

ETHOS



KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 135
lipiec-wrzesień 2021

PAMIĘĆ

W numerze m.in.

Karolina ROZMARYNOWSKA

* Pamięć jako wierność

Iwona BARWICKA-TYLEK

* Przeszłość, która nie zaniedbuje
przyszłości

Krzysztof BABICKI

* Fotografia jako medium pamięci

Andrzej BORKOWSKI

* Pamięć wobec traumy

Agnieszka K. HAAS

* Między wspomnieniem
a zapomnieniem

Wojciech KUDYBA

* Pamięć i zapomnienie
o arcydziełach

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 MAŁZIK, 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, 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
Ferdí McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Krzysztof ARCIMOWICZ, Marek BERNACKI, Stefan BIELAŃSKI, Piotr BOREK, Urszula CIERNIAK
Roman DROZD, Tomasz FERENC, Przemysław GAWRON, Witold GLINKOWSKI, Hieronim GRALA
Bohdan HALCZAK, Jarosław JAKUBOWSKI, Jacek JAŚTAŁ, Norbert JERZAK, Jadwiga KITA-HUBER
Leszek KOPCIUCH, Martyna KOSZKAŁO, Roman KRZYWY, Dariusz KULESA
Joanna KURCZEWSKA, Agnieszka KWIATKOWSKA, Cezary LIPÍŃSKI, Marek MACIEJCZAK
Mariusz MAZUR, Wojciech MLECZKO CR, Krystyna MODRZEJEWSKA, Roman MNICH
Dariusz NOWACKI, Anna PASZKIEWICZ, Beata PAWLETKO, Teresa PĘKAŁA, Andrzej SZPOCIŃSKI
Dorota ŚLIWA, Joanna TARKOWSKA, Szymon WRÓBEL, Zofia ZARĘBIANKA
Michał ZEMBRZUSKI, Magdalena ŻARDECKA, Karol ŻOJDŹ, Artur ŻYWIÓLEK

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

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MAŁZIK

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 34
2021 nr 3(135)

PAMIĘĆ

- * Od Redakcji – Obecność rzeczy przeszłych (P.M.) 5
- * From the Editors – The Present of Past Things (P.M.) 13
- * JAN PAWEŁ II – O oczyszczenie pamięci. Przebaczymy i prosimy o przebaczenie (Homilia wygłoszona w Dniu Przebaczenia, Watykan, 12 III 2000) 23
- * JOHN PAUL II – For Purification of Memory: Let Us Forgive and Ask Forgiveness (Homily delivered in the Vatican on the Day of Pardon, 12 March 2000) 27

ŚWIADOMOŚĆ – PAMIĘĆ – TOŻSAMOŚĆ

- * Karolina ROZMARYNOWSKA – Pamięć jako wierność. Idea pamięci „fortunnej” w filozofii Paula Ricoeura 33
DOI 10.12887/34-2021-3-135-05
- * Adriana WARMBIER – Świadomość przedrefleksyjna i tworzenie ocen. Rola pamięci i antycypacji afektywnej w procesach motywacyjnych i rozumowaniu praktycznym 46
DOI 10.12887/34-2021-3-135-06

PAMIĘĆ I HISTORIA

- * Iwona BARWICKA-TYLEK – Przeszłość, która nie zaniedbuje przyszłości. O roztroprym korzystaniu z pamięci 67
DOI 10.12887/34-2021-3-135-07
- * Przemysław ROTENGRUBER – Pamięć i dialog. Pomiędzy werdyktami historii a pułapką społecznych iluzji 85
DOI 10.12887/34-2021-3-135-08
- * Marta BARANOWSKA – Ku virtù grande. Pamięć w świecie politycznym Niccola Machiavellego 108
DOI 10.12887/34-2021-3-135-09

OBRAZY PAMIĘCI

- * Krzysztof BABICKI – Fotografia jako medium pamięci. Szkic na podstawie *Hanemanna* Stefana Chwina i *Dracha* Szczepana Twardocha **131**
DOI 10.12887/34-2021-3-135-10
- * Andrzej BORKOWSKI – Pamięć wobec traumy. O osobach z niepełno-
sprawnością w literaturze współczesnej **148**
DOI 10.12887/34-2021-3-135-11
- * Agnieszka K. HAAS – Między wspomnieniem a zapomnieniem. Metempsy-
choza, anamneza, wędrówka duszy. Przedstawienia pamięci w niemieckiej
literaturze osiemnastego wieku **166**
DOI 10.12887/34-2021-3-135-12
- * Wojciech KUDYBA – Pamięć i zapomnienie o arcydziełach. Przypadek
Josepha Malègue'a **193**
DOI 10.12887/34-2021-3-135-13
- * Monika SIDOR – Paradoksy pamięci w rozważaniach Marii Stiepanowej.
Powieść *Pamięci pamięci* **207**
DOI 10.12887/34-2021-3-135-14

PAMIĘĆ JAKO ZAPIS PRZESZŁOŚCI

- * Michał KURAN – Do naśladowania i ku przestrodze. Formy pamięci w epice
historyczno-heroicznej Samuela Twardowskiego **227**
DOI 10.12887/34-2021-3-135-15
- * Radosław SZTYBER – Horyzonty prawdy w polskich gazetach ulotnych
z roku 1621. W czterechsetlecie batalii chocimskiej **262**
DOI 10.12887/34-2021-3-135-16
- * Angelika PAWLACZYK – Między radością a nostalgią. Pamięć o komuni-
zmie w polskiej społeczności Stryja na Ukrainie **285**
DOI 10.12887/34-2021-3-135-17

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Klaudia JEZNACH – Powrót do zagubionej prawdy. Kultura hellenistyczna
jako preewangelia **303**
DOI 10.12887/34-2021-3-135-18

MYŚLĄC OJCZYŻNA...

- * Włodzimierz OSADCZY – Teologia narodu i świadomość chrześcijańskiej misji Polski w świetle działalności i charyzmatu księży zmartwychwstańców **325**
DOI 10.12887/34-2021-3-135-19

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Paweł PRÜFER – Sekularyzacja czy desekularyzacja? (rec. J. Mariański, *Peter Ludwig Berger (1929-2017). Przejście od sekularyzacji do desekularyzacji*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2021) **347**
- * Ks. Krzysztof BURCZAK – Jak wykuwała się koncepcja Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (rec. A. Dębiński, M. Pyter, *Wizjoner i realista. O Idzim Radziszewskim – twórcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020) **352**
- * Propozycje „Ethosu” (M. Szulakiewicz, „*Uczyń nas otwartymi*”. *Studia z filozofii otwartości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2021) **356**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Mirosława CHUDA – W „wiecznej” pamięci **359**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – Czerpać z dziedzictwa. Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o znaczeniu pamięci dla trwałości wiary i rozwoju kultury. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2021 **363**
DOI 10.12887/34-2021-3-135-24
- * Noty o autorach **379**
- * Contents **385**



Pieter de Hooch, *Wnętrze z kobietami przy bieleńniarce*, 1663, Rijksmuseum, Amsterdam.
Źródło: Wikimedia Commons



Georges de La Tour, *Pokutująca Magdalena*, ok. 1640, Metropolitan Museum of Art, New York.
Źródło: Wikimedia Commons

OD REDAKCJI

OBECNOŚĆ RZECZY PRZESZŁYCH

Pamięć to jeden z tematów stale obecnych w historii ludzkiej myśli – co najmniej od czasów, gdy Platon uczynił zeń centralną kategorię swojej epistemologii. Waga, jaką przypisywał pamięci, była ogromna. Bez niej niemożliwe byłoby jakiegokolwiek poznanie, również to najmniej wartościowe, nawet bowiem mniemanie, którego źródłem są zmysły, wymaga zapamiętywania. Poznanie zaś we właściwym sensie tego słowa, poznanie idei, to dla człowieka – duszy istniejącej w ciele – przypomnienie, anamneza, treści już znanych, lecz zapomnianych: poznał je, gdy jego dusza, wolna jeszcze od cielesności, mogła oglądać prawdziwy byt, lecz zapomniał, rozpoczynając egzystencję w świecie fizycznym¹.

Współcześnie prób zrozumienia pamięci nie tylko nie porzucono, lecz – zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach – podejmuje się je z coraz większą intensywnością² w różnych dziedzinach nauki; w dociekaniach tych filozofia nie przestaje odgrywać istotnej roli, tak że mówi się nawet o filozofii pamięci jako o odrębnej dyscyplinie³. Wśród przyczyn wzmożonego zainteresowania pamięcią zarówno w nauce, literaturze i sztuce, a także w prywatnych i publicznych dyskusjach, wskazywana bywa obawa, że człowiek współczesny pogrąża się w społecznej amnezji, że odrywa się od przeszłości, która go ukształtowała, a raczej – od różnych przeszłości, które ukształtowały jednostki czy zbiorowości⁴.

Namysł nad pamięcią – czy to wyspecjalizowany, czy to „amatorski” – cechują paradoksy, a nawet sprzeczności. Pamięć opisywana jest jako indywidu-

¹ Szerzej na temat platońskiego rozumienia pamięci, jej rodzajów i funkcji zob. E. Wołicka, *Platońskie rozłogi pamięci*, „Znak” 2009, nr 647, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/6452008el-zbieta-wolickaplatońskie-rozłogi-pamieci/>.

² Szerzej na temat źródeł współczesnego zainteresowania pamięcią zob. S. Radstone, B. Schartz, *Introduction: Mapping Memory*, w: *Memory: Histories, Theories, Debates*, red. S. Radstone, B. Schwartz, Frodham University Press, New York 2010, s. 1-9.

³ Zob. K. Michaelian, J. Sutton, hasło „Memory”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/memory/>.

⁴ Por. Radstone, Schartz, dz. cyt., s. 1n.

alna, prywatna, wewnętrzna i ukryta (czasem nawet przed samym podmiotem, jej „posiadaczem”), lecz także jako zbiorowa, właściwa różnym grupom społecznym, do których jednostka należy, publiczna, zewnętrzna i jawna. Stanowi coś z jednej strony trwałego, a także utrwalającego – jako spoiwo tożsamości człowieka, tak że pozostanie w pamięci następnych pokoleń uważane bywa za swoisty surogat nieśmiertelności (lub jedyna dostępna człowiekowi jej postać), a wymazanie z pamięci przez usunięcie materialnych, obecnych w danej kulturze śladów czyjegoś istnienia za karę cięższą niż kara śmierci⁵. Z drugiej strony pamięć postrzegana jest też jako krucha, łatwo utracalna, podatna na zniekształcenia czy wręcz z istoty swej niewierna – stanowi jeden z aspektów kondycji ludzkiej, kondycji istoty istniejącej w czasie, przemijającej „jak kwiat na polu; ledwie muśnie go wiatr, a już go nie ma, i miejsce, gdzie był już go nie poznaje” (Ps 103, 15-16). Można doświadczać pamięci jako źródła bólu i ograniczeń, lecz także pocieszenia i siły. Doświadczenia takie obejmują zarówno ludzką bezradność wobec pamięci, jak i pewne „zwycięstwa” nad nią i jej działaniem, tylko częściowo poddającym się pragnieniom i decyzjom człowieka, a także próby przyjęcia za nią odpowiedzialności czy sprostania powinnościom moralnym, jakie przed nami stawia.

Refleksja nad pamięcią korzysta z metafor – czy też, jak powiedziała by Gaston Bachelard – obrazów. Jego zdaniem metafora wprawdzie „nadaje cielesność trudnym do przekazania wrażeniom”⁶, ale jest zbyt słabo zakorzeniona w rzeczywistości, a zarazem zbyt mało twórcza, by miała faktyczną wartość fenomenologiczną i nie może dostarczyć modelu bytu psychicznego – modelu, który pozwoliłby lepiej ów byt zrozumieć⁷. Wartość taką Bachelard przypisuje natomiast „obrazom tego, co utajone”⁸. Wydaje się, że niektóre z niedosłownych sposobów mówienia o pamięci, obecne w historii ludzkiej myśli, można uznać za obrazy w tym właśnie sensie.

Przypomnijmy na przykład prosty obraz, który Sokrates podsuwa swojemu rozmówcy oraz wszystkim czytelnikom Platońskiego dialogu *Teajtet*: „Przyjmij, dla naszych rozważań, że w naszych duszach jest tabliczka woskowa. U jednego większa, u drugiego mniejsza. U jednego z czystego wosku, u drugiego z brudniejszego i twardszego, u niektórych z miększego, a bywa, że

⁵ Szerzej na ten temat zob. np. T. E. R o b e y, *Damatio memoriae: The Rebirth of Condemnation of Memory in Renaissance Florence*, „Renaissance and Reformation” 36(2013) nr 3, s. 5-32. Dziś natomiast, gdy dysponujemy zaawansowanymi technologicznie postaciami pamięci zewnętrznej, w której słowa i działania człowieka mogą pozostawić trwałe ślady, pojawiają się dyskusje o „prawie do bycia zapomnianym” (zob. M i c h a e l i a n, S u t t o n, dz. cyt.).

⁶ G. B a c h e l a r d, *Poetyka przestrzeni: szuflada, kufry i szafy*, tłum. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki” 67(1976) nr 1, s. 233.

⁷ Por. tamże, s. 233, 236.

⁸ Tamże, s. 236.

z takiego w sam raz. Powiedzmy, że jest to dar matki Muz, Menmozyny. Jeżeli z tego, co widzimy albo słyszymy, albo pomyślimy, chcemy coś zapamiętać, podkładamy tę tabliczkę pod spostrzeżenia i myśli, aby się w niej odbijały tak jak wyciski pieczęci. To, co się w niej odbija, pamiętamy to i wiemy, jak długo trwa ślad w materiale. Jeżeli się ten ślad zatrze albo nie sposób go wypięczętować, zapominamy i nie wiemy”⁹. Ciekawy wydaje się tutaj wybór tworzywa, z którego wykonano ów boski dar, tabliczkę pamięci: wosk jest zarazem dosyć miękki i wystraszająco twardy, by stosunkowo wiernie oddać i zachować kształt odcisniętego przedmiotu – choć łatwo też o zniekształcenia, a zachowany kształt stopniowo zaciera się i zanika. Interesująca jest również sugestia, że zapamiętywanie to czynność dowolna, że wybieramy treści, które chcemy utrwalić. Platowska tabliczka, stanowiąc część ludzkiej duszy, pozostaje jednak bardzo podobna do wszelkich „zewnętrznych” tabliczek, a także innych, analogicznych przedmiotów pełniących podobne funkcje. Przedmioty te mogą się istotnie różnić – jak różnią się między sobą kawałek wosku, papierowy zeszyt, dysk komputera czy wirtualna chmura – wykorzystujemy je jednak do przechowywania informacji, a niektóre z nich wprost nazywamy pamięcią. Te postaci „pamięci” upodabnia do proponowanego przez Platona obrazu zasadnicza (choć nie niezawodna – czego doświadczą wszyscy użytkownicy komputerów) zależność dokonania pamięciowego zapisu od woli człowieka.

Analogiczny, lecz zarysowany z większym rozmachem obraz pamięci przedstawia św. Augustyn: „Wyjdę więc i poza tę moc mojej natury [zmysły], stopniowo wspinając się ku Temu, który mnie stworzył, taką nadając mi naturę. Oto dochodzę do rozległych pól, do przestronnego pałacu (łac. *lata praetoria*) mojej pamięci, gdzie się przechowują niezliczone obrazy najróżniejszych rzeczy, przyniesione przez zmysły. Tam się odkłada też to, co sobie wyobrażamy, powiększając albo pomniejszając wrażenia zmysłowe czy w jakikolwiek inny sposób je zmieniając, jak też inne rzeczy, które oddajemy tam na przechowanie, by trwały, dopóki ich nie wchłonie i nie pogrzebie zapomnienie”¹⁰. Obraz ten podkreśla rozmiary „przestrzeni” pamięci, która nie przypomina już tabliczki, ani tym bardziej pendrive’a, lecz krajobraz i budowlę; nie jest „przenośną” rzeczą, lecz miejscem, które odwiedzamy w poszukiwaniu dawnych wrażeń i wyobrażeń, nie mając pewności, czy to, czego szukamy, nie znalazło się na zawsze poza naszym zasięgiem.

⁹ P l a t o n, *Teajtet*, 191 D, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, s. 81n.

¹⁰ Ś w. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. X, 8, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 229.

Jeszcze inne obrazy pamięci – które z historii literatury i filozofii francuskiej przywołuje cytowany wyżej Bachelard – ukazują ją znów w mniejszej skali i akcentują jej osobisty charakter; to „modele intymności”¹¹, „przedmioty-podmioty”¹² związane z ludzkim sposobem istnienia, z zamieszkiwaniem, z domem. Szczególne miejsce wśród nich zajmuje – zdaniem filozofa – szafa (franc. armoire): nazywa on ją „rzeczą piękną”¹³, „bytem głębi”¹⁴, odwołując się między innymi do poematu Charlesa Peguy *Ève*, w którym słowa „szafa”, „pamięć” (franc. memoire) i „świątynia” (franc. temple) powracają i zastępują się nawzajem, by stać się niemal synonimami¹⁵. „W szafie – pisze Bachelard – żyje ośrodek ładu [...]. W niej króluje porządek, a raczej porządek jest królestwem. Porządek nie jest po prostu geometryczny. Porządek w niej przypomina historię rodziny. [...] Wraz z lawendą wkracza także do szafy historia pór roku”¹⁶. Kreślony przez Bachelarda obraz pamięci tchnie spokojem, atmosferą przemienionego w mit domu dzieciństwa i chociaż niekiedy „wspomnienia powracają tłumnie”¹⁷, ich napływ nie jest atakiem trudnej do opanowania lub wrogiej siły – przypominają raczej promień światła. I nawet to, że pamięć-szafa nie zawsze i nie każdemu pozwala się otworzyć, nie zmienia zasadniczo optymistycznej wymowy tego obrazu.

Pamięć nie zawsze ukazywana jest jako jakiś rodzaj „przechowalni” tego, co minione. Wśród współczesnych jej wyobrażeń, które wydają się mniej statyczne, chociaż zachowują odniesienie do przestrzeni, często pojawia się obraz przypominania sobie czegoś jako umysłowej podróży w czasie (ang. mental time travel)¹⁸. Interesujące jest, że rozumienie pamięci jako zdolności do podróży w czasie, czyli do ponownego przeżywania wydarzeń przeszłych, lecz także wybiegania w przyszłość, w dwudziestym wieku zdobywa popularność w psychologii, co więcej – w kontekście badań empirycznych¹⁹. Początki takiego ujmowania pamięci można jednak odnaleźć w podejmowanych przez św. Augustyna próbach definiowania różnych władz duszy: „Obecnością rze-

¹¹ Bachelard, dz. cyt., s. 236.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 237.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. np. *Oeuvres complètes de Charles Peguy, 1873-1914*, t. 7, *Ève*, Éditions de la Nouvelle revue française, Paris 1925, s. 58.

¹⁶ Bachelard, dz. cyt., s. 237.

¹⁷ Tamże, s. 237.

¹⁸ Por. E. Tulving, *Episodic Memory: From Mind to Brain*, „Annual Review of Psychology”, 53(2002) nr 1, s. 5. Rozumieniu pamięci jako umysłowej podróży w czasie poświęcony został na przykład monograficzny tom „Review of Philosophy and Psychology” (zob. „Review of Philosophy and Psychology” 11(2020) nr 2).

¹⁹ Zob. Michalilian, Sutton, dz. cyt. Niektórzy badacze uważają nawet tę zdolność za cechę specyficzną dla człowieka, wyróżniającą go spośród innych zwierząt (zob. np. T. Suddendorf, M.C. Corballis, *Evolution of Foresight: What is Mental Time Travel, and Is It Unique to Humans?*, „Behavioral and Brain Sciences” 30(2007) nr 3, s. 299-351).

czy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy teraźniejszych jest dostrzeganie, obecnością rzeczy przyszłych – oczekiwanie”²⁰.

Obraz podróży w czasie w przeszłość wydaje się jednak zawierać pewien paradoks: sugeruje on ruch umysłu ku czemuś, co zapamiętane, a tymczasem podróż ta określana jest jako teraźniejsze ponowne przeżywanie przeszłości bądź rekonstruowanie jej w teraźniejszości – jak gdyby to nie umysł poruszał się ku wspomnieniu, lecz wspomnienie ku umysłowi, by stać się, jak pisał Augustyn, dla nas obecne, teraźniejsze.

Paradoksu tego wydaje się unikać zaproponowane niedawno przez Clare Mac Cumhaill²¹ porównanie przypomnienia do spoglądania w lustro – gdy patrząc przed siebie, właśnie w kierunku lustra, umieszczonego w tej samej co my przestrzeni, widzimy również miejsca znajdujące się za nami²². Mac Cumhaill odnosi ten obraz do specyficznego typu pamięci – typu, którego dotąd nie dostrzegano i który badaczka proponuje nazwać pamięcią fazową (ang. phasic memory) w odróżnieniu od pamięci epizodycznej (czyli pamięci o wydarzeniach), o której mowa w koncepcjach wykorzystujących obraz podróży w czasie. Pamięć fazowa pozwala nam – zdaniem Mac Cumhaill – przypominać sobie nie tyle minione fakty, ile przede wszystkim nas samych, pozwala na nowo przeżywać, „jak to było być sobą”²³ we wcześniejszym okresie naszego życia. Takie działanie pamięci wyzwalane jest przez ponowny kontakt z pewnego rodzaju przedmiotami, z którymi zetknęliśmy się w przeszłości – mogą to być odwiedziny w domu dzieciństwa bądź spacer w dobrze znanym nam lesie, do którego chadzaliśmy przed laty, lecz przede wszystkim ponowna lektura przeczytanej niegdyś książki, powrót do długo niesłuchanego utworu muzycznego czy spotkanie z dawno niewidzianym obrazem. Autorka wyróżnia w tym kontekście dzieła sztuki między innymi ze względu na cel, w jakim zostały stworzone oraz postawę, jaką przyjmuje wobec nich podmiot: zostały stworzone do kontemplacji i zwykle, jako dzieła sztuki właśnie, nie są traktowane instrumentalnie, lecz – by posłużyć się terminem, który Mac Cumhaill przejmuje od Kanta – bezinteresownie, a to z kolei stwarza podmiotowi większe możliwości uświadamiania sobie, jaki wpływ wywierają nań owe dzieła²⁴.

²⁰ Św. Augustyn, dz. cyt., ks. XI, 20, s. 287. Zob. L. Manning, D. Cassel, J.C. Cassel, *St. Augustine's Reflections on Memory and Time and the Current Concept of Subjective Time in Mental Time Travel*, „Behavioral Sciences” 2013, nr 3, s. 232-243.

²¹ C. Mac Cumhaill, *Still Life, a Mirror: Phasic Memory and Re-encounters with Artworks*, „Review of Philosophy and Psychology” 11(2020) nr 2, s. 423-446.

²² Por. tamże, s. 444.

²³ Tamże, s. 423. Tłum. fragm. – P.M.

²⁴ Por. tamże, s. 426. Szerzej na temat ontologii dzieł sztuki, które mogą wyzwać pamięć fazową, por. tamże, s. 425-429.

Przywołane obrazy stanowią próby ukazania różnych rodzajów pamięci i mechanizmów działania, a także różnych aspektów i elementów jej doświadczenia. Żaden z nich jednak nie odsłania dramatycznego oblicza pamięci, obecne są w nich co najwyżej melancholijna świadomość jej nietrwałości i niepokój związany z możliwością łatwego zniekształcania faktów. Nie ma w nich mowy o wspomnieniach tak nasasyconych przemocą, że mogą nieodwracalnie zniszczyć woskową tabliczkę ani o zburzonych murach pałacu pamięci, w których straszą „duchy” osób i wydarzeń tak, że nie chcemy do niego wracać. Wspomnienia nie napierają na zamknięte drzwi starej pięknej szafy, by zalać tego, kto nieroztropnie postanowił je otworzyć, i pozbawić go bezpiecznego poczucia tożsamości czy obciążyć poczuciem być może nie własnej winy. Nie mówi się też o zaginionych w podróży w czasie lub niezdolnych z niej wrócić ani o tych, którzy wstrząśnięci przeżyciem „dawnego siebie” w metaforycznym lustrze, nie dadzą się namówić na ponowne weń spojrzenie.

Można by powiedzieć, że ze względu na konteksty i cele, w jakich zostały stworzone, z obrazów tych ciemna strona pamięci nie została wprawdzie wykluczona, lecz nie stanowi ich tematu. Przynajmniej niektóre z nich ukazują pamięć jako raczej bierną, a to, co w niej przechowywane, co możemy w niej znaleźć lub co może się z niej wyłonić i uobecnić, jako bezwładne, niejako martwe „przedmioty” ulegające powolnej erozji. Doświadczenie człowieka podważa jednak takie wyobrażenia i nierzadko pokazuje, że w codziennym życiu, nawet pomyślnym i spokojnym, pozostaje on w stanie wojny z pamięcią aktywną, obdarzoną ogromną psychiczną energią. Doświadczenie to znalazło wyraz między innymi w psychoanalizie, której celem (przynajmniej w zamyśle Sigmunda Freuda) było – jak pisze Richard Terdiman – „odkrycie, w jaki sposób nasza przeszłość, chociaż jest nieodwracalnie nieobecna, zachowuje nad nami władzę, jaką ma to, co obecne, oraz znalezienie środków, które pozwoliłyby – na tyle, na ile to możliwe – władzę tę zniweczyć”²⁵.

Omawiane obrazy nie pomogą nam również w odpowiedzi na pytania dotyczące zobowiązań moralnych związanych z pamięcią – i to nie tylko dlatego, że wymiar społeczny czy kulturowy jest w nich wprawdzie założony, lecz niewyeksplikowany ani że pozostają niejako neutralne wobec moralnej treści wspomnień: czynienia bądź doznawania zła. Eksponują one raczej fakt, że pamięć zniekształca rzeczywistość i jedynie w ograniczonym stopniu podlega ludzkiej woli: zapominamy o tym, o czym chcielibyśmy lub o czym dobrze byłoby pamiętać; trwają w nas – w wymiarze indywidualnym bądź społecznym – wspomnienia, których nie udaje się wymazać i które są niczym los: kształtują nas bez naszej wiedzy i woli i prowadzą tam, dokąd świadomie nie

²⁵ R. Terdiman, *Memory in Freud*, w: *Memory: Histories, Theories, Debates*, s. 94. Tłum. fragm. – P. M.

chcemy się udać. A treść, tego, co uważamy za pamiętane, składa się nie tylko ze wspomnień, ale też na przykład z fantazji i fałszywych przekonań.

W wierszu *Z nienapisanej teorii snów*, dedykowanym Jeanowi Améry, Zbigniew Herbert pisze o „dzwonie pamięci”, który inaczej słyszą oprawcy, „pocziwi ludobójcy, którym już wybaczyła krótka ludzka pamięć”²⁶, a inaczej ofiary: u tych pierwszych „dzwon pamięci nie budzi widm ani koszmarów / dzwon pamięci powtarza wielkie odpuszczenie”²⁷, dla drugich „dzwon pamięci powtarza wielkie przerażenie / dzwon pamięci bije niezmiennie na trwogę”²⁸. Zespólna pamięć indywidualna i społeczna jest tu fałszywa i niesprawiedliwa: podtrzymuje samozadowolenie jednych i udrękę drugich. Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, co należy czynić wobec tego rodzaju pamięci – trudność znalezienia zwłaszcza konkretnych rozwiązań w indywidualnych przypadkach ilustrują nieustające publiczne debaty. Podstawowym ogólnym zobowiązaniem wydaje się poszukiwanie i głoszenie prawdy o przeszłości – o tym, co minęło, a co przez pamięć wciąż jest obecne. Wydaje się też, że ściśle wiąże się z tym inna powinność, która nie jest zobowiązaniem wobec pamięci czy przeszłości – chociaż świadomość natury pamięci przydaje temu zobowiązaniu dodatkowej wagi: powinność podejmowania prób tworzenia takiej kultury, w której nie byłoby oprawców, a więc nie byłoby też ofiar. W kontekście pamięci historycznej cel taki może jawić się jako utopijny, ale nawet niewielkie osiągnięcia w drodze ku niemu są znaczące – dla człowieczeństwa każdego z nas. Podejmowanie takich prób wymaga jednak nie tylko niezapominania zła, lecz także pamięci o twórczej i życiodajnej mocy doznanego i dokonanego dobra.

Patrycja Mikulska

²⁶ Z. Herbert, *Z nienapisanej teorii snów*, w: tenże, *Pan Cogito szuka rady. Mr Cogito Seeks Advice*, red. A. Valles, tłum. C. Miłosz, P.D. Scott, A. Valles, Wydawnictwo a5, Kraków 2019, s. 116.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 118.

FROM THE EDITORS

THE PRESENT OF PAST THINGS

The theme of memory has been continually discussed throughout the history of human thought, in particular after Plato placed memory at the center of his epistemology. The importance he attributed to memory was enormous. Any knowledge, he claimed, even of the kind he appreciated least, namely, common belief or opinion based on sensual perception, was impossible without remembering. In fact, knowledge in its proper sense, i.e., the knowledge of ideas, was itself considered by him as *anamnesis*, a recollection of what the human soul had learnt when it existed free from the body and contemplated the true being, and what had been forgotten once the soul began its existence in the physical world.¹

Nowadays, not only have attempts to understand memory been continued, but, particularly over the last decades, they appear to have been intensified² and come to light in various disciplines representative of both science and the humanities, at the same time surfacing also in private exchanges and in the public debate. The role which philosophy plays in these efforts has also remained significant, so much so that the philosophy of memory is sometimes identified as a separate field of study.³ Among the reasons why an interest in memory-related problems is currently on the increase, scholars indicate a specific social amnesia suffered by contemporary human beings, as well as the risk they face while dissociating themselves from their pasts, which have shaped them and their communities.⁴

Whether highly specialized or purely ‘amateurish,’ reflection on memory embraces paradoxes, or even contradictions. Memory is described as individual, private, internal, and hidden (sometimes hidden also from its ‘owner’),

¹ For a more detailed discussion of Plato’s concept of memory, its kinds and functions, see Elżbieta Wołicka, “Platońskie rozłogi pamięci,” *Znak*, no. 647 (2009), <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/6452008elzbieta-wolickaplatońskie-rozlogi-pamieci/>.

² For an extensive discussion of the growing scholarly interest in memory see Susannah Radstone and Bill Schwartz, “Introduction: Mapping Memory,” in: *Memory: Histories, Theories, Debates*, ed. Susannah Radstone and Bill Schwartz (New York: Fordham University Press, 2010), 1–9.

³ See Kourken Michaelian and John Sutton, “Memory,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/memory/>.

⁴ See Radstone and Schwartz, “Introduction: Mapping Memory,” 1–2.

but also as collective, typical of the social groups of which a given individual is a member, as external, publicly open and accessible. On the one hand, memory lasts over time and makes it possible for other things to last, e.g., by underpinning individual and social identity; memory appears a bond so strong that being remembered by future generations is considered as ersatz immortality (or, as the only form of immortality available to humans), while being obliterated from memory through the destruction of the material and cultural traces of one's existence—as punishment more severe than death.⁵ On the other hand, memory is also seen as fragile, easily damaged or lost, susceptible to distortion, or even unfaithful by its very nature. As such, memory reveals one of the aspects of *conditio humana*, one of the ways in which human existence is inextricable from time and, as such, transient: “Like flowers of the field we blossom. The wind sweeps us and we are gone: our place knows us no more” (Ps 103:15–16). Memory may be perceived as a source of pain and as hindrance or as a spring of consolation and strength. The experience of memory embraces our helplessness as we confront its contents and our precarious victories over its power, which tends to resist human desires and decisions, as well as our attempts to take responsibility for the memories we keep and meet the moral challenges memory poses.

Reflection on memory resorts to metaphors, or—as Gaston Bachelard would have it—images. In his view, while giving “a concrete substance to an impression that is difficult to express,”⁶ metaphors are insufficiently grounded in reality and, at the same time, not creative enough to have any phenomenological value or to provide models of intimacy.⁷ Images, reversely, have such a capacity and can be helpful in our understanding of human beings as entities endowed with “the secret psychological life.”⁸

Several images of memory (in the Bachelardian sense of the term) can be found among the nonliteral ways of describing memory propounded throughout the history of ideas. Let us recall, for instance, the simple image from Plato's *Theaetetus* that Socrates described to his interlocutor, and thus to all the future readers of the dialogue: “So, for the sake of argument, imagine that our minds contain a wax block, which may vary in size, cleanliness and

⁵ See, e.g., Tracy E. Robey, “Damnatio memoriae: The Rebirth of Condemnation of Memory in Renaissance Florence,” *Renaissance and Reformation* 36, no. 3 (2013): 5–32. Today, the emergence of new and technologically sophisticated forms of external memory which make it possible to preserve information, as it were, ‘forever’ has triggered a debate on “the right to be forgotten” (see. Mich a e l i a n and S u t t o n, “Memory”).

⁶ Gaston B a c h e l a r d, *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas, (Boston: Beacon Press, 1994), 74.

⁷ See *ibidem*, 78.

⁸ *Ibidem*.

consistency in different individuals, but in some people is just right... And let us say that it is a gift of Memory, the Mother of the Muses, and that whenever we want to remember something we've seen or heard or conceived on our own, we subject the block to the perception or the idea and stamp the impression into it, as if we were making marks with signet-rings. We remember and know anything imprinted, as long as the impression remains in the block; but we forget and do not know anything which is erased or cannot be imprinted."⁹ The choice of material of which memory, a divine gift, has been made appears interesting: wax is both soft enough and sufficiently hard to render faithfully and preserve the shape of an object stamped in it, while the impression may be also easily distorted and gradually fades away in time. In addition, the image of a wax block also indicates that remembering involves a voluntary act and that we are free to choose what we are going to remember. Enduring in the soul, Plato's block of wax, resembles numerous 'external' objects capable of playing analogous roles. Such objects may differ considerably—as a wax block differs from a paper copybook, a computer hard disk drive or a virtual cloud—but all of them are used to store information. What these different forms of memory share with the wax blocks carried in our souls is the essential (albeit not fail-safe, which computer users know all too well) dependence of data recording (or of conveying something to memory) on the human will.

Drawn with a greater flourish, yet analogous, is the image of memory proposed by St. Augustine: "So then, I will leave behind that faculty of my nature [the senses], and mount by stages toward him who made me. Now I arrive in the fields and vast mansions of memory (*lata praetoria*), where are treasured innumerable images brought in there from objects of every kind perceived by the senses. There too are hidden away the modified images we produce when by our thinking we magnify or diminish or in any way alter the information our senses have reported. There too is everything else that has been consigned and stowed away, and not yet engulfed and buried in oblivion."¹⁰ The image emphasizes the wideness of the 'space' of memory, which can neither be compared to a wax block, nor looks like a flash drive, but resembles a landscape or an edifice; memory is not a 'portable' device, but a place one visits in search of past impressions and ideas, in spite of the uncertainty as to whether what is sought is there to be found.

According to Gaston Bachelard, other attractive images of memory can be inspired by French literature. Compared to the Augustinian picture, they have

⁹ Plato, *Theaetetus*, 191 d, trans. Robin A. H. Waterfield (Harmondsworth: Penguin Books, 1987), 99f.

¹⁰ St. Augustine, *The Confessions*, book 10, chapter 8, trans. Maria Boulding, O.S.B. (Hyde Park, New York: New City Press, 1997), 244.

been as if scaled down to accentuate the personal aspect of memory; they are “models of intimacy,”¹¹ hybrid “subject objects”¹² associated with the human mode of existence, with inhabiting a home. For instance, Bachelard attaches a great importance to the image of a wardrobe (*armoire*), which he calls “a fine thing,”¹³ and “an entity of depth.”¹⁴ He cites the poem *Ève* by Charles Peguy, in which the words “wardrobe,” “memory” (*memoire*), and “temple” (*temple*) are repeated rhythmically and replace one another so as to become almost synonymous.¹⁵ “In the wardrobe—Bachelard also writes—there exists a center of order ... Here order reigns, or rather, this is the reign of order. Order is not merely geometrical; it can also remember the family history ... with the presence of lavender the history of the seasons enters into the wardrobe.”¹⁶ The image sketched by the French philosopher is redolent of peace, of the atmosphere of the childhood home turned into a myth, and although memories sometimes “come crowding,”¹⁷ such an inflow is not an attack of an uncontrollable or hostile force; rather, memories are like beams of light. And even the fact that the wardrobe, or memory, sometimes refuses to open and conceals its content cannot undermine the optimistic tenor of the image.

Not all the historical images of memory depict it as a kind of repository for what is past; modern ones, despite preserving their spatial character, appear much less static, as, for instance, the image that compares remembrance to mental time travel. In the twentieth century, the concept of memory as a capacity of mental travel in subjective time, i.e., of reliving past events, but also of anticipating future ones, is gaining popularity in psychology,¹⁸ in particular in the context of empirical studies.¹⁹ However, such an approach to memory dates back to St. Augustine’s attempts to define certain faculties of the soul: “The

¹¹ Bachelard, *The Poetics of Space*, 78.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ See, e.g., *Oeuvres complètes de Charles Peguy, 1873-1914*, vol. 7, *Ève* (Paris: Éditions de la Nouvelle revue française, 1925), 58.

¹⁶ Bachelard, *The Poetics of Space*, 79.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ See Endel Tulving, “Episodic Memory: From Mind to Brain,” *Annual Review of Psychology* 53, no. 1 (2002): 5. Issues related to memory understood as mental time travel are discussed in a monographic volume of *Review of Philosophy and Psychology*. See *Review of Philosophy and Psychology* 11, no. 2 (2020).

¹⁹ See Michaëlian and Sutton, “Memory.” Some researchers believe that the ability to travel mentally in time distinguishes humans from other animals. See, e.g., Thomas Suddendorf and Michael C. Corballis, “Evolution of Foresight: What is Mental Time Travel, and Is It Unique to Humans?,” *Behavioral and Brain Sciences* 30, no. 3 (2007): 299–351.

present of past things is memory, the present of the present is attention, and the present of future things is expectation.”²⁰

The image of mental time travel to the past appears to pose something of a paradox by suggesting that the mind moves towards what has been remembered, while, at the same time, such travel is described as reliving or reconstructing the past in the present; as if it were the remembrance moving towards the mind rather than the mind moving towards the remembrance.

The paradox seems to have been avoided in the simile recently proposed by Clare Mac Cumhaill,²¹ who compared remembrance to “perception with a mirror”²²: “When one looks in the direction of a mirror in the same space in which one is, one can see regions behind one.”²³ By this image Mac Cumhaill refers to a particular type of memory—so far ignored, in her view, in scholarly research—which she calls “phasic memory,”²⁴ as opposed to episodic memory (memory of events) discussed in the context of mental time travel theories. Phasic memory, Mac Cumhaill claims, enables one to relive not only past events, but also “‘what it was like’ to be oneself at some earlier stage or phase in one’s personal history.”²⁵ Such an activity of memory is triggered by a renewed contact with certain objects known in the past, such as revisiting one’s childhood home, a walk in a forest frequented years before or, most importantly, rereading a book, relistening to a piece of music, or seeing again a once-enjoyed painting. It is due to the purpose of the works of art and to the attitude the subject assumes when confronted with them that the author attaches particular weight to these objects. As artworks have been designed to be contemplated, they are not used instrumentally but—to use the term Mac Cumhaill borrows from Kant—considered disinterestedly, and thus encounters with them make us “more apt to notice the effect they have on us.”²⁶

The images of memory recalled above represent different kinds of memory and ‘mechanisms’ of its activity, as well as its different aspects and ways in which it is experienced. None of those images, however, reveals the dramatic side to memory; at most, they reflect a melancholy awareness of its transient nature and an anxiety over possible distortion of past facts. The images in question ignore memories so permeated with violence that they might crash

²⁰ St. Augustine, *The Confessions*, book 11, chapter 20, 300.

²¹ C. Mac Cumhaill, “Still Life, a Mirror: Phasic Memory and Re-encounters with Artworks,” *Review of Philosophy and Psychology* 11, no. 2 (2020): 423–46.

²² *Ibidem*, 424.

²³ *Ibidem*, 444; see also: *ibidem*, 423, 424.

²⁴ See, e.g., *ibidem*, 444.

²⁵ *Ibidem*, 423.

²⁶ *Ibidem*, 426. For a discussion of the ontology of artworks that can trigger phasic memory, see *ibidem*, 425–9.

the wax blocks in our souls or demolish the walls of our memory palaces and populate them with ‘ghosts’ of people and events to which we would not wish to return; memories do not push against the closed doors of an old beautiful wardrobe nor do they flood the imprudent person who decided to open them and risked being deprived of their safe sense of identity or burdened with guilt over what they had not done. The images also keep silent about those lost in their mental time travel and unable to return to the present, or those who, appalled by the reflection of their past selves in metaphorical mirrors, will never find the courage to glance in them again. One might say that, because of the contexts in which they have been devised and the purposes they serve, the discussed images do not address the dark side of memory as their main theme, although they do not exclude it.

Some of them make memory seem passive: what is stored in it, what can emerge from it and become present appears inert, as if these were inanimate ‘things’ which are subject to gradual erosion. Human experience, however, challenges such representations, and not infrequently, even in most satisfying and quiet everyday life, does one find oneself at war with memory which proves active and loaded with an immense mental energy. Such experience has been accounted for in psychoanalysis (at least as intended by Sigmund Freud) which aims “to discover how our past, despite being irretrievably absent, maintains the power of its presence; and, to the extent possible, to devise means for undoing this power.”²⁷

Finally, neither addressing memory-related ethical issues would be eased by a reference to the discussed images. The social or cultural aspect of memory has been assumed in them but never brought to the fore, and they remain neutral about the moral content of recollections, whether they pertain to inflicting or experiencing evil. An even more important reason, however, for the ethical irrelevance of such images is their focus on the fact that we turn out helpless when faced with our memories, that memory inevitably distorts reality and cannot be controlled by the human will. Since we forget to remember what we would like (or what would be good for us) remember and, at the same time, we cannot forget, whether individually or collectively, what we wish (or what would be good for us) to forget, the power of memory turns into, so to speak, blind fate. What we take for memories (and much of that may be just fantasies or false beliefs) appears to shape us without us knowing about it or wishing it and to lead us where we would rather not go.

In the poem “From an Unwritten Theory of Dreams”, dedicated to Jean Améry, Zbigniew Herbert writes about “memory’s bell” which is heard in different ways by torturers, “good-natured genocides ... already forgiven by brief

²⁷ Richard Terdiman, “Memory in Freud,” in *Memory: Histories, Theories, Debates*, 94.

human memory,”²⁸ and by their victims: in the former “memory’s bell awakens no ghosts or nightmares / memory’s bell repeats its great absolution”²⁹; to the latter “memory’s bell repeats its great terror / memory’s bell beats an unceasing alarm.”³⁰ In sustaining the complacency of the torturers and the suffering of the victims, the combined individual and collective memories are, in this case, false and unjust. It would be difficult to answer the question what one ought to do in a case like that. Endless public debate illustrates the difficulty to find solutions, in particular, practical solutions to individual problems. The fundamental and universal obligation, however, is apparently to be seeking and spreading the truth about the past, about bygone events which remain present in the collective memory. One can also point to another, related duty (it is not, in fact, an obligation towards memory or the past, however, being aware of the nature of memory helps appreciate the importance of the obligation), namely, the one to spare no effort to create a culture in which there would be no torturers and thus no victims. In the context of our historical memory, such a goal may appear utopian, but even modest success in this respect is significant for the humanity of every one of us. Efforts to achieve that goal require not only retaining the memory of evil, but also nurturing the memory of the creative and life-giving power of the good we have experienced and done.

Patrycja Mikulska

²⁸ Zbigniew Herbert, “From an Unwritten Theory of Dreams,” trans. Alissa Valles, in Herbert, *Pan Cogito szuka rady: Mr Cogito Seeks Advice*, ed. Alissa Valles, trans. Czesław Miłosz, Peter Dale Scott, and Alissa Valles (Kraków: Wydawnictwo a5, 2019), 117.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, 119.

JAN PAWEŁ II
O OCZYSZCZENIE PAMIĘCI

JOHN PAUL II
FOR PURIFICATION OF MEMORY

JAN PAWEŁ II

O OCZYSZCZENIE PAMIĘCI Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*

„W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem! On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,20-21).

Te słowa św. Pawła Kościół odczytuje co roku na nowo, rozpoczynając w Środę Popielcową okres Wielkiego Postu. W okresie wielkopostnym Kościół pragnie w szczególny sposób zjednoczyć się z Chrystusem, który posłuszny wewnętrznemu działaniu Ducha Świętego, na początku swej misji mesjańskiej udał się na pustynię i tam pościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy (por. Mk 1,12-13).

U kresu tego postu Jezus był kuszony przez Szatana, co zwięźle odnotowuje w dzisiejszym czytaniu liturgicznym ewangelista Marek (por. Mk 1,13). Inni natomiast – Mateusz i Łukasz – szerzej opisali tę walkę stoczoną przez Chrystusa z kusicielem na pustyni i Jego ostateczne nad nim zwycięstwo: „Idź precz, szatanie! Jest bowiem napisane: Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz” (Mt 4,10).

Tak mówi Ten, „który nie znał grzechu” (2 Kor 5,21), Jezus, „Święty Boży” (Mk 1,24). Bóg „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu” (2 Kor 5,21). Przed chwilą usłyszeliśmy w drugim czytaniu te zdumiewające słowa Apostoła. Co one znaczą? Zdają się zawierać jakiś paradoks i rzeczywiście tak jest. Jak mógł Bóg, który jest świętością samą, „uczynić grzechem” swego jednorodzonego Syna, którego posłał na świat? A jednak tak właśnie czytamy we fragmencie z Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian. Stajemy tu wobec jakiejś tajemnicy, która w pierwszym momencie wydaje się nam niezrozumiała, a jednak jest ona wyraźnie wpisana w Boże Objawienie.

Już w Starym Testamencie mówi o tym pod proroczym natchnieniem Księga Izajasza w czwartej pieśni Sługi Jahwe: „Wszyscyśmy pobłądzili jak owce,

* Homilia Jana Pawła II wygłoszona w Bazylice św. Piotra w Dniu Przebaczenia (Watykan, 12 III 2000). Tekst publikujemy za „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 6(224), s. 41n. Tytuł pochodzi od redakcji.

każdy z nas się obrócił ku własnej drodze, a Pan zwałił na Niego winy nas wszystkich” (Iz 53,6).

Przyjął więc Chrystus nasze grzechy, będąc sam bezgrzesznym i świętym. Przyjął grzech, aby nas odkupić; godzi się dźwigać ciężar naszych grzechów, ażeby spełnić swoje posłannictwo, otrzymane od Ojca, który – jak pisze ewangelista Jan – „tak [...] umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, [...] miał życie wieczne” (J 3,16).

W obliczu Chrystusa, który z miłości wziął na swoje barki nasze winy, zostajemy wszyscy wezwani do głębokiego rachunku sumienia. Jednym z charakterystycznych elementów Wielkiego Jubileuszu jest to, co określiłem jako „oczyszczenie pamięci”¹. Jako Następca Piotra wezwałem, „aby w tym roku miłosierdzia Kościół, umocniony świętością, którą otrzymał od swego Pana, uklęknął przed obliczem Boga i błagał o przebaczenie za dawne i obecne grzechy swoich dzieci”². Uznałem, że dzień dzisiejszy, pierwsza niedziela Wielkiego Postu, jest sprzyjającą sposobnością, aby Kościół, zgromadzony duchowo wokół Następcy Piotra, prosił Boga o przebaczenie za winy wszystkich wierzących. Przebaczymy i prosimy o przebaczenie!

To wezwanie skłoniło wspólnotę kościelną do głębokiej i owocnej refleksji, która doprowadziła w ostatnich dniach do publikacji dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej pod tytułem: *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*³. Dziękuję wszystkim, którzy przyczynili się do opracowania tego tekstu. Jest on bardzo przydatny jako pomoc w prawidłowym zrozumieniu i przedstawieniu autentycznej prośby o przebaczenie, opartej na obiektywnej odpowiedzialności, która jest wspólna wszystkim chrześcijanom jako członkom Mistycznego Ciała i skłania współczesnych wierzących do uznania – obok win własnych – także win dawnych chrześcijan, w świetle wiedzy uzyskanej dzięki wnikliwemu rozeznaniu historycznemu i teologicznemu. Istotnie, „ze względu na więź, która w Ciele Mistycznym łączy nas z innymi, my wszyscy, choć nie ponosimy osobistej odpowiedzialności i nie pragniemy zastępować sądu Boga, który sam tylko zna ludzkie serca, dźwigamy ciężar błędów i win tych, którzy byli przed nami”⁴. Uznanie błędów przeszłości pozwala uwrażliwić nasze sumienia na współczesne uchybienia, otwierając przed każdym z nas drogę nawrócenia.

Przebaczymy i prosimy o przebaczenie! Kiedy chwalimy Boga, który w swojej miłosiernej miłości wzbudził w Kościele wspaniałe żniwo świętości,

¹ Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis misterium*, nr 11.

² Tamże.

³ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_pl.html.

⁴ Jan Paweł II, *Incarnationis misterium*, nr 11.

zapału misyjnego, całkowicie bezinteresownej służby Chrystusowi i bliźniemu, nie możemy zarazem nie uznać różnych form niewierności Ewangelii, jakiej dopuścili się niektórzy nasi bracia, zwłaszcza w drugim tysiącleciu. Prosimy o przebaczenie za podziały, jakie nastąpiły wśród chrześcijan, za przemoc, jaką niektórzy z nich stosowali w służbie prawdy, oraz za postawy nieufności i wrogości, przyjmowane nieraz wobec wyznawców innych religii.

Tym bardziej też winniśmy wyznać, że jako chrześcijanie ponosimy odpowiedzialność za zło występujące dzisiaj. W obliczu ateizmu, obojętności religijnej, laicyzacji, relatywizmu etycznego, łamania prawa do życia, niewrażliwości na ubóstwo wielu krajów musimy zadawać sobie pytanie, w jakiej mierze i my ponosimy odpowiedzialność.

Za część winy, jaką każdy z nas przez swoje postępowanie ponosi za te przejawy zła, przyczyniając się do oszpecenia oblicza Kościoła, pokornie prosimy o przebaczenie.

Wyznając nasze winy, jednocześnie wybaczymy innym winy popełnione wobec nas. W ciągu dziejów niezliczeni chrześcijanie znosili szykany, przemoc i prześladowania z powodu swojej wiary. Podobnie jak przebaczyły ofiary tych niesprawiedliwości, tak i my przebaczymy. Dzisiaj i w każdej epoce Kościół stara się oczyszczać pamięć o tych smutnych wydarzeniach z wszelkich uczuć gniewu i pragnienia zemsty. Jubileusz staje się zatem dla wszystkich sprzyjającą sposobnością do głębokiego nawrócenia się na Ewangelię. Z przyjęciem przebaczenia Bożego wiąże się powinność przebaczenia braciom i dążenia do wzajemnego pojednania.

Co jednak oznacza dla nas słowo „pojednanie”? Aby pojąć dokładnie jego sens i wymowę, trzeba najpierw zdać sobie sprawę z możliwości podziału, rozjęcia się. Tak, człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem zdolnym ustanowić więź komunii ze swoim Stwórcą, ale także jedynym, które może odchodzić od Niego. W rzeczywistości niestety odchodzi on wielokrotnie od Boga.

Na szczęście wielu z tych, którzy – podobnie jak marnotrawny syn, opisany w Ewangelii Łukasza (por. Łk 15,13) – porzuciwszy ojcowski dom, roztrwonili otrzymane dziedzictwo i stoczyli się na dno, uświadamia sobie, co utraciło (por. Łk 15,13-17). Wyruszają wówczas w drogę powrotną: „Zabiorę się i pójdę do mego ojca, i powiem mu: Ojcze, zgrzeszyłem” (Łk 15,18).

Bóg, trafnie ukazany w przypowieści jako ojciec, przyjmuje każdego marnotrawnego syna, który do Niego powraca. Przyjmuje go za sprawą Chrystusa, w którym grzesznik może się znów stać „sprawiedliwy” sprawiedliwością Bożą. Przyjmuje go, ponieważ dla nas uczynił grzechem swojego odwiecznego Syna. Tak, tylko przez Chrystusa możemy się stać sprawiedliwością Bożą (por. 2 Kor 5,21).

„Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał”. Oto zwięzłe wyrażony sens tajemnicy odkupienia świata! Trzeba w pełni uświadomić

sobie wartość daru, jaki Ojciec ofiarował nam w Jezusie. Trzeba, aby stanął przed oczyma naszej duszy Chrystus – ten Chrystus z Ogrójca, Chrystus ubiczowany, cierniem ukoronowany, dźwigający krzyż i na koniec ukrzyżowany – ten Chrystus, który wziął na siebie ciężar wszystkich ludzkich grzechów, wszystkich naszych grzechów, ażebyśmy mogli za sprawą Jego zbawczej ofiary pojednać się z Bogiem.

Staje dzisiaj przed nami jako świadek Szawel z Tarsu, przeobrażony w Pawła: w szczególny sposób doświadczył on mocy krzyża na drodze do Damaszku. Zmartwychwstały objawił się mu z wielką mocą i światłością: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz? Kto jesteś, Panie? [...] Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz” (Dz 9,4-5). Paweł, który w tak wyraźny sposób doświadczył mocy Chrystusowego krzyża, dzisiaj zwraca się do nas z żarliwą prośbą: „Wzywamy was, byście nie przyjmowali na próżno łaski Bożej”. Ta łaska – podkreśla św. Paweł – zostaje nam ofiarowana przez samego Boga, który mówi do nas dzisiaj: „W czasie pomyślnym wysłuchałem ciebie, w dniu zbawienia przyszedłem ci z pomocą” (2 Kor 6,1-2).

Maryjo, Matko przebaczenia, pomóż nam przyjąć łaskę przebaczenia, którą Jubileusz obdarza nas tak obficie. Spraw, aby Wielki Post tego niezwykłego Roku Świętego był dla wszystkich wierzących i dla każdego człowieka, który szuka Boga, czasem pomyślnym, czasem pojednania, czasem zbawienia!

JOHN PAUL II

FOR PURIFICATION OF MEMORY
Let Us Forgive and Ask Forgiveness*

“We implore you, in Christ’s name: be reconciled to God! For our sake God made him who did not know sin to be sin, so that in him we might become the righteousness of God” (2 Cor 5:20–21).

These are words of St Paul which the Church rereads every year on Ash Wednesday, at the beginning of Lent. In the Lenten season, the Church desires to be particularly united to Christ, who, moved inwardly by the Holy Spirit, began his messianic mission by going into the wilderness and fasting there for forty days and forty nights (see Mk 1:12–13).

At the end of that fast he was tempted by Satan, as we are told briefly by the Evangelist Mark in today’s liturgy (see Mk 1:13). Matthew and Luke, on the other hand, deal more amply with Christ’s struggle in the desert and with his definitive victory over the tempter: “Begone, Satan! For it is written, ‘You shall worship the Lord your God and him only shall you serve’” (Mt 4:10). The One speaking in this way is he “who did not know sin” (2 Cor 5:21), Jesus, “the Holy One of God” (Mk 1:24).

“He made him who did not know sin to be sin” (2 Cor 5:21). A few moments ago, in the second reading, we heard this surprising assertion made by the Apostle. What do these words mean? They seem, and in effect are, a paradox. How could God, who is holiness itself, “make” his Only-begotten Son, sent into the world, “to be sin”? Yet this is exactly what we read in the passage from St Paul’s Second Letter to the Corinthians. We are in the presence of a mystery: a mystery which at first sight is baffling, but is clearly written in divine Revelation.

* The homily delivered by John Paul II in St. Paul’s Basilica on the Day of Pardon, 12 March 2000. The title has been given by the editors. For the original text see “Homily of the Holy Father: ‘Day of Pardon,’ Sunday, 12 March 2000,” https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html.

© Copyright 2000 by Libreria Editrice Vaticana.

Already in the Old Testament, the Book of Isaiah speaks of it with inspired foresight in the fourth song of the Servant of Yahweh: “We had all gone astray like sheep, each following his own way; but the Lord laid upon him the guilt of us all” (Is 53:6).

Although Christ, the Holy One, was absolutely sinless, he agreed to take our sins upon himself. He agreed in order to redeem us; he agreed to bear our sins to fulfill the mission he had received from the Father, who—as the Evangelist John writes—“so loved the world that he gave his only Son, that whoever believes in him ... may have eternal life” (Jn 3:16).

Before Christ who, out of love, took our guilt upon himself, we are all invited to make a profound examination of conscience. One of the characteristic elements of the Great Jubilee is what I described as the “purification of memory.”¹ As the Successor of Peter, I asked that “in this year of mercy the Church, strong in the holiness which she receives from her Lord, should kneel before God and implore forgiveness for the past and present sins of her sons and daughters.”² Today, the First Sunday of Lent, seemed to me the right occasion for the Church, gathered spiritually round the Successor of Peter, to implore divine forgiveness for the sins of all believers. Let us forgive and ask forgiveness!

