzysztof Kula. Cieszyn: Galeria Uniwersytecka and Górnośląskie Centrum Kultury, 1999.
- . “Idą pancry na Wujek.” In *Bieniasz, Wiersze*. Katowice: Księgarnia św. Jacka and Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, 2011.
- . Letter to Aneta Grodecka. 21 January 2020. In the author’s possession.
- . “Na śmierć cara.” In *Bieniasz, Wiersze*. Katowice: Księgarnia św. Jacka – Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, 2011.
- . “Na śmierć Susłowa.” In *Bieniasz, Wiersze*. Katowice: Księgarnia św. Jacka and Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, 2011.
- . “Pewnie miar rację autor ‘Promethidiona’...” In *Maciej Bieniasz – rysunki. Michaił Bułhakow – ‘Mistrz i Małgorzata’*. Edited by Maciej Bieniasz, Stanisław Kluska, and Grzegorz Hańderek. Katowice: Akademia Sztuk Pięknych, 2008.
- . “Sala operacyjna.” In *Bieniasz, Wiersze*. Katowice: Księgarnia św. Jacka and Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, 2011.
- . “Sonet na dzień dziewiętnasty sierpnia. W siedemdziesiątą rocznicę zamordowania Federico Garcii Lorki.” 2011. In the possession of Maciej Bieniasz.
- . “*** Ty, który czytasz wiersze...” In *Bieniasz, Wiersze*. Księgarnia św. Jacka and Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, 2011.
- . *Wiersze*. Katowice: ASP (Katowice), 2011.
- . *Wiersze*. Katowice 2011: Księgarnia św. Jacka and Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej “Gość Niedzielny.”
- . “Zdefiniować precyzyjnie określenie ‘sacrum’ w sztuce...” In *Bieniasz, Satīs verborum: Obrazy, rysunki*. Edited by Agnieszka Orłowska. Kielce: Galeria Współczesnej Sztuki Sakralnej “Dom Praczek,” 2016.
- . “Z listu do Agnieszki Orłowskiej.” In *Jan Golka: Scenograf, malarz, poeta*. Edited by Agnieszka Orłowska. Kielce: Drukarnia Panzet, 2018.
- . “Zmęczony psalm.” In *Bieniasz, Wiersze*, Katowice: Księgarnia św. Jacka and Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, 2011.
- Bierdiajew, Mikołaj. *Świat poznania filozoficznego*. Translated by Józef Pawlak. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1984.
- Bułhakow, Michaił. *Mistrz i Małgorzata*. Translated by Andrzej Drawicz. Warszawa: Porozumienie Wydawców, 2001.
- de Coster, Karol. *Osobliwe przygody Dyla Sowizdrzała*. Translated by Przemysław Smolik. Warszawa: Książka i Wiedza, 1949.
- Czapski, Józef. “Abstrakcja: Za i przeciw.” In *Czapski, Oko*. Paryż: Instytut Literacki, 1960.
- Freedberg, David. *Potęga wizerunków: Studia z historii i teorii oddziaływania*. Translated by Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.
- Grodecka, Aneta. “Artefakt kulturowy w humanistyce.” *Przestrzenie Teorii*, no. 23 (2015): 53–70.

- Gryglewicz, Tomasz. "Rzeczywistość i nierzeczywistość w twórczości grupy 'Wprost.'" In *Sztuka polska po 1945 roku: Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*. Edited by Teresa Hrankowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.
- Heidegger, Martin. "Rzecz." In Heidegger, *Odczyty i rozprawy*. Translated by Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński, 2002.
- Heska-Kwaśniewicz, Krystyna. "Maciej Bieniasz – poeta." In Maciej Bieniasz, *Wiersze*. Katowice: Księgarnia św. Jacka and Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej w Katowicach, 2011.
- Kaczmarek, Jacek. "Za dużo czerwonego." <https://www.kaczmarek.art.pl/media/wywiady-z-jackiem-kaczmarem/za-duzo-czerwonego/>.
- Kafka, Franz. "Przed prawem." Translated by Juliusz Kydryński. In Kafka, *Opowieści i przypowieści*. Translated by Alfred Kowalkowski et al. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2016.
- Karolak, Marcin. "'Mistrz i Małgorzata' – grafiki i ilustracje inspirowane powieścią Michaiła Bułhakowa." <http://www.szczyptakultury.pl/mistrz-i-malgorzata-grafiki-i-ilustracje-inspirowane-powieścia-mihaila-bulhakowa/>.
- Kępiński, Antoni. *Psychopatie*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, 1977.
- Król, Anna, and Jacek Waltoś, eds. *Wprost 1966-1986*. Kraków: Manggha, 2016.
- Kubin, Alfred. *Po tamtej stronie*. Translated by Anna M. Linke. Warszawa: Czytelnik, 1980.
- Kudriawujew, Aleksander. "Z ballady o 'Mistrzu i Małgorzacie.'" *Literatura na Świecie*, no. 9 (1981): 163–75.
- Kuspit, Donald. *Koniec sztuki*. Translated by Janusz Borowski. Gdańsk: Muzeum Narodowe, 2005.
- Linke, Anna Maria. "Notatki o Bronisławie Wojciechu Linkem spisane 1963-1964." Typed manuscript. The National Museum, Warsaw, Poland.
- Maciuszkiewicz, Roman. "Mistrzowie i Małgorzata." *Śląsk*, no. 10 (48) (1999): 80.
- Makówka, Leszek. *Sztuka sakralna na Górnym Śląsku w II połowie XX wieku: Malarstwo i rzeźba*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2008.
- Mlodinow, Leonard. *Nieświadomy mózg: jak to, co dzieje się za progiem świadomości, wpływa na nasze życie*. Translated by Julia Szajkowska. Warszawa: Prószyński Media, 2016.
- Mnich, Roman. "Neoplatonizm." In *Idee w Rosji: Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. Edited by Andrzej de Lazari. Vol. 3. Łódź: Wydawnictwo Naukowe, 2000.
- Nyczek, Tadeusz. "Niepokonani." In *Wprost 1966-1986*. Edited by Anna Król and Jacek Waltoś. Kraków: Manggha, 2016.
- Okoń, Waldemar. "Paweł Filonow – czyli świadectwo niewidzialnego." In *Wizerunek artysty: Studia z dziejów sztuki XIX i XX wieku*. Edited by Małgorzata Kitowska-Łysiak and Piotr Kosiewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1996.
- Radziejewicz, Teresa. "Od ekfrazy do infrazy." In *Logos: Filozofia słowa; Szkice o pograniczach języka, filozofii i literatury*. Edited by Krzysztof Andruczyk, Ewa Gor-

- lewska, and Krzysztof Korotkich. Białystok: Instytut Filologii Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet w Białymstoku, 2017.
- Sołżenicyn, Aleksander. *Oddział chorych na raka*. Translated by Michał B. Jagiełło. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2010.
- Szczyпка-Gwiazda, Barbara. "Krajobraz przemysłowy Katowic we współczesnym malarstwie." In *Przemiany protoindustrialne i industrialne jako czynnik miastotwórczy Katowic*. Edited by Antoni Barciak. Katowice: Societas Scientiis Faven-dis Silesiae Superioris and Instytut Górnośląski, 2007.
- Waniek, Henryk. "Artysta wprost – Maciej Bieniasz." *Twórczość*, no. 2 (415) (1980): 157–9.
- Wyka, Kazimierz. *Thanatos i Polska, czyli o Jacku Malczewskim*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1971.
- Zagajewski, Adam. "Fiction, no-fiction." In Tadeusz Nyczek, *Po co jest sztuka? Rozmowy z pisarzami*. Part 1. Kraków: Muzeum Sztuki Współczesnej MOCAK, 2012.

ABSTRAKT /ABSTRACT

Aneta GRODECKA – Furtka do świata ducha. O splocie obrazu i słowa w twórczości Macieja Bieniasza

DOI 10.12887/33-2020-3-131-14

W artykule rozważane są ważne współcześnie problemy, takie jak rola mimetyzmu i mistycyzmu w sztuce, udział intuicji w procesie twórczym czy trafność interpretacji. Wychodząc od dyskusji na temat przedmiotowości w malarstwie i uruchamiając kontekst neuronaukowy, autorka prezentuje twórczość Macieja Bieniasza i koncentruje swoją uwagę na wybranych epizodach w dorobku artysty, które lokują się na pograniczu słowa i obrazu, takich jak dzieła inspirowane piosenkami Jacka Kaczmarskiego oraz powieściami *Mistrz i Małgorzata* Michaiła Bułhakowa i *Oddział chorych na raka* Aleksandra Sołżenicyna. Analizie poddane zostają prace, w których literacka pasja, muzyczny słuch i wielozmysłowy repertuar są ważnymi środkami artystycznymi. Obrazy Bieniasza prowadzą do weryfikacji metod badawczych, okazuje się, że semiotyka sztuki i działania na zbiorach znaków nie prowadzą do odpowiednich wniosków, podobnie nieskuteczna jest hermeneutyczna opowieść i pogrążenie się w przestrzeni domysłu. Wobec dzieł Bieniasza istotne znaczenie ma „powrót do rzeczy samych”, czyli wyostrenie odbioru przez podejście fenomenologiczne oraz zastosowanie metody biograficznej (autorka wykorzystuje zapiski artysty, informacje uzyskane w czasie rozmowy z twórcą czy zanotowane w listach). Metoda fenomenologiczna pozwala odsłonić przestrzeń ducha zakodowaną w dziełach malarskich Bieniasza: jest to przestrzeń, w której niekontrolowany akt przeżywania i swoboda kulturowych skojarzeń łączą się z rozbudowaną paletą emocji i głębią intuicyjnych rozpoznań. W świecie konkretnym, jak sugerował Mikołaj Bierdajew, kryje się sens uniwersalny, a zanurzenie się w świecie

namiętności (artysta nie może być „chłodny”) nie ma już współcześnie dawnej romantycznej otoczki i może stać się osią nowej postawy estetycznej.

Słowa kluczowe: Maciej Bieniasz, mimetyzm, mistycyzm, artefakt, interdyscyplinarność, intuicja, piosenki Jacka Kaczmarskiego, *Mistrz i Małgorzata*

Kontakt: Zakład Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. Fredry 10, 61-701 Poznań

E-mail: grodecka@amu.edu.pl; anetgrodecka@wp.pl

Tel. 61 8294605

<https://grodecka.home.amu.edu.pl/>

Aneta GRODECKA, A Gate to the World of Spirit: On the Weave of the Image and the Word in the Work of Maciej Bieniasz

DOI 10.12887/33-2020-3-131-14

The article considers such important contemporary problems as the role of mimicry and mysticism in art, the participation of intuition in the creative process, and the accuracy of interpretation. Starting from the discussion on objectivity in painting, activating the neuroscientific context, the author presents the work of Maciej Bieniasz, focusing on selected episodes in the artist's oeuvre which are located on the border between words and images, such as paintings inspired by Jacek Kaczmarski's songs and by the novels *Master and Margaret* by Mikhail Bulgakov and *Cancer Ward* by Aleksandr Solzhenitsyn. The object of analysis is images in which literary passion, musical ear and multi-sensory repertoire are important artistic means. Bieniasz's paintings lead to the verification of research methods; it turns out that the semiotics of art and actions on sets of signs do not lead to appropriate conclusions, and the hermeneutic story and plunging into the space of conjecture prove to be similarly ineffective. In relation to Bieniasz's works, it is important to "return to things in themselves," which means sharpening the perception by the phenomenological approach and using the biographical method (the author uses the artist's notes, as well as information from an interview with the artist and from the artist's letters). The phenomenological method reveals the space of the spirit encoded in Bieniasz's paintings. It is a space where the uncontrolled act of experiencing and the freedom of cultural associations are combined with an extensive palette of emotions and the depth of intuitive recognition. In the world of the concrete, as suggested by Nikolai Berdyaev, there is a universal meaning, and immersion in the world of passion (the artist cannot be 'cold') no longer has its old romantic envelope and may become the axis of a new aesthetic attitude.

Keywords: Maciej Bieniasz, mimicry, mysticism, artifact, interdisciplinarity, intuition, songs by Jacek Kaczmarski, *Master and Margarita*

Contact: Zakład Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego, Instytut Filologii
Polskiej, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Uniwersytet im. Adama
Mickiewicza, ul. Fredry 10, 61-701 Poznań, Poland
E-mail: grodecka@amu.edu.pl; anetgrodecka@wp.pl
Phone: +48 61 8294605
<https://grodecka.home.amu.edu.pl/>

Grzegorz JĘDREK

MULTIMEDIA, KOD I INTERFEJSY KULTUROWE
W POEZJI CYBERNETYCZNEJ
Wybrane wnioski z badań
nad działaniami kolektywu Rozdzielczość Chleba

Literaturoznawstwo nie powinno odgradzać literatury od innych sztuk ani posługiwać się półśrodkami takimi, jak idea korespondencji sztuk, czy też próbować zawłaszczyć innego typu doświadczenia za pomocą pojęcia tekstu kultury. Wiele zmysłów to wiele mediów, a tekst – z jego pojęciami i znaczeniami – nie może wszechogarniać językowego doświadczenia świata. Wprawdzie pojęcia transformują nasze myślenie, ale właśnie wrażenia zmysłowe łączą te pojęcia ze światem.

W roku 2018 rozpadł się polski kolektyw twórczy Rozdzielczość Chleba, który miał ambicję połączyć literaturę z nowymi mediami i język poetycki z językami programowania. Najpierw poprzez indywidualne starania poszczególnych twórców, a następnie – od roku 2011 – jako kolektyw, grupa ta podejmowała próby poszerzenia zakresu naszego rozumienia literatury.

Choć istnienie Rozdzielczości Chleba było efemeryczne, to jednak wpływ tego kolektywu na literaturę polską nie powinien być pomijany. Ci artyści-eksperymentatorzy dostarczyli nam bogatego materiału, pozwalającego myśleć o literaturze jako zjawisku wielozmysłowym, a więc multimedialnym¹. Odślonili i podważyli też wiele dogmatów dotyczących warstwy technologicznej dzieła, wskazując tym samym na zależność między technologiami takimi, jak pismo, druk czy cyfrowe przetwarzanie danych a twórczością artystyczną.

Ambicją tego artykułu jest zobrazowanie trzech tez, które wynikają z badań nad Rozdzielczością Chleba, a które pozwalają lepiej zrozumieć literaturę cyfrową, a także szerzej – możliwe relacje między sztuką a mediami: (1) Media mają charakter zmysłowy, a multimedia dostarczają doświadczeń wielozmysłowych. Ponieważ prace poetów cybernetycznych mają charakter multimedialny i jest to świadomy wybór tej grupy twórców, należy założyć, że próbują oni uspójnić doświadczenie językowe z różnorodnymi doświadczeniami zmysłowymi, które są rejestrowane, wytwarzane, przetwarzane i przechowywane przez maszyny. W analizowaniu i interpretacji tego typu prac może pomóc koncepcja minimalnych jednostek znaczenia (m.j.z.) Jacques’a Donguy’ego. (2) Języki

¹ Zob. strona internetowa „Rozdzielczość chleba (RIP)”, <https://rozdzielchleb.pl/category/katalog/>.

mediów (w tym multimedialny i intermedialny), język programowania i język naturalny to trzy rodzaje doświadczenia językowego obecnego w nowych mediach, a w szczególności w językowej sztuce nowych mediów, jaką jest literatura elektroniczna. Wobec takiej różnorodności potrzebne są kolektywne badania humanistyczne, które uwzględnią te trzy rodzaje doświadczenia oraz ich związki. Potrzebne są także pojęcia, które pozwolą odnaleźć zasadnicze powiązania oraz nieusuwalne różnice między tymi trzema porządkami językowymi. (3) Interfejsy, operacje na danych i dane to trzy warstwy dzieła literatury elektronicznej. Wyrażone w tym stwierdzeniu połączenie odkryć Lva Manovicha i Romana Ingardena, fenomenologiczne i semiotyczne jednocześnie podejście do dzieł tego gatunku jest niezbędne, by rozróżnić porządki, w których będziemy je interpretować. Przy czym – jak wskazuje Leszek Onak – operacje na danych mogą być wykonywane zarówno na interfejsach już istniejących (w literaturze frontendu), jak i wytworzonych (w literaturze backendu). Ujęcie takie pozwala na wykorzystanie – przez analogię – dotychczasowych technik interpretacyjnych w odniesieniu do literatury elektronicznej.

Warto w tym miejscu dodać kilka zastrzeżeń. Po pierwsze, niniejsza praca ma charakter teoretyczny. Celem artykułu nie jest prezentacja samej twórczości kolektywu *Rozdzielczość Chleba*. Czytelnik ma tu raczej okazję zapoznać się z wnioskami wywiedzionymi z wcześniejszych badań nad utworami tego rodzaju i przeprowadzonymi w innych pracach obserwacjami i interpretacjami. Gdyby podejść do omawianego zagadnienia inaczej, całość tekstu miałaby objętość pracy doktorskiej. Po drugie, w dowodzeniu też stosowana jest zasada koherencji. Często wybieram marginesowe stwierdzenia innych badaczy, będące niejako produktem ubocznym ich własnych wywodów. Pokazuję w ten sposób miejsca, gdzie moje trzy spostrzeżenia są spójne z cudzym myśleniem o mediach, sztuce lub literaturze bądź stanowią jego logiczne przedłużenie. Po trzecie (co wynika z drugiego), mój tekst – jak kod programisty – złożony jest w dużej mierze z fragmentów kodu cudzego (przy zachowaniu pełnego szacunku dla praw autorskich). Nie postrzegam swojej pracy jako odtwórczej dlatego, że dużo cytuję. Uważam, że jej autorski charakter sytuje się na poziomie remiksu lub lepiej – rekonfiguracji dotychczasowej odkryć. W tym sensie przedkładam kolektywność nad zbędną w „popychaniu” badań do przodu oryginalność. Po czwarte, co jest dalszym rozwinięciem takiego podejścia, niemalże nie komentuję niektórych cytatów, komentarze bowiem rozmyłyby tylko dowodzenie trafności trzech głównych spostrzeżeń przedstawionych na początku artykułu. Zakładam, że czytelnik sam odnajdzie takie powiązania między cytatami, jak choćby notoryczne odwoływanie się do części ciała, które wzmacnia moje stwierdzenie o wielozmysłowym, a nie tylko wielotechnicznym charakterze multimediiów.

Czy takie podejście jest nowatorskie? Czy tezy są odkrywcze? Bynajmniej. Mają one jedynie na celu zwrócić uwagę na te aspekty mediów, sztuki i litera-

tury, które nie zostały dobrze wyartykułowane lub traktowane były marginalnie w dotychczasowych rozważaniach.

WIELE MEDIÓW, WIELE ZMYŚLÓW

O reakcjach na wystąpienia Rozdzielczości Chleba – wyrażających mieszane uczucia lub niezrozumienie – twórcy tej grupy wypowiadali się na łamach „Tygodnika Powszechnego” w reportażu Małgorzaty Niemczyńskiej *Poetyckie roboty*: „– Może to kwestia przyzwyczajień środowiska literackiego – zastanawia się Podgórni. – Trudno po prostu zapoznać się z czymś bez zadawania pytań, spróbować tego doświadczyć”². „– To trochę konsekwencja tego, że nazwaliśmy się na początku poetami cybernetycznymi – zauważa Puldzian. – Teraz jesteśmy już robotami wielofunkcyjnymi, działamy multimedialnie, ale tamto się za nami ciągnie”³. „Dążą [członkowie kolektywu – G.J.] do stworzenia takich utworów cyfrowych, które będą działać bez żadnych pytań. Strzał między oczy, po prostu”⁴.

Ważne jest w tym kontekście słowo „doświadczyć”, którym posługuje się Łukasz Podgórni. Nasza wrażliwość to wrażliwość zmysłowa. Współczesne technologie niemalże bombardują nas nowymi wrażeniami zmysłowymi. Media oddziałują na naszą wrażliwość poprzez jeden lub kilka zmysłów. Podlegamy silnym, niemalże hipnotycznym procesom. Odczuł to na pewno każdy, kto choćby na kilkanaście minut stracił kontrolę nad przeglądaniem sieci.

Artyści nie boją się napaści mediów na nasze zmysły, lecz – jak Rozdzielczość Chleba – dążą do tworzenia nowych doświadczeń, testowania granic, a co za tym idzie, także do poszukiwania nowych wrażeń zmysłowych, które mogą stać się budulcem ich dzieł. Media zaś tych nowych wrażeń im dostarczają. Dlatego właśnie klasyczny teoretyk mediów, Marshall McLuhan pokładał ogromne nadzieje w artystach, wierząc, że ich praca zdolna będzie przeciwstawić się hipnotycznemu działaniu nowych technologii: „Artysta potrafi skorygować współzależności między zmysłami, nim zadane przez nową technikę uderzenie sparaliżuje świadome działanie, nim człowiek popadnie w odrętwienie i zacznie reagować podświadomie”⁵.

Nie musimy wierzyć w skuteczność podanego przez McLuhana remedium, by założyć, że nie pomylił się on co do diagnozy: bombardowani nieustannie powiadomieniami z naszych telefonów, otoczeni przez cyfrowo przesyłane

² M. J. N i e m c z y Ń s k a, *Poetyckie roboty*, „Tygodnik Powszechny” 2015, nr 15, s. 63.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ M. M c L u h a n, *Przekątniki, czyli przedłużenie człowieka*, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. K. Jakubowicz, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975, s. 76.

dźwięki, poświęcając wiele godzin na dotykanie klawiatur, ekranów i gładzików, oglądając filmy i czytając cyfrowe wydania gazet, traktujemy ten zmasowany atak na nasze doświadczenia zmysłowe jako tło naszego życia – uciążliwe, ale konieczne. Media ukrywają się przed nami, a jednocześnie próbują „po cichu” zapośredniczyć jak najwięcej naszych doświadczeń.

Nie jest to zjawisko całkiem nowe. Pomyślmy choćby o książce: technologia ta dyskretnie zbudowała kulturę tak ekskluzywną, że uczestnicy obiegu literackiego przestali zauważać wymogi, które narzuciło im to medium. W książce opowieść, zamiast snuć się i opierać na powtórzeniach, jak w oratorze, musi mieć jasny podział na rozdziały. Wiersz nie musi brzmieć, jeśli nie jest przeznaczony do recytacji, bo wystarczy, że będzie dobrze wyglądał w druku. Obieg literacki, złożony z krytyków, drukarni, księgarń, redakcji i czytelników z dużą niechęcią podchodzi do wszystkiego, co wykracza poza kanony wyznaczone przez technologię druku.

Nic też dziwnego, że szokiem jest dla osób egzystujących w tym obiegu sposób na spotkanie literackie proponowany przez *Rozdzielczość Chleba*:

- Leszek robi wizualizacje, ja robię muzykę, Puldzian jest frontmanem – opowiada Podgórnii. – Przez jakiś czas przygotowywaliśmy po prostu taki zwykły występ: siedzimy przed komputerami, pokazują się rzeczy na ekranie, są dźwięki.
- Ale postanowiliśmy wprowadzić trochę performance’u – ożywia się Onak. – Mamy maszyny do dymu i lasery. Robimy show. Chcemy trochę zamazać granice między gatunkami. I to się na pewno udaje: po występach zazwyczaj muszą zebrałym tłumaczyć, co to takiego właściwie było. A woleliby nie. Czasem ironicznie zapowiedzą kolejne show jako „pokaz sztucznych ogni, algorytmów i ludzkiej podłości”⁶.

Deklaracja twórcza jest autoironiczna i w pełni prawdziwa zarazem. To, czego dostarczała *Rozdzielczość Chleba* na swoich występach, było tak niezwykle, że prowadziło do szeregu pytań, wytrącało z równowagi, kazało wątpić w fundamenty. Jednocześnie prowadziło też do wypierania grupy poza obszar literatury, traktowania jej w kategoriach zgniętego jabłka, tricksterskiej zabawy. Tymczasem wspomniany wyżej pozornie absurdalny postulat przejścia od poetów cybernetycznych do działających multimedialnie robotów wielofunkcyjnych wcale nie jest nierozsądny.

Nasze zmysły codziennie odbierają multimedia. Nasze doświadczenie językowe coraz rzadziej jest tylko tekstowe lub tylko audialne. Media zapośredniczają (czy może lepiej mediatyzują) większość naszej zmysłowej percepcji.

Oczywiste dotąd badawcze podziały nie mają już tej samej mocy wyjaśniania i łatwo o przeoczenie prostych prawd. Gdy Ryszard Kluszczyński

⁶ Niemczyńska, dz. cyt., s. 63.

próbuję wyznaczyć pole swoich badań nad sztuką nowych mediów, pisze w ten sposób: „Muszę jednak zaznaczyć, że podejmowane tu rozważania będą zasadniczo i bezpośrednio dotyczyć – jak w całej tej książce [w *Sztuce interaktywnej* – G.J.] – jedynie sztuk wizualnych i audiowizualnych, nie obejmą więc, a przynajmniej nie wprost i nie w sposób pretendujący do względnej choćby kompletności, sztuki mediów wyłącznie audialnych”⁷.

Wizualne, audiowizualne, audialne – taki podział najczęściej wyklucza literaturę, a przecież doświadczenie tekstu jest doświadczeniem wizualnym, deklamacja zaś to zjawisko audialne. Oba te doświadczenia można rozpatrywać pod kątem walorów estetycznych, gdy jednak Kluszczyński poświęca krótki rozdział literaturze, w żaden sposób nie odnosi się w nim do zmysłów, przechodząc bezpośrednio do świata pojęć.

A przecież w zjawisku takim, jak liberatura, można odnaleźć bogaty świat zmysłowy w samym odbiorze słów i wyrazów, zanim te utworzą jakąś warstwę przedstawień. Oddajmy głos Zenonowi Fajferowi – twórcy i teoretykowi liberatury: „Na początku było Ucho. Oko długo było na uchodźstwie. Z wyjątkiem poezji wizualnej, chCiało by się rzec. Ale tu zbyt często brakowało Ucha. To wielka sztuka stworzyć kaligram, który nie zabije poezji. Naprawdę ważne Oko stało się dopiero wraz z wierszem wolnym, gdy poezja wyzwoliła się z rygorów rymu i rytmu. Gdy nie tylko stało się ważne, c o jest zapisane, ale też j a k jest zapisane. I że w ogóle j e s t zapisane. Oko i Ucho zaczęły sobie sprzyjać. I Ręka, co pisze. Ręka, co czyta, jeszcze nie była konieczna”⁸.

Fajfer wspomina też w przywołanym tekście dwuznaczny termin „okaleczenie”, który dobrze oddaje liberacki ruch ku hipermediacji książki. Całość jest oczywiście rodzajem manifestu artystycznego. Oko i ucho odnoszą się do oratory i literatury. By ująć zjawiska współczesne, nie musimy się jednak cofać – jak Fajfer – aż do początków literatury.

Jacques Donquy w książce *Poezja eksperymentalna. Epoka cyfrowa (1953-2007)* tak zarysowuje podjętą problematykę: „Problem postawiony ogólniej można sprowadzić do kwestii zmięczenia Galaktyki Gutenberga i dostępu do innych mediów, innych technologii niż druk: do magnetofonu, wideo, komputera. Już Mallarmé w 1897 roku, wyczulony na typografię współczesnej prasy, przepowiadał w *Rzucie kośćmi* upadek wiedzy przekazywanej jedynie za pośrednictwem książki, rozmieszczonej na dwóch stronach, co stanowi graf książki otwartej i zarazem graf klęski, który jest grafem książki. Problem, raczej filozoficzny, sprowadza się do przedefiniowania pisma: jest to słowo

⁷ R. Kluszczyński, *Sztuka interaktywna. Od dzieła-instrumentu do interaktywnego spektaklu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 14.

⁸ Z. Fajfer, *Po czym odróżnić liberaturę od literatury (wybrane szczegóły anatomiczne)*, w: *Liberatura, czyli literatura totalna. Teksty zebrane z lat 1999-2009*, red. K. Bazarnik, Korporacja Ha!art, Kraków 2010, s. 81.

już nie tylko zapisane graficznie, ale słowo/obraz/dźwięk, *Verbi-Voco-Visual Explorations*, by posłużyć się tytułem książki McLuhana, wydanej powtórnie przez wydawnictwo Something Else Press w 1967 roku; znajdziemy w niej fotomontaż Lászla Moholya-Nagya z 1947 roku, opublikowany w sławnej *Vision in Motion*, z uchem w miejscu oka”⁹.

Rozbicie świata książki na multimedialną wiązkę wrażeń było konieczne i jako zjawisko dojrzewało przez lata. Dokonywało się natomiast nie wskutek działania jakiejś niewidocznej siły, ale raczej jako seria zdarzeń.

Bardzo ciekawe są wnioski, jakie wyciąga Donguy z analizy olbrzymiego zasobu literatury eksperymentalnej z kilku większych krajów świata. Jeden z najważniejszych wniosków głosi, że „wkraczamy w mess-age czy też message nowych mediów”¹⁰. Będzie to więc wiek nieładu i chaosu. Jeszcze ciekawsza jest proponowana przez Donguy’ego koncepcja minimalnych jednostek znaczenia: „Komputer [...] pozwala zakodować dźwięk i obraz, a zatem dwa zmysły (optofonetyka) zamiast zaledwie jednego, oraz zaprogramować tekst (generacja tekstu). A to oznacza, że należy wynaleźć pismo – o ile zachowamy to słowo – ponownie wychodząc od minimalnych jednostek znaczenia (m.j.z.) i obierając kierunek pisma prawdziwie *verbi-voco-visual*, o którym śnili Joyce czy McLuhan, pisma w znaczeniu semantyki uogólnionej, integrującej teksty obrazy i dźwięki. W myśl idei, że obraz mógłby funkcjonować jak «słowo», albo raczej jak m.j.z., i że dźwięk, hałas w Cage’owskim znaczeniu tego słowa, również mógłby funkcjonować jako minimalna jednostka znaczenia”¹¹.

Tu się zatrzymajmy, choć wrócimy jeszcze do fenomenalnej strony trzysta pięćdziesiątej piątej w książce Donguy’ego. Minimalna jednostka znaczenia, zastosowana zamiast znaku czy symbolu, o tyle lepiej pozwala ująć interesujący nas temat, o ile wyzwala nas spod tekstowego postrzegania kultury, umożliwia uwzględnienie hałasu czy barwnego kolażu jako znaczenia-wrażenia, nie zaś wyłącznie oznaczników logicznie ujętej rzeczywistości (podziurkowanej przez pojęciowe sito teorii nieprzystających do wrażeń zmysłowych). Wybierając taką drogę, świadomie porzucam projekty eksplorujące przede wszystkim pojęcia znaku i tekstu, jak choćby cyfrową semiopoetykę Ewy Szczęsnej¹². Oparcie naszego rozumowania na idei znaku niesie zbyt duże ryzyko tekstowego ujmowania w dziele tego, co tekstem nie jest.

Jakie są konsekwencje proponowanego przez Donguy’ego podejścia do danych zmysłowych? „Wkroczenie w strefę cyfrową oznacza koniec inskrypcji,

⁹ J. D o n g u y, *Poezja eksperymentalna. Epoka cyfrowa (1953-2007)*, tłum. M. Madej, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2014, s. 8.

¹⁰ Tamże, s. 355.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. E. S z c z ę s n a, *Cyfrowa semiopoetyka*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2018.

najpierw w kamieniu, potem na pergaminie i wreszcie na stronie książki. Koniec sakralizacji tekstu, koniec tekstu świętego, otwarcie na nową formę pisma, którą mógłby symbolizować wiersz cyfrowy Augusta de Campos w postaci portyku, *Doors of Eyear* (Drzwi Okucha), na bazie japońskich ideogramów, słów przedstawionych typograficznie i dźwięków wzbudzanych interaktywnie¹³.

Dopiero uwzględniając tego typu zastrzeżenia jesteśmy w stanie pojąć przełomowy charakter i skierowaną w stronę polskiej literatury transgresywną siłę tworzonych przez artystów Rozdzielczości Chleba prac, takich jak *Krajobraz znaczenia #1 (na Internet i cztery projektory)*. Leszek Onak, autor tego utworu, tak go opisuje: „Prezentacja składa się z czterech różnych projekcji pokazywanych symultanicznie w jednym pomieszczeniu. Animacje opierają się na algorytmach zaciągających z internetu wybrane treści, które są wyświetlane w taki sposób, że na czterech ścianach tworzą się swoiste krajobrazy utkane ze słów i zdań. Powstały w wyniku pomieszania komunikatów wizualnych i muzycznych szum odzwierciedli relację Człowiek – Internet. Nazwa nawiązuje do instalacji dźwiękowych Johna Cage’a pt. *Imaginary Landscapes*”¹⁴. Leszek Onak rekapitułuje na gruncie literackim prace Cage’a, by zreinterpretować rolę słowa. Gdy wczytamy się w zacytowany przez Onaka fragment tekstu Cage’a, zobaczymy, że stawką tego artystycznego dialogu jest uwolnienie poezji od kontekstu – tak jak uczynił to wcześniej Cage w odniesieniu do utworu muzycznego. Jaki z tego zysk? – Możliwość asemicznego przyjrzenia się naszej komunikacji z siecią, uznania przypadkowości i zdarzeniowości, która wpływa na nasze doświadczenie, a która została dla nas zaprogramowana.

Urszula Pawlicka proponuje ujmować taką sztukę słowa, jak poezja cybernetyczna, procesualnie i performatywnie. Według mnie jednak metafora procesu kładzie zbyt mocny nacisk na uporządkowaną mechanikę działania gotowego programu, gubiąc przy tym sprawczość kolektywu człowiek-komputer. Jeśli coś jest procesem, to może zostać jedynie wykonane lub przeprowadzone. Brak w takim myśleniu przestrzeni na tworzenie nowych procesów, a więc na rzeczywiste działanie twórcze¹⁵.

Literaturoznawstwo nie powinno odgradzać literatury od innych sztuk ani posługiwać się półśrodkami takimi, jak idea korespondencji sztuk, czy też próbować zawłaszczyć innego typu doświadczenia za pomocą pojęcia tekstu kultury. Wiele zmysłów to wiele mediów, a tekst – z jego pojęciami i znaczeniami – nie może wszechogarniać językowego doświadczenia świata. Wpraw-

¹³ Tamże.

¹⁴ L. O n a k, *Krajobraz znaczenia #1 (na internet i cztery projektory)*, <http://ha.art.pl/wydawnictwo/nowe-ksiazki/3106-leszek-onak-krajobraz-znaczenia-1-na-internet-i-cztery-projektory.html>.

¹⁵ Por. U. P a w l i c k a, *Literatura cyfrowa. W stronę podejścia procesualnego*, Katedra Wydawnictwo Naukowe, Gdańsk 2017, s. 28-30.

dzie pojęcia transformują nasze myślenie, ale właśnie wrażenia zmysłowe łączą te pojęcia ze światem.

JĘZYKOWA SZTUKA NOWYCH MEDIÓW

Wszystko to prowadzi do wniosków nienowych, których – jak się wydaje – jako badacze nie wyprowadziliśmy dotychczas dość wyraźnie. A wystarczyło posłuchać Piotra Rypsona, gdy streścił dla nas całą historię poezji wizualnej, kładąc duży nacisk na to, co działo się w tej dziedzinie w Polsce. W jego książce *Obraz słowa* znajdziemy kluczowe spostrzeżenia: „W latach powojennych nastąpiło dalsze stopienie się tego, co nazywamy sztuką języka, z tym, co nazywamy sztuką w ogóle; interdyscyplinarność, a raczej intermedialność poszukiwań ostatecznie odetnie nowe «poetyki» od literatury. Prorokami przemian języka sztuki byli artyści moderni, jednak dopiero lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte objawiły w pełni takie rozumienie sposobu realizacji dzieła i jego przestrzeni, które Dick Higgins określił mianem *intermedia*”¹⁶.

Książka Rypsona została wydana w roku 1989. Mimo to wydaje się, że literaturoznawcy, skupieni na różnicach, wciąż nie uznają literatury za jedną ze sztuk, lecz traktują ją jako odrębne zjawisko. Cóż jednak złego mogłoby się wydarzyć, gdybyśmy uznali, że nasza literatura jest po prostu rodzajem sztuki, że jest sztuką języka? Zamiast skupiać się na tekście, mogliśmy wówczas zastanowić się nad gramatyką obrazu czy dźwiękami w ich relacji do innych dźwięków oraz w relacji do ciała człowieka bądź do zjawisk, które je wywołały – z krtani, instrumentu lub aparatury. Sygnał, ślad, trop i wrażenie – obok znaczeń i symboli – wskazywałyby tu ciekawą drogę rozwoju naszych badań kultury.

Postulując uznanie literatury cyfrowej za językową sztukę nowych mediów, mogliśmy posłużyć się – już odkrytymi – subtelnymi rozróżnieniami, na przykład podziałem na multimedia i intermedia, którego utrzymanie postuluje Ryszard Kluszczyński: „W 1966 roku, kiedy obie kategorie zostały wprowadzone do użycia, otrzymały one wyraźnie odmienne znaczenia, odnoszące się do dwóch różnych typów hybrydycznych połączeń wielomedialnych. Intermedia zostały pomyślane przez Higginsa jako integralne, organiczne wręcz połączenie dwóch przynajmniej, różnych mediów artystycznych (które – obok swego bycia w intermedialnym zespole – funkcjonowały w dalszym ciągu równolegle jako media niezależne). [...] Higgins podawał jako przykłady intermediów poezję wizualną, environment oraz happening. Pojęcie multimediów

¹⁶ P. R y p s o n, *Obraz słowa. Historia poezji wizualnej*, Akademia Ruchu, Warszawa 1989, s. 301.

odnosiło się natomiast, od chwili swego utworzenia aż po lata 90. ubiegłego wieku, do fenomenów nie mniej heterogenicznych, ale – w przeciwieństwie do intermediiów – niezmiernych w stronę trwałego związku”¹⁷.

Być może dzięki temu udało się nam lepiej zrozumieć intermedialny charakter współczesnego teatru w odróżnieniu od wyraźnie multimedialnych tekstów dziennikarskich na portalach internetowych. Jeśli chodzi o poezję cybernetyczną, to praktycznie każdy przypadek powinien tu być analizowany oddzielnie. Inaczej należy podchodzić do wiersza-gry, inaczej do utworu generatywnego. Wideopoezja i poetycki performance także będą musiały być rozpatrywane oddzielnie. Jedno jest pewne: aprioryczne trzymanie się historycznych kategorii może nas zaprowadzić na manowce.

Jedną z takich kategorii jest pojęcie tekstu, uznawanego przez wielu literaturoznawców za rdzeń literatury. Poszukując zjawisk tekstowych, literaturoznawcy często nie doceniają w utworze zmian o charakterze nietekstowym. Trafne moim zdaniem jest podejście Elżbiety Winnickiej do wyzwań, jakie stoją przed poetyką dzieła cyfrowego, uważam, że jej artykuł *Poetyka i e-literatura* zawiera wiele cennych spostrzeżeń¹⁸; skupienie się badaczki na przemianach tekstowych sprawia jednak, że poza obszarem jej zainteresowań znajduje się wiele z tego, czego w poezji cybernetycznej nie da się zamknąć w formę liter i znaków. Hipertekst jest ważną przemianą tekstu w świecie cyfrowym, ale równie ważne są też możliwości generowania tekstu (także w czasie rzeczywistym), poddawania tekstu przetwarzaniu za pomocą kodu, wizualizacji tekstu na ekranach, odczytywania go przez syntetyzatory i wiele innych zjawisk, które – chociaż różnorodne – nie wykraczają jednak poza kategorię tekstu. Twórcy literatury cyfrowej natomiast traktują tekst jako jeden z wielu składników ich dzieł – i to często nie najważniejszy.