This appeal has prompted a thorough and fruitful reflection, which led to the publication several days ago of a document of the International Theological Commission, entitled: *Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past*.³ I thank everyone who helped to prepare this text. It is very useful for correctly understanding and carrying out the authentic request for pardon, based on the objective responsibility which Christians share as members of the Mystical Body, and which spurs today’s faithful to recognize, along with their own sins, the sins of yesterday’s Christians, in the light of careful historical and theological discernment.

Indeed, “because of the bond which unites us to one another in the Mystical Body, all of us, though not personally responsible and without encroaching on the judgement of God who alone knows every heart, bear the burden of the errors and faults of those who have gone before us.”⁴ The recognition of past wrongs serves to reawaken our consciences to the compromises of the present, opening the way to conversion for everyone.

Let us forgive and ask forgiveness! While we praise God who, in his merciful love, has produced in the Church a wonderful harvest of holiness, mission-

¹ John Paul II, Bull *Incarnationis Mysteriorum*, Section 11.

² Ibidem.

³ See International Theological Commission, *Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_en.html.

⁴ John Paul II, *Incarnationis Mysteriorum*, Section 11.

ary zeal, total dedication to Christ and neighbour, we cannot fail to recognize the infidelities to the Gospel committed by some of our brethren, especially during the second millennium. Let us ask pardon for the divisions which have occurred among Christians, for the violence some have used in the service of the truth and for the distrustful and hostile attitudes sometimes taken towards the followers of other religions.

Let us confess, even more, our responsibilities as Christians for the evils of today. We must ask ourselves what our responsibilities are regarding atheism, religious indifference, secularism, ethical relativism, the violations of the right to life, disregard for the poor in many countries.

We humbly ask forgiveness for the part which each of us has had in these evils by our own actions, thus helping to disfigure the face of the Church.

At the same time, as we confess our sins, let us forgive the sins committed by others against us. Countless times in the course of history Christians have suffered hardship, oppression and persecution because of their faith. Just as the victims of such abuses forgave them, so let us forgive as well. The Church today feels and has always felt obliged to purify her memory of those sad events from every feeling of rancour or revenge. In this way the Jubilee becomes for everyone a favorable opportunity for a profound conversion to the Gospel. The acceptance of God's forgiveness leads to the commitment to forgive our brothers and sisters and to be reconciled with them.

But what does the word "reconciliation" mean to us? To grasp its precise sense and value, we must first recognize the possibility of division, of separation. Yes, man is the only creature on earth who can have a relationship of communion with his Creator, but he is also the only one who can separate himself from him. Unfortunately, he has frequently turned away from God.

Fortunately many people, like the prodigal son spoken of in the Gospel of Luke (cf. Lk 15:13), after leaving their father's house and squandering their inheritance, reach the very bottom and realize how much they have lost (see Lk 15:13–17). Then they set out to return home: "I will arise and go to my father, and I will say to him, 'Father, I have sinned...'" (Lk 15:18).

God, clearly represented by the father in the parable, welcomes every prodigal child who returns to him. He welcomes him through Christ, in whom the sinner can once again become "righteous" with the righteousness of God. He welcomes him, because for our sake he made his eternal Son to be sin. Yes, only through Christ can we become the righteousness of God (see 2 Cor 5:21).

"God so loved the world that he gave his only Son." Here, in synthesis, is what the mystery of the world's redemption means! We must fully understand the value of the great gift the Father has given us in Jesus. We must keep the eyes of our soul fixed on Christ—the Christ of Gethsemane, Christ scourged, crowned with thorns, carrying the cross and, finally, crucified. Christ took upon

himself the burden of the sins of all people, the burden of our own sins, so that through his saving sacrifice we might be reconciled to God.

Today, Saul of Tarsus who became St Paul, stands before us as a witness: he had an extraordinary experience of the power of the Cross on the way to Damascus. The risen Christ revealed himself to him in all his dazzling power: “‘Saul, Saul, why do you persecute me?’ ... ‘Who are you, Lord?’ ... ‘I am Jesus, whom you are persecuting’” (Acts 9:4–5). Today Paul, who had such a powerful experience of the Cross of Christ, addresses a fervent prayer to us: “We beg you not to receive the grace of God in vain.” This grace is offered to us, St Paul insists, by God himself, who tells us today: “In an acceptable time I have heard you; on a day of salvation I have helped you” (2 Cor 6:1–2).

Mary, Mother of forgiveness, help us to accept the grace of forgiveness which the Jubilee generously offers us. Make the Lent of this extraordinary Holy Year an acceptable time, a time of reconciliation, a time of salvation for all believers and for everyone who is searching for God!

ŚWIADOMOŚĆ – PAMIĘĆ – TOŻSAMOŚĆ

Karolina ROZMARYNOWSKA

PAMIĘĆ JAKO WIERNOŚĆ Idea pamięci „fortunnej” w filozofii Paula Ricoeura¹

Tożsamość osobowa wiąże się z wiernością wobec siebie i innego. Poszukiwanie prawdy przeszłości ujawnia nowy wymiar tej wierności. Wierność przeszłości nie jest czymś danym, lecz zadaniem, jest życzeniem i jednocześnie wyzwaniem. W pamięci bowiem pojawiają się błędy. I choć przyczyny zaburzeń pamięci mogą być różnorodne, w ich wyniku dochodzi do dezintegracji człowieka. Dlatego właśnie postulat wierności, który jest konstytutywnym elementem „pamięci fortunnej”, stanowi jednocześnie warunek tożsamości podmiotu.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym jest pamięć, w jaki sposób pamięć funkcjonuje i jaka jest jej podstawowa rola, nieustannie nastęrcza trudności. To, co w odniesieniu do pamięci wydaje się oczywiste, to fakt, że jest ona skierowana ku rzeczywistości minionej, ku temu, co było². Większość myślicieli podkreśla wyraźny związek między pamięcią a przeszłością, wskazując na uprzedniość rzeczy wspomnianej względem jej przypomnienia w teraźniejszości. W konsekwencji podstawowa rola, jaką przypisuje się pamięci polega na tym, że dzięki niej mamy dostęp do przeszłości. Paul Ricoeur, wskazując na tę rolę, podkreśla, że „na przeszłość mamy tylko jeden sposób i jest nim pamięć. [...] Nic lepszego niż pamięć nie mamy, żeby zaznaczyć, iż coś miało miejsce, że zdarzyło się”³. Pamięć wydaje się gwarantem tego, że to, co wspominamy, miało miejsce w przeszłości⁴. Zgodnie z twierdzeniem, które Ricoeur zapożycza od Arystotelesa, pamięć „obraca się wokół przeszłości”⁵, ale dokonuje się to na wiele różnych sposobów.

¹ Fragmenty niniejszego artykułu zostały opublikowane w mojej książce *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje Ricoeurowskie* (zob. K. R o z m a r y n o w s k a, *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje Ricoeurowskie*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015).

² Trzeba podkreślić, że nawet ta teza nie znajduje powszechnego uznania. Zdaniem Heideggera pamięć nie jest przywołaniem przeszłych zdarzeń, lecz powtórzeniem odziedziczonych możliwości egzystencji. Przyszłość bowiem była już w przeszłości, ponieważ egzystencja polega na oczekiwaniu, wybieganiu ku temu, co będzie (por. B. S k a r g a, *Tożsamość Ja*, w: tamż, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 2009, s. 309).

³ P. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2007, s. 35n.

⁴ Por. tamże, s. 16n.

⁵ Tamże, s. 27.

Postaram się rozwinąć tę kwestię, sięgając do koncepcji wspomnianego francuskiego filozofa – Paula Ricoeura, który w swoim dziele *Pamięć, historia, zapomnienie* podjął ważne wątki dotyczące istoty pamięci, jej sensu i roli w kształtowaniu osobowej i społecznej tożsamości. Jego fenomenologia pamięci – jak pisze – „skupia się wokół dwóch pytań: czego dotyczy wspomnienie? I czyja jest pamięć?”⁶.

FENOMEN OBECNOŚCI TEGO, CO MINIONE

Najważniejsze i zarazem najciekawsze pytania dotyczące natury pamięci wynikają ze związanej z nią aporii obecności tego, co nieobecne. Jak wyraża to wprost Ricoeur, pamięć stanowi zagadkę „obecności podtrzymującej to, co uprzednio postrzeżone, a nieobecne”⁷. W konsekwencji tym, co wyróżnia pamięć i decyduje o jej specyfice, jest fakt, że dzięki niej „przeszłość jest rozpoznawana w swej minionej przeszłościowości”⁸. Nie wystarczy zatem stwierdzić, że przedmiotem pamięci jest to, co było, a czego już nie ma, trzeba jeszcze dodać: rzeczy minione są dane w pamięci wraz z ich uprzedniością, byłością: „Pamięć daje nam jedyną możliwość oznaczenia przeszłościowości tego, co wspomnienie stwierdza”⁹. Wspominana rzecz, jak podkreśla Ricoeur, jest podwójnie inna: „jako nieobecna (inna niż obecna) i jako uprzednia (inna niż teraźniejsza)”¹⁰. Zagadkę obecności tego, co nieobecne, skutecznie rozwiązuje – zdaniem Ricoeura – Bergson, zauważając, że wspomnienie „zachowuje głęboko zakorzeniony związek z przeszłością”¹¹, odcina się od teraźniejszości, będąc jednocześnie stanem obecnym. I ten swoisty związek tłumaczy fenomen rozpoznawania pewnych percepcji jako wspomnień.

W związku z tym pojawia się pytanie, na jakiej zasadzie odtwarzamy, przywołujemy przeszłość. Dla Ricoeura proces ten wiąże się z fenomenem śladu. Jak tłumaczy, „zdarzenie uderza nas, dotyka i pozostawia w naszym umyśle afektywny ślad”¹². Ów ślad to wrażenie czy uczucie pozostawione w nas przez określone wydarzenie. Doświadczeniem, które potwierdza obecność przecho-
wywanych w umyśle śladów-afektów jest, zdaniem Ricoeura, rozpoznanie. Akt

⁶ Tamże, s. 13.

⁷ Tamże, s. 41.

⁸ Tamże, s. 39.

⁹ Tamże, s. 35.

¹⁰ Tamże, s. 56.

¹¹ Cyt. za: R i c o e u r, dz. cyt., s. 571; por. H. B e r g s o n, *Materia i pamięć. O stosunku ciała do ducha*, tłum. W. Filewicz, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki (Pałac Staszica), Warszawa 1926, s. 134.

¹² R i c o e u r, dz. cyt., s. 565.

rozpoznania polega na „dokładnym nakładaniu się obrazu obecnego w umyśle i śladu psychicznego, również zwanego obrazem, a pozostawionego przez pierwsze wrażenie”¹³. „Doświadczenie rozpoznania odsyła do wspomnienia pierwszego wrażenia w stanie utajonym, którego obraz musiał powstać w tym samym czasie, co pierwotny afekt”¹⁴. Istotą przypominania jest więc reprezentacja. Przeszłość jest przywoływana za pomocą obrazów i pojęć.

PAMIĘĆ JAKO ZDOLNOŚĆ

Akt rozpoznania, jeden z najważniejszych w obszarze związanym z pracą pamięci, skłania Ricoeura do przekonania, że fenomeny mnemoniczne należy opisywać z perspektywy zdolności, które zapewniają ich pomyślną realizację. W ten sposób francuski filozof umieszcza pamięć w schemacie zdolności, o których pisał również w pracy *O sobie samym jako innym*: „Akt zapamiętywania wpisuje się na listę władz, zdolności, podpadających pod kategorię «ja mogę»”¹⁵. Oprócz zdolności mówienia, działania, opowiadania, brania odpowiedzialności za swoje czyny, podmiot posiada także zdolność pamiętania. Tezę tę Ricoeur tłumaczy w następujący sposób: „Proponuję [...] traktować «zdolność zapamiętywania» jako jedną z tych władz – obok zdolności mówienia, zdolności działania, zdolności opowiadania, władzę, którą można przypisać sobie jako sprawcy swoich czynów”¹⁶. „Pamięć stanowi jedną z możliwości istoty, którą nazywam człowiekiem mogącym”¹⁷.

Dlatego, zastanawiając się nad istotą pamięci, musimy przede wszystkim postawić pytanie: „kto pamięta?”. W związku z hermeneutycznym podejściem do zagadnienia pamięci, francuski filozof poprzedza jednak pytanie „kto?” pytaniem „co?” oraz „jak?”. Pierwszeństwo przyznane pytaniu „kto?” i stwierdzenie, że podmiotem pamięci jest „ja”, sprawia, że uwzględnienie w analizie zjawisk pamięciowych pamięci zbiorowej nastęrcza niełatwych do pokonania trudności. Dlatego – zgodnie z metodą fenomenologiczną – Ricoeur postuluje, aby pytanie egologiczne: „kto pamięta?”, postawić dopiero po udzieleniu odpowiedzi na pytanie intencjonalne: „co pamiętam i jak pamiętam?”, które dotyczy związku między aktem a jego korelatem¹⁸.

¹³ Tamże, s. 567.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 78. Por. t e n ż e, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 30.

¹⁶ R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 460.

¹⁷ Tamże, s. 251.

¹⁸ Por. tamże, s. 13.

Analizując przedmiotowy charakter pamięci, należy – zdaniem francuskiego filozofa – odróżnić pamięć jako intencję i wspomnienie jako przedmiot intencji. W języku fenomenologicznym jest to rozróżnienie między noezą (aktem, jakim jest przypomnienie) a noematem (przedmiotem, którym jest wspomnienie)¹⁹. Przypominanie jest działaniem, które wymaga postawy aktywnej: wysiłku i zaangażowania, wspomnienie – tym, co chcemy przywołać, a niekiedy odzyskać.

Ze względu na różnorodność „rzeczy” minionych, które wspominamy, Ricoeur – odwołując się do Bergsona – rozróżnia pamięć jako przyzwyczajenie i pamięć jako wspomnienie. Choć obie zakładają zdobyte w przeszłości doświadczenie, to przyzwyczajenie włączone jest do teraźniejszego przeżycia, nieoznaczonego jako przeszłe. Wspomnienie – przeciwnie – nawiązuje do doświadczenia danego wraz z jego przeszłościowym charakterem²⁰. Ricoeur postuluje zatem, aby fenomeny mnemoniczne klasyfikować „ze względu na temporalną głębię: od tych, w których przeszłość jakby przylega do teraźniejszości, po te, w których przeszłość jest rozpoznawana w swej minionej przeszłościowości”²¹.

Przyzwyczajenie wiąże się z pamięcią, która powtarza – z procesem uczenia się czegoś na pamięć, zapamiętywania, nabywania nawyków. Z kolei wspomnienie zakłada pamięć, która wyobraża, dlatego wymaga zupełnie innych zdolności i funkcjonuje w odmienny sposób: „Ażeby wywołać przeszłość w postaci obrazu, trzeba móc oderwać się od czynności teraźniejszej, trzeba umieć przywiązywać wagę do tego, co nieużyteczne, trzeba chcieć marzyć”²².

Kolejne ważne rozróżnienie, jakie czyni Ricoeur, usiłując rozwikłać zagadkę pamięci, dotyczy ewokacji i szukania. Ewokacja (gr. mneme) to faktyczne zaistnienie wspomnienia. Z kolei szukanie to przywołanie (gr. anamnesis), odzyskanie tego, czego się w przeszłości doświadczyło. Wysiłek przywołania kierowany jest przeciwko zapomnieniu. Dlatego szukaniu towarzyszy zazwyczaj niepokój²³: „Ten, kto szuka, wcale niekoniecznie musi znaleźć. Próba przywołania może się powieść lub nie. Skuteczne przywołanie to jedna z figur tego, co nazywamy «fortunną» pamięcią”²⁴. Wysiłek szukania może mieć różne natężenie, stąd Bergsonowskie rozróżnienie „przywołania natych-

¹⁹ Por. tamże, s. 36.

²⁰ Por. tamże, s. 39.

²¹ Tamże.

²² Cyt. za: tamże, s. 40; por. B e r g s o n, dz. cyt., s. 73. Z poglądem tym polemizuje Jean-Paul Sartre: „Istnieje [...] zasadnicza różnica między tezą wspomnienia i tezą wyobrażenia. Jeśli przywołuję jakieś wydarzenie z mojej przeszłości, nie wyobrażam go sobie, tylko wspominam. Oznacza to, że nie zakładam go jako daną-nieobecną, ale jako daną-obecną w przeszłości”. Cyt. za: P. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 74.; por. J.P. S a r t r e, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, PWN, Warszawa 1970, s. 330.

²³ Por. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 42n.

²⁴ Tamże, s. 43.

miastowego”²⁵ i „przywołania pracochłonnego”²⁶. Pokrywa się ono w pewien sposób z tym, co pisał Edmund Husserl o pamięci pierwotnej, czyli retencji, i wtórnej, czyli przypominaniu. Retencja jest niejako samorzutna, stanowi bezpośrednią obecność przeszłości, a przypomnienie wtórne to przywołanie pracochłonne. Przywołanie może pojawić się w sposób bierny lub przyjąć formę wysiłku intelektualnego, związanego z procesem rozumowania, który wiąże się z „niezdecydowaniem intelektu”²⁷ i „niepokojem ciała”²⁸. Wysiłkowi przywoływania towarzyszy z jednej strony pewna uciążliwość, z drugiej zaś – obawa przed zapomnieniem.

PAMIĘĆ A ZAPOMNIENIE

Jak zauważa Ricoeur, „szukanie wspomnienia poświadcza w istocie najpoważniejsze aspekty celowości aktu zapamiętywania”²⁹. Najważniejszym obowiązkiem pamięci jest nakaz niezapominania. Tymczasem zapomnienie nieustannie zagraża pamięci. Fenomen zapomnienia jest nie tylko intrygującym, ale i fundamentalnym doświadczeniem z punktu widzenia rozważań o pamięci, ponieważ ukazuje niezwykle złożoną strukturę związanych z nią procesów. Mianowicie, jeśli wiem, że zapomniałam, to zapomnienie nie może być całkowite³⁰. Wówczas nie byłoby czego szukać. Możliwość zapomnienia wprowadza w owo szukanie element niepokoju, nigdy bowiem nie mam pewności, czy sobie przypomnę, czy niemożność przypomnienia to chwilowa trudność, czy definitywne zatarcie śladów. Szukanie, przywoływanie wspomnień z jednej strony poświadcza zapamiętywanie, przechowywanie wspomnień w pamięci, a z drugiej pozwala doświadczyć zapominania lub obawy przed nim. W nawiązaniu do tych zagadnień Ricoeur tworzy koncepcję pamięci „fortunnej”³¹, czyli takiej, która zwycięża nad zapomnieniem. W przypadku pamięci „fortunnej” poszukiwanie zostaje zwieńczone rozpoznaniem. Rozpoznanie, które Ricoeur określa jako „cud pamięci”³², to identyfikacja tego, czego szukaliśmy z tym, co znaleźliśmy. Potwierdza ono fakt, że wrażenia-ślady trwają w pamięci, ponieważ „musi pozostać coś z pierwszego wrażenia, aże-

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 45.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Edward S. Casey powiedziałby, że nie zapomniałam o moim zapomnieniu (por. E.S. Casey, *Remembering: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington 1987, s. 3).

³¹ Por. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 43.

³² Tamże, s. 550.

bym przypomniał je sobie teraz”³³. „Skoro wspomnienie powraca, to właśnie dlatego, że je utraciłem; ale jeśli pomimo wszystko odzyskuję je i rozpoznaję, to właśnie dlatego, że jego obraz przetrwał”³⁴. Można więc powiedzieć, że zapomnienie umożliwia pamięć: gdyby nie zapomnienie i świadomość zapomnienia, niemożliwe byłoby szukanie i przypominanie.

Najczęściej jednak zapomnienie, na co zwraca uwagę Ricoeur, to czas utracony, czyli obszar pamięci „niefortunnej”. Przekonanie to wynika z faktu, że zapomnienie uniemożliwia kontynuowanie działania, przerywa ciągłość. „Zapomnienie odczuwa się od razu całościowo jako atak na niezawodność pamięci. Atak, słabość, lukę. Z tego względu pamięć definiuje samą siebie [...] jako walkę z zapomnieniem”³⁵. Obowiązek pamięci oznaczałby zatem, zgodnie ze słowami Ricoeura, zakaz zapominania. Ale czy pamięć, która nigdy niczego nie zapomina, nie byłaby „widmem wręcz potwornym”³⁶? Z pewnością potrzebna jest właściwa równowaga między pamięcią a zapomnieniem.

Wydaje się, że zapomnienie bywa czasem dla człowieka jedynym źródłem psychicznej równowagi. Zapomnienie może być rozumiane jako wybawienie. Wątek ten podejmuje Friedrich Nietzsche, który zauważa, że dzięki zdolności zapominania człowiek ma szansę wyzwolić się od ciężaru przeszłości, czyli win, które go zniewalają. Na ten sam aspekt zwraca uwagę Barbara Skarga, usiłując pokazać, że zapomnienie jest niekiedy dla człowieka darem. Dzięki niemu bowiem człowiek może odzyskać siły po upadku, odbudować to, co zniszczył. Zapomnienie pozwala również goić się psychicznym i duchowym ranom³⁷. Pamięć bowiem ogranicza podmiot, zobowiązuje go wobec jego własnej przeszłości, przywołując wydarzenia, o których chciałby zapomnieć³⁸. Ricoeur ujmuje „zapomnienie fortunate”³⁹ jako figurę przebaczenia. „Zapomnienie fortunate” to pamięć pogodzona – pogodzona z przeszłością. Wskazując na pozytywny aspekt zapomnienia, Ricoeur jednocześnie przestrzega przed zacieraniem granic między wybaczeniem a zapomnieniem. Mamy wówczas do czynienia z wybaczeniem puszczającym w niepamięć. Człowiek zachowuje się tak, jakby nic się nie stało, jakby określone wydarzenia nie miały nigdy miejsca. W takiej sytuacji amnestia staje się amnezją – przemilczeniem krzywdy, zatarciem śladów.

Niedobór pamięci może więc wynikać z tak zwanego zapominania czynnego, czyli unikania, ucieczki, lub biernego, które jawi się jako deficyt pracy

³³ Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 568.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 548.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. B. Skarga, *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 91.

³⁸ Taż, *Tożsamość Ja*, w: taż, *Tożsamość i różnica*, s. 304.

³⁹ Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 385.

pamięci. Podmiot (zwłaszcza podmiot działania społecznego) może zostać pozbawiony zdolności opowiadania o sobie, co jednak, jak podkreśla Ricoeur, dokonuje się zawsze przy jego współudziale, który można sprowadzić do chęci pozostawania w niewiedzy⁴⁰, czyli rezygnacji z szukania. Zapominanie staje się wówczas zaniechaniem, pociągającym za sobą „ten sam rodzaj odpowiedzialności, co ta, którą przypisuje się aktom niezwracania uwagi, pomijania, nieostrożności, nieprzezorności”⁴¹.

PAMIĘĆ JAKO ŹRÓDŁO TOŻSAMOŚCI

Pamięć, rozumiana przez Ricoeura jako walka z zapomnieniem, staje się tym samym fenomenem kognitywnym. Wysiłek przywołania zwieńczony rozpoznaniem poświadcza wierność pamięci – wierność wobec przeszłości, która odsłania jej prawdziwościowo-epistemiczny wymiar. Pamięć można określić jako wiedzę o przeszłości, zwłaszcza o naszej własnej przeszłości. W tym sensie jej przeciwieństwem jest wyobraźnia, która skierowana jest na to, co fikcyjne, nierealne.

Przywoływanie wspomnień łączone jest przez Ricoeura z wysiłkiem, szukaniem, czyli z postawą aktywną, zaangażowaną. Nie jest biernym doznawaniem, odbieraniem obrazu przeszłości, ale jest w dosłownym znaczeniu robieniem czegoś: „Mogę sobie przypomnieć» wpisuje się [...] w rejestr zdolności działania człowieka zdolnego. Podobnie jak inne zdolności, «mogę» należy do trybu pewności, który zasługuje na nazwę «poświadczenia» – nieodpartego jako dowód w sensie poznawczym i podejrzanego ze względu na wierzeniowy charakter”⁴². Odpowiedź na pytanie „kto?” zyskuje w ten sposób nowy aspekt: ten, który pamięta. Jak przypisuję pewne czynności sobie jako ich autorowi, tak samo przypisuję sobie określone wspomnienia⁴³. Oznacza to, że zdolność zapamiętywania i przywoływania wspomnień, czyli przemieszczania się w czasie, upewnia mnie w tym, że istnieję i działam jako podmiot

⁴⁰ Por. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 591.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 521.

⁴³ „Proponuję tutaj kontynuowanie tych zamysłów [szukania relacji między działaniem a jego podmiotem – K.R.] i objęcie nimi wspomnień, zarówno jako biernej formy obecności wspomnienia w umyśle, jak i czynnej formy szukania wspomnienia. Te funkcje, w najszerszym sensie obejmujące *pathos* i *praxis*, stają się przedmiotem atrybucji, przyznawania, przysądzenia, uwzględniania, słowem – askrypcji. Takie poszerzenie idei przynależności poza teorię działania i objęcie nią teorii pamięci jest możliwe na mocy ogólnej tezy obejmującej całość psychiki”. Tamże, s. 165.

(jestem autorem swoich czynów), oraz poświadcza moją tożsamość, czyli trwałość w czasie mojego „ja”⁴⁴.

Tożsamość osobowa – w ujęciu Ricoeura – wiąże się z wiernością wobec siebie i innego. Poszukiwanie prawdy przeszłości ujawnia nowy wymiar tej wierności. Wierność wobec przeszłości nie jest czymś danym, lecz zadaniem, jest życzeniem i jednocześnie wyzwaniem. W pamięci często bowiem pojawiają się błędy, pomyłki. Pamiętamy zdarzenia, które nie miały nigdy miejsca lub miały zupełnie inny przebieg. I choć przyczyny takich zaburzeń pamięci mogą być różnorodne, w ich wyniku zawsze dochodzi do dezintegracji człowieka. Dlatego właśnie postulat wierności, który jest konstytutywnym elementem „pamięci fortunnej”, stanowi jednocześnie warunek tożsamości podmiotu.

Wierność pamięci wyraża się – jak usiłuje pokazać Ricoeur – w swoistym zobowiązaniu: „Wspomnienie wyrażone, wypowiedziane to już swego rodzaju wypowiedź, która zobowiązuje podmiot”⁴⁵. Wyjaśnienie tej tezy odnaleźć można w rozważaniach Karola Tarnowskiego, który zwraca uwagę na to, że podmiot ręczy samym sobą, dając czemuś świadectwo. Świadek bowiem to ktoś, kto jest odpowiedzialny, gotów jest bowiem przysiąc: „Tak, ja widziałem”, i ponieść konsekwencje swojego zeznania. Dając świadectwo o wydarzeniu, jednocześnie daje świadectwo o sobie jako podmiocie⁴⁶. Pamięć wchodzi zatem w obszar języka i zarazem etyki: swoją wypowiedzią podmiot poświadcza, że opisywane przez niego zdarzenia rzeczywiście nastąpiły w przeszłości. Wiarygodność podmiotu wyraża się w tym, że pomimo upływu czasu podtrzymuje on swoje świadectwo. Analizując zobowiązujący charakter pamięci, Ricoeur dochodzi do wniosku: „Ta stałość upodabnia świadectwo do obietnicy, dokładniej obietnicy obiecującej wszelkie obiecywanie, tzn. jej dotrzymanie, dotrzymanie danego słowa. Tym sposobem świadectwo, wraz z obietnicą, zalicza się do aktów mowy, które precyzują tożsamość w tym, co ją różni od zwykłej takozsamości”⁴⁷.

⁴⁴ W ujęciu Ricoeura tożsamość osobowa łączy w sobie dwa rodzaje tożsamości: tożsamość idem (bycie tym samym) i tożsamość ipse (bycie sobą), a więc dwa wzory trwałości osoby w czasie: charakter i dochowanie obietnicy. Charakter obejmuje określone cechy, stałe dyspozycje, preferencje – to, po czym rozpoznajemy osobę. Z kolei dochowanie obietnicy jest wzorem bycia sobą, zachowania siebie, i jako takie jest raczej czymś zadaniem aniżeli danym. Ten wzór trwałości w czasie polega na wierności, zarówno sobie, jak i innemu. Ricoeurowski model tożsamości wiąże ją z nieustannym wysiłkiem poszukiwania i poświadczania tego, co sprawia, że rozpoznajemy siebie jako te same podmioty – podmioty zdolne do określenia siebie jako autorów swoich działań i wzięcia za nie odpowiedzialności (zob. R i c o e u r, *O sobie samym jako innym*).

⁴⁵ T e n ż e, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 169.

⁴⁶ Por. K. T a r n o w s k i, *Podmiot jako świadek*, w: *Podmiotowość i tożsamość*, red. J. Migański, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2001, s. 87n.

⁴⁷ R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 217.

Ricoeur zwraca uwagę, że obietnica dotycząca przeszłości składana jest sobie i innym. Daje świadectwo minionym zdarzeniom przed innymi, czyli zaświadcza, że coś miało miejsce, i w ten sposób buduje przestrzeń społeczną⁴⁸. Z kolei mówiąc o swojej przeszłości w opowieści autobiograficznej, jestem jej wierna, ponieważ uznaję siebie z przeszłości za tę samą osobę, którą jestem dziś. Nie odcinając się od swojej przeszłości, podtrzymuję swoją tożsamość.

Pamięć, zapewniając ciągłość czasową osoby, pełni rolę tożsamościotwórczą⁴⁹. Ma ona źródło w tym, że przechowując wiedzę o przeszłości, pamięć przechowuje tym samym wiedzę o mnie. Ta podwójna funkcja pamięci wynika z samej jej struktury, która – jak tłumaczy Ricoeur – polega na tym, że przypominając sobie coś, automatycznie przypominamy sobie siebie⁵⁰. W przypadku pamięci następuje zatem jakby bezwiedne przejście od „co” do „kto”. Zwracał na to uwagę Edward S. Casey, pisząc o subtelnej, lecz nieustannej i nieodłącznej obecności nas samych w tym, co pamiętane⁵¹. Ricoeur wskazuje na szczególnego rodzaju „przyległość” wspomnień do nas samych: „przyległość atrybucji do identyfikacji”⁵². Wyraża się ona w tym, że kiedy przypominam sobie, że coś zrobiłam lub czegoś doświadczyłam, to przede wszystkim przypominam sobie siebie w tych sytuacjach: swoje przeżycia, postawy, oczekiwania.

Pamięć stanowi konstytutywny element tożsamości również dlatego, że wiąże się z praktyką narracyjną: „Pamięć zostaje włączona do konstytucji tożsamości poprzez funkcję narracyjną”⁵³. Na ten wątek zwraca również uwagę John Campbell, twierdząc, że „w procesie przypominania sobie zdarzeń każdy z nas stosuje wiele zasad konstruowania wątku opowieści”⁵⁴. Oznacza to, że indywidualna narracja pamięciowa kształtuje spójną historię, czyli historię, która łączy różnorodne wspomnienia i w ten sposób stwarza pamięcio-

⁴⁸ „To za sprawą uznania wiarygodności słowa drugiego człowieka świat społeczny staje się wspólnym, intersubiektywnym światem. [...] Wiara w słowo innych wzmacnia nie tylko wzajemne powiązania, ale i wspólne człowieczeństwo członków wspólnoty”. Tamże, s. 218.

⁴⁹ Tezę tę wyjaśnia Sydney Shoemaker: „Zdania w czasie przeszłym na temat nas samych w oparciu o dane dostępne pamięci [...] zakładają [...] nieprzerwane istnienie danej osoby (nas samych) w czasie i jest naturalne uważać, iż wyrażają wiedzę o naszej tożsamości, wiedzę, że «obecne ja» jest identyczne z «przeszłym ja»” (S. Shoemaker, *Tożsamość osobowa a pamięć*, tłum. R. Wieczorek, w: *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 199).

⁵⁰ Por. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 13.

⁵¹ Por. E. S. Casey, *Remembering: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington 1987, s. ix-x.

⁵² Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 167.

⁵³ Casey, dz. cyt., s. 112 (tłum. fragm. – K.R.).

⁵⁴ J. Campbell, *Struktura czasu w pamięci autobiograficznej*, tłum. J. Górnicka-Kalinowska, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2006, s. 127.

wą ciągłość. Pamięć ma zatem charakter nie tylko poznawczy (jak twierdzili starożytni), lecz również, a może przede wszystkim, biograficzny. Wynika to z faktu, że wspomnienia są formułowane w pierwszej osobie. Do podobnych wniosków dochodzi Sydney Shoemaker, który pisze: „Przeszła historia danej osoby jest ważnym źródłem jej wiedzy o sobie samej; nasz własny wizerunek, wizja własnego charakteru, wartości i naszych możliwości są zdeterminowane w znacznym stopniu przez sposób, w jaki widzimy naszą osobistą historię”⁵⁵. Sens pamiętania jest więc przede wszystkim egzystencjalny.

PAMIĘĆ I INNY

Chociaż w sensie źródłowym pamięć jest moja i dotyczy tego, co moje: moich przeszłych doświadczeń, przeżyć, postaw (a więc mojej przeszłości), w jej obszar wkracza inny, i to w podwójnym znaczeniu: jako ten, który współkształtuje moją pamięć i jako ten, o którym ja pamiętam. Bliscy, czyli inni, których Ricoeur określa mianem uprzywilejowanych, współtworzą moją pamięć. Niektóre wydarzenia, które mnie dotyczą, wymykają się mojej pamięci, a stają się przedmiotem wspomnień moich bliskich. Dwa z nich są szczególnie: narodziny i śmierć⁵⁶, bo choć w najintymniejszy sposób dotyczą mnie, pamiętają o nich inni. Inny również, na co zwraca uwagę Barbara Skarga, interpretuje moją przeszłość, koryguje moje wspomnienia, przywołując to, co zostało przeze mnie odrzucone, zapomniane lub stłumione. Korekty mojej pamięci dokonane przez innego nierzadko burzą moją samowiedzę, wprowadzają dwuznaczność w moją pamięć, ale zdarza się i tak, że pozwalają coś odzyskać. „Nie ulega jednak wątpliwości, że moja pamięć nieustannie zderza się z pamięcią innych, z odmienną interpretacją moich własnych przeżyć i wydarzeń”⁵⁷. Moja historia jest więc pisana „na cztery ręce”⁵⁸.

Z innym związany jest również obowiązek pamięci, który postuluje Ricoeur. Nakaz pamiętania staje się imperatywem sprawiedliwości – „obowiązek pamiętania jest obowiązkiem oddawania sprawiedliwości komuś innemu niż sobie samemu poprzez wspomnienie”⁵⁹, ponieważ dotyczy przede wszystkim zdarzeń szczególnych, przesądzających o losach narodu, wspólnoty czy rodziny. Wyraża się najczęściej w aktach upamiętniania naszych przodków. Obowiązek pamiętania, jak argumentuje francuski filozof, wynika z naszego

⁵⁵ S. Shoemaker, *Ludzie i ich przeszłość*, tłum. J. Górnicka-Kalinowska, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, s. 208.

⁵⁶ Por. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 173n.

⁵⁷ Skarga, *Tożsamość Ja*, s. 321.

⁵⁸ Por. tamże, s. 313, 320n.

⁵⁹ Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 117.

długu wobec przeszłości, której jesteśmy spadkobiercami. Powinniśmy przechowywać pamięć o przeszłości ze względu na to, że współkształtuje ona naszą tożsamość (czyli to, kim i jacy jesteśmy). Jesteśmy dłużni wobec tych, którzy uczynili nas takimi, jakimi jesteśmy – dług wynika z dziedzictwa. Zobowiązanie względem nich, spłacanie długu polega właśnie przede wszystkim na pamięci⁶⁰.

Pamięć nie jest zatem tylko indywidualna, ale także zbiorowa, podmiotem pamięci może być nie tylko „ja”, ale także „my”. Za pamięć zbiorową Ricoeur uznaje „zbiór śladów pozostawionych przez wydarzenia, które miały wpływ na bieg historii związanych z tym grup”⁶¹. Wspólne wspomnienia są inscenizowane podczas publicznych celebracji, świąt czy różnego rodzaju obchodów⁶². Obszar pamięci zbiorowej podatny jest jednak na nadużycia, które ujawniają się jako pamięć narzucona przez historię oficjalną, autoryzowaną, wyuczoną i publicznie celebrowaną. Pamięć wyćwiczona i wyuczona to wymuszone zapamiętywanie dotyczące wydarzeń założycielskich, dziejów historii wspólnej, a także pielęgnowanie symbolicznych ran w pamięci zbiorowej⁶³.

*

Ricoeurowską koncepcję pamięci można – jak pokazują powyższe refleksje – uznać za oryginalną z co najmniej kilku powodów. Zwracając uwagę na podmiotowy wymiar pamięci, francuski filozof łączy ją ze sferą działania, tego, co jako podmiot „mogę” – mogę nie tylko mówić, działać, opowiadać, a także zapamiętywać określone wydarzenia i przeżycia, i po czasie przywoływać je we wspomnieniach. Jest to – jak pokazuje Ricoeur – skomplikowany proces, w który uwikłane okazują się liczne sprawności, takie jak wyobrażnia, praktyki narracyjne, a także zdolność utrwalania i przechowywania w pamięci śladów-afektów pierwotnych doświadczeń. Kryterium postulowanej przez francuskiego filozofa pamięci „fortunnej” stanowi wierność, która odnosi się do co najmniej trzech różnych, choć powiązanych ze sobą, wymiarów: (1) wierności wobec przeszłości, gdy przywołujemy wydarzenia, które faktycznie miały miejsce w przeszłości, to znaczy w sensie dosłownym wiernie odtwarzamy przeszłość; (2) wierności wobec innego, która staje się świadectwem tego, kim byli i czego doświadczyli nasi zmarli bliscy, przodkowie – wierności, która stanowi realizację zobowiązania i długu, jaki mamy wobec

⁶⁰ Por. tamże, s. 75n., 117n.

⁶¹ Tamże, s. 157.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. tamże, s. 109, 113.

innego; (3) wierności wobec siebie, dzięki której wiążemy podmiotowo doświadczaną przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – zobowiązania, obietnice, które złożyliśmy w przeszłości, dzięki temu, że o nich pamiętamy, kształtują zarówno naszą teraźniejszość, jak i przyszłość, a wierność moralna staje się formą stałości siebie, która umożliwia doświadczenie własnej ciągłości i niezmienności w czasie, a więc kształtuje tożsamość osobową. Idea pamięci „fortunnej”, której kryterium jest wierność, zakłada, że pamięć może też być „niefortunna”, czyli niewierna. Jak słusznie zauważa francuski filozof, pamięć bywa zmanipulowana, czyli wymuszona: wyćwiczona i wyuczona, a także zraniona. Dlatego Ricoeurowska interpretacja pamięci rozpoznaje ją jako wyzwanie moralne, jako zadanie, przed którym staje podmiot i które wymaga od niego nieustannego wysiłku i zaangażowania.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bergson, Henri. *Materia i pamięć: O stosunku ciała do ducha*. Translated by Władysław Filewicz. Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki (Pałac Staszica), 1926.
- Campbell, John. “Struktura czasu w pamięci autobiograficznej.” Translated by Joanna Górnicka-Kalinowska. In *Pamięć w filozofii XX wieku*. Edited by Zofia Rosińska. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW, 2006.
- Casey, Edward S. *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Ricoeur, Paul. *O sobie samym jako innym*. Translated by Bogdan Chelstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- . *Pamięć, historia, zapomnienie*. Translated by Janusz Margański. Kraków: Universitas, 2007.
- Sartre, Jean-Paul. *Wyobrażenie: Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*. Translated by Paweł Beylin. Warszawa: PWN, 1970.
- Shoemaker, Sydney. “Ludzie i ich przeszłość.” Translated Joanna Górnicka-Kalinowska. In *Pamięć w filozofii XX wieku*. Edited by Zofia Rosińska. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii, 2006.
- . “Tożsamość osobowa a pamięć.” Translated by Ryszard Wieczorek. In: *Filozofia podmiotu*. Edited by Joanna Górnicka-Kalinowska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.
- Skarga, Barbara. *Ślad i obecność*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- . “Tożsamość Ja.” In *Tożsamość i różnica: Eseje metafizyczne*. Kraków: Znak 2009.
- Tarnowski, Karol. “Podmiot jako świadek.” In *Podmiotowość i tożsamość*. Edited by Jacek Migasiński. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW, 2001.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Karolina ROZMARYNOWSKA – Pamięć jako wierność. Idea pamięci „fortunnej” w filozofii Paula Ricoeura

DOI 10.12887/34-2021-3-135-05

Przedmiotem refleksji podjętych w artykule jest koncepcja pamięci „fortunnej”, której autorem jest francuski filozof Paul Ricoeur. Autorka omawia jego ujęcie najważniejszych fenomenów mnemoniczych, takich jak wspomnienie, przypomnienie, zapomnienie, ewokacja i rozpoznanie, oraz związków, jakie między nimi zachodzą. Wyjaśnia również Ricoeurowską koncepcję pamięci jako działania, które z jednej strony łączy się z nakazem wierności, z drugiej zaś – posiada moc twórczą w stosunku do tożsamości podmiotowej. Przedmiotem namysłu jest także rola innego, który wkracza w obszar pracy pamięci, zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej.

Słowa kluczowe: pamięć, wspomnienie, zapomnienie, Paul Ricoeur

Kontakt: Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

E-mail: k.rozmarynowska@uksw.edu.pl

<https://filozofia.uksw.edu.pl/node/138>

Karolina ROZMARYNOWSKA, Memory as Fidelity: Paul Ricoeur’s Idea of “Felicitous” Memory

DOI 10.12887/34-2021-3-135-05

The subject-matter of the reflections presented in the article is the concept of “felicitous” memory developed by the French philosopher Paul Ricoeur. The author describes Ricoeur’s understanding of the most important mnemonic phenomena, such as memory, recollection, forgetfulness, evocation, and recognition and explains the ways in which such phenomena are interrelated. The idea of memory as an action is also elucidated; in Ricoeur’s view, on the one hand, memory is connected with the imperative of fidelity, while, on the other, it exercises a creative power over subjective identity. In addition, the author ponders the role of another who enters the area of the work of—both individual and collective—memory.

Keywords: memory, recollection, forgetfulness, Paul Ricoeur

Contact: Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, Poland

E-mail: k.rozmarynowska@uksw.edu.pl

<https://filozofia.uksw.edu.pl/node/138>

Adriana WARMBIER

ŚWIADOMOŚĆ PRZEDREFLEKSYJNA I TWORZENIE OCEN Rola pamięci i antycypacji afektywnej w procesach motywacyjnych i rozumowaniu praktycznym

W przeciwieństwie do związku przyczynowego relacja między motywem a czynnością wolitywną nie daje się wyjaśnić w oderwaniu od złożonego procesu decyzyjnego, ponieważ zawiera w sobie intencjonalne odniesienie do przyszłości. Czasowa konstytucja ucieleśnionego podmiotu (rozpięcie pomiędzy teraźniejszością, w której uobecnia się przeszłość, a antycypującym wychyleniem ku przyszłości) jest kluczowa dla racjonalności praktycznej (namysłu, czynności decydowania i działania).

Wśród wielu różnorodnych doświadczeń Ja istnieje także doświadczenie Ja jako pewnej „psycho-fizycznej całości przestrzennej”, ograniczonej danymi pamięci, wyobraźni perspektywnej i świadomości cielesności. Wyrazem tego doświadczenia jest znaczeniowe *a priori* „się egotycznego”. Patrząc poprzez pryzmat tego *a priori* na siebie samych, widzimy siebie jako nieokreśloną, przestrzenną z ciałem związaną, s o m a t y c z n ą „całość”.

Józef Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*¹

Ilekoć stawiamy pytanie o konstytucję podmiotowości, stajemy wobec problemu adekwatnego skonceptualizowania doświadczenia somatycznego, które przynależy do konstytucji „ja” w sposób tak ścisły, że mówiąc o ucieleśnieniu, zakładamy, iż między mną a moim ciałem zachodzi stosunek tożsamościowy. Stosunek ten polega na tym, że doznajemy własnego ciała jako tego, od czego nie możemy się nigdy oddzielić, nasze przeżywanie siebie i świata naznaczone jest „uczestniczeniem” w cielesnym bytowaniu. Jednakże będąc swoim własnym ciałem, zarazem je posiadamy, czyli odróżniamy się od niego. O ile drugie ujęcie wymaga zajęcia pozycji „zewnątrznego” obserwatora, z której dokonuje się obiektywizacji ciała, o tyle cielesność doświadczana jako stosunek tożsamościowy określona jest przez najbardziej podstawowy, bezpośredni i ścisły rodzaj dania. Jeśli cielesna egzystencja stanowi warunek (zasadę) wszelkiego doświadczenia, to, co umożliwia nam kontakt ze sobą

¹ J. T i s c h n e r, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tenże, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 181.

i ze światem², jest ona najbardziej pierwotnym poziomem doświadczenia „ja”. Samoświadomość pojmowana jako szczególnego rodzaju (fundamentalna) relacja z samym sobą, w której ugruntowany został stosunek podmiotu do jego wyborów i działań, stosunek zakładający poczucie sprawczości (w tym także cielesnej) i uznawanie swoich myśli, wyborów, działań za własne, ufundowana jest na bardziej podstawowym stosunku podmiotu do samego siebie (w pierwotnej bezpośredniej świadomości siebie). Bez tego źródłowego fenomenu samoświadomości nie moglibyśmy wejść w refleksyjny (rozumiejący) stosunek do samych siebie. Istnieje bogata literatura filozoficzna uzasadniająca potrzebę rozróżnienia dwóch podstawowych odmian (samo)świadomości: świadomości nierefleksyjnej (lub przedrefleksyjnej), przedpredykatywnej, określanej także jako poczucie siebie, która ma charakter pierwotny, nieaktywny (nieintencjonalno-przedmiotowy), bezpośredni (niezapośredniczony w pojęciach), i świadomości refleksyjnej – poznawczej świadomości siebie znajdującej się u podstaw aktów wyraźnego przypisywania sobie stanów mentalnych³.

W niniejszym artykule nie zamierzam szczegółowo przedstawiać różnych ujęć przywołanej typologii wraz z trudnościami conceptualnymi, które typologia ta ze sobą niesie (zamiar taki wymagałby rozprawy znacząco przekraczającej objętość tego tekstu), lecz mając na uwadze zależność między dwiema sferami świadomości: nieaktywną (nierefleksyjną) i aktywną (refleksyjną), której treści przeniknięte są przez tę pierwszą, chciałabym skupić się na opisanu jednej ze składowych nierefleksyjnej formy świadomości, mianowicie na szczególnego rodzaju pamięci, zwanej „pamięcią afektywną” i nabudowującym się na niej fenomenie antycypacji. Nawiązując do analiz Paula Ricoeura z jego wczesnej pracy *Le Volontaire et l'involontaire*⁴, stanowiącej pierwszy tom cyklu poświęconego filozofii woli⁵, zamierzam wykazać, że przeżywane przez

² Na temat doświadczenia ucieleśnienia jako źródłowego doświadczenia podmiotu, które stanowi transcendentalny warunek możliwości wszelkich innych doświadczeń zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, tłum. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1974; por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 374; S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 200; J. Migasiński, *Fenomenologia ciała. Wprowadzenie*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 32.

³ Szerzej na temat podstawowych typologii świadomości por. Gallagher, D. Zahavi, dz. cyt., s. 71-74; zob. R. Ziemińska, *Samoświadomość i samowiedza*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczuć, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 395-426; A. Klawiter, *Świadomość. Wprowadzenie do współczesnych dyskusji*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, s. 353-394.

⁴ Zob. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1949.

⁵ Oprócz tomu pierwszego cykl *Philosophie de la volonté* obejmuje dwuczęściowy tom drugi (zob. tenże, *Philosophie de la volonté*, t. 2, *Finitude et culpabilité*, cz. 1, *L'Homme faillible*, Aubier,

nas afekty, które powstają w przedrefleksyjnej fazie naszego doświadczenia i przejawiają się w postaci ocen dotyczących danego przedmiotu, z którym są związane, nie przemijają bez śladu, ale trwają w formie przedrefleksyjnej pamięci afektywnej, odgrywając niemałą rolę w procesie decyzyjnym i rozumowaniu praktycznym. Rozpocznę od krótkiego zarysowania dwóch modeli struktur motywacyjno-ocennych obejmujących wzajemne relacje sfery intelektualno-duchowej, sfery emocjonalnej i sfery cielesnej⁶. Następnie wskażę miejsce i rolę przedrefleksyjnych pobudzeń afektywnych w kształtowaniu się pragnień, dowodząc, że dokonuje się ono na różnych poziomach (przedrefleksyjnym i refleksyjnym). W tym celu przywołam przedstawiony przez Ricoeura fenomenologiczny opis schematu potrzeby i jego odniesienia do struktur woli-tywnych. W trakcie analizy postaram się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu fenomen przedrefleksyjnej pamięci afektywnej oddziałuje na procesy decyzyjne oraz na kształtowanie się rozumowania praktycznego.

ROZUMOWANIE PRAKTYCZNE W ŚWIELE DUALISTYCZNEGO I HOLISTYCZNEGO UJMOWANIA STRUKTUR MOTYWACYJNO-OCENNYCH

Kształtowanie się rozumowania praktycznego jest złożonym procesem zachodzącym w kontekście różnorodnych uwarunkowań i ograniczeń. Rozumność przez wielu filozofów uważana jest za cechę konstytutywną podmiotu, która polega na tym, że pozostaje on zawsze w pewnej relacji do samego siebie, czyli wykazuje zdolność do refleksyjnej samooceny. Można powiedzieć, że rozumność możliwa jest tylko wtedy, gdy istnieje samoświadomość, albo że refleksyjna natura samoświadomości pociąga za sobą rozumność⁷. Zdolność samoodniesienia, wyrażająca się w refleksyjnym dystansie wobec odczuwa-

Paris 1960; t e n ż e, *Philosophie de la volonté*, t. 2, *Finitude et culpabilité*, cz. 2, *La Symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960; polski przekład drugiej części tomu drugiego zob. t e n ż e, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986).

⁶ Podział na sferę intelektualno-duchową, emocjonalną i cielesną traktuję czysto umownie, mając na uwadze złożoną naturę emocji, której częścią jest element racjonalny.

⁷ Warto przywołać stanowiska Harry'ego G. Frankfurta i Christine Korsgaard w tej kwestii (zob. H.G. F r a n k f u r t, *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, tłum. J. Nowotniak, W.J. Popowski, wybór J. Hołówka, Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 21-39; Ch.M. K o r s g a a r d, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2008; t a ż, *Self-constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009; por. też: A. W a r m b i e r, *Refleksja jako źródło autorytetu. Podmiotowość moralna w świetle argumentu konstytutywizmu Korsgaard*, „Argument: Biannual Philosophical Journal” 10(2020) nr 2, s. 385).

nych bodźców (percepcji i pragnień), które nie determinują naszego postępowania, umożliwia zdobywanie racjonalnej samowiedzy i samorozumienia. Mając w pamięci kantowskie ujęcie człowieka jako istoty wolnej, należącej do świata, w którym rządzi przyrodnicza konieczność, lecz jednocześnie wykraczającej poza ten świat dzięki zdolności do abstrahowania od wpływu własnych skłonności, sądzę, że twierdzenie, iż w procesie oceny decyzyjnej podmiot zależny jest od różnorodnych czynników, które dzielą się na te związane z racjami oraz te związane z naturą, nie powinno budzić zastrzeżeń⁸. Wątpliwości pojawiają się wraz z próbą opisanie zależności zachodzących między sferą intelektualno-duchową, szeroko ujmowaną sferą emocjonalną oraz sferą cielesną. Zasadniczo wszelkie (nieredukcyjne) podejścia filozoficzne do tej kwestii sprowadzają się do dwóch: dualistycznego i holistycznego. Pierwsze – w swej najbardziej radykalnej postaci – znajdujemy w pismach Immanuela Kanta, gdzie podmiot moralny zredukowany został do czystego rozumu ujętego jako wola prawodawcza. Filozof ten przyjmuje, że rozum skłania wolę do właściwego moralnie działania mocą apriorycznych zasad. W ten sposób podmiot rozumiany jako jednostka zakorzeniona w konkretnych realiach życiowych, posiadająca określoną strukturę psychofizyczną, indywidualną historię, doświadczenie, preferencje, skłonności, zadania i cele zostaje zmarginalizowany lub pominięty⁹. Z kolei podejście holistyczne cechuje kompleksowy sposób badania komponentów motywacyjnych, których obecność przyczynia się lub prowadzi do dokonania określonego wyboru i podjęcia działania. Koncepcja ta zakłada, że sytuacja oceny decyzyjnej angażuje osobę jako całość zmysłowo-emocjonalno-cielesną. Całość ta stanowi podstawę tożsamości podmiotowej. Rozum, emocje, ciało są poszczególnymi składowymi osoby¹⁰.

Rozumowanie praktyczne nie ma charakteru bezosobowego, lecz jest zawsze rozumowaniem czymś – rozumowaniem jakiegoś konkretnego podmiotu, który postrzega siebie w określony sposób, wpływający na jego potrzeby i pragnienia. To zaś znaczy, że decyzje i działania, do których prowadzi rozumowanie praktyczne (zakładające możliwość różnego wartościowania alternatyw, poprzedzone są posiadaniem jakichś wyjściowych preferencji i ocen, które nakierowują i skłaniają podmiot ku odpowiednim motywom¹¹.

⁸ Mam tu na myśli nieredukcjonistycznie zorientowanych badaczy.

⁹ Szerzej na temat oderwania koncepcji podmiotu (realnych jednostkowych przeżyć wewnętrznych wraz ze sferą emocjonalno-afektywną) od złożoności kontekstu sytuacji moralnej (poznawczego rozpoznania i namysłu) por. A. Warmbier, *Rozwój świadomości moralnej i formy doskonalenia motywacji*, w: *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 240n.

¹⁰ Por. tamże, s. 240.

¹¹ Por. t a ż, *Refleksja jako źródło autorytetu*, s. 383. Problem źródeł wartościowania określonych wyborów dyskutowany jest przede wszystkim w ramach sporu dotyczącego interpretacji pojęcia racji działania, który we współczesnej filozofii moralnej podjął między innymi Bernard Williams, zain-

Problem kształtowania się wewnętrznych racji działania nie jest niczym nowym w filozofii. Znaczący wkład w rozwój refleksji na ten temat wniosła starożytna myśl etyczna, zwłaszcza Arystotelesowska eudajmonistyczna filozofia moralna, zakładająca, że moc inicjowania działania (w szczególności moralnego) leży zarówno w rozumie, jak i w dyspozycjach charakterologicznych oraz sferze afektywnej. Jednakże, na co wskazywali starożytni, właściwym momentem rozpoznania własnych intencji i motywów oraz przewidywania następstw własnych decyzji jest namysł, którego komponenty – zależnie od tradycji filozoficznej – bywają różnie ujmowane. Zdaniem Arystotelesa sposób wartościowania wyborów określony jest przez oddziaływanie rozmaitych czynników (takich jak sądy, preferencje, postawy czy stosunek do własnych reakcji emocjonalnych), które odnoszą się do celu życiowego osoby ujętego jako całość (do eudajmonii). Między namysłem, uwagą, wolą, pragnieniami, dyspozycjami charakterologicznymi, sferą afektywną i działaniem zachodzi złożona relacja. Zależność wszystkich tych czynników, rodzaj i stopień ich wzajemnego wpływu stanowi przedmiot wielu różnorodnych interpretacji. Wykładnie filozoficzne opisujące funkcjonowanie poziomu motywacyjnego – zarówno te, którymi posługiwała się tradycja antyczna oraz nowożytna filozofia moralna, jak i współczesne ujęcia proponowane w ramach filozofii praktycznej i psychologii kognitywnej – napotykać na zasadnicze trudności: jak uzasadnić, dlaczego właściwe przekonania nie zawsze przekształcają się w adekwatne do nich pragnienia i dążenia, oraz co można zrobić, by za słusnością sądów szły słuszne zamiary i działania. Problemy te próbuje się wyjaśnić albo w (zainspirowanym Platonskim *Państwem*) kontekście konfliktu różnych pragnień, albo poprzez wskazanie na błędność przyjętych przekonań (niekiedy całego ich systemu), z którymi łączą się owe pragnienia¹². Teorie rozumowania praktycznego i działania (obejmujące namysł, doświadczenie wolitywne, przeżycia emocjonalne wraz z tworzącymi je strukturami motywacyjno-ocennymi) konstruowane są w oparciu o rozstrzygnięcia, które pojawiają się na gruncie trzech obszarów problemowych. Pierwszy dotyczy koncepcji namysłu oraz określenia jego relacji do działania. Drugi odnosi się do pojęcia względnie stałych charakterologicznych cech dyspozycyjalnych i określenia ich znaczenia w formowaniu świadomości moralnej. Trzeci zorientowany jest na rolę

spirowany wahaniem Davida Hume'a, sporu o to, czy – a jeśli tak, to w jaki sposób – rozum może być źródłem motywacji do działania. Sądzę, że problematyka związana z przedaktowym aspektem świadomości obejmującym zjawisko tworzenia się ocen przedrefleksyjnych może stanowić uzupełnienie rozwijanej przez Williama koncepcji racji wewnętrznych (zob. B. Williams, *Wewnętrzne i zewnętrzne racje do działania*, tłum. A. Łukomska, „Etyka” 2010, nr 43, s. 7-18).

¹² Szerzej na ten temat zob. Warmbier, *Rozwój świadomości moralnej i formy doskonalenia motywacji*, s. 236n.

przeżycia emocjonalnego w podejmowaniu decyzji. Rozważa się tutaj związek sfery rozumu i poznania z emocjami oraz proces ich kształtowania¹³.

Aby oddać złożoność wymienionych zagadnień, wypracowano liczne modele antropologiczne zakładające całościowe ujęcie człowieka – modele, które opisują proces kształtowania oceny decyzyjnej, uwzględniając ograniczenia i uwarunkowania wynikające z niezbywalnych cech kondycji ludzkiej: cielesności, konstrukcji psychicznej, czasowości bądź wpływu czynników środowiskowych. Jednakże prowadzone w ostatnim czasie badania fenomenologiczne dotyczące fenomenów świadomości przedrefleksyjnej, takich jak percepcja zmysłowa, afektywność, pamięć somatyczna czy integracja sensomotoryczna, pokazują, że pragnienia, oceny i preferencje kształtują się już na poziomie przedaktowym, przedpojęciowym¹⁴. Fenomen ucieleśnienia, z którym wiąże się relacja podmiotu „z” własnym ciałem i „do” niego, a ściślej – cielesne poczucie siebie stanowiące integralną część wszelkiego odczuwania i doświadczenia, leży u podstaw świadomego procesu kształtowania swego własnego obrazu. Wiedza dotycząca własnego ciała pochodzi z dwóch źródeł: z zewnętrżności związanej z relacjami czasoprzestrzennymi pozwalającymi określić pozycję własnego ciała w stosunku do innych obiektów w środowisku¹⁵ oraz z wewnętrżności dotyczącej zarówno przeżyć w sensie fizjologicznym, jak i przeżyć o charakterze psychospołecznym. Znaczna część sensów ciała dotyczy sfery przedrefleksyjnego odczuwania własnego ciała, dlatego całościowy wymiar cielesności musi obejmować nie tylko ujęcie przedmiotowe (trzecioosobowe), lecz także (lub przede wszystkim) bezpośredni sposób doświadczenia własnego ciała. Konceptualne i metodologiczne podstawy filozofii doświadczenia ucieleśnienia dostarczane są przez fenomenologię, która ujmuje ciało jako obiekt przednaukowy, opisując je w odniesieniu do bytu człowieka traktowanego jako cielesno-motywacyjno-ekspresywną całość. W ten sposób, poszukując samego sensu ludzkiej cielesności konstytuującego się w doświadczeniach osobowych i międzyludzkich, fenomenologia zrywa z paradygmatem przyczynowo-funkcjonalnego wyjaśniania tych zależności – paradygmatem, który nadbudowuje się nad perspektywą ontologii dualistycznej zorientowa-

¹³ Zob. tamże.

¹⁴ Chodzi przede wszystkim o opublikowane dotychczas i ciągle powstające prace z dziedziny obejmującej fenomenologię świadomości cielesnej (zob. J.L. B e r m ú d e z, *The Phenomenology of Bodily Awareness*, w: *Phenomenology and Philosophy of Mind*, red. D. Woodruff Smith, A.L. Thomasson, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 295-316; S. G a l l a g h e r, *Bodily Self-awareness and Object Perception*, „Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies” 2003, nr 7, s. 53-68; D. L e g r a n d, *Pre-reflective Self-as-subject from Experiential and Empirical Perspectives*, „Consciousness and Cognition” 2007, nr 16, s. 583-599).

¹⁵ Fenomenologiczny opis tej kwestii można znaleźć między innymi w pracy José L. Bermúdeza (por. B e r m ú d e z, dz. cyt., s. 112-114).

nej na badanie natury i kultury przedmiotowo, jako odrębnych systemów¹⁶. Nie miejsce tutaj na prezentowanie złożonych i wielowymiarowych badań dotyczących podmiotowej rzeczywistości ciała, lecz – jak zaznaczyłam we wstępie – interesować mnie będzie ten aspekt przedrefleksyjnego sensu ciała, który związany jest z czuciami afektywnymi ujawniającymi potrzeby, które odnoszą się motywująco do poruszeń woli.

AFEKTYWNE POBUDZENIA, PAMIĘĆ AFEKTYWNA I TWORZENIE OCEN PRZEDREFLEKSYJNYCH

Analizując problematykę cielesności, Gabriel Marcel rozróżnia dwa nie-przystające i nieredukowalne do siebie porządki ucieleśnienia, które oddaje za pomocą tytułowych „być” (wymiar istnienia) i „mieć” (wymiar posiadania)¹⁷. Bycie swoim ciałem jest czymś bardziej pierwotnym niż posiadanie ciała, gdyż zanim zaczniemy mówić o ciele jako przedmiocie poznania, najpierw doświadczamy go jako bezpośredniości stanowiącej podstawę naszego istnienia – jako materialnego podłoża naszego świadomego życia¹⁸. Ciało, jak zauważa Marcel, stanowi medium odczuwania: „U podstaw empirycznego pojęcia prymatu świadomości siebie znajduje się elementarne pojęcie, że wszystko, co dociera do mnie, musi najpierw przejść przez moje ciało”¹⁹. To „absolutne pośrednictwo własnego ciała”²⁰ stanowi przedmiot wielu ujęć fenomenologicznych, z których większość, skupiając się na „wewnętrznej” perspektywie analizowania cielesności, ukazuje ciało własne w kontekście źródłowej relacji zachodzącej między ciałem a „ja”, relacji, która umożliwia ukonstytuowanie się podmiotu i do takiego ukonstytuowania się prowadzi. Szczególne zasługi dla badania tej problematyki ma Maine de Biran, który opisując fenomen ciała własnego, wskazuje, że dla „ja” jest ono pierwotną składową spostrzeżenia wewnętrznego i równocześnie czymś, czego podmiot doświadcza od zewnątrz²¹. Maine de Biran przyjmuje, że wewnętrznemu bezpośredniemu przeżywaniu własnego ciała towarzyszy wysiłek, który odczuwa działające „ja”. Wewnętrzne doświadczenie wysiłku i połączonego z nim oporu stanowi warunek samo-

¹⁶ Por. Mi g a s i ń s k i, dz. cyt., s. 31n.

¹⁷ Zob. G. M a r c e l, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998.

¹⁸ Por. t e n ż e, *Odczuwanie jako sposób partycypacji*, w: tenże, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 132-133.

¹⁹ M a r c e l, *Być i mieć*, s. 157.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. M a i n e d e B i r a n, *Oeuvres*, t. 7, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Vrin, Paris 2001, s. 139-141.

świadomości oraz przekonania o odrębności stawiającego opór przedmiotowi²². Zainspirowany rozważaniami Maine de Birana dotyczącymi wysiłku woli (wolitywnego poruszenia własnego ciała) dokonywanego przy współdziale uprzedniej wobec refleksji sfery spontanicznej cielesności, Ricoeur podejmuje próbę opisanego wzajemnego stosunku dobrowolności (fr. *le volontaire*) i mimowolności (fr. *l'involontaire*) czynności wolitywnych, czyli ściślej zależności ciała własnego od „ja”, które w nim i przez nie chce. Nawiązując do fenomenologicznych analiz istotowych struktur woli zawartych w książce *Le volontaire et l'involontaire*, przywołam jedno z omawianych przez Ricoeura zagadnień, obejmujące marginalny wątek kognitywnego aspektu afektywnego pobudzenia i pamięci afektywnej.

Podmiotowe doświadczenie mimowolności cielesnej (fr. *l'involontaire corporel*) nie ma charakteru neutralnego aksjologicznego²³. Ciało, jak twierdzi Ricoeur, nie tylko stanowi wartość pośród innych wartości, ale także jest w pewien sposób zaangażowane w ujmowanie wszystkich motywów działania, a poprzez nie wszystkich wartości. W tym sensie stanowi ono afektywne medium wartości: „Aby jakaś wartość mogła dotrzeć do podmiotu, najpierw musi nadać motywowi szczególną wagę, żaden też motyw nie może skłonić podmiotu do czegoś, jeśli nie oddziała na jego wrażliwość (afektywność). Do każdej wartości podmiot odnosi się poprzez wibrację afektu. Rozszerzyć zakres wartości oznacza jednocześnie rozwinąć afektywność do jej najszerzej postaci”²⁴. Tak ujęta mimowolność cielesna jest jednym ze źródeł wartości motywujących, na które napotyka działanie woli. Jeśli ucieleśniony podmiot pojmować jako cielesno-emocjonalno-intelektualną całość, to praktyka wolitywna nie przyłącza się jedynie „zewnątrznie”, w postaci odrębnych izolowanych aktów, do doświadczenia somatycznego, lecz pozostaje z nim w ściślej relacji dialektycznej, którą Maine de Biran opisuje jako proces przyswajania (fr. *appropriation*) polegający na tym, że „ja” przyswaja sobie część ciała, na którą działa (którą porusza) i która zarazem działa na nie (przez którą jest ono poruszane, którą „odczuwa”, będąc w niej).

Mimowolność cielesna ujawnia się w naszym przeżywaniu na różne sposoby, z których jeden przyjmuje postać potrzeby (fr. *besoin*). Analiza kon-

²² Szerzej na temat zagadnienia wysiłku jako pierwotnego faktu doświadczenia wewnętrznego konstytuującego ucieleśniony podmiot por. A. W a r m b i e r, *Tożsamość, narracja, hermeneutyka „siebie”*. Paula Ricoeura filozofia człowieka, Universitas, Kraków 2018, s. 107-111.

²³ Interesujące rozwinięcie kwestii aksjologizacji doświadczenia somatycznego przedstawia Józef Tischner; zainspirowany wczesnym testem Ricoeura, wypracowuje własną (choć rodzącą trudności) koncepcję „ja” aksjologicznego (zob. T i s c h n e r, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, s. 179-251).

²⁴ R i c o e u r, *Le volontaire et l'involontaire*, s. 117. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – A.W.

tekstu używania terminu „potrzeba” w literaturze psychologicznej ukazuje, że zasadniczo przyjmuje on wąskie znaczenie, które odnosi się do funkcjonowania czysto organicznego, związanego albo z dążeniem do zaspakajania odczuwanego głodu, pragnienia, pożądania seksualnego et cetera, albo z czynnościami obronnymi mającymi na celu „odpychanie” tego, co zagraża życiu. W szerszym znaczeniu mówi się też o potrzebie światła, muzyki, kultury czy przyjaźni. Wspólne obu sensom tego terminu jest podobieństwo do dążności (pragnienia), której pojawienie się zakłada odczucie pewnego braku (brak ujawnia się w nas zawsze w postaci afektu). Z tego względu doświadczenie potrzeby łączy się z motywacją. „Brak i bodziec są przeżywane w jedności a k t y w n e g o [pełnego napięć] a f e k t u, w przeciwieństwie do przyjemności i bólu, które są afektami zmysłowymi. Potrzeba jest afektem, ponieważ jest całkowicie brakiem, którego popęd zmierza ku temu, co mogłoby go zaspokoić”²⁵. Ricoeur słusznie zauważa, że potrzeba to coś więcej niż poprzedzające reakcje motoryczną wewnętrzną doznanie nieokreślonego organicznego braku. Chociaż odczuwany brak i popęd nie mają jeszcze wyobrażonej czy skonceptualizowanej intencji, to cechuje je określone ukierunkowanie. Przeżywając brak, „zwracam się ku innemu, konkretnemu innemu, nawet jeśli ten kierunek nie jest dany w reprezentacji lub nawet nie jest dany w ogóle”²⁶. „Brak, z powodu którego cierpię, brak, który odczuwam, ma formę. Jest on raczej jak słowo, które mam na końcu języka i które rozpoznaję, gdy po wyeliminowaniu wszystkich słów niepasujących do braku, o jakim mowa, natrafiam na słowo, które wypełnia lukę reprezentowaną przez moje żądanie”²⁷. Własność ukierunkowania przeżycia braku (ukierunkowania na to, co inne w stosunku do braku) polegająca na tym, że odczuwana przez nas potrzeba afektywnie antycypuje swój przedmiot (na przykład pożywienie czy wodę), oznacza, że nie jest on wewnętrznym doznaniem czy reakcją²⁸, dlatego też mylące jest umieszczanie potrzeby w prostym schemacie bodziec–reakcja. Mówiąc o doznaniu, całkowicie wykraczamy poza reprezentację przedmiotu braku, podczas gdy przypisywanie potrzebie własności ukierunkowania („selektywnego niepokoju”²⁹) możliwe jest wyłącznie w obrębie reprezentacji. Nie twierdzi się tutaj, że własność ukierunkowania braku pociąga za sobą tezę, iż przedmiot braku znajduje się w ciele lub dany jest w wyobrażeniu („wyobrażać sobie oznacza przedstawiać sobie to, co nieobecne, a nie to, czego brak”³⁰). Przedmiot doznania braku nie jest w żaden sposób dany (nawet

²⁵ Tamże, s. 85.

²⁶ Tamże, s. 86.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

jako nieobecny), lecz trzeba go poszukiwać na drodze selekcji, funkcjonalnie będącej czymś w rodzaju organicznej prekoncepcji (fr. *prénotion organique*), niezawierającej jeszcze pojęć, na przykład chleba i wody³¹.

Ukierunkowanie na to, co inne (poza siebie), które jest kluczowym aspektem potrzeby, świadczy o tym, że stanowi ona formę aktu świadomości czegoś. „Kiedy jestem głodny, jestem nieobecnością czegoś..., impulsem w kierunku...; nawet bez reprezentacji chleba, mój głód nadal przenosiłby mnie poza mnie”³². Ricoeur wyraźnie odżegnuje się od traktowania potrzeby jako zjawiska, w którym dokonuje się przekład stanu fizjologicznego organizmu (jakiegoś organicznego defektu czy braku) na stan świadomości³³. „Potrzeba czegoś (*le besoin de...*) nie ujawnia mi mojego ciała, lecz poprzez moje ciało ujawnia to, czego tu nie ma i czego mi brakuje”³⁴. Przeżycie potrzeby, które przeniknięte jest afektywnym oczekiwaniem (przedsmakiem jej zaspokojenia), zawiera w sobie aktywne, intencjonalne odniesienie do przedmiotu. Rzecznicy stosowania metodologii „przekładu” nie odróżniają podmiotowego przeżycia afektywnego od jego obiektywnych, empirycznych objawów. Dlatego łatwo przychodzi im redukowanie motywu do przyczyny³⁵. Wszelkie teorie przyczynowości opisują jedynie empiryczne oznaki podmiotowości, lecz nie odnoszą się do samego fenomenu bycia podmiotem. „Ja”-ciało „uwikłany” jestem w przeżycie afektywne jako podmiotowy biegun afektu³⁶. Przyczyna zakłada przypadkowe zewnętrzne (mechaniczne) powiązanie między jej zachodzeniem a wywołanym skutkiem. W przeciwieństwie do związku przyczynowego relacja między motywem a czynnością wolitywną nie daje się wyjaśnić w oderwaniu od złożonego procesu decyzyjnego, ponieważ zawiera w sobie intencjonalne odniesienie do przyszłości. Czasowa konstytucja ucieleśnionego podmiotu (rozpięcie pomiędzy terażniejszością, w której uobecnia się przeszłość, a antycypującym wychyleniem ku przyszłości) jest kluczowa dla racjonalności praktycznej (namysłu, czynności decydowania i działania).

³¹ Zob. tamże.

³² Tamże, s. 87.

³³ U podstaw prezentowanej przez Antonia Damasio koncepcji wyłonienia się świadomości „ja” znajduje się założenie metodologiczne dotyczące możliwości takiego przekładu (zob. A.R. D a m a s i o, *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000; A.R. D a m a s i o, K. M e y e r, *Consciousness: An Overview of the Phenomenon and of Its Possible Neural Basis*, w: *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, red. S. Laureys, G. Tononi, Academic Press, London 2009, s. 3-14).

³⁴ R i c o e u r, *Le volontaire et l'involontaire*, s. 87.

³⁵ Szerzej na temat argumentacji fenomenologicznej na rzecz nieredukcyjnego ujęcia motywu por. J.P. S a r t r e, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 533-542.

³⁶ Por. R i c o e u r, *Le volontaire et l'involontaire*, s. 88.

W przywołanym schemacie potrzeby, w którym ujawnia się jej intencjonalny charakter, Ricoeur wskazuje z jednej strony na rolę wyobraźni w przejściu od potrzeby do umotywowania woli, z drugiej strony – na przenikanie się potrzeby i percepcji, która jest pierwotna względem działania wyobraźni. Ukierunkowanie potrzeby ku jej właściwemu przedmiotowi dokonuje się za sprawą percepcji, która dostarcza wiedzy (na przykład dotyczącej pokarmu czy płynów). Zdaniem Ricoeura, wiedza ta niejako budzi potrzebę do świadomości jej przedmiotu i nadaje jej rangę motywu możliwej woli. „Jeśli wiedza o przedmiocie i środkach nie jest dostępna, by wyjaśnić odczuwany brak, potrzeba pozostaje jedynie niejasno zorientowanym niepokojem”³⁷. W tym zespalaniu się potrzeby i percepcji ponownie ujawnia się czasowa konstytucja podmiotu. Wiedza, która odnosi się do braku, pochodzi z doświadczenia zaspokojenia przeżytej już raz potrzeby. Moment ten przywołuje wyobraźnia. Potrzeba odczuwana jest zatem i zaspokajana w perspektywie czasowej. Aby odczucie potrzeby nie pozostało jedynie „ślepy” doświadczeniem, lecz by pojawiła się świadomość przedmiotu jego ukierunkowania i by stało się ono motywem woli, konieczny jest udział wyobraźni. Zanim jednak wyobraźnia nada ślepeму doświadczeniu potrzeby właściwy kierunek, percepcja musi wprzód ocenić jej przedmiot i środki prowadzące do niego. W wyobraźni dokonuje się skrzyżowanie potrzeby i chcenia, które poprzedzone jest przywołaniem przez wyobraźnię momentu nadania brakowi sensu (to znaczy uświadomienia sobie przedmiotu zaspokajającego potrzebę wraz z towarzyszącą temu przyjemnością).

Wyobrażenie, które bazuje na tym, co zostało uprzednio spostrzeżone, przedstawia (w postaci obrazu) afektywnie zabarwiony przedmiot potrzeby. Jak zauważa Ricoeur, wyobrażenie nadaje potrzebie formę jej przedmiotu („wyjaśnia” znaczenie potrzeby, ukazując jej przedmiot jako inny niż ona sama)³⁸. Rozpoznając swój przedmiot, potrzeba przestaje być pustym doświadczeniem (impulsem płynącym z ciała) i staje się wezwaniem płynącym z zewnątrz, od znanego przedmiotu. „Nie jestem już tylko wypychany na zewnątrz od wewnątrz, ale jestem również przyciągany na zewnątrz przez coś w świecie. Odtąd potrzeba naprawdę ma znany przedmiot, który należy do postrzegalnej konstelacji świata. Świat jest pełen znaków afektywnych, które dołączają się do rzeczywistych jakości zmysłowych i stają się od nich nieodróżnialne. Te powabne jakości ubierają rzeczy, postrzegane obecności, w żądania potrzeby. Obecność staje się światłem braku; odtąd niemożliwe staje się rozróżnienie w ramach całkowitej percepcji tego, co afektywne, od tego, co rzeczywiście zaobserwowane. W ten sposób potrzeba znajduje język: przedmiotniki dostarczane przez propozycje atrybutywne (wielki, lekki, pyszny itd.)

³⁷ Tamże, s. 91n.

³⁸ Tamże, s. 93.

są nierozzerwalnie wyrażeniami percepcji i afektywności. Potrzeba stopniowo wkracza w sferę osądu: możemy powiedzieć o niej coś od strony przedmiotu, doświadczając jej jednocześnie z przeciwległego bieguna podmiotu jako gęstego, nieprzejrzystego istnienia ciała w niebezpieczeństwie³⁹.

Centralna rola wyobraźni w procesie motywowania woli polega na tym – twierdzi Jean-Paul Sartre – że wyobraźnia, podobnie jak percepcja, sama jest intencjonalnym projektem rzutowanym na nieobecność, jest wytworem świadomości w obrębie rzeczywistego niczego, a nie mentalną obecnością⁴⁰. Rozpięcie czasowe działania wyobraźni sięga wstecz do niegdyś zdobytej wiedzy, by przywołać moment zaspokojenia potrzeby, i zarazem przenosi nas ku przyszłości, pozwalając oczekiwać od danego przedmiotu ponownego zaspokojenia odczuwanego braku.

Podobny opis fenomenu czasowości świadomości polegający na przyleganiu przeszłości do teraźniejszości (przyleganiu, w którym nabyte uprzednio doświadczenie zostaje włączone do teraźniejszego przeżycia jako coś, co nie zostało oznaczone, zakwalifikowane jako przeszłe) znajdujemy w *Materii i pamięci* Bergsona. Zaproponowane przez tego filozofa rozróżnienie między dwiema formami pamięci: pamięcią, która wyobraża (wspomina) i pamięcią, która powtarza, ukazuje, że ta druga określa zjawiska związane z rozpoznaniem dokonującym się poniżej aktów świadomościowych, w przedrefleksyjnym przeżyciu: „Wszelkie postrzeżenie przedłuża się w czynność rodzącą się, a w miarę jak te obrazy, raz postrzeżone, utrwala się i szeregują w tej pamięci, ruchy stanowiące ich dalszy ciąg zmieniają organizm, tworzą w ciele nowe urządzenia do działania. W ten sposób tworzy się doświadczenie zupełnie innego rodzaju, które osadza się w ciele jako szereg mechanizmów zmontowanych z coraz liczniejszymi i różnorodniejszymi reakcjami na podrażnienia zewnętrzne, z odpowiedziami zupełnie gotowymi na rosnącą bez przerwy liczbę możliwych zapytań. Uświadamiamy sobie te mechanizmy w chwili, gdy wchodzą w grę, i ta świadomość całokształtu przeszłych wysiłków nagromadzonych w teraźniejszości jest również jeszcze pamięcią, ale pamięcią różną zgoła od pierwszej [pamięci, która wspomina], zawsze wytężoną ku czynowi, zasiadłą w teraźniejszości i patrzącą tylko w przyszłość. Zatrzymała ona z przeszłości tylko rozumnie skoordynowane ruchy, które przedstawiają nagromadzony jej wysiłek; odnajduje ona te wysiłki przeszłe nie w przypominających je obrazach-wspomnieniach, lecz w ścisłym porządku i w systematycznym charakterze, z jakimi dokonują się aktualne ruchy [...] jeżeli zasługuje jeszcze na miano pamięci, to już nie dlatego, że przechowuje dawne obrazy, lecz dlatego, że

³⁹ Tamże, s. 92n.

⁴⁰ Por. J.P. S a r t r e, *Wyobraźnia*, tłum. A. Śpiewak, P. Mróz, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1998, s. 12-30.

przedłuża ich użyteczny skutek aż do chwili obecnej”⁴¹. Opisane przez Bergsona doświadczenie podmiotowe, które powstaje poza aktowo zorganizowaną świadomością, pokazuje, że pamięć nie pokrywa się ze świadomością aktową, lecz jest znacznie od niej bogatsza.

Podwójne ukierunkowanie wyobraźni (antycypacja oparta na ocenie uprzedniej percepcji) sprawia, że pośredniczy ona między potrzebą a wolą. Jedną i drugą charakteryzuje swoiste wychylenie ku przyszłości. O ile pierwsza antycypuje przedmiot swego zaspokojenia, o tyle druga zmierza do wytworzenia projektu, który będzie stanowić przedmiot decyzji i działania. Doszliśmy zatem do wyeksponowania roli pamięci i antycypacji (kluczowych cech doświadczenia potrzeby i pragnienia) dla procesu decyzyjnego. Pamięć – podsumujmy – utrwala wiedzę, która nadaje wyobrażeniu intelektualne ramy, to ona stanowi poziom znaczeniowy wyobraźni. Za jej pośrednictwem odczuwane pragnienie (np. pożywienia lub wody) zostaje wprowadzone w sferę sądów, w obszar dyskursu o celu i prowadzących do niego środkach, wyznaczając tym samym pole motywacji. To właśnie element wiedzy stanowiący ośnowę wyobraźni czyni ją podatną na opanowanie woli i poddanie naszych pragnień ocenie⁴². Jak zauważa Ricoeur, cała nasza władza nad naszymi pragnieniami odnosi się do tego istotnego momentu.

Jeśli wyobraźnia stanowi źródło przedrefleksyjnego wartościowania, to jest tak z uwagi na jej funkcję afektywnej antycypacji wartości⁴³, która nadaje wyobrażeniu przedmiotu zabarwienie afektywne. Antycypacja przyjemności wprowadza potrzebę (czystą reprezentację braku) w obszar przedrefleksyjnego wartościowania. Na tym poziomie postawa ocenna nie pochodzi z namysłu, lecz z żywego doświadczenia wartości przyjemności (innymi słowy, z pobudzenia afektywnego, któremu towarzyszy pamięć afektywna): „Tak jak brak w potrzebie jest czymś mimowolnym, czego nie można wywieść z czystej mocy myśli, tak antycypowana przyjemność ujawnia spontaniczną wartość, która nie może być wywiedziona z żadnej formalnej zasady obowiązku. Antycypacja, która czyni coś wartościowym lub wartościuje, zakorzeniona jest w uprzednim doświadczeniu przyjemności, w rzeczywiście doświadczeniu zaspokojenia potrzeby”⁴⁴. Pamięć afektywna do-

⁴¹ H. B e r g s o n, *Materia i pamięć. O stosunku ciała do ducha*, tłum. W. Filewicz, Wydawnictwo vis-à-vis etiuda, Kraków 2017, s. 80n.

⁴² P o r. R i c o e u r, *Le Volontaire et l'involontaire*, s. 95.

⁴³ Funkcja afektywnej antycypacji i wartościowania może prowadzić do samozakłamania (fałszywej obecności w świadomości). Praca wyobraźni, bazując na nabytej uprzednio wiedzy, może wyolbrzymić wartość, z którą wiąże się dany przedmiot i zapoczątkować w ten sposób niewolniczą pogon za niezrealizowanym zaspokojeniem, na przykład nieumiarkowanie w przyjmowaniu pokarmu czy w realizacji potrzeb seksualnych (por. tamże, s. 98, 133-139; szerzej na ten temat zob. R. G r z y w a c z, *Antropologiczne uwarunkowania zła specyficznie ludzkiego – namietności we wczesnej Ricoeurowskiej filozofii woli*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 12(2017) nr 3, s. 127-135).

⁴⁴ R i c o e u r, *Le Volontaire et l'involontaire*, s. 99.

starcza zatem pewnego rodzaju przedsmaku doświadczenia wartości (przyjemności) w postaci schematów (szkiców) motorycznych i emocjonalnych, swoistego ożywienia odczucia afektywnego. Jednakże nie należy mylnie interpretować roli tego odczucia, przypisując mu postać gotowego, jawnego sądu wartościującego (sąd wartościujący jest wytworem myślenia abstrakcyjnego, pochodzi z refleksji nad formą treści intencjonalnej). Nie doświadczam bowiem ożywionego w pamięci odczucia, lecz na podtrzymywanym przez pamięć afekcie zmysłowym antycypuję odczucie przyszłe, w którym żyję już niejako „z góry”, jak w nierzeczywistej, nieobecnej jeszcze przyjemności. Obecne uczucie jest jedynie afektywnym obrazem, reprezentantem, analogonem przyszłej przyjemności⁴⁵.

Z tego względu analogia między przedrefleksyjnym, „niejawnym” wartościowaniem dokonywanym za pomocą wyobraźni afektywnej a (refleksyjnym) sądem wartościującym nie jest pełna. Obraz antycypowanej wartości to afektywna materia pojawiająca się w intencjonalnym horyzoncie wyobraźni. Antycypacja wyobrażonej przyjemności zawiera w sobie także aspekt formalny, który należy do tego samego porządku, co poznanie (powiedzieliśmy, że wyobraźnia odgrywa rolę wiedzy o wartości, czyli antycypuje przyjemność podobną do tej, której już doświadczyła). Wyobrażenie przyjemności nadaje potrzebie formę wartości; „Forma ta jest nieodłączna – z wyjątkiem myśli – od jej materii, w tym sensie, że to właśnie w obrazie przyjemności cielesnej wyobrażona przyjemność ukazuje świadomości dany przedmiot jako dobry i przygotowuje najbardziej elementarny sąd wartościujący”⁴⁶. Wyobraźnia zatem ze względu na swoją formę zawiera w sobie niejawne wartościowanie, które ujawnia się „na skraju sądu, gdzie czucie przedrefleksyjne jest spon-tanicznym przekonaniem o ciele jako dobru”⁴⁷. „To właśnie ta forma nadaje cielesności, podobnie jak innym formom motywacji, status motywu i czyni go porównywalnym z innymi motywami”⁴⁸. Przedrefleksyjne doświadczenie somatyczne stanowi zatem nie tylko źródło rozmaitych motywów skłaniających podmiot do określonego działania, lecz odgrywa rolę czynnika obecnego w procesie kształtowania wewnętrznych racji działania.

*

Analizy dotyczące tworzenia ocen w świadomości przedrefleksyjnej pokazują, że umotywowanie woli i uzasadnienie decyzji powziętej na jej podstawie

⁴⁵ Por. tamże, s. 97.

⁴⁶ Tamże, s. 100.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

(przynajmniej w początkowej fazie, która nie determinuje ostatecznego charakteru wyboru i jego uzasadnienia) dokonuje się już na poziomie przedrefleksyjnego doświadczenia somatycznego. Cieleśne bycie w świecie, pobudzenie (czucie), z którym związane są fenomeny pamięci afektywnej i oczekiwania (antycypacji), przeciwstawiają się hybris refleksji⁴⁹, która skupiając się na świadomościowym (aktowym) aspekcie podmiotowej konstytucji, zapoznaje przedaktowe, przedwerbalne przeżycie określone przez Husserlowską fenomenologię jako żywe doświadczenie (niem. Erlebnis). Doświadczenie to z uwagi na swój przedjęzykowy charakter domaga się pracy języka, czyli wprowadzenia w koleiny hermeneutyki⁵⁰, prowadzącej do lepszego rozumienia nas samych (naszych potrzeb, pragnień, emocji czy preferencji). Analizy procesu umotywowania woli, który rozpoczyna się już w obszarze mimowolności (fr. l'involontaire), pokazały, że aktywność podmiotu, czynności wolitywne, którym towarzyszy namysł, na początkowym etapie mają postać afektywną (biorącą się z afektywnego pobudzenia). Motyw pierwotnie pochodzi ze sfery tego, co rodzi się nie z własnej woli podmiotu, lecz mocą cielesnej dyspozycji do działania. Kluczową rolę w zrozumieniu relacji między podmiotem a jego wyborami i działaniem, która określa rozumienie tego, kim jestem i kim chcę być, odgrywa czasowość konstytucji ucieleśnionego podmiotu. Zarówno motyw, jak i wytworzony przez wolę projekt mają charakter temporalny, na co wskazują ściśle powiązane ze sobą fenomeny percepcji, pamięci i wyobraźni. Z tego względu wszelkie modele opisujące formowanie się różnego rodzaju postaw ocennych, które stanowią składową rozumowania praktycznego, powinny wychodzić od przedrefleksyjnego doświadczenia somatycznego (lub przynajmniej brać je pod uwagę).

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bergson, Henri. *Materia i pamięć: O stosunku ciała do ducha*. Translated by Władysław Filewicz. Kraków: Wydawnictwo vis-à-vis etiuda, 2017.
- Bermúdez, José L. "The Phenomenology of Bodily Awareness." In *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Edited by David Woodruff Smith and Amie L. Thomason. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Damasio António R. *Tajemnica świadomości: Ciało i emocje współtworzą świadomość*. Translated by Maciej Karpiński. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2000.

⁴⁹ Por. P. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2006, s. 39-41, 459-491.

⁵⁰ Szerzej na temat „wszczepienia” hermeneutyki w fenomenologię zob. t e n ż e, *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla...*, tłum. M. Drwięga, „Kwartalnik Filozoficzny” 24(1996) nr 3, s. 140-151.

- Damasio, António R., and Kaspar Meyer. "Consciousness: An Overview of the Phenomenon and of Its Possible Neural Basis." In *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*. Edited by Steven Laureys and Giulio Tononi. London: Academic Press, 2009.
- Frankfurt, Harry G. "Wolność i pojęcie osoby." Translated by Justyna Nowotniak. In *Filozofia moralności: Postanowienie i odpowiedzialność moralna*. Edited by Jacek Hołówka. Translated by Justyna Nowotniak and Wacław J. Popowski. Warszawa: Wydawnictwo Spacja and Fundacja Aletheia, 1997.
- Gallagher, Shaun. "Bodily Self-awareness and Object Perception." *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*, no. 7 (2003): 53–68.
- Gallagher, Shaun and Dan Zahavi. *Fenomenologiczny umysł*. Translated by Marek Pokropski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.
- Grzywacz, Robert. "Antropologiczne uwarunkowania zła specyficznie ludzkiego – namietności we wczesnej Ricoeurowskiej filozofii woli." *Studia Philosophica Wratislaviensia* 12, no. 3 (2017): 127–35.
- Husserl, Edmund. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Book 2. Translated by Danuta Gierulanka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1974.
- Klawiter, Andrzej. "Świadomość: Wprowadzenie do współczesnych dyskusji." In *Przewodnik po filozofii umysłu*. Edited by Marcin Miłkowski and Robert Poczobut. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.
- Korsgaard, Christine M. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . *Self-constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Legrand, Dorothee. "Pre-reflective Self-as-subject from Experiential and Empirical Perspectives." *Consciousness and Cognition*, no. 16 (2007): 583–99.
- Maine de Biran. *Oeuvres*. Vol. 7. *Essai sur les fondements de la psychologie*. Paris: Vrin, 2001.
- Marcel, Gabriel. *Być i mieć*. Translated by Donata Eska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1998.
- . "Odczuwanie jako sposób partycypacji." In Marcel, *Tajemnica bytu*. Translated by Małgorzata Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia percepcji*. Translated by Małgorzata Kowalska and Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.
- Migasiński, Jacek. "Fenomenologia ciała: Wprowadzenie." In *Główne problemy współczesnej fenomenologii*. Edited by Jacek Migasiński and Marek Pokropski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2017.
- Ricoeur, Paul. "Fenomenologia i hermeneutyka: Wychodząc od Husserla..." Translated by Marek Drwięga. *Kwartalnik Filozoficzny* 24, no. 3 (1996): 140–51.
- . *Pamięć, historia, zapomnienie*. Translated by Janusz Margański. Kraków: Universitas, 2006.

- . *Philosophie de la volonté*. Vol. 2. *Finitude et culpabilité*. Part 1. *L'Homme faillible*. Paris: Aubier, 1960.
- . *Philosophie de la volonté*. Vol. 2. *Finitude et culpabilité*. Part 2. *La Symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.
- . *Philosophie de la volonté*. Vol. 1. *Le Volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949.
- . *Symbolika zła*. Translated by Stanisław Cichowicz and Maria Ochab. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986.
- Sartre, Jean-Paul. *Wyobrażenia*. Translated by Anna Śpiewak and Piotr Mróz. Kraków: Wydawnictwo Aureus, 1998.
- . *Byt i nicość: Zarys ontologii fenomenologicznej*. Translated by Jan Kielbasa et al. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007.
- Tischner, Józef. "Fenomenologia świadomości egotycznej." In Tischner, *Studia z filozofii świadomości*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2006.
- Warmbier, Adriana. "Rozwój świadomości moralnej i formy doskonalenia motywacji." In *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*. Edited by Adriana Warmbier. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016.
- . *Tożsamość, narracja, hermeneutyka "siebie": Paula Ricoeura filozofia człowieka*. Kraków: Universitas, 2018.
- . "Refleksja jako źródło autorytetu: Podmiotowość moralna w świetle argumentu konstytutywizmu Korsgaard." *Argument: Biannual Philosophical Journal* 10, no. 2 (2020): 373–91.
- Williams, Bernard. "Wewnętrzne i zewnętrzne racje do działania." Translated by Agata Łukomska. *Etyka*, no. 43 (2010): 7–18.
- Ziemińska, Renata. "Samoświadomość i samowiedza." In *Przewodnik po filozofii umysłu*. Edited by Marcin Miłkowski and Robert Poczobut. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Adriana WARMBIER – Świadomość przedrefleksyjna i tworzenie ocen. Rola pamięci i antycypacji afektywnej w procesach motywacyjnych i rozumowaniu praktycznym
DOI 10.12887/34-2021-3-135-06

W artykule rozważana jest kwestia, w jakim stopniu przedrefleksyjna forma świadomości wpływa na kształtowanie się procesów zachodzących na poziomie refleksji. Autorka broni tezy, że przeżywane przez nas afekty, które powstają w przedrefleksyjnej fazie naszego doświadczenia i przejawiają się w postaci ocen dotyczących przedmiotu, z którym są związane, nie przemijają bez śladu, lecz trwają w formie przedrefleksyjnej pamięci afektywnej, odgrywając znaczącą rolę w procesie decyzyjnym i rozumowaniu praktycznym. Wychodząc od zarysowania dwóch modeli struktur motywacyjno-ocennych, obejmujących

wzajemny stosunek sfery intelektualno-duchowej, sfery emocjonalnej i sfery cielesnej, autorka wskazuje miejsce i rolę przedrefleksyjnych pobudzeń afektywnych w kształtowaniu się pragnień. Dowodzi, że zachodzi ono na różnych poziomach (przedrefleksyjnym i refleksyjnym). W przeprowadzonej argumentacji przywołuje Ricoeurowski opis schematu potrzeby i jego odniesienia do struktur wolitywnych, który stanowi ważną część badań zawartych w tomie *Le Volontaire et l'involontaire*.

Słowa kluczowe: świadomość przedrefleksyjna, pamięć afektywna, podmiotowość, ciało własne, rozumowanie praktyczne

Kontakt: Zakład Etyki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków

E-mail: adriana.warmbier@uj.edu.pl

<https://filozofia.uj.edu.pl/adriana-warmbier>

Adriana WARMBIER, Pre-reflective Consciousness and the Formation of Judgments: On the Role of Memory and Affective Anticipation in Motivation Processes and Practical Reasoning

DOI 10.12887/34-2021-3-135-06

The article addresses the question of the influence the pre-reflective (pre-actual) form of consciousness exerts on the formation of processes occurring at the level of reflection. The author defends the claim that the affects we live through, which arise in the preconscious phase of our experience and manifest themselves in the form of judgments concerning an object with which they are connected, do not pass away without a trace, but persist in the form of pre-reflective affective memory, playing a significant role in the process of decision-making and practical reasoning. Starting from the outline of two models of motivation-appraisal structures covering the mutual relation between the intellectual-spiritual sphere, the emotional sphere and the bodily sphere, the author indicates the place and role of pre-reflective affective feelings in the formation of needs. The author demonstrates that the formation of needs takes place on different (i.e., pre-reflective and reflective) levels. The argument is based on Ricoeur's description—which constitutes an important part of the analyses included in the volume *Le Volontaire et l'involontaire* (*The Voluntary and the Involuntary*)—of the structure of need and its relation to the volitional structures.

Keywords: pre-reflective self-consciousness, affective memory, self, agency, lived body, practical reasoning

Contact: Zakład Etyki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków, Poland

E-mail: adriana.warmbier@uj.edu.pl

<https://filozofia.uj.edu.pl/adriana-warmbier>

PAMIĘĆ I HISTORIA

Iwona BARWICKA-TYLEK

PRZESZŁOŚĆ, KTÓRA NIE ZANIEDBUJE PRZYSZŁOŚCI O roztroprnym korzystaniu z pamięci

Pamięć to przywilej starości, ale mądrość, jaką obdarza nas pamięć, nie jest mądrością praktyczną – zamiast zachęcać, raczej zniechęca do działania. Pod tym względem przypomina historyczną przeszłość, która choć nieaktywna, miniona, nieobecna, stanowi solidną i trudną do modyfikacji podstawę teraźniejszości.

Doskonała pamięć chętnie się
jednoczy ze słabym pojęciem.
Michel Montaigne¹

W znanym i chętnie cytowanym także w literaturze polskiej artykule *Czas pamięci*² francuski historyk Pierre Nora przekonuje, że oto wkroczyliśmy w „erę pamięci”, której nadejście jest wynikiem dwóch zjawisk historycznych. Pierwsze z nich to naruszające jedność czasu historycznego „przyspieszenie historii”, drugie zaś stanowi „demokratyzacja historii”, polegająca na „szybkim wyłanianiu się najrozmaitszych form pamięci mniejszości, dla których odzyskanie własnej przeszłości stanowi integralną część afirmacji ich tożsamości”³. Zdaniem Nory to właśnie rosnąca presja ze strony historii, która od czasów rewolucji francuskiej z utęsknieniem wygląda swego końca i z niecierpliwością atakuje spowalniającą marsz w stronę przyszłości pamięć⁴, usprawiedliwia gwałtowną reakcję ze strony tej ostatniej.

Wiele wskazuje na to, że pamięci, a właściwie „pamięciom” (w liczbie mnogiej), udało się istotnie doprowadzić do „zniknięcia czasu historycznego”⁵. Ważny w tym okazał się udział nauk społecznych i humanistycznych, które od początku nie tylko opisują i wyjaśniają genezę zjawiska określanego jako „memory boom”, ale czynnie wspierają dokonujące się we współczesnej kulturze zmiany i przewartościowania zainicjowane przez postmodernizm. Jak w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przewidywał Jan Assman: „Wszystko przemawia za tym, że kwestia pamięci wpłynie na wytworzenie

¹ M. M o n t a i g n e, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 49.

² Zob. P. N o r a, *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7, s. 37-43.

³ Tamże, s. 41.

⁴ P o r t e n z e, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, „Representations” 1989, nr 26, s. 12.

⁵ N o r a, *Czas pamięci*, s. 39.

nowego paradygmatu nauk o kulturze, który w nowym świetle postawi rozmaite zjawiska i dziedziny – sztukę i literaturę, politykę i społeczeństwo, religię i prawo”⁶. Jak można wnosić, takim nowym paradygmatem, zastępującym wcześniejszy paradygmat nowożytności, staje się dziś paradygmat dziedzictwa⁷. Potwierdzają to słowa Nory, który w roku 2010 na łamach *Le Débat* pisał: „Dziedzictwo zakończyło epokę historii, narodu i zabytków na rzecz epoki pamięci, społeczności i tożsamości”⁸.

Zainteresowanie dziedzictwem, a więc i pamięcią, szturmem podbija środowisko naukowe, pozwalając wyjść poza szanowane dotąd – i dziedziczone, nomen omen – podziały specjalizacyjne. Stwarza szansę na rozwój badań interdyscyplinarnych, które pomóc mają w postulowanej coraz częściej zewnętrznej i wewnętrznej integracji nauk⁹. Jako historyk doktryn politycznych i prawnych z uwagą śledzę tego rodzaju intelektualne debaty i zmagania teoretyczne, tym bardziej że często pojawiają się w nich odwołania do mojej dyscypliny. Sam termin „dziedzictwo” pochodzi zresztą z języka prawniczego, jak w pracy *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania* przypomina Krzysztof Kowalski¹⁰. Czuję się więc uprawniona do wykorzystania także własnego poletka badawczego, które mieści się w ramach szeroko rozumianej jurysprudenckiej, by do debaty o pamięci się włączyć. Nie od strony dziedziny prawa wszakże, lecz „prudencji” (łac. prudentia), czyli szczególnego rodzaju mądrości powiązanej z czasowością i społeczną naturą człowieka, a więc uwzględniającej poruszane nie tylko przez Norę zagadnienia historii i pamięci.

Tezę niniejszego artykułu można przedstawić krótko: rozrywanie związku między historią a pamięcią, a tym bardziej przeciwstawianie ich sobie, jest wysoce nieroztropne, a przez to może okazać się bardzo „niehumanitarne” w głębi, humanistycznym znaczeniu tego słowa. Humanizm, jak zauważa Erwin Panofsky¹¹, każe widzieć w człowieku istotę polityczną (gr. zoon politikon), która dzięki posiadanym kompetencjom: mowie, rozumowi i zdolności naśladowania innych, potrafi tworzyć społeczeństwo i świadomie uczestniczyć w życiu swej wspólnoty, nie wyrzekając się przy tym wolności ani indywidual-

⁶ J. A s s m a n, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwo UW, Warszawa 2008, s. 27.

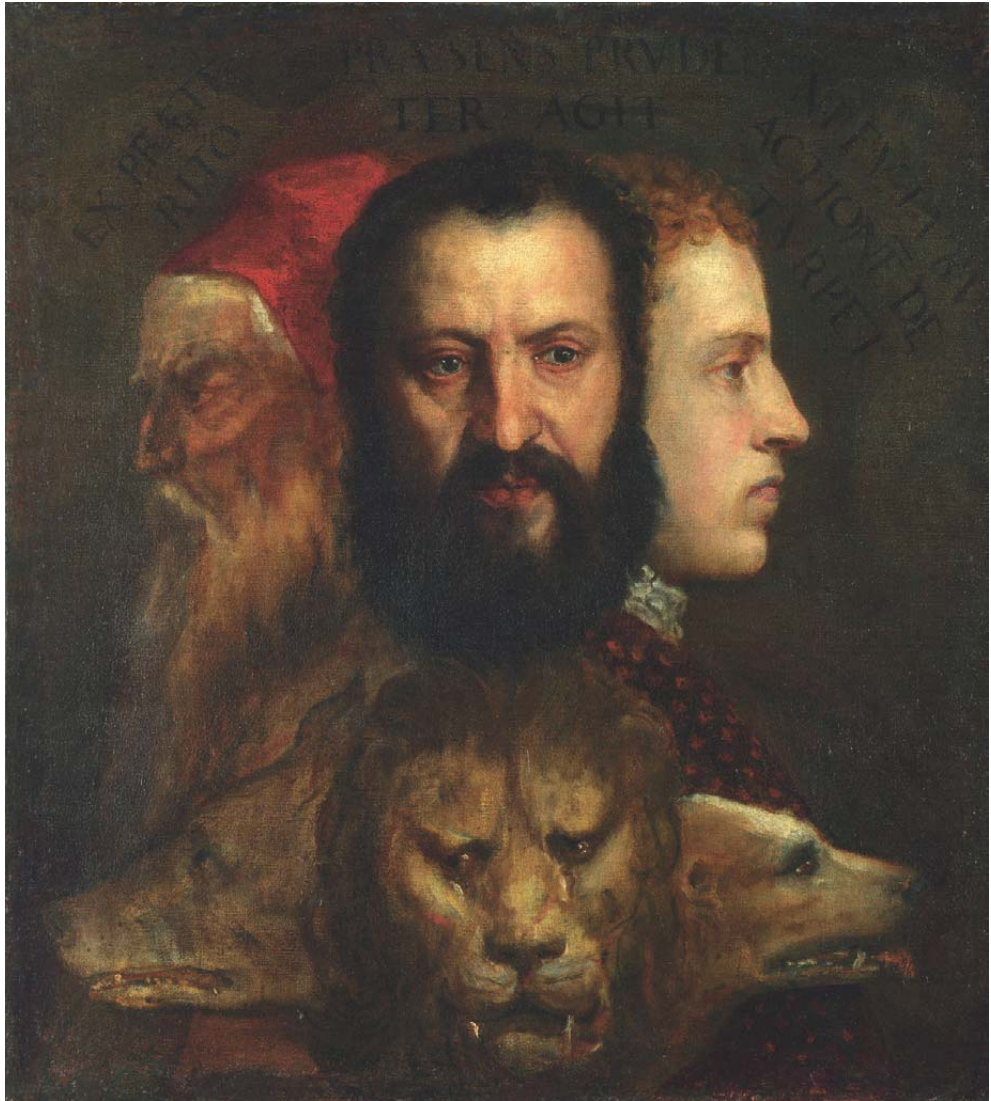
⁷ Zob. G. A s h w o r t h, *Paradygmaty i paradoksy planowania przeszłości*, w: tenże, *Planowanie dziedzictwa*, tłum. M. Słota, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2015, s. 40-58.

⁸ Cyt. za: P. N o r a, *Dziedzictwo*, tłum. T. Swoboda, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 103-104, s. 235.

⁹ Zob. J. W o l e ń s k i, *O wewnętrznej i zewnętrznej integracji nauk*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 52(2016) nr 1(207), s. 6-16.

¹⁰ Por. K. K o w a l s k i, *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2013, s. 15.

¹¹ Por. E. P a n o f s k y, *Meaning in the Visual Arts*, Doubleday Anchor Books, Garden City, New York, 1955, s. 1-3.



Tycjan, *Alegoria roztropności*, 1566-1570, The National Gallery, Londyn.
Źródło: Wikimedia Commons



Tycjan, *Alegoria roztropności*, 1566-1570, detal.

ności. Zgodnie z tą Arystotelesowską z ducha tradycją pełnię człowieczeństwa można osiągnąć tylko we wspólnocie, poza którą żyć potrafią wyłącznie bestie lub bogowie.

Pierwszy projekt społeczeństwa „dla ludzi” opracował Arystoteles, przy okazji eksponując coś, co Bernard Crick nazywa „unikatowym wynalazkiem albo odkryciem świata greckiego”¹². Wynalazek ten czy też owo odkrycie stanowi polityka, będąca w rozumieniu Cricka (i wszystkich filozofów podążających w tym aspekcie za Arystotelesem) jedną z możliwych odpowiedzi na problem stworzenia państwa. Crick pisze: „Ustanowienie ładu politycznego nie oznacza jednak stworzenia jakiegokolwiek ładu; oznacza narodziny bądź też uznanie wolności rządzonych. [...] Polityka to działanie wolnych ludzi w sferze publicznej. Wolność natomiast to niezależność człowieka od działań publicznych”¹³. Definicja ta nasuwa skojarzenia z ładem demokratycznym, ale choć zarówno Arystoteles, jak i Crick widzą w demokracji ustrój najbliższy „rządowi politycznemu” (ang. political rule, polity), obydwaj sugerują niedwuznacznie, że nie każda demokracja zasługuje na takie miano. Musi to być bowiem demokracja zdolna powstrzymać nas przed uleganiem nie tylko pokusie degradacji człowieczeństwa do statusu zwierzęcia, ale też równie nieuzasadnionej pokusie dorównania bogom. Demokracja taka potrzebuje wiedzy, którą Ciceron nazwał roztropnością, tłumacząc w ten sposób pojawiający się w pismach Arystotelesa grecki termin „fronesis”, w języku polskim oddawany najczęściej jako „mądrość praktyczna”, „roztropność” lub „rozsądek”.

Trzy zasadnicze części niniejszych rozważań poświęcone zostaną kolejno: wyjaśnieniu istoty roztropności jako najbardziej ludzkiego, bo „uczasowionego” i politycznego rodzaju wiedzy; konsekwencjom nowożytnego odrzucenia mądrości praktycznej na rzecz prawdy naukowej; a wreszcie, na prawach konkluzji – identyfikacji pewnych poglądów związanych z umacnianiem „ery pamięci” i wspierającego ją paradygmatu dziedzictwa, poglądów, które w dłuższej perspektywie mogą okazać się wyjątkowo nieroztropne z humanistycznego punktu widzenia.

HISTORIA I CUD NIEPAMIĘCI

Najważniejsze uwagi Arystotelesa poświęcone roztropności – mądrości praktycznej – znajdują się w księdze szóstej *Etyki nikomachejskiej*. „Zdaje się – pisze Arystoteles – że charakterystyczną ich [ludzi rozsądnych – I.B.T.] cechą jest zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne,

¹² B. Crick, *W obronie polityki*, tłum. A. Waśkiewicz, PWN, Warszawa 2004, s. 22.

¹³ Tamże, s. 23.

i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia czy siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle”¹⁴. Rozważając dalej odmiennność rozsądku od wiedzy naukowej i sztuki, filozof dodaje: „Nie pozostaje więc nic innego jak tylko to, że jest on [rozsądek – I.B.T.] trwałą dyspozycją do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe”¹⁵. Mądrość praktyczna jest dla Arystotelesa nieodróżnialna od działania, ponieważ dopiero powodzenie w działaniu pozwala docenić rozsądek jednostki. Co jednak istotne, nie każda zaplanowana i zakończona sukcesem sekwencja ruchów zasługuje na miano działania. Sama aktywność i skuteczność nie wystarczają, by wykazujący je człowiek zasługiwał – w oczach filozofa ze Stagiry – na miano praktycznie mądrego. Wynika to z prostego faktu, że nie wszystko, co robimy, odnosi się do „należytego sposobu życia w ogóle”, czyli życia „politycznego” (razem z innymi). Szczególnie wyraźnie eksponuje tę specyfikę działania – jedynej aktywności specyficznie „ludzkiej” – Hanna Arendt, przeciwstawiając w *Kondycji ludzkiej* działanie (domenę wolności i pluralizmu) pracy i wytwarzaniu¹⁶.

Alegoria roztropności to pochodzący z szesnastego wieku obraz Tycjana¹⁷. Jak przekonują krytycy sztuki, dzieło nie należy do najwybitniejszych prac włoskiego artysty, ale właśnie ono pomaga zrozumieć, skąd bierze się wyjątkowy – polityczny – potencjał mądrości praktycznej. Obraz przedstawia trzy spoglądające w różnych kierunkach męskie głowy i trzy odpowiadające im głowy zwierząt (wilka, lwa i psa). Każda z głów reprezentuje inny okres życia człowieka – starość, dojrzałość i młodość. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że to właśnie czas jest głównym motywem dzieła. Wrażenie to staje się jeszcze bardziej dojmujące, gdy odbiorca uświadamia sobie, że Tycjan przedstawia tutaj dwie, i to dosyć konkurencyjne wobec siebie, perspektywy postrzegania czasu i jego upływu. „Czytając” obraz od lewej strony do prawej, widzimy kolejno: spoglądającego wstecz starca, namalowanego en face mężczyznę w sile wieku, a wreszcie patrzącego w przód młodzieńca. Zobrazowany zostaje w ten sposób czas historyczny, w którym przeszłość wydaje się spowalniać teraźniejszość swoim przywiązaniem do tego, co minione. Dzięki odwadze terażniejszości, możliwa staje się jednak zmiana, zapowiadana przez nieznana jeszcze i świeżą w swej nieprzewidywalności przyszłość. Kiedy jednak patrzymy na obraz

¹⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2011, s. 197.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

¹⁷ Tycjan, *Alegoria roztropności*, 1566-1570, National Gallery, Londyn. Z racji filozoficznego przekazu dzieło Tycjana należy do moich ulubionych (zob. I. Barwicka-Tylek, *Miedzy nauką a poezją*, w: *Myślenie o polityce i prawie*, red. M. Jaskólski, Wolters Kluwer, Warszawa 2015, s. 15-32).

w przeciwnym kierunku, od strony prawej do lewej, okazuje się, że czas historyczny ustępuje miejsca czasowi indywidualnemu, który dany jest każdemu człowiekowi. Ten czas biegnie pod prąd historii. Rodzimy się młodzi, dojrzewamy, a wreszcie starzejemy się ze świadomością, że kiedy my powoli odchodzimy w przeszłość, świat wokół niezmiennie podąża w stronę przyszłości.

Bohaterem obrazu Tycjana nie jest jednak czas. Na właściwy tytuł naprowadza niemal zatarta na malowidle sentencja łacińska: „Ex praeterito praesens prudenter agit ne futura actione deturpe”, co w tłumaczeniu oznacza: „Znając przeszłe doświadczenia, teraźniejszość postępuje roztropnie, by nie szkodzić w działaniach przyszłych”. Pojawia się tu zatem odwołanie do Arystotelesowskiej fronesis czy też do Cyzerońskiej prudencji, która okazuje się wiedzą służącą działaniu; mocniej jednak jeszcze wyeksponowany zostaje przez Tycjana ważny, choć trudny do opisanie związek między tym, co w ludzkim świecie jednostkowe, a tym, co zbiorowe. Pod tym względem *Alegoria roztropności* jest szczególnie warta uwagi. Ukazuje ona teraźniejszość jako wynik nakładania się dwóch odmiennych porządków czasu, a jeszcze bardziej godne jest podkreślenia, że historyczna (nasza wspólna) przyszłość zostaje tu wyraźnie utożsamiona z indywidualną młodością. I nie jest to jedynie efekt pomysłowości artysty. Owa zbieżność niesie bowiem ważne przesłanie, w pełni zresztą zgodne z filozoficznymi koncepcjami Arystotelesa, Arendt, Cricka, i wszystkich tych, których uznać można za obrońców tradycji humanistycznej w przytoczonym już rozumieniu Panofsky'ego.