W naszych analizach zbliżyliśmy się do jeszcze jednej właściwości związanej z uznaniem poezji cybernetycznej za sztukę nowych mediów: chodzi tu o kod, a więc o języki programowania użyte do budowania niektórych utworów nowomediów. Leszek Onak tak mówi o roli programowania dla literatury generatywnej: „Kodzenie to czynność pisania tekstu wykonywalnego. Specjalnie używam określenia «tekst wykonywalny», a nie «kod», by zwrócić uwagę na tekstowy wymiar kodu, który posiada swoją gramatykę, gatunki i słowniki. Mówiąc w dużym uproszczeniu: języki programowania mają swoje rzeczowniki – zmienne, czasowniki – funkcje, oraz zdania – obiekty. Każdy programista inaczej nazywa zmienne, inaczej buduje narracje programu, wykorzystuje inne biblioteki. Wejście do kodu źródłowego pozwala nam poznać styl programowania producenta algorytmu, ale też umożliwia nam zajrzenie

¹⁷ Kluszczyński, dz. cyt., s. 21n.

¹⁸ Zob. E. Winnicka, *Poetyka i e-literatura*, „Tematy i Konteksty” 2013, nr 3, s. 211-229.

pod maskę utworu. [...] Ponadto warto czasami dowiedzieć się, co chce nam powiedzieć tekst wykonywalny, poszukać w nim easter eggów czy komentarzy odautorskich, które opisują proces powstania dzieła lub wyjaśniają szczegóły jego działania”¹⁹.

Język mediów (w tym multimedialny i intermedialny), język programowania i język naturalny to trzy rodzaje doświadczeń językowych, jakie możemy napotkać w literaturze cyfrowej. I tylko w tym znaczeniu możemy mówić o pewnym doświadczeniu tekstowym towarzyszącym sztuce nowomedialnej. Przy czym jest to przede wszystkim doświadczenie językowe.

Podsumowując tę część rozważań, chciałbym wyjaśnić, dlaczego tyle wysiłku wkładam w dookreślenie terminów „multimedia” i „intermedia” oraz ukazanie ich związku ze zmysłami, nie podejmuję zaś próby ustalenia definicji samego medium czy mediacji. Ekosystem medialny podlega nieustannym przemianom i rekonfiguracjom. Do tego stopnia, że Piotr Celiński nadaje swojej książce z roku 2013 tytuł *Postmedia*. W jej wstępie znajdziemy takie oto wyjaśnienie, wyboru drogi: „*Postmedia* i sytuacja *postmedialna* to media i kulturowo-społeczne systemy komunikacyjne poddane działaniu cyfrowej rekonstrukcji, w których tracą swoją dotychczasową tożsamość ontologiczną (techniczną), estetyczną i ideologiczną. Ich obecność we współczesnej kulturze w coraz większym stopniu opiera się już nie na ich faktycznej, materialnej sile sprawczej, lecz na kulturowym duchu i jego żywotności większej od trwałości rozwiązań technologicznych, które tego ducha ustanowiły i podtrzymywały w analogowych warunkach kultury masowej. W cyfrowych okolicznościach *medium* mierzyć się musi z dualizmem i hybrydycznością software/hardware w miejsce monolitu tradycyjnych form; płynnością i wymiennością języków i estetyk użytkowych – interfejsów; kryzysem linearnej narracyjności wobec rizomatycznej i sieciowej przygodności baz danych; przyspieszoną i totalną co do zasięgu remediacją; remiksem, hackingiem i psuciem w miejsce masowej, jednokierunkowej transmisji i odbioru; mobilnością; taktylnością, interaktywnością i rzeczywistością poszerzoną zastępującymi symboliczną reprezentację. Poddane tak wielu istotnym zmiennym medium/*medium* wystawione zostaje na dziejową próbę”²⁰.

W tak dynamicznym środowisku próba definicji medium sama w sobie wymagałaby oddzielnych rozważań. Płynność pojęć niekoniecznie jest czymś złym, jeśli dotyczy uniwersum zjawisk, które podlega nieustannym fluktuacjom. Ścieżkę zakładającą trwałość rozwiązań technologicznych Celiński

¹⁹ P. M a r e c k i, *Generatory tekstowe. Rozmowa z Leszkiem Onakiem*, w: tenże, *Gatunki cyfrowe. Instrukcja obsługi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018, s. 141.

²⁰ P. C e l i Ń s k i, *Postmedia. Cyfrowy kod i bazy danych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013, s. 11n.

słusznie uznaje za nietrwałą i mylną, dowartościowuje natomiast płynność i hybrydyczność mediów. Trudno być futurologiem, ale można zakładać, że technologia, która oddziałuje na nasze zmysły, udoskonali się tak bardzo, że ostatecznie stanie się naszymi zmysłami, a przynajmniej stworzy pozór takiego stanu rzeczy, zatapiając nas w immersji. Swoją rolę upatruję więc w dostarczeniu kompilatora/asemlera dla literatury cyfrowej i sztuki nowych mediów. Chciałbym zbudować teorię opartą na założeniu zmienności technologii, teorię, która pozwoli ująć tego rodzaju literaturę i sztukę nawet wtedy, gdy samo medium ulegnie przekształceniu. Media bowiem są dla mnie rozwinięciem zmysłowości, chętniej mówię o języku niż o tekście, a warstwy utworu wywodzę z bazowego założenia działania algorytmu jako rodzaju operacji na danych.

Nieustający pęd ku udoskonaleniu technologii jest też powodem, dla którego w swoich rozważaniach większy nacisk kładę na pojęcia, które możemy z powodzeniem transkodować czy kompilować, niż na język właściwy dla konkretnych platform. Wielu badaczy już dziś widzi problem w szybkiej dewaluacji platform czy języków programowania. Pisała o tym N. Katherine Hayles, poświęcając zachowaniu, archiwizacji i rozpowszechnianiu e-lit osobny podrozdział pracy *Electronic Literature: What is it?*²¹, opublikowanej na stronie The Electronic Literature Organization. Organizacja ta zaś wpisała w swoją misję zachowywanie dzieł literatury cyfrowej²². Świadomi problemu są też twórcy literatury elektronicznej. Przytoczmy raz jeszcze wypowiedź Leszka Onaka: „Czy razem ze śmiercią platformy będą ginęły wszystkie utwory, które na nią powstały? Czy jesteśmy skazani na cmentarzyska cyfrowych utworów? Z pomocą przychodzi tzw. portowanie, czyli adaptowanie utworu do nowej platformy systemowej, a mówiąc jeszcze inaczej – tłumaczenie kodu programu z jednego języka na drugi. [...] Myślę, że portowanie na dobre zagości wśród historyków mediów cyfrowych i badaczy literatury cyfrowej”²³.

Multimedialny, wielozmysłowy świat językowej sztuki nowych mediów wymusza na nas zupełnie inne myślenie o archiwach humanisty. Nowa technologia wymaga nie tylko ucyfrowienia bibliotek, ale i innego rodzaju odczytu dzieł. Również nasze pojęcia powinniśmy formułować ze świadomością znaczenia i metaforyki, które często pochodzą bezpośrednio z platform, na których przechowywana jest nasza wiedza. Biblioteka mediów to słowny skeumorfizm, katalogi plików pochodzą z budynków archiwum, styl to w pierwotnym znaczeniu rylec i dziś można go zastąpić klawiaturą lub ekranem dotykowym, mówimy o „spacjach” lub „enterach”, „strona” jest niezwykle wieloznaczna,

²¹ Por. N.K. H a y l e s, *Electronic Literature: What is it?*, <https://eliterature.org/pad/elp.html>.

²² Zob. The Electronic Literature Organization, <https://eliterature.org/what-is-e-lit/>.

²³ M a r e c k i, dz. cyt., s. 140.

a wielu semiotyków chciałoby czytać przestrzeń jakby była linearnym ciągiem znaków. Cóż z tego, że niezbędnym elementem interfejsu książki jest spis treści, jeśli nie ma on sensu w przypadku wiersza-aplikacji? Dzięki formatowi PDF zamiast wertować książkę, przeszukujemy ją na podstawie słów kluczowych. Wiedza o linearności narracji nie będzie nam przydatna w przypadku autobiograficznej gry ekonomicznej, a odwieczne napięcie między podmiotem lirycznym a autorem może nie być osią przydatną do wyjaśnienia kolaboratywnej pracy poety cybernetycznego prowadzącego konwersację z chatbotem. Jestem przekonany, że literaturoznawcy mogą sprostać takim wyzwaniom, przekraczając wyraźne granice między swoją dziedziną a badaniami innych sztuk. Rolą tego artykułu jest wskazanie nie rozwiązań, lecz jedynie kierunku. Niezbędne, by podołać wyzwaniom językowej sztuki nowych mediów, są kolektywne lub przekraczające granice administracyjne wyznaczonych dziedzin badania humanistyczne, a przekładalność pojęć okazuje się dziś potrzebna bardziej niż kiedykolwiek.

INTERFEJSY I OPERACJE NA DANYCH

Pytany o praktyki pisarskie w kulturze algorytmicznej, w której żyjemy, Leszek Onak dostarcza ciekawej typologii cyfrowych zjawisk literackich. By wyjaśnić rodzaje działań, buduje on swoją heurystyczną (czy są inne?) typologię opartą na podziale stosowanym przez programistów: „Współczesne praktyki pisarskie rozwijają się w dwóch obszarach: frontendowym i backendowym. W pierwszym przypadku są to gatunki i formy pisarskie wykorzystujące współczesne interfejsy tekstowo-graficzne: fejsbukowe statusy, posty na Twitterze, memy, pasty czy animowane gify. Formy te używają ograniczeń, przymusów, możliwości technicznych, które dają nowe platformy publikacji. Są zależne od nich i rozwijają się razem z nimi. Na przykład wykwit animowanych gifów pojawił się w momencie, gdy serwis giphy.com umożliwił ich publikację na fejsbuku. Z drugiej strony mamy twórczość działającą w obszarze backendu, postawioną na kodzie i bazie danych. Wykorzystuje ona języki programowania, którymi operują wspomniane platformy, posiłkuje się tymi samymi danymi i zasobami. Sztuka generatywna może mieć charakter krytyczny, może uwydatniać mechanizmy, za którymi stoją te platformy, może uświadomić użytkownikom, w jaki sposób są zbierane i wykorzystywane ich dane”²⁴.

W ujęciu Onaka nowomiedialna sztuka językowa albo wykorzystuje obecne interfejsy, albo też tworzy swoje własne. Dlaczego sam interfejs jest tak

²⁴ Tamże, s. 145.

kluczowy? – Ponieważ jest on formą dostępu do treści w literaturze cyfrowej, która warunkuje sam charakter danych możliwych do odczytu. Pawlicka, powołując się na Manovicha, mówi o „dychotomii interfejsu”²⁵. Dwoistość ta ma swoje głębsze źródła i sięga do podstaw kultury cyfrowej. Chodzi tu o zapis mediów w formie cyfrowej i przechowywanie ich w bazie danych, na której można wykonywać pewne operacje. Manovich uznaje to zjawisko za kluczowe dla zrozumienia historycznych podstaw obecnego stanu kultury: „Dwa – odizolowane od siebie – procesy historyczne w końcu się spotykają. Media i komputer – dagerotyp Daguerre’a i maszyna analityczna Babbage’a, kinematograf braci Lumière i tabulator Holleritha – łączą się. Wszystkie istniejące media zostają zamienione w dane numeryczne zrozumiałe dla komputera. W rezultacie grafika, ruchome obrazy, dźwięki, kształty, przestrzenie i teksty stają się danymi komputerowymi, na których można dokonywać obliczeń. Krótko mówiąc – media stają się nowymi mediami”²⁶.

Wielka szkoda, że Manovich nie poszedł krok dalej i nie wykorzystał McLuhana koncepcji przedłużania zmysłów. Bo ostatecznie powyższy cytat mówi przede wszystkim o tym, że wszelkie zmysłowe wrażenia, a przede wszystkim dźwięki i obrazy, stały się danymi zmysłowymi. Operacje dokonywane na mediach są zatem operacjami na danych zmysłowych.

Tak rozumiane dane możemy odtwarzać i przetwarzać dzięki kodowi, w którym zapisujemy operacje. Jednakże nawet kod potrzebuje punktu dostępowego, przetwornika, panelu sterującego – tym właśnie jest interfejs. Manovich odnosi swoją koncepcję graficznego interfejsu użytkownika (ang. graphic user interface – GUI) oraz interfejsu człowiek–komputer również do przeszłości, mówiąc o interfejsie druku, a także interfejsie kina²⁷. Co ciekawe, Manovich stawia hipotezę, że dane (treść) w sztuce nowych mediów nie mogą istnieć przed interfejsem, a ten odpowiada za ich przedstawienie²⁸. Wybór między wykorzystaniem i krytyką istniejących interfejsów a budowaniem własnych stanowi niesłychanie istotną decyzję twórczą. Jest to decyzja ustalająca poziom, na którym dokonujemy interwencji w dane zmysłowe czy, w wypadku językowej sztuki nowych mediów, także w dane językowe.

Rolę interfejsu w kulturze współczesnej dobrze nakreślił Piotr Celiński: „Dopiero kiedy cyfrowa rzeczywistość została zwizualizowana, czyli opowiedziana za pomocą wizualnych metafor i ikon, stała się zrozumiała i dostępna dla przeciętnych «zjadaczy» maszyn i sieci. Zobaczyć cyfrowość znaczy tyle,

²⁵ U. P a w l i c k a, *(Polska) poezja cybernetyczna. Konteksty i charakterystyka*, Korporacja Ha!art, Kraków 2012, s. 40.

²⁶ L. M a n o v i c h, *Język nowych mediów*, tłum. P. Cypriański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006, s. 89n.

²⁷ Por. tamże, s. 137-175.

²⁸ Por. tamże, s. 144n.

co wydobyć ją na szerokie wody kultury popularnej, by ją z tego poziomu następnie oswoić i udomowić także według jej własnych kodów semantycznych, estetycznych i pragmatycznych. Inaczej mówiąc: technologie cyfrowe dopiero wtedy stały się siłą sprawczą w kulturze i życiu społecznym, kiedy ich wewnętrzny język (kod zer i jedynek) został przetłumaczony na dominujący w kulturze mediów masowych język obrazów, kiedy można było zwizualizować i zobaczyć skomplikowane operacje na kodzie, podejrzeć pracujące algorytmy i nawiązywane połączenia sieciowe, by następnie za sprawą tych obrazów sprawować nad nimi we względnie prosty sposób, czyli przez odwołania do powszechnie rozpoznawalnych znaków, mitów, procedur i kodów komunikacyjnych, kontrolę²⁹.

Warto tu podkreślić, że postrzeganie interfejsu tylko jako GUI, interfejsu graficznego, stwarza pewne niebezpieczeństwo. Rozwój rynku inteligentnych asystentów osobistych, takich jak Siri, Cortana, Alexa czy Asystent Google to początki rozwoju dźwiękowych interfejsów użytkownika (ang. voice user interface – VUI). Językowa sztuka oparta na VUI może być niezwykle ciekawa, kontakt z asystentami oparty bowiem na języku naturalnym i nie wymaga korzystania z urządzeń takich, jak myszka czy klawiatura.

Wszystko to, co zostało powiedziane powyżej, prowadzi do zrozumienia, że utwór cyfrowy to coś, czego nie da się po prostu czytać. Doświadczenie literatury cyfrowej różni się od czytania, ponieważ obecna jest w nim świadomość zapośredniczenia danych przez interfejs. Produkowanie utworu cyfrowego i jego recepcja wymagają przy tym wielu różnych operacji zarówno ze strony autora (producenta), jak i ze strony użytkownika. Oto jak fakt ten stara się ująć Pawlicka: „Wykorzystywanie różnych technik, łączenie odmiennych elementów w jeden obraz, aktywowanie interfejsu, nawigowanie, odkrywanie kolejnych warstw obiektu, modyfikowanie – te wszystkie czynności i wyżej wymienione właściwości decydują o powstaniu «poetyki rekombinacji» (termin zaproponowany przez Billa Seamana). [...] Rekombinacja w odniesieniu do literatury cyfrowej oznaczałaby, w myśl Seamana, po pierwsze, doświadczanie utworu jako obiektu danych i procesu (zwrócenie zatem uwagi na dwuwarstwowość obiektu cyfrowego: na warstwę wewnętrzną – niedostępną odbiorcy, dokonywaną bowiem przez artystę w interakcji z komputerem, oraz na warstwę zewnętrzną – widoczną dla użytkownika i gotową do jej aktywowania); po drugie, splatanie różnych elementów w celu wykreowania nowej jakości; po trzecie, odrzucenie rozdzielenia ról na autora i czytelnika; po czwarte zaś, wzbogacenie odbioru o aspekt oglądania, słuchania, generowania. Efektem poetyki rekombinacji jest wytworzenie «cyfrowego pola znaczeń», które może być rozumiane jako konstruowanie znaczenia poprzez połączenie

²⁹ Celiński, dz. cyt., s. 183.

wszystkich składników i właściwości obiektu: tekstu, obrazu, dźwięku, ruchu, procesu i przestrzeni. Budowanie, a nie zbudowanie, gdyż «cyfrowe pole znaczeń» wiąże się z płynnością, wariacyjnością i niestabilnością – generowanie sensu w trakcie interakcji jest mechanizmem karkołomnym, performatywnym, jednostkowym i modyfikowalnym, i może właśnie to wszystko decyduje o niepowtarzalności utworu cyfrowego³⁰.

Nie wszystko w utworze cyfrowym jest płynne, wariacyjne, niestabilne i pozbawione stałych. Pomimo zmiany treści medialnych i generatywności bazy danych kod, algorytmy przetwarzania danych, a przede wszystkim interfejs pozostają w utworze cyfrowym względnie niezmiennie. Sposób doboru danych oraz operacje, którym są one poddawane, mogą zatem same zostać poddane klasycznej interpretacji. Gdy nauczymy się już zasad, na jakich generowane są ścieżki użytkownika (i jak skonstruowana jest baza danych), nie musimy poznawać wielomilionowej bazy wariantów danych wyjściowych, by zrozumieć znaczenie utworu cyfrowego. Dlatego właśnie interfejs, operacje i dane są kluczowe dla zrozumienia językowej sztuki nowych mediów. Na ogromnych zasobach danych (big data) wciąż dokonuje się skończonej ilości operacji. I w tym właśnie tkwi użyteczność ujęcia performatywnego i jego przewaga nad niewyraźnymi semiotycznymi chmurami, takimi jak pola choćby znaczeniowe, które chcielibyśmy widzieć jako niezmiennie struktury. Bo nawet niezwiązane ze sobą słowa, które nie tworzą jednego pola, a dobierane są celowo z różnych pól w celu maksymalizacji wieloznaczności utworu, mogą być przetwarzane poprzez tę samą operację. Ujęcie operacyjne, performatywne, stawiając na zmienność, nie zaś na strukturę, lepiej ujmuje zasadę działania utworu.

Spostrzeżenie to pozwala nam też na rozprawienie się z mitem konstytutywnej interaktywności literatury cyfrowej. Manovich już wcześniej usunął to pojęcie z kanonu nowomediów³¹. My jednak możemy posłużyć się wyjaśnieniami Onaka: „Kolejnym ważnym elementem algorytmu jest interfejs, czyli sposób komunikacji użytkownika z silnikiem. Interfejs odpowiada na pytanie, czy użytkownik ma wpływ na kształt tkanki tekstu finalnego. Czy może sobie poklikać i wprowadzić zmiany, czy tylko naciska przycisk «generuj»»³².

Interaktywność utworu generatywnego, ale też całej literatury cyfrowej, jest opcją planowaną każdorazowo przez twórcę. Nasza przyrodzona „interaktywność” w odniesieniu do wszelkiej sztuki to natomiast ingardenowska konkretyzacja i – znana dobrze literaturoznawcom – interpretacja. Nadawanie znaczenia wszelkim utworom – nie tylko tym cyfrowym – dokonuje się na

³⁰ Pawlicka, *(Polska) poezja cybernetyczna*, s. 41.

³¹ Por. Manovich, dz. cyt., s. 128-135.

³² Marecki, s. 133.

nowo podczas każdego odbioru dzieła w odmiennym kontekście, w innych warunkach. Warunki te mogą (lecz nie muszą) wpływać na „zawartość” dzieła, na jego dane. Performatywność utworu polega na naszej wiecznie zmiennej, rekapitulacyjnej i reinterpretacyjnej relacji z tworem, nie zaś na zaprogramowanej interaktywności interfejsu.

Jak widzimy, sposób działania językowej sztuki nowych mediów jest multimedialny, oddziałuje więc na wiele zmysłów i wykorzystuje dane zmysłowe, które z kolei za pomocą kodu i odpowiednich algorytmów przetwarzane są i prezentowane poprzez odpowiedni interfejs. Wiele słów w tym stwierdzeniu wskazuje na technologiczny charakter poezji cybernetycznej. Nie powinniśmy jednak zapominać, że technologiami są także pismo, druk, a nawet sam język – choć nauczyliśmy się je postrzegać inaczej, bo znamy je od wielu stuleci. Być może największym osiągnięciem nowej technologii jest to, że coraz lepiej radzi sobie ona z przekazywaniem i zapisywaniem tego, co rejestruje interfejs oka i ucha. I być może największym osiągnięciem efemerycznej poezji cybernetycznej jest zwrócenie naszej uwagi na doniosłość tego faktu i próba odnalezienia nowych doświadczeń w tej nowej dla nas wszystkich sytuacji.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bazarnik, Katarzyna, ed. *Liberatura, czyli literatura totalna: Teksty zebrane z lat 1999-2009*. Kraków: Korporacja Ha!art, 2010.
- Celiński, Piotr. *Postmedia: Cyfrowy kod i bazy danych*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013.
- Donguy, Jacques. *Poezja eksperymentalna: Epoka cyfrowa (1953-2007)*. Translated by Magdalena Madej. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2014.
- Electronic Literature Organization. <https://eliterature.org>.
- Fajfer, Zenon. “Po czym odróżnić liberaturę od literatury (wybrane szczegóły anatomiczne).” In *Liberatura, czyli literatura totalna: Teksty zebrane z lat 1999-2009*. Edited by Katarzyna Bazarnik. Kraków: Korporacja Ha!art, 2010.
- Hayles, N. Katherine. *Electronic Literature: What is it?* <https://eliterature.org/pad/elp.html>.
- Kluszczyński, Ryszard. *Sztuka interaktywna: Od dzieła-instrumentu do interaktywnego spektaklu*. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2010.
- Manovich, Lev. *Język nowych mediów*. Translated by Piotr Cypriański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2006.
- Marecki, Piotr. *Gatunki cyfrowe: Instrukcja obsługi*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2018.
- McLuhan, Marshall. “Przekązniki, czyli przedłużenie człowieka.” In McLuhan, *Wybór pism*. Translated by Karol Jakubowicz. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1975.

- Niemczyńska, Małgorzata J. "Poetyckie roboty." *Tygodnik Powszechny*, no. 15 (2015): 62–3.
- Onak, Leszek. "Krajobraz znaczenia #1 (na internet i cztery projektory)." <http://archiwum.ha.art.pl/prezentacje/projekty/3106-krajobraz-znaczenia-1-na-internet-i-cztery-projektory>.
- Pawlicka, Urszula. *Literatura cyfrowa: W stronę podejścia procesualnego*. Gdańsk: Katedra Wydawnictwo Naukowe 2017.
- . *(Polska) poezja cybernetyczna: Konteksty i charakterystyka*. Kraków: Korporacja Ha!art, 2012.
- Rozdzielczość chleba (RIP), <https://rozdzielchleb.pl/category/katalog/>.
- Rypson, Piotr. *Obraz słowa: Historia poezji wizualnej*. Warszawa: Akademia Ruchu, 1989.
- Szczęsna, Ewa. *Cyfrowa semiopoetyka*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2018.
- Winnicka, Elżbieta. "Poetyka i e-literatura." *Tematy i Konteksty*, no. 3 (2013): 211–29.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Grzegorz JĘDREK – Multimedia, kod i interfejsy kulturowe w poezji cybernetycznej.
Wybrane wnioski z badań nad działaniami kolektywu Rozdzielczość Chleba
DOI 10.12887/33-2020-3-131-15

Artykuł omawia odejście grupy poetyckiej i wydawniczej Rozdzielczość Chleba od tradycyjnie rozumianej poezji ku językowej sztuce multimedialnej, generatywnej i opartej na interfejsach. Tekstowe rozumienie prac tego kolektywu okazuje się niewystarczające, opiera się ono bowiem na pojedynczym medium. Tymczasem doświadczenie poezji cybernetycznej, uprawianej przez wspomnianą grupę, jest doświadczeniem wielozmysłowym. By interpretować poprawnie cyfrową literaturę eksperymentalną, badacz śledzący tego typu zjawiska musi porzucić paradygmat tekstowy i wykorzystać metodologie wypracowane w innych dziedzinach. W niniejszym artykule autor wyprowadza wnioski z trzech następujących, skonstruowanych przez siebie aksjomatów: (1) Media mają charakter zmysłowy, a multimedia dostarczają doświadczeń wielozmysłowych. (2) Język mediów (w tym multimedialny i intermedialny), język programowania i język naturalny to trzy doświadczenia językowe obecne w nowych mediach, a w szczególności w językowej sztuce nowych mediów, jaką jest literatura elektroniczna. (3) Interfejsy, operacje na danych i dane to trzy warstwy dzieła literatury elektronicznej.

Słowa kluczowe: literatura elektroniczna, e-literatura, poezja cyfrowa, nowe media, literatura, teoria literatury, Rozdzielczość Chleba, język, media, multimedia, zmysły

Kontakt: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Literaturoznawstwa,
Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: grzegorzjedrek@gmail.com

Grzegorz JĒDREK, Multimedia, Code, and Cultural Interfaces in Cybernetic Poetry:
Some Conclusions of a Study on the Artistic Practices of the Rozdzielczość Chleba
Collective

DOI 10.12887/33-2020-3-131-15

The article discusses a departure of a Polish artistic collective called Rozdzielczość Chleba from the traditionally understood poetry towards linguistic multimedia art, generative art, and art based on interfaces. The textual understanding of the collective's work, as rooted in a single medium, seems insufficient. Meanwhile, the experience of cybernetic poetry, practiced by the aforementioned group, is a multi-sensory experience. A researcher following this type of phenomena must deviate from the textual paradigm, use methodologies developed in other research fields, and be able to correctly interpret digital experimental literature. In the present article the author draws consequences from three axioms he has proposed: (1) The media are sensual in character and the multimedia provide multi-sensory experiences. (2) The language of the media (including multimedia and intermedia), programming language, and natural language are the three linguistic experiences present in the new media, in particular in electronic literature, i.e., the linguistic art of new media. (3) Interfaces, data operations, and data are the three layers of an electronic literary work.

Keywords: electronic literature, e-literature, digital poetry, new media, literature, literary theory, Rozdzielczość Chleba, language, media, multimedia, senses

Contact: Department of Theory and Anthropology of Literature, Institute of Literary Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: grzegorzjedrek@gmail.com

ODCZYTAĆ NA NOWO
Wokół spuścizny Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Urszula JAŃCZYK

JAKIEGO WOJTYŁĘ ZNAMY?

O problemach związanych z edycją utworów literackich Karola Wojtyły
Aspekt tekstologiczny

Wydanie krytyczne ujawnia wieloznaczność tekstów, wzbogacając – ale nierzadko też rozmywając – ich sens. Utwory analizowane i interpretowane w świetle zapisów brulionowych stają się dziełem otwartym – wizja utworu jako zamkniętej całości jest tylko wizją czytelnika. Lektura brulionów umożliwia spojrzenie na tekst z innej perspektywy, odsłania punkt widzenia autora.

Wśród licznych publikacji dotyczących pisarstwa Karola Wojtyły na próżno by szukać studium przedstawiającego wiarygodną wiedzę o historii tekstów jego dzieł. Brak badań z tego obszaru tematycznego stanowi lukę, której wypełnienie ma fundamentalne znaczenie dla rozwoju studiów nad twórczością autora *Przed sklepem jubilerza*. Niniejszy artykuł został pomyślany jako krótki wstęp uchylający furtkę do tego rodzaju rozważań tekstologicznych, a bodźcem do jego powstania stało się dwutomowe krytyczne wydanie *Dzieł literackich i teatralnych*¹ Karola Wojtyły, które ukazało się w wydawnictwie Znak.

W edycji tej zamieszczono informacje o odmianach utworów Wojtyły oraz faksymile rękopisów, co pozwala przede wszystkim na rewizję ustaleń edytorskich, ale umożliwia też przyjrzenie się procesowi twórczemu Karola Wojtyły. Z refleksją teoretyczną nad genezą dzieł literackich wiąże się jednak poważna trudność: „Bardzo trudne (jeśli w ogóle możliwe) jest złapanie tekstu na gorącym uczynku «stawania się». By do tego doszło, badacz musiałby się kryć za plecami piszącego autora, zaglądać mu przez ramię (a właściwie – przeniknąć do wnętrza jego umysłu)”². Finalny tekst dzieła literackiego to rezultat ogromnej pracy autora, w trakcie której „zajmował się [on – U.J.] na przykład poszukiwaniem dokumentów i informacji, budowaniem koncepcji, przygotowywaniem, a potem pisaniem swojego tekstu, tworzył różne wersje tego samego fragmentu, wprowadzał poprawki i zmiany, a wreszcie różne

¹ Zob. K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, *Juwenilia (1938-1946)*, red. J. Popiel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019; t. 2, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, *Utwory poetyckie (1946-2003)*, red. Z. Zarębianka, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020.

² M. Antoniuk, *Proces tekstotwórczy jako najpiękniejszy przedmiot badań, którego nie ma*, w: *Pracownia Herberta. Studia nad procesem tekstotwórczym*, red. M. Antoniuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 11.

warianty zakończenia”³. Ten „czasowy wymiar” stawania się utworu winien zostać uwzględniony w krytycznym opracowaniu tekstu.

Dostępne obecnie rękopisy literackie Karola Wojtyły nadal jeszcze w większości pozostają nieprzebadane. Taka sytuacja może dziwić, gdyż studia nad nimi nie są przecież czymś nowym⁴, o czym świadczy chociażby wspomniane wydanie *Dzieł literackich i teatralnych*⁵. Dotychczas za najpełniejszą uważana była edycja krakowskiego Znak *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*⁶ z roku 2004, w opracowaniu Marka Skwarnickiego, Jerzego Turowicza i Jana Okonia, która zawierała wszystkie znane wówczas utwory artystyczne Wojtyły, w tym juvenilia. Większość tekstów z tego tomu opracował Okoń, który w roku 1979 odpowiadał za redakcję *Poezji i dramatów*⁷. Fakt całościowego

³ P.M. de Biasi, *Genetyka tekstów*, tłum. F. Kwiatek, M. Prussak, Instytut Badań Literackich PAN – Wydawnictwo, Warszawa 2015, s. 15.

⁴ Zob. np. A. Kozłowska, *Ku „jedności natchnień i znaczeń”. Nad rękopisem „Wigilii wielkanocnej 1966” Karola Wojtyły*, w: *Kultura nie tylko literacka. W kręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, cz. 1, red. E. Bednarczyk-Stefaniak, A. Seul, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2017, s. 63-74; t a ż, *Praca Karola Wojtyły nad słowem (na przykładzie poematu „Kościół”)*, w: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Artysta słowa*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, W. Kaczmarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 259-277; t a ż, „Siostra” – brulionowy tekst Karola Wojtyły, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 27(2019) nr 1, s. 207-217; t a ż, *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji. O stylu artystycznym Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2013; t a ż, „Przełom” – problem autorstwa poematu, w: *Kultura nie tylko literacka. W kręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, cz. 2, red. D. Kulczycka, A. Seul, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2018, s. 81-93.

⁵ Piśmiennictwo literackie Wojtyły poddawane jest wielostronnym analizom. Zob. np. J. Kupczak, *Od poznania do spotkania. O „Pieśni o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły*, „Ethos” 30(2017) nr 3(119), s. 333-354; D. Radziachowski, *Piękno i miłosierdzie. Brat Albert Chmielowski i Karol Wojtyła*, w: *Odstony miłosierdzia*, red. K. Dybeł, Z. Zarebianka, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2017, s. 111-123; K. Dybiec, *Sztuka – wielkość – świętość*, w: *Twarze świętości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2016, s. 97-106; K. Dybeł, *Samotność jako uprzywilejowana przestrzeń świętości – przypadek Karola Wojtyły (na przykładzie „Pieśni o Bogu ukrytym”)*, w: *Twarze świętości*, s. 85-95; A. Kozłowska, „Narodziny wyznawców” Karola Wojtyły. Czytanie rękopisu, w: *Literatura, kultura religijna, polskość. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr. hab. Krzysztofowi Dybciakowi w 65. rocznicę urodzin*, red. K. Koehler, W. Kudyba, J. Sikora, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2015, s. 381-395; Z. Zarebianka, *Motywika biblijna w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły*, w: *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, t. 2, red. B. Kastelnik, A. Krupka, R. Woźniak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2015, s. 17-25; t a ż, *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Pasaze, Nowy Sącz 2018; K. Dybiec, *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych. Antologia*, PIW, Warszawa 2019.

⁶ Zob. K. Wojtyła, *Poezje. Dramaty. Szkice. Jan Paweł II, Tryptyk rzymski*, oprac. M. Skwarnicki, J. Turowicz, J. Okoń, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

⁷ Zob. K. Wojtyła (Andrzej Jawień, A. J., Stanisław Andrzej Gruda, Piotr Jasień), *Poezje i dramaty*, wybór i układ (z upoważnienia Autora) M. Skwarnicki, J. Turowicz, red. filologiczna J. Okoń, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979. Edycja wznawiana była w latach 1986, 1998 i 1999.

wydania spuścizny literackiej Wojtyły mógł rodzić przekonanie, że wszystkie ustalenia edytorskie zostały już dokonane, zwłaszcza że większość tekstów, które znalazły się w tomie, wydawana była pod auspicjami Jana Pawła II, co zapewne miało wpływ na decyzje podjęte przed edytorów oraz na recepcję tej publikacji. Jak jednak zauważa Anna Kozłowska, „sprawa pomyłek kopistów, błędów w odczytaniu oryginałów i innych usterek Wojtyłowych edycji była dotychczas podnoszona [...] zdecydowanie za rzadko w stosunku do skali zjawiska – w związku z *Renesansowym psalterzem*, w którym filologicznych przewinień znaleźć można rzeczywiście więcej, ale i w opracowaniu dojrziałych utworów poety zdarzają się pominięcia słów czy nawet wersów, niewłaściwe lekcje oraz niesłuszne decyzje interpunkcyjne”⁸.

Celem niniejszego artykułu jest przede wszystkim udzielenie odpowiedzi na tytułowe pytanie: Jakiego Wojtyłę znamy? Nie chodzi tu jednak o osobowość autora, który odegrał historyczną rolę w świecie, ale o spojrzenie na metody wydawania jego dzieł, ukazujące – bądź nie – „czasowy wymiar” tworzenia tekstu, proces powstawania utworu w momencie jego narodzin, rozwoju, przemian i stopniowej krystalizacji ostatniej (choć nie zawsze ostatecznej) postaci dzieła.

„DWA POWOŁANIA”

Współistnienie dwóch powołań: kapłańskiego i poetyckiego, skłania do postawienia pytania: Czym była poezja w życiu Wojtyły i jaki był jego stosunek do niej? Kiedy w roku 1971 w Londynie nakładem Oficyny Poetów i Malarzy ukazała się antologia wierszy pisanych przez polskich księży, zatytułowana *Słowa na pustyni*⁹, i kardynał Wojtyła został poproszony o przygotowanie krótkiego wstępu do niej, tak napisał o byciu kapłanem i poetą: „Kapłaństwo jest sakramentem i powołaniem. Twórczość poetycka jest funkcją talentu – ale talenty również stanowią o powołaniu, przynajmniej w sensie podmiotowym. Można więc stawiać sobie pytanie: w jaki sposób te dwa powołania, kapłańskie i poetyckie, współistnieją z sobą, w jaki sposób wzajemnie się przenikają w tym samym człowieku? Pytanie takie dotyczy czegoś więcej niż utworów. Dotyczy ono autorów. Dotyczy sprawy, która jest jakąś osobistą tajemnicą każdego z nich. Czy jednak pisząc, nie odsłaniają tej tajemnicy? Mamy prawo postawić w ten sposób pytanie. Musimy jednak zgodzić się z tym, że źródłem

⁸ K o z ł o w s k a, *Praca Karola Wojtyły nad słowem (na przykładzie poematu „Kościół”)*, s. 260.

⁹ Zob. *Słowa na pustyni. Antologia współczesnej poezji kapłańskiej*, wybór i oprac. B. Miązek, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1971.

jej poznania w tym tomie pozostaną tylko utwory, tylko wiersze, dzieła sztuki poetyckiej. W jakiej mierze i w jaki sposób również duszy kapłańskiej? [...] To pytanie i szukanie nie powinno nam przeszkadzać w odbiorze ich sztuki, o nią bowiem właśnie chodzi. Ale może czasem pytanie to coś nam wyjaśni, a może zrodzi nowe pytanie. Nie pozbawiajmy się tego wątku w lekturze antologii, stanowi on bowiem również środek jej poznania”¹⁰.

Literatura fascynowała Karola Wojtyłę od wczesnej młodości. W jednym z listów do przyjaciela pisał: „Bo dla nas duch jest więcej niż przemoc i miecz; bo w nas są korzenie Piękna przegłęboko, bo Piękno nasze i sztuka nasza z naszego jest Narodu i dla naszego Narodu: to jest pieśń Wieszców, Teatr Wyspiańskiego, Księgi Kasprowicza i filozofia Norwida. W nich jest linia wielkiej poezji polskiej, pieśń nieprzebrzmiała”¹¹. O jego młodzieńczych próbach pisarskich wiedzieli nieliczni. Dzięki zachowanym listom do Mieczysława Kotlarczyka z okresu okupacji dowiadujemy się, że dla Wojtyły był to przede wszystkim okres poszukiwania właściwej formy. Miał już przecież za sobą młodzieńcze doświadczenia poetyckie: w październiku 1938 roku na wieczorze poezji zatytułowanym „Drogą topolowy most” w Sali Błękitnej Domu Katolickiego czytał publicznie swoje liryki wchodzące w skład zbioru *Ballady beskidzkie*¹². Ze wspomnień naocznych świadków wynika, że były to napisane w tradycyjnej formie „ballady typu skamandryckiego o motywach legendarno-ludowych, z tego jedna czy dwie z motywami maryjnymi”¹³. Podczas tego spotkania prezentowano najmłodszą grupę poetycką Krakowa i wiersze tworzone przez należących do niej poetów. Utwory Jerzego Bobera, Tadeusza Kwiatkowskiego oraz Jerzego Kałamackiego czytali ich koleżanki i koledzy (między innymi K. Hajdysówna, L. Jabłońska, H. Królikiewicz, J. Stwora, S. Sokołowski), a tylko Karol Wojtyła osobiście prezentował swoje teksty poetyckie¹⁴. Uczestniczącą w tym spotkaniu Danutę Michałowską zachwylił przede wszystkim jego sposób interpretacji oraz znakomita intonacja; po latach

¹⁰ Cyt. za: M. Skwarnicki, *Karol Wojtyła „Poezje i dramaty”*. Słowo wstępne, w: Dybciak, *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych*, s. 63.

¹¹ List K. Wojtyły do M. Kotlarczyka z 14 listopada 1939 roku. Cyt. za: Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, s. 351.

¹² Wspomnienia Zofii Żarnekiej: „Nie pamiętam w jakich okolicznościach, ale na pewno wyrażał negatywną opinię o Zegadłowiczu (*Zmory*), wnosił zastrzeżenia co do formalnych i treściowych elementów *Powsinóg beskidzkich*. Powołując się na osobistą znajomość świątkarza Wowry, kwestionował sposób przedstawiania go przez Zegadłowicza. W opozycji do tego poety sam napisał *Ballady beskidzkie* (chyba tutaj cytuję wiernie). Nie spotkały się one jednak z przychylnym przyjęciem kolegów. Wydaje mi się, że dyskusje te miały miejsce w czasie zebrań Koła Studentów Polonistyki” (*Kalendarium życia i twórczości Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2000, s. 44). Zbiór *Ballady beskidzkie* nie zachował się.