Od strony historii zbieżność, o której mówię, można opisać następująco: cechą przyszłości jest jej zdolność do „bycia inaczej”, niż można się tego spodziewać. Owo „inaczej” wiąże się z ludzką zdolnością namysłu, która umożliwia każdemu z nas świadome i wolne działanie w świecie. Namysł, zdaniem Arystotelesa, to rozumny dobór dostępnych jednostce środków, tak by maksymalnie zwiększyć prawdopodobieństwo osiągnięcia założonego celu¹⁸. Jak długo nasze cele i będące w naszej dyspozycji środki działania pozostają różne, a my sami zachowujemy zdolność namysłu, zachowujemy także wolność rozumianą jako wybór działania. To z kolei sprawia, że przyszłość (historyczna) w świecie ludzkim jest nieprzewidywalna, bo współtworzona przez gromadzące się skutki indywidualnych działań – tak różnych, jak różni jesteśmy my sami. Nieprzewidywalność jest tu jednak rozumiana nie jako zagrożenie i źródło obaw, ale jako szansa na zmianę i rozwój. Żeby szansa ta została wykorzystana, potrzebne jest ludzkie działanie. Musi to jednak być działanie w szczególny sposób „młode” – skierowane ku przyszłości i, podobnie jak przyszłość, niezwiązane bezpośrednio z tym, co było, ani z tym, co jest.

¹⁸ Por. Arystoteles, dz. cyt., s. 128n.

Od strony jednostki widoczna na obrazie Tycjana zbieżność między młodością a historyczną przyszłością prezentuje się równie przekonująco. Nie bez przyczyny młodość uchodzi za stan ducha (nie zawsze powiązany z wiekiem biologicznym) kojarzony z aktywnością i dynamizmem – stan w którym zaangażowanie i wigor stanowią kompensację braku doświadczenia i wiedzy. Można to ostatnie stwierdzenie nawet bardziej radykalizować. Sukces ludzi młodych w osiąganiu własnych celów w dużej mierze zależy od umiejętności kwestionowania tego, co na doświadczenie i nabywaną z jego pomocą wiedzę się składa, a więc tego, co wraz z upływem czasu trafia do pamięci. Pamięć to przywilej starości, ale mądrość, jaką obdarza nas pamięć, nie jest mądrością praktyczną – zamiast zachęcać, raczej zniechęca do działania. Pod tym względem przypomina historyczną przeszłość, która choć nieaktywna, miniona, nieobecna, stanowi solidną i trudną do modyfikacji podstawę teraźniejszości.

Młodość natomiast nie pamięta i ma prawo nie pamiętać, dzięki czemu może pokładać większą ufność w samym działaniu. Jaki sens miałyby pierwsze zakochanie, gdybyśmy – korzystając z pamięci całych pokoleń – zgodzili się „wiedzieć”, że pierwsza miłość kończy się na ogół złamanym sercem, a jej długofalowe skutki dla naszego mózgu i układu hormonalnego są często negatywne? Taka jest prawda (i to prawda naukowa, jak pokazują badania), a jednak zakochanych po raz pierwszy nie brakuje i na ogół traktują oni swe uczucie poważnie i z pełnym zaangażowaniem, wierząc głęboko, że ich własna, konkretna pierwsza miłość okaże się wyjątkiem od reguły. Jest to wyłącznie ich subiektywna opinia, motywowana egoistyczną – bo własną – korzyścią, ale jeśli przekłada się na działanie, zasługuje na to, by inni widzieli w niej opinię roztrobną, a więc godną szacunku. Wiele z takich roztropanych opinii indywidualnych czas zweryfikuje negatywnie, dokonane na ich podstawie działania zdążą zaistnieć w świecie i wprowadzić weń nieco nowości i szansy na zmianę. Niektórzy będą kochać krótko (ich opinia, że oto spotkali miłość swego życia, okaże się mało wiarygodna), ale będą i tacy, dla których pierwsza miłość stanie się tą ostatnią – i ci swoim życiem zmieniają pierwotną opinię w prawdę. Jednych i drugich będzie łączył ten sam cel ogólny, związany z dobrym życiem (którego podstawą jest miłość), ale to od nich zależeć będzie wybór środków, jakie uznają za pomocne w osiągnięciu tego celu, przez co jedni i drudzy zachowają wolność. Działając w imię miłości, jedni i drudzy zdobędą doświadczenie, bez którego mądrości praktycznej zdobyć się nie da – nie można przecież zakochać się po raz drugi, nie kochając pierwszy raz. Co istotne, a co ma już znaczenie historyczne, bo zamienia „mogącą-być-inaczej” przyszłość w doświadczaną przez wszystkich teraźniejszość: w zależności od indywidualnych sukcesów na polu miłości sama miłość jest mniej lub bardziej obecna w świecie.

Nie należy z powyższego przykładu wyciągać wniosku, że historia jest ciągłą przyszłością i może się toczyć bez pamięci, a więc bez zapisu doświadczeń

przeszłych. Chodzi wyłącznie o wykazanie, że dla zachowania równowagi niezbędnej do rozwoju świat społeczny potrzebuje opisanego wyżej i zawsze indywidualnego „cudu niepamięci”, czyli aktywności i zaangażowania jednostek, niezmiennie pozostających w swoich wyborach wolnymi, bo kierują się one nie tym, co jest (co zapamiętane), ale tym, czego im brakuje, a czego pragną. To one swoim działaniem sprowadzają na świat wartości. Robią to lepiej lub gorzej, zależnie od posiadanej roztropności, pozwalającej im osądzać przeszłość i teraźniejszość, a także uczyć się od osób, które kiedyś były, jak one teraz, młode. To nie przypadek, że wołanie o sprawiedliwość i podejmowanie działań na rzecz sprawiedliwości najczęściej poprzedzone jest odczuciem niesprawiedliwości – bo to niesprawiedliwości w świecie nie brakuje i nigdy nie brakowało. Sprawiedliwość jako wartość, pożądany ideał, dobry sposób życia politycznego w ogóle – a w tej roli występuje sprawiedliwość od czasów starożytnych – nie jest wspomnieniem przywoływanym z pamięci. Towarzyszy ona naszym wyobrażeniom przyszłości.

Arystoteles za przykład osoby roztropnej, zdolnej realizować własne cele partykularne w taki sposób, by korzystało na tym całe społeczeństwo, stawia Peryklesa. Jest to o tyle ciekawe, że z wieloma poglądami ateńskiego demokracji filozof ten się nie zgadzał i otwarcie je krytykował. Roztropność tym właśnie różni się od wiedzy naukowej (prawdziwej), że jest wyłącznie wiedzą prawdopodobną, a więc zawsze podatną na krytykę. Dlatego od ludzi rozsądnych (gr. *fronimos*) nie należy wymagać prawdy ani też podejmowania wyłącznie słusznych decyzji. Należy natomiast oczekiwać od nich „wiarygodności”, i nie jest to słowo wybrane przypadkowo. Działanie *fronimosa* to działanie „godne wiary” przez to, że pozostaje ono spójne z głoszonymi przez niego opiniami (gr. *doxai*), zwiększając prawdopodobieństwo, że same te opinie okażą się z czasem bliskie prawdzie. „Bliskie prawdzie” to jednak nie to samo, co „prawdziwe”. Zrozumienie tej różnicy i wyciągnięcie z niej wniosków dotyczących pożądanej (politycznej) organizacji społeczeństwa pozwoliło Arystotelesowi zakwestionować projekt swego nauczyciela, Platona. Według Platona jedynie prawda, do której dostęp mają wyłącznie mędrcy, stanowi odpowiednie oparcie dla ładu państwowego. Arystoteles odrzuca jednak ten pomysł, dostrzegając w nim próbę likwidacji polityczności, a więc także likwidacji naszego człowieczeństwa. W państwie Platona mędrcy mają naturę bogów – są jak oni samowystarczalni i zainteresowani wyłącznie kontemplacją świata idei. Państwo Platona, choć doskonałe, jest więc państwem nieludzkim, w którym naturalną wśród ludzi symfonię przekształcono w monotonię, a rytm zamieniono w takt pojedynczy¹⁹. Nie potrzebuje ono czasu historycznego, ponieważ nie ma żadnego nowego „jutra”. Unieważniając przeszłość, unieważnia ono

¹⁹ Zob. t e n ż e, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2010, s. 51.

jednak także polityczne znaczenie młodości i wolności, a wraz z nimi ważne fundamenty naszego człowieczeństwa.

PARADYGMAT NOWOŻYTNOŚCI BILANS STRAT

Bohater jednego z opowiadań z *Księgi piasku* Jorge L. Borgesa pozwala sobie na wymowną refleksję: „Widzę, że się starzeję: nieomylną oznaką jest fakt, że nie interesują mnie ani nie zaskakują nowości, może dlatego, że – jak stwierdzam – nie ma w nich nic specjalnie nowego, że są to zawsze te same, skromne wariacje”²⁰.

Choć może to zakrawać na paradoks, paradygmat nowożytności, tak bardzo przywiązany do idei postępu, a więc deklarujący zainteresowanie przyszłością i zmianą, stał w gruncie rzeczy po stronie przeszłości. Był pod tym względem zarazem bliski myśli Platońskiej i od niej odległy. Jak Platon, nowożytność uwierzyła w możliwość oparcia życia politycznego na prawdzie, ale inaczej niż on, nie ufała już niczyjej pamięci i w związku z tym inaczej widziała drogę do tryumfu prawdy w świecie. Zamiast „przypominać” sobie prawdę (jak czynili Platonscy mędrcy), nowożytność zachęcała do cierpliwego badania rzeczywistości, ukazującego różnorodność zjawisk jako „skromną wariację” solidnej i w swym podstawowym kształcie niezmiennej, obiektywnej rzeczywistości. Bujnemu rozwojowi nauk przyrodniczych i społecznych przyświecało dążenie do poznania prawdy, która pozwoliłaby jednoznacznie odróżnić to, co w rzeczywistości konieczne i niepodważalne, od tego, co przypadkowe i co może zostać zaliczone do ciekawych, ale mało znaczących „wyjątków”.

Nietrudno zrozumieć, dlaczego podobny program stał się wielkim sukcesem nauk przyrodniczych, podczas gdy w naukach społecznych jego skutki okazały się co najmniej dyskusyjne. Dzięki wiedzy naukowej obserwowana różnorodność świata przyrodniczego, a więc i „wyjątkowość” poszczególnych jego elementów, mogła zostać w istotny sposób zredukowana. Po odkryciach Galileusza pióro i kula armatnia straciły nieco na indywidualności, ponieważ „lekkość” pierwszego i „ciężkość” drugiego przedmiotu okazały się same w sobie nieistotne – wynikające wyłącznie z zakłócającej ich swobodny spadek obecności powietrza. Jednakże ta sama postawa poznawcza przejęta przez nauki społeczne w dłuższej perspektywie prowadziła do ich wyjałowienia. Rywalizacja z naukami przyrodniczymi nie przyniosła oczekiwanego wzmocnienia prestiżu nauk społecznych nie dlatego, że niemożliwe jest pod-

²⁰ J.L. B o r g e s, *Kongres*, w: tenże, *Księga piasku*, tłum. Z. Chądzyńska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 16.

danie rzeczywistości społecznej badaniu obiektywnemu – ten argument, choć często podnoszony przez postmodernizm, trudno uznać za trafny – ale przede wszystkim dlatego, że koszty ewentualnego sukcesu byłyby zbyt wysokie... i niehumanitarne.

Po pierwsze, prawda o życiu społecznym musiałaby być na tyle ogólna, by nie zaszkodziła jej żadne przyszłe „wariacje”. Prawda jest zawsze stara i, jak u Platona, nie ma przyszłości, tak więc poznanie prawdy automatycznie zapowiada „koniec historii” – zatrzymanie czasu historycznego, które to marzenie Nora – jak już wspomniałam – uważał za charakterystyczne dla czasów po rewolucji francuskiej. Nadejście szczęśliwej epoki ostatniej przewidywało wielu filozofów i naukowców, od Nicolasa de Condorceta począwszy, przez Auguste’a Comte’a, Georga Friedricha Wilhelma Hegla, aż po Karola Marksa, a w bliższych nam czasach – Francis Fukuyamę. Jeśli jednak wierzyć Arystotelesowi i Tycjanowi, a także Hannah Arendt i Bernardowi Crickowi, zatrzymanie historii to koniec polityczności człowieka, jego zdolności publicznego i wolnego działania. Każdy koniec historii to rozerwanie sygnalizowanego przez *Alegorię roztropności* związku między czasem historycznym a życiem jednostki, a także usunięcia jej samej – tego co dla niej charakterystyczne i najbardziej prywatne – poza przestrzeń zarezerwowaną dla tego, co zbiorowe. Poetycko wyraził ten nowożytny zanik indywidualności Hegel, określając Napoleona mianem „rozumu na koniu”.

Po drugie, jeśli prawda o rzeczywistości ma być czymś więcej niż prostym raportowaniem konkretnych danych empirycznych (faktów), to znaczy jeśli jej zadaniem jest poszerzanie wiedzy, to wiedza ta – właśnie z racji swej ogólności i pewności – nie nadaje się na podstawę konkretnego ludzkiego działania. Analizując związek między myśleniem a działaniem, Hannah Arendt pisze: „Z greckiego słowa *theatai* oznaczającego widzów powstał późniejszy filozoficzny termin «teoria», a słowo «teoretyczny» jeszcze kilka wieków temu oznaczało «kontemplacyjny», patrzący na coś z zewnątrz [...]. Z tego wczesnego rozróżnienia czynienia i rozumienia można wywieść oczywisty wniosek: jako widz pojmiesz «prawdę» tego, czego spektakl dotyczy, lecz ceną, jaką musisz za to zapłacić, jest wycofanie się z udziału w nim»²¹. Nowożytny paradygmat naukowy nie tylko naukowców zachęcał do przyjęcia postawy widza. Czyniąc naukę fundamentem rzeczywistości społeczno-politycznej, wspierał nadzieję, że również praktyka życia społecznego podporządkuje się z czasem wymogom teorii i prawda zatryumfuje w świecie. To jednak wymagałoby daleko posuniętej ingerencji w relacje międzyludzkie, tak by przynajmniej w obszarze tego, co wspólne (publiczne), jednostki postępowały w sposób

²¹ H. Arendt, *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016, s. 93.

przewidywalny i zrozumiały, a przez to bezpieczny dla innych. Sposób, który zdaniem Arystotelesa jest właściwy w pełni racjonalnym, bo pozbawionym ciała bogom, nie ludziom.

Dlatego trzecim elementem, który należy zapisać po stronie kosztów nowożytności, stała się presja wywierana na jednostkową pamięć. Presja, która zmieniła oblicze edukacji, odtąd skoncentrowanej na przekazywaniu wiedzy, a więc rozwijaniu intelektu, nie zaś osobowości jednostki. Cechą pamięci prawdziwie jednostkowej jest to, że jej „zawartość” rozwija się z czasem pod wpływem indywidualnych doświadczeń i przeżyć. By je zdobyć, konieczne jest działanie. Psychologia rozwoju człowieka uczy od dawna, że to właśnie działanie – eksploracja świata – stanowi drogę do wiedzy. To zaś oznacza, ni mniej ni więcej, że działanie wiedzę wyprzedza. Nowożytność odwróciła jednak tę naturalną relację: jeśli wspólny naukowy wysiłek prowadzi do przyrostu wiedzy prawdziwej, to wystarczy odpowiednie porcje tej wiedzy włożyć do pamięci jednostek i odtąd ich działanie zyska obiektywną podstawę – tym bardziej atrakcyjną, że gwarantującą skuteczność w realizacji celu. Wiedza jedynie prawdopodobna zakłada ryzyko błędu i niepowodzenia, zmuszając jednostkę do przyjęcia odpowiedzialności za skutki działania („może coś źle zrozumiałem”, „może byłam za mało zaangażowana”). Wiedza prawdziwa bierze wszelką odpowiedzialność na siebie.

W ten sposób nowożytności udało się nie tylko zawładnąć historyczną przyszłością, ale także indywidualną pamięcią, celowo postarzaną, by działania w sferze społecznej praxis nie zagroziły naukowej prawdzie. Już Michel Montaigne, którego słowa stanowią motto tego artykułu, ubolewał w *Próbach*: „Pracujemy jeno nad tym, aby napęlić pamięć, pojęcie zaś i sumienie zostawiamy próżne. [...] Jesteśmy mądrzy (tak mniemam) jedynie z obecnej, a nie z przeszłej ani przyszłej wiedzy”²². Żeby właściwie zrozumieć powyższy cytat, warto zauważyć, że to, co zostało przez Boya-Żeleńskiego przetłumaczone jako „pojęcie”, a w innych miejscach jako „rozsądek”, w oryginale opisywane jest słowem „jugement” – oznaczającym sąd, czyli będącą wynikiem namysłu opinię o czymś. Tam zaś, gdzie mamy do czynienia z namysłem, opiniami i wydawaniem sądów, chodzić musi o mądrość praktyczną²³. Montaigne, nie „widz”, lecz aktywny uczestnik życia społecznego, radca parlamentu, a później burmistrz Bordeaux, jak mało kto zdawał sobie sprawę z wyjątkowego statusu roztropności, której braków nie potrafi skompensować najszersza nawet wiedza naukowa. Jeśli wierzyć jego diagnozie, już w wieku szesnastym nie radzono sobie z kształceniem roztropnych (czyniących właściwy użytek z wolności) obywateli, choć pamiętano jeszcze, czym roztropność jest. Z cza-

²² Montaigne, dz. cyt., s. 122.

²³ Zob. L.P. Thiele, *The Heart of Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

sem sukcesy w umacnianiu nowożytnego paradygmatu zniszczyły także samą jej koncepcję. Był to całkowicie logiczny efekt pogłębiania rozdziału między życiem jednostki a czasem historycznym. Rozdziału widocznego choćby w dążeniu do wyznaczania granic między tym co prywatne, a tym, co publiczne, między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne, partykularne a wspólne czy wolne a podległe władzy. Roztropność, która w przekonaniu Arystotelesa i Cyserona kierowała nas ku sobie, wymagając refleksji etycznej (o sposobie życia w ogóle), kojarzy się dziś raczej z zimną kalkulacją pozwalającą w świecie społecznym osiągać własne, „prywatne” cele²⁴. Jako taka nie wnosi niczego pozytywnego do społeczeństwa i jego historii, jest więc zbędna, żeby nie powiedzieć: szkodliwa.

NIEPAMIĘĆ W „ERZE PAMIĘCI”

Tak podsumowuje nowożytnie rozerwanie czasu historycznego i czasu jednostki na gruncie nauk historycznych Pierre Nora: „Cała historia natomiast, przekształcona w dyscyplinę o ambicjach naukowych, była do tej pory zbudowana na fundamencie pamięci, ale przeciwko pamięci, uważanej za indywidualną, psychologiczną, zawodną [...]. Historia była domeną zbiorowości, pamięć – prywatności. Historia była jedna, pamięć zaś, *ex definitione*, wieloraka, bo z istoty swej indywidualna”²⁵. Zapowiadana przez historyka „era pamięci” to poważna zmiana w tym zakresie. Odtąd to pamięć, już nie indywidualna, ale zbiorowa, ma być uprawniona do zarządzania teraźniejszością, a więc w jakimś stopniu także przyszłością. W tym ostatnim punkcie paradygmat dziedzictwa jest jednak programowo ostrożny. Jak przekonują jego zwolennicy, to teraźniejszość (a więc i przyszła „teraźniejszość”) dokonuje zawsze wyboru w pozostawionej przez przeszłość spuściznie kulturowej (a więc także tej pozostawionej przez obecną, teraźniejszą „przeszłość”). Ma prawo pomnażać lub konsumować tę spuściznę na prawach spadkobiercy²⁶.

Jay Winter słusznie zauważa, że u źródeł refleksji historyków takich jak Nora²⁷ znajdziemy skądinąd roztropne motywacje polityczne²⁸. Zrodziły się

²⁴ Por. R. H a r i m a n, *Preface*, w: *Prudence: Classical Virtue, Postmodern Practice*, red. R. Hariman, Penn State University Press, University Park, 2003, s. vii.

²⁵ N o r a, *Czas pamięci*, s. 41.

²⁶ Por. A s h w o r t h, dz. cyt., s. 42.

²⁷ I nie tylko. Ciekawy przegląd współczesnych stanowisk znaleźć można w pracy zbiorowej *Manifestos for History* (zob. *Manifestos for History*, red. S. Morgan, Routledge, New York 2007).

²⁸ Por. J. W i n t e r, *The Generation of Memory: Reflections on the „Memory Boom” in Contemporary Historical Studies*, „Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research” 1(2007) nr 0, s. 392 (https://archivo.cartagena.es/doc/Archivos_Social_Studies/Vol1_n0/16-winter_generation.pdf).

one ze znudzenia nowożytną historiografią, wymagającą od historyków postawy cierpliwego rzemieślnika, ustalającego, „jak naprawdę było” („wie es eigentlich gewesen”²⁹, jak ujął to Leopold von Ranke). Tak uprawiana historia nie zachęcała i nie zachęca do wydawania opinii ani do osądzania przeszłości, a więc nie wymaga aktywnego osobistego zaangażowania, a tym bardziej kreatywności ze strony pojedynczego historyka. Co ciekawe, brak takiego zaangażowania, brak odwagi myślenia, był również w ramach nowożytnego paradygmatu wskazywany jako wada. Wystarczy przejrzeć polskie i zagraniczne prace z metodologii historii sprzed kilku dekad, by znaleźć w nich ten sam powtarzany apel – apel do i o historyków, którzy podejmą wyzwanie tworzenia historycznych syntez (są one odpowiednikiem doxa, ponieważ mogą być mniej lub bardziej wiarygodne)³⁰. Był to więc apel o Tycjanowską młodość, zdolną wyprodukować nowe – głębsze, ciekawsze, bardziej przydatne – wyobrażenie przeszłości. Nie da się wrócić do przeszłości, każde więc, nawet najbardziej obiektywne jej badanie wymaga wyobrażenia jej sobie³¹. Wyobrażenie jest zaś zawsze skierowane ku przyszłości, ponieważ odnosi się do tego, czego nie ma i co nie daje się zademonstrować.

Można widzieć w „erze pamięci” i w kształtującym się ciągle paradygmacie dziedzictwa chęć odmłodzenia przeszłości dzięki przywróceniu jej „wolności, nieokreślenia, wagi obecności”³². Celem jest tu więc zwrócenie uwagi na specyficzną ludzką „energię polityczną”³³ tkwiącą w nas samych, którą dzięki mądrości praktycznej potrafimy wykorzystywać w sferze publicznej z korzyścią dla siebie i całego społeczeństwa. Przeszłość była kiedyś przyszłością, która ułożyłaby się inaczej, gdyby nie ludzkie działania; te roztropne i te nieroztropne. Spojrzenie na nią pod tym kątem znacznie osłabia władzę bezosobowego czasu historycznego, wskazując, że istotny udział w tej władzy mają dokonywane w przeszłości wybory, których konkretne skutki zastygały w świecie, służąc pomocą lub stanowiąc obciążenie dla kolejnych pokoleń. Dzięki tej zmianie perspektywy przeszłość historyczna staje się bliższa i bardziej osobista; nie tylko obserwowana oczami widza, ale przeżywana i możliwa do „konsumpcji”. Efektem tej konsumpcji jest wprowadzenie nierządno rozkład historii, konieczny do uwolnienia tkwiącej w niej energii, ale tak

²⁹ Wyrażenie pojawia się w *Geschichte der romanischen und germanischen Völker* (1824) i, jak zauważają współcześni interpretatorzy, może być rozumiane na wiele sposobów (zob. F. G i l b e r t, *What Ranke Meant*, „The American Scholar” 56(1987) nr 3, s. 393-397).

³⁰ Zob. np. W. M o s z c z e ń s k a, *Metodologii historii zarys krytyczny*, PWN, Warszawa 1968; J. T o p o l s k i, *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1968; L. F e b v r e, *Combats pour l'histoire*, Colin, Paris 1992.

³¹ Por. A r e n d t, *Życie umysłu*, s. 86.

³² N o r a, *Czas pamięci*, s. 39.

³³ P. M a n e n t, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, tłum. W. Dłuski, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2014, s. 14.

długo, jak długo dokonuje się on pod patronatem mądrości praktycznej, a nie naukowej prawdy, nie musi być oceniany negatywnie. Służy bowiem wówczas wspieraniu różnorodności i wolności pamięci zbiorowej czy raczej pamięci zbiorowych. A przynajmniej służyć powinien. I tu niestety roztropność każe podnieść przynajmniej jedną, ale za to zasadniczą wątpliwość, a mianowicie postawić pytanie, czy obrane środki istotnie służą realizacji tego celu.

Paradygmat nowożytny, forsujący przekonanie, że z pomocą nauki historia poradzi sobie bez nas, wypchnął do sfery prywatności to, co indywidualne, wolne i gotowe wykraczać w przyszłość. Zwolennicy paradygmatu dziedzictwa zapraszają jednostki ponownie do sfery publicznej, czyniąc je uczestnikami zbiorowej pamięci, odpowiedzialnymi czynnie (w działaniu) za jej trwanie. A jednak sposób, w jaki rozumieją to uczestnictwo, pozwala wątpić, czy chodzi tutaj o działanie ludzkie służące naszej wspólnej polityczności. Nora pisze: „Idea, że to zbiorowości mają pamięć, zakłada głębokie przekształcenie miejsca jednostek w społeczeństwie i ich stosunków ze zbiorowością [...]. Pojęcie tożsamości podległo mianowicie odwróceniu [...]. Z pojęcia jednostkowego przekształciło się w zbiorowe, a z subiektywnego stało się quasi-formalnym i obiektywnym [...]. Tożsamość, podobnie jak pamięć, jest formą obowiązku. Jestem zobowiązany stać się tym, kim jestem: Korsykaninem, Żydem, robotnikiem, Algierczykiem, czarnym. To na tym poziomie obowiązku zadzierzga się decydująca więź między pamięcią a tożsamością społeczną”³⁴.

Dla reprezentanta nauk prawnych jest jasne, że tam, gdzie pojawia się obowiązek, tam znika wolność rozumiana jako swoboda wyboru działania³⁵. Jeśli więc pamięć zbiorowa „zadzierzgnie” więź z tożsamością społeczną, istnieje niebezpieczeństwo podmiany wolności umocowanej w niezależnej od zbiorowości (bo niepamiętającej) jaźni na wolność zupełnie innego rodzaju, którą Jan Jakub Rousseau określił mianem wolności społecznej³⁶. O ile wolność w pierwszym rozumieniu jest uprawnieniem („mam wolność”) wpływającym wyłącznie na możliwość podjęcia działania, ale nie na jego treść, o tyle w rozumieniu drugim wolność wymaga potwierdzenia w działaniu posiadanej tożsamości społecznej („jestem wolny”, ale tylko wówczas, gdy będąc Korsykaninem lub robotnikiem, zachowuję się jak Korsykanin lub robotnik). Nic dziwnego, że oparte na wspólnej tożsamości „ciało polityczne” jest według Rousseau uprawnione do narzucania jednostkom działań zgodnych z „wołą powszechną”, co francuski filozof nazywa „zmuszaniem do wolności”³⁷.

³⁴ Nora, *Czas pamięci*, s. 41n.

³⁵ Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 295-309.

³⁶ Por. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Fiszer i Majewski, Poznań 1920, s. 25.

³⁷ Tamże, s. 24.

Tradycja humanistyczna nie dopuszcza podobnych oksymoronów. Nie da się nikogo do wolności zmusić. Wolność jednostki można jedynie uszanować, obdarzając ją zaufaniem i stwarzając warunki zachęcające do roztropnego korzystania z wolności, a więc działania ze świadomością, że działanie indywidualne zawsze ma charakter polityczny. Z chwilą zaistnienia w świecie jest ono częścią życia społecznego i odąd podlega osądowi publicznemu, stając się dla wszystkich argumentem za lub przeciw temu właśnie działaniu i wspierającym je poglądom. W toku historycznego rozwoju każda zbiorowość wypracowuje własne kryteria takiego osądu – zachowuje bowiem pamięć przeszłych działań i ich skutków, przetworzonych i utrwalonych jako wspólne kulturowe wzorce postępowania. Ma rację Nora, że takie zapisane w pamięci zbiorowej wzorce są fundamentem tożsamości społecznej. Nie znaczy to jednak, że należy traktować tę tożsamość jako konstytuujący element jednostkowej jaźni. Byłoby to powtórzenie tego samego błędu, który stał się impulsem do krytyki zarówno projektu Platona, jak i projektu nowożytności. Są to projekty negujące wartość ludzkiej polityczności. W zamian oferują pewność jutra, bezpiecznego, bo dającego się przewidzieć. Ceną, jaką za takie bezpieczeństwo przychodzi zapłacić, jest traktowanie przyszłości jako „skromnej wariacji”, prowadzące do unieważnienia czasowości bytu ludzkiego, oraz zgoda na sztuczne „postarzenie” każdego z nas, by zamiast indywidualności działającego człowieka, społeczna praxis oprzeć się mogła na powtarzalnych i solidnych działaniach „obowiązkowych” o potwierdzonej skuteczności.

Artykuł poświęcony roztropności nie może skończyć się na krytyce; byłby wówczas wysoce nieroztropny. Mądrość praktyczna nie zadowala się oceną, a tym bardziej krytyką tego co jest, ale każe szukać rozwiązań na przyszłość. Pamięć zbiorowa i tożsamość społeczna to wynik gromadzonej przez pokolenia mądrości praktycznej. Warto zatem uwzględnić tę jej specyfikę, zamiast szukać sposobów na wykorzystanie tych nowo odkrytych fenomenów jako kolejnych teoretycznych konstruktów służących uwolnieniu nauk społecznych od konieczności konfrontowania się z wolnym, ale nie dowolnym, indywidualnym działaniem. Sądzę, że „era pamięci” i paradygmat dziedzictwa zyskałyby wówczas na wiarygodności, przypominając, czym jest – i jak bardzo jest praktyczna – Arystotelesowska fronesis.

Powstaje pytanie, czy roztropności – a z nią polityczności oraz świadomego i aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym – można uczyć. Moim zdaniem tak, a pamięć zbiorowa jest właściwym repozytorium, skąd czerpać można wiedzę do takiej edukacji potrzebną. Tu jednak pamięć (czego wielu propagatorów „ery pamięci” zdaje się nie dostrzegać) potrzebuje pomocy historii, bez której nie potrafi przekazać tego, co w przywołanych tu słowach Montaigne nazwał „wiedzą przyszłą”. Pamięć zbiorowa uogólnia przeszłość po to właśnie, by dotrzeć do wspólnego jądra tożsamości społecznej. Przypomina

pod tym względem poezję, w której nie liczy się indywidualność, ale typowość postaw, zachowań czy działań. Historia natomiast, w swym tradycyjnym znaczeniu stanowiąca zapis przeszłości, jest wiedzą o tym, co partykularne, a więc jednostkowe³⁸. Tam, gdzie pamięć zbiorowa widzi przykłady bohaterstwa lub tchórzostwa, a na tej podstawie odróżnia bohaterów i tchórzów, wpajając nam obowiązek naśladowania tych pierwszych, historia komplikuje obraz. Pozwala odtworzyć zatartą przez pamięć, a kluczową dla każdego działania granicę między (ówczesną) przeszłością i (ówczesną) przyszłością. Ekspozuje dzięki temu różnice i podobieństwa dotyczące sytuacji jednostek przed dokonaniem wyboru, kiedy nie były one ani bohaterami, ani tchórzami, a po prostu ludźmi skonfrontowanymi z „mogącą być inaczej” przyszłością i próbującymi aktywnie odcisnąć na tej przyszłości swoje własne indywidualne piętno. Taka perspektywa uczy na wagę indywidualnego wyboru, ale i ryzyko z nim związane, jako że przyszłość wymyka się często indywidualnym przewidywaniom i układa w sposób odmawiający wszelkiej wartości nawet najlepiej przemyslanym działaniom. Tak jak rozsądek podpowiada społeczeństwu, że powinno ono dla własnego dobra zaufać wolności jednostki, by zachować szansę na zmianę i rozwój, tak też ten sam rozsądek podpowiada jednostkom, że warto ufać społeczeństwu i jego starej mądrości, by niepotrzebnie nie zmniejszać własnych szans na dobre życie.

Roztropność to taki rodzaj wiedzy, którego zadaniem jest łączyć, ale nie unieruchamiać. Dlatego jest to wiedza będąca odpowiednim budulcem politycznej relacji między jednostką a społeczeństwem. Relacji umożliwiającej obydwu stronom zachowanie tego, co dla nich swoiste i ważne: wolności z jednej, a kulturowej tożsamości z drugiej strony. Wolność nieroztropnej jednostki zagraża temu, co wspólne i co potrzebne, by wznieść się ponad życie zwierzęce. Kultura nieroztropnego społeczeństwa zagraża rozwojowi umocowanej w wolności indywidualności człowieka, a tylko koncentracja na sobie i swoich ograniczeniach może nas powstrzymać przed próbą odgrywania boga decydującego o losie innych. Historia uczy, że tacy ufający swemu historycznemu posłannictwu „bogowie” mogą czasem unieważnić prawa historii, jak w oparciu o przykład Adolfa Hitlera czy Józefa Stalina przekonuje Isaiah Berlin³⁹, ale wbrew obietnicom, nie potrafią oni podnieść swych społeczeństw na wyższy poziom człowieczeństwa – potrafią natomiast, niestety, wydobyć z ludzkości to, co najbardziej bestialskie.

³⁸ Por. A r y s t o t e l e s, *Poetyka*, w: tenże, „*Retoryka*”. „*Retoryka dla Aleksandra*”. „*Poetyka*”, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 2014, s. 331.

³⁹ Zob. I. B e r l i n, *Zmysł rzeczywistości*, w: tenże, *Zmysł rzeczywistości*, tłum. M. Filipczuk, red. H. Hardy, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 32-36.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. *Kondycja ludzka*. Translated by Anna Łagodźka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- . *Życie umysłu*. Translated by Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, and Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2016.
- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 2011.
- . "Poetyka." In Arystoteles, "*Retoryka*." "*Retoryka dla Aleksandra*." "*Poetyka*." Translated by Henryk Podbielski. Warszawa: PWN, 2014.
- . *Polityka*. Translated by Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN, 2010.
- Ashworth, Gregory. "Paradygmaty i paradoksy planowania przeszłości." In Ashworth, *Planowanie dziedzictwa*. Translated by Małgorzata Słota. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, 2015.
- Assman, Jan. *Pamięć kulturowa: Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Translated by Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.
- Barwicka-Tylek, Iwona. "Między nauką a poezją." In *Myślenie o polityce i prawie*. Edited by Michał Jaskólski. Warszawa: Wolters Kluwer, 2015.
- Berlin, Isaiah. "Zmysł rzeczywistości." In Berlin, *Zmysł rzeczywistości*. Edited by Henry Hardy. Translated by Michał Filipczuk. Poznań: Zysk i S-ka, 2002.
- Borges, Jorge Luis. "Kongres." In Borges, *Księga piasku*. Translated by Zofia Chądzyńska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- Crick, Bernard. *W obronie polityki*. Translated by Andrzej Waśkiewicz. Warszawa: PWN, 2004.
- Febvre, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris: Colin, 1992.
- Gilbert, Felix. "What Ranke Meant." *The American Scholar* 56, no. 3 (1987): 393–7.
- Hariman, Robert. "Preface." In *Prudence: Classical Virtue, Postmodern Practice*. Edited by Robert Hariman. University Park: Penn State University Press, 2003.
- Hobbes, Thomas. *Lewiatan*. Translated by Czesław Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009.
- Kowalski, Krzysztof. *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, 2013.
- Manent, Pierre. *Przemiany rzeczy publicznej: Od Aten do całej ludzkości*. Translated by Wiktor Dłuski. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności, 2014.
- Montaigne, Michel. *Próby*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków: Zielona Sowa, 2004.
- Morgan, Susan, ed. *Manifestos for History*. New York: Routledge, 2007.
- Moszczeńska, Wanda. *Metodologii historii zarys krytyczny*. Warszawa: PWN, 1968.
- Nora, Pierre. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations*, no. 26 (1989): 7–24.
- . "Czas pamięci." Translated by Wiktor Dłuski. *Res Publica Nowa*, no. 7 (2001): 37–43.

- . "Dziedzictwo." Translated by Tomasz Swoboda. *Przegląd Polityczny*, nos. 103–104 (2010): 234–6.
- Panofsky, Erwin. *Meaning in the Visual Arts*. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1955.
- Rousseau, Jan Jakub. *Umowa społeczna*. Translated by Antoni Peretiatkowicz. Poznań: Wydawnictwo Fiszer i Majewski, 1920.
- Thiele, Leslie Paul. *The Heart of Judgement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Winter, Jay. "The Generation of Memory: Reflections on the 'Memory Boom' in Contemporary Historical Studies." *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1, no. 0 (2007): 363–97. https://archivo.cartagena.es/doc/Archivos_Social_Studies/Vol1_n0/16-winter_generation.pdf.
- Topolski, Jerzy. *Metodologia historii*. Warszawa: PWN, 1968.
- Woleński, Jan. "O wewnętrznej i zewnętrznej integracji nauk." *Zagadnienia Naukoznawstwa* 52, no. 1 (207) (2016): 6–16.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Iwona BARWICKA-TYLEK – Przeszłość, która nie zaniedbuje przyszłości. O roztroprym korzystaniu z pamięci

DOI 10.12887/34-2021-3-135-07

Jednym z najważniejszych wyzwań stojących przed naukami społecznymi jest wypracowanie podstaw nowego paradygmatu, który pozwoliłby im odzyskać zasłużony prestiż i zwolnił je z obowiązku naśladowania nauk przyrodniczych – obowiązku narzuconego im przez nowożytność. Taką propozycją jest paradygmat dziedzictwa (G. Ashworth), który zyskuje coraz większą popularność. Wydaje się on szczególnie atrakcyjny dla badaczy akceptujących głoszoną przez wielu współczesnych historyków i socjologów opinię, że przełom dwudziestego pierwszego wieku to początek nowej ery pamięci czy upamiętnienia (P. Nora). „Dziedzictwo” to termin zapożyczony z nauk prawnych, dlatego w artykule wykorzystano szeroko rozumianą jurysprudencję, aby nakreślić możliwą perspektywę analizy zarówno paradygmatu nowożytności, jak też nowego paradygmatu dziedzictwa, pozwalającą zidentyfikować ewentualne mocne i słabe strony tego ostatniego. Przedstawiona argumentacja korzysta z koncepcji „praktycznej mądrości” lub „roztropności” (gr. *fronesis*, łac. *prudentia*), wywodzącej się z filozofii Arystotelesa, a następnie przejętej przez renesansową tradycję humanizmu. Roztropność to rodzaj wiedzy polegającej na czasie i zależnej od czasu: zarówno historycznego, jak indywidualnego, o czym przekonuje obraz Tycjana pod tytułem *Alegoria roztropności*. Roztropność łączy w sobie osąd, uwarunkowany „starym” doświadczeniem przeszłości (i tutaj pokazuje swoją zależność od historii i pamięci) oraz działanie, które jest zawsze zorientowane na przyszłość, a więc wymaga kwestionowania tego, co zostało zapamiętane i zapisane w pamięci indywidualnej lub zbiorowej. Te

cechy roztropności sprawiają, że jest ona szczególnie przydatna w uzgadnianiu politycznej relacji między wolnością jednostki a wymogami ładu społecznego (B. Crick).

Słowa kluczowe: nauki społeczne, mądrość praktyczna, jurysprudencja, polityka, humanizm

Kontakt: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Kraków
E-mail: i.tylek@gmail.com
<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>

Iwona BARWICKA-TYLEK, A Future Which Does Not Neglect the Past: On a Prudent Application of Memory

DOI 10.12887/34-2021-3-135-07

One of the most important challenges facing social sciences is to provide the foundation for a new paradigm that would allow them to regain the prestige they deserve and release them from the obligation to emulate natural science — the obligation forced upon them by modernity. The heritage paradigm (G. Ashworth) is one of the proposals which get more and more popular in this respect. It seems to be all the more attractive if one accepts the opinion of many contemporary historians and sociologists that the turn of the 21st century is the beginning of a new era of memory or commemoration (P. Nora). “Heritage” is a term borrowed from legal sciences, therefore the article uses a broadly understood concept of jurisprudence to outline a possible perspective for discussing both the modern paradigm and the new paradigm of heritage to identify the possible strengths and shortcomings of the latter. To achieve that, it refers to the concept of “practical wisdom,” or prudence (the Greek *phronesis* or the Latin *prudencia*), derived from Aristotle’s philosophy and then embedded in the political tradition of humanism. Prudence is the kind of knowledge that relies on time: both historical and individual time, as reflected in Titian’s *Allegory of Prudence*. Prudence combines judgment, conditioned by the ‘old’ past experience (and here it shows its reliance on history and memory) and action, which is always concrete and future-oriented, and so it requires questioning of what has been memorized and stored in individual or collective memory. These peculiar features of prudence make it beneficial in negotiating between individual freedom and social order, which is the crucial problem of any political community (B. Crick).

Keywords: social science, practical wisdom, jurisprudence, politics, humanism

Contact: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Cracow, Poland
E-mail: i.tylek@gmail.com
<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>

Przemysław ROTENGRUBER

PAMIĘĆ I DIALOG

Pomiędzy werdyktami historii a pułapką społecznych iluzji

Sytuacja historii nie jest w niczym gorsza od tej, w jakiej znajdują się inne nauki społeczne i humanistyczne. Nie jest też jednak lepsza od ich sytuacji. Podobnie jak owe nauki, historia stoi przed koniecznością wyciągania wniosków z ustaleń wynikających z przesuwania się granicy między episteme a doksa – między obiektywnym obrazem tego, co miało miejsce, a grupowymi przekonaniem na ten temat.

OBLICZA PAMIĘCI

Czym jest pamięć? Co składa się na jej zawartość? Wspominamy to, co miało miejsce wczoraj, lecz także to, co wydarzyło się wiele lat temu. Jedno i drugie jest dla nas ważne. Czy jednak równie ważne? Pewne zdarzenia zapadają w pamięć niezależnie od naszych intencji, inne przybierają postać wspomnień osobistych, jeszcze inne traktujemy jako doświadczenie zbiorowe¹. W ostatnim wypadku o znaczeniu tego, co zaszło, współdecydują wspomnienia innych osób. Uczestnicy rozpamiętywanego wydarzenia, ich rodziny, świadkowie a także ci, którzy odczuli jego skutki, to wytwórcy pamięci komunikacyjnej (czy też pamięci komunikatywnej)². Zdaniem badaczy zajmujących się tym zagadnieniem pamięć komunikacyjna żyje tak długo, jak długo żyją jej wytwórcy. Przy życiu pozostaje natomiast ich polityczny interlokutor, dotąd ograniczający swoją aktywność do ustalania reguł zamiany indywidualnych wspomnień w pamięć zbiorową (komunikacyjną)³. Kiedy owa pamięć przemija, wspólnota polityczna wciela się w rolę jej „oczywistego spadkobiercy”. Upamiętnianiem tego, co dla niej ważne, zajmują się odąd

¹ Por. S. Czarnowski, *Dawność a teraźniejszość w kulturze*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, PWN, Warszawa 1956, s. 108-121.

² Por. J. Assmann, *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa UW, Warszawa 2008, s. 55; R. Trauba, *Wstęp do wydania polskiego. Pamięć kulturowa – pamięć komunikatywna. Teoria i praktyka badawcza Jana Assmanna*, w: Assmann, *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, s. 25.

³ Por. M. Halbachs, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, PWN, Warszawa 2008, s. 5, 8n.

instytucje publiczne (i media)⁴. Na tym polega proces reprodukcji pamięci kulturowej, niekiedy przybierającej postać pamięci narodowej.

Pamięć kulturowa, inaczej niż pamięć komunikacyjna, żyje własnym życiem. Choć proces reprodukcji jej treści podlega kontroli politycznej, to, podobnie jak ona, pozostaje silnie skorelowany ze społecznymi oczekiwaniami odnośnie do jego przebiegu. W stabilnym środowisku politycznym jedno upodabnia się do drugiego. Tak jednak być nie musi⁵. Nie trzeba szukać daleko: przykładem rozchodzenia się obu perspektyw wspomnieniowych była polityka historyczna PRL-u. Im gorzej ówczesna władza mówiła o Józefie Piłsudskim czy Tadeuszu Borze-Komorowskim, tym mniejsze było społeczne przyzwolenie na krytykę wymienionych postaci⁶. Zjawisko to miało kilka uzasadnień. Po pierwsze, instytucjom państwowym powołanym do kształtowania „społecznych ram pamięci” stawiało opór nie tylko społeczeństwo, lecz w równym stopniu czyniły to instytucje zwalczane przez PRL, z Kościołem katolickim i Komitetem Obrony Robotników na czele. W politycznym dwugłosie nadawano znaczenie wydarzeniom składającym się na pamięć kulturową (pamięć narodową) Polaków. Po drugie, w społeczeństwie utrzymywało się przekonanie, że w historycznym sporze z przeciwnikiem, który nie gra fair, jedyną skuteczną bronią jest transgresja. Nie wypadało nazbyt krytycznie odnosić się do takich wydarzeń, jak przewrót majowy (1926), proces brzeski (1931-1932) czy Powstanie Warszawskie (1944). Po trzecie, wierzono, że instancją, która „w lepszych czasach” umożliwi przywrócenie ładu w obrębie tego, co zasługuje na (narodowe) upamiętnienie, jest historia. To ona miała być strażniczką pamięci kulturowej Polaków. Czy rzeczywiście się nią stała?

Odpowiedź na tak postawione pytanie może okazać się myląca. W ustaleniach dotyczących roli, jaką historia odgrywa w porządkowaniu zawartości pamięci kulturowej, przypadek powojennej Polski nie jest niczym więcej niż wyrazem ogólniejszej prawidłowości. Ani bowiem nauki historyczne nie dysponują metodą umożliwiającą eliminowanie dwuznaczności towarzyszących interpretowaniu „faktów historycznych” i ustalaniu powiązań między nimi, ani też wspólnota historyczna nie jest wolna od wpływu tradycji oraz czynników pochodzenia psychologicznego. Nic wreszcie nie zwalnia organów władzy

⁴ Zob. A. A s s m a n n, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, tłum. M. Saryusz-Wolska, A. Krzyczyńska-Pham, Piotr Przybyła i in., red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s. 143-173; por. M. S a r y u s z - W o l s k a, *Wprowadzenie*, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, s. 34.

⁵ Por. np. P. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2006, s. 119-135, 653-667.

⁶ Por. M. K u l a, *Między przeszłością a przyszłością. O pamięci, zapominaniu i przewidywaniu*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2004, s. 125.

państwowej z odpowiedzialności za jakość polityki historycznej, służącej tyleż ochronie tożsamości narodowej, co kształtowaniu stosunków międzynarodowych. Wszystko to razem składa się na całość nazywaną pamięcią kulturową. Kształtuje ona przekonania historyka oraz wspólnoty, do której się on zwraca. Owszem, ma znaczenie jego wiedza o wydarzeniach przeszłych. Ta jednak służy raczej weryfikacji treści podlegających kulturowemu upamiętnieniu niż podawaniu ich w wątpliwość (czy choćby ich krytycznej ocenie)⁷.

Argumentów zasługujących na uwzględnienie w związku ze sformułowaną tezą jest wiele. Hans-Georg Gadamer pisze o świadomości efektywnościowej, łączącej intencję rozumienia dziejów z warunkami ich rozumienia wynikającymi z przynależności jej posiadacza do miejsca i czasu⁸, Michel Foucault postuluje uprawianie przeciw-historii jako krytyki upowszechnionego w praktyce politycznej twierdzenia o ciągłości władzy⁹, Hayden White analizuje skutki metahistorycznego (bądź posthistorycznego) przemieszania fikcji literackiej ze sprawozdawczą dbałością o fakty należące do przeszłości¹⁰. Ich wystąpienia poprzedza zaś – inicjowana przez Friedricha Schleiermachera,

⁷ Istota rozważań podjętych w niniejszym artykule ogniskuje się wokół pytania o możliwość wytyczenia i zagospodarowania granicy oddzielającej społeczne przeświadczenia na temat przeszłości oraz ich kulturowe ekwiwalenty (przybierające postać wartości bądź ideałów wymykających się doraźnym ingerencjom posługującego się nimi społeczeństwa) od „twardych danych” gromadzonych przez historyków. Zakładam, że pierwsza grupa spraw nie budzi poważniejszych wątpliwości. Owszem, możliwy jest spór o zasadność rozróżnienia pamięci kulturowej i pamięci społecznej (obejmującej pamięć indywidualną i pamięć komunikacyjną). Uczestniczących w nim socjologów i przedstawicieli nauk o kulturze nie (po)dzieli jednak rozpoznanie dotyczące przekonaniowego statusu obu rodzajów pamięci. (por. np. F. Z n a n i e c k i, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. I, oprac. J. Wocial, PWN, Warszawa 1987, s. 151, 172-183). Poważniejsza trudność wiąże się z zamiarem kontrolowania (obu rodzajów) pamięci za pomocą wiedzy historycznej. Trudno kwestionować potrzebę roztoczenia takiej kontroli. Oczekujemy od historii, by pomagała nam szacować wartość naszych wspomnień, a zarazem ochroniła nas przed tymi, którzy mogliby posłużyć się nimi przeciwko nam. Niestety oczekiwania te napotykają przeszkodę w postaci ograniczeń poznawczych dotyczących nauk historycznych na równi z (innymi) naukami społecznymi. Nieuwzględnienie owych ograniczeń sprawia, że zamiast korygować fałszywe przekonania o tym, co było, przyczynia się ona do ich utrwalenia. Zagadnieniem zasługującym na zbadanie jest zatem sposób, w jaki zbiorowość może chronić się przed dogmatyzacją własnych wspomnień (między innymi) przez nadmierne uleganie autorytetowi historii, a zarazem wykorzystać jej potencjał krytyczny w wewnętrznej debacie na temat wydarzeń przeszłych oraz w dialogu z innymi wspólnotami pamięci.

⁸ Por. H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 367, 382.

⁹ Por. M. F o u c a u l t, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 263-265; t e n ż e, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998, s. 55, 196n.

¹⁰ Por. H. W h i t e, *Fikcja historyczna, historia fikcjonalna i rzeczywistość historyczna*, tłum. A. Żychliński, w: tenże, *Proza historyczna*, tłum. R. Borysławski i in., Universitas, Kraków 2009, s. 190.

Wilhelma Diltheya, Karola Marksa czy Maxa Webera – dyskusja o kryteriach „użyteczności” projektów politycznych i „prawdziwości” historycznych (społecznych) sprawozdań. Niezależnie od tego, czy podzielamy obawy przywołanych autorów, ich zasadność potwierdza praktyka. Nie trzeba wielu zabiegów, by przekonać się, że gwarancje nauk historycznych dotyczące tożsamościowego bezpieczeństwa ich adresata kończą się wraz z opuszczeniem przez niego „kulturowej strefy komfortu” stworzonej przez rodzime środowisko akademickie. Sięgając po przykłady z polskiego podwórka, można przypomnieć, że Litwini wytykają nam Świdrygiełłę, zajęcie Wilna przez generała Lucjana Żeligowskiego w roku 1920, „zbrodnie Armii Krajowej popełnione podczas ostatniej wojny”, Ukraińcy nachalną polonizację, niszczenie cerkwi w latach 1918-1939¹¹ i akcję Wiśla prowadzoną między rokiem 1947 a 1950, Czesi pamiętają nam przyłączenie Zaolzia do Polski w roku 1938, Niemcy natomiast „nie mogą wybaczyć nam wypędzeń”. Nietrudno domyślić się, że zarzuty te pozostają w luźnym związku z tym, co stawiający je myślą o sobie samych. Ukraińcy nie rezygnują z usprawiedliwienia zbrodni Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów, Ukraińskiej Powstańczej Armii ani SS-Galizien, czyli 14 (1 ukraińskiej) Dywizji Grenadierów SS; Litwini marginalizują znaczenie unii w Krewie z roku 1385 i w Horodle z 1413, naruszenie linii Focha w roku 1920 czy utworzenie Litewskiego Korpusu Lokalnego w 1943¹²; w Niemczech zaś rosnącą popularnością cieszy się Alternative für Deutschland (AfD) – partia dokonująca rewizji nazistowskiej historii tego kraju. Właśnie brak kryteriów rozstrzygających w przypadku tego rodzaju sporów czyni zasadną wątpliwość, czy historia wytycza ramy pamięci kulturowej, czy też przeciwnie – uprawiana jest ona w ramach kulturowo utrwalonych praktyk upamiętniania tego, co ważne dla określonej wspólnoty.

Celem artykułu jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, jak chronić pamięć zbiorową nie tylko przed zagrożeniami zewnętrznymi, lecz także przed tym, co zniekształca ją od wewnątrz. Gra toczy się o wysoką stawkę. Oprócz zachowania przez wspólnotę jej tożsamościowego (wspomnieniowego) depozytu, chodzi przecież o to, by była ona zdolna do – toczącego się tu i teraz – dialogu z innymi wspólnotami pamięci. To od niej zależy, czy będzie kształtowała swoją tożsamość, odcinając się od własnego kulturowego (politycznego) otoczenia, czy też przeciwnie, wymieniając z nim opinie na temat spornych wydarzeń. W tej perspektywie wspólnota pamięci okazuje się przedmiotem różnorodnych nacisków, a także napotyka przeszkody, których źródłem jest ona sama. Nie

¹¹ Por. M. P a p i e r z y ń s k a - T u r e k, *Miedzy tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, PWN, Warszawa 1989; U. A. P a w ł u c z u k, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2007.

¹² Zob. Č. L a u r i n a v i č i u s, V. S i r u t a v i č i u s, *Koniec wojny czy nowa okupacja?*, <https://www.polska1918-89.pl/pdf/koniec-wojny-czy-nowa-okupacja,4459.pdf>.

trzeba dodawać, że w obu wypadkach chodzi o niemal te same zagrożenia. Ich podłożem są z jednej strony pretensje i uprzedzenia zwracające przeciwko sobie historycznie podzielone zbiorowości, z drugiej zaś niespełnione obietnice nauk historycznych odnośnie do ich walorów rozjemczych.

Nie tędy droga. Usuwanie dziejowych kontrowersji czy choćby ograniczanie ich wpływu na wzajemne relacje między zbiorowościami nie jest możliwe inaczej niż poprzez pracę na rzecz wspólnej kultury pamięci. Owszem, historia ma tu do spełnienia ważne zadanie, jest bowiem źródłem wiedzy o zjawiskach bądź procesach będących przedmiotem interpretacyjnych rozbieżności. Na tym jednak kończy się jej rola. Ich wyjaśnianiem muszą zająć się ci, których podzieliło odmienne rozumienie przeszłości. Tej tezy zamierzam bronić w niniejszym artykule.

POETYKA BADAŃ SPOŁECZNYCH I HISTORYCZNYCH

Rozważania dotyczące rozjemczych walorów nauk historycznych warto prowadzić w perspektywie dwóch ważnych spostrzeżeń. Pierwsze z nich wyrażone zostało przez Giambattistę Vica w jego pracy *Principi di una scienza nuova* (1725, 1730, 1744)¹³, gdzie pisze on o wykształceniu się w dziejach społecznych umiejętności człowieka. Zdaniem Vica po „epokach bogów i bohaterów”¹⁴ nastąpiła „epoka ludzi”¹⁵. Cechą nowych czasów jest to, że ich przedstawiciele są empatyczni i refleksyjni, na straży poprawności łączących ich relacji stoi zaś „prawo ludzkie», całkowicie spisane i oparte na zasadach rozumu, który ludzie nauczyli się w pełni wykorzystywać”¹⁶. Jedno wiąże się z drugim. Przedstawiciele nowej formacji kulturowej właśnie dlatego są refleksyjni, że poddają racjonalnej ocenie to, czego doświadcniają na co dzień. Timothy Costelloe w następujący sposób charakteryzuje poglądy Vica na temat nowych możliwości poznawczych: „Opierając się na zasadzie verum factum, opisaną po raz pierwszy w *De Antiquissima*, Vico opowiada się przeciwko filozofii kartezjańskiej. Twierdzi, że pełna znajomość badanej rzeczy wymaga odkrycia, w jaki sposób w rezultacie ludzkiego działania i «zasadniczej wła-

¹³ Zob. G. V i c o, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966.

¹⁴ Tamże, s. 14, 153, 582.

¹⁵ Tamże, s. 476. Por. tamże, s. 476-489, 527-541.