¹³ Wspomnienia Marii Bobrownickiej, *Kalendarium życia i twórczości Karola Wojtyły*, s. 45.

¹⁴ Por. *Kalendarium życia i twórczości Karola Wojtyły*, s. 42.

wspominała: „Sam czytał swoje wiersze. Czytał pięknym, ciepłym głosem, ale to nie był głos szkolny, postawiony «na masce», bezosobowy, dźwięczny głos śpiewaka czy aktora – jego głos brzmiał niesłychanie naturalnie, miał niepowtarzalną barwę”¹⁵. W roku 1940 Wojtyła pisał do Kotlarczyka o swojej twórczości poetyckiej: „Zresztą, nie jest tego znowu tak wiele jak myślisz. Długo w sobie te rzeczy noszę i – tak bywa – że dokąd nie są wewnętrznie skończone, nie pozwalają mi się (dosłownie!) napisać. Oczywiście, że mnie porywa. [...] Naprawdę, Mieciu, nie jest tego dużo. Może ze 100-120 stron razem. Co innego, cykl pomysłów, ale to dopiero ziarno w roli”¹⁶.

Wspomniany przez Wojtyłę archetyp – stu- czy studwudziesięciostronicowy – nie zachował się do dnia dzisiejszego. Być może w zbiorze tym znajdowały się utwory, które są dziś mylnie odczytywane i kategoryzowane czasowo przez wydawców, lub te, co do których mają oni wątpliwości, jak na przykład *Mousike* (utwór, który powstał prawdopodobnie jesienią 1939 roku), *Mściciele* (pochodzący prawdopodobnie z połowie 1940 roku), *Proletariat* (prawdopodobnie z jesieni 1940 roku) czy *Przełom* (napisany prawdopodobnie pod koniec 1940 lub w 1941 roku). Niestety, w dostępnych dziś źródłach brak kompletnego tekstologicznego opisu tych utworów. Żaden z wydawców jak dotąd nie podjął próby badania rękopisów znajdujących się w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie pod tym kątem¹⁷. Niektórzy z nich uzasadniali to zaniechaniem tym, że nigdy nie doczekały się one autoryzacji przez Ojca Świętego, oraz jego słowami zawartymi w korespondencji z wydawcami Markiem Skwarnickim i Jerzym Turowiczem z czerwca 1979 roku. Jan Paweł II napisał bowiem: „Dziękuję za przesłany mi tekst: Nota wydawcy. Ze szczegółów w tym tekście podanych nie bardzo mogę sobie przypomnieć tylko *Harfiarza* – *Mścicieli* – *Proletariat* – *Przełom* podane w zestawieniu chronologicznym pod datą ok. 1944? Co prawda, nie chodzi tutaj o utwory, które mają się ukazać drukiem, tylko o informację na temat ich istnienia. Nie wiem, czy można to będzie w jakiś sposób sprawdzić”¹⁸. W przytoczonym fragmencie listu Ojciec Święty zwraca uwagę, że „nie chodzi o utwory”, tylko o „informację na temat ich istnienia”. Podobną sytuację opisuje Stanisław Dziedzic: „Ośmielony

¹⁵ Cyt za: S. D z i e d z i c, *Refleksje nad sonetami Karola Wojtyły*, „Hybryda. Pismo Artystyczno-Literackie Stowarzyszenia Twórczego POLART” 2017, nr 30, s. 42.

¹⁶ List K. Wojtyły do małżeństwa Kotlarczyków z 7 października 1940 roku. Cyt. za: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, s. 362n.

¹⁷ „Na przełomie maja i czerwca [1979 roku – U.J.] ks. Pieronek dostarczył wydawnictwu rękopisy bądź maszynopisy kolejnych, do tej pory nie znanych utworów (*Dialog w ciemności*, *Przełom*, *Mściciele*, *Proletariat*, *Harfiarz*)”. J. P o p i e l, *Wprowadzenie*, w: Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, s. 13.

¹⁸ List Jana Pawła II do Jacka Woźniakowskiego z 9 listopada 1979 roku. Cyt. za: Popiel, *Wprowadzenie*, s. 31. *Harfiarz* jest kompilacją fragmentów *Akropolis* Stanisława Wyspiańskiego, prawdopodobnie opracowaną przez Wojtyłę na użytek Teatru Rapsodycznego.

życzliwością Jana Pawła II w tym względzie, zwróciłem się z zapytaniem, czy w przypadku natrafienia na pozostałe utwory z młodzieńczego tomiku *Psalterz. Księga Słowiańska*, przez autora tytułowanego zamiennie *Renesansowym psalterzem*, mogę liczyć na zgodę w kwestii wydania całego tomiku, o którym autor pisał do Kotlarczyka w liście z 14 listopada 1939 roku. Ojciec Święty wyraził wątpliwość, czy te pozostałe teksty gdzieś się zachowały. Papież najwyraźniej nie śledził efektów poczynań w tych sprawach, a o juveniliach wręcz nie pamiętał. Zresztą w odniesieniu do nich był w swoich ocenach surowy i wymagający¹⁹. Edytorzy przygotowujący wydanie *Poezji i dramatów* z roku 1979 nie wysłali Ojcu Świętemu do autoryzacji jego własnych rękopisów, ale przygotowane przez nich maszynopisy, w których często „mieszali” różne wersje utworów i zamieszczali błędnie odczytane słowa, niekiedy pozbawiając utwory właściwego sensu. W związku z tym *Sonety* i *Magnificat* w wersji, w jakiej zostały dołączone do listu do Kotlarczyka z 14 listopada 1939 roku²⁰, stanowią dziś najstarszy istniejący zapis młodzieńczych prób w dorobku literackim Ojca Świętego. Powinny więc stanowić podstawę do badań nie tylko historycznoliterackich czy językowych, ale przede wszystkim tekstologicznych.

DZIEJE UTWORÓW I EDYCJI

Problemy wydawnicze towarzyszyły Karolowi Wojtyłe właściwie od samego początku. Jako poeta debiutował w roku 1946 na łamach krakowskiego „Głosu Karmelu” *Pieśnią o Bogu ukrytym*, opublikowaną w czterech fragmentach²¹. Tekst został wydrukowany anonimowo. Redaktor pisma o. Bogusław Woźnicki bez wiedzy autora podpisał utwór: „kl[eryk] Karol Wojtyła”, nie wiedząc, że w owym czasie nie wolno było klerykom niczego publikować.

¹⁹ *Małopolska Karola Wojtyły – Jana Pawła II – odc. 5 dr Stanisław Dziedzic*, Strona internetowa Instytutu Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, <https://www.idmjp2.pl/index.php/pl/idm-tv/malopolska-karola-wojtyly/2143-malopolska-karola-wojtyly-jana-pawla-ii-odc-5-dr-stanislaw-dziedzic>. Dziedzic nawiązuje tu do zgody udzielonej przez Papieża na druk fotokopii rękopisów *Sonetów* zachowanych w odpisie listu do Mieczysława Kotlarczyka wraz z ich transkrypcją (zob. K. W o j t y ł a, *Sonety. Magnificat*, oprac. S. Dziedzic, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995) oraz do fragmentu listu Wojtyły do Kotlarczyka: „Przesyłam Ci tych kilka fragmentów *Księgi słowiańskiej*. Czytałem je tutaj Zosi i inne jeszcze, a Tobie w odpisie podaję tę wypracę wiosennych tęsknot, tę sprawę duszy mojej i serca mojego. Wickowi [Bałysowi – U.J.] czytałem owe sonety już w czerwcu, Tobie jakoś się nie zdarzyło. [...] Trza się odrodzić i odróżnić. I próbą młodzieńczą tego są owe liryki: sonety i symfonie, hymny. W liście są ich fragmenty. Wszystkiego trudno mi było przepisać. Wiciek nie zna tylko owego *Magnificat*” (List K. Wojtyły do M. Kotlarczyka z dnia 14 listopada 1939 roku, s. 350n.).

²⁰ Por. List K. Wojtyły do M. Kotlarczyka z 14 listopada 1939 roku, s. 351.

²¹ Zob. [K. W o j t y ł a], *Pieśń o Bogu ukrytym*, „Głos Karmelu” 1946, nr 1-2, s. 23-26; 1946, nr 3, s. 25-28; 1947, nr 3, s. 17n.; 1947, nr 5, s. 24n.

Na prośbę Wojtyły pierwsze arkusze, te z jego nazwiskiem, zostały usunięte i poemat wydrukowano (na innym papierze) anonimowo²².

Dużo większy problem stanowi (nieopracowana systematycznie do dziś) kwestia autentyczności kolejnych przekazów Wojtyłowych utworów. Teksty, których nie publikował, krążyły w odpisach – przykładem mogą być *Sonety* I-XVII zachowane w liście do Mieczysława Kotlarczyka. Warto zaznaczyć, że w zasadzie wszystkie kopie utworów Karola Wojtyły krążyły w przekazach rękopiśmiennych. Wojtyła nie pisał na maszynie. W roku 1947 w przepisywaniu na maszynie jego pracy doktorskiej pomagał mu Stanisław Wyporek²³, w późniejszym czasie rolę kopisty tekstów literackich Wojtyły pełniła s. Jadwiga Bobek, sekretarka biskupa, a potem kardynała krakowskiego. Przymusza się, że to ona jest autorką kopii maszynopisowych *Mścicieli*, *Przełomu* oraz *Proletariatu* znajdujących się w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. „Ileż ona posług wypełniła w ciągu swojego życia – posług dyskretnych, pokornych i owocnych! Mnie samemu trudno byłoby zliczyć wszystkie pisma, które wyszły spod jej pracowitych palców, wszystkie teksty, nie tylko urzędowe, ale także naukowe i literackie. Rękopisy przepisywała starannie i bezbłędnie. Pracowała szybko i dokładnie. Nie tylko ja, ale również moi poprzednicy i mój następca dziękują Bożej Opatrzności za to, kim była dla krakowskiej Kurii Metropolitalnej Siostra Jadwiga”²⁴. Wydawcy *Dzieł literackich i teatralnych* pomijają ten fakt.

Kłopotów przysparza do dziś kwestia chronologii utworów Wojtyły. Często publikował on w krakowskich periodykach katolickich: miesięczniku „Znak” i „Tygodniku Powszechnym”, pod pseudonimami: Andrzej Jawień, A.J., Stanisław Andrzej Gruda²⁵, Piotr Jasień; między innymi: *Pieśń o blasku*

²² Por. *Kalendarium życia i twórczości Karola Wojtyły*, s. 86n.

²³ Wspomnienie Stanisława Wyporka: „Pamiętam, jak któregoś razu ks. Wojtyła poprosił mnie do siebie, do mieszkania i zapytał, czy bym nie zechciał mu pomóc w pewnej sprawie. Chodzi o przepisanie jego pracy doktorskiej. Zgodziłem się i tak zaczęła się moja przepiękna przygoda. Nie umiałem pisać na maszynie, ale zgodziłem się. Na pożyczonej przez Księdza starej maszynie przepisywałem jego doktorat. Rękopis był duży, liczył ponad 200 stron, wszystko było po łacinie. Praca była o św. Janie od Krzyża. Często ks. Karol musiał mi dyktować. Jak dzisiaj pomyślę, to ciarki mnie przechodzą, nie wiedziałem, że przepisuję doktorat późniejszemu Papieżowi. Wiele dni trwała ta moja praca, gdyż – jak wspominałem – bardzo słabo pisałem na maszynie, to było stukanie całymi godzinami” (*Jan Paweł II – wspomnienia mieszkańców*, „Mój Łapanów”, <http://mojlapanow.pl/jan-pawel-ii-wspomnienia-mieszkanow/>).

²⁴ List Jana Pawła II do kard. Franciszka Macharskiego z 3 listopada 1997 roku. Cyt. za: hasło „Bobek, Jadwiga Maria”, w: *Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, t. 3, red. G. Polak, Edipresse Polska, Warszawa 2003, s. 4.

²⁵ Pseudonimem Stanisław Andrzej Gruda posłużył się Karol Wojtyła, gdy jako kardynał złożył w redakcji „Znaku” tekst *Promieniowania ojcostwa* (zob. S. A. G r u d a, *Promieniowanie ojcostwa. Misterium*, „Znak” 31(1979) nr 11(305), s. 1119-1145). Wydawcy jednak ujawnili nazwisko autora. Na drugiej stronie okładki zapisano: „Numer otwiera pierwodruk misterium Stanisława Andrzeja Grudy – Karola Wojtyły – pt. «Promieniowanie ojcostwa»”.

wody²⁶, *Myśl jest przestrzenią dziwną*²⁷, *Kamieniołom*²⁸, *Rozważanie o śmierci*²⁹, czy *Myśląc Ojczyzna...*³⁰. Po latach autor utwory te określił jako „młodzieńcze” i podchodził do nich z dużą rezerwą³¹. Ostatnim tekstem literackim napisanym przez Wojtyłę przed wyborem na Stolicę Piotrową był poemat *Stanisław*. Papież wspominał później: „Kiedy zostałem metropolitą krakowskim, to wracając z Rzymu do Krakowa, w Osjaku odprawiłem Mszę św. Tam też powstał poetycki zapis tego faktu sprzed stuleci: napisałem wiersz zatytułowany *Stanisław*”³². We wspomnieniach Georga Weigela czytamy: „Zapytałem, czy Ojciec Święty dalej pisze wiersze. Odpowiedział, że *Stanisław* to jego ostatni wiersz, i dodał «Spląciłem nim swój dług wobec Krakowa». Następnie z uśmiechem dorzucił «Zadedykowałem go swojemu następcy, który ubzdurał sobie, że nie jest tego godny»”³³. W zacytowanych wypowiedziach istnieje pewna rozbieżność: Karol Wojtyła został mianowany arcybiskupem krakowskim 18 stycznia 1964 roku, a 30 grudnia 1978 roku już jako papież Jan Paweł II prekonizował Franciszka Macharskiego na swojego następcę na urzędzie arcybiskupa metropolity krakowskiego, po czym 6 stycznia 1979 roku w Bazylice św. Piotra w Rzymie udzielił mu święceń biskupich. Wydaje się, że Papież źle umiejscowił utwór czasowo. Można zatem przyjąć, że wiersz ten powstał w październiku lub w grudniu 1978 roku. Ostateczne rozstrzygnięcie tej sprawy wymagałoby jednak osobnych badań.

Ciekawym zagadnieniem jest historia edycji wierszy Karola Wojtyły – Jana Pawła II, również do dziś nieopracowana w sposób kompletny. Weźmy pod uwagę jeden tylko przykład. Konklawe wyniosło Wojtyłę do godności następcy

²⁶ Zob. A. J a w i e ń [K. Wojtyła], *Pieśń o blasku wody*, „Tygodnik Powszechny” 6(1950) nr 19(268), z 7 maja, s. 1.

²⁷ Zob. t e n ę, *Myśl jest przestrzenią dziwną*, „Tygodnik Powszechny” 8(1952) nr 42(396) z 19 października, s. 5.

²⁸ Zob. t e n ę, *Kamieniołom*, „Znak” 9(1957) nr 6(41), s. 559-563.

²⁹ Zob. S.A. G r u d a [K. Wojtyła], *Rozważanie o śmierci*, „Znak” 27(1975) nr 3(249), s. 271-276.

³⁰ Zob. t e n ę, *Myśląc Ojczyzna...*, „Znak” 31(1979) nr 1-2(295-296), s. IV-XXXI.

³¹ Jerzy Turowicz i Marek Skwarnicki, przygotowując edycję *Poezji i dramatów*, podjęli decyzję o włączeniu do tego tomu młodzieńczych wierszy Karola Wojtyły. Kontaktowali się osobiście z Papieżem w tej sprawie, lecz Ojciec Święty nie podzielał ich entuzjazmu: „Autor powodowany był przekonaniem o niedojrzałości artystycznej tych utworów, dlatego wpadłem na pomysł, by stworzyć w książce dział «Juwenilia», z góry przesądzający o tym, że *Magnificat*, *Hiob* i *Jeremiasz* są traktowane na prawach «taryfy ulgowej»” (M. S k w a r n i c k i, *Poetycka droga papieża Wojtyły*, w: *K. Wojtyła, Poezje. Dramaty. Szkice. Jan Paweł II, Tryptyk rzymski*, s. 7). Kiedy w roku 2002 Jan Paweł II konsultował ze Skwarnickim wydanie *Tryptyku rzymskiego*, nadal pozostawał sceptyczny i pełen wątpliwości co do publikacji swoich wczesnych prób poetyckich. Tak skomentował tę propozycję: „Naprząd «Juwenilia», a na końcu «Senilia»” (tamże, s. 9).

³² J a n P a w e ł I I, *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004, s. 23.

³³ G. W e i g e l, *Lekcje nadziei*, tłum. K. Rybicka, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, s. 208.

świętego Piotra 16 października 1978 roku. Ostatnia notatka w *Księdze czynności biskupich* Metropolity Krakowskiego, napisana już po wyborze i przesłana do Krakowa z Rzymu, brzmiała: „Okolo godziny 17:15 – Jan Paweł II”³⁴. Od tej chwili jego dotychczasowe życie zaczęło wzbudzać duże zainteresowanie. „Telefon nie przestawał dzwonić – wydawcy prawie że bili się, by wykupić prawa do jego poezji. Poprosił, aby to ona [s. Emilia Ehrlich – U.J.] się tym wszystkim zajęła i udała się w tym celu do Sekretariatu Stanu”³⁵. Krakowskie wydawnictwo Znak wystąpiło z prośbą do Ojca Świętego o zgodę na druk jego wierszy, dramatów i artykułów dotyczących życia teatralnego³⁶. O planowanej publikacji pierwszego wydania *Poezji i dramatów*, które miały ukazać się staraniem Marka Skwarnickiego i Jerzego Turowicza, wiedziały nieliczne osoby. Po otrzymaniu Papieskiego imprimatur prace w Znak nabrały tempa. Jak podkreślał Skwarnicki, „jedynym życzeniem szczegółowym autora było to, by publikować wyłącznie utwory i teksty uprzednio ogłoszone drukiem”³⁷, dlatego najpierw przystąpiono do transkrypcji tekstów drukowanych w miesięczniku „Znak” i w „Tygodniku Powszechnym”. O pomoc w realizacji przedsięwzięcia wydawcy poprosili Jana Okonia, powierzając mu opracowanie redakcyjne zebranych materiałów. W tym czasie podjęto również poszukiwania rękopisów. Krystyna Chmielecka, pracownica wydawnictwa, zwróciła się w tej sprawie do ks. Tadeusza Pieronka. Miesiąc później wydawnictwo otrzymało informację, że rękopisy i maszynopisy utworów znajdują się w Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Wydawnictwo sporządziło wówczas opis zgromadzonej spuścizny literackiej Karola Wojtyły³⁸. „Teksty literackie [...] były posegregowane w pięciu teczkach. [...] Utwory młodzieńcze były umieszczone w teczkach od 2 do 5. Teczka 2 zawierała rękopisy i maszynopisy *Renesansowego Psalterza (Księgi Słowiańskiej)*, trzecia – maszynopis *Hioba*, czwarta – rękopis *Ballady wawelskich arkad*, piąta – rękopis i maszynopis *Jeremiasza*. Poza teczkami znajdował się maszynopis *Pieśni o Bogu ukrytym*”³⁹.

³⁴ *Kalendarium życia i twórczości Karola Wojtyły*, s. 677.

³⁵ W e i g e l, dz. cyt., s. 162. Siostra Emilia Ehrlich, urszulanka Unii Rzymskiej, uczyła Jana Pawła II języka angielskiego i opiekowała się Papieską biblioteką.

³⁶ Z rozmysłem pomijam drobniejsze publikacje utworów Karola Wojtyły, które w większości były tylko przedrukami prezentowanych tu edycji.

³⁷ S k w a r n i c k i, *Poetycka droga papieża Wojtyły*, s. 5.

³⁸ Wydawcy *Dzieł literackich i teatralnych* wspominają o istnieniu tego katalogu (por. P o p i e l, dz. cyt., s. 12). Niektóre opracowane przez nich utwory (na przykład: *Narodziny wyznawców, Kościół, Wędrowka do miejsc świętych, Wigilia Wielkanocna 1966, Odkupienie szuka Twego kształtu w niepokoju wszystkich ludzi*) zostały przygotowane do druku na podstawie „kopii rękopisu” i opatrzone adnotacją, że dotychczas nie odnaleziono oryginału. Nasuwa się zatem następujące pytanie: Jeśli wykaz ten odnotowuje istnienie oryginałów rękopisów utworów, to dlaczego obecnie znajdują się w Metropolitalnej w Krakowie tylko ich kopie? Jeśli zaś nie odnotowuje tych utworów, w jaki sposób znalazły się one w Kurii w postaci kopii? Wydawcy nie poświęcają temu zagadnieniu uwagi.

³⁹ P o p i e l, dz. cyt., s. 12n.

W kolejnych tygodniach pracy zaczęto rozważać publikację młodzieńczych prób poetyckich Wojtyły. Między wydawcami doszło do konfliktu: Turowicz opowiadał się za zrealizowaniem woli autora, czyli niewydawaniem juveniliów, Skwarnicki natomiast zlecił Okoniowi opracowanie *Hioba, Jeremiasza i Pieśni o Bogu ukrytym*, mając nadzieję, że przekona to Papieża do wydania stosownej zgody. W liście skierowanym przez Skwarnickiego i Turowicza do Jana Pawła II napisano: „Prosimy, by Ojciec, przeczytawszy ten list i przejrząwszy załączony zestaw maszynopisów – jeśli to Ojciec uzna za potrzebne – zechciał nam przekazać swoje «ostateczne słowo», bez którego nie śmielibyśmy przystąpić do druku”⁴⁰. Po uzyskaniu zgody Papieża wydawnictwo przystąpiło do druku. *Poezje i dramaty* ukazały się w roku 1979 w nakładzie dwunastu tysięcy egzemplarzy i odegrały przełomową rolę w recepcji twórczości Karola Wojtyły.

Można było przypuszczać, że jest to kompletna edycja. W miarę upływu lat coraz częściej jednak pojawiały się utwory, które nie zostały zamieszczone w wydaniu Znaku. W roku 1995 ukazały się *Sonety* oraz *Magnificat* opracowane przez Stanisława Dziejzica na podstawie tekstów dołączonych przez Wojtyłę do listu do Mieczysława Kotlarczyka. Co ważne, Jan Paweł II miał pewne trudności z potwierdzeniem, że teksty te wyszły spod jego pióra. W jednym z listów do Dziejzica napisał: „Owszem, te sonety, którymi Pan się zajmował [...] są mojego autorstwa. Zupełnie o nich zapomniałem, dlatego nie znalazły się w tomie wydanym przez Marka Skwarnickiego w Znak. Co do *Magnificat* miałem zawsze wątpliwości, ale teraz nabrałem przekonania, skoro utwór ten znalazł się w rękopisie u Państwa Kotlarczyków”⁴¹.

Rok później Stanisław Dziejzic opracował cały *Psalterz – Księgę Słowiańską*⁴². Jako podstawę druku *Sonetów* i hymnu *Magnificat* przyjął nie rękopisy znajdujące się w posiadaniu rodziny Kotlarczyków, jak było to w roku 1995, ale rękopisy Karola Wojtyły znajdujące się w Kurii Metropolitalnej w Krakowie, uznając je za wcześniejszą wersję młodzieńczych prób literackich przyszłego Papieża. Możemy odnotować wiele różnic między tymi dwoma wydaniem; dają one pewien wgląd w charakter prac redakcyjnych prowadzonych przez autora. Na przykład:

Sonet VI, w. 13: wydanie z roku 1995 – „roztrąca”, wydanie z roku 1996 – „roztrąca”;

Sonet VII, w. 8: wydanie z roku 1995 – „Płomienie tęsknot podleśne”, wydanie z roku 1996 – „Podleśne płomienie tęsknot”;

⁴⁰ List M. Skwarnickiego i J. Turowicza do Ojca Świętego z 16 czerwca 1979 roku. Cyt. za: Popiel, *Wprowadzenie*, s. 17.

⁴¹ List Jana Pawła II do Stanisława Dziejzica z 14 lutego 1994 roku. Cyt. za: Popiel, *Wprowadzenie*, s. 19.

⁴² Zob. K. W o j t y ł a, *Psalterz – Księga Słowiańska*, do druku podał i wstępem opatrzył S. Dziejzic, Oficyna Cracovia, Kraków 1996.

Sonet VII, w. 10: wydanie z roku 1995 – „[...] zaiskrzone księżycem fale”, wydanie z roku 1996 – „[...] księżycem zaiskrzone fale”;

Sonet IX, w. 3: wydanie z roku 1995 – „Kadzidło wonieje z jałowca”, wydanie z roku 1996 – „Kadzidło wonieje z jałowcem”.

Istotne korekty do edycji z roku 1979 wprowadził po latach jeden z wydawców. W roku 1999 w wydawnictwie Biały Kruk Marek Skwarnicki opublikował *Renesansowy Psalterz (Księgę Słowiańską)*⁴³ z fotografiami Adama Bujaka. Edycja *Renesansowego Psalterza* oparta jest nie na rękopisach, lecz na maszynopisach otrzymanych z Kurii Metropolitalnej w roku 1979, podczas przygotowywania *Poezji i dramatów*⁴⁴.

Ten fakt wydawniczy prowokuje do postawienia pytania, jaka była podstawa rękopiśmienna maszynopisów *Psalterza*, jeśli między rękopisami, z których korzystał Dziedzic, a maszynopisem udostępnionym Skwarnickiemu istnieją znaczne różnice. Na przykład:

Sonet I, w. 8: rękopis – „Kłaniaj się też pasterzom i pasterzątkom”, maszynopis – „Kłaniaj się dębom, świerkom – wszystkim pamiętkom”;

Sonet III, w. 13: rękopis – „[...] że wrosła nam w stopy i duszę”, maszynopis – „[...] że wrosła nam w ciała i duszę”;

Sonet VI, w. 8: rękopis – „[...] co wrota w jasność wywarły”, maszynopis – „Oto mi wrota rozwali”.

Wspomniane wyżej wydania ukazywały teksty Wojtyły w odmiennych wersjach. Oto przykłady:

Sonet II, w. 4: wydanie Dziedzica z roku 1995 – „tęsknotami za złotym wiekiem – wiekiem zbawień”, wydanie Skwarnickiego z roku 1999 – „tęsknotami za Złotym Wiekiem – w śnie – na jawie...”;

Sonet II, w. 9: wydanie Dziedzica z roku 1995 – „I przeto złożyłem tęczowy most dążeń”, wydanie Skwarnickiego z roku 1999 – „Wznosić tedy poczynam młodzieńczy most Dążeń”;

Sonet II, w. 14: wydanie Dziedzica z roku 1995 – „o powstaniu z fal łona Afrodis – poetyckim rankiem”, wydanie Skwarnickiego z roku 1999 – „– Po tem Afrodis z fal powstała –: ale to było rankiem”;

Sonet VIII, w. 3-4: wydanie Dziedzica z roku 1995 – „Bierwion narzuca na ogień – i ołtarz podeprą tynem / Słowiańska duszo tęskna – o drogo świętych śladów”, wydanie Skwarnickiego z roku 1999 – „Z bierwion ojcowska chata. Pługa się ino imię. / Słowiańska duszo tęskna – Idę po świętych śladach”;

⁴³ Zob. K. Wojtyła, A. Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska). Poezje słowem i światłem pisane*, oprac. z upoważnienia Autora M. Skwarnicki, red. L. Sosnowski, Biały Kruk, Kraków 1999.

⁴⁴ Por. Popiel, dz. cyt., s. 21.

Magnificat, w. 49: wydanie Dziedzica z roku 1995 – „– i małość słowa wszelką zniwecz w nas i połam”, wydanie Skwarnickiego z roku 1999 – „i miłość Słowa wszelką zniwecz w nas i połam”;

Magnificat, w. 62: wydanie Dziedzica z roku 1995 – „Pana – i niechaj będzie hymn nieskazitelną”, wydanie Skwarnickiego z roku 1999 – „Pana Twojego hymnem: Święty, Święty, Święty!”.

Różnice te uświadomiły badaczom, że istnieje duża potrzeba przygotowania krytycznego wydania tekstów literackich Wojtyły. Wydawało się oczywiste, że należy zebrać wszystkie dostępne przekazy utworów Karola Wojtyły, poddać je krytycznej analizie i przedstawić tekst zgodny z wolą autora. Kolejne lata udowodniły jednak, że Jan Paweł II nadal tworzy. Sądono, że utworem zamkniętym literacką drogą autora jest poemat *Stanisław* – do czasu, kiedy w roku 2003 ukazało się albumowe wydanie *Poezji zebranych* Karola Wojtyły oraz napisany po dwudziestu pięciu latach poetyckiego milczenia *Tryptyk rzymski* Jana Pawła II⁴⁵. Nadarzyła się zatem okazja do rewizji wcześniejszych ustaleń. Powołano więc kolejne wydawnictwo, które obrało za cel pełne wydanie pism literackich Karola Wojtyły – Jana Pawła II, zawierające między innymi drukowany po raz pierwszy bez skrótów młodzieńczy zbiór wierszy *Renesansowy psalter*⁴⁶. Warto zaznaczyć, że wszystkie teksty w owym wydaniu oparte zostały na edycji z roku 1979, w opracowaniu Okonia.

Żadne z powyższych wydań nie prezentowało jednak krytycznego opracowania tekstów, choć wydawcy włożyli niemały trud w ustalenie ich poprawności. By zapęścić tę lukę, już w roku 2005 podjęto pierwsze rozmowy dotyczące projektu wydania krytycznego dzieł literackich Karola Wojtyły – Jana Pawła II. W maju 2015 roku kardynał Dziwisz, ówczesny metropolita krakowski, powołał Komitet Naukowy Wydania Krytycznego Dzieł Literackich Karola Wojtyły – Jana Pawła II, na którego czele stanął Jacek Popiel. Realizację całego przedsięwzięcia wydawniczego powierzono Instytutowi Dialogu Międzykulturowego w Krakowie i Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie.

WYDANIE KRYTYCZNE

Ustalenie właściwej postaci tekstów Karola Wojtyły to bez wątpienia sprawa pierwszorzędna. Poznanie procesu prowadzącego do powstania tekstu literackiego nie jest możliwe bez przyjrzenia się świadectwom pracy twórczej

⁴⁵ Zob. K. Wojtyła, *Tryptyk rzymski*, w: *Karol Wojtyła, Poezje zebrane. Jan Paweł II, Tryptyk rzymski*, oprac. M. Skwarnicki, fot. A. Bujak, Biały Kruk, Kraków 2003, s. 281-309.

⁴⁶ Zob. t e n ż e, *Renesansowy psalter*, w: *Karol Wojtyła, Poezje. Dramaty. Jan Paweł II, Tryptyk rzymski*, oprac. M. Skwarnicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 27-76.

autora. Prezentowane w dwutomowym wydaniu *Dzieł literackich i teatralnych* bruliony utworów oraz wykazy odmian odnotowujące warianty tekstowe umożliwiają dostrzeżenie w nich nowych sensów i różniących się struktur publikowanych wcześniej dzieł. Pozwalają uchwycić odmienne znaczenia, jakie uzyskują te same elementy, gdy znajdują się w nowych konfiguracjach, oraz odkryć nowe motywy, ich hierarchiczność i typy powiązań. Takie wydanie krytyczne ujawnia wieloznaczność tekstów, wzbogacając – ale nierzadko też rozmywając – ich sens. Utwory analizowane i interpretowane w świetle zapisów brulionowych stają się dziełem otwartym – wizja utworu jako zamkniętej całości jest tylko wizją czytelnika. Lektura brulionów umożliwia spojrzenie na tekst z innej perspektywy, odsłania punkt widzenia autora. Z takim podejściem wiążą się pewne praktyki strukturalistyczne, związane nie tylko z „otwarcie” tekstu czy też otoczeniem go nowymi możliwościami znaczeniowymi, ale także z doprecyzowaniem budowy utworu, dookreśleniem jego znaczeń poprzez ukazanie różnic między tekstem opublikowanym a wersjami odrzuconymi.

By jednak odpowiedzieć na pytanie, jakiego Wojtyłę znamy, należy pokrótce przedstawić trudności, z jakimi musieli się zmierzyć autorzy krytycznego wydania poezji i utworów dramatycznych Karola Wojtyły – Jana Pawła II, pragnąc zaprezentować teksty w sposób poprawny i zgodny z intencją twórczą autora. Intencję tę można bowiem odtworzyć jedynie na podstawie całego zasobu źródeł odnoszących się do poszczególnych stadiów powstawania dzieł⁴⁷.

Teksty literackie Wojtyły są jednak nie tylko efektem intencji twórczej, ale także rezultatem współpracy z wydawcami, którzy zajmowali się techniczną stroną publikacji jego utworów. Przedstawiano mu wszak do zatwierdzenia maszynopisy przeznaczonych do publikacji tekstów – wiemy, że zapoznawał się z nimi, nie wiadomo jednak, czy nanosił na nie swoje uwagi. Fakt, że mógł kontrolować proces wydawniczy, nie oznacza, że to czynił. Zachowana korespondencja z wydawcami potwierdza, że Jan Paweł II nie rozstrzygał, która wersja utworu powinna być drukowana, chociaż wiedział o istnieniu wariantów tekstowych. W przypadku niektórych tekstów brak dostatecznej pewności, czy ukazujące się dzieło było przez niego dostatecznie skontrolowane. Na przykład zostały poddane kontroli autora zarówno zbiór *Sonetów* w opracowaniu Dziedzica (z roku 1996), jak i zbiór *Sonetów* w opracowaniu Skwarnickiego (z roku 1999), ale dzieło to nadal pozostaje w dwóch różnych wersjach. W *Poezjach i dramatach* (z roku 1979) natomiast, wydaniu kontrolowanym przecież przez

⁴⁷ „Wydanie krytyczne” w ścisłym sensie to edycja, która spełnia następujące warunki: w wyniku zastosowania aparatu krytycznego podaje tekst zgodny z intencją autora, rejestruje odmiany tekstu w sposób pozwalający na odtworzenie dziejów kształtowania się utworu oraz opatruje tekst w opracowania pomocnicze, ułatwiające prowadzenie nad nim filologicznych prac badawczych.

Papieża, Skwarnicki zdecydował się opublikować wiersz *Nad Twoją białą mogiłą...* w trzynastowersowej wersji opartej na maszynopisie (choć dysponował dwudziestowersową wersją rękopiśmienną datowaną na rok 1939) i umieścić go na początku tomu, mimo że dział juveniliów znajdował się dalej, po utworach już wcześniej publikowanych. W kwestii układu tekstów Jan Paweł II kierował się propozycjami wydawców. Przedstawione tu problemy sprawiają, że odtworzenie intencji twórczej Karola Wojtyły, usunięcie z jego tekstów błędów pochodzących od wydawców, stanowi dla edytora opracowania krytycznego wielkie wyzwanie.

Źródłami, na których oparto edycję *Dzieł literackich i teatralnych* Karola Wojtyły – Jana Pawła II są: rękopisy, kopie rękopisów (odbitki kserograficzne), odpisy rękopisów (w listach), maszynopisy, pierwodruki oraz przedruki z innych wydań.

Przyjęło się, że sposób opracowania aparatu krytycznego do dzieł danego twórcy zależy przede wszystkim od tego, jakimi przekazami tekstu dysponuje edytor. W przypadku utworów Wojtyły punktem wyjścia do ustalenia „kanonu wydawniczego”, czyli zbioru zasad, według których opracowany zostanie aparat krytyczny do opracowywanych dzieł, powinny być następujące stwierdzenia: (1) Większość utworów Wojtyły ukazała się za jego życia; (2) W wielu przypadkach zachowały się bruliony wierszy już drukowanych, pozwalające prześledzić kształtowanie się tekstu dzieła przed ich ogłoszeniem drukiem oraz proces twórczy; (3) Stosunkowo niewielka liczba utworów Wojtyły zachowała się w autografie i nie była publikowana.

W związku z powyższym aparat krytyczny w odniesieniu do utworów Wojtyły powinien obejmować: (1) odtworzenie w sposób możliwie wyczerpujący historii kształtowania się tekstów (przed drukiem, jak i po jego ogłoszeniu), a więc uwzględnienie wszystkich zmian wprowadzanych w wydaniach za życia autora przez niego samego oraz przez wydawców, (2) odnotowanie w sposób przejrzysty lekcji, które wychodzą do krytycznie ustalonego tekstu, nawet jeśli lekcja różni się od brzmienia tekstu przyjętego jako podstawa wydania, (3) wyraźne wyróżnienie obcych wtrętów w tekstach ogłoszonych za życia autora oraz przedstawienie drogi, jaką przeszły te dodatki, i sposobu, w jaki przeniknęły one do wydań, (4) uwzględnienie wszystkich przekreśleń, wyrazów niedokończonych, nieczytelnych (skreślonych lub nieskreślonych), zapisów rozpoczętych czytelnie, których jednak nie można zrekonstruować w sposób całkiem pewny, jak również przypadków lapsus calami.

Aparat krytyczny w wydaniu *Dzieł literackich i teatralnych* nie spełnia większości powyższych postulatów. By zobrazować konstrukcję owego aparatu posłużę się kilkoma przykładami. Biorąc pod uwagę fakt, że wydawcy zdecydowali się włączyć do wydania odbitki kserograficzne niektórych rękopisów, rewizja ich edytorskich ustaleń stała się prostsza.

W wierszu *Matka* w wersie 23. wydawca w informacjach o odmianach tekstu stosuje zapis: „<spada>”⁴⁸, co sugeruje, że Wojtyła skreślił cały ten wyraz, podczas gdy w rękopisie występuje skreślenie jednej litery: „s”, które powinno zostać zapisane jako <s>pada. Podobnie w wersie 47. rękopisu słowo „Matko” zostało poprawione na „matko”; wydawca odnotowuje: „<Matko>”, informując tym samym, że autor dokonał skreślenia całego słowa, poprawny zapis natomiast powinien być następujący: <M>m<atko; nie jest to również „tekst alternatywny”⁴⁹ – jak informuje wydawca w opisie znaków edytorskich. Cały wers 78. oznaczony został jako skreślenie: „<do kochania dla Ciebie, którą miłość ogarnęła jak wir>”⁵⁰, podczas gdy autor skreślił jedynie słowa „dla Ciebie, którą miłość ogarnęła jak wir”. W wersie 88. popełniono podobny błąd jak w wersie 23. – poprawny zapis to <a>by. W wersie 106. zapisano „że gdy już w drżących palcach łamałem chleb] <że gdy w palcach przełamałem chleb>”⁵¹, a powinno być: że gdy już w drżących palcach łamałem chleb] że gdy <w d palcach>już w drżących< palcach <prze>łamałem chleb.

W informacjach o odmianach w wierszu *Narodziny wyznawców* w wersie 85. wydawca zapisał: „streszczając w sobie] <streszczając streszczając>”⁵², co oznacza, że Wojtyła skreślił dwa wyrazy: „streszczając” i „streszczając”, a w rękopisie skreślone jest tylko drugie słowo, z nadpiskiem „w sobie”. Odzwierciedleniem tej sytuacji powinien być zapis: streszczając w sobie] streszczając <streszczając>w sobie<.