¹⁶ P. S z y m a n i e c, *Państwo i prawo w filozofii dziejów Giambattisty Vico*, „Wrocławskie Studia Erazmjańskie. Zeszyty Studenckie” 4(2010), s. 16 (<http://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/34497/PDF/002.pdf>). Pisząc o „prawie opartym na zasadach rozumu”, Szymaniec ma na myśli te same „zasady rozumu [...] na których opiera się doktryna prawa natury Hugona Grocjusza, autora, którego Vico darzył szczególną atencją” (tamże).

sności» ludzi, którą stanowi ich natura społeczna, dana rzecz stała się tym, czym jest”¹⁷, i głosi, że „doktryny muszą poszukiwać swojego początku w rzeczach, o których traktują”¹⁸. Według Vica historia jest nauką zarazem „idealną» (nigdy bowiem nie uzyskuje doskonałego zaktualizowania) i «wieczną» (jako że stanowi odzwierciedlenie Bożego porządku czy też Opatrzności, która kieruje rozwojem ludzkich instytucji”¹⁹. W jego przekonaniu „narody nie muszą rozwijać się w tym samym tempie: mniej rozwinięte mogą współistnieć z lepiej rozwiniętymi, wszystkie one jednak przechodzą te same etapy rozwoju (wł. *corsi*): epoki bogów, bohaterów i ludzi”²⁰. „Chociaż, ogólnie rzecz biorąc, historia ukazuje postęp cywilizacyjny poprzez aktualizację potencjału natury ludzkiej, Vico podkreśla również cykliczność rozwoju historycznego. Społeczeństwo dąży do doskonałości, ale jej nie osiąga (dlatego historia jest «idealna»), na drodze do niej pojawiają się bowiem załamania rozwoju bądź powroty (wł. *ricorso*) do stanu bardziej prymitywnego. Po tego rodzaju regresach historia rozpoczyna swój bieg na nowo, każdorazowo jednak z (wyższego) poziomu, który już osiągnęła”²¹.

Vico skupia się na metodzie osadzonej w konkretnym historycznym (łac. *verum factum*), służącej wykrywaniu i eliminowaniu przeszkód hamujących rozwój społeczny. Posługiwanie się nią jest możliwe dzięki dyspozycjom jej (zbiorowego) użytkownika ujawniającym się w nowej epoce („epoce ludzi”). Ustanowienie epokowej cezury służy dwu celom. Przede wszystkim pozwala na porównanie środków oferowanych przez „naukę nową” z praktykami upamiętniania przeszłości reprezentatywnymi dla epok wcześniejszych. Poszukując odpowiedzi na pytanie o istotę zachodzących zmian, w podobnym kontekście Maria-Benedicta Basto przywołuje poglądy Haydena White’a: „White [...] rozpoczyna swoje badania dotyczące istoty kreatywnej mocy języka i [...] nawiązuje do drugiej księgi *Nauki nowej*, w której Vico zarysowuje swoją teorię metafory. Stawką jest «logika poetycka» wyznaczająca formy nadające znaczenie rzeczom rozpoznawanym przez człowieka pierwotnego. «Logika poetycka» odnosi się do działania świadomości pierwotnej, pozwalając na interpretację jej wytworów. W tym sensie oddziałują na siebie wzajemnie dwie dziedziny: metafizyka, która dotyczy rzeczy istniejących w określonych formach, i logika, która odnosi się do form, w jakich metafizyka znajduje swój wyraz. [...] W tym aspekcie figury retoryczne czy też tropy nadają kształt

¹⁷ T. M. Costelloe, hasło „Giambattista Vico”, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/vico/>. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.R.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

«topice zmysłowej» pierwszych twórców cywilizacji, w której można wyróżnić cztery modalności [...]: metaforę, synekdochę, metonimię i ironię. Każda z nich wytycza etapy procesu transformacji, przybierającego kształt łuku, na którego jednym końcu znajduje się metafora, a na drugim ironia. Podczas gdy metafora jest ściśle związana z nadawaniem nazw rzeczom, które istnieją w świecie, ironia wskazuje na coś przeciwnego: oznacza wejście w język prozy. Metafora rozumiana jest jako rodzajowy trop i powiązana z synekdochą i metonimią będącymi jej udoskonaleniami. Według White'a ów transformacyjny model dotyczy «napięcia między rzeczami a słowami używanymi do ich opisu i sprawia, że niezbędne staje się dalsze dookreślenie natury rzeczy i że dzięki zmienności tropologicznej język ulega doskonaleniu»²².

Ustalenia White'a wskazują na drugą przyczynę, dla której Vico odróżniał „epokę ludzi” od epok wcześniejszych. Następowanie epok po sobie, nie ma – zdaniem autora *Nauki nowej* – charakteru ewolucyjnego, lecz kołowy. Teza o cykliczności ich występowania zawiera zapowiedź regresu polegającego na (możliwym) powrocie do „logiki poetyckiej” także w tych formach dziejopisarstwa, którym towarzyszy „sankcja naukowości”. W tym sensie manifest programowy Giambattisty Vica stanowi przestrożę przed „posthistorią”, która lubi się powtarzać, lecz czy jedynie powtarzać? Wielu powiedziałoby, że historia nigdy nie była wolna od „posthistorycznych” przypadłości²³. Charles Taylor tłumaczy, dlaczego „logiki poetyckiej” nie należy traktować jak dziejowej alternatywy dla „zasad rozumu”, lecz postrzegać ją jako ich nieodłączną cechę²⁴. Według Taylora, który nawiązuje do myśli Jacques'a Lacana, nasze reakcje na świat zewnętrzny (Realne) polegają w równym stopniu na systematyzacji wiedzy o nim (Symboliczne) i na kształtowaniu subiektywnie pojętego stosunku do spraw tegoż świata (Wyobrażeniowe)²⁵. Tak powstają imaginaria społeczne.

²² M.B. B a s t o, *White Reading Giambattista Vico: The False in the True and the Ironic Conditions of Historiographic Liberty*, „Práticas da História” 2018, nr 6, s. 34-36; por. V i c o, dz. cyt., s. 186-191, 241. Por też: E. D o m a n s k a, *Hayden White: Beyond Irony*, „History and Theory: Studies in the Philosophy of History” 37(1998) nr 2, s. 173-181 (<http://ewa.home.amu.edu.pl/Domanska-Hayden%20White-Beyond%20Irony.pdf>).

²³ Por. H. W h i t e, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973; E. D o m a n s k a, *Historie niekonwencjonalne*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006 s. 52-127; *Hayden White w Polsce: Fakty, krytyka, recepcja*, red. E. Domańska, P. Stróżyk, E. Skibiński, Universitas, Kraków 2019.

²⁴ Por. Ch. T a y l o r, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010, s. 37; zob. M. d e C e r t e a u, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

²⁵ Por. T a y l o r, dz. cyt., s. 117-121; zob. J. L a c a n, *Symboliczne, Wyobrażeniowe i Realne*, tłum. R. Carrabino, T. Gajda J. Kotara, w: tenże, *Imiona-Ojca*, tłum. R. Carrabino, T. Gajda i in., PWN Warszawa 2013, s. 11-57; t e n ż e, *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*, tłum. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 28n., 142-145, 320n., 406n., 444-451, 494-497;

„«Imaginarium społeczne» – wyjaśnia Andrzej Leder – jest dostępne za pośrednictwem obrazów czerpanych ze wspólnego skarbca zbiorowej wyobraźni, z jej pokładów świadomych i nieświadomych. Obrazy te (symbole, postaci, mity, opowieści) nie są realnymi przedmiotami, lecz znakami konkretnych wartości, zapatrywań społecznych i emocji z nimi związanych, tworząc wypełnione znaczącymi figurami i obiektami «pole symboliczne». Reprezentuje ono sieć przeświadczeń o świecie oraz własnej wspólnotcie, a także zbiór norm postępowania i nakazów moralnych, bez których żadne społeczeństwo nie mogłoby funkcjonować. Obiekty składające się na «pole symboliczne» stanowią legitymizację dla różnorodnych form życia zbiorowego, umożliwiając podejmowanie działań w imię określonych zasad, używając modeli zbiorowej pamięci historycznej, wyznaczając obowiązujące hierarchie wartości i określając cele, do których dana zbiorowość winna dążyć. Krótko mówiąc, tworzą «szkielet podmiotowości całej wspólnoty»»²⁶.

Kolejnych przesłanek pozwalających zrekonstruować proces kształtowania się stosunku człowieka współczesnego do nauk społecznych (i historycznych) dostarczają prace Émile’a Durkheima *O podziale pracy społecznej* (1883)²⁷ i *Zasady metody socjologicznej* (1895)²⁸, w których posługuje się on pojęciem faktu społecznego²⁹. Nowoczesny podział pracy, zdaniem Durkheima, jest wynikiem historycznego przejścia od wczesnych form uspołecznienia, opartych na zasadzie „solidarności mechanicznej” (zakładającej samowystarczalność oraz dyscyplinę utrzymywaną za pomocą surowych kar), do form dojrzałych, których zasadą jest solidarność organiczna (bliska ideałom specjalizacji i współpracy)³⁰. Społeczeństwo rozwinięte staje przed wyzwaniem polegającym na podziale obowiązków organizacyjnych i zadań wytwórczych według kryterium kompetencyjnego. Członkom społeczeństwa nie opłaca się powielanie czynności, które inni wykonują lepiej i taniej. Ich specjalizacja zawodowa nie jest jednak możliwa bez gwarancji dotyczących sprawiedliwej wyceny tego, co ma do zaoferowania każdy z nich z osobna. Gdzie zatem szukać owych gwarancji?

Odpowiedź udzielona przez Durkheima składa się z dwóch części. Gwarancje, o których mowa, to więzi łączące społecznych partnerów oraz ich wie-

M.A. Coutinho Jorge, *Lacan i miejsce analityka. Uwagi na temat Wyobraźniowego, Symbolicznego i Realnego*, tłum. G. Słomiak, S. Gabler, http://sinthome.pl/pic/StronaPL/pragnienie/wykład_jorge.pdf, s. 3.

²⁶ A. Leder, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 11n.

²⁷ Zob. É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, PWN, Warszawa 1999.

²⁸ Zob. tenże, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. J. Szacki, PWN, Warszawa 1985.

²⁹ Por. tamże, s. 41.

³⁰ Por. tenże, *O podziale pracy społecznej*, s. 193-195, 365, 443, 504.

dza o stanie społecznej praktyki. Owszem, integracja społeczna (nazywana przez Durkheima „zagęszczeniem moralnym”³¹ lub „zagęszczeniem dynamicznym”³²) jest czymś więcej niż pochodną wzajemnego zaufania. Chociaż niebagatelną rolę w tym procesie odgrywają wzajemna bliskość uczestników życia gospodarczego (będąca następstwem przyrostu naturalnego i urbanizacji) oraz rozpoznane przez nich korzyści związane z nowoczesnym podziałem pracy, nie są to czynniki wystarczające. Będą oni bowiem ofiarami konfliktu interesów, jeśli nie będą dysponować trafnym rozeznaniem w sprawie aktualnie obowiązujących reguł życia zbiorowego. W tym kontekście fundamentalnym dokonaniem Durkheima okazało się powołanie przezeń do życia socjologii zdefiniowanej przez niego jako „nauka o faktach społecznych”³³. Durkheim zakłada, że socjolog ma dostęp do faktów społecznych niezależnie od przekonań żywionych przez niego samego oraz przez tych, do których się zwraca. Wiedza, którą zdobywa, wolna jest od stronniczości. To upodabnia ją do przyrodoznawstwa. Chociaż bowiem socjologia różni się od nauk przyrodniczych przedmiotem swoich badań, to dorównuje im pod względem (poznawczej) ważności jej rezultatów. Zygmunt Bauman objaśnia te podobieństwa w następujący sposób: „Durkheim przyznawał, że fakty społeczne różnią się pod jednym ważnym względem od faktów przyrodniczych. Związek pomiędzy naruszeniem praw przyrodniczych a szkodą, którą ono powoduje, jest automatyczny, to znaczy, niezależny od opinii działającego (i od niczyjej innej opinii). Natomiast związek pomiędzy pogwałceniem normy społecznej a konsekwencjami, jakie poniesie wicherzyciel, jest działaniem człowieka. [...] Różnica ta jednak niczego nie zmienia w «rzeczowym» charakterze norm i nie ma wpływu na możliwość ich obiektywnego studiowania. Wprost przeciwnie: to sama owa różnica wzmacnia jeszcze «rzeczowy» charakter reguł społecznych, jako że stają się one efektywną przyczyną regularności ludzkich poczynañ, a więc i porządku społecznego. Jeśli więc socjolog chce adekwatnie opisywać i zadowalająco wytłumaczyć poczynania ludzi, ma prawo (i obowiązek) abstrahować od psychiki, intencji oraz indywidualnych mniemań, o których tylko poszczególne osoby mogą nam opowiedzieć (a które z tego właśnie względu umykają obserwacji i pozostają «tajemnicami ludzkiej duszy»), musi zaś skoncentrować się na badaniu zjawisk dostępnych z zewnątrz, a według wszelkiego prawdopodobieństwa identycznych dla każdego badacza”³⁴.

Durkheim uprzedza ewentualne zarzuty dotyczące indoktrynacji słabszych grup społecznych w procesie ustalania reguł podziału pracy. Rozumienie przez

³¹ Tamże, s. 234. Por. tamże, s. 234-325.

³² Tamże, s. 324. Por. tamże, s. 324n.

³³ Tamże, s. 49.

³⁴ Z. B a u m a n, *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 228.

jednostkę tego, czym są społeczeństwo i rządzące nim prawa, stanowi sumę doświadczeń i informacji nabytych przez nią w procesie socjalizacji. „Zgodnie z Durkheimowską koncepcją faktów społecznych – rozwija tę myśl Marek Ziółkowski – kategorie poznawcze wywierają, podobnie jak na przykład normy moralne, przymus na jednostkę. Obok konformizmu moralnego nie można się obejść bez pewnego minimum konformizmu poznawczego czy logicznego. Społeczno-historyczne pochodzenie pewnych kategorii ujawniania świata cechuje także podstawowe pojęcia logiczne, na przykład «tożsamość» i «sprzeczność»”³⁵.

Miał rację Durkheim, uważając, że alternatywę „wiedzy o faktach społecznych” stanowią konkurencyjne obrazy rzeczywistości społecznej wytwarzane przez grupy operujące rozbieżnymi perspektywami poznawczymi³⁶. Mając to na uwadze, trudno dziwić się tym przedstawicielom nauk historycznych, którzy postanowili posłużyć się rozwiązaniem Durkheimowskim. Poznawczy dostęp do „faktów historycznych” rozwiązywałby podstawowy problem tej dziedziny wiedzy, związany z jej dostępem do środków rozumnych³⁷. Rozwiązywałby, gdyby – jako deklaracja badawcza – sam nie był problematyczny. Już podejście zdroworoządkowe wskazuje, że „fakt społeczny” (bądź „historyczny”) nawet wtedy, gdy daje się wskazać palcem, sam się nie tłumaczy. Mickiewiczowski Konrad Wallenrod – zgodnie z White’owską teorią tropów – może być uznany tyleż za bohatera i patriotę, co za renegata³⁸. Werdykt zależy wyłącznie od przyjętych kryteriów oceny³⁹. Kolejny wybór dotyczy selekcji i hierarchizacji „faktów” składających się na całościowy obraz społeczeństwa i jego historii. Na nieoczywistość tego procesu wskazuje Anthony Giddens. Nawiązując do Durkheimowskich *Zasad metody socjologicznej*, stwierdza: „Socjologia nie bada «danego» świata obiektów, ale taki, który jest konstytuowany czy inaczej wytwarzany przez aktywne działania podmiotów. [...] Zakres podmiotowości

³⁵ M. Ziółkowski, *Wiedza, jednostka, społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1989, s. 56.

³⁶ Por. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1992, s. 220.

³⁷ Przynajmniej od czasów Maurice’a Halbwachsa trwa dyskusja o związkach wiedzy społecznej z wiedzą historyczną. Zachowując świadomość zastrzeżeń stawianych wobec tezy o ich identyczności, zakładam, że (poznawcza) krytyka „faktu społecznego” nie różni się – w swej istocie – od krytyki „faktów historycznych” (por. M. Krol, *Wstęp*, w: M. Halbwachs, dz. cyt., s. vii-xxv; zob. A. Szpociński, *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*, w: *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, red. A. Szpociński, P.T. Kwiatkowski, Scholar, Warszawa 2006, s. 13-27).

³⁸ Sięgam po przykład literacki, by uniknąć niepotrzebnych kontrowersji. Czytelnik może bez trudu zastąpić Mickiewiczowskiego bohatera jednym z jego wielu historycznych odpowiedników.

³⁹ Warto przywołać fakt, że zaledwie dwa lata po opublikowaniu *Zasad metody socjologicznej* Durkheim odnalazł w metodzie tej lukę w postaci anomii nazywanej przez niego „stanem chronicznego rozregulowania systemu aksjologiczno-normatywnego społeczeństwa” (É. Durkheim, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 215). Por. też: R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982, s. 224n.

ludzi jest ograniczony. Istoty ludzkie wytwarzają społeczeństwo, ale czynią to jako aktorzy usytuowani historycznie oraz w warunkach, na wybór których nie mieli wpływu. [...] Struktury nie można konceptualizować jako domeny przymusu, wywieranego na działanie podmiotowe, ale winna ona być pojmowana jako czynnik tworzący możliwość takiego działania. To właśnie określiłem dualnością struktury. [...] Taka podwójna hermeneutyka odznacza się dużą złożonością, gdyż powiązania te nie są, bynajmniej, jednokierunkowe; pojęcia skonstruowane w socjologii ustawicznie «ześlizgują się», są przypisywane przez ludzi, których zachowania miały początkowo opisywać, a tym samym stają się integralną częścią tych działań⁴⁰.

Uwagi Giddensa na temat uproszczeń zawierających się w propozycji Durkheima współgrają z wynikami badań dotyczących ważności roszczeń epistemologii społecznej. Na tym zaś polu swoją obecność odnotowali niemal wszyscy – od frankfurczyków i filozofów postanalitycznych, przez poststrukturalistów i nowych antropologów współczesności, do (radykałnych) hermeneutów czy przedstawicieli studiów nad pamięcią. Do rangi symbolu urastają tu obserwacje poczynione przez Stanleya Fisha czy Haralda Welzera. Relacja Fisha dotyczy eksperymentu, który przeprowadził on, będąc wykładowcą na Uniwersytecie Stanu Nowy Jork w Buffalo. Po zakończonych zajęciach z językoznawstwa pozostawił na tablicy – zapisane jedno pod drugim – nazwiska autorów podręczników do tego przedmiotu. Chwilę później rozpoczął zajęcia z literaturoznawstwa z kolejną grupą studentów. „Gdy w sali znaleźli się uczestnicy kolejnych zajęć – wspomina Fish – powiedziałem im, że na tablicy znajduje się religijny wiersz tego samego rodzaju jak te, nad którymi wcześniej pracowaliśmy, i poprosiłem o jego interpretację. [...] Moi studenci nie wychodzili od stwierdzenia cech konstytutywnych dla wiersza, by następnie uznać, że mają go przed sobą. Było raczej odwrotnie: pierwotny był akt rozpoznania – z góry wiedzieli, że mają do czynienia z wierszem – cechy konstytutywne znalazły się później⁴¹. Niezależnie od tego, jak zinterpretujemy eksperyment Fisha, skłania on do namysłu nad związkiem, w jakim pozostają akt poznawczy i jego przedmiot. Z obserwacji poczynionych przez Fisha wynika, że praktyce społecznej (tu: historiograficznej) możliwe jest upamiętnienie takich wydarzeń, które albo w ogóle nie miały miejsca, albo których „cechy

⁴⁰ A. G i d d e n s, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*, tłum. G. Woroniecka, Nomos, Kraków 2001, s. 225-228. Por. P. B o u r d i e u, L.J.D. W a c q u a n t, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2001, s. 104-127.

⁴¹ S. F i s h, *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi*, tłum. A. Szahaj, w: tenże, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, tłum. K. Abriszewski i in., red. A. Szahaj, Universitas, Kraków 2002, s. 83-86.

konstytutywne” odbiegają znacząco od przeświadczeń żywionych przez ich zbiorowego interpretatora.

Pełnym odwróceniem uchwyconej zależności jest fenomen postnazistowskiej pamięci niemieckich rodzin badany przez Haralda Welzera i jego zespół⁴². Z ustaleń dokonanych przez Welzera wynika, że Niemcy nie kwestionują ani nazistowskich zbrodni, ani tego, że „Auschwitz nie powinien się powtórzyć”. Ich problemy z pamięcią zaczynają się, kiedy dotyczy ona ich bliskich. Odpowiedzialność narodu niemieckiego staje się wówczas czymś zupełnie innym niż udział przodków w kolektywnie czynionym złu. Dla uczczenia sześćdziesiątej rocznicy wyzwolenia Auschwitz Narodowodemokratyczna Partia Niemiec (NPD) przygotowała koszulki i plakaty z napisem: „Dziadek był w porządku!”. Friedrich Merz, w latach 2000-2002 przewodniczący frakcji poselskiej CDU/CSU w niemieckim parlamencie, postanowił uczynić ze swego dziadka wzór do naśladowania mimo jego przynależności do SA i partii nazistowskiej. Doprowadziło to do skandalu nazwanego przez niemiecką prasę Wiosną dla Socjaldemokratycznej Partii Niemiec (niem. Frühling für die SPD)⁴³. „Generalnie – podsumowuje Welzer – tak na wykładach, jak podczas pracy nad sprawozdaniem z ich przebiegu, naszą uwagę zwróciło, jak silne były emocje związane z samoidentyfikacją i bezpieczeństwem pokolenia naocznych świadków. W związku z tym grupa prowadząca badania została skrytykowana za zbyt pryncypialne i «raczej niesprawiedliwe» postępowanie wobec pokolenia naocznych świadków, chociaż w badaniach powstrzymywała się od moralizowania na temat zachowań historycznych, zwłaszcza że istotą badania była otwarta rozmowa o przeszłości. Nawet uczeni często wypowiadali klasyczne, stygmatyzujące pytanie, z agresywnym tonem: «Co ty byś zrobił?»”⁴⁴.

„Co byśmy zrobili”, stając przed podobnym dylematem? Bez względu na to, ku jakiej odpowiedzi się skłaniamy, niemal pewne jest, że nie pozostanie ona bez związku z przedmiotem historycznych rekonstrukcji znajdującym się w jej tle. Nawet jeśli będziemy poczuwać się do winy za wydarzenia, których byliśmy sprawcami, rozstrzygnięcie to nie musi skutkować zmianami w przebiegu procesu reprodukcji pamięci kulturowej. Dysponujemy środkami pozwalającymi na konstruowanie narracji paralelnych do samokrytycznych wyznań tego rodzaju. Gdyby zaś miało to okazać się zbyt trudne, zawsze możemy osłabić wymowę tego, co zaszło, modyfikując wspomnienie za pomocą reguł

⁴² Zob. H. Welzer, S. Moller, K. Tschuggnall, O. Jensen, T. Koch, „*Opa war kein Nazi*”. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt 2002.

⁴³ Znajdujemy tu aluzję do tytułu piosenki *Springtime for Hitler* z filmu *Producenci* (*The Producers*, USA, 1967, reż. M. Brooks).

⁴⁴ Welzer, Moller, Tschuggnall, Jensen, Koch, dz. cyt., s. 54.

„logiki poetyckiej” bądź zastępując je „wierszem” w sposób, w jaki uczynił to w swoim eksperymencie Stanley Fish.

W STRONĘ WSPÓLNEJ KULTURY PAMIĘCI

Wiele gorzkich słów padło pod adresem historii. To uzasadnia pytanie, czy jej krytyka nie zaszła za daleko. Nawet jeśli oczekiwania dotyczące jej funkcji rozjemczych okazały się niespełnione, równie ważne jest to, co ma ona do zaoferowania jako praktyka badawcza podporządkowana celom sprawozdawczym. Drobiazgowo opisy wydarzeń historycznych oraz analiza ich przyczyn i następstw, wpisująca się zwykle w szerszą opowieść o dziejach społeczeństwa i narodu, to coś, z czego historyk nie może zrezygnować bez narażenia na szwank własnej tożsamości politycznej i kulturowej. To wywołuje obawy co do trybu, w jakim – upoważniony przez zbiorowość – znawca dziejów dokonuje selekcji składników jej pamięci⁴⁵. Obawy te obejmują trzy grupy spraw: (1) nieuwzględnianie (bądź niewystarczające uwzględnianie) przez niego skutków krytyki „faktu społecznego” uprawianej w ostatnich latach, a w szczególności (2) jego opór przed uznaniem (konsekwentnie) interpretatywnego charakteru jego dokonań i wreszcie (3) jego podatność na wpływy rodzimego „imaginarium społecznego”. Dopowiedzenia wymaga, iż pod wymienionymi względami sytuacja historii nie jest w niczym gorsza od tej, w jakiej znajdują się inne nauki społeczne i humanistyczne. Nie jest też jednak lepsza od ich sytuacji. Podobnie jak owe nauki, historia stoi przed koniecznością wyciągania wniosków z ustaleń wynikających z przesuwania się granicy między episteme a doksa – między obiektywnym obrazem tego, co miało miejsce, a grupowymi przekonaniem na ten temat.

Odkrywanie podobieństw między literaturą a naukowym sprawozdaniem nie kończy się przy tym na rezultatach badań zebranych w *Poetyce pisarstwa historycznego*⁴⁶ Haydena White’a czy też badań Welzera, przybierających postać „otwartej rozmowy o przeszłości”. W podobnym duchu James Clifford wypowiada się na temat podatności analizy historycznej na wpływ czynników politycznych i kulturowych⁴⁷, Richard Rorty pisze o zacieraniu się różnic między literaturą a humanistyką, będącym następstwem uwolnienia tej ostatniej

⁴⁵ Zob. A. B e m b e n, *Historyczność i ahistoryczność metahistorii Haydena White’a*, w: *(Re)wizje historii w dyskursie i literaturze*, red. D. Gutfeld, M. Linke-Ratuszny, A. Sowińska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 11-24.

⁴⁶ Zob. H. W h i t e, *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. E. Domańska, M. Loba, A. Marciński, M. Wilczyński, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Universitas, Kraków 2000.

⁴⁷ Por. J. C l i f f o r d, *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 12-18.

od „pokusy szukania ucieczki przed czasem i przypadkowością w teologii i metafizyce”⁴⁸, a Clifford Geertz wskazuje na ukryte znaczenia (komentowanych) zdarzeń, możliwe do ustalenia jedynie przez kogoś, kto potrafi dokonać ich dostatecznie „gęstego opisu”⁴⁹. Czy kłóci się to z ambicjami historyków pragnących zdać sprawę z tego, co było? I tak, i nie. Nie, jeśli ich celem jest gromadzenie – możliwie wielu – informacji o wydarzeniach przeszłych. Tak zaś, jeśli oznaczałoby to monopol tej grupy badaczy na nadawanie znaczenia temu, do czego zdołali oni dotrzeć. Interpretacja wydarzeń takich, jak wielka schizma wschodnia w latach 1053-1054, reformacja w roku 1517, wojny napoleońskie w latach 1803-1815 czy sojusz państw Osi w roku 1940, dzieliła będzie komentatorów bez względu na posiadane przez nich kompetencje historyczne.

Do wymienionych dotąd powodów, dla których historia i jej rozumienie wymagają czytelnego rozróżnienia, warto dodać kolejny. Hans-Georg Gadamer analizuje zależność łączącą obie kategorie w ramach badań nad „świadomością efektywnodziejową”⁵⁰. Zamiarem Gadamera nie jest deprecjonowanie historii, lecz wyznaczenie jej właściwego miejsca w przedsięwzięciu, jakim jest interpretacja dziejów dokonywana z uwzględnieniem „autorytetu tradycji”⁵¹, do której należy interpretator. Gadamer objaśnia to sposób następujący: „Tak więc my też uznajemy pewną wewnętrzną jedność filologii i historii, ale nie upatrujemy jej w uniwersalności metody historycznej, w obiektywizującym zastąpieniu interpretatora przez pierwotnego czytelnika lub w historycznej krytyce tradycji jako takiej, lecz przeciwnie, w tym, że zarówno filologia, jak historia dokonują zastosowań różniących się tylko skalą. Jeśli filolog rozumie dany tekst, a to oznacza: rozumie siebie w swym tekście zgodnie ze wskazanym sensem, to historyk rozumie też jeszcze ów wielki przez siebie odślony tekst samych dziejów świata, w którym każdy przekazywany przez tradycję tekst stanowi tylko ułamek sensu, literę; także on rozumie w tym wielkim tekście samego siebie. [...] Dawna jedność dyscyplin hermeneutycznych odzyskuje swą prawomocność, gdy efektywnodziejową świadomość rozpoznajemy we wszelkiej pracy hermeneutycznej zarówno filologa, jak historyka”⁵².

⁴⁸ R. R o r t y, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 14; por. t e n ż e, *Zmierzch prawdy ostatecznej i narodziny kultury literackiej*, tłum. A. Szahaj, „Teksty Drugie” 2003, nr 6(84), s. 113-130.

⁴⁹ C.J. G e e r t z, *Opis gesty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: tenże, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek-Borkowska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 24n.; por. tamże, s. 31n.

⁵⁰ G a d a m e r, dz. cyt., s. 319.

⁵¹ Tamże, s. 268n.

⁵² Tamże, s. 318n.

Dopiero połączenie wysiłków badaczy obu specjalności daje efekt w postaci „fuzji horyzontów teraźniejszego i przeszłego”⁵³. Zdaniem Gadamera rozumienie przyszłości – jakkolwiek niemożliwe bez pomocy historyków – wymaga uwzględnienia kontekstu kulturowego nadającego znaczenie ich ustaleniom. Uwarunkowania kulturowe są nie tyle zbiorem przeszkód utrudniających pracę rekonstruktora dziejowej prawdy, ile integralną częścią owej prawdy⁵⁴. Pamięć zbiorowa nie jest „kubłem”, do którego wrzuca się „fakty historyczne”. Podmiotowość grupy bierze się stąd, że to ona – jako ona – pyta o przeszłość. Jej tożsamości nie sposób oderwać od jej zapytywania. Jedno prowadzi do drugiego. Rozeznawanie się w tym na ogół nie sprawia jej trudności. Nie sprawia ich, dopóki jej praktyka upamiętniania nie zostaje zmacona przez inny podmiot zbiorowy, który rozpatruje przeszłość na swój własny sposób. Doświadczenie to zmusza wówczas zbiorowość do dokonania wyboru o zasadniczej wadze. Może ona przyjąć postawę konfrontacyjną, poprzedzoną deklaracją o „uniwersalności” metody historycznej, lub – jak chciał tego Gadamer – spotkać się z uczestnikami dziejowego sporu na gruncie hermeneutycznym.

Zaproszenia do dialogu „na hermeneutycznym gruncie” nie należy rozumieć dosłownie. Za jego uczestników równie dobrze można uznać przedstawicieli innych opcji teoretycznych wymienionych w niniejszym artykule. Mimo dzielących ich różnic łączy ich przekonanie, że problemów epistemologii społecznej (i metodologii nauk historycznych) nie sposób rozstrzygnąć przez proste zadekretowanie „gdzie leży prawda”. Prawdy tej trzeba wspólnie poszukiwać. Czy udział w przedsięwzięciu tego rodzaju naraża jego uczestników na nierzetelność bądź wzajemną nieuczciwość? Chociaż nie można tego wykluczyć, wydaje się, że o nierzetelność w odtwarzaniu wydarzeń przeszłych czy o nieuczciwość w ich interpretowaniu łatwiej temu, kto uprawia wspomnieniowy monolog. Dopiero poprzez konfrontację jego depozytu pamięci z tym, co upamiętniają jego partnerzy, możliwe staje się podanie w wątpliwość wydarzeń niebytych bądź przywołanie pominiętych (o ile potwierdzają je źródła historyczne). Tylko w taki sposób strony dialogu mogą zorientować się, co (faktycznie) je dzieli oraz... co je łączy.

Wątpliwości odnośnie do pochodzenia wspomnień pielęgnowanych przez daną zbiorowość wiodą do kwestii pobocznej, jaką jest spójność jej pamięci i tradycji. Zanim pochylimy się nad tym, czym różni się preferowany przez nią obraz przeszłości od tego, którym posługują się inni, warto zastanowić się, na ile obraz ów jest reprezentatywny dla niej samej. Powróćmy do przy-

⁵³ Tamże, s. 285. Por. tamże: s. 285-291, 313n.

⁵⁴ Por. t e n ż e, *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1992, s. 109.

kładów z własnego podwórka: jedni czczą pamięć organizatorów Powstania Warszawskiego, inni odsadzają ich od czci i wiary; jedni wspominają Drugą Rzeczpospolitą jako wspólnotę wartości, która „wyłoniła się stopniowo w procesie skomplikowanych wielonurtowych zmian dziejowych, przekształcających struktury społeczne, obyczaje, instytucje oraz ludzkie umysły”⁵⁵, inni wytykają jej „klerykalizm, nacjonalizm, antysemityzm, nieudolną politykę zagraniczną, operetkową obyczajowość, ciągoty autorytarne, zdemoralizowaną klasę polityczną, kastowo-feudalny system społeczny czy arogancki stosunek do mniejszości”⁵⁶. Kto ma rację w podobnych sporach?

Odkładając na bok radykalne poglądy Michela Foucaulta, trudno nie przyznać mu racji przynajmniej w tym, że treść dziejowego sprawozdania zależy od nastawienia jego autora. Jeśli posłuży się on kalką państwowotwórczej ciągłości, „fakty historyczne” będą układały się w (zakładane przez niego) ciągi zdarzeń. Jeśli natomiast zajmie postawę krytyczną wobec tych faktów – stosując narzędzia nazywane przez Foucaulta archeologią i genealogią wiedzy⁵⁷ – wówczas miejsce owej ciągłości zajmą zerwania. Zdrowy rozsądek podpowiada, iż w procesie selekcji wspomnień, z którymi identyfikuje się grupa, należy unikać obu skrajności⁵⁸. Nachalna „obrona Heleny”⁵⁹ okazuje się równie destrukcyjna, jak „kamerdynerski” proceder wyszydzania bohaterów⁶⁰. Zadaniem stojącym przed wspólnotą pamięci jest opanowanie trudnej umiejętności zachowywania równowagi między jej spójnością wewnętrzną a wrażliwością empiryczną na to, co ważne dla innych. Andrzej Zybertowicz nazywa tę zależność „negatywnym sprzężeniem zwrotnym”⁶¹. Jak jednak rozumieć owo „sprzężenie”? „Z jednej strony – odpowiada Zybertowicz – kultury o zbyt niskiej spójności stoją w obliczu zagrożenia rozpadem w wyniku małych zdolności kooperacji i zbiorowego działania. Z drugiej strony kultury o zbyt niskiej wrażliwości empirycznej stają w obliczu niemożliwości poradenia

⁵⁵ R. Legutko, *Esej o duszy polskiej*, Zysk i S-ka, Poznań 2012, s. 3.

⁵⁶ Tamże, s. 35.

⁵⁷ „Ujmując rzecz w dwóch słowach – wyjaśnia Foucault – mógłbym powiedzieć, że archeologia jest metodą analizy lokalnych dyskursów, a genealogia – taktyką, która, wychodząc od opisanych w ten sposób dyskursów, wyzwala wiedzę ujarzmioną i robi z niej użytek krytyczny”. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 22n.

⁵⁸ Także skrajności Foucaultowskiej.

⁵⁹ Zob. Gorgiasz z Leontinoi, *Pochwała Heleny*, tłum. Z. Nerczuk, w: Z. Nerczuk, „Pochwała Heleny” Gorgiasza z Leontinoi, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2012, nr 10(45), s. 23-36; zob. też K. Tuszyńska, *Filozofia w retoryce Gorgiasza z Leontinoi*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013.

⁶⁰ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 29, 43.

⁶¹ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 190. Por. tamże. s. 191-208.

sobie z nowymi okolicznościami, warunkami otoczenia, mimo zachowania zdolności do skoordynowanego działania członków zbiorowości. [...] Kultury tracą swą tożsamość lub znikają, gdy osiągają któreś z ekstremów”⁶².

Przekładając spostrzeżenia Zybertowicza na język historiografii pamięci, stwierdzić należy, że celem grupy unikającej wymienionych skrajności nie jest ani kwestionowanie wszystkiego, co składa się na jej dziejową tożsamość, ani bezkrytyczne uleganie wszystkiemu, co służy ochronie jej wizerunku. Znalezienie środka między tymi skrajnościami nie jest zadaniem w żadnej mierze łatwym. Zdaniem Jacques’a Le Goffa, uczestnicy życia społecznego nie zawsze mają dostateczne rozeznanie we własnym położeniu oraz dość sił, by móc przeciwstawić się instytucjom powołanym do ochrony pamięci zbiorowej. Przykłady faszystowskich Włoch i nazistowskich Niemiec dowodzą, że (współ)kształtowanie (kolektywnego) obrazu dziejów przez obywatela i bycie przezeń kształtowanym za pomocą owych obrazów przez państwo, które prowadzi ekspansywną politykę historyczną, to działania łatwo upodabniające się do siebie⁶³. Choć trudno nie podzielać obaw Le Goffa, nie należy ich także wyolbrzymiać. Nawet jeśli przyjąć, że podatność na sterowanie zewnętrzne („zewnątrzsterowność”) jest cechą społeczeństw współczesnych, nie jest ona przecież ciążącym nad nimi fatum⁶⁴. Umiejętności społeczne ich członków, ich współpraca obejmująca formy integracji będące następstwem dobrowolnego stowarzyszenia się czy bagaż tradycji kształtującej ich postawy to przesłanki stawiające pod znakiem zapytania tezę o ich decyzyjnym ubezwłasnowolnieniu.

Wreszcie ostatnia sprawa. Rozważania dotyczące wewnątrzspołnotowych uzgodnień dotyczących treści zasługujących na upamiętnienie korespondują z postulatem dialogu z innymi wspólnotami pamięci. Chociaż działania te zmierzają w różnych kierunkach, to spinającą je klamrę stanowi postulat porozumienia. Celem ustaleń wewnętrznych jest wybór kryteriów interpretacji wspomnień podporządkowany zasadzie troski o własną tożsamość polityczną i kulturową, celem zewnętrznym natomiast skonfrontowanie (uprzednio wyselekcjonowanych) wspomnień z zawartością pamięci partnerów dialogu. O ile w pierwszym wypadku interpretacyjny konsens należy określić jako warunek powodzenia (kolejnych) działań integracyjnych, o tyle w drugim, zakładanym efektem jest zbliżenie stanowisk. Perspektywy te są rozbieżne tylko z pozoru. Woli dialogu z innymi wspólnotami pamięci – tak w wymiarze etycznym, jak

⁶² Tamże, s. 198-201.

⁶³ Por. J. L e G o f f, *Historia i pamięć*, tłum. A. Gronowska, J. Stryczyk, Wydawnictwa UW, Warszawa 2016, s. 15; por. K. W ó y c i c k i, *Zagadnienie historiografii pamięci*, <https://kazwoy.wordpress.com/mojepublikacje/zagadnienie-historiografii-pamieci/>.

⁶⁴ Por. D. R i e s m a n, N. G l a z e r, R. D e n n e y, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Muza, Warszawa 1996, s. 75, 391, 406.

i poznawczym – trudno nie nazwać wyborem tożsamościowym. Dokonująca go wspólnota wyraża przekonanie, że pragnie poznawać innych oraz uczyć się od nich. Dając wyraz temu, że zasługują one na jej uwagę, nakłada zarazem na nie (analogiczne) zobowiązanie dotyczące szacunku dla jej własnego depozytu pamięci. Choćby z tego względu respektowanie zasady wzajemności (obejmującej tak interpretacyjną samokontrolę, jak i życzliwość wobec partnerów dialogu) spełnia warunek efektywnej ochrony własnej pamięci kulturowej.

W roku 2004 roku zapytano Janusza Tazbira, czy możliwy jest wspólny podręcznik do historii Europy⁶⁵. Historyk odpowiedział twierdząco, wymieniając szereg warunków decydujących o powodzeniu tego przedsięwzięcia. Zdawało się wówczas, że owe warunki stawiają jego wynik pod znakiem zapytania. Tymczasem dwa lata później światło dzienne ujrzał niemiecko-francuski podręcznik do historii dla wyższych klas gimnazjalnych⁶⁶, w roku 2008 rozpoczęto pracę nad polsko-niemieckim podręcznikiem dla szkół ponadpodstawowych, a we wrześniu 2017 roku wydano drugi tom tego podręcznika⁶⁷. Nie przeceniając dotychczasowego znaczenia tego rodzaju inicjatyw, trzeba docenić sam fakt ich podejmowania. Jeśli tylko ich celów nie przesłonią różnice w zasobach pamięci, którymi dysponują pomysłodawcy tego rodzaju działań, efekt ich wysiłków może okazać się kapitalny. Poza oczywistą korzyścią wynikającą z otwierania się na siebie, dają oni przykład tym wszystkim, którzy nie są (jeszcze) gotowi na podobny krok. Przypominają tym ostatnim, że odkrywanie „prawd historycznych” nie jest możliwe inaczej niż poprzez budowanie mostów łączących (lokalne) kultury pamięci.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Assmann, Aleida. „Przestrzenie pamięci: Formy i przemiany pamięci kulturowej.”

Translated by Piotr Przybyła In *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska. Translated by Magdalena Saryusz-Wolska, Anna Krzyczyńska-Pham, Piotr Przybyła, et al. Kraków: Universitas, 2009.

⁶⁵ Zob. J. T a z b i r, *Historia Europy. Czy możliwy jest wspólny podręcznik?*, „Polityka” z 20 II 2004 (<https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/11064,1,historia-europy-czy-mozliwy-jest-wspolny-podrecznik.read>).

⁶⁶ Zob. Deutsche Welle, „*Europa i świat po roku 1945*”. *Niemiecko-francuski podręcznik historii*, <https://www.dw.com/pl/europa-i-%C5%9Bwiat-po-roku-1945-niemiecko-francuski-podr%C4%99cznik-historii/a-2686453>.

⁶⁷ Wtedy też jego autorzy zapowiedzieli ukazanie się dwóch ostatnich tomów podręcznika do roku 2020 (zob. P. D e m b o w s k i, *Drugi tom polsko-niemieckiego podręcznika „Europa. Nasza historia”*, <https://dzieje.pl/edukacja/drugi-tom-polsko-niemieckiego-podrecznika-europa-nasza-historia>).

- Assmann, Jan. *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Translated by Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2008.
- Basto, Maria-Benedita. "White Reading Giambattista Vico: The False in the True and the Ironic Conditions of Historiographic Liberty." *Práticas da História: Journal on Theory, Historiography, and Uses of the Past*, no. 6 (2018): 31–9.
- Bauman, Zygmunt. *Socjologia*. Translated by Jerzy Łoziński. Poznań: Zysk i S-ka, 1996.
- Bemben, Alicja. "Historyczność i ahistoryczność metahistorii Haydena White'a." In *(Re)wizje historii w dyskursie i literaturze*. Edited by Dorota Gutfeld, Monika Linke-Ratuszny, and Agnieszka Sowińska. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2014.
- Bourdieu, Pierre, and Loic J.D. Wacquant. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Translated by Anna Sawisz. Warszawa: Oficyna Wydawnicza, 2001.
- de Certeau, Michel. *Wynaleźć codzienność: Sztuki działania*. Translated by Katarzyna Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008.
- Clifford, James. *Kłopoty z kulturą: Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Translated by Ewa Dżurak, Joanna Iracka, and Ewa Klekot. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- Coutinho, Jorge. Marco Antônio. "Lacan i miejsce analityka: Uwagi na temat Wyobraźniowego, Symbolicznego i Realnego." Translated by Grażyna Słomiak and Stefan Gabler. Stowarzyszenie Sinthome — Grupa Psychoanalizy Lacanowskiej. http://sinthome.pl/pic/StronaPL/pragnienie/wyklad_jorge.pdf.
- Czarnowski, Stefan. "Dawność a teraźniejszość w kulturze." In Czarnowski, *Dzieła*. Vol. 1. Warszawa: PWN, 1956.
- Dembowski, Paweł. "Drugi tom polsko-niemieckiego podręcznika 'Europa: Nasza historia.'" *Dzieje.pl*. <https://dzieje.pl/edukacja/drugi-tom-polsko-niemieckiego-podrecznika-europa-nasza-historia>.
- Deutsche Welle, "'Europa i świat po roku 1945.' Niemiecko-francuski podręcznik historii." *dw.com*. <https://www.dw.com/pl/europa-i-%C5%9Bwiat-po-roku-1945-niemiecko-francuski-podr%C4%99cznik-historii/a-2686453>.
- Domańska, Ewa. "Hayden White: Beyond Irony." *History and Theory: Studies in the Philosophy of History* 37, no. 2 (1998): 173–81. <http://ewa.home.amu.edu.pl/Domanska-Hayden%20White-Beyond%20Irony.pdf>.
- . *Historie niekonwencjonalne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- Domańska, Ewa, Paweł Stróżyk, and Edward Skibiński, eds. *Hayden White w Polsce: Fakty, krytyka, recepcja*. Kraków: Universitas, 2019.
- Durkheim, Émile. *O podziale pracy społecznej*. Translated by Krzysztof Wakar. Warszawa: PWN, 1999.
- . *Samobójstwo: Studium z socjologii*. Translated by Krzysztof Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.
- . *Zasady metody socjologicznej*. Translated by Jerzy Szacki. Warszawa: PWN, 1985.

- Fish, Stanley. "Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi." Translated by Andrzej Szahaj. In Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka: Eseje wybrane*. Edited by Andrzej Szahaj. Translated by Krzysztof Abriszewski et al. Kraków: Universitas, 2002.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać*. Translated by Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia, 1998.
- . *Trzeba bronić społeczeństwa*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *Dziedzictwo Europy*. Translated by Andrzej Przyłębski. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1992.
- . *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Bogdan Baran. Kraków: Inter esse, 1993.
- Geertz, Clifford J. "Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury." In Geertz, *Interpretacja kultur: Wybrane eseje*. Translated by Maria M. Piechaczek-Borkowska. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2005.
- Giddens, Anthony. *Nowe zasady metody socjologicznej: Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*. Translated by Grażyna Woroniecka. Kraków: Nomos, 2001.
- Le Goff, Jacques. *Historia i pamięć*. Translated by Anna Gronowska and Joanna Stryczyk. Warszawa: Wydawnictwo UW, 2016.
- Gorgiasz z Leontinoi. "Pochwała Heleny." Translated by Zbigniew Nerczuk. In Zbigniew Nerczuk, "'Pochwała Heleny' Gorgiasza z Leontinoi." *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, no. 10(45) (2012): 17–36.
- Halbwachs, Maurice. *Spoleczne ramy pamięci*. Translated by Marcin Król. Warszawa: PWN, 2008.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady z filozofii dziejów*. Translated by Janusz Grabowski and Adam Landman. Warszawa: PWN, 1958.
- Król, Marcin. "Wstęp." In Maurice Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*. Translated by Marcin Król. Warszawa: PWN, 2008.
- Kula, Marcin. *Miedzy przeszłością a przyszłością: O pamięci, zapominaniu i przewidywaniu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2004.
- Lacan, Jacques. *Seminarium I: Pisma techniczne Freuda*. Translated by Jacek Waga. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.
- . "Symboliczne, Wyobrażeniowe i Realne." Translated by Riccardo Carrabino, Tomasz Gajda, and Janusz Kotara. In Lacan, *Imiona-Ojca*. Translated by Riccardo Carrabino, Tomasz Gajda, et al. Warszawa: PWN, 2013.
- Laurinavičius, Česlovas, and Vidas Sirutavičius. "Koniec wojny czy nowa okupacja?" *pamięć.pl*. <https://www.polska1918-89.pl/pdf/koniec-wojny-czy-nowa-okupacja,4459.pdf>.
- Leder, Andrzej. *Prześniona rewolucja: Ćwiczenia z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013.
- Legutko, Ryszard. *Esej o duszy polskiej*. Poznań: Zysk i S-ka, 2012.
- Mannheim, Karl. *Ideologia i utopia*. Translated by Jan Miziński. Lublin: Test, 1992.
- Merton, Robert K. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Translated by Ewa Morawska and Jerzy Wertenstein-Żuławski. Warszawa: PWN, 1982.

- Papierzyńska-Turek, Mirosława. *Między tradycją a rzeczywistością: Państwo wobec prawosławia 1918-1939*. Warszawa: PWN, 1989.
- Pawluczuk, Urszula Anna. *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2007.
- Ricoeur, Paul. *Pamięć, historia, zapomnienie*. Translated by Janusz Margański. Kraków: Universitas, 2006.
- Riesman, David, Nathan Glazer, and Reuel Denney. *Samotny tłum*. Translated by Jan Strzelecki. Warszawa: Muza, 1996.
- Rorty, Richard. *Przygodność, ironia i solidarność*. Translated by Wacław J. Popowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009.
- . "Zmierzch prawdy ostatecznej i narodziny kultury literackiej." Translated by Andrzej Szahaj. *Teksty Drugie*, no. 6 (84) (2003): 113–30.
- Saryusz-Wolska, Magdalena. "Wprowadzenie." In *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska. Kraków: Universitas, 2009.
- Szpociński, Andrzej. "Formy przeszłości a komunikacja społeczna." In *Przeszłość jako przedmiot przekazu*. Edited by Andrzej Szpociński and Piotr Tadeusz Kwiatkowski. Warszawa: Scholar, 2006.
- Szymaniec, Piotr. "Państwo i prawo w filozofii dziejów Giambattisty Vico." *Wrocławskie Studia Erazmianskie: Zeszyty Studenckie* 4 (2010): 10–7. <http://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/34497/PDF/002.pdf>.
- Taylor, Charles. *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Translated by Adam Puchejda and Karolina Szymaniak. Kraków: Znak, 2010.
- Tazbir, Janusz. "Historia Europy: Czy możliwy jest wspólny podręcznik?" *Polityka* (20 February 2004). *Polityka*. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/11064,1,historia-europy-czy-mozliwy-jest-wspolny-podrecznik.read>.
- Traba, Robert. "Wstęp do wydania polskiego: Pamięć kulturowa – pamięć komunikatywna; Teoria i praktyka badawcza Jana Assmanna." In Jan Assmann, *Pamięć kulturowa: Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Translated by Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2008.
- Tuszyńska, Krystyna. *Filozofia w retoryce Gorgiasza z Leontinoi*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2013.
- Vico, Giambattista. *Nauka nowa*. Translated by Jan Jakubowicz. Warszawa: PWN, 1966.
- Welzer, Harald, Sabine Moller, Karoline Tschuggnall, Olaf Jensen, and Torsten Koch. *"Opa war kein Nazi": Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch, 2002.
- White, Hayden. "Fikcja historyczna, historia fikcjonalna i rzeczywistość historyczna." Translated by Arkadiusz Żychliński. In White, *Proza historyczna*. Translated by Rafał Borysławski et al. Kraków: Universitas, 2009.
- . *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

- . *Poetyka pisarstwa historycznego*. Edited by Ewa Domańska and Marek Wilczyński. Translated by Ewa Domańska, Mirosław Loba, Arkadiusz Marciniak, and Marek Wilczyński. Kraków: Universitas, 2000.
- Wóycicki, Kazimierz. "Zagadnienie historiografii pamięci." Kazimierz Wóycicki. <https://kazwoy.wordpress.com/mojepublikacje/zagadnienie-historiografii-pamieci/>.
- Zalta, Edward N. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "Giambattista Vico" (by Timothy M. Costelloe). <https://plato.stanford.edu/entries/vico/>.
- Ziółkowski, Marek. *Wiedza, jednostka, społeczeństwo*. Warszawa: PWN, 1989.
- Znaniecki, Florian. "Znaczenie rozwoju świata i człowieka." In Znaniecki, *Pisma filozoficzne*. Edited by Jerzy Wocial. Warszawa: PWN, 1987.
- Zybertowicz, Andrzej. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 1995.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Przemysław ROTENGRUBER – Pamięć i dialog. Pomiędzy werdyktami historii a pułapką społecznych iluzji

DOI 10.12887/34-2021-3-135-08

Celem artykułu jest znalezienie formuły umożliwiającej wspólnocie politycznej konstruowanie własnej tożsamości dziejowej w sposób chroniący ją tyleż przed symboliczną presją wywieraną na nią przez inne wspólnoty pamięci, co utratą dystansu do własnych wspomnień. Osiągnięcie tak postawionego celu wymaga przezwyciężenia co najmniej dwóch przeszkód. Pierwszą z nich jest traktowanie historii jako „obiektywnego sprawozdawcy” wydarzeń przeszłych oraz „jedynego kompetentnego rozjemcy” w sporach o prawidłową interpretację tych wydarzeń. Iluzja, z którą mamy tu do czynienia, dotyczy nie tylko historii. Teza Émile’a Durkheima o poznawczej oczywistości faktów społecznych okazała się źródłem problemu, któremu historia stawia dziś czoła na równi z (innymi) naukami społecznymi. Drugą przeszkodę utrudniającą konstruowanie tożsamości historycznej stanowią stereotypy, urazy czy nawyki danej zbiorowości. Przeszkody tego rodzaju ugruntowane są w jej kulturze – tej samej kulturze, która wyposaża zbiorowość w umiejętność ich eliminowania. Rozwiązania zarysowanego w ten sposób problemu dostarcza dialog. W artykule wskazane zostały trzy jego zastosowania. Dialog jest warunkiem koniecznym osiągania przez wspólnotę porozumienia dotyczącego rozpamiętywanych przez nią wydarzeń, formułą umożliwiającą porównywanie jej wspomnień z danymi gromadzonymi przez historyków, a przede wszystkim wezwaniem do uczestnictwa w międzywspólnotowym procesie kształtowania i ochrony kultury pamięci.

Słowa kluczowe: historia, interpretacja, fakty społeczne, kultura, pamięć

Kontakt: Pracownia Performatyki, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań

E-mail: proten@amu.edu.pl

Tel. 61 8292229

<http://kulturoznawstwo.amu.edu.pl/pracownicy/przemyslaw-rotengruber/>

Przemysław ROTENGRUBER, Memory and Dialogue: Between the Verdicts of History and the Trap of Social Illusions

DOI 10.12887/34-2021-3-135-08

The aim of the article is to find a formula that would enable a political community to construct its own historical identity in a way that protects it from the symbolic pressure exerted on it by other communities of memory, as well as from losing the distance to its own memories. There are (at least) two hurdles that need to be considered in achieving this goal. The first is history treated as an 'objective rapporteur' of past events and 'the only competent conciliator' in disputes about the correct interpretation of these events. This illusion is not only about history. Émile Durkheim's claim that the 'social facts' are obvious in the cognitive sense has caused a problem history faces today on an equal footing with (other) social sciences. The second obstacle hindering the construction of an historical identity are stereotypes, resentments or habits of the community. These obstacles are grounded in its culture, which is the very same culture that equips the community with the ability to eliminate these obstacles. The solution to the dilemma in question is dialogue. The article indicates three of its applications. Dialogue is (1) a necessary condition for the community to reach an agreement on the events it remembers, (2) a measure that makes it possible to compare the memories of the community with the data collected by historians, and, above all, (3) a call to participate in the intercommunity process of shaping and protecting the culture of remembrance.

Keywords: history, interpretation, social facts, culture, memory

Contact: Pracownia Performatyki, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań, Poland

E-mail: proten@amu.edu.pl

Phone: +48 61 8292229

<http://kulturoznawstwo.amu.edu.pl/pracownicy/przemyslaw-rotengruber/>

Marta BARANOWSKA

KU VIRTÙ GRANDE Pamięć w świecie politycznym Niccolò Machiavellego

Pamięć kształtuje tożsamość wybitnej jednostki, która z jednej strony jest aktywna, dzielna, a nawet ponadprzeciętnie śmiała, z drugiej zaś akceptuje fortunę i potrafi wręcz z pokorą przyjmować jej uderzenia, które niejednokrotnie mogą niweczyć nawet najlepsze plany. Pomiedzy tymi przeciwieństwami wykuwa się charakter jednostki, pewnego rodzaju rozważa w działaniu i mądrość, dzięki której ma ona szanse efektywnie działać na scenie politycznej dla dobra państwa.

Traktaty Niccolò Machiavellego to lektura obowiązkowa dla osób studiujących myśl polityczną. To właśnie Florentyńczyk przedstawił badania nad fundamentami państw, jak i spopularyzował samo pojęcie „państwo” (wł. *lo stato*) w literaturze politycznej. Znany jest też jako ten, który bez pruderii i skrupułów doradzał politykom, jak skutecznie dbać o potęgę państwa. W jego pismach odnajdujemy jednak nie tylko odniesienie do kwestii politycznych i prawnych, ale również szerszą narrację o naturze świata i człowieka. Celem badawczym artykułu jest analiza fenomenu pamięci w świecie politycznym, który na kartach swoich traktatów nakreślił Florentyńczyk. Zagadnienie to jest istotne, ponieważ zdaniem autora *Księcia* człowiek ma duży wpływ na rzeczywistość i kreuje świat polityki. Analiza spostrzeżeń i wniosków dotyczących pamięci, które sformułował Machiavelli, może więc uzupełnić badania naukowe dotyczące tak politycznych, jak i filozoficznych poglądów tego renesansowego myśliciela. Na wstępie należy zaznaczyć, że literatura naukowa dotycząca Machiavellego jest niezwykle bogata – obfituje w różne, często sprzeczne interpretacje, które do dziś dnia wzbudzają emocje. Przedmiotem artykułu nie będzie jednak analiza czy zestawienie tych właśnie dyskursów naukowych, tym bardziej że można je odnaleźć w wielu monografiach także z polskiego rynku wydawniczego¹, ale spojrzenie na twórczość Florentyńczyka z perspektywy różnych aspektów problematyki pamięci.