W informacjach o zmianach w wierszu *Kościół* zapis dotyczący wersu 11. przedstawia się następująco: „szkiełek] <drobnych szkiełek>”⁵³. Wynika stąd, że poprawka Wojtyły dotyczyła również liczby mnogiej słowa „szkiełko”, które wydawca umieszcza w tekście głównym; tymczasem w rękopisie skreślono tylko słowo „drobnych”, co oznacza, że zapis ten powinien wyglądać tak oto: szkiełek] <drobnych> szkiełek. Podobnie rzecz się ma w wersie 31. Autor dokonał skreślenia słów: „w tej gigantycznej” i nadpisał „renesansowej przeogromnej”, a następnie dokonał skreślenia jedynie słowa „przeogromnej”, co należało odnotować jako: renesansowej budowli] <w tej gigantycznej> renesansowej< przeogromnej> budowli, nie zaś – jak uczynił to wydawca – jako: „renesansowej budowli] <w tej gigantycznej budowli>, <w tej przeogromnej budowli>”⁵⁴. Między wierszami 71. a 72. wydawca nie odnotował skreślenia ośmiu wersów, pozostawiając zapis w formie graficznej, chociaż można było to

⁴⁸ Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 244.

⁴⁹ Tamże, s. 331.

⁵⁰ Tamże, s. 245.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 255.

⁵³ Tamże, s. 257.

⁵⁴ Tamże.

uczynić za pomocą znaków edytorskich. Wiersz *Kościół* zachował się w kserokopii rękopisu (z nielicznymi skreśleniami) oraz w kserokopii rękopiśmiennej wersji brulionowej z wieloma skreśleniami. Ze względu na liczne poprawki, wydawca zdecydował się umieścić całość brulionu w aneksie.

Głównym jednak brakiem w konstrukcji aparatu krytycznego omawianego tu wydania utworów literackich Wojtyły jest nieczytelność metody podawania materiału dokumentacyjnego. Dokonano sztucznego rozdzielenia czystopisowej i brulionowej wersji utworów – zatarto w ten sposób związek między zmianami tekstu w poszczególnych jego fragmentach. W konsekwencji aparat krytyczny staje się nieczytelny, jego lektura jest niemożliwa bez korzystania z rękopisów. Wydawcy, wbrew zapewnieniom we wstępie do wydania, nie odnotowują w uwagach edytorskich wszystkich odmian tekstu⁵⁵, a zatem nie odtwarzają historii kształtowania się utworu przed drukiem i po jego ogłoszeniu. Informacje na ten temat są niepełne, sprawiają wrażenie wyselekcjonowanych przez wydawców.

Podanie tekstu głównego również nastręczyło wydawcom problemów. Karol Wojtyła – Jan Paweł II często opatrywał karty rękopisów drobnymi inskrypcjami. W tekstach naukowych i literackich zazwyczaj umieszczał je na górnym marginesie strony, w notatkach osobistych zaś – zawsze pod tekstem. Są to między innymi łacińskie dewizy: UIOGD – „Ut in omnibus glorificetur Deus” (Oby we wszystkim był uwielbiany Bóg) oraz AMDG – „Ad maiorem Dei gloriam” (Na większą chwałę Bożą). Na kartach *Notatek osobistych*⁵⁶ obie te dewizy często występują w połączeniu, będąc integralną częścią rekolekcyjnych zapisów Wojtyły. Druga z nich – dewiza zakonu jezuitów – pojawia się również w rękopisie skryptu wykładu *Katolickiej etyki społecznej*, gdzie nie stanowi integralnej części traktatu⁵⁷. Z innych inskrypcji warto wymienić: chrystogram „✠”⁵⁸, skrót „J+M” (Jezus i Maria), akty strzeliste będące cytatami z traktatu Ludwika Marii Grignona de Montfort lub wezwania do świętych.

W *Dzielach literackich i teatralnych* wydawcy włączają zapisy inskrypcji Karola Wojtyły do tekstu głównego utworu, nie czynią tego jednak konsekwentnie. Na przykład w uwagach edytorskich do wiersza *Matka* wskazano, że inskrypcje takie występują, ale nie podano decyzji dotyczącej ich publi-

⁵⁵ Por. Popiel, dz. cyt., s. 37.

⁵⁶ Por. K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Jestem bardzo w rękach Bożych. Notatki osobiste 1962-2003*, tłum. A. Skucińska, I. Dulęba, M. Sarnek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 262, 335, 548, 610, 621, 627, 634.

⁵⁷ Zob. W. Kruszewski, E. Lipiec, *Zagubione w edycji. Uwagi o rękopisie „Katolickiej etyki społecznej” Karola Wojtyły*, „Ethos” 31(2018) nr 3(123), s. 231-239.

⁵⁸ Jest to połączenie dwóch pierwszych liter tytułu mesjańskiego Jezusa Christos: X (chi) oraz P (ro).

kacji, a włączono je do tekstu głównego. W uwagach edytorskich do utworu [*Przyjaciel naszego Boga*]⁵⁹ natomiast poinformowano o istnieniu inskrypcji jedynie w przypisie, przy czym zaznaczono, że nie stanowią one tekstu głównego⁶⁰, chociaż umieszczono je w tekście dzieła. Co ważne, inskrypcje te po raz pierwszy pojawiają się na rękopisie utworu [*Przyjaciel naszego Boga*] powstałego – według ustaleń wydawców – po roku 1941. Zazwyczaj w wydaniach krytycznych inskrypcje przytaczane są w uwagach edytorskich, przy opisie fizycznym nośnika tekstu, nie zaś w tekście głównym.

Wątpliwości budzi też sposób rekonstrukcji tekstu zatytułowanego [*Przyjaciel Naszego Boga*]. Rękopis zachował się w dwóch wersjach, każda z nich składa się z dwóch części. Co warto podkreślić, wersje i części dramatu pisane były w pewnych odstępach czasowych, świadczą o tym zapisy znajdujące się w brulionach (na przykład „Człowiek z jednego metalu ulany” z pierwszej części w drugiej występuje jako „Człowiek z jednego kruszcu”). W uwagach edytorskich do tego utworu czytamy: „Z uwagi na to, że różnice między istniejącymi redakcjami tekstu są znaczące – tylko nieliczne fragmenty zostały powtórzone dosłownie – oraz że zakończenie posiada jedynie pierwsza wersja części drugiej, zaproponowano następujący układ: wersja pierwsza części pierwszej, wersja druga części pierwszej, wersja druga części drugiej (niepełna – tylko 4 strony) oraz wersja pierwsza części drugiej (kompletna, z zakończeniem)”⁶¹. Wydaje się, że jest to zbyt duża ingerencja w tekst źródłowy. Ponadto wydawcy nie przedstawili przyjętej metody pracy nad brulionami. Eksploracja brulionów to domena krytyki genezy: ustalanie na podstawie świadectw procesu twórczego, jak zmieniała się i kształtowała się idea autora, jakie stosował strategie twórcze. Być może tą metodą należałoby dokładnie zbadać zachowane bruliony dzieł literackich Wojtyły.

Chcąc poznać poezję i dramaty Karola Wojtyły, współczesny czytelnik bez wątpienia powinien sięgnąć przede wszystkim po omówioną powyżej edycję krytyczną. Mimo niekwestionowanej wartości inicjatywy wydawniczej, jaką jest publikacja *Dzieł literackich i teatralnych*, opracowany przez edytorów aparat krytyczny nie odzwierciedla w pełni rekonstrukcji tekstów. Tym samym Karol Wojtyła jako twórca literatury pięknej w jakiejś mierze nadal pozostaje nieznamy.

⁵⁹ Zob. K. W o j t y ł a, [*Przyjaciel naszego Boga*], w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, s. 247-304. Są to pierwsze wersje dramatu *Brat naszego Boga*. Tytuł został nadany przez wydawców, którzy inspirowali się korespondencją Marka Skwarnickiego i Jerzego Turowicza z Janem Pawłem II: „Wreszcie sprawa dramatu pt. *Przyjaciel naszego Boga* o Bracie Albercie [...]. Utwór ten nosi wprawdzie na sobie ślady pewnego jak gdyby nieoszlifowania formalnego, co jednak nie obniża jego rangi” (List M. Skwarnickiego i J. Turowicza do Jana Pawła II z 16 czerwca 1979, s. 16).

⁶⁰ Por. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, s. 477, przyp. 1.

⁶¹ Tamże, s. 478.

*

Czytelnik książki otrzymuje finalny produkt, jakim jest tekst dzieła literackiego. Przedmiotem jego lektury staje się tekst, który został już uporządkowany. Rękopis natomiast stanowi najbardziej wartościowy dokument utrwalający proces twórczy. W brulionach Wojtyły można wyróżnić dwa podstawowe rodzaje poprawek: formalne – skreślenia uściślające, dookreślenia dopracowujące tekst na poziomie językowym, oraz merytoryczne – zmieniające znaczenie poetyckiego wywodu. Skreślenia bywają różne: czynione cienką kreską, jakby sygnalizującą pewne wahania, bądź wykonane grubą linią – stanowcze, utrudniające odczytanie pierwotnego tekstu. Są to przekreślenia pojedynczych wyrazów, liter, często też większych passusów. Zapoznanie się z rękopisem pozwala na pewną rewizję sądów interpretacyjnych dotyczących utworu. Bruliony stanowią też cenne źródło dla badaczy genezy tekstów Wojtyły, otwierają szerokie pole badań nad jego sposobem tworzenia. Mimo ogromnej pracy, jaką wykonali wydawcy począwszy od roku 1979 do dziś, twórczość Karola Wojtyły – Jana Pawła II pozostaje w pewnym wymiarze nieodczytana. Analizowanie brulionów dzieł: „uczenie się” pisma autora, porównywanie przekazów, identyfikacja charakteru zapisów, klasyfikowanie narzędzi pisarskich – to pierwsze etapy badania warsztatu twórczego autora *Pieśni o blasku wody*. Literatura przedmiotu nie zawiera pozycji, która w sposób wyczerpujący prezentowałaby takie badania. Czy ktoś jest dziś w stanie odpowiedzieć na pytania: Jakiego papieru do pisania używał Wojtyła? Jakim atramentem pisał? Czym charakteryzuje się jego pismo (to wcześniejsze i późniejsze)? Jaki był dukt pisma? Jak tytułował w rękopisach swoje utwory? W jaki sposób umiejscawiał tekst na kartkach papieru?

Opracowywanie od podstaw brulionów Wojtyły jest warunkiem poznania procesu tekstotwórczego autora. Być może fundament badań nad jego twórczością powinna stanowić krytyka genezy. „Genetyka tekstu skupia uwagę głównie na pracy twórczej pisarza, na jego zachowaniach, emocjach, wahanach: metoda ta proponuje odkrywanie dzieła poprzez ciąg szkiców i kolejnych redakcji, które dały mu początek i które doprowadziły to dzieło do formy ostatecznej”⁶². Zgromadzone już materiały brulionowe wystarczą, by wskazać, w jaki sposób kształtowane były poszczególne utwory, jakie cechy Wojtyłowego procesu tworzenia można uznać za charakterystyczne, powtarzalne, być może uniwersalne. Bruliony umożliwiają odkrycie szerokiego pola zainteresowań Wojtyły, a także eksplorację wielu różnych wpływów. Zabiegi te jasno pokazują, jak kształtowała się wyobraźnia autora *Psalterza*. Bruliony stały się więc niemym świadkiem procesu twórczego Wojtyły, który po wielu

⁶² De Biasi, dz. cyt., s. 12.

latach, dzięki dostępnym nam dziś metodom badań genetycznych, może zostać odtworzony. Takie badania, udokumentowane „śladami ręki” Karola Wojtyły – Jana Pawła II, powinny stanowić podstawę przyszłych wydań krytycznych jego dzieł.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Antoniuk, Mateusz. “Proces tekstotwórczy jako najpiękniejszy przedmiot badań, którego nie ma.” In *Pracownia Herberta: Studia nad procesem tekstotwórczym*. Edited by Mateusz Antoniuk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017.
- Biasi, Pierre-Marc de. *Genetyka tekstów*. Translated by Filip Kwiatek and Maria Prusak. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN – Wydawnictwo, 2015.
- Boniecki, Adam, ed. *Kalendarium życia i twórczości Karola Wojtyły*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2000.
- Dybczak, Krzysztof. *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych: Antologia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2019.
- . “Sztuka – wielkość – świętość.” In *Twarze świętości*. Edited by Katarzyna Dybeł and Zofia Zarebianka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2016.
- Dybeł, Katarzyna. “Samotność jako uprzywilejowana przestrzeń świętości – przypadek Karola Wojtyły (na przykładzie *Pieśni o Bogu ukrytym*).” In *Twarze świętości*. Edited by Katarzyna Dybeł and Zofia Zarebianka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2016.
- Dziedzic, Stanisław. “Refleksje nad sonetami Karola Wojtyły.” *Hybryda. Pismo Artystyczno-Literackie Stowarzyszenia Twórczego POLART*, no. 30 (2017): 39-48.
- Gruda, Stanisław Andrzej. “Myśląc Ojczyzna...” *Znak* 31, no. 1–2 (295–296) (1979): IV–XXXI.
- . “Promieniowanie ojcostwa: Misterium.” *Znak* 31, no. 11 (305) (1979): 1119–45.
- . “Rozważanie o śmierci.” *Znak* 27, no. 3 (249) (1975): 271–6.
- Jan Paweł II. *Wstanie, chodźmy!* Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2004.
- Jawień, Andrzej. “Kamieniołom.” *Znak* 9, no. 6 (41) (1957): 559–63.
- . “Myśl jest przestrzenią dziwną.” *Tygodnik Powszechny* 8, no. 42 (396) (1952): 5.
- . “Pieśń o blasku wody.” *Tygodnik Powszechny* 6, no. 19 (268) (1950): 1.
- Kozłowska, Anna. “Ku ‘jedności natchnień i znaczeń’: Nad rękopisem *Wigilii wielkanocnej 1966* Karola Wojtyły.” In *Kultura nie tylko literacka: W kręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Part 1. Edited by Emanuela Bednarczyk-Stefaniak and Anastazja Seul. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2017.
- . “*Narodziny wyznawców* Karola Wojtyły: Czytanie rękopisu.” In *Literatura, kultura religijna, polskość: Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr. hab. Krzysz-*

- tofowi Dybciakowi w 65. rocznicę urodzin.* Edited by Krzysztof Koehler, Wojciech Kudyba, and Jerzy Sikora. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2015.
- . *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji: O stylu artystycznym Karola Wojtyły.* Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2013.
- . “Praca Karola Wojtyły nad słowem (na przykładzie poematu *Kościół*).” In *Karol Wojtyła – Jan Paweł II: Artysta słowa.* Edited by Mirosława Ołdakowska-Kufłowa and Wojciech Kaczmarek. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- . “Przełom: Problem autorstwa poematu.” In *Kultura nie tylko literacka: Wkręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II.* Part 2. Edited by Dorota Kulczycka and Anastazja Seul. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2018.
- . “Siostra: Brulionowy tekst Karola Wojtyły.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 27, no. 1 (2019): 207–17.
- Kruszewski, Wojciech, and Emilia Lipiec. “Zagubione w edycji. Uwagi o rękopiśmie *Katolickiej etyki społecznej* Karola Wojtyły.” *Ethos* 31, no. 3 (123) (2018): 231–9.
- Kupczak, Jarosław. “Od poznania do spotkania: O *Pieśni o Bogu ukrytym* Karola Wojtyły.” *Ethos* 30, no. 3 (119) (2017): 333–54.
- Miązek, Bonifacy, ed. *Słowa na pustyni: Antologia współczesnej poezji kapłańskiej.* Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1971.
- Polak, Grzegorz, ed. *Wielka encyklopedia Jana Pawła II.* Vol. 1. Kraków: Edipresse Polska, 2003.
- Popiel, Jacek. “Wprowadzenie.” In *Karol Wojtyła – Jan Paweł II, Dzieła literackie i teatralne.* Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946).* Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.
- Radziechowski, Dariusz. “Piękno i miłosierdzie: Brat Albert Chmielowski i Karol Wojtyła.” In *Odsłony miłosierdzia.* Edited by Katarzyna Dybeł and Zofia Zarebianka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2017.
- Skwarnicki, Marek. “Karol Wojtyła *Poezje i dramaty*: Słowo wstępne.” In Krzysztof Dybciak, *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2019.
- . “Poetycka droga papieża Wojtyły.” In *K. Wojtyła – Jan Paweł II, Poezje. Dramaty. Szkice. Tryptyk rzymski.* Edited by Marek Skwarnicki, Jerzy Turowicz, and Jan Okoń. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2004.
- Weigel, George. *Lekcje nadziei.* Translated by Karolina Rybicka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.
- [Wojtyła, Karol]. “Pieśń o Bogu ukrytym.” *Głos Karmelu*, no. 1–2 (1946): 23–6.
- . “Pieśń o Bogu ukrytym.” *Głos Karmelu*, no. 3 (1946): 25–8.
- . “Pieśń o Bogu ukrytym.” *Głos Karmelu*, no. 3 (1947): 17–8.
- . “Pieśń o Bogu ukrytym.” *Głos Karmelu* 1947, no. 5 (1947): 24–5.

- Wojtyła, Karol. *Poezje i dramaty*. Edited by Marek Skwarnicki, Jerzy Turowicz, and Jan Okoń. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.
- . *Psalterz – Księga Słowiańska*. Kraków: Oficyna Cracovia, 1996.
- . *Sonety. Magnificat*. Edited by Stanisław Dziedzic. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1995.
- Wojtyła, Karol – Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.
- . *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946-2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.
- . *Jestem bardzo w rękach Bożych: Notatki osobiste 1962-2003*. Translated by Anna Skucińska, Irena Dulęba, and Maria Sarnek. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2014.
- . *Poezje. Dramaty. Szkice. Tryptyk rzymski*. Edited by Marek Skwarnicki, Jerzy Turowicz, and Jan Okoń. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2004.
- . *Poezje zebrane: Tryptyk rzymski*. With photographs by Adam Bujak. Edited by Marek Skwarnicki. Kraków: Biały Kruk, 2003.
- Wojtyła, Karol, and Adam Bujak. *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska): Poezje słowem i światłem pisane*. Edited by Marek Skwarnicki and Leszek Sosnowski. Kraków: Biały Kruk, 1999.
- Zarębianka, Zofia. “Motywika biblijna w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły.” In *Jan Paweł II: Posługa myślenia*. Vol. 2. Edited by Bogusław Kastelnik, Aneta Krupka, and Robert Woźniak. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2015.
- . *Spotkanie w Słowie: O twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Nowy Sącz: Wydawnictwo Pasaże, 2018.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Urszula JAŃCZYK – Jakiego Wojtyłę znamy? O problemach związanych z edycją utworów literackich i teatralnych Karola Wojtyły. Aspekt tekstologiczny

DOI 10.12887/33-2020-3-131-16

Artykuł jest próbą tekstologicznej analizy edycji utworów literackich i teatralnych Karola Wojtyły, która koncentruje się na ukazaniu dziejów tekstów (od momentu ich powstania, przez ich różne odmiany, do – jeśli to możliwe – ostatecznej wersji) oraz odsłonięciu procesu twórczego. Prezentowane w edycji krytycznej zapiski brulionowe oraz aparat krytyczny (zawierający różne warianty tekstu) umożliwiają rozpoznanie nowego sensu opublikowanych utworów. Autorka artykułu podkreśla znaczenie brulionowości i wariantywności twórczości Karola Wojtyły, wskazując jednocześnie na wiążące się z tym problemy tekstologiczne, przed którymi staje edytor – przede wszystkim związane z ustaleniem ostatecznej, zgodnej z intencją twórcy wersji tekstu w taki sposób, by uniknąć arbitralnych decyzji edytorskich. Zadanie to w przypadku utwo-

rów Karola Wojtyły okazuje się niezwykle trudne. Autor nie zawsze w pełni kontrolował poszczególne edycje i niekiedy zatwierdzał do druku dwa różne warianty tekstu. Artykuł proponuje nowe spojrzenie na twórczość autora *Hioba* w oparciu o ustalenia i narzędzia krytyki genezy.

Słowa kluczowe: tekstologia, krytyka genezy, brulion, wariantywność, proces twórczy, wydanie krytyczne, intencja twórcza, Karol Wojtyła, Jan Paweł II

Kontakt: Katedra Tekstologii i Edytorstwa, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: urszula.janczyk@kul.pl

Tel. 81 4454420

Urszula JAŃCZYK, *The Wojtyła We Know: On the Problems of Editing Literary and Theatrical Works by Karol Wojtyła; The Textological Aspect*

DOI 10.12887/33-2020-3-131-16

The article is an attempt to analyze Karol Wojtyła's literary and theatrical works by focusing on the presentation of the history of his texts, from their origin, to different versions, and ultimately to a final version (if possible), and to reveal the creative process. Included in the critical edition of Wojtyła's writings, the drafts of his works and the critical apparatus (containing different textual variants) make it possible to recognize a new meaning of the published texts. The article emphasizes an important role of drafts and textual variance in Karol Wojtyła's work, at the same time indicating the related textological problems faced by a scholarly editor. The problems in question concern establishing the final version of a given text while preserving its author's artistic intention and avoiding arbitrary editorial decisions. In the case of Wojtyła's output, such a task proves extremely difficult as the author failed to adequately supervise all the editions of his works or approved for publication two different versions of the same text. The article proposes to look at Wojtyła's literary work from a new perspective based on the findings and methods of genetic editing.

Keywords: textology, textual criticism, draft, textual variance, creative process, critical edition, artistic intention, Karol Wojtyła, John Paul II

Contact: Katedra Tekstologii i Edytorstwa, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: urszula.janczyk@kul.pl

Phone: +48 81 4454420

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

Percy B. SHELLEY

O ŻYCIU*

Człowiek jest bytem niezdolnym wyobrazić sobie unicestwienie; istniejącym jedynie w przyszłości i w przeszłości; nie tym bytem, którym jest, ale którym był i którym będzie. Bez względu na prawdziwe ostateczne przeznaczenie człowieka, tkwi w nim duch wrogi nicości i rozkładowi. Taki też jest charakter wszelkiego życia i wszelkiego bytowania. Każdy byt to zarazem centrum i obwód; punkt odniesienia wszystkich rzeczy i linia, która wszystkie je w sobie mieści. A tego rodzaju refleksji tak materializm, jak i powszechna dziś filozofia umysłu i materii zabraniają.

Życie i świat, czy też wszystko to, co nazywamy czymś, czym jesteśmy i co czujemy, jest rzeczą zdumiewającą. Ów cud naszego istnienia spowija jednak mgła swojskości. Uderzają nas i napawają podziwem różne ulotne jego formy, a tymczasem to ono samo jest fenomenem zaiste wspaniałym. Czymże są zmienne losy imperiów, upadki dynastii wraz z zapatrywaniami, które podtrzymały ich istnienie; czymże są, wobec życia, narodziny i przemijanie systemów religijnych czy politycznych? Czymże, jeśli przyrównać je do życia, są obroty globu ziemskiego, który zamieszkujemy, czymże są działania pierwiastków go tworzących? Czymże jest wszechświat gwiazd i słońc, wśród których jedną z wielu jest ta zaludniona ziemia, czymże są ich poruszenia i przeznaczenie w porównaniu z życiem? Życia, wspaniałego cudu, nie podziwiamy, bo jest on aż nazbyt cudowny. Owo zadziwienie, które inaczej pochłonęłoby i zdjęło trwożnym podziwem wszystko, co jest jego przedmiotem, przysłania nam, niczym tarcza, swojskość tego, co jest tak pewne, a zarazem tak niezgłębione.

Gdyby system słoneczny, gwiazdy i planety nie istniały, a jakiś artysta, nawet nie żeby powołał je do istnienia, ale chociażby skreślił ich obraz w swoim umyśle i odmalował, czy to w słowach, czy to na płótnie, spektakl, jakiego użyłaby nam nocna peleryna nieba, a zarazem zilustrował go mądrością astronomii, podziw nasz byłby ogromny. Albo gdyby wyobraził sobie pejzaż tej ziemi, góry, morza i rzeki; trawę, kwiaty i całą różnorodność form i mas listowia w lasach, i kolory towarzyszące zachodowi i wschodowi słońca, i odcienie aury, i te burzliwe, i te pogodne, a wszystkie te rzeczy wcześniej by nie istniały, prawdziwie czulibyśmy się zdumieni, a powiedzieć o takim człowieku: „Non

* Podstawa przekładu: Percy Bysshe Shelley, *On Life*, w: *The Prose Works of Percy Bysshe Shelley from the Original Editions*, red. R. Herne Shepherd, Chatto & Windus, London 1906, t. 2, s. 174-179. Przepisy pochodzą pod tłumacza.

merita nome di creatore, se non Iddio ed il Poeta”¹, nie byłyby pustą pochwałą. Na rzeczy te nie patrzy się jednak z wielkim podziwem, a świadomość wywołującą najgłębszy nad nimi zachwyt ceni się jako cechę wyróżniającą osobę wyrafinowaną i niezwykłą. Pospółstwo nie zwraca na nie uwagi. Tak zatem jest w przypadku Życia – a obejmuje ono przecież wszystko.

Czym jest życie? Myśli i odczucia pojawiają się w nas czy to za sprawą naszej woli, czy to bez jej udziału, a żeby je wyrazić, angażujemy słowa. Rodzimy się i nasze narodziny zostają zapomniane, a nasze dzieciństwo pozostaje w pamięci jedynie we fragmentach; nasze życie trwa, a żyjąc, tracimy świadomość, czym życie jest. Jakiejż to próżności przejawem byłoby sądzić, że słowa potrafią zgłębić tajemnicę naszego istnienia! Właściwie zastosowane, mogą jednak nam samym ukazać naszą jawną niewiedzę; a to już dużo. Czym bowiem jesteśmy? Skąd przychodzimy? I dokąd idziemy? Czy narodziny to początek, a śmierć to koniec naszego istnienia? Czym są narodziny i śmierć?

Najbardziej wyrafinowane abstrakcje w logice prowadzą do poglądu na życie, który w istocie zgasiło w nas przyzwyczajenie do powtarzalności jego kombinacji. Jak gdyby pogląd ów zdzierał malowaną kurtynę ze sceny rzeczy. Wyznaję, iż należę do tych, którzy nie potrafią odmówić swojego przyzwolenia na konkluzje filozofów wykazujących, że nic nie istnieje inaczej niż jedynie jako postrzeżenie.

Jest to rozstrzygnięcie, przeciwko któremu zwracają się wszystkie nasze przekonania, i długo trzeba by nam dowodzić, żebyśmy dali się przekonać, iż trójwymiarowy świat rzeczy znajdujący się wokół nas jest z „jednych, co sen, złożony pierwiastków”². Gorszące absurdy powszechnej dziś filozofii umysłu i materii, zgubne skutki tej myśli dla moralności oraz jej niepojęty dogmatyzm dotyczący źródła, z którego wywodzą się wszystkie rzeczy, powiodły mnie początkowo w kierunku materializmu. Materializm ów to dla umysłów młodych i powierzchownych system kusicielski. Pozwala swoim uczniom mówić, ale zwalnia ich z myślenia. Goryczą napełniało mnie jednak patrzeć, na jakie rzeczy ów system zezwala; człowiek jest bytem o wysokich aspiracjach, obdarzonym darem „spoglądania wstecz i wybiegania w przyszłość”³, którego „myśli w wieczności błędzące”⁴ wypierają się powinowactwa z przemijaniem i rozkładem; człowiek jest bytem niezdolnym wyobrazić sobie unicestwienie; istniejącym jedynie w przyszłości i w przeszłości; nie tym bytem, którym

¹ „Nie zasługuje na imię twórcy nikt poza Bogiem i poetą” (Tasso).

² Por. W. S z e k s p i r, *Burza*, akt 4, scena 1, tłum. L. Ulrich, w: tenże, *Dzieła dramatyczne*, tłum. zbiorowe, t. 1, *Komedie*, tłum. S. Koźmian, J. Paszkowski, L. Ulrich, PIW, Warszawa 1958, s. 75.

³ Por. t e n ż e, *Hamlet*, akt 4, scena 4, tłum. S. Barańczak, „W drodze”, Poznań 1990, s. 143.

⁴ Por. J. M i l t o n, *Raj utracony*, ks. 2, w. 179, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 42.

jest, ale którym był i którym będzie. Bez względu na prawdziwe ostateczne przeznaczenie człowieka, tkwi w nim duch wrogi nicości i rozładowi. Taki też jest charakter wszelkiego życia i wszelkiego bytowania. Każdy byt to zarazem centrum i obwód; punkt odniesienia wszystkich rzeczy i linia, która wszystkie je w sobie mieści. A tego rodzaju refleksji tak materializm, jak i powszechna dziś filozofia umysłu i materii zabraniają. Są one spójne jedynie z systemem intelektualnym.

Absurdem byłoby zacząć obszernie streszczać tutaj argumenty dostatecznie znane tym poszukującym umysłom, z którymi mierzyć się może, jak się uważa, wyłącznie autor zajmujący się tematami zawilumi. Najwyraźniejszą zapewne i najbardziej dynamiczną postać systemu intelektualnego odnaleźć można w *Pytaniach akademickich*⁵ Sir Williama Drummonda. Po wykładzie takim próżno by wyrażać innymi słowy coś, co wskutek zmiany mogłoby jedynie utracić swoją energię i trafność. Sprawdzący ów proces rozumowania punkt po punkcie i słowo po słowie, najbardziej wytrawne intelekty nie potrafiły dostrzec w nim jakiegokolwiek następstwa myśli, które nie prowadziłyby nieuchronnie do tego wniosku, który został stwierdzony.

Jaka myśl płynie z konstatacji, którą poczyniłem? Nie ustanawia ona żadnej nowej prawdy, nie daje nam żadnego dodatkowego wglądu w naszą ukrytą naturę – ani w jej działanie, ani w nią samą. Filozofia, jakkolwiek niecierpliwa, by budować, ma przed sobą dużo jeszcze pionierskiej pracy wobec narośli wieków. Czyni jeden krok ku temu celowi; niszczy błąd i korzenie błędu. Pozostawia po sobie coś, czego pozostawianie aż nazbyt często jest powinnością reformatora politycznego i moralnego, a mianowicie wolną przestrzeń. Przewodzi umysł ku owej wolności, w której działałby, jeśli by nie sprzeniewierzył słów i znaków – narzędzi, które sam stworzył. Znaki chciałbym rozumieć w szerokim sensie, obejmującym coś, co jest właściwym znaczeniem tego terminu, ale także coś, co w sposób szczególny mam na myśli. W tym drugim sensie niemal wszystkie znane nam przedmioty są znakami, oznaczającymi nie siebie, ale inne rzeczy poprzez swoją zdolność wskazywania na jakąś myśl, która prowadzić będzie do toku myśli. Całe nasze życie jest więc edukacją błędu.

Przypomnijmy sobie swoje doznania z czasów dzieciństwa. Jakże wyraźnie i głęboko doświadczałyśmy świata i siebie samych! Wiele okoliczności dotyczących życia społecznego uznawaliśmy wówczas za ważne; dziś takie być dla nas przestały. Nie chodzi mi jednak o to, by czynić tego rodzaju porównania. Otóż w mniejszym stopniu skłonni byliśmy odróżniać to, co widzieliśmy i co czuliśmy, od siebie samych. Jeśli można tak rzec, wszystko wydawało się

⁵ Zob. W. D r u m m o n d, *Academical Questions*, t. 1, Printed by W. Bulmer, and Co. Cleveland-Row, St. James's; and sold by Messrs. Cadell and Davis, Strand 1805.

stanowić jedną masę. Pod tym względem niektóre osoby na zawsze pozostaną dziećmi. Ci, którzy ulegają stanowi określanemu jako zaduma, czują, jak gdyby ich natura roztopiała się w otaczającym ich wszechświecie albo jak gdyby to ich byt wchłaniał w siebie świat, który go otacza. Nie mają świadomości żadnego rozgraniczenia. A są to stany, które poprzedzają niezwykle głębokie i żywe doświadczenie życia, towarzyszą temu doświadczeniu lub po nim następują. Gdy ludzie dorastają, władza ta na ogół zanika i stają się oni podmiotami działającymi mechanicznie i z przyzwyczajenia. A zatem uczucia, a następnie rozumowania są połączonym rezultatem ogromu splątanych myśli oraz ciągu czegoś, co nazywamy wrażeniami, które powstają na skutek reiteracji.

Pogląd na to, czym jest życie, prezentowany przez najbardziej wyrafinowane dedukcje filozofii intelektualnej postrzega je jako jedność. Nic nie istnieje, o ile nie jest postrzegane. Mamy do czynienia z jedynie nominalną różnicą między dwoma klasami myśli, które w pospolity sposób odróżniamy, nazywając je ideami i przedmiotami zewnętrznymi. Podążając tą samą koleiną rozumowania, dochodzimy do wniosku, że istnienie indywidualnych umysłów, podobnych temu, który zaangażowany jest obecnie w podważanie swojej własnej natury, również okazuje się iluzją. Słowa „ja”, „ty”, „oni” nie są znakami wskazującymi na trwałą różnicę między zbiorami w ten sposób ujętych myśli, a jedynie oznaczeniami służącymi wskazywaniu różnych modyfikacji tego samego, jednego umysłu.

Nie zakładajmy jednak, że doktryna ta prowadzi do nieprawdopodobnego przypuszczenia, jakobym to ja, osoba, która, jak się zdarzyło, pisze tutaj i myśli, był tym właśnie jednym umysłem. Ja jestem tylko jego częścią. Słowa „ja”, „ty” i „oni” to gramatyczne narzędzia wymyślone po prostu dla porządku i są one całkowicie pozbawione głębokiego i wyłącznego sensu, jaki zazwyczaj z nimi wiążemy. Trudno znaleźć adekwatne terminy, by wyrazić koncepcję tak subtelną, jak ta, do której doprowadziła nas filozofia intelektualna. Znaleźliśmy się na krawędzi, w miejscu, w którym słowa nas opuszczają, i nie ma się co dziwić, jeśli spojrzenie w ciemną otchłań naszej niewiedzy przyprawia nas o zawrót głowy!

Bez względu na system, jaki przyjmiemy, relacje między rzeczami pozostają niezmiennie. Poprzez słowo „rzeczy” rozumieć należy wszelki przedmiot myśli, to znaczy wszelką myśl, która posługuje się inną myślą, przy zachowaniu świadomości ich odrębności. Relacje między nimi pozostają niezmiennie; i taki też jest materiał naszej wiedzy.

Co stanowi przyczynę życia? To znaczy, jak życie zaistniało albo jakie instancje odrębne od życia samego oddziaływały czy też oddziałują na życie? Odpowiedzi na te pytania znośnie poszukiwały wszystkie pokolenia ludzkości, których istnienie odnotowano, a rezultatem tej pracy stała się religia. A jednak wbrew temu, co utrzymuje powszechnie uprawiana filozofia, dostatecznie

oczywiste jest, że podstawą wszelkich rzeczy nie może być umysł. Umysł bowiem, na tyle, na ile mamy jakieś doświadczenie jego cech (a poza obszarem takiego doświadczenia jakże próżna jest argumentacja!), nie potrafi tworzyć, może jedynie postrzegać. Mówi się o nim też, że jest przyczyną. „Przyczyna” to jednak tylko słowo wyrażające pewien stan umysłu ludzkiego, dotyczące sposobu, w jaki postrzega on relację między dwiema myślami. Jeśli ktoś pragnie się przekonać, w jak niezadowolający sposób powszechnie uprawiana filozofia przystępuje do udzielenia odpowiedzi na owo wielkie pytanie, wystarczy, że podejmie obiektywną refleksję nad tym, jak myśli rozwijają się w jego własnym umyśle. Nieskończenie nieprawdopodobne jest, że przyczyna umysłu, a zatem przyczyna istnienia, podobna jest umysłowi.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

Percy B. SHELLEY, *On Life* (trans. Dorota Chabrajka)

DOI 10.12887/33-2020-3-131-17

A Polish translation of Percy Bysshe Shelley's essay "On Life." Translated from Percy Bysshe Shelley, *On Life*, in *The Prose Works of Percy Bysshe Shelley from the Original Editions*, ed. by Richard Herne Shepherd, London: Chatto & Windus, 1906, vol. 2, 174–9. The notes are the translator's.

Jacek WOJTYSIAK

W OBRONIE INTUICJONIZMU ETYCZNEGO

We wstępie swojej książki *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*¹ Artur Szutta stawia przed nami dramatyczną alternatywę wykluczającą: albo nasze przekonania moralne oprzemy na intuicjach (co postuluje intuicjonizm etyczny), albo nasze przekonania moralne nie mają podstaw poznawczych (jak głosi sceptycyzm). Szutta opowiada się jednoznacznie za pierwszym członem tej alternatywy, a cała jego książka stanowi dobrze przemyślaną i konsekwentnie przeprowadzoną obronę intuicjonizmu (meta)etycznego. Swoją obronę tego stanowiska autor zaczyna (w rozdziale pierwszym) od zarysu dziejów intuicjonizmu, skupiając się na poglądach brytyjskich intuicjonistów etycznych przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Następnie (odpowiednio w rozdziałach od drugiego do piątego) przedstawia zastane we współczesnej anglojęzycznej literaturze filozoficznej cztery modele intuicyjnego, czyli nieinferencyjnego nabywania lub uzasadniania przekonań moralnych (oraz rozmaite warianty tych modeli): racjonalistyczny (oparty na kategorii rozumienia), fenomenologiczny (oparty na kategorii „jawień”), percepcyjny (oparty na kategorii swoistego doświadczenia moralnego) oraz afektywny (oparty na kategorii emocji moralnych). Omawiając

zalety i wady tych modeli oraz dokonując ich modyfikacji i uzupełnień, Szutta formułuje w końcu (w rozdziale szóstym) własny, komplementarny i „zintegrowany obraz intuicji moralnych”. Ponieważ jednak w obrazie tym intuicje moralne nie mają charakteru niezawodnego, autor dodatkowo wskazuje metodę, która pozwala je rewidować lub nadawać im wyższy status epistemiczny. Jest to metoda refleksyjnej równowagi, której przedyskutowaniu poświęcono rozdział siódmy (ostatni). Wyniki pracy zostają treściwie zreferowane w zakończeniu.

Dlaczego warto przeczytać książkę Artura Szutty? Po pierwsze, spójnie łączy ona trzy warstwy: prezentacyjną (erudycyjną), analityczno-krytyczną oraz twórczo-koncepcyjną. Jeśli chodzi o pierwszą warstwę, to zaznaczę tylko, że erudycja autora obejmuje rozległą współczesną literaturę anglojęzyczną z zakresu (meta)etyki, epistemologii i metafizyki (metodologii filozofii). Szutta referuje ją jasno, trafnie dokonując selekcji materiału pod kątem głównego tematu rozprawy. Co więcej, czyni to w sposób analityczny i krytyczny: żadnego twierdzenia omawianych autorów nie przyjmuje dogmatycznie, lecz każde z nich poddaje dokładnemu rozpatrzeniu, uwzględniając rozmaite możliwe „za” i „przeciw”. Deliberacje Szutty (stanowiące największy atut książki), mającego świadomość złożoności poruszanych zagadnień, prowadzone są na bardzo wysokim poziomie i świadczą filozo-

¹ Artur Szutta, *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2018, ss. 443.

ficznej dojrzałości i samodzielności autora. Najważniejsze jest jednak to, że proponuje on własne koncepcje i argumenty, wnosząc nowe treści do literatury przedmiotu. Do nich odniosę się później.

Po drugie, książka została świetnie napisana. Styl autora – poza drobnymi potknięciami² – wydaje się bez zarzutu, a jego precyzja zasługuje na uznanie. Ważne jest też to, że Artur Szutta nie wpada w hermetyczny żargon naukowy ani intelektualne „nudziarstwo”. Co więcej, dzięki zastosowaniu przez autora licznych przykładów i eksperymentów myślowych (w których Szutta jest mistrzem) książka odznacza się swoistą barwnością. Widać, że popularyzacja filozofii, którą autor uprawia na łamach czasopisma „Filozofuj!”, bardzo dobrze wpłynęła na jego warsztat naukowy.

Po trzecie, Szutta trafnie identyfikuje siatkę problemów, które powinien poruszyć teoretyk poznania moralnego. Nie ogranicza się bowiem do kwestii istnienia (lub nieistnienia) intuicji moralnych, lecz zastanawia się nad tym, w jaki sposób odnoszą się one do faktów moralnych (i jak owe fakty istnieją), w jakim stopniu owe intuicje zachowują walor intersubiektywności oraz czy są one w stanie przełamać stan uporczywej niezgody między ludźmi, którzy na ich podsta-

wie formułują przekonania moralne. Ten ostatni problem – żywo dziś dyskutowany z powodu niezgody wciąż trwającej wśród filozofów pomimo posługiwania się przez nich coraz bardziej wyrafinowanymi metodami – stanowi motyw, który stale w książce powraca.

Do jakich własnych twierdzeń dochodzi Artur Szutta i w jaki sposób je uzyskuje? Po pierwsze, autor obala standardowe zarzuty wysuwane przeciw intuicjonizmowi etycznemu. Na szczególną uwagę zasługuje tu paragraf 2.9, w którym Szutta formułuje cztery własne argumenty na rzecz tezy, iż podmiot ma prawo przyjmować swoje intuicyjne sądy moralne, mimo że nie są one powszechnie podzielane. Po pierwsze, zasada przeciwna (tak zwana zasada Sidgwicka) – wbrew swej treści – nie jest powszechnie uznawana. Po drugie, zasada przeciwna zakłada silny woluntaryzm doksastyczny, który jest fałszywy (w przeciwieństwie do słabego woluntaryzmu, który pozwala na wybór przekonania w warunkach niepewności lub na decyzję o potrzebie zaznajomienia się z informacjami w sytuacji niewiedzy). Po trzecie, broniona zasada nie musi zakładać epistemicznej przewagi podmiotu (nad innymi podmiotami) w sensie (liczby i jakości) jego cnót poznawczych, lecz tylko w sensie niezależnego odeń trafu epistemicznego (przypadkowego dostępu do informacji). Po czwarte, zasada przeciwna, konsekwentnie stosowana, może hamować postęp poznawczy i postęp moralny.

Po drugie, w paragrafie 4.7 Szutta rozwija intrygujący i pomysłowy eksperyment myślowy „Fakty moralne w Second Life”, który nawiązuje do znanej gry komputerowej. Naocznie uświadamia on, że warunkiem koniecznym istnienia faktów moralnych nie jest istnienie przedmiotów realnych, lecz istnienie umysłów – działających świadomie i w sposób wolny. One to mogą nadawać moralny wymiar nawet faktom wirtualnym. Zło moralne pojawia

² Autor zapomina niekiedy, że niektóre słowa w języku angielskim, mimo że brzmieniowo przypominają sformułowania występujące w języku polskim, mają inny sens i że należy je zgodnie z tym sensem przekładać, nie uciekając się do kalek językowych. Przykładowo, w języku angielskim rzeczownik „advocate” oznacza przede wszystkim zwolennika lub obrońcę jakiegoś stanowiska lub poglądu, natomiast przypisywanie tego desygnatu polskiemu rzeczownikowi „advokat” odbiega od głównego znaczenia tego słowa w języku polskim. Warto dbać o kulturową odrębność rodzimego języka. Niekiedy autorowi zdarzają się też nadmierne skróty myślowe, na przykład mieszanie intuicji z intuicjonizmem lub fenomenów z fenomenologią.

się nie tylko wtedy, gdy jako realne osoby zadajemy cierpienie innym realnym osobom, lecz także wtedy, gdy za pomocą awatarów czynimy wobec fikcyjnych postaci coś, co rozpoznajemy jako zło. W oparciu o powyższy eksperyment autor zarysowuje (w paragrafach 4.8, i 6.3) introspekcyjną koncepcję poznawania faktów moralnych, zgodnie z którą pierwotnym i paradygmatycznym przypadkiem (silnie) bezpośredniego poznania dobra i zła moralnego jest introspekcyjne rozpoznawanie własnych intencji czynienia innym tego, co sami introspekcyjnie rozpoznaliśmy jako dobre lub złe dla nas samych.

Po trzecie, w paragrafie 6.3 Szutta przekonująco wykazuje, że powyższa koncepcja syntetyzuje znane modele intuicyjnego poznawania faktów moralnych oraz unika związanych z nimi trudności. Introspekcja moralna stanowi bowiem niekontrowersyjną odmianę poznania bezpośredniego (jako element modelu percepcyjnego), uwikłana jest w naoczne i emocjonalne rozpoznawanie tego, co dobre lub złe (jako element modelu fenomenologicznego i afektywnego) oraz stanowi bazę rozumienia pojęć moralnych (jako element modelu racjonalistycznego).

Po czwarte, autor – wielokrotnie i szeroko odnosząc się do problemu uporczywej niezgody w etyce (a szerzej: w filozofii) – wypowiada trafne poglądy w tej kwestii. Można je streścić następująco (por. paragraf 7.6): (1) niezgoda dotyczy części, a nie wszystkich problemów (i nie jest tylko domeną etyki lub filozofii); (2) obiektywnym powodem niezgody jest skomplikowanie problemów (im jest ono większe, tym wyższe staje się prawdopodobieństwo niezgody); (3) subiektywnym powodem niezgody jest brak odpowiedniego wyposażenia podmiotów poznających w cnoty intelektualne i moralne³; (4) metoda refleksyjnej równo-

wagi zastosowana w dialogu może przyczynić się do pomniejszania niezgody. Należy przy tym podkreślić, że Artur Szutta podaje chyba najszerszą i najdokładniejszą w literaturze polskiej charakterystykę tej metody (wraz z referatem dyskusji na jej temat).

Na koniec pozwolę sobie na zwrócenie uwagi na kilka elementów książki, które budzą moją krytykę lub zachęcają do dyskusji.

Po pierwsze, mam wątpliwości co do charakterystyki emocji w paragrafie 5.2. Autor pisze tam między innymi, że emocje polegają na „przeżywaniu afektów czy też uczuć” (s. 263). Jeśli terminy „emocja”, „afekt” i „uczucie” są synonimami, to przytoczone określenie nie wnosi żadnej informacji. Jeśli zaś jest inaczej, należy sprecyzować, czym różnią się i jak mają się do siebie desygnaty tych terminów. Mam też wątpliwości co do tego, czy wszystkie emocje mają charakter intencjonalny. Zgadza się z autorem, że „boję się czegoś” oraz „raduję się na widok przyjaciela” (s. 264). Jednakże tym drugim przypadków widok jest raczej przyczyną radości, nie zaś przedmiotem jej intencji. Według klasycznej fenomenologii stanów emocjonalnych (a zwłaszcza ich szczególnej odmiany, którą stanowią nastroje) radość i smutek mają przyczyny, lecz nie mają intencji. Podobnie też – wbrew autorowi – nie mają treści propozycjonalnej, choć na podstawie refleksji nad nimi można sformułować pewne sądy.

Po drugie, kluczowa dla książki Artura Szutty jest zakładane przez niego ujęcie percepcji. Szutta przyjmuje kauzalny model percepcji (por. paragraf 4.2), zgodnie z którym jej istotę stanowi „kauzalny

wpada on w błędne koło. Z jednej strony – zdaje się twierdzić – aby poznać dobro, trzeba być wyposażonym w pewne cnoty, czyli trzeba być dobrym; z drugiej jednak, aby to się stało, trzeba znać dobro (trzeba wiedzieć, co jest cnotą i jak można ją osiągnąć).

³ W odniesieniu do uwag autora na temat cnot (por. zwł. s. 388n.) można zapytać, czy nie

związek pomiędzy postrzeganym obiektem a jego percepcyjną reprezentacją” (s. 195). Pamiętać jednak należy, że istnieją modele alternatywne. Przykładowo, klasyczna fenomenologia opisuje percepcję nie w kategoriach fizycznego łańcucha przyczynowo-skutkowego, lecz sposobu dania przedmiotu dla podmiotu lub świadomego uchwytowania przedmiotu przez podmiot. Sposób ten obejmuje głównie bezpośredniość i zmysłowość (cielesność). Zakładając, że fakty psychiczne i moralne mogą wyrażać się w faktach fizycznych, można przyjąć istnienie (nabudowanej na zwykłej percepcji) percepcji drugiego „ja” oraz percepcji moralnej. Co więcej, z punktu widzenia klasycznej fenomenologii tak zwane nieświadome procesy wnioskowania (uważane przez Szuttę niemal za falsyfikatory idei percepcji moralnej – por. s. 231) są co najwyżej pewnymi procesami przypoznawczymi, nie zaś aktami poznania, gdyż te ostatnie *ex definitione* muszą być spełniane w sposób świadomy.

Po trzecie, jeden z głównych problemów diskutowanych w książce Szuty stanowi zagadnienie, czy określone sądy lub zdania są rezultatem poznania bezpośredniego czy rezultatem wnioskowania (inferencji). Motywem podjęcia tej kwestii jest zarzut ukrytej inferencyjności (rzekomych) intuicji moralnych. Autor, rozpatrując ów zarzut i wchodząc z nim w dyskusję, zmienia stanowisko w tej sprawie (por. konkluzje paragrafów 2.8 i 4.6). W końcu jednak zdaje się opowiadać za tezą: „Akty percepcji moralnej nie zasługują na miano intuicyjnych, problematyczna bowiem jest ich nieinferencyjność” (s. 231)⁴; niekontrowersyjnie nieinferencyjna jest tylko introspekcja moralna, która stanowi odmianę percepcji lub aktu do niej podobnego.

⁴ Nie widzę podstaw do twierdzenia, że pod tym względem akty te różnią się istotnie od „aktów zrozumienia” prawd (sądów) moralnych.

Sądzę, że pewne prawdy moralne, podobnie jak pewne proste prawdy logiczne, można uznać na drodze zarówno wnioskowania, jak i działania intuicji intelektualnej. Zasadę wyłączonego środka można uznać na podstawie dowodu nie wprost, dla większości podmiotów dowód taki jest jednak zbędny, gdyż rozumiejąc sens zasady, jednocześnie akceptują jej prawdziwość. Być może pewne typy dowodzenia należy traktować wyłącznie jako czynności naprowadzające na intuicyjny akt rozumienia. Być może jednak o tym, czy ktoś posługuje się intuicją, czy dyskursem (dowodem, inferencją) decyduje stopień jego „wytrenowania”. Tak jak wprawny logik od razu rozpoznaje tautologiczność określonej formuły danego rachunku logicznego, ale potrafi potwierdzić trafność swej intuicji dowodem, tak samo sprawny etyk (lub doświadczony podmiot moralny) niejako automatycznie „widzi” prawdziwość danego sądu moralnego, choć jest też zdolny do przeprowadzenia rozumowania, które do niego prowadzi.

Po czwarte, nie zadowala mnie wyjaśnienie autora, dlaczego pominął polskich klasyków intuicjonizmu etycznego (nie wymienił na przykład Romana Ingardena), sugerując, że bardziej powielali oni poglądy obce, niż wnosili oryginalne pomysły (por. s. 69). Jest to sugestia pochopna, tym bardziej, że autor nie podjął nawet wysiłku, by choć w niewielkiej mierze ją uzasadnić. Wystarczyło napisać, że książka po prostu ogranicza się do (obfitującego w publikacje i nieopracowanego w rodzimej literaturze) współczesnego (czy najnowszego) intuicjonizmu rozwijanego w obszarze języka angielskiego. Notabene, autor ulega modzie, by nie korzystać – lub korzystać jak najmniej – z polskiej literatury filozoficznej. Daleki jestem od narodowej megalomanii. Pamiętać jednak należy, że pisząc w języku polskim do polskich filozofów (bo nikt inny recenzowanej tu publikacji Artura Szuty nie przeczyta), warto zwią-

szyc szanse na dyskusję z nimi. A jedynymi potencjalnymi dyskutantami są w tym przypadku właśnie polscy autorzy, w tym wychowankowie lub kontynuatorzy uznanych polskich szkół filozoficznych. Dodam przy tym, że w proponowanej w *Intuicjach moralnych* introspekcyjnej koncepcji poznania moralnego widoczne są – choć bibliograficznie nieodnotowane – inspiracje myślą Karola Wojtyły i jego uczniów, do których Szutta odwoływał się wprost we wczesnej fazie swej twórczości. Koncepcja Szutty mogłaby stanowić metaetyczne zaplecze dla personalizmu etycznego Wojtyły i jego kontynuatorów.

Ostatni z powyższych zarzutów jest pewnym sensie jednocześnie pochwałą i rekomendacją omawianej pozycji. Książka Artura Szutty, będąca najlepszą

w polskiej literaturze wykładnią i obroną intuicjonizmu etycznego, nie tylko wnosi nowe koncepcje i zachęca do dyskusji. Książka ta stanowi także swoistą, dokonaną w nowych kontekstach intelektualnych, kontynuację badań (meta)etycznych rozpoczętych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez Karola Wojtyłę – badań, w których poszukiwano poznawczych i bezpośrednich podstaw obiektywnych, uniwersalnych i faktualnych norm moralnych.

Kontakt: Katedra Teorii Poznania, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: wojtys@kul.pl

https://www.kul.pl/prof-dr-hab-jacek-wojtysiak,art_4114.html

Łukasz LIBOWSKI

ROZUM KOCHAJĄCY, SERCE MYŚLĄCE

Książka Ignacego Dudkiewicza i Andrzeja Szostka *Uczestniczyć w losie Drugiego. Rozmowy o etyce, Kościele i świecie*¹, dostępna na rynku wydawniczym od mniej więcej dwóch lat jako trzysta czterdziesty piąty tom serii „Biblioteka «Więzi»”, nie jest – ze względów formalnych – publikacją naukową. Zgodnie ze współcześnie przyjętymi standardami spisane rozmowy nie są bowiem uznawane za rodzaj pracy naukowej². Wydaje się to w pewnej mierze niesłuszne. Wszak kiedy rodziło się piśmiennictwo filozoficzne, tekstom nadawano kształt rozmowy – tak powstał gatunek literacki, jakim jest dialog. Ta forma wypowiedzi wykorzystywana była w filozofii właściwie przez całą starożytność, w średniowieczu zaś przybrała postać quaestio. Traktaty filozoficzne również przypominały zapis prowadzonej wedle pewnych reguł rozmowy, w ramach której rozważa się poszczególne argumenty i kontrargumenty. Wiadomo też, że nasze najbardziej wartościowe koncepty

powstają właśnie podczas wymiany myśli z drugim człowiekiem.

Omawiana książka nie jest zatem naukową w wąskim sensie, gdyby jednak przez „naukowość” rozumieć poznanie wiodące do prawdy, to należałoby skonstatować, że właśnie ambicje naukowe stanowią siłę napędową realizacji podjętego przez autorów przedsięwzięcia. Ponadto, żeby móc twierdzić, iż publikacja *Uczestniczyć w losie Drugiego* nie jest książką naukową, należałoby przyjąć, że da się odróżnić etykę naukową od etyki nienaukowej. Owszem, można przyjąć takie założenie, ale wydaje się, że przeprowadzenie owego rozróżnienia nastęrcza trudności.

Jeśli nawet książka Dudkiewicza i Szostka nie jest publikacją ściśle naukową, nie oznacza to, że nie przedstawia ona żadnej wartości naukowej. Ma ona wartość nie tylko w tym znaczeniu, że popularyzuje wiedzę naukową (gdyż jako wywiad-rzeka adresowana jest do szerokiego grona odbiorców), a popularyzację uważa się obecnie za ważną część działalności naukowej. Upowszechnianie wyników badań akademickich poza środowiskiem uniwersyteckim wydaje się istotne zwłaszcza w przypadku takiej dyscypliny, jak etyka. Jest to bowiem gałąź wiedzy praktyczna i normatywna, która ze względu na formułowane oceny moralne poszczególnych czynów rości sobie pretensje do określania, jak ludzie winni postępować. Jeśli zatem ludzie

¹ Ignacy D u d k i e w i c z, Andrzej S z o s t e k, *Uczestniczyć w losie Drugiego. Rozmowy o etyce, Kościele i świecie*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2018, ss. 256.

² Zob. np. *Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dn. 22 lutego 2019 r. w sprawie ewaluacji jakości działalności naukowej*, § 9 i 10 (<http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20190000392>).

mają kierować się w swoim życiu ustaleniami wypracowanymi w ramach etyki, to przede wszystkim muszą te ustalenia znać. A poznają je, jeśli szeroko i na rozmaite sposoby będą one propagowane.

Cóż zatem książka *Uczestniczyć w losie Drugiego* wnosi do owego dziedzictwa myśli ludzkiej, które nazywamy nauką? Pomijając kwestie – moim zdaniem – mniej ważne, stwierdzić należy, że książka ta prezentuje syntezę poglądów Andrzeja Szostka, rozwijanych przez kilka dziesięcioleci. Ponieważ Szostek jest personalistą, synteza, którą sporządził na potrzeby omawianej publikacji, jest poniekąd syntezą personalizmu, zawiera różne tezy personalistyczne. Naturalnie synteza ta jest tu wielorako uwarunkowana; na jej charakter wpłynęły przede wszystkim dwa czynniki: dokonany przez Dudkiewicza wybór tematów poszczególnych rozmów oraz forma, w jakiej została ona przeprowadzona, mianowicie forma wywiadu. Forma ta wymaga, aby podejmowane zagadnienia omawiać zwięźle i posługiwać się słownictwem, które byłoby zrozumiałe dla możliwie szerokiej grupy odbiorców. Ponadto osoba, z którą przeprowadzany jest wywiad, musi liczyć się z dopowiedzeniami czy ewentualnymi uwagami osoby prowadzącej rozmowę, a te – przynajmniej niekiedy – mogą wymuszać zmianę zaplanowanego toku wywodu.

Synteza jest osiągnięciem naukowym. Po pierwsze, wbrew temu, co się powszechnie uważa, synteza sięga w głąb danej materii – czy będzie to spostrzeżenie albo refleksja jakiegoś autora, czy jakiś kierunek albo nurt intelektualny, czy jakaś szkoła – i wydobywa jej istotę, a przez to znacząco ułatwia (czy wręcz umożliwia) adekwatne jej rozumienie. Pozbawieni syntez z wielkim trudem orientowalibyśmy się i odnajdywali na targowisku idei. Po drugie, dokonywanie syntez nie jest łatwe, głównie z tego względu, że dysponujemy obecnie obszerną literaturą facho-

wą niemal na każdy, nawet szczegółowy temat. Zapoznanie się z całym materiałem poświęconym wybranemu zagadnieniu niejednokrotnie wymaga niemałego wysiłku nawet od specjalisty w danej dziedzinie. Ponadto literatura ta jest zróżnicowana, autorzy zajmują rozmaite stanowiska w rozpatrywanych kwestiach, przy czym często są to stanowiska zniuansowane. W konsekwencji trudno stworzyć zwarty, spójny i uporządkowany przegląd stanu badań w danej dziedzinie, nie narażając się na zarzut nadmiernej symplifikacji. Trudno też dokonać selekcji zebranego materiału.

Przedstawić syntezę, a więc zorganizowany przegląd tez, to już niemało, a książka *Uczestniczyć w losie Drugiego* ponadto – co wydaje się jeszcze bardziej wartościowe – pozwala naukowcom, filozofom zapoznać się z personalistycznym sposobem myślenia. Podczas lektury zawartych w niej dialogów spotyka się bowiem personalistę Szostka in statu agendi, można też powiedzieć: in statu philosophandi. Ujmując rzecz metaforycznie: widzi się personalistę w jego warsztacie, rozpracowującego konkretne zagadnienia z zastosowaniem narzędzi – teorii i pojęć – personalistycznych. Czytelnik może krok po kroku śledzić rozumowanie Szostka i z nim „współfilozofować”, może spojrzeć na problemy z jego perspektywy, a dzięki temu lepiej zrozumieć zajmowane przez niego stanowisko. Może się dowiedzieć nie tylko, co myśli Szostek na konkretny temat, ale także dlaczego tak właśnie myśli.

Paweł Rodak o swojej książce *Pismo, książka, lektura. Rozmowy: Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune*, będącej zbiorem wywiadów z przedstawicielami francuskiej humanistyki, napisał, że jest ona „książką rozmów, a zarazem książką naukową”³. Wydaje się, że to samo można

³ P. R o d a k, *Podziękowania. Zamiast wstępu*, w: *Pismo, książka, lektura. Rozmowy*:

powiedzieć o książce Dutkiewicza i Szostka, jej „bohaterem” jest przecież annosus homo universitatis, podejmujący zagadnienia, którymi wielokrotnie w różnych kontekstach się zajmował i nad którymi w różnych gremiach prowadził dyskusje.

Książkę *Uczestniczyć w losie Drugiego* tworzy dwanaście rozdziałów. Całość otwierają słowa wstępu, najpierw Ignacego Dudkiewicza (por. s. 5-9), potem Andrzeja Szostka (por. s. 9-11). W rozdziale pierwszym, zatytułowanym „Samo sumienie nie wystarczy” (zob. s. 13-40), Dudkiewicz i Szostek najpierw szczegółowo omawiają sytuację z roku 2014, kiedy Szostek został skrytykowany przez publicystów i autorów katolickich za swoją wypowiedź dla Katolickiej Agencji Informacyjnej w związku ze sprawą prof. Bogdana Chazana. Szostek powiedział wtedy, że jego zdaniem lekarz powołujący się na klauzurę sumienia i odmawiający wykonania określonego zabiegu (w tym wypadku aborcji) powinien – spełniając obowiązek nałożony na niego przez prawodawcę – wskazać innego lekarza, który zabieg ten przeprowadzi. Następnie autorzy podejmują temat sumienia w ujęciu ogólnym. Czytelnik otrzymuje wykład teorii sumienia – w formie dialogowej.

Rozdział drugi – „Gdy rodzi się życie” (zob. s. 41-74) – poświęcony jest kwestii początku życia ludzkiego. Dudkiewicz i Szostek zajmują się w nim kilkoma zagadnieniami. Najważniejsze z nich to: aborcja (m.in. argumenty za i przeciwko aborcji, okoliczności, w których polskie prawo dopuszcza aborcję, działania, które mogą zmienić świadomość społeczną na temat aborcji i zmniejszyć ich liczbę, trudności w debacie na temat aborcji), in vitro, wartość ludzkiego życia.

Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune, red. P. Rodak, K. Pomian, tłum. A. Gronowska, G. Majszyk, M. Rodak, P. Rodak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 17.

Rozdział trzeci, zatytułowany „Przygotować się na śmierć” (zob. s. 75-97), stanowi kontynuację rozdziału drugiego. Dudkiewicz i Szostek omawiają w nim zagadnienie końca życia ludzkiego. Wyjaśniają, na czym polega różnica między leczeniem a podtrzymywaniem życia, między leczeniem a jego zaniechaniem i między zabójstwem a przyzwoleniem na śmierć. Mówią o eutanazji, o udziale w niej osób trzecich, a także o samobójstwie. Wskazują na konieczność przygotowania się na śmierć.

Z kolei w rozdziale czwartym (zob. s. 98-113) autorzy poddają refleksji kwestię stosunku człowieka do własnego ciała. Zawarte w tytule („Stosunek do ciała. Żłoty środek”) sformułowanie „żłoty środek” oddaje zasadnicze przesłanie tej części książki: o swoje ciało należy dbać z zachowaniem umiaru, kierując się zdrowym rozsądkiem. Szostek zauważa: „Na jednym krańcu znajdzie się kompletna niedbałość, nieliczenie się z tym, że funkcjonujemy wśród innych ludzi, że ktoś na nas patrzy i nas słucha, a w związku z tym również nasz wygląd, jeśli to możliwe, nie powinien budzić nieprzyjemnych wrażeń. Na drugim – upiększanie siebie ze szkodą dla własnego zdrowia i ciała, zbytnie skupienie się na wyglądzie kosztem rozwoju w innych sferach człowieczeństwa” (s. 99). Inne wątki tej rozmowy to: moralna wartość ludzkiego ciała, jego komercjalizacja, chirurgia plastyczna, himalaizm, sport, doping, eugenika i kontrolowanie ludzkich emocji.

Rozdział piąty, „Uwierzmy w etyczną politykę” (zob. s. 114-134), Dutkiewicz i Szostek poświęcili rzeczywistości politycznej. Zagadnienia poruszane w prezentowanej w nim rozmowie to: prawda jako podstawa życia społecznego i politycznego, zależność polityka od wyborców, konieczność liczenia się z mniejszością społeczną, wstyd i bezwstyd; dyscyplina partyjna; zainteresowanie życiem publicz-

nym jako moralny obowiązek obywatelski. Na uwagę zasługuje zwłaszcza swoisty wykład o kłamstwie i „stylu prowadzenia dyskusji nad prawdą w życiu społecznym” (s. 125).

Rozmowa w rozdziale szóstym, zatytułowanym „W poszukiwaniu dialogu. Kościół, społeczeństwo, media” (zob. s. 135-164), dotyczy przede wszystkim społeczeństwa, a następnie obecności w nim Kościoła i mediów. Dudkiewicz i Szostek mówią o zgodzie i podziałach społecznych, o konieczności zawierania kompromisów, o protestach społecznych, o ograniczeniu wolności słowa, a także o utracie autorytetu przez Kościół, o budowaniu mostów między ludźmi w Kościele i poza Kościołem, o bezradności Kościoła, o radykalizmie ewangelijnym proponowanym przez papieża Franciszka, o tym, że można się pięknie różnić. Rozmówcy konfrontują „swobodne” podejście mediów do prawdy z obowiązkiem rzetelnego przekazywania informacji. Wysunięty też zostaje tu postulat, aby „wymagać od siebie otwartej głowy” (s. 164).

W rozdziale siódmym (zob. s. 165-181) – co warte odnotowania – rozmowę rozpoczyna Szostek i kieruje ją ku zagadnieniu uchodźstwa. Stąd też rozdział ten opatrzone znamienym tytułem „Wszyscy jesteśmy uchodźcami”. Dudkiewicz i Szostek koncentrują uwagę na problemie niechęci społeczeństwa polskiego do przyjmowania imigrantów i na racjach, na których ta niechęć jest oparta. W tym kontekście mówią o porządku miłości, o istocie chrześcijaństwa i o pokusie „wygładzania słów Ewangelii” (s. 179).

Rozdział ósmy (zob. s. 182-197) stanowi kontynuację rozdziału siódmego. Rozmówcy zajmują się różnymi aspektami dwóch powiązanych ze sobą zagadnień: z jednej strony patriotyzmu, z drugiej zaś stosunku Polaków do żyjących wśród nich przedstawicieli innych narodowości i – ogólnie – do „innych”. Idee rozdziału

dobrze oddaje tytuł: „Wyrzucmy z głów słowo «obcy»”. Między ksenofobią a patriotyzmem”.

Zasadnicze przesłanie, jakie płynie z rozmowy zawartej w rozdziale dziewiątym (zob. s. 198-208), również wyrażone zostało w tytule: „Masz obowiązek się dzielić”. Dudkiewicz i Szostek zastanawiają się tu nad stosunkiem człowieka do dóbr doczesnych i podkreślają, że dobra te nie stanowią wartości absolutnej. Mówią o właściwym człowiekowi pragnieniu posiadania, o pieniądzach, o własności prywatnej, o jałmużnie, o nierównościach społecznych, o ekonomii, o zobowiązaniu Kościoła do wskazywania błędów konkretnych rozwiązań problemu nierówności społecznej, a także o uczłowieczającym potencjale pracy.

W rozdziale dziesiątym (zob. s. 209-217), noszącym tytuł „Kościół otwarty dla osób homoseksualnych”, poruszony został temat homoseksualizmu i miejsca osób homoseksualnych w Kościele. Z lektury tego rozdziału czytelnik dowiaduje się, że skłonności homoseksualne nie są grzechem i nie wykluczają świętości osoby, która je przejawia, oraz że nie należy postrzegać takich osób przez pryzmat ich seksualności. Przedstawiając nauczanie Kościoła odnośnie do kwestii homoseksualizmu, Szostek analizuje trzy punkty katechizmu poświęcone temu zagadnieniu.

Rozdział jedenasty (zob. s. 218-235), zatytułowany „Rozum uratuje świat? Moralność na rozstajach”, sytuuje rozważania autorów w szerszej perspektywie. Rozmowa rozpoczyna się od omówienia zagadnień ekologicznych w kontekście odpowiedzialności człowieka za świat. Szostek deklaruje wiarę w człowieka (por. s. 223) i wyraża przekonanie, że człowiek zdoła rozwiązać wszystkie wielkie problemy światowe, w obliczu których stoi. Następnie Dudkiewicz i Szostek podejmują namysł nad moralnością w aspekcie bardziej teoretycznym. Poruszają między innymi

zagadnienia splotu rozwoju moralnego z moralnym regresem, zależności moralności od kultury, drogi środka między relatywizmem moralnym i kulturowym a dominacją jednego systemu moralnego i kulturowego. Końcowa część rozdziału jedenastego poświęcona jest problematyce ekumenizmu, dialogu międzyreligijnego i dialogu wierzących z niewierzącymi.

Ostatni rozdział recenzowanej książki nosi tytuł „Moja historia może być święta” (zob. s. 236-259). Ma on szczególnie, osobisty charakter. Szostek, prowokowany pytaniami Dudkiewicza, opowiada w nim o kolejach swojego życia: dzieciństwie, młodości i powołaniu kapłańskim, o studiach na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w czasach PRL-u, o swoich mistrzach – ks. Tadeuszu Styczniu i ks. kard. Karolu Wojtyła, a także o swoim poczuciu bycia prowadzonym przez Boga. Na inicjujące tę opowieść pytanie Dudkiewicza: „Ma Książka ciekawe życie?”, Szostek odpowiada: „Tak. Może nie wybitnie [...] ale ciekawe. Przede wszystkim szczęśliwe” (s. 236). Swą wypowiedź kończy zaś słowami: „Perspektywa śmierci mnie nie przeraża. Trochę mnie trwoży perspektywa bólu, którego człowiek może przed śmiercią doświadczyć. [...] A samo odejście ze świata, który kocham, który traktuję jako wielkie dobro? Myśl o nim nie przejmuje mnie strachem. Nie modłę się żarliwie: «Panie Boże, tylko jeszcze nie teraz». Być może się mylę, ale wydaje mi się, że będę umiał kiedyś spojrzeć śmierci w oczy bez trwogi” (s. 259).

Tematy podjęte przez Dudkiewicza i Szostka w rozmowach, których zapis otrzymujemy w tomie *Uczestniczyć w losie Drugiego*, ujmowane są – zgodnie z konwencją wywiadu-rzeki – krótko, ale zarazem dość wyczerpująco. Rozmówcy starali się na omawiane zagadnienia spojrzeć możliwie wielostronnie i wieloaspektowo, koncentrując się na tym, co istotne. Można zatem stwierdzić, że książka

z jednej strony oferuje czytelnikowi udaną syntezę personalizmu, z drugiej zaś daje dobry „podgląd” myślenia personalistycznego. Ukazanie personalizmu jako spójnego, konsekwentnego, doprowadzonego do końca sposobu myślenia należy przyjąć z uznaniem. Etyka personalistyczna, mało popularna poza środowiskiem Kościoła, potrzebuje takiej prezentacji. Oczywiście prezentacja ta ma również słabsze strony. Mało przekonujący jest na przykład fragment dotyczący wyjątkowości aktu małżeńskiego jako kryterium, w oparciu o które rozstrzyga się w obrębie personalizmu wiele problemów etycznych związanych ze sferą seksualną człowieka.

Lektura książki *Uczestniczyć w losie Drugiego* to także spotkanie z człowiekiem, który potrafi wskazać swoje miejsce na mapie rozmaitych opcji światopoglądowych i przedstawić argumenty na rzecz tez, które z tego stanowiska głosi i których broni w konfrontacji z rzecznikami tez przeciwnych. Andrzej Szostek ma precyzyjnie określoną, całościową wizję rzeczywistości, ukonstytuowaną w wyniku gruntownych przemyśleń. W dzisiejszym, bardzo profesjonalizowanym świecie, coraz mniej jest myślicieli, którzy są w stanie „zobaczyć całość”. To cenna umiejętność, będąca – jak sądzę – oznaką dojrzałości i świadcząca o „posiadaniu siebie” (por. Mt 16,26). W moim przekonaniu to właśnie niezmiennie pozostawanie wiernym sobie i bycie w pełni sobą sprawia, że Szostek, wykorzystując całe swoje doświadczenie życiowe, doskonale godzi funkcjonowanie w różnych przestrzeniach i pełni jednocześnie rozmaite role. Z jednej strony jest bowiem „człowiekiem rozumu” – naukowcem i filozofem, z drugiej zaś człowiekiem wiary – chrześcijaninem, księdzem katolickim i zakonnikiem. Z jednej strony jest zapałym badaczem-etykiem, z drugiej – odpowiedzialnym praktykiem. Z jednej strony jest człowiekiem zasad, konserwatystą stojącym na jasno określonym stano-

wisku, z drugiej zaś człowiekiem skorym do wymiany myśli, dyskusji, uczciwie i z życzliwością rozpatrującym racje tych, którzy na świat, człowieka i współczesne problemy patrzą inaczej niż on. Z jednej strony jest człowiekiem z bogatym życiem wewnętrznym, kochającym literaturę i muzykę, z drugiej – uważnym obserwatorem życia społecznego i politycznego, osobą żywo zainteresowaną tym, co się wokół niej dzieje.

Warto też podkreślić, że w rozmowach zawartych w tomie *Uczestniczyć w losie Drugiego Szostek* jawi się jako „apostoł rozumu”. We wszystkich jego wypowiedziach uderza głęboki racjonalizm, a wprost daje mu on wyraz, gdy stwierdza: „Nadzieję [...] pokładam w mocy ludzkiego rozumu, który może być wykorzystywany dla dobra świata. Stać nas na to” (s. 223). Wygłasza też żarliwą pochwałę myślenia i podejmowania trudnych wyzwań: „Człowiek żyje, gdy rośnie, gdy się zмага, kiedy walczy, kiedy staje przed czymś nowym. Dlatego trzeba wybrać: albo spokojny żywot, w którym nikt nam nie będzie przeszkadzał, albo decyzję, że nie chcemy uciekać od trudnych prawd o świecie i o sobie, że nie godzimy się na obojętność, że zbyt łatwo się nie usprawiedliwiamy. Wtedy możemy żyć naprawdę, choć nie będzie to życie zbyt wygodne. Raczej trudne, ale fascynujące i koniec końców uszczęśliwiające” (s. 259).

Co znamienne, rozum według Szostka nie jest rozumem „wymancypowanym”, lecz sprzęgniętym z wiarą. Takie ujęcie wpisuje się w tradycję intelektualną będącą

fundatorką kultury europejskiej⁴, tradycję, od której – skoro zanika wiara – współcześnie się odstepuje. Bodaj najtrafniej i najpiękniej sedno tej tradycji ujął Karol Wojtyła–Jana Paweł II w pierwszym zdaniu encykliki *Fides et ratio*: „Wiara i rozum [...] są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁵. Jeśli za symbol wiary uznać serce i właściwą mu aktywność, czyli kochanie, to rozum wsparty wiarą, o którym mówi Szostek, można by nazwać „rozumem kochającym”, którego odpowiednikiem jest „serce myślące”⁶.

Kontakt: Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: lukasz.libowski@gmail.com
Tel. 81-445-40-42
<https://orcid.org/0000-0001-6175-0823>

⁴ Zob. np. B. J a s i n o w s k i, *Konflikt rozumu i wiary jako główny motyw w rozwoju myśli średniowiecznej oraz podłoże kształtowania się filozofii nowożytnej*, „Przegląd filozoficzny” 24(1921) nr 1-2, s. 95-114.

⁵ J a n P a w e ł I I, Encyklika *Fides et ratio*, w: *Jan Paweł II, Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń SDS, W. Chudy, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 13.

⁶ Por. *Arcybiskup Alfons Nossol – osobowość myślącego serca i kochającego rozumu*, „Die Heimatkirche” 2017, nr 2, s. 4-6, http://cbje.pl/wp-content/uploads/2017/12/heimatkirche-144_171010-preview.pdf.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Ireneusz Ziemiński, *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2020, ss. 218.

Problematyka istnienia religii – zjawiska tak głęboko zakorzenionego w kulturze, że nie sposób ujmować go z perspektywy jednej tylko dziedziny – stanowi w humanistyce szczególnie obszar namysłu badawczego. W oczywisty sposób odnoszą się do tego zjawiska religioznawcy, ale również antropolodzy kulturowi i kulturoznawcy, socjologowie czy psycholodzy. Wszystkie te dziedziny interpretują jednak religię w specyficznym dla siebie aspekcie, w pewnym sensie abstrahując od samego faktu jej istnienia czy też przyjmując go jako pewną daną do analizy i nie stawiając pytania o naturę relacji między rzeczywistością, która istnienie religii uniesprzecznia, a wyrazem tej rzeczywistości, jaki odnajdujemy w religii jako kulcie.

Ten właśnie obszar, swoistą terra incognita, poddaje analizie Ireneusz Ziemiński, wskazując przy tym na paradoksy oraz intelektualne trudności, do których prowadzi filozoficzny wgląd w istotę religii. Cechą charakterystyczną namysłu filozoficznego, odróżniającą go od refleksji prowadzonej w obszarze poszczególnych dyscyplin humanistyki, jest swoista bezzałożeniowość – swoista, filozof pozostaje bowiem niewątpliwie związany stawianym pytaniem badawczym, przyjętym aparatem analitycznym oraz celem i metodą swojej pracy, a zatem tory jego namysłu wyznacza określona metodologia. Już na wstępie Ziemiński deklaruje, że jego rozważania mają charakter ogólny – religię pojmuje kulturowo, nie zaś konfesyjnie (por. s. 7), abstrahuje od kwestii istnienia czy też nieistnienia Boga i skupia się na wglądzie w funkcjonowanie religii jako takiej, co prowadzi go do wniosku, że ze swej istoty jest ona tożsama z idolatrią. Autor odnosi swoje analizy przede wszystkim do religii monoteistycznych, wskazując, że w przypadku religii politeistycznych czy totemicznych teza o idolatrycznym charakterze sprawowanego w nich kultu jest dość oczywista. Nawiązuje przy tym do myśli teologa protestanckiego Karla Bartha, a w szczególności do jego przekonania, że „w każdej religii dochodzi do zastąpienia Boga jego fikcyjnym obrazem, traktowanym jako przedmiot ad-

oracji” (s. 8). Z tezy postawionej przez Bartha wyrastają też pytania badawcze Ziemińskiego: Czy każda forma religijności wymaga zastąpienia rzeczywistego obiektu wierzeń i rytuałów jego zmysłowym odpowiednikiem? (por. tamże). Czy możliwa jest religia niebędąca idolatrią? (por. s. 11). Sam filozof podkreśla jednak, że idzie znacznie dalej niż Barth, i dodaje, że już samo objawienie z konieczności ukazuje człowiekowi Boga za pośrednictwem form skończonych, a tym samym nieadekwatnych wobec jego nieskończoności, a zatem – jako takie – toruje drogę idolatrii. Ponadto leżące u korzenia każdej religii określone doświadczenie źródłowe, będące udziałem jednostki bądź grupy, nie jest przekazywalne i następcy założycieli kultu starają się je na swój sposób ukonkretnić, formalizując i rytualizując jego odniesienie do sacrum.