¹ Zob. M. Baranowska, *Cel uświęca środki, czyli Niccolò Machiavellego rozważania o władzy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018; zob. też: S. Bielański, *Posłowie. Bibliografia*, w: A. Campi, *Niccolò Machiavelli o spiskach. Walka o władzę we Włoszech epoki odrodzenia*, tłum. B. Bielańska, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2020, s. 169-206.

DYSKURS NAUKOWY O PAMIĘCI

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na fakt, że sama problematyka pamięci jest na tyle istotna, że pozostaje przedmiotem zainteresowania i badań przedstawicieli różnych nauk. Należy wśród nich wymienić zarówno psychologów i neurobiologów², jak i przedstawicieli nauk społecznych oraz humanistycznych. Przykładowo socjologowie w swych badaniach przede wszystkim zwracają uwagę, że na kształtowanie się pamięci duży wpływ ma społeczeństwo. Francuski socjolog Maurice Halbwachs, w którego tekstach pojawia się pojęcie pamięci kolektywnej (franc. *mémoire collective*), pisał: „Najczęściej wspominam dlatego, że pobudzają mnie do tego inni, ich pamięć stara się pomóc mojej pamięci, moja pamięć znajduje w niej oparcie; [...] grupy, do których należę, ofiarowują mi w każdej chwili środki do ich [wspomnień] rekonstrukcji pod warunkiem, że zwrócę się ku nim i że przyjmę bodaj na chwilę ich sposób myślenia”³. Problematyka pamięci, a szczególnie relacji między wiedzą a pamięcią, zajmuje ważne miejsce również w debatach historyków⁴. Historiografia pozostaje dziś „rozpięta pomiędzy pozytywnym założeniem istnienia obiektywnej, zewnętrznej wobec badacza historii, możliwej do poznania i naukowej eksplikacji, a poglądami sceptycznie oceniającymi możliwość pełnego wyjaśnienia przeszłości”⁵. Owe sceptyczne poglądy pojawiły się wraz z postmodernizmem i narratywizmem⁶. Frank Ankersmit, rozwijający narratywizm Haydena White’a, który określał swoją teorię jako tropologię (ang. *tropology*)⁷, podkreślał, że to „pamięć respektuje autentyczność”⁸ – w odróżnieniu od historii, dążącej do obiektywizacji i racjonalizacji. W dyskursie historycznym dotyczącym pamięci istotne jest też pojęcie miejsca pamięci (franc. *lieu de mémoire*), stworzone przez historyka

² Zob. np. A. Rajewska-Rager, J. Rybakowski, *Współczesne modele pamięci w aspekcie neurobiologicznym i klinicznym*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 15(2006) nr 2, s. 105-110; por. też: H. Lindsay, D.A. Norman, *Procesy przetwarzania informacji u człowieka*, tłum. A. Kowaliszyn, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 299-440.

³ M. Halbwachs, *Společné ramy paměti*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 4n.

⁴ Zob. np. J. Le Goff, *Historia i pamięć*, tłum. A. Gronowska, J. Stryczyk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

⁵ R. Chwedoruk, *Polityka historyczna*, PWN, Warszawa 2018, s. 14.

⁶ Zob. H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1973; tenże, *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. E. Domańska, M. Wilczyński, Universitas, Kraków 2010.

⁷ Por. tenże, *Figuring the Nature of the Times Deceased: Literary Theory and Historical Writing*, w: *The Future of Literary Theory*, red. R. Cohen, Routledge, New York – London 1989, s. 41.

⁸ F.R. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, tłum. E. Domańska, Universitas, Kraków 2004, s. 165.

Pierre'a Norę (reprezentanta szkoły „Annales”) i ważne dla różnych grup społecznych⁹. Pojęcie pamięci zbiorowej ma swoje ważne miejsce również w studiach kulturoznawczych, jest ona bowiem traktowana jako spoiwo każdej kultury. Ważne w tych badaniach okazuje się pojęcie mnemotoposu, oznaczające miejsce nie zawsze realne, w którym umieszczone są wspomnienia¹⁰. Badania nad pamięcią prowadzą też literaturoznawcy, którzy często traktują ją jako tworzywo literackie¹¹.

Oczywiście problematyka pamięci zajmuje także ważne miejsce w filozofii. Pamięć dotyczy zarówno tożsamości jednostki, jej osobistej przeszłości, relacji z innymi ludźmi, jak i jej ogólnej wiedzy o świecie¹². Stanisław Judycki wskazał, że pamięć traktowana jest jako osobny problem w ramach epistemologii oraz filozofii umysłu bądź jako element innych problemów filozoficznych, na przykład rozważań nad naturą czasu¹³. „Ostatnim ważnym sposobem pojawiania się problematyki pamięci w filozofii jest hermeneutyczna rola pamięci w poznaniu dziejów. Pamięć jest warunkiem możliwości poznania dziejów, warunkiem możliwości poznania historycznego. Treść naszego umysłu jest zapośredniczona przez dzieje, to znaczy wiemy, kim jesteśmy, ze względu na to, jak uświadamiamy sobie swoje miejsce w dziejach ludzkości i świata”¹⁴ – pisał. Judycki analizował również problematę pamięć–wiedza, stając na stanowisku, że „pamięć jednak nie jest bazowym źródłem przekonań i wiedzy, a więc takim, który generuje je niezależnie od innych źródeł”¹⁵.

Odnosząc się do historii filozofii uprawianej do czasów Machiavellego, wśród wielkich myślicieli, którzy podejmowali problematykę pamięci, w pierwszej kolejności wymienić należy Platona. W dialogu *Menon* przedstawił on teorię anamnezy, przyjmując, że nauka to przypominanie sobie wie-

⁹ Zob. *Les Lieux de mémoire*, t. 1-3, red. P. Nora, Gallimard, Paris 1984-1992; M. R e b e s, *Miejsce pamięci z perspektywy filozoficznej*, w: *Pozytywne miejsca pamięci europejskiej*, red. K.A. Gajda, A. Pazik, Instytut Europeistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 44-60.

¹⁰ Por. S. B e d n a r e k, *Mnemotoposy. Słowo wstępne*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2012, nr 1(11), s. 5.

¹¹ Zob. S. N a l b a n t i a n, *Memory in Literature: From Rousseau to Neuroscience*, Houndmills, New York 2003; M. Z a l e s k i, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, „Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1996; W. C h l e b d a, *Jak historia odkłada się w pamięci, jak pamięć odkłada się w języku*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 31(2019), s. 55-72.

¹² Szerzej na temat problematyki pamięci w badaniach z zakresu filozofii, zob. K. M i c h a e l i a n, J. S u t t o n, hasło „Memory”, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/memory/>.

¹³ Por. S. J u d y c k i, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 218-223.

¹⁴ Tamże, s. 223. Zob. też: H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Znak, Kraków 1993.

¹⁵ J u d y c k i, dz. cyt., s. 294n.

dzy wrodzonej, nabytej przez duszę, która wcześniej przebywała w świecie idei. Uczeń Platona Arystoteles dowodził zaś, że poznanie ma swój początek w zmysłach, a pamięć to przypominanie sobie tego, czego człowiek wcześniej doświadczył zmysłami lub dociekl rozumem¹⁶. Starożytni sceptycy podawali w wątpliwość prawdziwość wszelkich wspomnień. Cyceeron zaś wiązał pamięć z roztropnością, ta bowiem warunkuje zdolność przewidywania i bycia przezornym¹⁷. Wśród filozofów chrześcijańskich do zagadnienia pamięci odnosił się zarówno św. Augustyn, jak i św. Tomasz z Akwinu¹⁸. Dla św. Augustyna, pamięć stanowiła istotę świadomości: „Wielka jest potęga pamięci. Trwoga przejmuję, Boże mój, to niezgłębione, nieskończone bogactwo. I to tym właśnie jest duch, tym jestem ja [...] a cokolwiek jest w pamięci, to jest i w duszy. Wszystkie te rzeczy (obrazy pamięci) przebiegam i przelatuję, jak zechcę, a nieraz się w nich zagłębiam, dokąd zdołam, lecz nigdzie nie znajduję dna. Taka jest siła pamięci, taka jest siła życia w człowieku żyjącym – chociaż jest on śmiertelny”¹⁹.

Zagadnienie pamięci było więc przedmiotem refleksji filozofów żyjących tak przed czasami Machiavellego, jak i w epokach późniejszych – z tego też względu analizy porównawcze mogą przyczynić się do wzbogacenia wiedzy zarówno o samej pamięci, jak i o poglądach tych myślicieli. Pewne paralele do rozważań Machiavellego w tym zakresie można wskazać na przykład w twórczości Fryderyka Nietzschego, ich rzetelne przedstawienie wymagałoby jednak obszerniejszego studium, ponieważ uwagi o pamięci sformułowane przez autora *Tako rzecze Zaratustra*²⁰ uwikłane są w całokształt jego poglądów. Należy w tym miejscu podkreślić, że rozważania nad problematyką pamięci, szczególnie w kontekście politycznym, mają znaczenie nie tylko dla dyskursu naukowego o przeszłych ideach filozoficznych, ale mogą również okazać się wartościowe w odniesieniu do debat o współczesnym świecie politycznym.

¹⁶ Por. A r y s t o t e l e s, *O pamięci*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 3, „*O duszy*”. „*Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*”. „*Zoologia*”. „*O częściach zwierząt*”, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 238.

¹⁷ Por. F. A. Y a t e s, *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, PIW, Warszawa 1977, s. 33.

¹⁸ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *O umyśle*, w: tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 1998, s. 439n. Szerzej na temat pamięci w kontekście historii filozofii zob. M. Z e m b r z u s k i, *Pamięć i przypominanie jako sposoby odnoszenia się do przeszłości a historia filozofii*, „*Filo – Sofija*” 14(2014) nr 2/I(25), s. 57-71.

¹⁹ Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. X, 17, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2007, s. 275.

²⁰ Por. M. B a r a n o w s k a, *Jednostka, państwo i prawo w filozofii Fryderyka Nietzschego. Mała vs wielka polityka*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 104-112.

OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA
ROZWAŻAŃ MACHIAVELLEGO O CZŁOWIEKU

Niccolò Machiavelli był myślicielem politycznym, ale jego rozważania miały również wymiar filozoficzny. Wprawdzie badacze jego twórczości, jak Isaiah Berlin, Hanne Fenichel Pitkin czy Ernst Cassirer, uważają za nieuzasadnione określanie go mianem filozofa²¹, należy jednak podkreślić, że Machiavelli poszukiwał wiedzy o całości, a według Leo Straussa filozofia jest właśnie „próbą zastąpienia opinii o całości, wiedzą o całości”²². Romuald Piekarski wskazuje, że Florentyńczyk przedstawił zarówno normatywną wizję świata polityki, jak i konsekwentną wizję świata ludzi oraz dość spójny zarys ontologii, chociaż więc nie był „filozofem w sensie platońskim”²³, pozostawał nim „w pojęciu szerszym, obejmującym sofistów, Tukidydesa, Ksenofonta, z nowszych Hobbesa i Bacona czy Mandeville’a”²⁴.

Szczególnie wiele miejsca poświęcił Machiavelli refleksji nad człowiekiem i jego miejscem w świecie. Wprawdzie podkreślał wpływ fortuny na kształtowanie rzeczywistości, nie zgadzał się jednak z poglądem, że to ona (czy też Boża opatrność) w pełni determinuje życie człowieka. „Powtórzę więc tylko, że jest rzeczą jak najbardziej prawdziwą i znajdującą potwierdzenie w historii, iż ludzie mogą pomagać fortunie, ale nie mogą jej się sprzeciwiać; mogą spłacać przedzone przez nią nici, ale nie mogą ich zrywać. Nie wolno im jednak nigdy opuszczać rąk. Nie znają zamysłów fortuny ani jej dróg zawiłych i tajemnych i dlatego nie powinni nigdy tracić nadziei, nie powinni nigdy zaprzestawać swych wysiłków, choćby spotkało ich największe nieszczęście i trapiła najgorętsza udręka”²⁵. Florentyńczyk postawił więc tezę, że każdy człowiek jest w stanie w pewnym stopniu pokierować swoim życiem. Możliwe jest to dzięki indywidualnemu potencjałowi, predyspozycjom fizycznym i intelektualnym, czyli *virtù*. Większość ludzi ukierunkowuje swoje predyspozycje

²¹ Por. I. B e r l i n, *Oryginalność Machiavellego*, tłum. Z. Dorosz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 6(179), s. 228; E. C a s s i r e r, *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2006, s. 157; H. F e n i c h e l P i t k i n, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, University of Chicago Press, Chicago–London 1999, s. 288.

²² L. S t r a u s s, *Czym jest filozofia polityki?*, w: tenże, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 62.

²³ R. P i e k a r s k i, *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007, s. 13.

²⁴ Tamże.

²⁵ N. M a c h i a v e l l i, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, w: tenże, „Książę”. „Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza”, tłum. K. Żaboklicki, W. Rzymowski, Unia Wydawnicza Verum, Warszawa 2008, s. 295.

w taki sposób, by służyły osiągnięciu korzyści partykularnych, istnieją jednak wyjątki od tej reguły. Zdaniem Machiavellego źródłem chwały i prawdziwej wielkości nie jest troska o swój własny interes, lecz działalność na rzecz dobra państwa. Do ludzi, których określał mianem „virtuosi”, zaliczał twórców religii, wielkich polityków, prawodawców czy dowódców wojskowych, czyli osobowości wyjątkowe, zdolne do kreowania rzeczywistości.

Stawiając tezę, że człowiek może aktywnie kierować swoim życiem, za kluczową uznawał wiedzę na temat człowieka. W traktacie *Żywot Castruccio Castracaniego z Lukki* pisał: „Rzeczą najważniejszą na tym świecie jest poznać samego siebie i umieć ocenić siły swego ducha i swego państwa”²⁶. Nie traktował człowieka w kategoriach ideału społeczno-moralnego, lecz podkreślał, że człowiek jest tym, co faktycznie czyni. W jego pismach obserwujemy zatem zerwanie – które Piotr Nowak określił jako „skok antropologiczny”²⁷ – z dominującą wcześniej tradycją pisania o człowieku przez pryzmat jego powinności. Charakteryzując naturę ludzką, Machiavelli najczęściej używał przymiotnika „zły”. W *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza* pisał: „Założyciele i prawodawcy państw winni zawsze zakładać z góry, że wszyscy ludzie są źli i że niechybnie takimi się okażą, ilekroć będą mieli po temu sposobność”²⁸. Wskazywał też na podstawowe determinanty działań, czyli dążenie do zachowania życia oraz chciwość i ambicję. Autor *Księcia* nie potępiał jednak człowieka za jego naturę – wręcz przeciwnie, podpowiadał, jak jej cechy wykorzystywać w celu stworzenia potężnego państwa. Przedstawił koncepcję uniwersalnej natury ludzkiej, podtrzymując zarazem jednak koncepcję virtù stanowiącej źródło pewnych cech indywidualnych oraz dzielności w pokonywaniu trudności. Uwagi Machiavellego na temat człowieka i jego natury mają dość uproszczony charakter, formułował je bowiem jako porady skierowane do polityków, a ci nie potrzebują skomplikowanych i ciągnących się w nieskończoność filozoficznych rozważań.

PAMIĘĆ VIRTUOSO

Poszukując odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Machiavelli przedstawiał kwestię pamięci na kartach swych traktatów, warto w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na fragment z *Żywota Castruccio Castracaniego*. „Ponieważ zaś o jego szczęśliwych przedsięwzięciach wiedziano bardzo wiele, chciał,

²⁶ T e n ż e, *Żywot Castruccio Castracaniego z Lukki*, tłum. J. Malarczyk, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. J. Gałuszka i in., oprac. K. Żaboklicki, PIW, Warszawa 1972, s. 694.

²⁷ P. N o w a k, *Lekcja realizmu*, „Kronos – Metafizyka, Kultura, Religia” 2011, nr 3(18), s. 41.

²⁸ M a c h i a v e l l i, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, s. 146.

ażeby zachowała się pamięć również o jego niepowodzeniach; dlatego kajdany, w które był zakuty w więzieniu, wiszą do dzisiaj w wieży jego pałacu, powieszone jako stałe świadectwo przeciwności losu”²⁹. Machiavelli wskazał w tym tekście na jedną z ważnych przyczyn sukcesów swojego bohatera, a mianowicie na to, że zawsze pamiętał on, jaką drogę przeszedł w życiu. Droga ta usłana zaś była zarówno powodzeniami wynikającymi z siły jego charakteru i po prostu ze szczęścia, jak i niepowodzeniami. Przywołany cytat jest znaczący i mieści w sobie wiele elementów konstytuujących poglądy Florentyńczyka. Znajdujemy w nim odniesienie do koncepcji pozycji człowieka w świecie, w dużym stopniu zależnej od fortuny, ale również od *virtù* pozwalającej wykorzystywać okoliczności stwarzane przez los i odnosić sukcesy. Właśnie świadomość tego, jak wiele zależy od fortuny, pozwala określić, kto dysponuje silnym, a kto słabym charakterem. Ludzie wielcy nigdy nie tracą hartu ducha. „Porażki nie osłabiają przywódcy, tylko dodają mu siły. Nie unika on trudności, tylko paruje je w myśl zasady: *Enfin, les difficultés commencent!*”³⁰ Odmienne postępują ludzie słabi, którzy upajają się powodzeniem i pyszną tym, że całkowicie stanowi ono ich własną zasługę. Podkreślają swą wyjątkowość i pracę, nie chcąc powodzenia przypisywać ślepemu losowi czy szczęściu, bo wówczas przyznawaliby się do braku kontroli nad swoim życiem. Powodzenie trwa w ich przypadku zazwyczaj krótko, a gdy mija, rozczarowanie sytuacją sprawia, że stają się nikczemni i wymazują z pamięci wszystko, co podważa ich zasługi. Machiavelli uznał więc pamięć za jeden z istotnych elementów konstytuujących osobowość jednostki. Jak ujął to Marek Zaleski, który snuł rozważania o pamięci na kanwie literatury pięknej: „Jesteśmy tworem naszych wspomnień a nasza świadomość jest funkcją naszej pamięci”³¹. Virtuosi mają świadomość i pamiętają dokładnie, od czego zależały ich życie, sukcesy i porażki. Pamięć kształtuje tożsamość wybitnej jednostki, która z jednej strony jest aktywna, dzielna, a nawet ponadprzeciętnie śmiała, z drugiej zaś akceptuje fortunę i potrafi wręcz z pokorą przyjmować jej uderzenia, które niejednokrotnie mogą niweczyć nawet najlepsze plany. Pomędzy tymi przeciwieństwami wykuwa się charakter jednostki, pewnego rodzaju roztępa w działaniu i mądrość, dzięki której ma ona szanse efektywnie działać na scenie politycznej dla dobra państwa. Użyłam terminu „pomędzy”, ale w tym wypadku nie oznacza on „złotego środka” i odrzucenia skrajności. Wręcz przeciwnie, w swych radach dla polityków Machiavelli wielokrotnie podkreślał, że skuteczne działanie wymaga sięgania do całego możliwego

²⁹ T e n ż e, *Żywot Castruccio Castracaniego z Lukki*, s. 700.

³⁰ A. R i k l i n, *Niccolò Machiavellego nauka o rządzeniu*, tłum. H. Olszewski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2000, s. 54.

³¹ Z a l e s k i, dz. cyt., s. 5.

wachlarza rozwiązań, także tych skrajnych, nawet gdyby miało to oznaczać kierowanie się „naturą zwierzęcą”³².

Pamięć o tym, dzięki czemu osiągnęło się sukces czy poniosło porażkę, służy konstituowaniu się tożsamości polityka i – jako taka – stanowi część przesłania Florentyńczyka o wadze wiedzy na temat rzeczywistości. Jedno z najbardziej znanych zdań z traktatu *Księżę* brzmi: „Między tym, co dzieje się na świecie, a tym, co dźiać się powinno, zachodzi tak wielka różnica, iż ten, kto by rzeczywistość zaniedbywał w imię ideału rzeczywistości, raczej zgubę własną by spowodował niż poprawę losu, człowiek bowiem, który by na każdym kroku rządził się tylko zasadami dobra, przepaść musiałby w środowisku ludzi rządzących się innymi zasadami”³³. W literaturze naukowej pogląd na poznanie rzeczywistości, który warunkuje skuteczne działanie, określa się mianem realizmu politycznego. Źródłem poznania jest według Florentyńczyka empiryczna obserwacja zjawisk, uzupełniana wiedzą historyczną. „Nie bez racji mawiają ludzie mądrzy, że aby przewidzieć przyszłość, należy poznać przeszłość, ponieważ wszystko, co na świecie się dzieje, ma swój odpowiednik w minionych czasach. Wszystkiego dokonują bowiem ludzie, którymi kierowały i kierują zawsze te same namiętności, poczynania ich muszą więc przynosić zawsze te same rezultaty”³⁴. Z tego względu Machiavelli, chcąc zrozumieć mechanizmy postępowania polityków, sam często sięgał do traktatów historycznych. Uważał na przykład, że ułatwieniem w zrozumieniu intencji Cesarego Borgii okazała się dla niego lektura *Żywotów Plutarcha*, dzięki której mógł porównać Borgia z dawnymi mężami stanu³⁵.

Machiavelli podkreślał, że wiele można dowiedzieć się z historii, jednak to również nie jest doskonała metoda poznania. Zdawał sobie sprawę, że traktaty historyczne nie dostarczają realnego obrazu przeszłości, ponieważ zazwyczaj złe rzeczy są w nich przemilczane, porażki przedstawiane w pozytywnym świetle, a dobre rzeczy wyolbrzymiane. Co więcej, sam autor *Rozważań...* przyznawał się do stosowania takich praktyk, zwłaszcza do przesadnej admiracji czasów republiki rzymskiej, co miało służyć uzasadnieniu jego koncepcji ustrojowych³⁶. Jan Malarczyk zwraca uwagę, że Machiavelli często odwoływał się tylko do jednego źródła historycznego, co okazywało się źródłem błędnych informacji, które znalazły się na przykład w *Historiach florenckich*³⁷. Traktat

³² N. Machiavelli, *Księżę*, tłum. W. Rzymowski, w: tenże, „*Księżę*”. „*Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*”, s. 100.

³³ Tamże, s. 92.

³⁴ Tenże, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, s. 377.

³⁵ Por. J. Malarczyk, *Wstęp*, w: Machiavelli, *Wybór pism*, s. 16-18.

³⁶ Por. M. Maneli, *Machiavelli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968, s. 57.

³⁷ Por. J. Malarczyk, *Historyzm Machiavellego*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia*” (15)1968 nr 1, s. 17.

ten napisał Machiavelli na zlecenie Medyceuszy, głównie kardynała Giulia de' Medici, a zlecenia tego rodzaju były wówczas czymś zwyczajowe. „W XV wieku pojawili się historycy dworscy, powstawały specjalne urzędy. [...] Dworscy historycy opiewający dzieje jedynie słusznej dynastii, której reprezentant był z reguły donatorem publikacji”³⁸. W ówczesnych czasach krzyżowanie się historii i polityki było więc normą. Machiavelli jednak za pomocą historii wyrażał swoje przekonania polityczne. Jak zwraca uwagę Jerzy Szacki, historia „funkcjonowała jako swoista mitologia *virtù*, poprzez którą włoski patriota umacniał swój ideał w czasach, kiedy wydawał się on nieskończenie daleki od rzeczywistości”³⁹. Autor *Księcia* przeinaczał też fakty, gdyż pierwszoplanowym zadaniem było dla niego zainspirowanie polityków do podjęcia dzieła jednoczenia Italii. Z tego względu przedstawiał historię Florencji jako nierozzerwalnie związaną z losami innych państw włoskich⁴⁰. *Żywot Castruccio Castracaniego z Lukki*, który reprezentuje raczej gatunek powieści historycznej, miał natomiast na celu zainspirowanie dzielnych jednostek do działań, pokazanie im, jak z prostego żołnierza stać się władcą silnego państwa⁴¹. Można na marginesie zwrócić uwagę, że kilka wieków później Nietzsche podkreślał, iż historia ma służyć właśnie życiu, ma być źródłem osobistych doznań oraz inspiracji do działania. Dodawał też, że to jednostki wybitne, realizując własne cele, uprawnione są do przedstawiania przeszłości na swój sposób. „Kto nic własnego nie przeżył w sposób większy i wyższy niż inni, nie będzie też umiał wyjaśnić nic wielkiego i wysokiego z przeszłości. [...] Teraz należy wiedzieć, że tylko kto przyszłość buduje, ma prawo sądzić przeszłość”⁴². Właśnie te słowa autora *Tako rzecze Zaratustra* można odnieść do sposobu praktykowania historii i jej wykorzystywania przez Machiavellego, którego Nietzsche cenił jako wybitnego znawcę i „budowniczego” celów politycznych.

Oczywiście wiedza historyczna nie jest synonimem pamięci, należy jednak zwrócić uwagę, w jaki sposób Machiavelli postrzegał historię jako źródło poznania. Choć z pewnością nie negował on przyjemności obcowania z wiedzą o przeszłości, nie traktował uprawiania historii jako celu samego w sobie, lecz widział w nim źródło zrozumienia uniwersalnych zasad polityki – historia była dlań nauczycielką życia, a przede wszystkim budulcem postaw obywatelskich. By było to możliwe – sądził Machiavelli – konieczne jest, by historii nie traktować jedynie jako zasobu informacji, lecz by stała się ona indywidualnym

³⁸ Chwedoruk, dz. cyt., s. 21

³⁹ J. Szacki, *Użytki historii w doktrynie politycznej Machiavellego*, w: *Niccolo Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, red. A. Tomasiak-Brzost, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, s. 152.

⁴⁰ Por. Małarczyk, *Historyzm Machiavellego*, s. 17.

⁴¹ Por. tamże, s. 27.

⁴² F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 95.

przeżyciem. Stąd też tak barwnie opisywał, a czasem wręcz tworzył dzieje Castruccia Castracaniego. Wydaje się więc, że celem Machiavellego było to, by jego traktaty stały się budulcem pamięci historycznej, która jest wyobrażeniem o przeszłości zawierającym aspekt racjonalny, ale i emocjonalny. Ten rodzaj pamięci to zarazem wędrówka ku sobie samym, która kształtuje tożsamość i działania człowieka. Ważne jest również to, że pamięć o przeszłości stanowi integralną część struktury tożsamości zbiorowej, a celem Florentyńczyka była budowa realnej wspólnoty politycznej, w której wszyscy obywatele działają dla dobra państwa.

Sięganie do przeszłości jest również próbą zrozumienia swojego miejsca w dziejach. W filozofii znane jest – wspomniane już tutaj – stanowisko, zgodnie z którym pamięć stanowi warunek możliwości poznania historycznego. „Treść naszego umysłu jest zapośredniczona przez dzieje, to znaczy wiemy, kim jesteśmy, ze względu na to, jak uświadamiamy sobie swoje miejsce w dziejach ludzkości i świata”⁴³. Machiavelli nie unikał rozważań historiozoficznych, bo uważał, że dzięki poznaniu prawidłowości procesów dziejowych można dostosowywać się do okoliczności i kreować korzystne dla siebie rozwiązania, jak również sterować społeczeństwem. Podzielał popularny w jego czasach pogląd o cyklicznym charakterze zmian ustrojowych⁴⁴. Inspiracją dla niego były poglądy Polibiusza, szczególnie idea anakyklosis, czyli naturalnego i koniecznego cyklu zachodzącego wewnątrz każdego państwa i polegającego na następowaniu po sobie kolejno ustrojów: królestwa, tyranii, arystokracji, oligarchii, demokracji i ochlokracji⁴⁵.

Judycki zwraca uwagę, że cała nasza wiedza o świecie i cała wiedza o nas samych zależna jest od pamięci i że przedmiotem pamięci może być nie tylko przeszłość⁴⁶. Również własne doświadczenia nabierają znaczenia, gdy stają się pamiętane i interpretowane. Analizując realizm polityczny Machiavellego, można postawić tezę, że ma on w sobie dużo elementów subiektywnych – jak zwrócił uwagę Michał Jaskólski, „w tym «równaniu» politycznym są niemal same zmienne, takie jak: ocena, sytuacja, możliwość, które w czasie i przestrzeni historycznej ulegają nieustannym transformacjom”⁴⁷. Machiavelli miał świadomość, że empiryzm nie jest pewnym, obiektywnym źródłem poznania

⁴³ Tamże, s. 223. Zob. G a d a m e r, dz. cyt.

⁴⁴ Por. H. Butterfield, *Rodowód współczesnej nauki 1300-1800*, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1963, s. 205.

⁴⁵ Por. F. De L u c c h e s e, *Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, s. 32; zob. J.H. H e x t e r, *Seysssel, Machiavelli, and Polybius VI: The Mystery of The Missing Translation*, „Studies in the Renaissance” 3(1956), s. 75-96.

⁴⁶ Por. J u d y c k i, dz. cyt., s. 214.

⁴⁷ M. J a s k ó ł s k i, *O bytach politycznych „nienazwanych” i „realnych”*, w: tenże, *13 różnych esejów o historii myśli politycznej i nie tylko*, Wolters Kluwer, Warszawa 2013, s. 218n.

– przykładowo w rozdziale piątym księgi drugiej *Rozważań...* podkreślał, jak wiele faktów zaciera się w ludzkiej pamięci. Pamięć jest fragmentaryczna, stroniczna i skłonna cenzurować niewygodne fakty. Zapominanie wpisane jest w kategorię pamięci. Odnosząc się do tego poglądu, Erica Benner podkreśla, że Machiavelli de facto często przedkładał sądy etyczne i polityczne nad wiedzę empiryczną⁴⁸. Można więc postawić tezę, że wiedza o rzeczywistości oparta na doświadczeniu i historii to bardzo indywidualna, subiektywna refleksja, która zarazem kształtuje osobowość jednostki, jej sądy o świecie i jej działania. Warto zwrócić uwagę na fragment *Księcia*, w którym autor, analizując postawy polityków, wskazał na „trzy rodzaje umysłów: jedni dochodzą do zrozumienia rzeczy sami przez się, drudzy dochodzą do zrozumienia, gdy inni wskażą drogę, trzeci nie dochodzą do niczego ani sami przez się, ani z czyjąkolwiek pomocą. Pierwszy rodzaj bywa doskonały, drugi dobry, trzeci – do niczego”⁴⁹. Interpretując ten fragment w kontekście zagadnienia pamięci, można stwierdzić, że *virtuoso*, sam mając szeroką wiedzę o historii i prawidłowościach jej rozwoju, wprawdzie zasięga opinii doradców, ostatecznie jednak swoje decyzje podejmuje zawsze sam, zgodnie z własnym wewnętrznym przekonaniem. Wybitna jednostka jest w stanie wziąć na siebie odpowiedzialność, nie zrzucając jej na czynniki zewnętrzne, jak opinie doradców czy obiektywna wiedza historyczna. Kluczowa jest więc indywidualna pamięć polityka, która kształtuje jego postawy i umożliwia mu – stosownie do okoliczności – przekształcanie zasobu informacji w wytyczne skutecznego działania.

Z tego też względu sam Machiavelli nigdy nie udzielał rad bezwarunkowych, lecz zawsze zaznaczał, że wszystko zależy od okoliczności, które konkretny polityk musi w danym momencie właściwie ocenić i wykorzystać. Najgorszym wrogiem polityka jest nawyk⁵⁰. W tym kontekście *virtù grande* to nie tylko zdolność oddziaływania na świat zewnętrzny, ale przede wszystkim zdolność panowania nad sobą, zmiany sposobów działania, a nawet usposobienia. Warto też podkreślić, że w swoich traktatach, nie tylko w *Księciu*, Machiavelli sformułował bardzo wiele rad, co oznacza, że jego zdaniem polityk, by być skutecznym, musi nieustannie pamiętać o wielu sprawach.

PAMIĘĆ LUDU I MOŻNYCH

Oczywiście Machiavelli nie pisał w swych traktatach tylko o *virtuosi*, czyli o dość nielicznej grupie, która niekiedy może wręcz spektakularnie przyczynić

⁴⁸ Por. E. Benner, *Machiavelli's Ethics*, Princeton University Press, Princeton 2009, s. 130-132.

⁴⁹ Machiavelli, *Książę*, s. 120.

⁵⁰ Por. P. Manent, *Machiavelli*, „Przegląd Polityczny” 2016, nr 139-140, s. 148.

się do kreowania losów państw. Z obserwacji historycznych wspólnot politycznych wysnuł wnioski, że w każdej z nich istnieją dwie grupy ludzi: lud i możni, virtuosi zaś mogą wywodzić się z każdej z nich. Niskie pochodzenie nie jest przeszkodą, by dzięki swej virtù dokonać rzeczy wielkich, jak uczynił to chociażby Castruccio Castracani. Kryterium wyodrębnienia tych dwóch grup stanowi posiadanie dóbr materialnych, jak jednak podkreśla Szymon Wróbel, „dla Machiavellego klasy, w przeciwieństwie do Marksa, nie definiuje prosta relacja do środków produkcji, ale pojęcie «klasy» odnosi się do struktur podporządkowania oraz hierarchii statusu”⁵¹. Podziały te rodzą się i utrwalają wraz z rozrastaniem się wspólnot politycznych, a o tym, do której z grup należy dana osoba, często decydują predyspozycje indywidualne.

Analizując znaczenie pamięci w świecie politycznym Machiavellego, można zadać pytanie, czy wnioski dotyczące virtuoso odnoszą się w tym samym stopniu do ludu i do możnych. Wydawałoby się, że nie, bo (szczególnie) *Księżę* jawi się jako podręcznik rządzenia dla tyrana, pokazujący, w jaki sposób nagiąć do swej woli poddanych. Czytamy tam o metodach takich, jak manipulacja czy kłamstwo i o stwarzaniu pozorów, którym skłonni są ulegać ludzie⁵². Warto przytoczyć przykład papieża Aleksandra VI, który mając świadomość, że ludzie sądzą po pozorach i są łatwowierni, potrafił wykorzystywać to dla własnych celów politycznych. „Papież Aleksander VI nie czynił nic innego, tylko wciąż ludzi w pole wyprowadzał i nad tym tylko przemyślał, a jednak wciąż znajdował ludzi dających się uwodzić. [...] stale się jego gra udawała, ponieważ dobrze znał świat z tej strony”⁵³. Należy jednak zwrócić uwagę, iż we fragmencie tym Machiavelli pokazuje, że ludzi można przekonać do swoich racji, a nawet poddać ich skutecznej manipulacji. Pisał na ten temat również w *Rozważaniach...*: „Chcąc zatem wiedzieć, do czego lud łatwo namówić, a do czego trudno, należy przeprowadzić następujące rozróżnienie: czy to, do czego chcesz go namówić, wydaje się na pierwszy rzut oka korzystne czy niekorzystne, tchórzliwe i podłe czy odważne i wielkoduszne. Jeśli lud ujrzy w tym przedsięwzięciu korzyść – nawet jeżeli oznacza ono w konsekwencji stratę – i wielkoduszość – nawet jeżeli kryje się pod nią zguba republiki – to zawsze z łatwością da się do niego namówić. I na odwrót: za nic nie przekonasz ludu o słuszności decyzji, która wyda mu się niekorzystna lub tchórzliwa – nawet jeżeli w rzeczywistości oznacza ona korzyść i ocalenie”⁵⁴. W ten właśnie sposób Machiavelli nauczał, jak przekonywać innych do swoich decyzji.

⁵¹ S. Wróbel, *Kryptologie polityczne – kłamstwo o konieczności*, „Przegląd Polityczny” 2016, nr 139-140, s. 166.

⁵² Szerzej na temat środków rządzenia według Machiavellego, zob. Baranowska, *Cel uświęca środki*, czyli Niccolò Machiavellego rozważania o władzy.

⁵³ Machiavelli, *Księżę*, s. 101.

⁵⁴ Tenże, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, s. 235.

To natomiast, że dają się oni przekonywać, a nawet nieustannie zwodzić, nie jest jednak równoznaczne ze stwierdzeniem, że ludzie mają krótką pamięć. Ludzie są podatni na sugestie rządzących oraz często nie uczą się na błędach i je powtarzają, lecz wynika to z ich postawy życiowej, czyli niezdolności do zmiany swoich zachowań i przyzwyczajęń, nie zaś z krótkiej pamięci. Machiavelli zwracał uwagę, że umiejętność dostosowania działań do okoliczności, a także przewyżnianie dotychczasowych przyzwyczajęń, modelowanie własnego temperamentu oraz panowanie nad emocjami wymaga wielkiej siły i determinacji, czyli *virtù grande*. Dla przeciętnego człowieka umiejętności te są wręcz niemożliwe.

Warto zwrócić uwagę również na inne rady udzielane przez Florentyńczyka, na ich podstawie można bowiem w znacznej mierze zrekonstruować jego poglądy. Zdając sobie sprawę, że rządzenie wymaga stosowania przemocy, zalecał na przykład: „Książęta wszelkie zadania przykre przekazywać winni do spełnienia innym, sobie zastrzegając rozdawnictwo łask”⁵⁵. Ponieważ ludzie są z natury mściwi, sformułował też następującą radę: „Godzi się zauważyć, że ludzi powinno się albo zjednywać pieszczotą, albo tępić. Gdyż za drobne krzywdy ludzie mszczą się zazwyczaj, ale za wielkie mścić się nie mogą. Krzywda zatem, jaką się człowiekowi wyrządza, powinna być tego rodzaju, aby się po niej nie lękać zemsty”⁵⁶. Z rozważań Machiavellego wynika, że mściwość jest jedną ze stałych cech ludzi i że wymaga ona dobrej pamięci, stąd też nie jest zasadna teza, że ludzie mają krótką pamięć. Ponadto Florentyńczyk pisał wprost o powiązaniu mściwości z pamiętliwością: „złości ludzkiej nie uśmierzy czas i nie ukoją podarunki”⁵⁷. Dodawał też, że żadnego człowieka nie można nie doceniać ani uważać za niezdolnego do zemsty. Ludzie nie zapominają szybko o swojej krzywdzie, stąd też najważniejszą radą Machiavellego było: „Co nie służy dobrze nigdy, co szkodzi zawsze, to – być w nienawiści u ludu”⁵⁸. Poparcie ludu zdobywa się zaś, zapewniając mu warunki realizacji jego podstawowych potrzeb, czyli ochronę życia, możliwość bogacenia się i poczucie wolności. Machiavelli odrzucał platońską tradycję postrzegania polityki jako sfery mającej na celu uczynienie ludzi lepszymi, twierdząc, że jej rolą jest wskazywanie, jak postępować z ludźmi takimi, jacy są. Z tego względu, zdaniem Milesa Ungera, Machiavellemu bliżej do Arystotelesa, który analizował faktycznie istniejące ustroje polityczne⁵⁹.

⁵⁵ T e n ż e, *Książę*, s. 106.

⁵⁶ Tamże, s. 46.

⁵⁷ T e n ż e, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, w: tenże, *Wybór pism*, s. 502.

⁵⁸ T e n ż e, *Książę*, s. 115.

⁵⁹ Por. M.J. U n g e r, *Machiavelli: A Biography*, Simon & Schuster, New York 2011, s. 220.

Z przytoczonych powyżej rad wynika, że według Machiavellego pamięć odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości, postaw i działań wszystkich ludzi, nie tylko wirtuosi. Z tego też względu niezasadna wydaje się opinia Grzegorza Seidlera, że w traktatach Machiavellego odnajdujemy tezę, iż cnoty aktywnych i kreatywnych władców różnią się od cnót obywateli cechujących się posłuszeństwem i biernością. Koronnym argumentem negującym pogląd Seidlera może być fakt, że – zdaniem Florentyńczyka – ludzie z natury są równi, a wszelkie podziały wtórne. „Rozbierzcie się wszyscy do naga, a zobaczycie, że jesteście do nich podobni! Ubierzcie nas w ich ubrania, ich zaś ubierzcie w nasze, a my będziemy wtedy wyglądać wielmożnie, gdy oni jak ludzie podłego pochodzenia, bo to tylko bieda i bogactwo czynią nas nierównymi”⁶⁰. Egalitaryzm leży też u podstaw przekonania, że każdy może mieć swój wkład w życie państwowe, dlatego ustrój mieszany, angażujący wszystkich obywateli oraz równoważący interesy ludu i możnych, jest rozwiązaniem optymalnym. Machiavelli uważał, że mądrość ludu (w znaczeniu ludu i możnych) w procesie władania przewyższa mądrość najmądrzejszej jednostki sprawującej władzę. W tym kontekście miał na myśli wolnych obywateli, którzy nie są tylko posłusznymi poddanymi. W takim razie istotne dla państwa są postawy wszystkich obywateli, nie zaś tylko pojedynczych wirtuosi czy możnych. Warto zwrócić uwagę na słowa z *Żywota Castruccia Castracaniego z Lukki*, mówiące, że wszyscy „ludzie powinni być zdolni do wszystkiego i silni”⁶¹, wówczas będą bowiem w stanie dbać o dobro wspólnoty politycznej.

Francis Fukuyama wskazywał w tym kontekście, że według Machiavellego pragnienie chwały jest uniwersalną cechą ludzką, ludzie więc nie są ukierunkowani na poddaństwo⁶². Możni częściej jednak dążą do zaszczytów i władzy, a dzieje się tak być może dlatego, że przyzwyczajeni do szerszej wolności, mają dalej (czy raczej w inną stronę) idące ambicje. Tymczasem dla ludu wolność to brak jarzma, dzięki czemu może on gromadzić majątek i prowadzić spokojną egzystencję. To właśnie zróżnicowanie celów może stanowić powód, dla czego lud daje się często manipulować i raz po raz oszukiwać, jeśli chodzi o kwestie bardziej odległe od życia codziennego, natomiast w rzeczach dla siebie ważnych nigdy nie zapomina swych krzywd i jest mściwy. Jak radził Machiavelli księciu, należy pamiętać, że ludzie prędzej zapomną śmierć ojca niż utratę ojcowizny.

⁶⁰ N. Machiavelli, *Historie florenckie*, tłum. K. Estreicher, PWN, Warszawa–Kraków 1990, s. 160.

⁶¹ Tenże, *Żywot Castruccia Castracaniego z Lukki*, s. 696.

⁶² Por. F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Znak, Kraków 2017, s. 293.

*

Według Machiavellego to człowiek jest w dużym stopniu twórcą świata politycznego. Wprawdzie nie wygra nigdy z fortuną, ale może dzięki swojej *virtù* wykorzystywać stwarzane przez nią okoliczności i sterować swym losem, a także losem państw. Z tego względu w rozważaniach Machiavellego tak istotne są natura i potencjał człowieka, mimo że rozważania te nie mają charakteru głębokich przemyśleń filozoficznych. Warto zwrócić uwagę, że Machiavelli nie stawia przed sobą ani przed politykami wymogu dochodzenia do prawdy czy snucia rozważań o charakterze filozoficznym. Rządzenie to nie intelektualne wywody platońskich mędrców – rządców, lecz działalność stricte praktyczna. Ostatecznie to czyny, nie zaś słowa są najważniejsze, polityka to bowiem sfera działania, a w dalszej kolejności – umiejętność odpowiedniej narracji o faktach. Należy podkreślić, że chociaż wirtuosi są szczególnie cenieni przez autora *Księcia*, był on przekonany o naturalnej równości ludzi. Jako zwolennik ustroju mieszanego kładł nacisk na to, by wszyscy działali dla dobra republiki, stąd też rozważania o postawie moralnej, religijnej czy patriotycznej obywateli są w jego pismach równie istotne, jak rady dla polityków. Jednym z elementów ludzkiej tożsamości jest pamięć. Zwrócenie uwagi na ten aspekt uzupełnia – w moim przekonaniu – badania naukowe na temat poglądów Machiavellego. Odnajdujemy w jego pismach tezę, że pamięć determinuje postawę, charakter i działania ludzi. To ci o dobrej pamięci potrafią skuteczniej sterować swym losem i działać dla dobra państwa, jak Castruccio Castracani, który zawsze pamiętał o swoich powodzeniach i niepowodzeniach oraz o tym, co było ich przyczyną. Ludzie o słabych charakterach wypierają z pamięci wszystko, co stawia ich w złym świetle czy przeczy ich domniemanej sile. Z tego powodu nie są w stanie realnie oceniać pojawiających się okoliczności i ostatecznie sami skazują się na porażkę. Autor *Księcia* nieustannie powtarzał, że nie ma bezwarunkowych wskazówek ani rad, jak działać w świecie polityki, wszystko zależy zaś od właściwej oceny własnego potencjału i konkretnych okoliczności. Świat polityki zdeterminowany jest przez pamięć zarówno polityków, jak i rządzonych. Wydawałoby się, że można manipulować rządzonymi i ich okłamywać, bo ich pamięć jest krótka, tymczasem uważna lektura traktatów Florentyńczyka pokazuje, że przyczyny tego stanu rzeczy nie leżą w problemach z pamięcią. Wręcz przeciwnie, podnosił on, że stabilna wspólnota polityczna zapewnia obywatelom bezpieczeństwo, wolność i możliwość bogacenia się, ponieważ zamach na te dobra pociągałby za sobą niebezpieczeństwo buntu i zemsty. Ludzie są z natury mściwi i takich rzeczy nigdy nie zapominają. Ostatecznie więc ta dobra pamięć i mściwość ludu stanowią najlepszy mechanizm powstrzymujący władców przed nieograniczonym używaniem przemocy i bezwzględną tyranią. Podsumowując, nale-

ży dodać, że choć w przekonaniu Machiavellego potencjał jednostek stanowi podstawę rozwoju wspólnot politycznych, to jednak wspólnoty te uważał on za nadrzędne. Niniejsze rozważania ukazują, że w przypadku myśli Machiavellego nie mamy jeszcze do czynienia z charakterystycznym dla nowożytności konsekwentnym indywidualizmem.

Należy również podkreślić, że realna ocena rzeczywistości miała dla Machiavellego wielkie znaczenie i że z tego względu nadawał on wielką wagę kwestii pamięci. To dzięki niej nauka historii staje się częścią indywidualnej wiedzy, czy raczej ocen przeszłości. Można w tym miejscu ponownie odnieść się do poglądów współczesnego historyka Franklina R. Ankersmita, który twierdzi, że to pamięć – w odróżnieniu od historii, dążącej do obiektywizacji i racjonalizacji – „respektuje autentyczność”⁶³. To w autentycznej, czyli znajdującej się bliżej rzeczywistości pamięci należy szukać wskazówek, jak być skutecznym w świecie polityki, w świecie realnym. Ostatecznie więc rozważania Machiavellego zawsze zmierzają ku polityce, co pokazuje, że faktycznie najważniejsza jest dla niego „polityka pamięci”.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Ankersmit, Franklin Rudolf. *Narracja, reprezentacja, doświadczenie: Studia z teorii historiografii*. Translated by Ewa Domańska. Kraków: Universitas, 2004.
- Arystoteles. “O pamięci.” In Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Vol. 3. “O duszy.” “Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne.” “Zoologia.” “O częściach zwierząt.” Translated by Paweł Siwek. Warszawa: PWN, 1992.
- Św. Augustyn. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Znak: Kraków, 2007.
- Baranowska, Marta. *Cel uświęca środki, czyli Niccolò Machiavellego rozważania o władzy*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018.
- . *Jednostka, państwo i prawo w filozofii Fryderyka Nietzschego: Mała vs wielka polityka*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2009.
- Bednarek, Stefan. “Menemotoposy: Słowo wstępne.” *Przegląd kulturoznawczy*, no. 1 (11) (2012): 5–11.
- Benner, Erica. *Machiavelli's Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Berlin, Isaiah. “Oryginalność Machiavellego.” *Literatura na Świecie*, no. 6 (179) (1986): 208–347.
- Bielański, Stefan. “Posłowie. Bibliografia.” In Alessandro Campi, *Niccolò Machiavelli o spiskach: Walka o władzę we Włoszech epoki odrodzenia*. Translated by Bogumiła Bielańska. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP, 2020.
- Butterfield, Herbert. *Rodowód współczesnej nauki 1300-1800*. Translated by Halina Krahelska. Warszawa: PWN, 1963.

⁶³ Ankersmit, dz. cyt., s. 165.

- Cassirer, Ernst. *Mit państwa*. Translated by Anna Staniewska. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2006.
- Chlebda, Wojciech. "Jak historia odkłada się w pamięci, jak pamięć odkłada się w języku." *Etnolingwistyka: Problemy Języka i Kultury* 31 (2019): 55–72.
- Chwedoruk, Rafał. *Polityka historyczna*. Warszawa: PWN, 2018.
- Fenichel Pitkin, Hanna. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1999.
- Fukuyama, Francis. *Koniec historii i ostatni człowiek*. Translated by Tomasz Bieroń and Marek Wichrowski. Kraków: Znak, 2017.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda*. Translated by Bogdan Baran. Kraków: Znak, 1993.
- Halbwachs Maurice. *Spoleczne ramy pamięci*. Translated by Marcin Król. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Hexter, Jack H. "Seyssel, Machiavelli, and Polybius VI: The Mystery of The Missing Translation." *Studies in the Renaissance* 3 (1956): 75–96.
- Jaskólski, Michał. "O bytach politycznych 'nienazwanych' i 'realnych.'" In Jaskólski, *13 różnych esejów o historii myśli politycznej i nie tylko*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2013.
- Judycki, Stanisław. *Świadomość i pamięć: Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.
- Le Goff, Jacques. *Historia i pamięć*. Translated by Anna Gronowska and Joanna Stryczyk. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.
- Lindsay, Peter H., and Donald A. Norman. "Procesy przetwarzania informacji u człowieka." Translated by Artur Kowaliszyn. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991.
- Del Lucchese, Filippo. *Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Machiavelli, Niccolò. *Historie florenckie*. Translated by Karol Estreicher. Warszawa and Kraków: PWN, 1990.
- . "Książę." Translated by Wincenty Rzymowski. In Machiavelli, "Książę." "Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza." Translated by Krzysztof Żaboklicki and Wincenty Rzymowski. Warszawa: Unia Wydawnicza Verum, 2008.
- . "Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza." Translated by Krzysztof Żaboklicki. In Machiavelli, *Wybór pism*. Edited by Krzysztof Żaboklicki. Translated by Jadwiga Gałuszka et al. Warszawa: PIW, 1972.
- . "Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza." Translated by Krzysztof Żaboklicki. In Machiavelli, "Książę." "Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza." Translated by Krzysztof Żaboklicki and Wincenty Rzymowski. Warszawa: Unia Wydawnicza Verum, 2008.
- . "Żywoć Castruccio Castracaniego z Lukki." Translated by Jan Malarczyk. In Machiavelli, *Wybór pism*. Edited by Krzysztof Żaboklicki. Translated by Jadwiga Gałuszka et al. Warszawa: PIW, 1972.

- Malarczyk Jan, "Historyzm Machiavellego." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska: Lublin–Polonia* 15, no. 1 (1968): 5–22.
- . "Wstęp." In Niccolò Machiavelli, *Wybór pism*. Warszawa: PIW, 1972.
- Maneli, Mieczysław. *Machiavelli*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1968.
- Manent, Pierre. "Machiavelli." *Przegląd Polityczny*, nos. 139–140 (2016): 146–60.
- Nalbantian, Suzanne. *Memory in Literature: From Rousseau to Neuroscience*. New York: Houndmills, 2003.
- Nietzsche, Fryderyk. *Niewczesne rozważania*. Translated by Leopold Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2003.
- Nora, Pierre, ed. *Les Lieux de mémoire*. Vols. 1–3. Paris: Gallimard, 1984–1992.
- Nowak, Piotr. "Lekcja realizmu." *Kronos – Metafizyka, Kultura, Religia*, no. 3 (18) (2011): 28–44.
- Piekarski, Romuald. *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2007.
- Rajewska-Rager, Aleksandra, and Janusz Rybakowski. "Współczesne modele pamięci w aspekcie neurobiologicznym i klinicznym." *Postępy Psychiatrii i Neurologii* 15, no. 2 (2006): 105–10.
- Rebes, Marcin. "Miejsce pamięci z perspektywy filozoficznej." In *Pozytywne miejsca pamięci europejskiej*. Edited by Kinga Anna Gajda and Aneta Pazik. Kraków: Instytut Europeistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2015.
- Riklin, Alois. *Niccolò Machiavellego nauka o rządzeniu*. Translated by Henryk Olaszewski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2000.
- Strauss, Leo. "Czym jest filozofia polityki?" In Strauss, *Sokratejskie pytania: Eseje wybrane*. Translated by Paweł Maciejko. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998.
- Szacki, Jerzy. "Użytki historii w doktrynie politycznej Machiavellego." In *Niccolò Machiavelli: Paradoksy losów doktryny*. Edited by Anita Tomasiak-Brzost. Warszawa: Książka i Wiedza, 1973.
- Św. Tomasz z Akwinu. "O umyśle." In Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Vol. 1. Translated by Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, and Jacek Ruszczyński. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 1998.
- Unger, Miles J. *Machiavelli: A Biography*. New York: Simon & Schuster, 2011.
- White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1973.
- . *Poetyka pisarstwa historycznego*. Translated by Ewa Domańska and Marek Wilczyński. Kraków: Universitas, 2010.
- White, Hayden. "Figuring the Nature of the Times Deceased: Literary Theory and Historical Writing." In *The Future of Literary Theory*. Edited by Ralph Cohen. New York and London: Routledge, 1989.
- Wróbel, Szymon. "Kryptologie polityczne – kłamstwo o konieczności." *Przegląd Polityczny*, nos. 139–140 (2016): 160–75.
- Yates, Frances Amelia. *Sztuka pamięci*. Translated by Witold Radwański. Warszawa: PIW, 1977.

- Zaleski, Marek, *Formy pamięci: O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 1996.
- Zalta, Edward N., ed. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "Memory" (by Kourken Michaelian and John Sutton), <https://plato.stanford.edu/entries/memory/>.
- Zembrzusi, Michał. "Pamięć i przypominanie jako sposoby odnoszenia się do przeszłości a historia filozofii." *Filo – Sofija* 14, no. 2/I (25) (2014): 57–71.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marta BARANOWSKA – Ku virtù grande. Pamięć w świecie politycznym Niccolò Machiavellego

DOI 10.12887/34-2021-3-135-09

Celem badawczym artykułu jest analiza fenomenu pamięci w świecie politycznym, jaki na kartach swoich traktatów nakreślił Niccolò Machiavelli. Mimo istnienia bogatej literatury naukowej dotyczącej twórczości tego myśliciela brakuje badań poświęconych temu zagadnieniu. Tymczasem perspektywa ta jest istotna, ponieważ według Machiavellego człowiek ma duży wpływ na świat polityki. W celu przybliżenia problematyki pamięci w myśli Machiavellego zarysowano najpierw, jak badania nad pamięcią kształtują się na gruncie różnych nauk. Następnie scharakteryzowana została refleksja Machiavellego na temat człowieka, jego natury i potencjału oraz jego możliwości kreowania rzeczywistości. Jeden z elementów ludzkiej tożsamości stanowi pamięć. W pismach Machiavellego odnajdujemy tezę, że pamięć determinuje postawę, charakter i działania ludzi. Dysponujący dobrą pamięcią potrafią skuteczniej sterować swoim losem i działać dla dobra państwa, ponieważ są w stanie realnie oceniać okoliczności. Machiavelli twierdził, że świat polityki determinowany jest przez pamięć zarówno polityków, jak i rządzonych, był bowiem zwolennikiem ustroju mieszanego oraz idei, że wszyscy obywatele powinni pracować dla dobra państwa. Dobra pamięć wszystkich obywateli determinuje świat polityki i może czynić go lepszym. Sformułowane przez Florentyńczyka spostrzeżenia i wnioski na temat pamięci stanowią uzupełnienie badań naukowych dotyczących jego poglądów politycznych, jak i filozoficznych.

Słowa kluczowe: Machiavelli, polityka, pamięć, virtù, tożsamość

Kontakt: Katedra Historii Doktryn Polityczno-Prawnych i Prawa Niemieckiego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Władysława Bojarskiego 3, 87-100 Toruń

E-mail: mb1@umk.pl

Tel. 56 6114050

<https://www.law.umk.pl/wydzial/pracownicy/?id=2870900>

ORCID: 0000-0002-0365-1023

Marta BARANOWSKA, Towards *virtù grande*: Memory in Niccolò Machiavelli's Political Universe

DOI 10.12887/34-2021-3-135-09

The objective of the present article is an analysis of the phenomenon of memory, as reconstructed based on the treatises by Niccolò Machiavelli. Although the literature on Machiavelli's output is extensive, the problem of his understanding of the functions of memory has not been studied. However, the issue in question is not insignificant, since Machiavelli holds that human beings can influence the universe of political life. In order to probe how Machiavelli approaches the issue of memory, the author first draws an outline of the research of memory as it is conducted in the humanities and in the sciences. The overview of the study of memory is followed by a scrutiny of Machiavelli's views of man, the human nature, and the human potential, as well as human creative capabilities. Against this background, memory comes to light as an identity element. Machiavelli claims that it is memory that determines an individual's attitudes, character, and actions. Those who have a good memory are capable of realistic judgment and thus are more effective in controlling their lives and acting for the sake of the welfare of the State. Machiavelli believed that the universe of politics was determined by the memory of both politicians and those whom they govern. Consequently, he was an advocate of a 'mixed regime' and of the idea that all the citizens should be committed to the welfare of the State. If all the citizens share good memory, held Machiavelli, they can determine the political universe and even make it better. A reconstruction of his observations and insights concerning memory attempted in this article complements the existing research on Machiavelli's political and philosophical views.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Machiavelli, politics, memory, *virtù*, identity

Contact: Department of History of Legal and Political Thought and German Law, Faculty of Law and Administration, Nicolaus Copernicus University, ul. Władysława Bojarskiego 3, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: mb1@umk.pl

Phone: +48 56 6114050

<https://www.law.umk.pl/wydzial/pracownicy/?id=2870900>

ORCID: 0000-0002-0365-1023

OBRAZY PAMIĘCI

Krzysztof BABICKI

FOTOGRAFIA JAKO MEDIUM PAMIĘCI Szkic na podstawie „Hanemanna” Stefana Chwina i „Dracha” Szczepana Twardocha

Fotografia jest sposobem utrwalania pamięci o ludziach. Oglądanie przodków uwiecznionych na zdjęciach tworzy iluzję spotkania z nimi. Przedstawione w Drachu postaci, gdy fotograf naciśnie spust migawki, „wypalają się” na kliszy tak jak wypala się znak – w ten sposób podkreślona zostaje trwałość tego rodzaju wizerunku. Dla bohaterów literackich zdjęcia zmarłych bliskich są nie tylko przypomnieniem wspólnie spędzonych chwil, ale również niejako substytutem tych ludzi, wypełniającym pustkę po ich stracie.