W rozdziale pierwszym autor przedstawia podstawowe terminy wykorzystywane w dyskursie, jak choćby „profanacja”, „bluźnierstwo” czy „bóstwo”, oraz przyjęte rozstrzygnięcia metodologiczne. Rozdział drugi, zatytułowany „Formy idolatrii”, obejmuje namysł nad pojęciem świętości. Ziemiński analizuje w szczególności kult świętych obiektów (jak Arka Przymierza czy różnego rodzaju relikwie – ale też eucharystia), miejsc i przestrzeni uznawanych za święte (na przykład tych naznaczonych obecnością Chrystusa na ziemi), w których – w powszechnym mniemaniu – Boża moc ujawnia się w wyjątkowy sposób. Przedmiotem analizy są też: święty czas (święty kalendarz, swoisty „czas Boga”), święte czyny (rytuały, spełnianie przepisów prawa, nawracanie pogan czy niewiernych oraz prześladowanie odstępców), święte osoby (kapłani, ludzie uznawani za świętych, męczennicy) i święte instytucje. W przypadku każdej z tych sfer autor ukazuje mechanizm, który sprawia, że niejako w sposób naturalny przekształca się ona w rzeczywistość idolatryczną. Ziemiński wskazuje przy tym na powszechne w przypadku kultu religijnego nadużywanie przymiotnika „święty”, który jest właściwym określeniem wyłącznie Boga, a jako specyficzny przypadek idolatrii w polskim katolicyzmie opisuje „przysłonięcie Boga” (s. 81) przez osobę Jana Pawła II: „Otoczony olbrzymim szacunkiem już za życia, po swojej śmierci i kanonizacji stał się wręcz uosobieniem prawdy objawionej” (s. 82). Szczególnie interesująco brzmi jednak w tym kontekście teza, że w pewnym sensie Bóg przestaje bytować „ponad” instytucją religijną, a staje się „instrumentem w jej ręku” (s. 98). Podobnego wydźwięku nabiera twierdzenie, że wierzący ostatecznie identyfikują się raczej ze wspólnotą wiary oraz instytucją, która niejako „administruje” religią, nie zaś z Bogiem (por. s. 100n.). W skrajnych przypadkach wspólnota wierzących może przypisywać sobie szczególny status, na przykład narodu wybranego, co w konsekwencji prowadzi do jej samoubóstwienia.

W rozdziale trzecim, „Walka z idolatrią”, Ziemiński skupia się na analizie prób przezwyciężania idolatrii z jednej strony na gruncie samej religii (co ma miejsce na drodze reform, których zadaniem jest przywrócenie bądź ustanowienie rytuału godnego prawdziwego bóstwa), z drugiej zaś w obszarze kultury jako takiej (poprzez uwolnienie przestrzeni publicznej od symboli religijnych, promocję cywilizacji rozumu i wolności, narzucanie ateizmu, niszczenie symboli i wizerunków religijnych czy też po prostu zawieszenie sądów metafizycznych o Bogu).

Rozdział czwarty, zatytułowany „Nieuchronność idolatrii”, ukazuje, że bez względu na podejmowane w religiach próby odrzucenia obecnych w nich ele-

mentów idolatrycznych, obserwujemy co najwyżej ewolucję tych elementów, dotyczącą wyobrażeń (obrazów) sacrum, akceptowania określonych rytuałów czy też funkcjonowania instytucji będących oficjalnymi reprezentantami religii. W rozdziale piątym Ziemiński poszukuje źródeł idolatrii i wskazuje w tym kontekście z jednej strony na człowieka jako podmiot religii, z drugiej zaś na Boga objawiającego się człowiekowi jedynie proporcjonalnie do ludzkich możliwości poznawczych, a zatem w postaci skończonej. W rozdziale szóstym autor pisze o idolatrii jako zagrożeniu i szansie religii. „Wielość religii może uczyć, że wszyscy w jakimś stopniu błądzą, wobec czego nie należy bezkrytycznie uważać własnych idoli za słuszne ani tym bardziej – narzucać ich innym ludziom” (s. 186). Pracę Ziemińskiego wielu czytelników uzna zapewne za kontrowersyjną, tezy stawiane przez autora są bowiem radykalne i w taki też sposób interpretuje on przywoływane fakty, a pytania, które formułuje, nie znajdują odpowiedzi na gruncie tradycyjnie rozumianej religijności (w tym miejscu warto zwrócić uwagę na ogrom informacji, które autor zawarł w przypisach, nie mniej interesujących niż główny tekst książki). Dla filozofa jednak zaprezentowany wgląd w istotę religii stanowić będzie przypadek namysłu nad przygodnością ludzkiego poznania, jego uwikłaniem w kontekst, w jakim się ono dokonuje, oraz nad faktem, że w przypadku człowieka nie sposób mówić o poznaniu niezapośredniczonym. Poznanie istoty rzeczy – w tym istoty Boga – pozostaje poza zasięgiem ludzkiego umysłu, nawet jego namiastka wymaga pośredników, a zatem zawsze ma ono charakter jedynie przybliżony. Marzenie fenomenologów o poznaniu ejdetycznym pozostało mimo ich wysiłków marzeniem. W tym sensie można powiedzieć, że nie tylko religia, ale cała kultura nosi znamię idolatrii. W istocie Ziemiński nawiązuje do tego faktu w zakończeniu swojej pracy, któremu nadał tytuł „Idolatriczność kultury” i gdzie wskazuje na obecność elementów idolatrycznych w takich sferach ludzkiego życia, jak choćby władza, prawo, edukacja czy nauka. Tezę tę można rozciągnąć jednak na całość ludzkiego poznania, którego docelowym przedmiotem jest prawda o rzeczywistości, a rezultatem ujęcie świata za pomocą zawsze niedoskonałych, niepełnych pojęć. W tym sensie cała kultura (której częścią jest przecież religia) stanowi nieustający dyskurs nad ich wzajemnymi relacjami. Dyskurs ten zapewne niekiedy zbliża się do prawdy, niekiedy się od niej oddala, zawsze jednak pozostaje wyrazem słabości, a zarazem niezłomności ludzkiego wysiłku poznawczego. Abstrahując od kwestii istnienia bądź nieistnienia absolutu, można zatem powiedzieć, że aby rzeczywiście, w sposób niezapośredniczony poznać Boga i czcić go w sposób adekwatny do jego istoty, człowiek sam musiałby być Bogiem – stąd też słabość i nieadekwatność religii wobec tego, co pragnie ona wyrazić. Ziemiński pisze jednak, że za stałą obecnością religii w kulturze kryje się być może ludzka „potrzeba sensotwórczej celebracji istnienia” (s. 193). Nie jest zatem wykluczone, że potrzeba ta – niejako w sposób redukcyjny – wskazuje na istnienie Absolutu. Po książkę Ziemińskiego warto sięgnąć – w dobie dewaluacji polskich publikacji naukowych z dziedziny humanistyki jest ona książką prawdziwie filozoficzną, łączącą rozważania antropologiczne, religioznawcze, historyczne i teoriopoznawcze, a przy tym książką doskonale napisaną i – na przekór czarno-białej okładce – prowokującą do dyskusji.

Dobrosław Kot, *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach*, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2020, ss. 228.

„Wprowadzenie” do swojego eseju Dobrosław Kot rozpoczyna od pytania: „A jeśli uchodźcy są najważniejszym pytaniem, przed jakim stajemy?” (s. 7). Pytanie to nie tylko anonsuje temat książki i ujawnia motyw jego podjęcia, lecz także natychmiast wprowadza czytelnika w sposób myślenia i pisania autora. Zawiera ono bowiem pytanie o pytanie, o jego doniosłość; pojawiają się też oznaki dystansu do języka potocznego, w którym zapewne mówilibyśmy metonimicznie o problemie uchodźców, nie zaś o pytaniu. Kot prowadzi czytelnika przez swoją „opowieść” (s. 7) – a także przez „liczne sztormy narracji” w taki właśnie sposób: podejmując próby dotarcia do założeń pytań, odsłaniając różne aspekty pojęć i słów, nie udzielając jednak ostatecznych, kategoriowych odpowiedzi. Swoje stwierdzenia autor często traktuje jako tymczasowe, jako okazję do zadawania kolejnych pytań, można by powiedzieć – jedynie jako przystanek, chwilę wytchnienia w drodze, na którą zaprasza czytelnika. „W prowadzonym tu myśleniu – pisze – nie ma nic apodyktycznego” (s. 12n.), a jednym z jego celów jest „dotknąć życia” (s. 13).

W swoją wędrówkę Kot nie wyruszył sam. Wśród inspirujących go autorów znajdują się na przykład Józef Tischner i Cezary Wodziński, a także Giorgio Agamben, Hannah Arendt, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas czy Martin Heidegger. W czasie lektury można też dostrzec obecność w niej „wielu gości” (s. 205) oraz licznych odniesień i skojarzeń, których nie sposób odnotować w przypisach czy bibliografii.

Bodźca do napisania polecanego eseju nie stanowiły jednak dla Kota problemy dostrzeżone w czasie lektur dzieł filozoficznych czy literackich, lecz wydarzenia rozgrywające się na europejskich wybrzeżach Morza Śródziemnego, dramat uchodźców i – jak pisze – bezradność starego, europejskiego myślenia wobec uchodźców (por. s. 13). Autor wyjaśnia jednak, że przywołanie tego właśnie morza (traktowanego zarówno dosłownie, jak i metaforycznie) jako punktu wyjścia rozważań też ma różne aspekty: z jednej strony jest uzurpacją i wyrazem eurocentryzmu („Dostrzegamy uchodźców dopiero wtedy, kiedy żywi lub martwi docierają do naszych granic” – s. 9), z drugiej właśnie wspomniana bezradność Europy „daje do myślenia” (s. 13). „I choćby dlatego warto zacząć tę opowieść nad Morzem Śródziemnym. Z jego bezkresu wyłania się nowy świat, który zmusza do przemyślenia wszystkiego: czym jest zamieszkiwanie, gościnność, czym jest przyjmowanie Obcych” (tamże). Aby tego dokonać autor przeprowadza również analizy terminów i pojęć, jakimi posługujemy się w kulturze Zachodu, mówiąc i myśląc o uchodźcach – poświęca temu bardzo interesujący rozdział trzeci swojego eseju, zatytułowany „Słowa”. Pisze tam, na przykład: „Greckie słowo *xenos*, często tłumaczone właśnie jako Obcy, ma w sobie bogactwo znaczeń, które wikła uchodźcę w gęstą sieć odniesie. *Xenos* to gość, ale też gospodarz, przybysz, barbarzyńca, sprzymierzeniec; to również obcy, niezwykły i niesłychany. To bogactwo może oszołomić, gdyż niesie ze sobą potencjalne napięcia i sprzeczności” (s. 107). Kot ujawnia je i opisuje, lecz ich nie „oswaja” ani nawet – poprzez zrozumienie – nie łagodzi. W jego książce obecny jest niepokój, sposób jej napisania niejako odzwierciedla owe

napięcia i sprzeczności: „Perspektywa, która tu się otwiera, może niepokoić. W jej ramach to nie uchodźca jest problemem, na który natrafiam, ale to ja jestem problemem, na który natrafia uchodźca. Uchodźca nie jest przedmiotem tych rozważań; staje się tym, który nadchodzi i sprawia, że przedmiotem staje się całe dotychczasowe myślenie” (s. 15).

Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach nie zawiera zakończenia: jej ostatnią część Kot nazwał „Wyprowadzeniem”. Nie jest to jednak wyprowadzenie wniosków („Nie mam żadnych wniosków” – s. 199); autor ma też nadzieję, że nie stanowi ono wyprowadzenia „w pole” czytelnika (tamże; w książce wielokrotnie powraca autoironiczny komentarz o refleksji prowadzącej „na manowce” samego autora). Na tych ostatnich stronach eseju Kot opowiada o niepokojach, które towarzyszyły mu przy jego pisaniu, między innymi o obawie, czy jego filozoficzny namysł nie jest przejawem „pięknouchostwa” (s. 201), zbędnym i szkodliwym wobec rzeczywistego dramatu, lecz – zgodnie z obietnicą nieapodyktyczności – nie odpowiada na nie jednoznacznie. Stawia natomiast kolejne pytanie – i jest to ostatnie zdanie jego eseju: „Czy nie przegapiłem chwili, w której należało udzielić odpowiedzi?” (s. 204).

Wcześniej jednak zwraca uwagę czytelnika na napięcie obecne już w tytule książki: między wymienionym w tytule głównym Odysie, unieśmiertelnionym przez mit uchodźcy-bohaterze o wyraźnej tożsamości, a anonimowymi uchodźcami, o których wspomina podtytuł.

Czytając esej Dobrosława Kota, czytelnik – wraz z autorem – faktycznie zmagają się nieustannie z aporiami. Kot nazwał nawet swój sposób myślenia „tułaniem się pośród aporii” (s. 199). Niekiedy mówi też o błakaniu się lub błędzeniu, lektura książki pozostawia jednak inne wrażenie – wydaje się, że autor wprawna ręką prowadzi czytelnika przez niełatwe rozważania filozoficzne. Tę abstrakcyjną refleksję przedstawia on poetyckim wręcz językiem (a pojawiający się w nim patos równoważy autoironią). Literacki sposób narracji nie powinien jednak zniechęcać czytelnika. „Czy jest wyrazem bezradności myślenia powracanie do opowieści? Być może. Ale przecież sięgając do nich, myślenie nie musi abdykować” (s. 57). Książkę Kota można odebrać również – pomimo wątpliwości samego autora – jako swoistą obronę myślenia i wskazanie na konieczność jego podejmowania, konieczność uprawiania filozofii właśnie wobec dramatu człowieka – jakkolwiek postać przyjmowałaby ów dramat w konkretnym doświadczeniu historycznym.

Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach tylko w nieznacznym stopniu poddaje się streszczeniu; dla odbioru tej książki istotne jest nie tylko to, co w niej powiedziano, ale również to, jak to uczyniono. Można ją polecić zarówno miłośnikom filozofii, jak i literatury. Przyjemność płynąca z jej lektury (przyjemność, o której niemal niezręcznie wspominać wobec tematu eseju) staje się dobrym środkiem, by zachęcić czytelnika do podjęcia zadania myślenia – być może prowadzonego w całkowicie odmiennym stylu niż refleksja Dobrosława Kota, lecz podobnie jak ona niestrudzonego i nieupraszczającego.

Piotr JASZCZAK
Iwona JĘDRZEJEWSKA

WOKÓŁ DYSKURSU PRYWATNOŚCI
Konferencja naukowa
„Literatura dokumentu osobistego: studia przypadków”
KUL, Lublin, 15 IX 2020

Od wielu lat literatura dokumentu osobistego cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem zarówno polskich czytelników, jak i badaczy literatury. Przyczyny popularności pisarstwa niefikcjonalnego mogą być różnorakie. Z pewnością jedną z nich jest naturalne dla człowieka pragnienie podglądania życia innych ludzi i porównywania go z własnymi doświadczeniami oraz komplementarna wobec owego pragnienia potrzeba bycia oglądanym. Ponadto wielu czytelników preferuje lekturę tekstów wykraczających poza fikcję literacką, a zarazem przedstawiających fakty w atrakcyjnej formie. Niewątpliwie też pamiętniki, dzienniki i osobiste świadectwa umożliwiają nawiązanie unikalnej więzi pomiędzy ich twórcami a czytelnikami.

Intymistyka jest szczególnie interesującym materiałem badawczym dla literaturoznawcy, zwłaszcza dlatego, że pozwala przeniknąć do wewnętrznego świata twórcy – jego przeżyć, doświadczeń i pomysłów – śledzić mechanizmy twórcze oraz obserwować dzieło literackie in statu nascendi. To zainteresowanie piśmiennictwem autobiograficznym zaowocowało w polskim literaturoznawstwie szeregiem interesujących pozycji, wśród których warto wymienić zwłaszcza książkę Romana Zimanda *Diarysta Stefan Ż.*¹, w któ-

¹ Zob. R. Z i m a n d, *Diarysta Stefan Ż.*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990.

rej po raz pierwszy pojawiło się sformułowanie „literatura dokumentu osobistego”, a z nowszych pozycji na przykład *Między zapisem a literaturą. Dziennik polskiego pisarza w XX wieku* Pawła Rodaka², *Pakty i fikcje. Autobiografizm po końcu wielkich narracji (szkice)* Andrzeja Zieniewicza³, *Praktykowanie autobiografii. Przyczynki do literatury dokumentu osobistego i biografistyki* Jerzego Madejskiego⁴ czy pracę zbiorową *Autoportret, autobiografia, autotematyzm* pod redakcją Katarzyny Kuchowicz, Anny Kuchty i Marii Tadel⁵.

Bujny rozwój piśmiennictwa autobiograficznego często wiązał się z doświadczeniem katastrof – wojen, okupacji czy

² Zob. P. R o d a k, *Między zapisem a literaturą. Dziennik polskiego pisarza w XX wieku* (Żeromski, Nalkowska, Dąbrowska, Gombrowicz, Herling-Grudziński), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

³ Zob. A. Z i e n i e w i c z, *Pakty i fikcje. Autobiografizm po końcu wielkich narracji (szkice)*, Dom Wydawniczy i Handlowy Elipsa, Warszawa 2011.

⁴ Zob. J. M a d e j s k i, *Praktykowanie autobiografii. Przyczynki do literatury dokumentu osobistego i biografistyki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2017.

⁵ Zob. *Autoportret, autobiografia, autotematyzm*, red. K. Kleczkowska, K. Kuchowicz, A. Kuchta, M. Tadel, AT Wydawnictwo, Kraków 2016.

rewolucji. Prowadzenie osobistych zapisków pozwala bowiem uporządkować rozpadającą się rzeczywistość i na nowo określić w niej miejsce podmiotu piszącego. Być może przeżycia związane z panującą obecnie pandemią znajdują wyraz we współczesnych „pamiętnikach z czasów zarazy”, które otworzą nowe perspektywy intymistyki.

Z ograniczeniami wynikającymi z sytuacji epidemicznej musieli się zmierzyć uczestnicy ogólnopolskiej konferencji naukowej *Literatura dokumentu osobistego: studia przypadków*, zorganizowanej w dniu 15 września 2020 roku przez Katedrę Teorii i Antropologii Literatury Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w formie zdalnej.

Głównymi przesłankami wyboru tak szerokiej tematyki konferencji było pozostawienie prelegentom maksymalnej swobody w prezentowaniu swoich zainteresowań naukowych oraz umożliwienie rozeznania, jakie obszary badań nad literaturą dokumentu osobistego są obecnie eksplorowane. Referenci prezentowali rozważania teoretyczne, szczegółowe analizy tekstów, ujęcia syntetyzujące intymistykę danego pisarza, zagadnienia edytorskie, a także refleksje nad problemami związanymi z dokumentami paraliterackimi.

Konferencja stała się również okazją do upamiętnienia siedemdziesiątej rocznicy powstania Katedry Teorii i Antropologii Literatury KUL, z którą związani byli badacze tej miary, co Irena Sławińska, Stefan Sawicki, Władysław Panas, Józef Japola czy Edward Fiała. Wśród wielu obszarów zainteresowań byłych i obecnych pracowników Katedry na szczególną uwagę zasługuje problematyka aksjologii literackiej. Ten oraz inne wątki z historii tej Katedry poruszył we wprowadzeniu do konferencji prodziekan Wydziału Nauk Humanistycznych Dariusz Skórczewski.

Do dorobku KUL-owskich literaturoznawców nawiązał także Jerzy Madejski

(z Uniwersytetu Szczecińskiego), choć zasadniczy żrąb jego wystąpienia *Case, przypadek, studium przypadku i literatura dokumentu osobistego* dotyczył kategorii studium przypadku, funkcjonującej na gruncie nauk społecznych, ale jako narzędzie badawcze z sukcesem przeniesionej na teren humanistyki. Profesor Madejski przypomniał dokonania polskich literaturoznawców (począwszy od prac Romana Zimanda), którzy badając intymistykę, stosowali między innymi ową kategorię.

Teoretycznej stronie badań nad literaturą dokumentu osobistego poświęciła również swój referat, zatytułowany *Teoria trójkąta autobiograficznego jako dzieło w toku*, Małgorzata Czermińska (z Uniwersytetu Gdańskiego). W związku z ponownym wydaniem jej rozprawy *Autobiograficzny trójkąt. Świadek, wyznanie i wyzwanie* profesor Czermińska przyjęła propozycję omówienia swojej drogi badawczej prowadzącej do sformułowania koncepcji trójkąta autobiograficznego. Ukazała własną wieloletnią podróż intelektualną (wiodącą od strukturalizmu, poprzez psychoanalizę, po geopoetykę i swoiście rozumiany posthumanizm) na tle przemian myśli humanistycznej i literaturoznawczej w powojennej Polsce, uwzględniając swe literackie inspiracje oraz polemiki prowadzone ze światowej sławy literaturoznawcami.

Referat *Między zapisem a obrazem: dzienniki malarzy. Przypadek dziennika Tadeusza Makowskiego*, wygłoszony przez Pawła Rodaka (z Uniwersytetu Warszawskiego), dotyczył natomiast cech wyróżniających diariusze malarzy na tle całościowo ujmowanej diarystyki. Profesor Rodak zwracał uwagę zwłaszcza na charakterystyczny dla tych tekstów sposób postrzegania rzeczywistości, w którym wyraźna jest dominacja zmysłu wzroku oraz szczególna wrażliwość na kolory i światło, wskazał także na intertekstualność owych diariuszy – na obecność w nich śladów lektur dzienników innych malarzy (jak w przy-

padku Józefa Czapskiego, odczytującego dziennik Tadeusza Makowskiego).

W swoim wystąpieniu *Diarystyka Herlinga-Grudzińskiego – kłopoty badacza* Zdzisław Kudelski⁶ ogniskował uwagę na różnych etapach tworzenia dzienników Gustawa Herlinga-Grudzińskiego oraz na problemach metodologicznych, na jakie natrafia badacz analizujący te niejednolite genologicznie i bogate znaczeniowo dzieła. *Diarystyka Herlinga-Grudzińskiego* odznacza się bowiem – jak wykazał profesor Kudelski – różnorodnością form i strategii narracyjnych: od ujęć typowo kronikarskich, przez emocjonalne wyznania (w późnym *Dzienniku pisanym nocą*), aż po głęboko intymne zapiski z lat 1957-1958.

Z problemami dotyczącymi tożsamości tekstu borykał się Adam Dziadek (z Uniwersytetu Śląskiego) podczas pracy nad wydaniem *Mojego wieku* Aleksandra Wata w serii „Biblioteka Narodowa”. W referacie *Pamiętnik mówiony – o niepowtarzalności gatunku* profesor Dziadek ukazał wyjątkowość tego utworu związaną z jego powstaniem (na bazie rozmów Aleksandra Wata z Czesławem Miłoszem) oraz specyficznym, oralnym charakterem – ustalenia katowickiego badacza skłaniały go nawet do zakwalifikowania *Mojego wieku* jako osobnego, jednostkowego gatunku literackiego. Uczestnicy konferencji mieli okazję zapoznać się z fragmentami przekazu będącego podstawą wydania i dowiedzieć się o niektórych problemach towarzyszących ustalaniu ostatecznej wersji dzieła.

Kolejnym wystąpieniem poświęconym edytorskim problemom pracy nad diariuszami był referat Wojciecha Kruszewskiego zatytułowany *Tak zwany trzeci tom „Notatnika” Anny Kamieńskiej – rekonesans*. Profesor Kruszewski omawiał ostatnią część osobistych zapisków poetki

z perspektywy krytyki genezy, prezentując różne wersje tekstu, wskazał na specyfikę tej części na tle wcześniejszych tomów, a także zwrócił uwagę na obecność w tekście różnych typów cenzury (instytucjonalnej, redakcyjnej oraz autocenzury).

W swoim referacie *Sen w dzienniku* Adam Fitas podjął temat literackiego zapisu snów, głównie na przykładzie intymistyki Marii Dąbrowskiej i Jana Lechonia, choć dużo uwagi poświęcił również szeroko rozumianym literackim opisom marzeń sennych. Wykazał między innymi, że fenomen snu łączy się przede wszystkim z diarystyczną stroną literatury dokumentu osobistego, ponieważ ulotność tego fenomenu nie sprzyja jego częstszej frekwencji w pamiętnikach czy autobiografiach. Profesor Fitas podkreślił również istotne znaczenie, jaką dla prawidłowego odczytania snu ma kontekst autobiograficzny, a całość wypowiedzi zamknął próbą typologii obecnych w dziennikach zapisów snów.

Referat korespondujący z powyższym tematem przedstawił Maciej Nowak, który w wystąpieniu zatytułowanym *Sen Bobkowskiego w hermeneutycznym kole biograficznym* przeprowadził analizę jednego snu o symbolice oczyszczenia, utrwalonego w dzienniku autora *Szkiców piórkem*, jako kontekst wykorzystując perypetie osobiste pisarza na różnych etapach jego życia. Poprzez krytyczne odczytanie owego snu prelegent odsłonił autokreacyjny i życzeniowy charakter wpisów Bobkowskiego, „odbrazawiając” jego wizerunek.

Problemu autokreacji w literaturze polskiej dwudziestego wieku dotyczyły także referaty Łukasza Głosa oraz Piotra Jaszczaka. Łukasz Głos w wystąpieniu *Prawdziwość i nierzeczywistość w dyskursie autobiograficznym Marka Hlaski* skoncentrował się na kategorii „prawdziwego zmyślenia”. Autor *Pięknych dwudziestolnich* ukazywał bowiem w swoich tekstach prawdę o rzeczywistości pozaliterackiej poprzez jawne eksponowanie „nierzeczywistości”

⁶ Jeśli nie podano inaczej, prelegenci reprezentowali Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

i przez częste zaprzeczanie wiarygodności własnych narracji. Tropienie zależności między nierzeczywistością a prawdziwością prelegent usytuował w kontekście aksjologicznych zainteresowań Hłaski. Z kolei Piotr Jaszczak w referacie *Wywiad jako narzędzie autokreacji – casus Leopolda Tyrmanda* omówił techniki autokreacyjne wykorzystywane przez pisarza, zwłaszcza w rozmowach przeprowadzonych z nim po wyemigrowaniu z Polski. Konfrontując kilka spośród stosowanych przez Tyrmanda masek – w *Dzienniku 1954* i wywiadach – ukazał ewolucję wizerunku pisarza w ciągu niemal trzydziestu lat, a także uzależnione od zastosowanej przez niego formy podawczej różnice w manipulowaniu własną biografią.

Osią referatu Iwony Jędrzejewskiej *Somatobiografia Leo Lipskiego, czyli historia ciała utrwalonego w tekście* było spostrzeżenie, że w utworach tego autora można odnaleźć wielorakie ślady stanów somatycznych i wrażeń sensualnych, stanowiących swego rodzaju tekstowe odbicie jego kondycji psychofizycznej. Przedmiotem wystąpienia była próba weryfikacji hipotezy, że w pisarstwie Leo Lipskiego, z racji jego dramatycznych przeżyć oraz indywidualnego typu wrażliwości, owe somatyczne tropy występują na tyle licznie, że można na ich podstawie zrekonstruować somatyczną biografię pisarza, czyli jego somatobiografię. Termin ten, ukuty przez prelegentkę, należy rozumieć jako chronologicznie uporządkowaną sumę tekstowych odbić somatycznego stanu autora w momencie tworzenia danego utworu.

Ostatnim wystąpieniem podczas konferencji był referat Macieja Michalskiego

(z Uniwersytetu Gdańskiego) *Współczesne formy żałoby* (Bieńczyk, Wicha, Marcinów), podejmujący problematykę autobiograficznych aspektów literatury najnowszej. Na podstawie *Kontenera* Marka Bieńczyka, *Rzeczy, których nie wyrzuciłem* Marcina Wichy oraz *Bezmatka* Miry Marcinów prelegent ukazał, jakim zmianom podlegają współcześnie strategie pisania o śmierci. Jako cechy dystynktywne omawianych utworów profesor Michalski wyróżnił ich punktowość (brak spójnej narracji) oraz metonimiczność (unikanie mówienia o żałobie wprost). Cechy te składają się na charakterystyczną oszczędność w wyrażaniu emocji podmiotu piszącego. Utwory żałobne – zdaniem autora referatu – mogą stanowić ćwiczenia tanatyczne pozwalające oswoić śmierć.

Zamknięcia obrad dokonał Adam Fitas.

Formuła konferencji zdalnej w niczym nie zraziła także słuchaczy, którzy chętnie zabierali głos w dyskusji. Pozytywne opinie wyrażane przez uczestników wskazują, że konferencja naukowa odbywana w tej formie nie ustępuje tradycyjnej sesji naukowej, umożliwiając wymianę poglądów i doświadczeń badawczych.

Kontakt: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: aspazja44@o2.pl
E-mail: piotr.jaszczak@kul.pl
Tel. 81 4454015, 81 4454425

Patrycja MIKULSKA

RZECZ. CZYM JEST?

W jednym ze swoich „Wierszy niezwiązanych” Fernando Pessoa (czy też jego literackie wcielenie Alberto Caeiro) napisał: „Każda rzecz jest tym, czym jest, / I trudno mi wytłumaczyć, jak bardzo mnie to cieszy, / I jak bardzo mi to wystarcza”¹. Pomimo owej trudności poeta wyjaśnia jednak tę postawę i w wielu utworach tłumaczy sens swojego poetyckiego dzieła, a także swojego życia: „Wygładzić, niczym dobra gospodyni domu Rzeczywistości, / Zasłony na oknach Odczuwania / [...] / Zamieść pokoje obserwacji”². W ten sposób wydaje się odrzucać wszystko, czego go o rzeczach uczono, i wszystkie ich interpretacje – jak gdyby chciał oczyścić naturę z całego „osadu” kultury, a może nawet unieważnić dokonany przez Adama w raju akt nazywania rzeczy. Zdaniem poety, by dochować im wierności, nie należy bowiem o nich myśleć, doszukiwać się ich znaczenia ani ich nazywać, można pozwolić sobie jedynie na ich zmysłowe postrzeganie.

Przeczytano mi dziś świętego Franciszka z Asyżu.
Przeczytano mi i osłupiałem.
Jak to możliwe, że człowiek, który tak bardzo lubił rzeczy,
nigdy na nie nie patrzył, nie wiedział, czym one są?

Po cóż nazywać wodę siostrą, skoro ona nie jest moją siostrą?
Aby lepiej ją odczuwać?
Lepiej ją odczuwam, gdy ją piję, niż kiedy ją jakoś nazywam³.

Poeta przekonuje, że podejście takie, chociaż – podobnie jak niektóre inne postacie ascezy – przynosi swoistą satysfakcję, prowadzi ostatecznie do odkrycia wzajemnej obcości rzeczy i człowieka⁴, a może lepiej byłoby powiedzieć: radykalnego rozdzielenia rzeczywistości i myśli, które faktycznie nie mogą się ze sobą spotkać. Wobec tego odkrycia poeta dokonuje wyboru – odmiennego niż Kartezjusz, który mierzył się z podobną wizją – i „lekceważy” myśl, dając pierwszeństwo rzeczy: „[...] twarda ziemia, na

¹ F. P e s s o a, *Niesamowita rzeczywistość rzeczy...*, w: tenże, *Poezje zebrane Alberta Caeiro. Heteronimia I*, tłum. W. Charchalis, czyli barbarzyńca press, Warszawa, b.r.w., s. 112.

² T e n ż e, *Przepisać na czysto Materię...*, w: tenże, dz. cyt., s. 110.

³ Tamże, s. 127.

⁴ Analizując tę poezję, Zofia Król dochodzi do wniosku, że w wypadku Caeiry „lojalność wobec rzeczy prowadzi ostatecznie do obojętności, nawet okrucieństwa, wobec ludzi” (Z. K r ó l, *Powrót do świata. Dzieje uwagi w filozofii i literaturze XX wieku*, Instytut Badań Literackich Wydawnictwo, Warszawa 2013, s. 274 (rozdz. 4, „Bieguny uwagi – heteronimy Fernanda Pessoa”).



Fot. Agnieszka Ćwierz.



Fot. Agnieszka Ćwierz.

której się kładę, / jest rzeczywista tak realnie, że aż moje plecy ją czują. / Nie potrzebuję rozważań tam, gdzie mam łopatkę”⁵.

Rzecz, rzeczy czy rzeczywistość, o których mówi w swoich wierszach Pessoa (Cairo), to naturalia, przedmioty i zjawiska, takie jak kamień czy wiatr, bądź całość Natury (słowo „Natura” zapisywane jest często wielką literą). Poeta niemal nie wspomina o artefaktach, jak gdyby rzeczy tworzone przez człowieka nie były rzeczywiste, a może – jak gdyby tworzenie ich było zdradą wobec Natury. Zastanawiając się nad wartością swojego życia, stwierdza: „A ja, gdyby tak przyszli i spytali mnie, co zrobiłem, / Powiem: patrzyłem na rzeczy, i nic więcej”⁶, i postawę swoją uznaje za świętość nowego rodzaju⁷.

Można by Pessoa (Cairze) zarzucać, że swoim aktem twórczym, napisaniem przytaczanych tu wierszy, sam sprzeniewierzył się Naturze, bądź że utwory te zbyt są obciążone (anty)filozofią, czyli myśleniem, by można je uznać za wyraz lojalności wobec rzeczy. Można by też powiedzieć, że jego poszukiwanie „prostych myśli”⁸ jest nieautentyczne lub daremne. Nie da się bowiem ich odnaleźć, gdy już miało się myśli złożone i zawikłane – myśli, które, odrzucone, istnieją nadal jako złożenia owej „wtórnej”, nieprawdziwej bądź niemożliwej prostoty.

Czy jednak warto w taki sposób spierać się z poetą i czytać jego wiersze tak, jak czyta się filozoficzne traktaty? Czy nie jest to nielojalność wobec poezji i czy skutkiem tej nielojalności, swoistą karą za nią, nie okazuje się niemożliwość odczucia, jakie naprawdę są czytane utwory? Być może. Trudno jednak oprzeć się pokusie odpowiedzi na prowokację zawartą w stwierdzeniu, że każda rzecz jest tym, czym jest – zwłaszcza jeśli Pessoa (Cairo) sugeruje następnie, że faktycznie nie da się tego wypowiedzieć.

Wczytując się w jego wiersze, odnosi się wrażenie, że – gwołi konsekwencji – należałoby zrezygnować z metafory dobrej gospodyni w domu Rzeczywistości – rzeczywistość bowiem nie jest naszym domem, a o rzeczach wiemy tylko tyle, że nie są do nas podobne. Po prostu istnieją, a „wystarczy istnieć, by być kompletnym”⁹.

Stwierdzeniu temu można by przypisać różne interpretacje – zależnie od zakładanej metafizyki czy ontologii (bądź innego typu podstawowej teorii filozoficznej) – i bronić jego prawdziwości zwłaszcza w odniesieniu do rzeczy. Trudniej byłoby odnieść tę tezę do człowieka, który doświadcza właśnie swojej niekompletności – nie może istnieć bez innych ludzi i bez rzeczy; pozostaje też niekompletny bez swojej historii, w którą rzeczy są nieuchronnie uwikłane.

Bez mała trzydzieści lat temu siedzieliśmy z przyjacielem na wielkim kamieniu nad rzeką i jedliśmy czeresnie w gorący dzień. Głaz ów zapewne niewiele się zmienił wskutek tego wydarzenia (gdyby chcieć być drobiazgowym, należałoby powiedzieć, że być może – chociaż był bardzo twardy – to jednak przysiadając na nim, wywarliśmy jakiś wpływ na erozję jego powierzchni). Wygrzewanie się na kamieniu nad rzeką nie zmieniło też znacząco życia żadnego z nas, kamień ten stał się jednak kamieniem-dla-nas, tym właśnie, na którym siedzieliśmy i jedliśmy słodkie, dojrzałe owoce. Fakt ten należy do naszej historii (w tym także do dziejów kamienia) – chociaż prawdopodobnie przetrwał tylko w mojej pamięci. Nie ma potrzeby uznawać głazu za brata ani twierdzić, że zaistniał

⁵ F. P e s s o a, *Wszystkie opinie...*, w: tenże, dz. cyt., s. 145.

⁶ T e n ż e, *Bo ileż warte...*, w: tenże, dz. cyt., s. 111.

⁷ Tamże.

⁸ T e n ż e, *Przepisać na czysto Materię...*, s. 110.

⁹ T e n ż e, *Niesamowita rzeczywistość rzeczy...*, s. 112.

(i był odpowiednio wielki, twardy, suchy i ciepły) po to, byśmy mogli na nim usiąść. Trudno jednak przywoływać wrażenie jego rozgrzanej w słońcu powierzchni, zmieszane z wieloma innymi (które czytelnik może sobie wyobrazić) jako oderwane od kontekstu mojego życia. Czy zachowałabym się bardziej lojalnie wobec rzeczy, gdybym wówczas przyszła nad rzekę sama i całą swoją uwagę poświęciła postrzeganiu kamienia (a także ciepła słonecznego dnia, zapachu powietrza, szumu płynącej wody...) – i nikomu o tym nie opowiedziała? Mój samotny spacer i odbierane wówczas wrażenia pozostałyby również częścią pewnego kontekstu – nieco odmiennego, lecz wciąż należącego do mojego życia. Czy to, że mogłabym wówczas poświęcić kamieniowi więcej uwagi (nie byłoby przecież przyjaciela ani czeresni), zmieniłoby sytuację? Zarówno w rzeczywistości, jak i w hipotetycznym „spotkaniu” z kamieniem pozostaje on tym, czym jest, ja natomiast nie tylko nie mogę o nim myśleć, lecz także nie mogę go wiernie postrzegać (ani pamiętać) poza całością mojej historii – nie podważając w jakiś sposób jej realności ani nie naruszając jej kompletności.

Pozostawmy jednak kamień na brzegu rzeki – możemy to uczynić, wykonując swoiście ascetyczne ćwiczenie niemyślenia (a także niepamiętania), jakie proponuje poeta. Dużo trudniej byłoby w podobny sposób „pozostawić” rzeczy nieco mniej naturalne, na przykład posadzone przez nas – w wybranym miejscu i w określonym celu – drzewa, albo rzeczy dużo mniej naturalne, jak drewniane stoły. Jeszcze trudniej byłoby tego dokonać z rzeczami takimi, jak książki. Żaden z takich przedmiotów (drzew, stołów czy książek) nie istniałby ani nie byłby tym, czym jest, gdyby nie nasza niekompletność oraz ten egzystencjalny „naddatek”, jakim jest zdolność tworzenia.

Oto przede mną jedna z rzeczy najbardziej kłopotliwych: właśnie książka, egzemplarz czwartego wydania – z roku 1943 – *L'être et le néant* Jeana-Paula Sartre'a. Ponad siedemset stron gęsto zadrukowanego papieru w twardej oprawie obciążonej wiśniowym płótnem. Kartki zostały zszyte bardzo solidnie, trzeba jednak przewracać je ostrożnie, bo papier (który być może niegdyś był drzewem), pożółkły czy wręcz zbrązowiały, zwłaszcza na brzegach, jest już kruchy. Okładka pozostała niezniszczona, jedynie grzbiet (na którym wytłoczono złotymi literami inicjały imion autora, jego nazwisko oraz tytuł dzieła) wypłowiał – stało się to w ciągu ostatnich kilku lat, czyli w czasie, gdy książka ta „mieszka” u mnie; chociaż przenosiłam ją z miejsca na miejsce, zawsze trafiała na nasłonecznioną półkę. Jestem prawdopodobnie trzecim jej właścicielem. Pierwszy podpisał się ołówkiem na stronie przedtytułowej – nic o tej osobie nie wiem, poza tym, że ortografia imienia wskazuje jej polskie pochodzenie. Wewnątrz tomu – świadectwo lektury: podkreślenia i oznaczenia na marginesie, ale tylko do strony trzysta dziewiętej: dalej powracają one – już nie tak licznie – w rozdziale ostatnim (przed zakończeniem). Co ciekawe, w egzemplarzu tym przedstawiono kolejność stron od sto siedemdziesiątej dziewiętej do sto osiemdziesiątej drugiej i jeden z czytelników odpowiednio je przenumerował. Ktoś wsunął też między kartki wycinki z gazety, na których znajduje się artykuł poświęcony jednemu z późniejszych dzieł Sartre'a, *Critique de la raison dialectique* (pierwszej jego części, opublikowanej w roku 1960).