W jednym z wierszy Czesława Miłosza możemy znaleźć intrygujące stwierdzenie: „Nic trudniejszego, / Niż napisać traktat o człowieku / Wpatrującym się w starą fotografię”¹. Wiele badaczy, także literaturoznawców, podejmuje jednak ten trud, poddając analizie zagadnienia związane z fotografią². W niniejszym szkicu chciałbym poruszyć kwestię znaczenia zdjęć w dwóch powieściach: *Hanemannie*³ Stefana Chwina oraz *Drachu*⁴ Szczepana Twardocha. Uzasadnieniem wyboru tych właśnie tekstów może być występowanie w nich dość podobnego w moim odczuciu typu bohaterów, uwikłanych w wir wydarzeń historycznych, poszukujących własnej tożsamości, mocno zakorzenionych w przeszłości, z niepewnym statusem w teraźniejszości i jeszcze mniej pewną przyszłością, bohaterów obserwujących przemijanie ludzi, ale również miast i przedmiotów. Właśnie ze względu na uwikłanie bohaterów we

¹ C. Miłosz, *Fotografia*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015, s. 1022.

² Więcej informacji, w tym syntetyzujące opracowania dotyczące sposobów przywoływania fotografii w literaturze współczesnej, zob. *Fotografia. Spojrzenia literackie i filmowe*, red. T. Bielak, I. Gielata, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, Katowice 2009; M. Koszowy, *W poszukiwaniu rzeczywistości. Mediacyjna rola fotografii we współczesnej prozie polskiej*, Universitas, Kraków 2013; C. Zalewski, *Pragnienie, poznanie, przemijanie. Fotograficzne reprezentacje w literaturze polskiej*, Universitas, Kraków 2010. Obszerny przegląd bibliograficzny prezentujący najważniejsze opracowania związków literatury i fotografii por. M. Lachman, *Jak (nie) być pisarzem. Literatura we współczesnej przestrzeni komunikacyjnej*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2019, s. 625-630. (W książce Lachman znajduje się także rozdział poświęcony wzajemnym związkom literatury współczesnej i fotografii).

³ Zob. S. Chwin, *Hanemann*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1995.

⁴ Zob. S. Twardoch, *Drach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014.

wspomnienia interesujące może być więc bliższe przyjrzenie się sposobowi opisu fotografii i ich roli w narracji.

Cechą wspólną omawianych tu utworów jest również szczególne wyeksponowanie roli przedmiotów w narracji i losach bohaterów. „Fotografie w oczywisty sposób włączone zostają w świat rzeczy. U Chwina zresztą zjawisko tego rodzaju nie dziwi – dobrze wszak wiadomo, że w jego twórczości świat ten szczególnie się rozrasta. Uwypuklenie statusu fotografii jako przedmiotów łączy się z dalszymi konsekwencjami; mianowicie ze znamioną dla prozy współczesnej ciągłą personifikacją, uczłowieczaniem rzeczy, zwłaszcza tych ukazanych w ich odsłonie nostalgicznej. Jednakże w przypadku przedmiotu, jakim jest fotografia, dochodzą jeszcze wymiary innego rodzaju. Otóż owo uczłowiczenie fotografii-przedmiotów łączy się z aurą osoby z nimi związanej – i to nie tylko poprzez jej ukazanie na zdjęciu, także poprzez uchwycenie miejsc, z którymi była związana czy na które patrzyła [...]. Z kolei fotografia-przedmiot na równi uruchamia zmysł wzroku i zmysł dotyku”⁵ – zauważa Anna Łebkowska.

Marek Zaleski zaś pisze: „Kariera introspekcji, autobiografizmu, intronizacja życia wewnętrznego jako tematu literackiego i tematu naukowych dociekań, przyczyniły się do tego [do podkreślania roli pamięci w teorii literatury i estetyce – K.B.] w przeszłości, z kolei dziś naszą uwagę stymuluje żywo dyskutowana dialektyka pamięci i zapomnienia [...]. Również zagadnienia związane z problemami rekonstrukcji przeszłości w narracji literackiej czy w narracji historyka lokują się w centrum zainteresowania dzisiejszej humanistyki. Często też one same stają się tematem gry literackiej. Zastanawia też, jak wielu współczesnych nam pisarzy czyni pretekstem swoich utworów przypomnienie i rekonstrukcję tego, co zanurzone w prywatnej bądź zbiorowej pamięci”⁶. Przez „media pamięci” rozumiem formy (elementy) będące przekaznikami czy „wywoływaczami” osobistych wspomnień⁷.

Zaleski zwraca uwagę na niekompatybilność przedstawień rzeczywistości minionej: „Nawet najbardziej drobiazgowa i wierna narracja zdolna jest pomieścić w przedstawieniu jedynie ułamek przeszłości poddanej oglądowi: już sam fakt, że przeszłość to coś, co minęło bezpowrotnie, wyklucza prawdziwą

⁵ A. Łebkowska, *Fotografia jako empatyczna mediacja*, w: *Intersemiotyczność. Literatura wobec innych sztuk (i odwrotnie)*. Studia, red. S. Balbus, A. Hejmej, J. Niedźwiedź, Universitas, Kraków 2004, s. 124. Na temat postrzegania zdjęć jako przedmiotów zob. M. K r a j e w s k i, *Fotografie jako przedmioty*, w: *Do zobaczenia. Socjologia wizualna w praktyce badawczej*, red. J. Kaczmarek, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2008.

⁶ M. Z a l e s k i, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1996, s. 5n.

⁷ Warto zauważyć, że również sama literatura bywa określana jako medium pamięci (zob. M. S i t a r z, *Literatura jako medium pamięci. Świat powieści Szolema Asza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010).

rekonstrukcję. W naszym oglądzie przeszłość to zawsze mniej niż to, co było, ale zarazem i więcej, bo do rekonstrukcji przystępujemy wiedząc, co było potem. A już na pewno owa rekonstruowana przeszłość to coś innego niż przeszłość, która była, bo pamięć jest zawsze fragmentaryczna, stronicza i skłonna do cenzurowania niewygodnych dla nas faktów, czyli do amnezji. Już zresztą sama autonomia pamięci jako władzy umysłu – co podkreślają jej badacze – przesądza o tym, że kiedykolwiek sobie coś przypominamy, za każdym razem uzyskujemy tę samą, a zarazem inną przeszłość⁸. Fotografia może być w tym ujęciu medium pozwalającym bohaterom literackim oraz narratorom przywoływać z pamięci obrazy przeszłości, niekiedy zatarte, zawsze jednak przetworzone, nieodzwierciedlające adekwatnie rzeczywistych wydarzeń. W analizowanych tu tekstach literackich istotną rolę odgrywają takie fotografie, które wywołują u bohaterów określone wspomnienia, związane z wydarzeniami, miejscami czy osobami. Nie służą zatem w toku narracji wiernemu odzwierciedlaniu rzeczywistości (na przykład fotografowanych przedmiotów), lecz przede wszystkim odwołują się do jednostkowych wspomnień. „Wyrывая нежako fragment rzeczywistości ze strumienia czasu, fotografia umieszcza go w nowym i niepoddanym niszcycielskiej sile czasu porządku, stwarzając przy tym iluzję (Sontag powiada: fikcję) natychmiastowego dostępu do minionej rzeczywistości”⁹ – pisze Zaleski. W dalszej części swych rozważań stwierdza, że fotografia jest alegorią całej przeszłości, a utrwalone na kliszy obrazy ożywiają pamięć i wyobraźnię¹⁰. Fotograficzne ekfrazy nie występują w tekście w sposób autonomiczny, są bowiem powiązane z fabułą oraz bohaterem literackim, narratorem czy podmiotem lirycznym, który je przywołuje. Zależności między fotografią a narracją literacką nie sprowadzają się jednak tylko do przekładu jednej formy wyrazu (zdjęcia) na drugą (literaturę)¹¹.

Fotografie, jak to ujął Roland Barthes, „wystawiają się na cudzy wzrok”¹², czyli angażują cudze spojrzenie, podkreślając niemożliwą do pokonania asymetrię między osobą patrzącą a osobą utrwaloną na zdjęciu. Ekfrastyczne opisy zdjęć niejednokrotnie rozrastają się do postaci rozbudowanych opowieści; czasem fotografia staje się czymś w rodzaju katalizatora narracji, odsłaniając i wyjaśniając życie uchwyconej na niej postaci¹³. Jak zauważa Łebkowska: „Ich [fotografii –K.B.] znamienny dla prozy współczesnej charakter nie tylko sprzyjać ma próbie oswojenia świata, nie tylko służyć może zabiegom auto-

⁸ Z a l e s k i, dz. cyt., s. 7.

⁹ Tamże, s. 44.

¹⁰ Por. tamże, s. 68.

¹¹ Por. Z a l e w s k i, dz. cyt., s. 9.

¹² Ł e b k o w s k a, dz. cyt., s. 126. Por. R B a r t h e s, *Światło obrazu*, tłum. J. Trznadel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1996, s. 95.

¹³ Por. Ł e b k o w s k a, dz. cyt., s. 126.

narracyjnym, ale coraz częściej niesie w sobie – mimo wszystko – nadzieję na epifanijsny przeblask w empatycznym współbyciu. Zarazem fotografie – bądź jako paratekstowe ready-mades, bądź jako przedmioty ujęte w ramach narracji, funkcjonujące jako panneau, fetysz czy klisza wzniosłości, w swym unieruchomieniu, w swej funkcji wskazania to jest to i tak było – odsłaniają ślad tego, co całkowicie poza możliwością uchwycenia”¹⁴.

Świat sfotografowany postrzegany jest jako bezpośrednio „przylegający” do rzeczywistego¹⁵. „Aparaty fotograficzne – pisze Susan Sontag – miniaturyzują doświadczenie, przekształcają historię w spektakl i wzbudzając współczucie, zarazem je usypiają, stwarzają dystans uczuciowy. Realizm fotografii stwarza zamęt co do rzeczywistości, zamęt, który na dłuższą metę jest moralnym środkiem znieczulającym – zarówno na krótki, jak i na dłuższy czas – działa pobudzająco na zmysły, a dzięki temu otwiera nam oczy”¹⁶.

LITERACKIE WYKORZYSTANIE FOTOGRAFII

Marianna Michałowska określiła fotografię jako jedną z „maszyn pamiętania”¹⁷, mających przeciwdziałać naturalnemu mechanizmowi ludzkiego mózgu, polegającemu na oczyszczaniu się z nadmiaru zbędnych informacji poprzez zapominanie. Dlatego niektórzy badacze skłaniają się do stwierdzenia, że nie tylko pamiętamy dzięki fotografiom, ale wręcz nie potrafimy pamiętać inaczej niż za pośrednictwem fotografii¹⁸. „Zapominanie jest konieczne zarówno dla społeczeństwa, jak i dla jednostki. Trzeba umieć zapomnieć, aby poczuć smak chwili, obecności i pragnienia; sama pamięć też potrzebuje zapomnienia: trzeba stracić najbliższą przeszłość, by odnaleźć przeszłość najdawniejszą”¹⁹ – zauważa Marc Augé. Zapomnienie niekiedy może być niezbędne także do zaleczenia psychicznych ran, przypomnienie bowiem często powoduje ich otwarcie, odświeża doznanie bólu (choć czasami prowadzi do oczyszczenia, przepracowania traumy²⁰).

Zdaniem Anji Tippner najnowsza literatura polska cechuje się refleksją nad wytwarzaniem wspomnień, wywoływanych również obrazami. *Hanemann*

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. M. K o s z o w y, *Fotografia i literatura. Między fenomenologią a psychoanalizą*, w: *Fotografia. Spojrzenia literackie i filmowe*, s. 8.

¹⁶ S. S o n t a g, *Heroizm widzenia*, w: tamże, *O fotografii*, tłum. S. Magała, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986, s. 105.

¹⁷ M. M i c h a ł o w s k a, *Mediowanie pamięci. O pinhole raz jeszcze*, „Kultura Popularna” 2016, nr 2(48), s. 125.

¹⁸ Por. tamże, s. 130.

¹⁹ M. A u g é, *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2009, s. 13.

²⁰ Por. M i c h a ł o w s k a, dz. cyt., s. 127n.

ze względu na włączenie w narrację obok opowiadania także fotografii jako medium pamięci, może zostać uznany za przykład powieści hybrydycznej²¹. Jak zauważa Łebkowska, „można przyjąć, że zdjęcie – przecież niejako z założenia unieruchamiające czasowości – gdy w postaci gotowego przedmiotu włączone zostaje w tekst, a tym samym wcielone w rozwijającą się w czasie opowieść, znajduje odzew na tkwiące w nim implicite pragnienie narracji”²². Znaczenie fotografii nie wynika wyłącznie z jej siły faktograficznej, istotny jest bowiem również niesiony przez nią ładunek emocjonalny, wyzwalany w kontakcie z nią. „Fotografie – to chyba najbardziej tajemnicze przedmioty, które tworzą i zespalają nowoczesne środowisko. Zdjęcia są wszakże uchwyconymi fragmentami przeżyć”²³ – pisze Sontag. Istotny jest również fakt, że przywoływane w powieściach fotografie są niejako skierowanym do czytelnika zaproszeniem do refleksji na temat świata z przeszłości i jego znaczenia dla współczesności²⁴.

Łebkowska, rozważając różne aspekty literackiego wykorzystania fotografii, dochodzi do następujących wniosków: „W prozie współczesnej fotografia – [...] jako przedmiot przedstawiony w ramach narracji – funkcjonuje częściej (co oczywiście nie oznacza zawsze) jako medium wspomagające aniżeli demaskujące: demaskujące czy to poznanie innego, czy poznanie siebie. Taką jej rolę – wspomagającą i to w różnych wariantach – znaleźć można w prozie Chwina. Tu z kolei nie tyle ważny jest np. szczegółowy opis zdjęć, ile ich oddziaływanie na patrzącego. [...] W *Hanemannie*, powieści rozgrywającej się między dwoma biegunami, mianowicie między skłonnościami do samobójstwa a afirmacją życia, fotografie postaci pełnią funkcję terapeutyczną i empatyzującą. Główny bohater oglądający zdjęcie narzeczonej, która zginęła w wypadku, czy patrzący na zdjęcia Witkacego (tu uobecnionego głównie przez pryzmat właśnie samobójstwa) na próżno szuka porozumienia czy empatyzującego punctum; z kolei fotografia młodego Hanemanna i jego narzeczonej, oglądana przez jego ucznia, połączona z wyobraźniowym obrazem Kleista i Henrietty na chwilę przed ich samobójstwem, sprzyja – wbrew oczekiwaniom – właśnie afirmacji życia. Co jednak w tym wszystkim najważniejsze: u Chwina fotografie bodaj najmocniej i najwyraźniej oddziałują na oglądających je bohaterów, nie tylko wyzwalają emocje, ale także zmieniają tok akcji”²⁵.

²¹ Zob. A. T i p p n e r, *Ślady przeszłości. Opowiadanie i fotografia jako media pamięci u Stefana Chwina i Pawła Huelle*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2006, nr 13(33), s. 153-170.

²² Ł e b k o w s k a, dz. cyt., s. 118.

²³ S. S o n t a g, *W platońskiej jaskini*, w: taż, *O fotografii*, s. 8.

²⁴ Zob. T i p p n e r, dz. cyt.

²⁵ Ł e b k o w s k a, dz. cyt., s. 123.

Gdy pan J. przyniósł Hanemannowi album ze zdjęciami malarza (którego z całą pewnością możemy zidentyfikować jako Witkacego), Niemiec nie był w stanie stwierdzić, jak naprawdę wyglądał mężczyzna; na fotografiach uwieczniono bowiem rozmaite miny artysty – w efekcie na każdym zdjęciu twarz była inna, takie same pozostawały jedynie oczy. Tytułowy bohater powieści Chwina chciał poprosić o pokazanie mu fotografii, która przedstawiałaby postać malarza tak, jak wyglądała ona w rzeczywistości, zdał sobie jednak sprawę, że zapewne taka podobizna w ogóle nie istnieje²⁶. Jak wiadomo, pozując do zdjęć, Stanisław Ignacy Witkiewicz niemal zawsze stroił miny, utrudniając tym samym utrwalenie wizerunku jego prawdziwej twarzy²⁷.

„Fotografowie nie oddają po prostu realistycznie rzeczywistości. To rzeczywistość oglądamy i oceniamy właśnie z punktu widzenia wierności, jakiej dochowuje fotografia”²⁸. W przytoczonej tu scenie z *Hanemanna* fotografia nie służy uwiecznieniu wyglądu osoby, jest raczej nośnikiem, na którym można zarejestrować jego zabawy, mogące w pewnym sensie aspirować nawet do miana sztuki. Warto w tym miejscu wspomnieć, że w wielu współczesnych dziełach istotny jest krytyczny dialog z materialnymi pozostałościami po przeszłości, pozostałościami nie tylko tekstowymi, ale również wizualnymi²⁹.

FOTOGRAFICZNE MEMENTO MORI

Fotografia jest sposobem utrwalania pamięci o ludziach; oczywiście jedynie tych, którzy żyli w czasach, gdy już dysponowano odpowiednią techniką. Oglądanie przodków uwiecznionych na zdjęciach tworzy iluzję spotkania z nimi³⁰. Przedstawione w *Drachu* postaci, gdy fotograf naciśnie spust migawki, „wypalają się” na kliszy³¹, tak jak wypala się znak – w ten sposób podkreślona zostaje trwałość tego rodzaju wizerunku: „Josef i Valeska wypalają się na kliszy i tak już pozostaną. Nie na wieki wieków, ale na długo”³². Fotografie umożliwiają przetrwanie wspomnień nie tylko o ukazanych na nich osobach,

²⁶ Por. Chwina, dz. cyt., s. 173.

²⁷ Owa umiejętność kamuflażu uznana została za zaletę Witkacego – zdolność udawania kogośkolwiek mogła być przydatna zwłaszcza w rzeczywistości wojennej, nierzadko wymagającej ukrywania się. Tym bardziej zdziwił Hanemanna los autora *Pożegnania jesieni*, który mógł przecież stosunkowo łatwo wymknąć się z ogarniętego wojną kraju.

²⁸ Sontag, *Heroizm widzenia*, s. 84.

²⁹ Por. Tipton, dz. cyt., s. 153.

³⁰ Por. Michalowska, dz. cyt., s. 129.

³¹ Por. Wardoch, dz. cyt., s. 73.

³² Tamże, s. 77.

ale także o autorze zdjęć. Pozbawiony spadkobierców fotograf z powieści Twardocha przetrwa jedynie w pamięci kolekcjonerów starych fotografii³³.

Susan Sontag zwraca uwagę na jeszcze jeden ciekawy aspekt fotografii: „Wszystkie fotografie mówią: «Memento mori». Robiąc zdjęcie, stykamy się ze śmiertelnością, kruchością, przemijalnością ludzi i rzeczy. Właśnie dlatego, że wybieramy jakąś chwilę, wykrawamy ją i zamrażamy, wszystkie zdjęcia stanowią świadectwo nieubłagalnego przemijania”³⁴. W *Drachu* Valeska, która nie miała okazji długo cieszyć się obecnością męża, będzie musiała zadowolić się oglądaniem ślubnej fotografii³⁵. Zdjęcie towarzyszy kobiecie do końca życia, będzie je trzymała w dłoniach w dniu swojej śmierci³⁶, gdy pamięć osłabnie już tak bardzo, że fotograficzny wizerunek małżonków nie tyle będzie ją stymulować, ile zastępować. Portret młodej pary umożliwia kobiecie cofnięcie się w czasie do szczęśliwej chwili: „Trzyma kartonik z fotografią, na której jest ona właśnie, Valeska Magnor, w wieku lat dwudziestu jeden”³⁷. Opis przeżyć bohaterki *Dracha* zestawzić można z przemyśleniami Sontag: „Fascynacja, którą budzą w nas fotografie jako swoiste memento mori, wiąże się także z rozbudzaniem sentymentalizmu. Fotografie zamieniają przeszłość w przedmiot czułego rozmarzenia, zamazując moralne rozróżnienia i rozbrajając oceny historyczne uogólnionym patosem spojrzenia w przeszłość”³⁸.

Nieprzypadkowo Twardoch użył konstrukcji czasu teraźniejszego do opisu wydarzeń dziejących się w przeszłości. Według Rolanda Barthes’a fotografia zostaje obarczona nostalgiczną i melancholijną tendencją człowieka do szukania potwierdzenia, że to, czego już nie ma, naprawdę kiedyś było. Wykorzystanie fotografii w literaturze służy ujawnieniu braku – świat nie jest (już) taki, jaki był, gdy został ujęty na fotografii³⁹. W powieści Twardocha oglądanie zdjęcia ojca musi zastąpić Geli realne obcowanie z rodzicem, który trafił do obozu w Mauthausen⁴⁰. Warto przywołać w tym miejscu stwierdzenie Barthes’a, że fotografia jest powrotem umarłych⁴¹. Również Jacques Derrida w jednej ze swych prac, nawiązując do poglądów autora *Podstaw semiotologii*, określił obraz fotograficzny jako swego rodzaju powrót umarłego, swoiste nawiedzenie⁴².

³³ Por. tamże, s. 78.

³⁴ S o n t a g, *W platońskiej jaskini*, s. 19.

³⁵ Por. T w a r d o c h, dz. cyt., s. 77.

³⁶ Por. tamże, s. 78.

³⁷ Tamże, s. 79.

³⁸ S. S o n t a g, *Melancholijne przedmioty*, w: tamże, *O fotografii*, s. 70.

³⁹ Por. K o s z o w y, dz. cyt., s. 14.

⁴⁰ Por. T w a r d o c h, dz. cyt., s. 169.

⁴¹ B a r t h e s, dz. cyt., s. 21.

⁴² Por. J. D e r r i d a, *The Deaths of Roland Barthes*, w: tenże, *The Work of Mourning*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2001, s. 54.

Michałowska w swym artykule zwróciła uwagę, że określając fotografię jako medium, należy pamiętać o dwóch znaczeniach tego słowa – tym bardziej oczywistym (medium jako środek przekazu) i tym, które często jest pomijane (medium jako osoba komunikująca się z duchami)⁴³. Dla przywołanych wyżej bohaterów literackich zdjęcia zmarłych bliskich są nie tylko przypomnieniem wspólnie spędzonych chwil, ale również niejako substytutem tych ludzi, wypełniającym pustkę po ich stracie. Cierpienie osób oglądających fotografie staje się mniej dotkliwe, gdyż ich bliscy są wówczas w ten szczególny sposób przy nich obecni.

Fotografia, jak zauważa Sontag, wykazuje zdolność do metaforycznego przywracania zagrożonej ciągłości życia rodzinnego – zdjęcia gwarantują bowiem symboliczną obecność nieobecnych w rzeczywistości krewnych⁴⁴. „Nieruchoma fotografia – to chwila obdarzona przywilejem trwałości, można ją zamienić na niewielki, płaski przedmiot i oglądać do woli”⁴⁵. Jedną z właściwości zdjęć jest zdolność przywracania tego, co już nieobecne. Stary rodzinny album staje się tym sposobem czymś w rodzaju rezerwuaru pamięci. Fotografia może być w tym znaczeniu porównana do broni obosiecznej – „jednocześnie zabija i przedłuża wspomnienia”⁴⁶, jeżeli bowiem coś „umieściliśmy w rezerwarze pamięci, to nie musimy już tym czymś obarczać własnego umysłu”⁴⁷.

Josef z powieści Twardocha pozostanie w pamięci potomnych w takim ubiorze, w jakim utrwalony został na ślubnej fotografii⁴⁸. Prawdopodobnie tym, którzy nie zapamiętali go żywego, będzie się on już zawsze kojarzył z postacią w surducie, kamizelce i muszce⁴⁹. To cecha fotografii, którą zauważył Roland Barthes: zmienia ona podmiot w przedmiot, niekiedy nawet, jak można to określić, przedmiot muzealny⁵⁰. Sontag zaś pisze: „Siła zdjęcia jest tak wielka, że umożliwia spokojne przyjrzenie się chwilom, które upływ czasu zazwyczaj szybko zastępuje innymi. To zamrażanie czasu – bezcelne, dotkliwe stasis każdego zdjęcia – stworzyło nowe, bardziej pojemne kanony piękna. Ale prawdy, uwieczniane każda w osobnej chwili, choćby nie wiadomo jak ważne czy przełomowe, bardzo niewiele mają wspólnego z potrzebą zrozumienia. Wbrew sugestiom wysuwany przez rzeczników humanizmu na temat fotografii, zdolność aparatu do przekształcania rzeczywistości w coś

⁴³ Por. Michałowska, dz. cyt., s. 129.

⁴⁴ Por. Sontag, *W platońskiej jaskini*, s. 13.

⁴⁵ Tamże, s. 20.

⁴⁶ R.K. Przybylski, *Jak fotografia zahacza się o rzeczywistość? A jak literatura wiąże się z fotografią?*, w: *Intersemiotyczność. Literatura wobec innych sztuk (i odwrotnie)*, s. 134n.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. Twardoch, dz. cyt., s. 77.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. Barthes, dz. cyt., s. 28.

pięknego wypływa ze względnej słabości zdjęcia jako środka przekazywania prawdy⁵¹.

Fotografia, choć pozornie zachowuje fragment świata, w rzeczywistości nie oddaje jego istoty. Można tę relację określić – za Martą Koszow – jako przeświadczenie o indeksalnej łączności zdjęcia ze światem. W przypadku oglądania starych zdjęć indeks stracił jednak swoją przyczynę – świat przedstawiony na fotografii już nie istnieje. Zdjęcie, jak twierdzi Koszow, nawiązując do koncepcji Barthes’a, zawiera niekwestionowalny, lecz utracony moment przeszłości. To, co utrwalono na kliszy, znajdowało się przez chwilę przed obiektywem, ale w momencie powstania zdjęcia już zniknęło. Zdaniem Barthes’a fotografia jest odciskiem świata, ale takim, który utracił swoje odniesienie i rzeczywisty kontekst⁵²: „Świat istniejący w kadrze niepowracalnie przestał istnieć w rzeczywistości zaraz po naciśnięciu spustu aparatu”⁵³.

W czasie wojny znikają ludzie, a nawet całe miasta – tak w sensie dosłownym, jak i metaforycznym, gdy bezpowrotnie ginie dawny charakter miejscowości. Czasem jedyne, co pozostaje, to obraz utrwalony na kliszy. W powieści Chwina czytamy: „Nie było już Miasta. I tylko z ciemnych fotografii, które wisały nad stolikiem ze szkła, przy którym piliśmy kawę, fotografii z atelier samego Ballerstaedta, płynęła ku nam miękka ciemność ulic biegnących ku Motławie, połysk drobnego bruku na Mariackiej i mleczne światło latarń na Szerokiej, które co wieczór zapalał Hans Lempke, sąsiad pana Zimermana z Osieku, podjeżdżający do każdego słupa na starym rowerze «Urania», by z drabinki sięgnąć płomykiem pod klosz”⁵⁴. Katarzyna Wakuła tak pisze o utworach Chwina: „Losy głównych bohaterów naznaczone są wędrówką podyktowaną wydarzeniami dziejowymi; ich egzystencja nie przynależy do jednego konkretnego miejsca, wręcz przeciwnie: ma charakter mozaiki zbudowanej w oparciu o poetykę fragmentu”⁵⁵.

FOTOGRAFIE OBCYCH

Chwin ukazuje sytuację, gdy w opuszczonym budynku nowi lokatorzy odnajdują zdjęcia poprzednich mieszkańców. Uwiecznione na nich postaci, choć przecież nie są żywymi ludźmi, zdają się niemo przyglądać obcym osobom

⁵¹ S o n t a g, *Heroizm widzenia*, s. 107.

⁵² Por. K o s z o w y, dz. cyt., s. 10.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ C h w i n, dz. cyt., s. 21.

⁵⁵ K. W a k u ł a, *Korespondencja sztuk – literatura i sztuki plastyczne. Na przykładach tekstów Stefana Chwina*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2016, s. 47.

zajmującym ich dawny dom⁵⁶. Wizerunki te są w pewnym sensie dopełnieniem, przedłużeniem czy też zastępstwem realnie istniejących osób, które nie mogą fizycznie znajdować się w swych domach, ale jednak niejako pozostawiły w nich swych przedstawicieli. Jako interesujący komentarz do przywołanego tu przykładu można potraktować fragment *Światła obrazu* Barthes'a: „Dosłownie rzecz biorąc, zdjęcie jest emanacją przedmiotu odniesienia. Od rzeczywistego ciała, które tu było, pobiegły promienie, które dotykają mnie – mnie, który tu jestem. Nieistotna jest długość trwania przekazu; zdjęcie osoby, której już nie ma, dociera do mnie jak zbłąkane promienie gwiazdy. Tak jakby coś w rodzaju pępowiny łączyło ciało fotografowanej rzeczy z moim spojrzeniem”⁵⁷.

Na nieco inną kwestię zwraca uwagę Sontag: „Wydarzenie przeminie, ale zdjęcie zostanie, nadając utrwalonemu wydarzeniu pewien rodzaj nieśmiertelności i znaczenia, których bez zdjęcia byłoby ono pozbawione. Podczas gdy prawdziwi ludzie zabijają innych ludzi albo siebie, fotograf ukrywa się za aparatem i stwarza maleńki fragment innego świata – świata obrazów, który głośno obwieszcza, że przetrwa nas wszystkich”⁵⁸.

Nikodem Gemander, postać z powieści Twardocha, postanawia, że na ścianach jego mieszkania wisieć będą reprodukcje zdjęć jego przodków: Josefa i Valeski, ich syna Ernsta, Richata Bieli, wreszcie ojca architekta, Stanisława. Niektóre osoby nie są znane młodemu mężczyźnie, wujek, z którym przegląda on zdjęcia, musi dokonać ich identyfikacji⁵⁹. Fotografie stanowią jednak jedynie pewną formą iluzji: „Nikodem ogląda każde zdjęcie bardzo starannie, wpatruje się w twarze, jakby chciał w nich coś wypatrzyć, ale sam nie wie, czego w nich szuka. Czegokolwiek by szukał – nie znajduje”⁶⁰. Jak zauważył Wojciech Rusinek, historia Nikodema oparta jest na zdjęciach⁶¹. Podobizny członków rodziny mogą mieć znaczący wpływ na ludzi, jak w przypadku Stanisława Gemandera, który „wychowuje się w cieniu portretu Joachima Gemandera”⁶². Przywołane wyżej sytuacje z powieści przywodzą na myśl fenomen, który Sontag opisała następująco: „Poprzez fotografie każda rodzina stwarza kronikę pisaną portretami – przenośną walizeczkę obrazków, które zaświadczać o wspólnym życiu. Nie ma tu znaczenia, jakie sytuacje utrwalamy, ważne, że zdjęcia w ogóle się wykonuje i z pietyzmem przechowuje”⁶³.

⁵⁶ Por. Chwini, dz. cyt., s. 71.

⁵⁷ Barthes, dz. cyt., s. 144.

⁵⁸ Sontag, *W platońskiej jaskini*, s. 20.

⁵⁹ Por. Twardoch, dz. cyt., s. 133n.

⁶⁰ Tamże, s. 134.

⁶¹ Por. W. Rusinek, *Genesis z Dracha*, „Twórczość” 71(2015) nr 5(834), s. 112.

⁶² Twardoch, dz. cyt., s. 247.

⁶³ Sontag, *W platońskiej jaskini*, s. 13.

W jednej ze scen *Hanemanna* zastosowana została swego rodzaju inwersja: to nie fotografie są podobne do twarzy, lecz odwrotnie – twarze żywych ludzi przypominają obrazy utrwalone na kliszy. We wspomnieniach Zimmermanna twarze były jakby osnute mgłą, tylko na krótką chwilę wyłaniały się z pamięci, i to w postaci zdeformowanej, przypominającej raczej widmo na szklanej płycie fotograficznej⁶⁴.

Jak zauważa Barthes, „niezależnie od tego, co ukazuje zdjęcie, i jak to czyni, jest ono zawsze niewidoczne: to nie zdjęcie widzimy”⁶⁵. Gdy w powieści Twardocha Nikodem przegląda zdjęcia, z albumu wypada fotografia dwudziestoletniej dziewczyny, wykonana prawdopodobnie w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Mężczyzna nie rozpoznaje wizerunku, natomiast wujek Pyjter (który sam wykonał tę fotografię) nie chce powiedzieć Nikodemowi, kim jest owa kobieta (mówiący na co dzień po polsku mężczyzna na widok fotografii zaczyna na moment posługiwać się śląską gwarą). Pyjter poleca architektowi, by zapytał swego ojca o dziewczynę ze zdjęcia⁶⁶. Gdy Stanisław spogląda na odbitkę, staje się coś dziwnego, „znika nagle ostatnich czterdzięści lat”⁶⁷. Po raz kolejny fotografia umożliwia oglądającej ją postaci przeniesienie się do odległej przeszłości (jak Valesce, wpatrującej się w zdjęcie ze swego ślubu). Widok twarzy dziewczyny, która była ukochaną ojca Nikodema, obudził wspomnienia w starszym już człowieku i skłonił go do refleksji nad przemijającym czasem i utraconą miłością⁶⁸. Gdy Nikodem wyrzyna ojca z zamyślenia pytaniem, kim jest osoba uwieczniona na zdjęciu, starszy Gemander odpowiada, że to „nikt”; syn rozumie go i postanawia nie drażnić tej kwestii⁶⁹. Zastanowić się można, dlaczego opisywana tu fotografia wypadła z albumu. Być może po prostu mocowanie nie wytrzymało próby czasu. Nie można jednak wykluczyć, że podobizna ta celowo nie została przytwierdzona, a jedynie wsunięta pomiędzy karty. Symbolizowałoby to trudność podjęcia decyzji związanej ze wspomnieniami dotyczącymi dziewczyny: z jednej strony pragnienie zachowania ich, z drugiej zaś brak akceptacji dla „oficjalnego” wprowadzenia jej do owego rezerwuaru pamięci.

Fotografia, nawet taka, na którą bohater powieści natrafia przypadkiem, może być pretekstem do rozpoczęcia rozmowy⁷⁰. Na przykład pan J. po ujrzaniu w znajdującej się na biurku *Hanemanna* książce fotografii młodzieńca w pruskim mundurze stwierdził, że zna historię podobną do tej, którą opisano

⁶⁴ Por. Chwini, dz. cyt., s. 22.

⁶⁵ Barthes, dz. cyt., s. 17.

⁶⁶ Por. Twardoch, dz. cyt., s. 135.

⁶⁷ Tamże, s. 137.

⁶⁸ Por. tamże, s. 138.

⁶⁹ Por. tamże, s. 139.

⁷⁰ Por. Chwini, dz. cyt., s. 108.

w listach Kleista⁷¹. Zdjęcia w utworze literackim pełnią także inne funkcje: w *Drachu* oglądanie zamieszczonych w magazynie pornograficznym wizerunków nagich kobiet poprzedziło pierwsze doświadczenia seksualne Nikodema⁷². Przywołane wyżej przykłady roli fotografii w analizowanych powieściach zdają się korespondować z Barthes'a koncepcją *punctum*, mówiącą o byciu zagadniętym przez zdjęcie, zakładającym pewne zaangażowanie wynikające ze zwrócenia uwagi na określone szczegóły fotografii (w przeciwieństwie do studium, które ma miejsce wówczas, gdy jej odbiór przebiega bez zaangażowania emocjonalnego)⁷³.

REFLEKSJE BOHATERÓW NAD FOTOGRAFIAMI

Fotografia umożliwia postaciom literackim uzmysłowienie sobie upływu czasu. Choć zanurzona jest w wiecznym „teraz”, podkreśla dokonujący się nieustannie proces zmian, dosięgający bez wyjątku każdego i wszystko⁷⁴. Zdjęcia są również jednym ze znaków melancholii, która – w odróżnieniu od nostalgii – nie ma swojego punktu odniesienia, jest żalem po stracie czegoś, co nigdy nie było w posiadaniu odczuwającej melancholię osoby⁷⁵.

Bohaterom powieści stają przed oczami wspomnienia z przeszłości – budynki, inni ludzie, wydarzenia, „tak jakby pamięć tylko niedbale tasowała zbrązowiałe fotografie przed wrzuceniem ich w ogień”⁷⁶. Ta piękna metafora z *Hanemanna* ukazuje sposób działania ludzkiej pamięci, przywołującej jedynie wybrane obrazy, często statyczne (jak fotografie), a wiele z nich usuwającej na zawsze. Co istotne, odtwarzane z pamięci obrazy nie są identyczne z rzeczywistością, są „zbrązowiałe”, jakby starzały się wraz z upływem czasu. Porównanie wspomnień do tasowanych ręką pamięci obrazów pojawia się także w dalszej części powieści⁷⁷.

Fotografie przypominają nam o tym, czego być może nie chcielibyśmy pamiętać. Zniszczenie tych materialnych śladów minionych lat może oznaczać pragnienie wymazania z pamięci przykrych obrazów. Próba spalenia fotografii, przedstawiona w drugim rozdziale *Hanemanna*⁷⁸, nie powiodła się. Tytułowy

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. T w a r d o c h, dz. cyt., s. 132n.

⁷³ Zob. B a r t h e s, dz. cyt.

⁷⁴ Por. P r z y b y l s k i, dz. cyt., s. 131n.

⁷⁵ Por. P. C z a p l i Ń s k i, „*Hanemann*” Stefana Chwina albo o kruchości istnienia, w: *Lektury polonistyczne. Literatura współczesna*, t. 2, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 1999, s. 522n.

⁷⁶ C h w i n, dz. cyt., s. 79.

⁷⁷ Por. tamże, s. 92.

⁷⁸ Por. tamże, s. 14.

bohater przez chwilę spoglądał na skręcający się w płomieniach błyszczący papier, po czym dłonią zdusił ogień i wyciągnął z popiołu fragmenty zdjęć. Żywioł, który miał zatrzeć wspomnienia powieściowej postaci, ukrył także przed czytelnikiem znaczną część obrazów utrwalonych na kliszy. Na strzępkach nadpalonych fotografii można dostrzec jedynie kilka przedmiotów: czubek buta, koronkową suknię, parasol, ciemny kapelusz otoczony różami⁷⁹. Między innymi te przedmioty, jak twierdzi Tippner, mają „wypełnić lukę w pamięci o nazwie Hanemann, by uczynić ją bardziej zrozumiałą”⁸⁰. Jak wskazuje opisana scena, wspomnienie nie jest wywołane wolą człowieka, w którego pamięci zostało przechowane, lecz raczej skutek przypadku, drogą luźnych skojarzeń⁸¹.

Podjęta przez bohatera powieści próba złożenia kawałków zdjęć w całość okazała się daremna – ogień bezpowrotnie zniszczył dużą część fotografii, ale ocalałe fragmenty przywołały wspomnienia uwiecznionej na nich kobiety. Skrawki papieru fotograficznego stanowiły jednak jedynie punkt wyjścia do odtworzenia w pamięci Hanemanna sekwencji wykonywanych przez dziewczynę czynności. Statyczna i niepełna fotografia niejako przerodziła się w film, na którym uwieczniono poprawianie fryzury⁸². Znacząca większość składających się nań obrazów zachowała się zapewne w pamięci Niemca, a poskładane przez niego z nadpalonych fragmentów zdjęcie stanowiło bodziec, który uruchomił mechanizm przypominania.

*

Wydaje się, że pod względem sposobów wprowadzania motywu fotografii omawiane w niniejszym szkicu powieści Chwina i Twardocha nie różnią się znacząco od innych dzieł prozatorskich polskiej literatury współczesnej. Zwykle bowiem fragmenty poświęcone zdjęciom wykorzystują podobny schemat: bohater przygląda się fotografii, wkrótce jednak przestaje traktować ją jedynie jako artefakt utrwalający pewien wycinek rzeczywistości, obraz wywołuje bowiem myśli, skojarzenia i wspomnienia podmiotu obserwującego zdjęcie. Niekiedy postacie literackie powracają do tych samych fotografii, poddając je nowym próbom refleksji lub usiłując rozpoznać uwiecznione na nich osoby czy też przypomnieć sobie pewne szczegóły z nimi związane lub konkretne sytuacje⁸³. Cezary Zalewski przywołuje w tym kontekście określenie Julia

⁷⁹ Por. tamże.

⁸⁰ Tippner, dz. cyt., s. 165.

⁸¹ Por. Chwin, dz. cyt., s. 14.

⁸² Por. tamże, s. 15.

⁸³ Por. Zalewski, dz. cyt., s. 197.

Cortázara, nazywającego fotografię „papierowym lustrem”⁸⁴, w którym odbija się świat oraz przegląda się bohater.

Tym, co w pewien sposób wyróżnia powieści *Hanemann* i *Drach*, jest powiązanie motywu fotografii z odwołaniami do historii, zwłaszcza do wydarzeń o charakterze globalnym (jak druga wojna światowa), będących – również w odczuciu bohaterów – kamieniami milowymi dziejów. W fabule tych powieści zdjęcia przodków lub innych osób nie funkcjonują jedynie jako wizerunki kogoś niezbyt dobrze pamiętanego lub nieznanego – są również czymś w rodzaju „głosu z zaświatów”, świadectw minionej epoki, oddzielonej nieprzekraczalną granicą od teraźniejszości postaci literackich. Takie wykorzystanie motywu fotografii koresponduje z konstrukcją bohaterów obu powieści – żyjących w okresach zawirowań historycznych, uwikłanych we wspomnienia (często ewokowane obcowaniem ze starymi zdjęciami), niepewnie czujących się we współczesności, mających przed sobą niepewną przyszłość; zagubionych, uwikłanych w skomplikowane życie rodzinne lub go pozbawionych. Szczególna rola motywu fotografii związana jest z zaburzeniem chronologii narracji – niejednokrotnie bowiem pretekstem do owych „przeskoków” czasowych są właśnie ustępy poświęcone zdjęciom i obcowaniu z nimi. Sceny oglądania fotografii często służą wyeksponowaniu znaczenia towarzyszących tej czynności refleksji bohaterów.

Zalewski proponuje w swym opracowaniu następującą klasyfikację fotografii ze względu na funkcje pełnione przez nie w tekście: (1) zdjęcia będące elementem wystroju wnętrza, służące uwiarygodnieniu obrazu literackiego, a także dostarczające informacji na przykład o właścicielu mieszkania; (2) zdjęcia nieprzedstawiające bohatera ani członków jego rodziny, lecz mające „poszerzać” świat przedstawiony, odwołujące się do innych (a niejako symultanicznych) czasów czy miejsc; (3) zdjęcia związane bezpośrednio z danym bohaterem lub jego bliskimi, czasem będące pretekstem do przybliżenia historii rodu lub konkretnych jego przedstawicieli. Funkcje te mogą się na siebie nakładać, zawsze jednak któraś z nich dominuje⁸⁵.

Wydaje się, że w przypadku analizowanych tu dzieł owe funkcje w pewnym stopniu ulegają zaburzeniu. Zdjęcia często nie dostarczają informacji, a przeciwnie – „zadają pytania”, na które nie da się znaleźć odpowiedzi, niekiedy jedynie przypominają o istnieniu nieznanych osób. Jak zauważa Marta Koszowy, „w *Hanemannie* zdjęcie jest jedynie śladem, odsyłającym do jakiejś minionej, ulotnej i wątpliwej chwili, nie oddaje istoty świata, prowokuje

⁸⁴ Tamże, s. 197n.

⁸⁵ Por. tamże, s. 200n.

śmierć, jest skamieliną osoby na nim przedstawionej, uwięzionej jak owad w bursztynie, mediuje świat fragmentarycznie”⁸⁶.

Obecne w powieściach sceny związane z fotografiami skłaniają czytelników do refleksji nie tylko na temat przeszłości, ale również teraźniejszości i przyszłości: Jak zapamiętają mnie moi potomkowie? Co pomyślą o mnie całkowicie przypadkowi ludzie, którzy gdzieś pośród mnóstwa drobiazgów odnajdą mój wizerunek utrwalony na wyblakłym papierze? Gdzie zawisną (o ile w ogóle będą wystawione na światło dzienne) moje podobizny i kto będzie je oglądał? Co się jeszcze wydarzy w moim życiu między momentem utrwalonym na kliszy a chwilą odnalezienia starego zdjęcia? Literatura może stanowić przyczynek do tego rodzaju osobistych przemyśleń i zachęte, by ocalić od wrzucenia w ogień zbłądziłe fotografie naszego życia⁸⁷.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Augé, Marc. *Formy zapomnienia*. Translated by Anna Turczyn. Kraków: Universitas, 2009.
- Barthes, Roland. *Światło obrazu*. Translated by Jacek Trznadel. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 1996.
- Bielak, Tomasz, and Ireneusz Gielata, eds. *Fotografia: Spojrzenia literackie i filmowe*. Katowice: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, 2009.
- Chwin, Stefan. *Hanemann*. Gdańsk: Wydawnictwo Marabut, 1995.
- Czapliński, Przemysław. “Hanemann Stefana Chwina albo o kruchości istnienia.” In *Lektury polonistyczne: Literatura współczesna*. Vol. 2. Edited by Ryszard Nycz. Kraków: Universitas, 1999.
- Derrida, Jacques. “The Deaths of Roland Barthes.” In Derrida, *The Work of Mourning*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001.
- Koszowy, Marta. “Fotografia i literatura: Między fenomenologią a psychoanalizą.” In *Fotografia: Spojrzenia literackie i filmowe*. Edited by Tomasz Bielak and Ireneusz Gielata. Katowice: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, 2009.
- . *W poszukiwaniu rzeczywistości: Mediacyjna rola fotografii we współczesnej prozie polskiej*. Kraków: Universitas, 2013.

⁸⁶ M. K o s z o w y, *W poszukiwaniu rzeczywistości. Mediacyjna rola fotografii we współczesnej prozie polskiej*, Universitas, Kraków 2013, s. 182.

⁸⁷ Choć powstało bardzo wiele opracowań dotyczących związków fotografii i literatury (w tym polskiej), nie ulega wątpliwości, że temat ten nie został wyczerpany; co więcej, wciąż wzrastająca liczba nowych tekstów wykorzystujących motyw fotografii skłania literaturoznawców do kontynuacji prac badawczych z tego zakresu, a teksty starsze nadal stanowią inspirację do nowych przemyśleń, odczytań i interpretacji.

- Krajewski, Marek. "Fotografie jako przedmioty." In *Do zobaczenia: Socjologia wizualna w praktyce badawczej*. Edited by Jerzy Kaczmarek. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2008.
- Lachman, Magdalena. *Jak (nie) być pisarzem: Literatura we współczesnej przestrzeni komunikacyjnej*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 2019.
- Łebkowska, Anna. "Fotografia jako empatyczna mediacja." In *Intersemiotyczność: Literatura wobec innych sztuk (i odwrotnie); Studia*. Edited by Stanisław Balbus, Andrzej Hejmej, and Jakub Niedźwiedź. Kraków: Universitas, 2004.
- Michałowska, Marianna. "Mediowanie pamięci: O pinhole raz jeszcze." *Kultura Popularna*, no. 2 (48) (2016): 116–31.
- Miłosz, Czesław. "Fotografia." In Miłosz, *Wiersze wszystkie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2015.
- Przybylski, Ryszard Kazimierz. "Jak fotografia zahacza się o rzeczywistość? A jak literatura wiąże się z fotografią?" In *Intersemiotyczność: Literatura wobec innych sztuk (i odwrotnie); Studia*. Edited by Stanisław Balbus, Andrzej Hejmej, and Jakub Niedźwiedź. Kraków: Universitas, 2004.
- Rusinek, Wojciech. "Genesis z Dracha." *Twórczość* 71, no. 5 (834) (2015): 109–12.
- Sitarz, Magdalena. *Literatura jako medium pamięci: Świat powieści Szolema Asza*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Sontag, Susan. "Heroizm widzenia." In Sontag, *O fotografii*. Translated by Sławomir Magała. Warszawa: Wydawnicwa Artystyczne i Filmowe, 1986.
- . "Melancholijne przedmioty." In Sontag, *O fotografii*. Translated by Sławomir Magała. Warszawa: Wydawnicwa Artystyczne i Filmowe, 1986.
- . "W platońskiej jaskini." In Sontag, *O fotografii*. Translated by Sławomir Magała. Warszawa: Wydawnicwa Artystyczne i Filmowe, 1986.
- Tippner, Anja. "Ślady przeszłości: Opowiadanie i fotografia jako media pamięci u Stefana Chwina i Pawła Huelle." *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria literacka*, no. 13 (33) (2006): 153–70.
- Twardoch, Szczepan. *Drach*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2014.
- Wakuła, Katarzyna. *Korespondencja sztuk – literatura i sztuki plastyczne: Na przykładach tekstów Stefana Chwina*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2016.
- Zaleski, Marek. *Formy pamięci: O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 1996.
- Zalewski, Cezary. *Pragnienie, poznanie, przemijanie: Fotograficzne reprezentacje w literaturze polskiej*. Kraków: Universitas, 2010.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Krzysztof BABICKI – Fotografia jako medium pamięci. Szkic na podstawie *Hanemanna* Stefana Chwina i *Dracha* Szczepana Twardocha

DOI 10.12887/34-2021-3-135-10

W tekście omówiona została rola fotografii w wybranych dziełach polskiej literatury najnowszej (w *Hanemannie* Stefana Chwina oraz *Drachu* Szczepana Twardocha). W powieściach tych motyw fotografii przede wszystkim wiąże się z nieciągłością narracji; fotografia przywołuje wydarzenia z dawnych lat i zmarłe osoby, ale również uruchamia nowe wątki fabularne. Jako medium pamięci zdjęcia skłaniają do przemyśleń nad wytwarzaniem wspomnień.

Słowa kluczowe: fotografia, Szczepan Twardoch, Stefan Chwin, pamięć, wspomnienia

Kontakt: Katedra Polonistyki, Wydział Humanistyczno-Społeczny, Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, ul. Willowa 2, 43-300 Bielsko-Biała

E-mail: krzysztof.babicki1991@wp.pl

Krzysztof BABICKI, On the Photograph as a Medium: Insights into *Hanemann* by Stefan Chwin and *Drach* by Szczepan Twardoch

DOI 10.12887/34-2021-3-135-10

The article discusses the role of photographs in the selected works of Polish contemporary literature (*Hanemann* by Stefan Chwin and *Drach* by Szczepan Twardoch). In the analyzed novels, the motif of photographs is related mainly to the discontinuity of narration; the motif in question not only helps recall events from the distant past and remember the deceased, but also introduces new plot strands. Being a medium of memory, photographs trigger reflection on the ways in which memories are formed.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: photography, Szczepan Twardoch, Stefan Chwin, memory, reminiscences

Contact: Katedra Polonistyki, Wydział Humanistyczno-Społeczny, Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, ul. Willowa 2, 43-300 Bielsko-Biała, Poland

E-mail: krzysztof.babicki1991@wp.pl

Andrzej BORKOWSKI

PAMIĘĆ WOBEC TRAUMY O osobach z niepełnosprawnością w literaturze współczesnej

Powrót myślami do szczęśliwego domu rodzinnego wyzwala ogromne pokłady energii, niezbędne w walce z poważnymi ograniczeniami fizycznymi. Niejednocześnie jawi się sama kwestia pamięci o urazie. Wydaje się, że jest ona uzależniona od indywidualnych możliwości psychicznych człowieka. Przeważa jednak zjawisko – przynajmniej okresowego – wypierania z pamięci negatywnych obrazów przeszłości. Z czasem jednak wspomnienia te powracają i są niejako obudowywane sensem.

Każde ludzkie cierpienie, każdy ból, każda słabość kryje w sobie obietnicę wyzwolenia, obietnicę radości.

Jan Paweł II¹

Osoby niepełnosprawne (także dzieci i młodzież) mają prawo żyć wśród pełnosprawnych w zwykłych warunkach, na równych prawach i w miarę swoich możliwości winny mieć podobne obowiązki.

Aleksander Hulek²

Pamięć na gruncie psychologicznym i teoriopoznawczym rozumiana jest jako „zdolność do odtwarzania sobie lub do rozpoznawania tego, co minione, a co było niegdyś przedmiotem spostrzegania lub działania, treścią przeżywania, jako przeszłość utrwalona i przechowywana”³. Ponadto pamięć stanowi w istocie coś, co utrwaliło się i jest przechowywane w ludzkim ciele, a zwłaszcza w mózgu, oraz wiąże się z przeszłymi wrażeniami i doświadczeniami, wpływając na czynności, nawyki czy przyzwyczajenia⁴. Ta ogólna definicja pamięci wymaga pewnych uściśleń w kontekście tytułowego zagadnienia.

¹ J a n P a w e ł I I, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2003, s. 172.

² A. H u l e k, *Myśli wybrane*, w: *Systemowość oddziaływań w rehabilitacji, edukacji i psychospołecznej integracji jako przejaw troski o osobę z niepełnosprawnością. Idee prof. Aleksandra Hulka i ich ponadczasowość w teorii i praktyce*, red. K. Barłóg, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2014, s. 7.

³ A. P o d s i a d, hasło „Pamięć”, w: tenże, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Pax, Warszawa 2000, s. 606.

⁴ Tamże.

W artykule bowiem przedstawieni zostaną bohaterowie literaccy (czy też osoby – nie są to jedynie konstrukty stricte fikcyjne), którzy doświadczyli w sposób gwałtowny i nieoczekiwany poważanego urazu. Jak wolno mniemać, w tego rodzaju przypadkach pamięć działa intensywniej niż zazwyczaj, koncentrując się na traumatycznym zdarzeniu oraz towarzyszących mu okolicznościach, ale też – w procesie rehabilitacji zdrowotnej – ogniskując się na uaktualnianiu odległej niekiedy historii podmiotu, na przykład na pozytywnych wspomnieniach, które mają funkcję autoterapeutyczną i stabilizują kondycję psychiczną jednostki po głębokim i nagłym urazie. Jak słusznie podkreślała Aleida Assmann: „Większa część naszych wspomnień, by użyć wyrażenia Prousta, «drzemie» w nas i czeka, by «przebudzić się» za sprawą zewnętrznego impulsu. Wówczas wspomnienia nagle podlegają uświadomieniu, stają się na powrót zmysłowo obecne i w sprzyjających okolicznościach mogą być ujęte w słowa i włączone w dostępny repertuar pamięci. Do dostępnych i niedostępnych wspomnień dochodzą jeszcze wspomnienia nieosiągalne, trzymane pod kluczem, na których straży stoją wyparcie i trauma. Są zbyt bolesne lub wstydlive, aby można było je wydobyć na powierzchnię świadomości bez zewnętrznej pomocy”⁵.

W niniejszych rozważaniach obiektem badań są teksty o charakterze wspomnieniowym, oparte na faktach i spisywane przez osoby z określonym rodzajem niepełnosprawności lub też przez autorów niejako zaproszonych do opowiedzenia historii takich osób. Traktują one o poważnych ograniczeniach ruchu bohaterów tych opowieści, którzy w sposób gwałtowny doświadczyli urazu w wypadku komunikacyjnym, przypadkowej kontuzji podczas wyprawy turystycznej czy choroby o trudnych do ustalenia przyczynach (dystonii)⁶. Wydarzenia te radykalnie zmieniły sposób funkcjonowania opisywanych osób

⁵ A. A s s m a n n, *Cztery formy pamięci*, w: taż, *Miedzy historià a pamięcià*. *Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, WUW, Warszawa 2013, s. 41n.

⁶ Komentując definicje niepełnosprawności formułowane przez organizacje międzynarodowe (UPIAS, DPI), Dean Goodley wskazuje, że akcentują one z jednej strony kwestię deficytów zdrowotnych człowieka, które zostały spowodowane przez jakieś czynniki chorobowe lub urazy (ang. *impairment*), z drugiej natomiast mówią o niepełnosprawności wytwarzanej społecznie (ang. *disability*) (por. D. G o o d l e y, *Disability Studies: An Interdisciplinary Introduction*, Sage, London 2017, s. 9).