W posiadanie tego egzemplarza *L'être et le néant* weszłam przypadkiem. Drugi jego właściciel poprosił znajomego o rozdysponowanie swojego księgozbioru, oddanie książek osobom lub instytucjom, którym mogłyby okazać się przydatne. A ja – w chwili, gdy podejmowano decyzję o losach owego tomu – byłam w pobliżu.

Oczywiście opisywana tu książka, ta oto konkretna rzecz, nie byłaby tym, czym jest, gdyby nie „niosła” określonej treści. Treść ta, notabene, dotyczy również rzeczy (rzeczy

jako takiej i rzeczy jako poszczególnych przedmiotów): ich bytu-w-sobie (franc. être-en-soi), który przeciwstawiony zostaje sposobowi istnienia świadomości jako bytu-dla-siebie (franc. être-pour-soi). W dziele tym możemy również przeczytać o poznaniu rzeczy, które – zdaniem Sartre’a – jest modalnością ich posiadania¹⁰, a także o tym, że pragnienie posiadania jakiejś rzeczy (traktowanej jako konkretny „przedstawiciel” bytu-w-sobie¹¹) to w istocie dążenie zawładnięcia jej bytem, a poprzez ów przedmiot – całym światem¹². „Każdy posiadany przedmiot – pisze filozof – który wyodrębnia się na tle świata, wyraża i reprezentuje cały ten świat [...]. Uczynić taki przedmiot swoją własnością znaczy więc tyle, co symbolicznie uczynić swoją własnością świat”¹³.

L’être et le néant jako fizyczny przedmiot – który wytworzony został w Paryżu podczas drugiej wojny światowej, a następnie „towarzyszył” różnym ludziom (prawdopodobnie nie tylko dwójgu poprzednich właścicielom, o których istnieniu wiem), „podróżował” z nimi i przetrwał różne historyczne wydarzenia – jest dzisiaj mój i towarzyszy mi w niełatwych czasach. Książka ta stała się moja¹⁴ również w innym sensie: przeczytałam ją (a przynajmniej jej część) i w ten sposób w jakimś stopniu należy ona do mnie (prawdopodobnie stopień owej przynależności zależy też od stopnia zrozumienia sensu przeczytanego tekstu). Daremna ciekawość, jaką budzi we mnie jej historia (niemożliwe jest już bliższe poznanie dziejów tomu oprawnego w wiśniową tkaninę, a prześledzenie dziejów recepcji dzieła filozoficznego, którego ten jest nośnikiem – dla mnie zbyt trudne), to zapewne również wyraz chęci zawłaszczenia (franc. appropriation) – jak niekiedy pisze Sartre¹⁵ – tego przedmiotu, a w istocie świata, jaki reprezentuje.

Taki opis mojej relacji do konkretnego egzemplarza dzieła francuskiego filozofa brzmi jednak fałszywie. Relacja ta nie wydaje mi się bowiem posiadaniem czy zawłaszczaniem, lecz raczej przechowywaniem, jakimś rodzajem opieki nad przedmiotem, który łatwo może ulec zniszczeniu i dobrze jest go przed tym uchronić. Gdy książkę tę otrzymywałam, myślałam – nawet niezależnie od intencji darczyńcy – że została mi ona powierzona, że z jej przyjęciem łączy się pewne zobowiązanie i że kiedyś będę poszukiwać dla niej (o ile przetrwa) kolejnego „opiekuna”¹⁶. Moje miejsce w stosunku do świata, którego jest ona „przedstawicielem”, także okazuje się inne. Poznając ów świat, nieuchronnie staję się (w pewnym sensie) jego centrum, nie pragnę jednak tego świata posiadać, lecz raczej należeć do niego: chciałabym stać się uczestniczką tej samej historii, której częścią jest ów tom. Chciałabym również, by opowiadanie o nim było wyrazem – zapewne niezbyt istotnym – lojalności wobec tego przedmiotu.

¹⁰ J. P. S a r t r e, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, s. 507; por. t e n ż e, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 531.

¹¹ P o r. t e n ż e, *L’être et le néant*, s. 686; por. t e n ż e, *Byt i nicość*, s. 732.

¹² P o r. t e n ż e, *L’être et le néant*, s. 687; por. t e n ż e, *Byt i nicość*, s. 733.

¹³ T e n ż e, *Byt i nicość*, s. 732, por. t e n ż e, *L’être et le néant*, s. 686.

¹⁴ Szerzej na temat „bycia moim” por. t e n ż e, *L’être et le néant*, s. 685; t e n ż e, *Byt i nicość*, s. 731.

¹⁵ P o r. n p. t e n ż e, *Byt i nicość*, s. 730; por. też: t e n ż e, *L’être et le néant*, s. 685.

¹⁶ Sartre oczywiście dostrzega związek obdarowania i zobowiązania, opisuje go jednak w całkowicie odmiennej tonacji: „Dawać to w sposób właścicielski używać przedmiotu, który się daje; mamy tu więc do czynienia z używaniem niszczycielskim, a zarazem zawłaszczającym. Równocześnie jednak dar zniewala obdarowanego, zobowiązuje go do ponownego wytworzenia i podtrzymania w bycie” (t e n ż e, *Byt i nicość*, s. 730; por. t e n ż e, *L’être et le néant*, s. 684n.).

Samo zobowiązanie do wierności rzeczom może być przedmiotem dyskusji: Co faktycznie oznacza? Czy (lub w jakim sensie bądź w jakich okolicznościach) jest ono zobowiązaniem moralnym? W jakich sytuacjach wierność rzeczy i wierność człowiekowi wchodzą ze sobą w konflikt?

Niewątpliwie od rzeczy można się odwrócić – i niekiedy bywa to konieczne bądź korzystne. Sartre opisuje taki proces odwracania się od przedmiotów, opowiadając – również w *Bycie i nicości* – jak rzucił palenie: „Doprowadziłem do tego, że tytoń nie był niczym więcej jak tylko tytoniem, to jest rośliną, która można palić. Zerwałem jego symboliczne związki ze światem”¹⁷.

Obrany ze wspomnień, kamień nad rzeką pozostanie tym, czym jest. Czym jednak stanie się książka, gdy zostanie przywrócona do takiego „stanu natury”. Trudno już mówić o treści, jaką niesie, bo nikt nie pragnie jej czytać. Czy jest zatem kompletna? Pozostaje jedynie fizycznym przedmiotem, który mógłby się rozpaść pod wpływem różnych naturalnych czynników, tak jak kamień ulega erozji. Zazwyczaj jednak taka porzucona książka tuła się po ludzkim świecie i zostaje przez człowieka zniszczona lub ponownie wykorzystana. Czasami zdoła przetrwać dość długo, na przykład podpierając łóżko; dawniej można by napalić nią w piecu, dzisiaj, oddana „na przemiał”, szybko zaczyna nowy cykl swojego istnienia – niekiedy jako całkiem inna już książka. Jej byt i to, czym będzie, zależy jednak od człowieka.

¹⁷ T e n ż e, *Byt i nicość*, s. 733; por. t e n ż e, *L'Être et le néant*, s. 687.

Maria FILIPIAK

CZŁOWIEK WOBEC RZECZY
Bibliografia wypowiedzi papieży
Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka
z lat 1978-2020

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 |

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 | VIII (2012) t. 1, ss. 960 |
| IV (2008) t. 2, ss. 1099 | VIII (2012) t. 2, ss. 952 |
| IX (2013), ss. 336 | |

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

- I (2013) t. 1, ss. 592
 I (2013) t. 2, ss. 983
 II (2014) t. 1, ss. 938
 II (2014) t. 2, ss. 949

- 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

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Wierność Soborowi* (Pierwsze orędzie radiowe i telewizyjne „Urbi et Orbi”, 17 X), NP I, s. 1-6; toż: *Fedeltà al Concilio*, IGP I, s. 4-20.

2. *Służba Kościoła dla ludzkości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 20 X), NP I, s. 9-11; toż: *Il servizio della Chiesa all'umanità*, IGP I, s. 26-30.

3. *Wolność religijna podstawą praw ludzkich* (Orędzie do Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, 2 XII), NP I, s. 116-119; toż: *Nella libertà religiosa il fondamento dei diritti umani*, IGP I, s. 252-257.

4. *Prawo do pracy i do sprawiedliwości społecznej* (Przemówienie do grupy robotników chrześcijańskich, 9 XII), NP I, s. 145-147; toż: *Il diritto al lavoro e alla giustizia sociale*, IGP I, s. 319-321.

5. *Boże Narodzenie – świętem człowieka* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 25 XII), NP I, s. 194-196; toż: *Natale, festa dell'uomo*, IGP I, s. 419-424.

1979

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 do uczestników III Konferencji Generalnej 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. Encyklika *Redemptor hominis* (4 III); toż: Letter Enciclica *Redemptor Hominis*, IGP II 1, s. 606-609.

9. *Post jako pokuta potrzebny dla rozwoju osoby* (Audiencja generalna, 21 III), NP II, 1, s. 270-282; toż: *Il digiuno penitenziale per lo sviluppo della persona*, IGP II, 1, s. 683-689.

10. *Praca nad życiem wewnętrznym osobistą współpracą z Jezusem Chrystusem* (Przemówienie do młodzieży duchownej, 6 VI), NP II, 1, s. 656-659; toż: *Il lavoro sulla vita interiore, personale collaborazione con Gesù Cristo*, IGP II, 1, s. 1456-1458.

11. *Siedem lat pracy wspólnotowej dla aktualizowania Kościoła lokalnego* (Przemówienie na zakończenie Synodu Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 8 VI), NP II, 1, s. 689-690; toż: *Sette anni di lavoro comunitario per l'aggiornamento della Chiesa locale*, IGP II, 1, s. 1492-1495.

12. *Praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy* (Przemówienie do robotników, Pomezia, 14 IX), NP II, 2, s. 147-149; toż: *Il lavoro è per l'uomo e non l'uomo per il lavoro*, IGP II, 2, s. 296-300.

13. *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie wygłoszone na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku, 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.

14. *Każdy człowiek chce być kochany i pragnie poszanowania swej godności* (Przemówienie wygłoszone do personelu Organizacji Państw Amerykańskich, 6 X), NP II, 2, s. 332-333; toż: *Ogni persona va amata e rispettata nella sua dignità*, IGP II, 2, s. 662-667.

15. *Człowiek w poszukiwaniu określenia siebie samego* (Audiencja generalna, 10 X), NP II, 2, s. 355-359; toż: *L'uomo alla ricerca della definizione di se stesso*, IGP II, 2, s. 712-721.

16. *Poszanowanie osoby w relacjach między sferą publiczną i prywatną* (Przemówienie do prawników katolickich, 7 XII), NP II, 2, s. 641-643; toż: *Il rispetto della persona nei rapporti tra pubblico e privato*, IGP II, 2, s. 1335-1338.

1980

17. *Człowiek-osoba w wolności miłowania staje się darem* (Audiencja generalna, 16 I), NP III, 1, s. 61-64; toż: *L'uomo-persona diventa dono nella libertà dell'amore*, IGP III, 1, s. 148-156.

18. *Dzięki „sakramentowi ciała” człowiek się czuje podmiotem świętości* (Przemówienie podczas audiencji ogólnej, 20 II), NP III, 1, s. 175-177; toż: *Con „il sacramento del corpo” l'uomo si sente soggetto di santità*, IGP III, 1, s. 428-434.

19. *Historia zbawienia rozpoczyna się od każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku Le Bourget, 1 VI), NP III, 1, s. 700-704; toż: *La storia della salvezza conosce con ogni uomo un nuovo inizio*, IGP III, 1, s. 1585-1592.

20. *„Piękno na to jest, by zachwycalo do pracy”* (Homilia podczas Mszy św. w Lixieux, 2 VI), NP III, 1, s. 738-741; toż: *In comunione con le sofferenze di Cristo santa Teresa ci ha rivelato la realtà del Vangelo*, IGP III, 1, s. 1658-1664.

21. *Pewna odpowiedź Soboru na pytanie o człowieka* (Przemówienie do krajowego zebrania Włoskiej Akcji Katolickiej, 21 VI), NP III, 1, s. 798-801; toż: *Risposta sicura del Concilio all'interrogativo sull'uomo*, IGP III, 1, s. 1800-1806.

22. *Ojciec Święty o głównych zadaniach i pracach pontyfikatu* (Przemówienie do współpracowników w centralnym zarządzie Kościoła, 28 VI), NP III, 1, s. 832-846; toż: *La Chiesa oggi vuole essere „Chiesa nel mondo contemporaneo”*, IGP III, 1, s. 1878-1904.

23. *Nowy świat powstać musi w imię Boga i w imię człowieka* (Przemówienie do budowniczych społeczeństwa pluralistycznego, 6 VII), NP III, 2, s. 83-89; toż: *Un mondo nuovo deve sorgere in nome di Dio e dell'uomo*, IGP III, 2, s. 154-163.

24. *Bóg chce waszego awansu społecznego* (Przemówienie w faweli w Salvador da Bahia, 7 VII), NP III, 2, s. 90-92; toż: *È Dio volere la vostra promozione umana*, IGP III, 2, s. 166-169.

25. *List Apostolski [...] na 1500. rocznicę narodzin św. Benedykta* (11 VIII), NP III, 2, s. 200-210; toż: *San Benedetto Patrono d'Europa messaggero di pace*, IGP III, 2, s. 355-370.

26. *Praca – elementem zjednoczenia i zgody w społeczeństwie* (Przemówienie do robotników, 30 VIII), NP III, 2, s. 264-266; toż: *Il lavoro, elemento di unione e di cordia nella società*, IGP III, 2, s. 487-490.

1981

27. *Godność istoty ludzkiej powołanej przez Chrystusa do świętości* (Homilia podczas Mszy św. u św. Józefa al Trionfale, 18 I), NP IV, 1, s. 55-57; toż: *Dignità dell'essere umano chiamato da Cristo alla santità*, IGP IV, 1, s. 111-116.

28. *Trzeba znać dzisiejszego człowieka* (Przemówienie do uczestników zjazdu nt. „Misje ludowe w latach osiemdziesiątych”, 6 II), NP IV, 1, s. 117-119; toż: *Bisogna conoscere l'uomo d'oggi per illuminare completamente le menti*, IGP IV, 1, s. 233-238.

29. *Pozdrowienie dla uczestników zebrania Międzynarodowej Unii Wytwórców i Dysponentów Energii Elektrycznej* (9 II), NP IV, 1, s. 128-129; toż: *Il saluto all'Unione dei Produttori e Distributori di Energia Elettrica*, IGP IV, 1, s. 255-257.

30. *Służyć człowiekowi w całej jego ludzkiej i religijnej rzeczywistości* (Przemówienie do grupy francuskich parlamentarzystów, 3 III), NP IV, 1, s. 290-294; toż: *Servire l'uomo nell'integralità umana e religiosa*, IGP IV, 1, s. 598-605.

31. *Gdy ludzkie ciało staje się przedmiotem sztuki* (Audycja generalna, 15 IV), NP IV, 1, s. 451-455; toż: *Il corpo umano „tema” dell’opera d’arte*, IGP IV, 1, s. 942-948.

32. Encyklika *Laborem exercens* (14 IX), Watykan 1981; toż: *Lettera Enciclica Laborem Exercens*, IGP IV, 2, s. 216-266.

1982

33. *W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów, Ibadan, Nigeria, 15 II), NP V, 1, s. 199-202; toż: *Siete al servizio dell’uomo attraverso la scienza e la ricerca*, IGP V, 1, s. 439-448.

34. *Rozważajmy wielkie dzieła, których dokonał Ojciec Niebieski w swoich Apostołach* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Apostołów Piotra i Pawła, 29 VI), NP V, 2, s. 159-161; toż: *Lode e ringraziamento al Signore per le grandi opere compiute nei suoi apostoli*, IGP V, 2, s. 2448-2451.

35. *Korzystajmy dobrze z bogatego daru naszego człowieczeństwa* (Przemówienie do młodzieży z Włoskiego Ośrodka Solidarności, 22 VIII), NP V, 2, s. 291-292; toż: *Usiamo bene il ricco dono della nostra umanità*, IGP V, 3, s. 267-269.

36. *Wartość pracy i godność pracownika* (Przemówienie do pracowników ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, 16 X), NP V, 2, s. 559-560; toż: *Valore del lavoro e dignità dei lavoratori*, IGP V, 3, s. 828-830.

37. *Osoba ludzka jest kryterium i miarą każdej polityki, także międzynarodowej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego w Hiszpanii, 2 XI), NP V, 2, s. 668-670; toż: *La persona umana è criterio e misura politica, anche internazionale*, IGP V, 3, s. 1064-1067.

38. *Robotnik chrześcijański powinien świadczyć także o duchowym wymiarze pracy* (Przemówienie do przedstawicieli chrześcijańskiego ruchu pracowniczego, 19 XII), NP V, 2, s. 954-956; toż: *Il lavoratore cristiano deve testimoniare anche la dimensione spirituale del lavoro*, IGP V, 3, s. 1640-1644.

1983

39. *Bóg ukarze tego, kto poniża drugiego człowieka* (Spotkanie z ludnością tubylczą, Quazaltenango, 7 III), NP VI, 1, s. 297-300; toż: *Con l’evangelizzazione, la Chiesa rinnova le culture, eleva la morale dei popoli, feconda le tradizioni*, IGP VI, 1, s. 626-631.

40. *Ukierunkować wysiłek poszukiwania ku prawdziwemu dobru człowieka* (Przemówienie podczas spotkania z wykładawcami uniwersyteckimi w Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore, Mediolan, 22 V), NP VI, 1, s. 626-630; toż: *Orientare lo sforzo della ricerca verso il vero bene dell’uomo*, IGP VI, 1, s. 1326-1332.

41. *Przemówienie do siostr zakonnych w kościele Ojców Jezuitów MB Łaskawej* (Warszawa, 16 VI), NP VI, 1, s. 725-726.

42. *Związek człowieka z ziemią stoi u podstaw bytu społeczeństwa* (Homilia podczas Mszy św., Poznań, 20 VI), ORpol. 4(1983) nr nadzw., s. 29-30.

43. *Magnificat* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 28 VIII), NP VI, 2, s. 138-139; toż: *Solidarietà umana ed ecclesiale per i popoli dell’America Latina*, IGP VI, 2, s. 316-320.

44. *Człowiek – istota niespełniona* (Audiencja generalna, 9 XI), NP VI, 2, s. 468-470; toż: *Dalla comune esperienza della radicale solitudine l'impegno di solidarietà*, IGP VI, 2, s. 1019-1025.

45. *Przedsiębiorstwa winny być prawdziwymi wspólnotami osób* (Przemówienie do włoskich przemysłowców, 26 XI), NP VI, 2, s. 552-553; toż: *Le imprese devono essere vere comunità di persone*, IGP VI, 2, s. 1194-1195.

46. *Prawa i godność osoby ludzkiej w dziesięciu badaniu teologicznym* (Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 5 XII), NP VI, 2, s. 585-589; toż: *Diritti e dignità della persona umana nella odierna ricerca teologica*, IGP VI, 2, s. 1257-1262.

47. *Konieczne jest przywrócenie mniejszościom godności i praw osoby ludzkiej* (Przemówienie z okazji złożenia listów uwierzytelniających przez ambasadora Gwatemali, 17 XII), NP VI, 2, s. 646-647; toż: „*È necessario restituire alle minoranze dignità e diritti della persona umana*”, IGP VI, 2, s. 1379-1381.

1984

48. *Spoleczność chrześcijańska i społeczność cywilna pracują dla tej samej sprawy: dla człowieka* (Przemówienie do Komitetu i Rady Regionu Lacjum, 2 II), NP VII, 1, s. 102-105; toż: *Società cristiana e società civile lavorano per la stessa causa: l'uomo*, IGP VII, 1, s. 215-218.

49. *Człowiek – obraz Boga jest ważniejszy od wszelkiego zysku* (Przemówienie do producentów towarów na Targi Wschodnie, 26 II), NP VII, 1, s. 239-241; toż: *L'uomo immagine di Dio, è prima di ogni profitto*, IGP VII, 1, s. 528-530.

50. *Wasza praca jest służbą osobie ludzkiej* (Przemówienie do uczestników Kongresu Rodziny i Kongresu nt. Płodności, 8 VI), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 24; toż: *La procreazione responsabile esige il dialogo tra scienza, fede e teologia*, IGP VII, 1, s. 1637-1642.

51. *Chronić godność osoby w jej niezbywalnych prawach* (Orędzie na 88. Katholikentag, 8 VII), NP VII, 2, s. 26-28; toż: *Tutelare la dignità della persona nei suoi inalienabili diritti*, IGP VII, 2, s. 55-58.

1985

52. *Władze świeckie niech nie tracą z oczu Chrystusowej prawdy o człowieku* (Przemówienie do Rady Miasta Rzymu, 17 I), NP VIII, 1, s. 65-67; toż: *I poteri pubblici non perdano di vista la verità di Cristo e della Chiesa sull'uomo*, IGP VIII, 1, s. 115-118.

53. *Kościół broni człowieka i godności osoby* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 27 I), NP VIII, 1, s. 105-106; toż: *La Chiesa difende l'uomo e la dignità della persona*, IGP VIII, 1, s. 196-197.

54. *Praca jest dla człowieka, nie człowiek dla pracy* (Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy, Ciudad Guayana, 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.

55. *Sprawa człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 31 III), NP VIII, 1, s. 455-459; toż: *Testimoni di verità, messaggeri di speranza*, IGP VIII, 1, s. 881-888.

56. *Liczy się człowiek* (Przemówienie do przedstawicieli organizacji katolickich, 12 V), NP VIII, 1, s. 651-654; toż: *L'autentica coscienza umana è un cammino verso la verità*, IGP VIII, 2, s. 1272-1277.

57. *Wiara i nauka* (Audiencja generalna, 17 VII), NP VIII, 1, s. 57-60; toż: *Gli uomini di scienza e Dio*, IGP VIII, 2, s. 134-141.

1986

58. *Wierzę w Boga, Stworzyciela nieba i ziemi* (Audiencja generalna, 8 I), NP IX, 1, s. 19-21; toż: *Il mistero della creazione nella visione biblico-cristiana*, IGP IX, 1, s. 37-44.

59. *Prawda o stworzeniu i Bogu Stwórcy w Piśmie świętym* (Audiencja generalna, 15 I), NP IX, 1, s. 52-56; toż: *Credo in Dio Creatore del cielo e della terra*, IGP IX, 1, s. 111-118.

60. *Bóg powołuje z nicości do istnienia świat i człowieka* (Audiencja generalna, 29 I), NP IX, 1, s. 103-107; toż: *La Creazione è la chiamata del mondo e dell'uomo dal nulla all'esistenza*, IGP IX, 1, s. 211-219.

61. *Stworzenie nosi na sobie „ślady Trójcy”* (Audiencja generalna, 5 III), NP IX, 1, s. 312-316; toż: *La creazione è opera della Trinità*, IGP IX, 1, s. 614-621.

62. *Stworzenie: objawienie chwały Bożej* (Audiencja generalna, 12 III), NP IX, 1, s. 345-349; toż: *La creazione è rivelazione della gloria di Dio*, IGP IX, 1, s. 680-687.

63. *Stworzenie a słuszna autonomia rzeczy stworzonych* (Audiencja generalna, 2 IV), NP IX, 1, s. 453-457; toż: *La Creazione e la legittima autonomia delle cose create*, IGP IX, 1, s. 900-903.

64. *Człowiek stworzony na obraz Boga* (Audiencja generalna, 9 IV), NP IX, 1, s. 483-488; toż: *L'uomo, creato a immagine di Dio*, IGP IX, 1, s. 959-968.

65. *Człowiek – obraz Boży jest istotą duchowo-cieleśną* (Audiencja generalna, 16 IV), NP IX, 1, s. 521-526; toż: *L'uomo, immagine di Dio, è un essere spirituale e corporale*, IGP IX, 1, s. 1038-1047.

66. *Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności* (Audiencja generalna, 23 IV), NP IX, 1, s. 556-561; toż: *L'uomo, immagine di Dio, soggetto di conoscenza e di libertà*, IGP IX, 1, s. 1110-1119.

67. *Pomagać człowiekowi w dostrzeganiu cudów stworzenia – to wspierać go w odkrywaniu Stwórcy* (Przemówienie do zespołu okulistów przybyłych na kongres, 5 V), NP IX, 1, s. 628-631; toż: *Aiutare l'uomo a vedere la meraviglia della Creazione significa aiutarlo a scoprire in essa il suo Autore*, IGP IX, 1, s. 1243-1248.

68. *Podtrzymanie, które jest ciągłym stwarzaniem* (Audiencja generalna, 7 V), NP IX, 1, s. 633-635; toż: *La Divina Provvidenza è connessa con l'opera della Creazione*, IGP IX, 1, s. 1253-1265.

69. *Stworzyciel wszystkich „rzeczy widzialnych i niewidzialnych”* (Audiencja generalna, 9 VII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 4; toż: *Creatore delle „cose visibili e invisibili”*, IGP IX, 2, s. 225-232.

70. *Stwórca aniołów – istot wolnych* (Audiencja generalna, 23 VII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 5; toż: *Creatore degli angeli, esseri liberi*, IGP IX, 2, s. 282-291.

71. *Stwórca „rzeczy niewidzialnych”*: aniołowie (Audienca generalna, 30 VII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 5; toż: *Creatore delle cose „invisibili”, gli angeli*, IGP IX, 2, s. 302-310.

72. *Całemu stworzeniu: radość, pokój, błogosławieństwo* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 17; toż: *Come i pastori di Betlemme arrendiamoci alla grande gioia*, IGP IX, 2, s. 2040-2043.

1987

73. *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 11-12; toż: *La società attende dalle sue Università il consolidamento della propria soggettività*, IGP X, 2, s. 2054-2063.

74. *Nie może być program walki ponad programem solidarności* (Homilia podczas Mszy św. do świata pracy, Gdańsk, 12 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 5-7; 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.

1988

75. *Jezus Chrystus prawdziwy człowiek* (Audienca generalna, 27 I), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 19; toż: *Gesù Cristo vero uomo*, IGP XI, 1, s. 256-260.

1989

76. *Parakletos – Duch prawdy* (Audienca generalna, 17 V), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 7-8; toż: *Parakletos – lo Spirito di verità*, IGP XII, 1, s. 1264-1273.

77. *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?* (Homilia podczas Mszy św., Tromsø, 3 VI), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 25-26; toż: *Solo entrando in rapporto d'amore con Gesù Cristo realizzeremo l'obiettivo per il quale siamo stati creati*, IGP XII, 1, s. 1465-1471.

1990

78. *Działanie Ducha Świętego według Ewangelii Synoptycznych* (Audienca generalna, 19 IX), ORpol. 11(1990) nr 9, s. 17-18; toż: *L'azione della persona dello Spirito Santo secondo i Vangeli sinottici*, IGP XIII, 2, s. 649-661.

1991

79. Encyklika *Centesimus annus* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30; toż: Lettera Enciclica a 100 anni dalla *Rerum Novarum Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

80. *By nikt nie czuł się obcym we własnej ojczyźnie* (Homilia podczas Mszy św., Lubaczów, 3 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 23-24.

81. „*Nie kradnij*” *znaczy także nie nadużywaj twojej władzy nad własnością* (Homilia podczas Mszy św., Białystok, 5 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 46-49; toż: *La Beata Bolesława, mediante l'amore al suo popolo, ful'ispiratrice dell'ecumenismo nella vita quotidiana*, IGP XIV, 1, s. 1495-1503.

82. *Wielka praca nad mową* (Homilia podczas Mszy św., Olsztyn, 6 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 57-60; toż: *La libertà fuori della verità è solo apparenza e schiavitù*, IGP XIV, 1, s. 1523-1530.

83. *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 è lecito tendere ai beni materiali violando la legge morale o i diritti di un altro uomo*, IGP XIV, 1, s. 1559-1564.

84. *Jest z wami Maryja* (Homilia, Jasna Góra, 15 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 27-30.

85. *Rodzina musi być przedmiotem waszej największej troski* (Homilia podczas Mszy św., Campo Grande, 17 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 20-22; toż: *La famiglia cristiana rispettata e stabile costituisce l'essenza della comunità ecclesiale*, IGP XIV, 2, s. 900-906.

1992

86. *Ważne i oczekiwane dzieło* (Przemówienie do członków i współpracowników Komisji ds. Katechizmu Kościoła Katolickiego, 25 VI), ORpol 13(1992) nr 10, s. 34; toż: *Prezioso strumento per la rinnovata missione apostolica ed evangelizzatrice della Chiesa*, IGP XV, 1, s. 1948-1950.

1993

87. *Come Maria e con Maria vogliamo ringraziare colui „che ci ha fatto grandi cose”* [Jak Maryja i wraz z Maryją pragniemy podziękować Temu, „który uczynił nam wielkie rzeczy”] (Homilia podczas Mszy św., Lorenzago di Cadore, 16 VII), IGP XVI, 2, s. 61-62.

1994

88. List do Rodzin [...] z okazji Roku Rodziny 1994 *Gratissimam sane* (2 II), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 4-35; toż: Lettera alle Famiglie *Gratissimam Sane*, IGP XVII, 1, s. 254-384.

1995

89. *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.

90. *Dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich ludzi* (Przemówienie do uczestników XXVIII 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, provvoderà a fornire a ciascuno il pane quotidiano*, IGP XVIII, 2, s. 928-933.

1996

91. *Wielką wartością jest życie i godność osoby ludzkiej* (Przemówienie podczas wręczenia Ojcu Świętemu „Księgi Zgonów” z Auschwitz, 10 VI), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 56; toż: „*Ricevo questi libri come Papa, a nome della Chiesa*”, IGP XIX, 1, s. 1493-1495.

1997

92. *Życie społeczne i praca w świetle wiary* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku, Legnica, 2 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 20-22; toż: *La Chiesa continua nella missione di Cristo di portare al mondo una nuova giustizia*, IGP XX, 1, s. 1350-1358.

93. *Wzywam wszystkich do częstej i głębokiej lektury Katechizmu* (Przemówienie w Castel Gandolfo, 8 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 11-12; toż: „*Desidero oggi presentare ufficialmente alla Chiesa e al mondo l'edizione tipica latina del Catechismo della Chiesa Cattolica*”, IGP XX, 2, s. 284-288.

1998

94. *Badania nad genomem ludzkim* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 24 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 36-37; toż: *La conquista del nuovo continente del sapere, che è il genoma umano, dischiude possibilità di vittoria sulle malattie e non avalli un orientamento selettivo degli esseri umani*, IGP XXI, 1, s. 418-422.

95. *Poszanowanie praw człowieka drogą do rozwoju i postępu* (Przemówienie powitalne, 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.

96. *Przypatrz się, człowieku, jaka jest twa godność* (Wigilia paschalna w Bazylice św. Piotra, 11 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 31; toż: „*Cristo, sconfiggendo in questa Santa Notte la morte schiude dinanzi all'uomo le porte della vita e dell'immortalità*”, IGP XXI, 1, s. 738-741.

97. List [...] *Dies Domini* – o świętowaniu niedzieli (31 V), ORpol. 19(1998) nr 8-9, s. 4-29; toż: *Lettera Dies Domini*, IGP XXI, 1, s. 1127-1259.1244.

98. *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury* (Przemówienie do uczestników I Światowego Kongresu Duszpasterstwa 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.

99. *Przesłanie [...] 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.

100. *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r., 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

101. *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Zamość, 12 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 70-72; toż: *Come è possibile difendere la natura se si giustificano iniziative che colpiscono il cuore della creazione, che è l'esistenza dell'uomo?*, IGP XXII, 1, s. 1318-1325.

2000

102. *Macie niezbywalne prawo do godnego życia* (Przemówienie podczas wizyty w obozie uchodźców palestyńskich, Deheisheh, 22 III), ORpol. 21(2000) nr 5, s. 23-24; toż: *Maggiore solidarietà internazionale e volontà politica per affrontare la sfida posta dalle condizioni dei profughi*, IGP XXIII, 1, s. 414-416.

103. *Dobra kultury w służbie człowieka i Ewangelii* (Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji do Spraw Kościelnych Dóbr Kultury, 31 III), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 49-50; toż: *La Chiesa, esperta in umanità, utilizza i beni culturali per la promozione di un autentico umanesimo*, IGP XXIII, 1, s. 503-506.

104. *Praca służy Bogu, człowiekowi i społeczeństwu* (Przemówienie podczas Jubileuszu Ludzi Pracy, 1 V), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 36-38; toż: *Solidarietà e partecipazione sono la necessaria garanzia etica perché le persone e i popoli non siano strumenti, ma protagonisti del lavoro futuro*, IGP XXIII, 1, s. 714-718.

105. *Wielkie rzeczy uczynił nam Wszechmocny* (Homilia podczas Mszy św. dla Polaków, 7 VII), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 21-23.

106. *Technika i przyroda: dwa wyzwania dla turystyki na progu XXI stulecia* (Orędzie na Światowy Dzień Turystyki, 29 VII), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 4-5; toż: *„Il Giubileo è anche incontro comunitario tra credenti chiamati a diffondere il messaggio di Cristo”*, IGP XXIII, 2, s. 101-105.

107. *Słuchanie Słowa i Ducha w objawieniu kosmicznym* (Audjencja generalna, 2 VIII), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 36-37; toż: *L'ascolto della Parola e dello Spirito nella rivelazione cosmica*, IGP XXIII, 2, s. 110-118.

108. *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty* (Przemówienie podczas spotkania z naukowcami w rzymskim Pałacu Kongresów, 29 VIII), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 37-39; toż: *„I trapianti sono una grande conquista della scienza a servizio dell'uomo. Il criterio fondamentale di valutazione risiede nella difesa e promozione del bene integrale della persona umana”*, IGP XXIII, 2, s. 280-285.

109. *Eucharystia jako pamiątka „mirabilia Dei”* (Audycja generalna, 4 X), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 28-29; toż: *L'Eucaristia, memoriale die „mirabilia Dei”*, IGP XXIII, 2, s. 520-529.

110. *Bóg powierzył ziemię człowiekowi, aby ją uprawiał i jej strzegł* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Rolników, 12 XI), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 32-33; toż: *Dio ha affidato la terra all'uomo affinché egli sia custode e non trianno della natura*, IGP XXIII, 2, s. 860-865.

111. *Szafarzedarówziemi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 XI), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 34; toż: *La Chiesa è vicina alla grande famiglia del mondo agricolo*, IGP XXIII, 2, s. 866-869.

2001

112. *Wszyscy razem ratujmy człowieka* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 18-20; toż: *In questo inizio di millennio, tutti insieme salviamo l'uomo!*, IGP XXIV, 1, s. 161-166.

113. *Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej* (Audycja generalna, 17 I), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 43-44; toż: *L'impegno per scongiurare la catastrofe ecologica*, IGP XXIV, 1, s. 177-183.

114. *Kunowym niebiosom i nowej ziemi* (Audycja generalna, 31 I), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 45-46; toż: *Verso nuovi cieli e una nuova terra*, IGP XXIV, 1, s. 256-262.

115. *Wszelkie stworzenie niech wielbi Pana* (Audycja generalna, 2 V), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 45-46; toż: *Festa degli amici di Dio*, IGP XXIV, 1, s. 1048-1055.

116. *Jesteśmy mieszkańcami ziemi i nieba* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 27 V), ORpol. 22(2001) nr 7-8, s. 55-56; toż: *„La Chiesa, mentre prende il largo nell'oceano del nuovo millennio, non perde di vista Cristo, la stella polare che orienta la sua navigazione”*, IGP XXIV, 1, s. 1080-1088.

117. *Turystyka w służbie pokoju i dialogu między cywilizacjami* (Orędzie na XXII Światowy Dzień Turystyki 2001 r., 9 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 4-6; toż: *„Il turismo, uno strumento al servizio della pace e del dialogo fra le civiltà”*, IGP XXIV, 1, s. 1174-1178.

118. *Pieśń Dn 3, 52-57 – niech wszelkie stworzenie wielbi Pana* (Audycja generalna, 12 XII), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 45; toż: *Cantico: Daniele 3,52-57: Ogni creatura lodi il Signore*, IGP XXIV, 2, s. 1105-1111.

2002

119. *Psalm 19 – hymn na cześć Boga Stwórcy* (Audycja generalna, 30 I), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 32-33; toż: *Salmo 18A: Immo al Dio creatore*, IGP XXV, 1, s. 137-143.

120. *Starożytne zabytki Kościoła mówią o wierze pierwszych chrześcijan* (Przesłanie z okazji 150. rocznicy powstania Papieskiej Komisji Archeologii Sakralnej, 12 II), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 11-12; toż: *Le catacombe hanno rappresentato in ogni epoca per i credenti un cardine di pietà e di unità*, IGP XXV, 1, s. 209-213.

121. *Psalm 65 – radość stworzeń z Opatrzności Bożej* (Audiencja generalna, 6 III), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 36-37; toż: *Salmo 64: Gioia delle creature di Dio per la sua provvidenza*, IGP XXV, 1, s. 312-318.

122. *O obowiązku szanowania świata stworzonego* (Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Bartłomieja I, 10 VI), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 4-5; toż: *La Sessione conclusiva del Simposio „Religione, Scienza e Ambiente*, IGP XXV, 1, s. 985-989.

123. *Ekoturystyka kluczem do właściwego rozwoju* (Orędzie na XXIII Światowy Dzień Turystyki 2002 r., 24 VI), ORpol. 23(2002) nr 9, s. 56-57; toż: *„La sfrenata bramosia di accumulare ricchezze impedisce di ascoltare l’allarmante grido di povertà di popoli interi”*, IGP XXV, 1, s. 1045-1049.

124. *Psalm 8 – wielkość Stwórcy i godność człowieka* (Audiencja generalna, 26 VI), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 45-46; toż: *Salmo 8: Grandezza del Signore e dignità dell’uomo*, IGP XXV, 1, s. 1063-1069.

125. *Psalm 93 – wspaniałość Boga Stworzyciela* (Audiencja generalna, 3 VII), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 46-47; toż: *Salmo 92: Esaltazione della potenza di Dio Creatore*, IGP XXV, 2, s. 15-21.

126. *Pieśń Dn 3, 57-88. 56 – całe stworzenie wielbi Boga* (Audiencja generalna, 10 VII), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 47-48; toż: *Cantico: Daniele 3, 57-88.56: Ogni creatura lodi il Signore*, IGP XXV, 2, s. 45-51.

127. *Psalm 148 – hymn na cześć Stwórcy* (Audiencja generalna, 17 VII), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 49; toż: *Salmo 148: Glorificazione di Dio Signore e Creatore*, IGP XXV, 2, s. 68-73.

128. *W obronie godności każdego człowieka* (Przemówienie do przedstawicieli Ruchu „Wiara i Światło”, 26 IX), ORpol. 23(2002) nr 12, s. 30; toż: *Siamo chiamati a scoprire rispettare sempre più la dignità dei disabili per accoglierli e integrarli nella vita sociale*, IGP XXV, 2, s. 381-382.

129. *Zawsze trzeba szanować godność osoby ludzkiej* (Przemówienie do przedstawicieli Instytutu Nauk o Człowieku, 26 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 36; toż: *Riproporre con coraggio l’intraprendenza, l’inventiva e la santità del fondatore come risposta ai segni dei tempi*, IGP XXV, 2, s. 622-623.

130. *Piękno gór* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 47; toż: *È necessaria un’autentica svolta culturale: dallo sfruttamento indiscriminato delle risorse occorre ‘convertirsi’ all’amministrazione responsabile dei beni che Dio ci offre*, IGP XXV, 2, s. 694-696.

131. *Odkrywać zdumiewającą prawdę o człowieku i świecie* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Nauk, 11 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 34-35; toż: *All’inizio di questo nuovo secolo gli scienziati facciano udire la propria voce con maggiore autorità nella causa della pace nel mondo*, IGP XXV, 2, s. 697-699.

2003

132. *Psalm 150 – chwalcie Pana* (Audiencja generalna, 26 II), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 49; toż: *Salmo 150: Ogni vivente dia lode al Signore*, IGP XXVI, 1, s. 273-278.

133. *Psalm 8 – wielkość Stwórcy i godność człowieka* (Audiencja generalna, 24 IX), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 36-37; toż: *Salmo 8: Grandezza del Signore e dignità dell'uomo*, IGP XXVI, 2, s. 294-300.

134. *Tryptyk Rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2003.

2004

135. *Pieśń Kol 1, 11c-20 – Chrystus początkiem całego stworzenia i Zmartwychwstania* (Audiencja generalna, 5 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 47-48; toż: *Cantico: Colossei 1, 3.12-20: Cristo fu generato prima di ogni creatura, è il primogenito di coloro che risuscitano dai morti*, IGP XXVII, 1, s. 554-560.

136. *Człowiek wobec majestatu i tajemnicy stworzenia* (Przesłanie z okazji XXV Mityngu Przyjaźni między narodami, 6 VIII), ORpol. 25(2004) nr 10, s. 7-8; toż: *Il tentativo di appropriarsi delle fonti della vita attraverso gli esperimenti di clonazione umana è manipolazione della realtà*, IGP XXVII, 2, s. 88-90.

137. *Psalm 49, 1-13 – marność bogactw [1]* (Audiencja generalna, 20 X), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 33-34; toż: *Salmo 48, 1-13: Vanità delle ricchezze*, IGP XXVII, 2, s. 434-440.

138. *Psalm 49 – marność bogactw [2]* (Audiencja generalna, 27 X), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 34-35; toż: *Salmo 48, 14-21: L'umana ricchezza non salva*, IGP XXVII, 2, s. 465-471.

139. *Pieśń Kol 1, 11c-20 – Chrystus początkiem całego stworzenia i Zmartwychwstania* (Audiencja generalna, 24 XI), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 38-39; toż: *Cantico: Colossei 1, 3.12-20: Cristo fu generato primo di ogni creatura, è il primogenito di coloro che risuscitano dai morti*, IGP XXVII, 2, s. 598-603.

140. *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2004.

2005

141. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, red. zespół pod kierownictwem P. Ptasznika i P. Sardiego, Znak, Kraków 2005.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Głoszenie Ewangelii człowiekowi stałą misją Kościoła* (List do kard. Jeana-Louisa Taurana, 24 V), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 4-5; toż: *Annunciare la novità liberatrice del Vangelo ad ogni uomo: ecco la missione e la sfida permanente della Chiesa*, IB I, s. 148-150.

2. *Psalm 111 – wielkość dzieł Bożych* (Audiencja generalna, 8 VI), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 43-44; toż: *Salmo 110: Grandi le opere del Signore*, IB I, s. 209-211.

3. *Narzędzie ewangelizacji* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 VII), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 14; toż: *La comunità cristiana dell'inizio del terzo millennio proclami unanime e concorde le verità della fede*, IB I, s. 316-318.

4. *Pieśń Kol 1, 11c-20 – Chrystus początkiem całego stworzenia i zmartwychwstania* (Audiencja generalna, 7 IX), ORpol. 27(2006) nr 1, s. 50-51; toż: *Cantico: Colossei 1, 3.12-20: Cristo fu generato prima di ogni creatura, è il primogenito di coloro che risuscitano dai morti*, IB I, s. 523-528.

5. *W obronie godności człowieka* (Przemówienie z okazji wręczenia Oświęcimskiej Nagrody Praw Człowieka, 16 X), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 47; toż: *Un forte appello per il diritti e la dignità dell'uomo si leva da una città che ha vissuto il terrore e il dolore di milioni di vittime innocenti dell'odio*, IB I, s. 673-674.

6. *Osoba ludzka w centrum porządku społecznego* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk i Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 21 XI), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 50-51; toż: *Il „contributo indiscusso” di Giovanni Paolo II al pensiero cristiano frutto di una „meditazione profonda sulla persona”*, IB I, s. 828-830.

7. Encyklika *Deus caritas est* (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21; toż: Lettera Enciclica [...] *Deus Caritas Est*, IB I, s. 1050-1126.

2006

8. *Pieśń Kol 1, 3. 12-20 – Chrystus początkiem całego stworzenia i zmartwychwstania* (Audiencja generalna, 4 I), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 39-40; toż: *Cantico: Colossei 1, 3. 12-20: Cristo fu generato prima di ogni creatura, è il primogenito di coloro che risuscitano dai morti*, IB II, 1, s. 10-15.

9. *Nie wolno naruszać życia i godności człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Anny, 5 II), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 50-52; toż: *Venendo nella casa dell'umanità. Gesù ci guarisce dalla febbre delle ideologie, delle idolatrie, della dimenticanza di Dio*, IB II, 1, s. 152-156.

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.

2007

11. Encyklika *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24-31; toż: Lettera Enciclica [...] *Spe salvi*, IB III, 2, s. 662-746.

12. *Boże Narodzenie świętem odrodzonego stworzenia* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 17-18; toż: *Natale è una festa della creazione ricostituita*, IB III, 2, s. 895-899.

2008

13. *Aby nauka nie stała się kryterium dobra* (Przemówienie do uczestników kolokwium nt. „Zmieniająca się tożsamość człowieka”, 28 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 34-35; toż: „*La scienza non diventi il criterio del bene*”, IB IV, 1, s.165-168.

14. *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.

15. *Nie ma sprzeczności między rozumieniem stworzenia w świetle wiary a nauką* (Przemówienie podczas sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 40-41; toż: *Non c'è opposizione tra fede nella creazione e scienza*, IB IV, 2, s. 594-596.

2009

16. *Ochrona środowiska jest drogą pokoju* (Homilia podczas Mszy św., 1 I), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 15-17; toż: *Sobrietà e solidarietà valori evangelici e universali*, IB V, 1, s. 1-6.

17. *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu, przyjaźni* (Orędzie na XLIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 5-7; toż: „*Nuove tecnologie, nuove relazioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo e di amicizia*”, IB V, 1, s. 123-127.

18. *Trzeba zapewnić wszystkim jednakowy dostęp do zasobów ziemi* (Przemówienie do uczestników obchodów 30. rocznicy powstania IFAD, 20 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 27-28; toż: *Va garantito a tutti un equo accesso alle risorse della terra*, IB V, 1, s. 271-273.

19. *Człowiek to coś więcej niż kombinacja informacji genetycznych* (Przemówienie do uczestników XV Zgromadzenia Zwyczajnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 21 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 30-32; toż: *Torna il pericolo di una vita „non degna di essere vissuta”*, IB V, 1, s. 284-287.

20. *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.

21. *Ochrona środowiska jest ściśle związana z integralnym rozwojem człowieka* (Audiencja generalna, 26 VIII), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 34-35; toż: *Tutela dell'ambiente per lo sviluppo umano integrale*, IB V, 2, s. 134-141.

22. *Św. Bonawentura był poszukiwaczem Boga i piewcą stworzenia* (Przemówienie podczas spotkania z mieszkańcami Bagnoregio, 6 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 30-31; toż: *Cercatore di Dio e cantore del creato*, IB V, 2, s. 181-185.

23. *Nowe technologie mogą pomagać w krzewieniu poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 29 X), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 24-26; toż: *La comunicazione punto fermo di ogni piano pastorale*, IB V, 2, 447-450.

24. *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia* (Ogłoszenie [...] na Światowy Dzień Pokoju 2010 r., 8 XII), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 4-8; toż: „*Se vuoi coltivare la pace, custodisci il creato*”, IB V, 2, s. 674-685.

2010

25. *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.

26. *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.

27. *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.

28. *Kościół musi być wolny od więzów materialnych, od zła duchowego i moralnego* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 44-46; toż: *La libertà della Chiesa da lacci materiali e potenze negative*, IB VI, 1, s. 990-994.

29. *Nauka jest miejscem spotkania człowieka z naturą i potencjalnie ze Stwórcą* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 31-32; toż: *La scienza per il bene dell'uomo e lo sviluppo dei popoli*, IB VI, 2, s. 708-710.

30. *Rolnictwo bogactwem niezbędnym na przyszłość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 14 XI), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 50-51; toż: *Per superare la crisi economica*, IB VI, 2, s. 833-838.

2011

31. *Ziemia należy do całej rodziny ludzkiej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 I), ORpol. 32(2011) nr 3, s. 42-43; toż: *Una sola famiglia umana*, IB VII, 1, s. 81-85.

32. *Mówmy ludziom Bogu posługując się nowymi językami cyfrowymi* (Przemówienie z okazji zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 28 II), ORpol. 32(2011) nr 3, s. 16-18; toż: *Nuovi linguaggi digitali per parlare di Dio all'uomo*, IB VII, 1, s. 266-269.

33. *Zmartwychwstanie Jezusa zakończeniem dzieła stworzenia i początkiem nowego życia* (Homilia podczas Mszy św. w Wigilię Paschalną, 23 IV), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 41-43; toż: *Il giorno della nuova creazione*, IB VII, 1, s. 510-514.

34. *Historia dobroci Boga od stworzenia do zbawienia (Psalm 136)* (Audiencja generalna, 19 X), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 38-41.

2012

35. *Wielkanoc to dzień nowego stworzenia* (Homilia podczas Mszy św. w Wigilię Paschalną, 7 IV), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 20-21; toż: *Il giorno di una nuova creazione*, IB VIII, 1, s. 421-424.

36. *Drogi wiodące do Boga: świat, człowiek, wiara* (Audiencja generalna, 14 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 39-41; toż: *Le vie portano alla conoscenza di Dio*, IB VIII, 2, s. 587-594.

37. *W poszukiwaniu znaków Boga w roztargnionym świecie* (Audiencja generalna, 12 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 40-42; toż: *Le tappe della Rivelazione*, IB VIII, 2, s. 745-752.

38. *Nienaruszalna godność człowieka* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 8-10; toż: *L'inviolabile dignità dell'uomo*, IB VIII, 2, s. 799-803.

2013

39. *Tajemnica Boga, który ma ręce i serce człowieka* (Audiencja generalna, 9 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 46-47; toż: *Il mistero di un Dio con mani e cuore d'uomo*, IB IX, 1, s. 43-49.

40. *Świat nie jest czymś, co się posiada, by rabować i wykorzystywać* (Audiencja generalna, 6 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 43-45; toż: *Noi e Dio*, IB IX, s. 169-182.

FRANCISZEK

2013

1. *Bądźmy opiekunami stworzenia* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie posługi Piotrowej, 19 III), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 18-19; toż: *Custodi dei doni di Dio*, IF I, 1, s. 19-22.

2. *Trzeba walczyć z różnymi formami ubóstwa materialnego i duchowego* (Audiencja dla członków Fundacji Papieskiej, 11 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 13-14; toż: *Udienza ai membri della „Papal Foundation”*, IF I, 1, s. 92-93.

3. *Praca ma służyć godności osoby* (Audiencja generalna, 1 V), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 44-45; toż: *Il lavoro è un elemento fondamentale per la dignità di una persona*, IF I, 1, s. 134-140.

4. *Kościół apeluje o ochronę godności* (Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, 24 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 22-24; toż: *Dio è buono, imitiamo Dio*, IF I, 1, s. 233-236.

5. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI), 10, 33; toż: *Lettera Enciclica Lumen Fidei*, IF I, 1, s. 410-508.

6. *Bez pracy nie ma godności* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Sardinia, 22 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 21-23.

7. Adhortacja [...] *Evangelii gaudium* (24 XI); toż: *Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium*, IF I, 2, 537-681.

8. *Chrystus jest centrum stworzenia, ludu, historii* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Wiary, 24 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 21-22.

9. *Internet, ale nie tylko* (Przemówienie podczas audiencji dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Świeckich, 7 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 37-38; toż: *Indispensabile la presenza della Chiesa in internet, non basta la tecnologia*, IF I, 2, s. 729-731.

10. „*Busola*” *ludu Bożego* (Przemówienie do członków Instytutu Dignitatis humanae, 7 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 38; toż: *Riscoprire dignità umana in una società efficientista che scarta deboli, nascituri, poveri, malati*, IF I, 2, s. 732-733.

11. *Gdy Bóg stwarza na nowo* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 10 XII), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 432-434.

2014

12. *Bóg przebacza, świat stworzony nie* (Audiencja generalna, 21 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 50-51; toż: *Scienza, dono speciale dello Spirito Santo. Pregarate per il mio viaggio in Terra Santa*, IF II, 1, s. 573-579.

13. *Niech nikt nie traktuje instrumentalnie imienia Boga* (Przemówienie podczas spotkania z Wielkim Muftim Jerozolimy, 26 V), ORpol. 34(2014) nr 6, s. 20-21; toż: *Non a violenza in nome di Dio*, IF II, 1, s. 614-615.

14. *Kim jesteś, człowieku?* (Przemówienie podczas wizyty w Instytucie Pamięci „Yad Vashem” w Jerozolimie, 26 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 21-22; toż: *Mai più!*, IF II, 1, s. 617-618.

15. *Najważniejsza jest godność człowieka* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata pracy i przedsiębiorcami regionu Molise, 5 VII), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 35-36; toż: *Ridare dignità a lavoratori*, IF II, 2, s. 5-7.

16. *Wobec godności osoby wszystko inne jest drugorzędne* (Homilia podczas Mszy św. na stadionie Campobasso, 5 VII), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 36-37; toż: *Carità via maestra dell'Evangelizzazione*, IF II, 2, s. 8-10.

17. *Ewolucja nie jest sprzeczna ze stworzeniem* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Papieskiej Akademii Nauk, 27 X), ORpol. 35(2014) nr 11, s. 42-44; toż: *Benedetto XVI un grande papa. Scienza sia per tutti*, IF II, 2, s. 442-444.

18. *Ziemia, mieszkanie i praca prawami wszystkich* (Przemówienie do uczestników światowego spotkania ruchów ludowych, 28 X), ORpol. 35(2014) nr 11, s. 44-48; toż: *Terra, tetto e lavoro*, IF II, 2, s. 445-454.

19. *Między godnością i transcendencją* (Przemówienie w Parlamencie Europejskim, 25 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 9-13; toż: *L'Europa riscopra la sua anima buona*, IF II, 2, s. 623-634.

20. *Zbrodnia obrazy człowieczeństwa* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Global Freedom Network, 2 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 27-28; toż: *La schiavitù moderna è un crimine di lesa umanità*, IF II, 2, s. 711-713.

2015

21. *Paradoks marnotrawstwa i nadmiernej konsumpcji* (Przesłanie do uczestników spotkania „Idee Expo 2015”, 7 II), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 24-25.
22. *Troska o wszelkie stworzenia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 9 II), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 382-384.
23. *Kobieta jest arcydziełem stworzenia* (Audiencja generalna, 22 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 46-47.
24. Encyklika [...] *Laudato si*. W trosce o wspólny dom (Rzym, 24 V).
25. *Bogactwo, którym się nie dzielimy, rodzi zepsucie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 25 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 479-481.
26. *Gromadźmy bogactwa, które mają wartość na „gieldzie niebieskiej”* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 19 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 508-510.
27. *Praca daje godność* (Audiencja generalna, 19 VIII), ORpol. 36(2015) nr 9, s. 49-50.
28. *W służbie osób, a nie idei* (Homilia podczas Mszy św., Hawana, 20 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 21-23.
29. *Od początku stworzenia Bóg błogosławi ludzką miłość* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Synodu, 4 X), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 15-17.
30. *Troszczmy się nawzajem o siebie i o świat stworzony* (Audiencja generalna, 28 X), ORpol. 36(2015) nr 11, s. 37-39.

2016

31. *Osoba w centrum polityki migracyjnej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 12-17.
32. *Gospodarka wszystkich dla wszystkich* (Przemówienie do włoskich przedsiębiorców, 27 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 43-45.
33. *Trzeba otrząsnąć się z obojętności i uwolnić się z niewoli dobrobytu materialnego* (Audiencja jubileuszowa, 14 V), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 12-13.
34. *Zbrodnie obrazy człowieczeństwa muszą uznać wszyscy – liderzy religijni, polityczni i społeczni* (Przemówienie do uczestników watykańskiego szczytu na temat „Handel ludźmi i przestępczość zorganizowana”, 3 VI), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 44-46.
35. *Okazujmy miłosierdzie naszemu wspólnemu domowi* (Przesłanie na Światowy Dzień Modlitwy o Ochronę Świata Stworzonego, 1 IX), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 4-7.
36. *Aby zachować planetę, konieczne jest działanie polityczne* (Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 14 X), ORpol. 37(2016) nr 11, s. 20-22.
37. *Żywność i woda prawami powszechnymi* (Audiencja generalna, 19 X), ORpol. 37(2016) nr 11, s. 46-48.

2017

38. *Nie pogrążajmy się w chaosie i niepohamowanej konsumpcji* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 I), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 34-36.
39. *Świat stworzony nie jest własnością człowieka* (Audiencja generalna, 22 II), ORpol. 38(2017) nr 3-4, s. 38-39.
40. *Wojna światowa o wodę* (Przemówienie na zakończenie seminarium poświęconego prawu człowieka do wody, 24 II), ORpol. 38(2017) nr 3-4, s. 23-25.
41. *Aby uzdrowić zraniony świat stworzony* (Wspólne przesłanie Papieża Franciszka i Patriarchy Ekumenicznego Bartłomieja na Światowy Dzień Modlitwy o Ochronę Świata Stworzonego, 1 IX), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 8.
42. *Przeciw materializmowi technokratycznemu* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 5 X), ORpol. 38(2017) nr 11, s. 9-12.

2018

43. *Korupcja to wirus skażający wszystko* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami władz, Lima, 19 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 27-29.
44. *Niepokojące wołanie ziemi* (Przemówienie do uczestników konferencji z okazji trzeciej rocznicy ogłoszenia encykliki „Laudato si’”, 6 VII), ORpol. 39(2018) nr 9-10, s. 34-36.
45. *Bożki z supermarketu* (Audiencja generalna, 1 VIII), ORpol. 39(2018) nr 8-9, s. 42-44.
46. *Skrząca iluzja bożków* (Audiencja generalna, 8 VIII), ORpol. 39(2018) nr 8-9, s. 44-45.
47. *Dostęp do wody pitnej fundamentalnym prawem człowieka* (Przesłanie na Światowy Dzień Modlitwy o Ochronę Świata Stworzonego, 1 IX), ORpol. 39(2018) nr 8-9, s. 4-5.
48. *Człowiek nie jest panem stworzenia* (Orędzie na Wielki Post 2019 r., 4 X), ORpol. 40(2019) nr 3, s. 7-8.
49. *Ogromna hańba dla ludzkości* (Przesłanie do uczestników konferencji na temat powszechnego dostępu do wody pitnej, 7 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 4-5.
50. *Posiadanie to odpowiedzialność* (Audiencja generalna, 7 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 15-16.
51. *Brakuje woli politycznej, żeby powstrzymać wyścig zbrojeń i położyć kres wojnom* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 12 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 7-8.
52. *Nie bądźmy niewolnikami konsumizmu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 26 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 44-45.
53. *Kryzys cywilizacji* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 29 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 46-48.
54. *Trzeba sprawiedliwie zarządzać zasobami wody na świecie* (Przesłanie do uczestników dnia studyjnego na temat wody, rolnictwa i wyżywienia, 13 XII), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 28-29.

2019

55. Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit* [...] do młodych i całego ludu bożego (25 III), p. 6, 16, 56, 107, 132, 147, 152, 161, 192, 193, 251, 257, 273.

56. *Żywność nie jest własnością prywatną* (Audiencja generalna, 27 III), ORpol. 40(2019) nr 4-5, s. 38-39.

57. *Rany zadawane środowisku są ranami zadawanymi ludzkości* (Przemówienie do uczestników II Forum „Wspólnot Laudato si” w Amatrice, 6 VII), ORpol. 40(2019) nr 9, s. 4-5.

58. *Dobra materialne winny służyć temu, by żyć uczciwie i dzielić się z potrzebującymi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 4 VIII), ORpol. 40(2019) nr 9, s. 31-32.

2020

59. *Bądźmy solą i światłem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 II), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 20-21.

60. *Trzeba poznać swoje bożki* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 25 III), ORpol. 41(2020) nr 5, s. 29-30.

61. *Usuńmy kamienie z serc* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 III), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 27.

62. *„Judaszu, gdzie jesteś?”* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 8 IV), ORpol. 41(2020) nr 5, s. 42-43.

63. *Nie ma przyszłości dla człowieka, jeśli niszczy środowisko* (Przemówienie na 50. Światowy Dzień Ziemi, 22 IV), ORpol. 41(2020) nr 5, s. 13-14.

64. *Trzeba mieć odwagę zobaczyć nasze ciemności, żeby wyszło światło Pana i nas zbawiło* (Homilia podczas Mszy św. w Domu świętej Marty, 6 V), ORpol. 41(2020) nr 7-8, s. 26-27.

65. *Skarb i drogocenna perła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 VII), ORpol. 41(2020) nr 9, s. 20-21.

66. *Powszechne przeznaczenie dóbr i cnota nadziei* (Audiencja generalna, 26 VIII), ORpol. 41(2020) nr 9, s. 15-16.

67. *Życie w harmonii ze światem stworzonym* (Przemówienie do grupy świeccich z Francji, zaangażowanych w kwestię nawrócenia ekologicznego, 3 IX), ORpol. 41(2020) nr 10, s. 12-14.

68. *Zdrowie człowieka nie może być oderwane od zdrowia środowiska* (Przemówienie do Wspólnot „Laudato si”, 12 IX), ORpol. 41(2020) nr 10, s. 9-11.

NOTY O AUTORACH

Ks. Krzysztof B a r d s k i, profesor, teolog. Studia na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie i w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (doktorat).

Od 1996 pracownik Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, obecnie kierownik Katedry Teologii i Hermeneutyki Biblijnej w Instytucie Nauk Biblijnych na Wydziale Teologicznym. Od 1998 również pracownik PWT w Warszawie.

Członek Stowarzyszenia Bibliistów Polskich (w latach 2008-2013 członek zarządu) i Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego (przewodniczący sekcji biblijno-patrystycznej).

Główne obszary zainteresowań badawczych: symbolika biblijna, historia interpretacji Biblii, translatoryka biblijna, literatura patrystyczna i rabinistyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Abraham – tajemnica ojcostwa* (1999); *He koinē dialektos. Język grecki Nowego Testamentu. Podręcznik* (1999); *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła* (2004); *Słowo oczyma Gołębic. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie* (2007); *W kręgu symboli biblijnych* (2010); *Lektyka Salomona. Biblia – symbol – interpretacja* (2011); *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii* (2016). Tłumacz licznych ksiąg biblijnych w Biblii Ekumenicznej i Biblii Edycji św. Pawła.

Tomasz G a r b o l, doktor habilitowany, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2000 r. pracownik tej uczelni, obecnie dyrektor Ośrodka Badań nad Literaturą Religijną.

Członek Komitetu Redakcyjnego kwartalnika „Ethos” oraz Komitetu Redakcyjnego serii „Biblioteka Utworów Religijnych”.

Główne obszary badań: sacrum w literaturze, poezja współczesna.

Publikacje książkowe: *Chrzest ziemi. Sacrum w poezji Zbigniewa Herberta* (2006); *Po Upadku. O Twórczości Czesława Miłosz* (2013); wydanie angielskojęzyczne *After the Fall: On the Writings of Czesław Miłosz*, 2020); *Miłosz. Los* (2018); *Literatura a religia w stanie podejrzenia* (2019).

Aneta G r o d e c k a, doktor habilitowany, profesor UAM, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza.

W latach 1990-2004 nauczyciel języka polskiego w szkołach podstawowych i liceum ogólnokształcącym. Od 2003 r. pracownik UAM, obecnie profesor nadzwyczajny w Zakładzie Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego Instytutu Filologii Polskiej na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej UAM.

Członkini Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza.

Główne obszary zainteresowań badawczych: pogranicze literatury i sztuk plastycznych, zagadnienia z zakresu wielozmysłowości i neurofilologii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Słownik pisarzy i dzieł współczesnych* (2000); *Poeci patrzą... Obrazy, wiersze, komentarze* (2008); *Wiersze o obrazach. Studium z dziejów ekfrazy* (2009, nominacja do Nagrody Stowarzyszenia Wydawców Szkół Wyższych, wyróżnienie w Konkursie na Najlepszy Podręcznik Akademicki podczas XIII Poznańskich Dni Książki Naukowej); *Bańka*

mydlana. Artefakt w przestrzeni pamięci (2013); *Słowo i obraz w epoce multiplikacji* (2016); *Umysł filologa. Studia o literaturze, mózgu i dydaktyce* (2020); *Wiersze znad palety. Twórczość poetycka artystów polskich XIX i XX wieku* (2020).

Agnieszka K. H a a s, doktor habilitowany, literaturoznawca, profesor UG. Studia z zakresu filologii polskiej i germańskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

Profesor nadzwyczajny w Zakładzie Literatury i Kultury Niemieckiej w Instytucie Filologii Germańskiej Uniwersytetu Gdańskiego, kierownik Pracowni Badań nad Niemiecką Literaturą Romantyczną, jej Źródłami i Recepcją, działającej przy Wydziale Filologicznym UG.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia literatury niemieckiej XVIII i XIX wieku, teoria i krytyka przekładu, komparatystyka literacka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Polskie przekłady „Fausta I” Goethego. Próba krytyki i zarys recepcji w Polsce* (2005); *Ku poetyckiej mistyce. Wczesna twórczość Friedricha Hölderlina wobec Nieuwarunkowanego* (2013).

Urszula J a ń c z y k, magister, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Jana Pawła II.

Od 2020 roku asystent w Katedrze Tekstologii i Edytorstwa Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: edytorstwo literatury polskiej XIX i XX wieku, krytyka tekstu, krytyka genezy, proces twórczy.

Autorka książki *Archiwum Filomatów w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. Historia zbioru* (w druku).

Grzegorz J ę d r e k, doktor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej i kulturoznawstwa na Katolickim Uniwersytecie Lubelski Jana Pawła II.

W latach 2019-2020 zatrudniony w Biurze Prasowym Kancelarii Prezydenta Urzędu Miasta Lublin. Od 2015 do 2019 r. pracownik Ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN. W latach 2014-2015 specjalista do spraw social media w KUL. Pracownik dydaktyczny KUL i współpracownik Wyższej Szkoły Społeczno-Przyrodniczej im. Wincentego Pola w Lublinie (prowadzenie zajęć z zakresu: nowych mediów, public relations, kultury i komunikacji międzykulturowej oraz literatury). Autor bloga o PR i marketingu w kulturze w wniedoczaspie.pl.

Laureat Lubelskiego Wyróżnienia Kulturalnego „Żurawie 2012” w kategorii „Słowo”.

Główne obszary zainteresowań badawczych: komunikacja, literatura cyfrowa, nowe media, teoria literatury, kultura i poezja współczesna.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Bernadetta K u c z e r a - C h a c h u l s k a, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Do 2021 pracownik Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: w latach 2016-2019 dyrektor Instytutu Filologii Polskiej UKSW, kierownik Katedry Badań nad Romantyzmem i Twórczością Cypriana Norwida oraz Zakładu Aksjologii i Estetyki Literackiej, redaktor naczelna czasopisma „Colloquia Litteraria”. Obecnie profesor w Instytucie Badań Literackich PAN.

Członkini Polskiego Towarzystwa Estetycznego i Towarzystwa im. Adama Mickiewicza.

Odnaczona Złotym Krzyżem Zasługi.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura polskiego romantyzmu (Mickiewicz, Norwid), literatura XIX i XX wieku, teoria literatury i estetyka literacka (Ingarden), pogranicza literatury i teologii oraz literatury i filozofii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Czas siły zupełnej. O kategorii wysiłku w poezji Norwida* (1998); *Przemiany form i postaw elegijnych w literaturze XIX wieku. Mickiewicz – Słowacki – Norwid – Faleński – Asnyk – Konopnicka* (2002); *Norwida „przypowieść o pięknie” i inne szkice z pogranicza genologii i estetyki* (2008); *Z estetyki nieskończoności. Szkice o polskiej poezji (nie tylko) XX wieku* (2012); *Procent od kontemplacji. Marian Maciejewski i inne szkice o metodzie* (2016); *Cyprian Norwid. Estetyka teologiczna* (2018); *Z Ingardenowskiej estetyki poezji* (2019). Redaktor serii wydawniczych „Problemy Romantyzmu” i „Zeszyty Zakładu Aksjologii i Estetyki Literackiej”.

Andrzej M a r y n i a r c z y k SDB, profesor, filozof, metafizyk. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1980-1987 r. wicerektor i kierownik studiów w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Od 1987 pracownik KUL, od 1996 r. kierownik Katedry Metafizyki w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii, w latach 1996-1999 Kierownik Sekcji Filozofii Teoretycznej KUL.

W latach 2000-2009 redaktor naczelny *Powszechnej encyklopedii filozofii*, w latach 2009-2011 redaktor naczelny *Encyklopedii filozofii polskiej*.

Prezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu. Członek Pontificia Academia di S. Tommaso w Rzymie, Società Internazionale Tommaso d’Aquino, American Association of Catholic Philosophers, American Society of Christian Philosophers, Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Filozoficznego,

Główne obszary badań: metafizyka, metodologia metafizyki, teoria poznania metafizycznego, filozofia prawa, antropologia filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Metoda separacji a metafizyka. Związek formowania pojęcia bytu z determinacją przedmiotu metafizyki* (1985); *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania* (1991); *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości. Dzieje arystotelesowskiej koncepcji substancji* (1998); *Metafizyka w ekologii* (1999); *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości* (2001; wyd. angielskojęzyczne: *The Monistic and Dualistic Interpretation of Reality*, (2010); *O przyczynach, partycypacji i analogii* (2005); *Odkrycie wewnętrznej struktury bytów* (2006); *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy* (2007); *Człowiek wobec świata. Studium z metafizyki realistycznej* (2009); *Metafizyka a ontologie* (2015); *The Realistic Interpretation of Reality* (2015); *Rationality and Finality of the World of Persons and Things* (2016); *On Causes, Participation and Analogy* (2017); *Dlaczego stworzenie „ex nihilo”. Teoria metafizycznego kreacjonizmu* (2018); *Discovery of the Internal Structure of Beings* (2018).

Aneta M a z u r, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

W latach 1985-1994 pracownik Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu, od 1994 r. Uniwersytetu Opolskiego: w latach 2003-2008 kierownik Katedry Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski, 2012-2015 – kierownik Katedry Historii Literatury Polskiej, Komparatystyki i Antropologii Literackiej, obecnie profesor w Katedrze Literatury Polskiej Instytutu Nauk o Literaturze na Wydziale Filologicznym. Członek redakcji czasopisma „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”.

Członek Opolskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk i Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza.

Wyróżniona Nagrodą Literacką im. Marka Jodłowskiego w dziedzinie krytyki literackiej i esystryki oraz Sienkiewiczowskim Medalem i Dyplomem Uznania.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura polska i europejska drugiej połowy XIX wieku, europejska proza realistyczna, komparatystyka, kulturowa topika melancholii, twórczość Adalberta Stiftera.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Parnasizm w poezji polskiej drugiej połowy XIX i początku XX wieku* (1993); *Transcendencja realistów. Motywy metafizyczne w polskiej i niemieckiej prozie II połowy XIX wieku* (2001); *Codziennosc w literaturze XIX (i XX) wieku. Od Adalberta Stiftera do współczesności* (współred., 2007); *Pod znakiem Saturna. Topika melancholii w późnej twórczości Elizy Orzeszkowej* (2010); *Światy melancholii. W 500-lecie „Melencolii” Albrechta Dürera 1514-2014* (współred., 2016); *Elegia dla kanonu? Szkice komparatystyczne* (2020).

Alicja P i e t r a s, doktor, filozof. Studia z zakresu socjologii i filozofii oraz z zakresu nauki języka polskiego jako obcego (podyplomowe) na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.

W latach 2008-2012 adiunkt w Katedrze Filozofii Akademii Pomorskiej w Słupsku. Od 2016 r. adiunkt w Instytucie Filozofii na Wydziale Nauk Humanistycznych UŚ.

Vice-prezydent Nicolai Hartmann Society, członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Członek Komisji Filozofii i Socjologii PAN (Oddział Katowice) oraz Rady Redakcyjnej czasopisma „Folia Philosophica”.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia niemieckiej filozofii transcendentalnej, ontologia bytu duchowego, teoria poznania, aksjologia, filozoficzne postawy nauk społecznych i kognitywistyki.

Autorka książki *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii* (2012). Tłumaczka tekstów W. Windelbanda, M. Nida-Rümelin i W. Sezemanna.

Andrzej S z y j e s k i, profesor, religioznawca, antropolog religii. Studia religioznawcze w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Od 1987 roku pracownik UJ, Obecnie kierownik Zakładu Fenomenologii i Antropologii Religii Instytutu Religioznawstwa na Wydziale Filozoficznym UJ.

Członek Polskiego Towarzystwa Religioznawczego (w latach 2005-2008 sekretarz naukowy). Członek Komitetu Redakcyjnego „Przeglądu Religioznawczego”.

Główne obszary zainteresowań badawczych: religie społeczności tradycyjnych (w szczególności Australii i Oceanii), teoria mitu, symbol religijny, szamanizm, antropologia religii, metodologia religioznawstwa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Symbolika kruka. Między mitem a rzeczywistością* (1991); *Religie Australii* (1998); *Etnologia religii* (2001); *Religia Słowian* (2003); *Od Valinoru do Mordoru. Świat mitu a religia w dziele Tolkiena* (2004); *Religie Czarnej Afryki* (2005); *Szamanizm* (2005); *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości* (2014).

Renata T a n i c z u k, doktor habilitowany, profesor UW, kulturoznawczyni.

Obecnie kierowniczką Zakładu Badań Praktyk Kulturowych w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego.

Członkini Komitetu Nauk o Kulturze PAN i Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: studia nad rzeczami, kolekcjonowaniem i muzeami, sound studies i soundscape studies.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ars colligendi. Kolekcjonowanie jako forma aktywności kulturalnej* (2011); *Audiosfera Wrocławia* (współred., 2014); *Sounds of War and Peace: Soundscapes of European Cities in 1945* (współred., 2018); *Kolekcja – pamięć – tożsamość. Studia o kolekcjonowaniu* (2018).

CONTENTS
Ethos 33, no. 3 (131) (2020)

THINGS

From the Editors, Ambiwalencja rzeczy (D.Ch.)	5
From the Editors, The Ambivalence of Things (D.Ch.)	13
John Paul II and Bartholomew I, O obowiązku szanowania świata stworzonego. Wspólna deklaracja (Rzym–Wenecja, 10 VI 2002).	23
John Paul II and Bartholomew I, On the Duty of Respect Towards Creation: Common Declaration on Environmental Ethics (Rome and Venice, 10 June 2002)	27

INSIGHT INTO THE NATURE OF THINGS

Krzysztof Bardski, Creative Hermeneutics of Biblical Symbolism: Thing-symbol as <i>Locus Theologicus</i> in the More-than-literal Interpretation of the Bible	33
DOI 10.12887/33-2020-3-131-05	
Andrzej Maryniarczyk, <i>Res</i> , as seen from the Perspective of Classical Metaphysics	54
DOI 10.12887/33-2020-3-131-06	
Alicja Pietras, What It Means to Be a Transcendental Idealist and an Empirical Idealist at the Same Time: On the Status of Things in Transcendental Philosophy	69
DOI 10.12887/33-2020-3-131-07	

THE POETS SPEAK

Bernadetta Kucera-Chachulska, Trees and Leaves in the Last Poems by Mickiewicz: An Interpretative Essay	93
DOI 10.12887/33-2020-3-131-08	
Tomasz Garbół, “The furrow of fate in the hand”...: On the Materialistic Aspect of the Poetry of Zbigniew Herbert	107
DOI 10.12887/33-2020-3-131-09	

THINGS IN NOVELS

- Agnieszka K. H a a s, “All sorts of objects that have fallen out of use, which made them all the more captivating”... (Non-)everyday Objects in *The Magic Mountain* by Thomas Mann. 125
DOI 10.12887/33-2020-3-131-10
- Aneta M a z u r, A Slave and a Ruler to Things: The Relationship between Man and Objects, as seen in the Prose of Realism. 158
DOI 10.12887/33-2020-3-131-11

THINGS IN CULTURE

- Renata T ań c z u k, Missionary Collections: A Materialized Dimension of Encounters in Contact Zones 193
DOI 10.12887/33-2020-3-131-12
- Andrzej S z y j e w s k i, Poles and Totems: Australian Sacred Constructions 216
DOI 10.12887/33-2020-3-131-13

TOWARDS NON-PHYSICAL THINGS

- Aneta G r o d e c k a, A Gate to the World of Spirit: On the Weave of the Image and the Word in the Work of Maciej Bieniasz 233
DOI 10.12887/33-2020-3-131-14
- Grzegorz J ę d r e k, Multimedia, Code, and Cultural Interfaces in Cybernetic Poetry: Some Conclusions of a Study on the Artistic Practices of the *Rozdzielczość Chleba* Collective 259
DOI 10.12887/33-2020-3-131-15

A NEW READING

Around the Output of Karol Wojtyła—John Paul II

- Urszula J ań c z y k, The Wojtyła We Know: On the Problems of Editing Literary and Theatrical Works by Karol Wojtyła; The Textological Aspect 279
DOI 10.12887/33-2020-3-131-16

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Percy B. S h e l l e y, On Life (trans. D. Chabrajska) 303
DOI 10.12887/33-2020-3-131-17

NOTES AND REVIEWS

- Jacek W o j t y s i a k, In Defense of Ethical Intuitionism (review of Artur Szutta's *Intuicje moralne: O poznaniu dobra i zła*, Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2018) 309
- Lukasz L i b o w s k i, A Reason That Loves, a Heart That Thinks (review of Ignacy Dudkiewicz and Andrzej Szostek's *Uczestniczyć w losie Drugiego: Rozmowy o etyce, Kościele i świecie*, Warszawa: Biblioteka "Więzi", 2018) 314
- Books recommended by *Ethos* (Ireneusz Ziemiński, *Religia jako idolatria: Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*, Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, 2020; Dobrosław Kot, *Tratwa Odysa: Esej o uchodźcach*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2020) . . . 320

REPORTS

- Piotr J a s z c z a k and Iwona J ę d r z e j e w s k a, Around Private Discourse (A Conference "Autobiography as a Literary Document: Case Studies," KUL, Lublin, 15 Sept. 2020) 325

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Patrycja M i k u l s k a, 'Thing': What Is It? 329

BIBLIOGRAPHY

- Maria F i l i p i a k, The Human Being Facing Things: A Bibliography of the Addresses of John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1978 to 2020 335
DOI 10.12887/33-2020-3-131-22
- Notes about the Authors. 357

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.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 św. 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 – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław KALINOWSKI – rektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław SITARZ – prorektor KUL
S. Prof. Dr hab. Beata ZARZYCKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Krzysztof NARECKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Ewa TRZASKOWSKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHON
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

**Warunki
prenumeraty****Cena prenumeraty krajowej na rok 2020: rocznie 70,00 zł.**

Prenumeratory 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. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

Cena brutto: 20 zł
w tym VAT: 8%

W poprzednich numerach:

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)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)
Upadek (124)
Słuchanie (125)
Muzyczność (126)
Piękno (127)
Hope (128, tom w języku angielskim)
Rozmowa (129)
Dom (130)

W najbliższych numerach:

-
- * Władza
 - * Głupota
 - * Język
 - * Pamięć
 - * Ludzie i miejsca
 - * O jedzeniu
-

ISSN 0860-8024



9 770860 802403
www.ethos.lublin.pl