W ujęciu Rosemarie Garland-Thomson niepełnosprawność (ang. *disability*) to niezwykle szerokie pojęcie, które skupia w sobie bardzo różne – deprecjonujące ciało – kategorie ideologiczne oraz określenia (np. stary, szalony, nienormalny, chory), które wskazują na jego niedostosowanie do normy kulturowej (por. R. G a r l a n d - T h o m s o n, *Integrating Disability, Transforming Feminist Theory*, „NWSA Journal” 14(2002) nr 3, s. 5).

Zdaniem Alicji Fidowicz wielorakie definicje pojęcia niepełnosprawności na gruncie fizjologii, medycyny, prawa, psychologii czy socjologii ujawniają wspólny rdzeń: „Jest to «różnica». Jednostka (lub grupa) z niepełnosprawnością (niepełnosprawnościami) jest Innym, który różni się od szeroko pojętej większości (lub normy) i tylko od przyjętego przez definiującego paradygmatu zależy, co

oraz ich warunki bytowe, wpłynęły na ich więzi społeczne, kondycję psychiczną i życie duchowe. Do analizy wybrano pogłębione kulturowo i myślowo utwory z kręgu literatury powszechnej oraz rodzimej: *Désirée, czyli czas próby. Opowieść o przetrwaniu*⁷ Heidi Hassenmüller, *W pół drogi do nieba*⁸ Maxa Sinclaira, *Przerwany taniec*⁹ Julie Sheldon i Lucy Elphinstone oraz *Szczygiel. Skok, który zmienił życie*¹⁰ Zbigniewa M. Nowaka.

Niniejszy artykuł koncentruje się zatem na literackich obrazach pamięci oraz jej funkcji w procesie odzyskiwania i odbudowy nie tylko kondycji fizycznej (nie zawsze jest to w pełni możliwe), ale też równowagi psychicznej oraz duchowej przez bohaterów poszczególnych tekstów. Szczególnie frapującym wyzwaniem wydaje się próba zrozumienia działania pamięci w procesie powrotu bohatera z niepełnosprawnością do zdrowia, w tym funkcja terapeutyczna pamięci, z drugiej zaś kwestia uobecniania się sfery sakralnej w przestrzeni życiowej takiej osoby. Utwory te wymykają się jednocześnie określonym typologiom teoretycznoliterackim, przeciwstawiającym sobie na gruncie piśmiennictwa autobiograficznego podstawowe rodzaje narracji (postawę świadka oraz introspekcyjny wgląd w siebie)¹¹. W przypadku analizowanych tekstów można mówić o swoistym dwugłosie narracyjnym: świadectwo wiary, ale też (po)świadczanie swej niepełnosprawności oraz uleczenia duszy i ciała (czasem jedynie duszy) zlewa się z wędrówką w głąb własnego wnętrza.

Już wstępny ogłód wymienionych utworów ujawnia, że nagły wypadek nie tylko silnie oddziałuje na fizyczność ludzką, niejako emanując ogromną energią, ale dotyka też psychiki, powodując trwałe zmiany w osobowości konkretnego człowieka. Pamięć o poważnym urazie jest doświadczeniem niezwykle intensywnym i długotrwałym, pozostawiającym trwały ślad w psychice poszkodowanego. Wywołuje też szereg reakcji organizmu, które utrudniają codzienne funkcjonowanie. Niekontrolowany płacz, problemy ze skupieniem i pamięcią, bezsenność oraz głębokie stany depresyjne, a nawet usiłowanie popełnienia samobójstwa – to objawy często związane z doświadczeniem trau-

będzie istotą tej różnicy” (A. F i d o w i c z, *Niepełnosprawność w polskiej literaturze XX i XXI w. dla dzieci i młodzieży*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2020, s. 25).

⁷ Zob. H. H a s s e n m ü l l e r, *Désirée, czyli czas próby. Opowieść o przetrwaniu*, tłum. A. Soróbka, T. Soróbka, Ossolilneum, Wrocław 2007.

⁸ Zob. M. S i n c l a i r, *W pół drogi do nieba*, tłum. M. Bereta, Wydawnictwo M, Kraków 2011.

⁹ Zob. J. S h e l d o n, L. E l p h i n s t o n e, *Przerwany taniec*, tłum. A. Jakubczyk, M. Jakubczyk, Wydawnictwo M, Kraków 2011.

¹⁰ Zob. Z. M. N o w a k, *Szczygiel. Skok, który zmienił życie*, Wydawnictwo BIS, Warszawa 2015.

¹¹ Por. A. C z e r m i ń s k a, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Universitas, Kraków 2000, s. 19.

matycznym¹². W literaturze przedmiotu podkreśla się, wskazując też na różne metody terapii psychologicznych i farmakoterapii¹³, że sztuka przepracowania traumy zależy od potencjału człowieka, w tym od jego kondycji fizycznej, psychicznej oraz duchowej, ale też od czynników zewnętrznych, a zatem – na co wskazuje już wstępny ogląd omawianych tekstów–świadcstw – rodziny, bliskich, znajomych, a także instytucji i wspólnot religijnych. Bohaterowie utworów literackich w świetle swych ograniczeń bardziej precyzyjnie rozpoznają drogę powołania i dostrzegają wagę więzi społecznych.

Prezentowane analizy mają charakter interdyscyplinarny i uwzględniają wiedzę z różnych dziedzin nauki, wyrastają jednak z najbliższego autorowi korzenia filologicznego oraz hermeneutycznego. W stanowisku hermeneutycznym podkreśla się, że „w akcie poznania dochodzi do współkonstituowania «podmiotu» i «przedmiotu» poznania: nie tylko «przedmiot» istnieje na sposób «przedmiotu», lecz także «podmiot» istnieje na sposób «przedmiotu»”¹⁴. W niniejszej pracy autor podąża zatem ścieżkami poznawczymi wytyczonymi przez Hansa-Georga Gadamera oraz Paula Ricoeura; ten drugi zwracał uwagę na istotne związki między rozumieniem znaków a pojmowaniem samego siebie, akcentując jednocześnie potrzebę analiz i dociekań strukturalnych gwarantujących dystans wobec dzieła i chroniących je przed subiektywnymi interpretacjami¹⁵. Zwrot hermeneutyczny, nastawiony na pogłębione rozumienie innego, wpisuje się w interdyscyplinarny oraz międzykulturowy trend jakościowych dociekań nad niepełnosprawnością, zakorzeniając się w szerokim nurcie disability studies¹⁶. Przyjęta perspektywa badawcza dowartościowuje jednocześnie kategorię autora; ważne jest nie tylko to, jak coś zostało powiedziane, ale też kto mówi i co chce w istocie powiedzieć. „Jeśli o mnie chodzi – pisze Ricoeur – nie zdołałbym pojąć tego, czym mógłby być jakiś tekst, bez autora”¹⁷. Janina Abramowska podkreśla natomiast, że kategoria autora wiąże się z problemami natury epistemologicznej („co i w jakim stopniu jesteśmy w stanie rekonstru-

¹² Por. A. C e b e l l a, I. Ł u c k a, *Zespół stresu pourazowego – rozumienie i leczenie*, „Psychiatria” 4(2007) nr 3, s. 130.

¹³ Por. tamże, s. 135-137.

¹⁴ Por. A. B r o n k, *Zrozumieć świat współczesny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 135; zob. też A. B o r k o w s k i, *Kultura i samopoznanie. Wokół koncepcji hermeneutycznych Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura*, „Pytania literaturoznawstwa. Problems of Literary Criticism” 2013, nr 88, s. 258-273.

¹⁵ P. R i c o e u r, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz, De Agostini, Warszawa 2003, s. 208, 358.

¹⁶ Szerzej na temat podejścia hermeneutycznego w interdyscyplinarnych badaniach nad niepełnosprawnością por. M. W l a z ł o, *Proste myśli, trudne słowa. Z perspektywy socjopedagogicznej o wizerunku osób z niepełnosprawnością intelektualną w literaturze pięknej*, Impuls, Kraków 2013, s. 108-114; por. też G o o d l e y, dz. cyt., s. 65.

¹⁷ R i c o e u r, dz. cyt., s. 356.

ować?”¹⁸), a także metodologicznej („co rekonstruować warto?”¹⁹). W prezentowanym szkicu akcent pada na kulturową wartość przekazu, w tym konteksty aksjologiczne, oraz na kwestię rozwoju sfery duchowej człowieka skonfrontowanego z ograniczeniami własnego ciała, będącego zarazem członkiem wspólnoty oraz indywidualnością zmierzającą w działaniu do samospełnienia i przyjęcia odpowiedzialności za innych²⁰. Tego rodzaju optyka umożliwia wgląd w świadectwa (całkowitych lub częściowych) uzdrowień fizycznych ludzi, którzy przypisywali ten fakt działaniu i mocy Boga, poświadczając tym samym oddziaływanie i obecność sfery sacrum w ich życiu²¹.

Teksty wybrane do analizy trudno jednoznacznie umieścić w ścisłych ramach genologicznych. Są to przeważnie utwory o charakterze wspomnieniowym, a zatem dzieła autobiograficzne (mniej lub bardziej fabularyzowane), uzupełnione w przeważającej części o zagadnienia swoiście „poradnikowe”: jak skutecznie zmagać się z niepełnosprawnością, jakiemu rodzajowi terapii (terapiom) poddawany był pacjent, w jaki sposób inni ludzie reagowali na jego niepełnosprawność, w jakim zakresie bohaterowie uzyskali pomoc psychologiczną czy duchową. Ogół badanych (o)powieści wspiera się na autentycznych historiach utrwalonych przez samych poszkodowanych, choć niektóre z nich, jak zaznaczono wyżej, zostały spisane przez profesjonalnych pisarzy czy też z ich udziałem. Wszystkie prezentowane utwory niosą niezwykle silny ładunek duchowy, a znaczna ich część, przede wszystkim książki Sinclaira, Sheldon i Nowaka, stanowią świadectwa uzdrowień, które autorzy oraz ich bliscy przypisywali samemu Bogu. Utwory te są wyrazem ufności w siłę wiary i modlitwy podejmowanej w chwilach rozpacz, a niekiedy też odnajdywania wewnętrznej siły w kontakcie z innymi ludźmi czy też poprzez obcowanie z tekstami kultury.

Jest tak w przypadku poruszającej historii holenderskiej nastolatki ukazanej w powieści *Désirée, czyli czas próby* autorstwa Heidi Hassenmüller. Książka stanowi wstrząsające świadectwo zmagania głównej bohaterki z przeciwnościami losu, utratą bliskich i przyjaciół, a w końcu ze – znoszonymi heroicznie – poważnymi ograniczeniami ruchowymi. Świadectwo to pomieszczone zostało

¹⁸ J. A b r a m o w s k a, *Jednak autor! Skromna propozycja na okres przejściowy*, w: *Ja, autor. Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*, red. D. Śnieżko, Semper, Warszawa 1996, s. 62.

¹⁹ Tenże.

²⁰ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 391; por. też: tamże, s. 41n.

²¹ Por. np. M. E l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od epoki kamiennej do misteryów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Pax, Warszawa 1997, s. vii. Na gruncie badań nad poezją kategoria sacrum została wyzyskana poznawczo i sfunekjonalizowana w pracach Zofii Zarebianki (por. m.in. Z. Z a r e b i a n k a, *Tropy sacrum w literaturze XX wieku. Od zagadnień motywicznych do perspektyw hermeneutycznych*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2001, s. 13).

w wyrazistej „ramie” ważnych dla odbiorcy informacji o dziejach jej życia. Wszystkie te trudne doświadczenia ostatecznie nie naruszyły jej twórczego i ufego nastawienia do pokonywania przeszkód fizycznych i psychicznych oraz jej pragnienia własnego rozwoju.

Koleje losu Desi to tragiczna suma nieszczęśliwych zbiegów okoliczności. Uraz kostki, prowadzący do uszkodzenia nerwów w kręgosłupie i ostatecznie do paraliżu nóg, nieszczęśliwa miłość do – ukazanych w mitologicznym kostiumie (Tanatosa i Hypnosa) – braci bliźniaków, z których jeden zginął w wypadku samochodowym, a drugi (po niegroźnym skądinąd zabiegu) nie wybudził się ze śpiączki, a także wypadek samochodowy potęgujący dalsze kłopoty zdrowotne nie zagłuszyły w niej głębokiej wiary w możliwość pokonywania barier fizycznych i umysłowych. Z tekstu wyłania się obraz bohaterki, której egzystencja wspiera się na mniej lub bardziej uświadamianych cnotach boskich – wierze, nadziei i miłości²². W przypadku Desi porządek ten uległ jednak odwróceniu i prowadził od miłości, przez wiarę, do nadziei. Najpierw przyszła miłość do Dennisa, później miłość do Albina, następnie wiara w to, że uda się zrealizować marzenia i plany, a w końcu nadzieja, że można przekraczać kolejne ograniczenia związane z niepełnosprawnością: „Nadzieja i nowe wyzwania stanowią obecnie rdzeń mojego życia. [...] Wszędzie nadzieja!”²³. Pisząc o fenomenologii nadziei, Wojciech Chudy podkreśla: „Nadzieja transcenduje doczesność. To zarazem wiara w tamten świat. A także miłość do życia”²⁴.

Doświadczenie utraty bliskiej osoby doprowadziło bohaterkę do czasowej utraty pamięci: „Désirée nie mogła sobie potem przypomnieć, co działo się przez trzy kolejne miesiące. To było jak czarna dziura, zupełnie odcięła się od rzeczywistości”²⁵. Z czasem zrozumiała, że może przepracować traumę, ale wymaga to jej aktywnej postawy i współpracy z innymi. Wraz z ojcem, matką i bratem zmarłego starała się zrozumieć sens tego zdarzenia. Odszukała wówczas w pamięci niepokojące słowa ukochanego: „Przypomniała sobie jego stwierdzenie, że często ma wrażenie, że zbliża się do ciemnego tunelu”²⁶. Ponadto gwałtowne odejście chłopca sprawiło, że kierując się stanem psychicznym Desi, lekarze postawili mylną diagnozę przyczyn postępującego u niej paraliżu nóg. Terapia również okazała się chybiona i sprawiła dużo przykrości nie tylko dziewczynie, ale też jej rodzicom. W opinii terapeuty za stan jej zdrowia odpowiadała właśnie trauma po śmierci Dennisa, a także rzekomo

²² Por. H a s s e n m ü l l e r, dz. cyt., s. 5, 143n.

²³ Tamże, s. 144.

²⁴ W. C h u d y, *Pedagogika godności. Elementy etyki pedagogiki*, oprac. A. Szudra, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009, s. 189.

²⁵ H a s s e n m ü l l e r, dz. cyt., s. 40.

²⁶ Tamże, s. 46.

niepoprawne relacje z ojcem – tajemnica choroby miała kryć się w przeżyciach głęboko schowanych w pamięci.

Pamięć w powieści Heidi Hassenmüller organizuje porządek egzystencji bohaterki. Szczególnie ważne staje się doświadczenie miłości zmysłowej, świadomość, że jest kochana, której towarzyszą plany małżeńskie oraz chęć posiadania potomstwa. Gwałtowne przeciwności, które spotykają Desi, ostatecznie nie niszczą jej woli życia. Wsparcie bliskich, rodziców i przyjaciół, jak też nastawienie na kontakt z innymi ludźmi, chęć bycia pośród nich, nadają sens walce z ograniczeniami własnego ciała. Nie byłoby to jednak możliwe, gdyby nie sfunkcjonalizowany katalog wspomnień, budujących jej tożsamość i dojrzałość wewnętrzną.

Mocno zarysowana perspektywa chrześcijańska charakteryzuje również pozostałe utwory wybrane do szczegółowych analiz, w tym autobiograficzną narracją *W pół drogi do nieba* Maxa Sinclaira. Całość ujęta została w wyrazistą ramę literacką. Na wstępie znajdujemy odwołania do Nowego Testamentu (por. 2 Kor 7,10) na temat nawrócenia, a w *Przedmowie* wydawca książki pisze o cudzie i Bożej mocy. We *Wstępie* natomiast pojawia się informacja o przyjacielu, który zachęcił autora do spisania i upublicznienia swoich doświadczeń, mówiąc: „To jasne, że sam Jezus Chrystus pomaga ci w tym strasznym doświadczeniu”²⁷. Również zakończenie utworu, gdzie narrator stwierdza, że jego opowieść pozostaje niedokończona, odwołuje się do wątków nowotestamentowych: „Jak każdy uczeń Chrystusa, jestem w drodze do domu”²⁸.

Autor przedstawia i analizuje epizod doznanego wypadku na szerszym tle swoich doświadczeń rodzinnych, zawodowych towarzyskich oraz religijnych. Zasadniczy tekst dzieła zaczyna się od ukazania domu rodziny Sinclaira, jego żony, dwóch córek i rocznego synka; wszyscy są Anglikami i mieszkają we wsi Hildenborough kilkadziesiąt kilometrów od Londynu. W pospiesznym rytmie codzienności ojciec rodziny znajduje czas na lekturę Biblii. Sięgając pamięcią do swego dzieciństwa, wspomina matkę, która – poprzez przykład codziennej modlitwy – kładzie podwaliny pod duchowy wzrost syna. Rys religijny pojawił się również w okresie dorosłości Sinclaira: należał on do zespołu muzycznego Pace, będącego również grupą ewangelizacyjną. Angażował się także, wraz z żoną Sue, w istotne z chrześcijańskiego punktu widzenia inicjatywy towarzyskie, jak chociażby uroczyste przyjęcie z okazji odnowienia związku pięciu par, które pobrały się w roku 1967. Spotkanie zorganizował Bob Thomas, przyjaciel Maxa, na którego ślubie Sinclair był świadkiem²⁹. Podróż okazała się próbą wiary dla całej rodziny.

²⁷ Tamże, s. 8.

²⁸ Tamże, s. 227; por też J 14,2-3.

²⁹ Tamże, s. 14.

Pochylając się nad wspomnieniami Maxa Sinclaira, widzimy wyraźnie, że pamięć organizuje nie tylko tożsamość bohatera, ale stanowi też rezerwuar obrazów, które pomagają mu przetrwać trudne chwile, jakich doznawał po złamaniu kręgosłupa³⁰. Oczywiście najbardziej interesujący może wydawać się sam opis wypadku oraz żmudna próba „odpamiętania” zdarzeń. W tej rekonstrukcji bohater uświadamia sobie, że nie rozpoznał w sposobie poruszania się jadącego z naprzeciwka pojazdu żadnego zagrożenia: „Jechał wprost na nas. Wtedy w końcu zareagowałem i skręciłem gwałtownie, rozpaczliwie próbując uniknąć kolizji. To nie mogło się stać. Świat zwariował. Mocno naciskałem hamulec i nagle... przerażenie, że wywrócę samochód, w którym jestem uwięziony. Gdybym zdołał przejechać przez nasyp... Pomarańczowy błysk wypełnił przednią szybę i oślepił mnie. Potem ogarnęła mnie ciemność”³¹. Na pewien czas Max stracił przytomność. Po jej odzyskaniu, widząc swoje stopy uwięzione między pedałami auta, nie był w stanie pojąć, co się z nim dzieje. Odczuwał bezwład ciała i próbował nadać sens temu, co się stało. Dopiero po chwili udało mu się przypomnieć sobie sekwencję zdarzeń: „Podróż, droga, pomarańczowe capri i błysk w przedniej szybie”³². Szybko otrzymał wsparcie żony, która nie odniosła obrażeń. Uświadamiał sobie jednak, że jego ciało jest sparaliżowane, chociaż jedyne, co wówczas odczuwał – to dojmujący ból karku. W tej dramatycznej chwili, jak wspomina, szczególnie ważna okazała się modlitwa i recytowanie przez małżonkę fragmentów Biblii: „Słowa spłynęły na mnie jak zimna, odświeżająca kąpiel, chłonałem je z chęcią. Wers po wersie napełniał mnie ufnym i radosnym oczekiwaniem”³³. Duchowe wsparcie pozwoliło bohaterowi zachować równowagę w sytuacji skrajnej, w chwili absolutnego zagrożenia życia oraz już odczuwanej, niezwykle poważnej kontuzji. W rozmowie z policjantem w szpitalu powracająca pamięć pomogła bohaterowi odtworzyć precyzyjnie okoliczności zdarzenia³⁴. Ze zdumieniem odnotował: „To dziwne, jak umiałem spojrzeć wstecz i opowiedzieć wydarzenia tego strasznego ranka tak chłodno, niemal bezstronnie. Wydawało się, że to przeszłość. Rzeczywiście nigdy nie męczyły mnie wspomnienia tego dnia, nawet w snach”³⁵.

W historii Sinclaira pamięć organizuje też życie społeczności, wzmacnia przyjacielskie więzi, nadaje głębszy sens życiu – jak pisze Aleida Assmann:

³⁰ Zob. *An Interview with Max Sinclair* [Z Maxem Sinclairem rozmawia Andy Drake], 2009, <https://vimeo.com/29721441>.

³¹ S i n c l a i r, dz. cyt., s. 37n.

³² Tamże, s. 38.

³³ Tamże, s. 40.

³⁴ Por. tamże, s. 79.

³⁵ Tamże, s. 79n.

„Wspomnienia [...] wykazują tendencję do łączenia i budowania wspólnoty”³⁶. Sinclair unaocznia to w kontekście świętowania dziesiątej rocznicy ślubu wraz z zaprzyjaźnionymi parami: „Szybko się rozluźniliśmy we własnym towarzystwie i zaczęliśmy ze śmiechem wspominać, jak się poznaliśmy i jak doszło do naszych zaślubin”³⁷. Max ze szczegółami potrafił zaprezentować dzieje związku, odtwarzając z humorem i w detalach chwile istotne, czas studiów i cielesną wstrzemięźliwość aż po zaręczyny i pierwszy pocałunek³⁸.

Diagnoza medyczna – wózek inwalidzki do końca życia – była dla bohatera wstrząsem. W tej sytuacji postawa żony, nad wyraz spokojna, okazała się dlań pewnym zaskoczeniem. Sue odważnie powiedziała lekarzowi, że jako chrześcijanie ufają Bogu, który będzie ich prowadził. Niewątpliwie to właśnie zachowanie małżonki dodawało Maxowi wiary w czasie żmudnej rekonwalescencji. Należy też wspomnieć o jego rodzicach, którzy pomimo własnego dramatu rozvodu oboje wspierali syna w trudnej sytuacji. Spotkanie z ojcem uruchomiło u Maxa falę wspomnień ze wczesnego dzieciństwa – również wtedy ojciec wielokrotnie czuwał nad łóżkiem chorego syna: „Zawsze czułem się lepiej, kiedy znajdował się przy mnie”³⁹. Czas mozolnych ćwiczeń fizycznych i modlitw przyjaciół, bliskich, kapłanów oraz ludzi dobrej woli zaowocował wychodzeniem bohatera ze stanu praktycznie kompletnej niesprawności ruchowej i odzyskaniem przezeń możliwości samodzielnego funkcjonowania, chodzenia, wykonywania nieskomplikowanych manualnie czynności. Znajomi i bliscy uznali to za cud, o czym przekonany jest również sam autor: „Zrozumiałem to Bóg w cudowny sposób odpowiedział na modlitwę”⁴⁰.

W podobnej aurze duchowej utrzymana jest opowieść *Przerwany taniec* Julie Sheldon i Lucy Elpinestone. Widoczna jest tu – tak jak w utworze Sinclaira – szczególna dbałość o to, by rama tekstu odsłaniała społeczno-duchowy wymiar doświadczenia niepełnosprawności. Już skierowane do bliskich podziękowania wskazują pośrednio na nieoceniony wpływ tych osób na zdrowie fizyczne i kondycję duchową bohaterki. Byli wśród nich krewni i przyjaciele, lekarze i personel medyczny, wspólnota modlitewna, a w końcu inna rodzina, która udzieliła wsparcia jej dzieciom⁴¹. Modlitwa szkolna ze szkoły baletowej w Elmhurst, przytoczona po słowach podzięk, wskazuje na potrzebę poddania się Bożym wyrokom i pełnienia Jego woli.

³⁶ Assmann, dz. cyt., s. 42.

³⁷ Sinclair, dz. cyt., s. 31.

³⁸ Por. tamże, s. 33n.

³⁹ Tamże, s. 67.

⁴⁰ Tamże, s. 226.

⁴¹ Zob. *Facing the Canon with Julie Sheldon* [Z Julie Sheldon rozmawia J. John Canon], <https://www.youtube.com/watch?v=mDr071r2qL0>.

Już na wstępie czytelnik konfrontuje się z niezwykle ciekawymi uwagami na temat zawodności pamięci. W świetle tekstu jest ona zdolnością wymagającą permanentnych ćwiczeń oraz korelacji z praktyczną sferą ludzkiej egzystencji, która realizuje się w kontaktach międzyludzkich. Julie opowiada tu historię przyjaciela, który cierpiał na dystonię. Poruszał się bez pomocy wózka inwalidzkiego, drgawki i skurcze utrudniały mu jednak codzienne funkcjonowanie. Podczas jednego ze spotkań bohaterka poczęstowała go filiżanką herbaty. Podany na spodku gorący napój wypadł mu jednak z rąk: „Obiecałam sobie potem – zapisała – że zawsze będę pamiętać, co to znaczy być niepełnosprawnym”⁴².

Pamięć jest zatem mechanizmem, który odznacza się swego rodzaju niestabilnością. Umysł ludzki wykazuje tendencję, by pozbywać się dodatkowego balastu przykrych wspomnień. Uwagi Sheldon wskazują, że człowiek chce jak najszybciej zapomnieć o trapiącej go przeszłości: „Pierwszą moją reakcją po uwolnieniu z choroby, która mnie dręczyła, była chęć zapomnienia o tym, co się stało, pozbycia się wszelkich wspomnień i nieporadności”⁴³. Bohaterka zdała sobie jednak szybko sprawę, że należy przywrócić pamięci te wydarzenia i – co najważniejsze – dzielić się wspomnieniami z innymi ludźmi. W kolejnych fragmentach omawianego utworu dostrzec można pewne podobieństwa do doświadczeń Maxa Sinclaira – zwłaszcza w kontekście nieocenionej roli rodziny i bliskich w procesie rekonwalescencji⁴⁴. Mimo to Sheldon dostrzega, że wielu ludzi zмага się z przeciwnościami w samotności, i odczuwa wobec nich empatię. Píše, że w chwilach najtrudniejszych jedyną pociechą była dla niej pewność, że nic, „żaden ból, cierpienie, niesprawność, a nawet śmierć”⁴⁵, nie może oddzielić jej od miłości Bożej.

Opowieść Sheldon obfituje w intertekstualne nawiązania do popularnych tekstów kultury, co uwidacznia się już na poziomie tytułów poszczególnych rozdziałów. Na przykład metafora łabędziątka odsyła do baśni *Brzydkie kaczątko* Hansa Ch. Andersena. W tych fabularyzowanych wspomnieniach ptak ów staje się synonimem wewnętrznej przemiany oraz zwycięskiej walki z ograniczeniami nie tylko ciała, ale też ducha. Ponadto pojawia się tu również znana w tradycji mistycznej, chociażby karmelitańskiej, symbolika ciemności⁴⁶.

⁴² Sheldon, Elphinstone, dz. cyt., s. 9.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. tamże, s. 10.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Por. np. o Otto od Aniołów, *Wstęp*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. o. Bernard od Matki Bożej, Wydawnictwo O.O. Karmelitanów Bosych, Kraków 1961, t. 1, s. 28n.; zob. też: A. C z y ż, *Krawiec-mistyk i co z tego wynikło. Wojtyła i Jan od Krzyża*, w tenże: *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Towarzystwo Ogród Książ, Warszawa 1995, s. 113-122.

W tym kontekście warto przywołać też wspomnienia-poradnik Anny Sobolewskiej, ujęty w formę eseju na temat wychowywania dziecka niepełnosprawnego. W książce *Cela. Odpowiedź na zespół Downa* autorka wskazuje na doświadczenia matek, które skonfrontowane zostały z tym dramatycznym problemem: „Dla Mary Craig ośrodkiem życia poświęconego dziecku z głębokim upośledzeniem stało się doświadczenie tajemnicy Krzyża. Gdy urodziła drugiego syna, tym razem naznaczonego zespołem Downa, doświadczyła tajemniczej cichej «Obecności»”⁴⁷.

Sheldon traktuje doświadczenie niepełnosprawności jako element Bożego zamysłu wobec niej, planu, który przymusił ją niejako – podobnie jak starotestamentalnych proroków (do proroctw Izajasza nawiązuje autorka w motcie) – do świadczenia o Nim. Pisze ponadto: „Nic bardziej nie męczy oka niż ciągły blask słońca. Słowa te są prawdziwe także w odniesieniu do życia duchowego. Dolina cienia daje nam czas na refleksję”⁴⁸. Nawiązuje tu do znanego fragmentu z Księgi Psalmów: „Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną” (Ps 23,4). Julie od dzieciństwa chciała być tancerką. Szkoła baletowa nadwyrężyła jej siły vitalne, a kontuzje oraz رژیم żywieniowy, a szczególnie odmawianie sobie jedzenia, przyczyniły się do osłabienia jej ciała. Dystonia przyszła nagle, w chwili, kiedy bohaterka była już matką i żoną. Zaczęło się od bólu kolana, potem niezwykle ciężko przebiegająca choroba wymagała leczenia szpitalnego, aż nastąpiło zupełne uzdrowienie na ciele i duszy⁴⁹.

Podobnie jak w przypadku wspomnień Maxa Sinclaira, ważną rolę odgrywają w opowieści Sheldon przywoływane na kartach utworu wczesne doświadczenia religijne, które okazują się fundamentem duchowego wzrostu w sytuacjach granicznych. Jak zauważyła Julie, w relacji potomstwo–rodzic krystalizują się i dojrzewają postawy duchowe. Wspomina, że czytane dzieciom historie biblijne, przemieszane z narracjami baśniowymi, skłaniały do poszukiwania prawdy, rozbudzały ciekawość metafizyczną i – jak się okazało – prowadziły rodziców do pogłębionych praktyk religijnych: „Zrozumieli wtedy, że muszą sami wiedzieć, czy te opowiadania są dla nich prawdą”⁵⁰. Poza tym ważne okazują się doświadczenia kontaktu z ludźmi, którzy doświadczyli różnorodnych traum. Sheldon wspomina Polaków (spotkanych, kiedy wraz z rodzicami pracowała dla fundacji Sue Ryder), którzy przeszli przez piekło obozów koncentracyjnych podczas drugiej wojny światowej⁵¹.

⁴⁷ A. S o b o l e w s k a, *Cela. Odpowiedź na zespół Downa*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2002, s. 21.

⁴⁸ S h e l d o n, Elphinstone, dz. cyt., s. 185.

⁴⁹ Por. tamże, s. 91, 148n., 202.

⁵⁰ Tamże, s. 19.

⁵¹ Tamże, s. 36n.

Przechodząc na grunt literatury rodzimej, warto wskazać stosunkowo nową książkę *Szczygieł. Skok, który zmienił życie*. Ta obszerna fabularyzowana opowieść prezentuje losy siedemnastolatka, który złamał kręgosłup w odcinku szyjnym, skacząc do wody. Podobnie jak w przypadku wyżej omówionych utworów, całość zyskała „obramowanie”, w którym pojawiają się wątki z punktu widzenia eksplikacji tekstu odniesienia i objaśnienia. Utwór poprzedzają dedykacja dla rodziców oraz motta z tekstów Bolesława Leśmiana i Seneki. Szczególnie przypomnienie wiersza *Kłęska* Leśmiana znakomicie współgra z dramatyczną historią życia głównego bohatera, którego cechowały kiedyś brak pokory i swego rodzaju buta. Dopiero poprzez skrajne doświadczenie cierpienia i umierania oraz żmudne dochodzenie do względnej sprawności uzyskuje on dojrzałość wewnętrzną i powagę⁵². Stoicyzm to z kolei droga myślowa pozwalająca dystansować się wobec nagłych przypadków i nieszczęść w życiu człowieka. Przywołany poprzez motto utworu Seneka rozwija myśl poety Publiliusza: „Co może się zdarzyć jednemu, / może się zdarzyć każdemu”⁵³. Tekst powieści wieńczy coś w rodzaju postscriptum autora, gdzie skrótowo przedstawiono dalsze życie bohatera – Huberta Kamińskiego – i jego bliskich, zawierające jego poruszający autokomentarz na temat swojego stanu zdrowia⁵⁴.

Chwila wypadku wryła się głęboko w pamięć chłopca: „Zrobił dwa kroki w tył, rozpedził się i skoczył na główkę. Poleciał do góry w niebo”. [...] Widział, jak Magda i ci dwaj holują go dziwnie bezwładnego”⁵⁵. Chwila ta, do której często wracał we wspomnieniach, stała się punktem zwrotnym w życiu bohatera i jego rodziny. W myślowo pogłębionych passusach można odczytać, że żywot ludzki tworzą przemijające momenty, które nie są przedmiotem szczególnego namysłu i zostają bezpowrotnie zapomniane. Zdarzają się jednak takie chwile, które zmieniają życie, „pamiętne na zawsze” – są one punktami zwrotnymi na mapie istnienia, emanując grozą i bólem, które w omawianym tekście symbolizowane są przez „wilcze paszcze”⁵⁶, „zatrute ciernie”⁵⁷ czy „kamienie na drodze”⁵⁸. W opinii autora zawsze wpływają one na bieg życia, w nich rodzi się to, co odmienne i nowe, co raz na zawsze zmienia perspektywę.

Podobnie jak w opowieściach Julie Sheldon i Maxa Sinclaira, bliscy Huberta, który przeżywał duchowy bunt i rozpacz z powodu swej kondycji, odnaleźli

⁵² Zob. B. Leśmian, *Kłęska*, w: tenże, *Poezje wybrane*, oprac. J. Trznadel, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983, s. 210.

⁵³ Lucjusz Anneusz Seneka, *O pokoju ducha*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, De Agostini, Warszawa 2001, s. 508.

⁵⁴ Por. Nowak, dz. cyt., s. 570.

⁵⁵ Tamże, s. 27.

⁵⁶ Tamże, s. 30.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

w tych trudnych chwilach pocieszenie i siłę na gruncie religii. Matka chłopca odzyskała spokój ducha, zawierzywszy życie i zdrowie syna Matce Bożej. W poruszającej modlitwie, przypominającej skądinąd – choć odległa to paralela – modlitwy Gertrudy Mieszkówny, wstawiającej się za swym synem Piotrem⁵⁹, zdesperowana matka prosiła: „Święta Maryjo, Bogurodzico Dziewico, Panno Czysta, wejrzyj na mnie, usłysz błagania matki”⁶⁰. W tym samym czasie świat głównego bohatera opanovała obsesja analizy jego decyzji o wykonaniu skoku: „Gdyby dało się cofnąć czas... Gdyby dało się cofnąć czas o chwilę, o moment, o tę jedną mikrosekundę, w której rodzi się myśl, postanowienie, kiedy powstaje ta błędna decyzja, która na zawsze wykoleja resztę życia”⁶¹.

Powyższy fragment pokazuje proces dogłębnego przepracowywania wspomnienia o urazie. Pamięć pełni tu funkcję sygnalizatora czy też „słupa granicznego”, za którym kryją się jedynie iluzje na temat możliwości odwrócenia biegu wydarzeń. Fakt niemożności „wymazania” traumy prowadzi do poszukiwania winnych powstałego stanu rzeczy. Staje się nim sam Bóg, któremu Hubert przypisuje nieczułość i niedbalstwo: „A co robił, kiedy podstępnie obok falochronu zmieniało się ukształtowanie dna?... Zagapił się? Czy po to co niedzielę ganiał do kościoła, żeby go ten siwy dziad wystawiał na taką krzywdę?”⁶². Oskarżenia te były wyrazem rozpaczliwej bezsilności, którą potęgował fakt, że – sparaliżowany – nie mógł obronić się w sali szpitalnej nawet przed malutkim pajakiem. Te realistyczne wspomnienia przypominają nieco imaginacyjną prozę Gabriela Garcíi Marqueza w opowiadaniu *Trzecia rezygnacja*⁶³. Historia Huberta, podobnie jak wszystkie analizowane tu opowieści, ma zakończenie otwarte. Człowiek staje więc w istocie bezbronny wobec tajemnicy losu i cierpienia: „Tak bywa, tak się przydarza, choć nikt ciągle nie wie, dlaczego właśnie tak”⁶⁴.

*

Należy podkreślić, że przesłanie utworów analizowanych w niniejszych rozważaniach w kontekście uobecniania się płaszczyzny sakralnej można zamknąć w słowach św. Pawła, który zapisał je w Hymnie o miłości: „Tak

⁵⁹ *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta w Cividale*, tłum. B. Kürbis, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1998, s. 208.

⁶⁰ Nowak, dz. cyt., s. 75.

⁶¹ Tamże, s. 86.

⁶² Tamże, s. 87.

⁶³ Zob. G. Garcí a M a r q u e z, *Trzecia rezygnacja*, tłum. Z. Chądzyńska, w: tenże, *Opowiadania*, tłum. Z. Chądzyńska, C. Marrodán Casas, Muza SA, Warszawa 1998, s. 7-17.

⁶⁴ Nowak, dz. cyt., s. 571.

więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość” (1 Kor 13,13). W świetle przedstawionych opowieści-świadczeń literackich doświadczenie niepełnosprawności znajduje zatem punkt zaczepienia w cnotach boskich. Cierpienie porządkuje egzystencję, niejako wytrawia „naloć” pobieżnie przeżywaną codzienności, a może też duchowej „letniości” (por. Ap 3,15)? Jednostkowe cierpienie, połączone z uzdrowieniem ciała i duszy jest w świetle większości tych utworów wyrazem Bożej mocy, dawanym wspólnocie widomym znakiem Jego działania i obecności.

Wszystkie wybrane do analizy teksty odsyłają do istotnej roli pamięci w pokonywaniu ograniczeń ciała i umysłu. Po pierwsze, należy wskazać na pewien naturalny zasób wspomnień, zwłaszcza tych z dzieciństwa, które dodają otuchy bohaterom w chwilach najtrudniejszych. Powrót myślami do szczęśliwego domu rodzinnego wyzwala ogromne pokłady energii, niezbędne w walce z poważnymi ograniczeniami fizycznymi. Po drugie, szczególnie głęboko przechowywane są w pamięci tychże osób (Desi i Huberta) odbierające nadzieję na odzyskanie (przynajmniej względnej) sprawności gorzkie i raniące słowa wypowiedane przez część personelu medycznego (i to niezależnie od skuteczności prowadzonego leczenia)⁶⁵. W świadectwach Sinclaira i Sheldon uwagę zwraca również obecność kapelanów, jak też wrażliwość duchowa wielu pracowników szpitali. Ich wsparcie – w świetle tych utworów – łagodzi strach i osamotnienie osoby dotkniętej fizyczną traumą oraz ułatwia jej proces dochodzenia do równowagi wewnętrznej⁶⁶. Niejednoznacznie jawi się sama kwestia pamięci o urazie. Wydaje się, że jest ona uzależniona od indywidualnych możliwości psychicznych człowieka. Przeważa jednak zjawisko – przynajmniej okresowego – wypierania z pamięci negatywnych obrazów przeszłości⁶⁷. Z czasem jednak wspomnienia te powracają i są niejako obudowywane sensem. Konkludując, należy zaakcentować kwestię „pamięci religijnej” (znajomości tekstów wybranych modlitw, fragmentów Pisma Świętego oraz ich sfunkcjonalizowania, nastawienia do sfery sakralnej w ogóle, przykładów oddawania czci Bogu przez rodziców osób cierpiących czy też świadectw innych osób), która wcześniej pielęgnowana, staje się w świetle

⁶⁵ Por. C. Barnes, G. Mercer, *Niepełnosprawność*, tłum. P. Morawski, Sic!, Warszawa 2008, s. 52. Autorzy poddali krytyce nadmierną kontrolę życia osób z niepełnosprawnościami przez instytucje czy specjalistów, „którzy wpajali im poczucie zależności od innych i pogłębiali tym samym frustrację, gdy próbowali [oni] podjąć samodzielne życie” (tamże, s. 52).

⁶⁶ W tym miejscu warto przywołać koncepcję logoterapii Viktora E. Frankla, który starał się pomóc odnaleźć sens życia najpierw współwięźniom w obozie koncentracyjnym, a następnie swoim pacjentom; wskazuje ona na moralny imperatyw niesienia otuchy drugiemu człowiekowi (por. V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 133).

⁶⁷ Por. Asmann, dz. cyt., s. 42; M. Gawinecka, I. Łucka, A. Cebella, *Pamięć zdarzeń traumatycznych*, „Psychiatria” 5(2008) nr 2, s. 65.

badanych utworów zacznym wewnętrznego wzrostu bohaterów oraz ich naturalną obroną przed nagłymi przeciwnościami losu.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Abramowska, Janina. "Jednak autor! Skromna propozycja na okres przejściowy." In *Ja, autor: Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*. Edited by Dariusz Śnieżko. Warszawa: Semper, 1996.
- Assmann, Aleida. "Cztery formy pamięci." In *Miedzy historią a pamięcią: Antologia*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.
- Barnes, Colin, and Geof Mercer. *Niepełnosprawność*. Translated by Piotr Morawski. Warszawa: Sic!, 2008.
- Borkowski, Andrzej. "Kultura i samopoznanie: Wokół koncepcji hermeneutycznych Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura." *Pytania literaturoznawstwa. Problems of Literary Criticism*, no. 88 (2013): 258–73.
- Bronk, Andrzej. *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1998.
- Canon, J. John. *Facing the Canon with Julie Sheldon*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=mDr071r2qL0>.
- Chudy, Wojciech. *Pedagogika godności: Elementy etyki pedagogiki*. Edited by Anna Szudra. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.
- Czerwińska, Małgorzata. *Autobiograficzny trójkąt: Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*. Kraków: Universitas, 2000.
- Czyż, Antoni. "Krawiec-mystyk i co z tego wynikło: Wojtyła i Jan od Krzyża." In *Czyż, Światło i słowo: Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*. Warszawa: Towarzystwo Ogród Książ, 1995.
- Cebella, Aleksandra, and Izabela Łucka. "Zespół stresu pourazowego: rozumienie i leczenie." *Psychiatria* 4, no. 3 (2007): 128–37.
- Drake, Andy. An Interview with Max Sinclair, 2009. Vimeo. <https://vimeo.com/29721441>.
- Eliade, Mircea. *Historia wierzeń i idei religijnych*. Vol. 1. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*. Translated by Stanisław Tokarski. Warszawa: Pax, 1997.
- Fidowicz, Alicja. *Niepełnosprawność w polskiej literaturze XX i XXI w. dla dzieci i młodzieży*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2020.
- Frankl, Viktor E. *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. Translated by Aleksandra Wolnicka. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2011.
- Garland-Thomson, Rosemarie. "Integrating Disability, Transforming Feminist Theory." *NWSA Journal* 14, no. 3 (2002): 1–32.
- Gawinecka, Michalina, Izabela Łucka, and Aleksandra Cebella. "Pamięć zdarzeń traumatycznych." *Psychiatria* 5, no. 2 (2008): 65–9.

- Goodley, Dan. *Disability Studies: An Interdisciplinary Introduction*. London: Sage, 2017.
- Hassenmüller, Heidi. *Désirée, czyli czas próby: Opowieść o przetrwaniu*. Translated by Anna Soróbka and Tomasz Soróbka, Wrocław: Ossolineum, 2007.
- Hulek, Aleksander. "Myśli wybrane." In *Systemowość oddziaływań w rehabilitacji, edukacji i psychospołecznej integracji jako przejaw troski o osobę z niepełnosprawnością: Idee prof. Aleksandra Hulka i ich ponadczasowość w teorii i praktyce*. Edited by Krystyna Barłóg. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2014.
- Jan Paweł II. *Pamięć i tożsamość: Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Znak, 2003.
- Leśmian, Bolesław. "Kłęska." In *Leśmian, Poezje wybrane*. Edited by Jacek Trznadel. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1983.
- Marquez, Gabriel García. "Trzecia rezygnacja." Translated by Zofia Chądzyńska. In *Marquez, Opowiadania*. Translated by Zofia Chądzyńska and Carlos Marrodán Casas. Warszawa: Muza, 1998.
- Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta w Cividale*. Translated by Brygida Kürbis. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów, 1998.
- Nowak, Zbigniew M. *Szczygieł: Skok, który zmienił życie*. Warszawa: Wydawnictwo BIS, 2015.
- Otto od Aniołów. "Wstęp." In *Jan od Krzyża, Dzieła*. Translated by Bernard od Matki Bożej. Kraków: Wydawnictwo O.O. Karmelitów Bosych, 1961.
- Podsiad, Antoni. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, s.v. "Pamięć." Warszawa: Pax, 2000.
- Ricoeur, Paul. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Translated by Stanisław Cichowicz. Warszawa: De Agostini, 2003.
- Seneka, Lucjusz Anneusz. "O pokoju ducha." In *Seneka, Dialogi*. Translated by Leon Joachimowicz. Warszawa, De Agostini, 2001.
- Sheldon, Julie, and Lucy Elphinstone. *Przerwany taniec*. Translated by Anna Jakubczyk and Michał Jakubczyk. Kraków: Wydawnictwo M, 2011.
- Sinclair, Max. *W pół drogi do nieba*. Translated by Mariusz Bereta. Kraków: Wydawnictwo M, 2011.
- Sobolewska, Anna. *Cela: Odpowiedź na zespół Downa*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2002.
- Wlazło, Marcin. *Proste myśli, trudne słowa: Z perspektywy socjopedagogicznej o wizerunku osób z niepełnosprawnością intelektualną w literaturze pięknej*. Kraków: Impuls, 2013.
- Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn." In *Wojtyła, "Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- Zarębianka, Zofia. *Tropy sacrum w literaturze XX wieku: Od zagadnień motywicznych do perspektyw hermeneutycznych*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini, 2001.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej BORKOWSKI – Pamięć wobec traumy. O osobach z niepełnosprawnością w literaturze współczesnej

DOI 10.12887/34-2021-3-135-11

Prezentowany artykuł objaśnia funkcję i znaczenie pamięci w procesie odbudowy kondycji fizycznej, psychicznej oraz duchowej osób, które uległy poważnemu wypadkowi lub też doświadczyły ciężkiej choroby. Analizie poddano nie tylko sposób działania pamięci po traumie, ale też skoncentrowano się na próbie wyjaśnienia jej roli w żmudnym procesie dochodzenia do zdrowia bohatera z niepełnosprawnością. Do badań wybrano pogłębione – w opinii autora – kulturowo i myślowo utwory wspomnieniowe z kręgu literatury europejskiej oraz polskiej (Heidi Hassenmüller, Zbigniewa M. Nowaka, Julie Sheldon i Lucy Elphinstone, Maxa Sinclaira). Jak ukazują dzieje bohaterów tych utworów, pamięć pełni niezwykle ważną rolę w procesie dochodzenia do zdrowia osób po traumie. Pozwala czerpać z pozytywnych zasobów historii jej życia (jak dzieciństwo, rodzina, przyjaźnie) i umożliwia przywoływanie wspomnień, które – odpowiednio przepracowane – nadają sens ludzkiemu życiu.

Słowa kluczowe: niepełnosprawność, literatura współczesna, trauma, pamięć, hermeneutyka, sacrum

Kontakt: Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny, ul. Żytnia 39, 08-110 Siedlce

E-mail: andrzej.borkowski@uph.edu.pl

ORCID 0000-0002-0003-4468

Andrzej BORKOWSKI, On Memory and Trauma: People with Disabilities, as seen in Contemporary Literary Works

DOI 10.12887/34-2021-3-135-11

The article discusses the function and importance of memory in the process of rebuilding the physical, mental and spiritual condition in individuals who suffered a serious accident or experienced a serious illness. The analysis not only covers the way memory functions after a trauma, but also includes an attempt to explain the role of memory in the very slow process of recovery, as seen on the example of literary protagonists with disabilities. The works selected for analysis, i.e., books by Heidi Hassenmüller, Zbigniew M. Nowak, Julie Sheldon and Lucy Elphinstone, and Max Sinclair, are instances of European memoir literature. The biographies of the characters in question show that memory plays an extremely important role in the process of recovery after a trauma caused by a sudden accident or illness. Memory enables a human person to draw on the positive resources in her life history (such as her childhood, fam-

ily or friendships) and to recall the memories that—properly processed—give meaning to a human life.

Keywords: disability, contemporary memoirs, trauma, memory, hermeneutics, the sacred

Contact: Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny, ul. Żytnia 39, 08-110 Siedlce, Poland

E-mail: andrzej.borkowski@uph.edu.pl

ORCID 0000-0002-0003-4468

Agnieszka K. HAAS

MIEDZY WSPOMNIENIEM A ZAPOMNIENIEM METEMPSYCHOZA, ANAMNEZA, WĘDRÓWKA DUSZY Przedstawienia pamięci w niemieckiej literaturze osiemnastego wieku

Ezoteryka, coraz popularniejsza wiara w reinkarnację oraz uznanie niektórych jej odmian, takich jak na przykład palingeneza, za nieantagonistyczne wobec doktryn chrześcijańskich (!) to zjawiska, które wywarły wpływ na literackie wizje nieśmiertelności duszy, ale także na oświeceniową psychologię, antropologię, a nawet na poglądy na temat relacji osobistych i społecznych.

Co się dzieje z duszą po śmierci? Czy powraca do świata materialnego i zachowuje wspomnienia z poprzedniego życia? A może, powróciwszy w nowym ciele, zamieszka na innej planecie i spotka znajomych z poprzedniego wcielenia? Czy jednak będzie ich pamiętać? Czym jest déjà-vu i pokrewieństwo dusz? Wydawać się może, iż koncepcje wędrówki duszy, reinkarnacji i palingenezy oraz pytania o pamięć z okresu preegzystencji, o anamnezę i reminiscencje z poprzedniego życia nie pasują do klimatu twórczości oświecenia – epoki rozumu oraz nieufności wobec religii – a przecież tematy ezoteryczne są obecne zarówno w literaturze, jak i w filozofii tego okresu.

O ile motyw wędrówki dusz został w historii literatury niemieckiej dość dokładnie przebadany¹, o tyle tematowi pamięci, wspomnień duszy z czasu preegzystencji lub poprzednich wcieleń podejmowanemu w tekstach literackich i filozoficznych oświecenia poświęca się znacznie mniej uwagi.

Większość przykładów, które zostaną przytoczone w niniejszym artykule, łączy inspiracja filozofią platońską i neoplatońską. Poeci osiemnastego wieku próbowali niejako aktualizować metafizyczny, etyczny lub psychologiczny sens opisanej w siódmej księdze *Państwa* Platona alegorii jaskini² czy też

¹ Por. H. Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999; H. Obst, *Reinkarnation. Weltgeschichte einer Idee*, C.H. Beck, München 2009. Powołując się na teksty literackie, niekiedy dość tendencyjnie interpretuje ten motyw Ronald Zürer (zob. R. Zürer, *Reinkarnation. Die umfassende Wissenschaft der Seelenwanderung*, Sentitent, Zürich 1989, por. zwł. rozdz. 5, „Geschichte des Reinkarnationsgedankens” [„Historia przekonań dotyczących reinkarnacji”], s. 97-239). Zob. też: G. MacGregor, *Reincarnation as a Christian Hope*, Palgrave Macmillan, London 1982; E. Benz, *Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der Deutschen Klassik und Romantik*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 9 (1957) nr 2, s. 150-175.

² Por. P. Plato, *Państwo*, 514 A – 518 B, tłum. W. Witwicki, Akme, Warszawa 1991, t. 2, s. 63-69.

najważniejszej metaforze pamięci – woskowej tabliczce, o której wspomina Sokrates w Platońskim *Teajecie*³. Ważne wydają się także odniesienia do dialogów *Fedon*⁴, *Fajdros*⁵ i *Menon*⁶, gdyż podobnie jak *Państwo* i *Teajtet* łączą one problem metempsychozy z zagadnieniami poznania, pamięci oraz utraty i zachowania wspomnień.

W niniejszym artykule spróbuję zbadać podejście niemieckich autorów osiemnastego wieku do zjawiska, które określam tu jako pamięć duszy lub pamięć metafizyczną. Analiza kilku niemieckich tekstów literackich oraz filozoficzno-estetycznych pod kątem obecności w nich tego wątku wiąże się z pytaniem o rolę pamięci w formowaniu świadomości indywidualnej i zbiorowej. Spróbuję wykazać, że wspomnienia duszy oraz związany z nimi proces zapominania mają wpływ na wyobrażenia dotyczące jej przyszłych losów oraz dochodzenia człowieka do doskonałości – jednego z priorytetów oświeceniowej antropologii. Pamięć metafizyczną oraz metaforę pamięci traktuję tu właśnie jako zjawisko antropologiczne, element kultury podlegający literackiej i estetycznej „obróbce”.

Dobór tekstów nie uwzględnia podziału na epoki historycznoliterackie – oświecenia, „burzy i naporu”, klasyki weimarskiej – chociaż ich nazwy są niekiedy przywoływane. Niemal wszystkie cytowane utwory powstały w epoce określanej jako „czasy Goethego” (niem. Goethezeit), we wszystkich pojawia się wątek – różnie przez autorów pojmowanej – pamięci i wspomnień duszy. Z pewnością nie uda się wyczerpać tego tematu w ramach artykułu, niemniej mam nadzieję, że tych kilka przykładów posłuży jako przyczynek do badań nad pamięcią metafizyczną w literaturze i filozofii, nie tylko tego okresu.

PAMIĘĆ DUSZY

Trzeba zauważyć, że zdefiniowanie pojęcia duszy (łac. anima, niem. Seele, starogerm. Saiwolo⁷) nastrocza sporo trudności. Jego znaczenie i wyobrażenia z nim związane zależą od ich osadzenia w historii, od wierzeń religijnych i koncepcji filozoficznych.

³ Por. t e n ż e, *Teajtet*, 191 D-E, w: tenże, *Parmenides. Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 164n.

⁴ W *Fedonie* czytamy: „Istnieje rzeczywiście i powrót do życia, i rzeczywiście z umarłych powstają żywi, i dusze zmarłych istnieją, i lepszym z nich jest lepiej, a gorszym gorzej” (t e n ż e, *Fedon*, 72 D, w: tenże, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 398).

⁵ Zob. t e n ż e, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

⁶ Zob. t e n ż e, *Menon*, w: tenże, *Gorgaisz. Menon*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 125-175.

⁷ „Saiwolo” znaczy: pochodząca z wiecznego jeziora (niem. vom ewigen See Herkommende).

Zasadnicze różnice w rozumieniu, czym jest dusza i jej pamięć, wykazują już poglądy Platona i Arystotelesa⁸. Według autora *Państwa*, którego idealizm za sprawą neoplatonskich interpretacji Marsilia Ficina cieszył się w drugiej połowie osiemnastego wieku niemałą popularnością, nieśmiertelna dusza pochodzi z boskiego źródła, nie ma początku ani końca, istnieje niezależnie od ciała, w którym przebywa czasowo. Jej uwolnienie i powrót do świata duchowego następują po oczyszczeniu w procesie powtarzającej się metempsychozy.

W myśli Arystotelesa, który uważa duszę za formę nadającą kształt materii, a więc i ciało, dochodzi do „ponadindywidualnego uprzedmiotowienia istoty ludzkiej”⁹. Traci ona bowiem niezależność poprzez swój związek z ciałem¹⁰. Ta koncepcja pamięci wykazuje pewne podobieństwo do ujęcia platońskiego, chociaż w przeciwieństwie do Platona Stagiryta za punkt wyjścia wszelkiego poznania uznaje doświadczenie zmysłowe.

Zgodnie z chrześcijańską dogmatyką, godzącą platoński idealizm z arystotelizmem, nieśmiertelna dusza ma początek, co w pewnym sensie uzależnia ją od ciała. Jednakże ciało przez nią uduchowione, oczekujące wskrzeszenia w chwili zmartwychwstania, przestaje mieć charakter tworu wyłącznie materialnego. Rolę ciała w eschatologii eksponują przedstawiciele pietyzmu szwabskiego, na przykład Friedrich Christoph Oetinger¹¹, ścisły związek duszy z ciałem, nawet jej zależność od niego, dostrzega również Johann Gottfried Herder¹².

Do końca średniowiecza, za sprawą gnozy i platonizmu, duszę uważano za „iskrę obiektywnego boskiego Logosu”¹³. Wzrost znaczenia materializmu, racjonalizmu i empiryzmu w osiemnastym wieku prowadzi do rewizji pojęcia duszy, a przede wszystkim do oderwania go od dogmatów religijnych i scholastycznej metafizyki. Pojęcie to pojawia się wprawdzie w pismach większości filozofów i poetów tego okresu, ale w znaczeniu odbiegającym od tego, jakie posiadało w starożytności i w chrześcijaństwie¹⁴. Osiemnastowieczna

⁸ Zob. G. Treusch-Dieter, *Metamorphose und Struktur. Die Seele bei Platon und Aristoteles*, w: *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, red. G. Jüttemann, M. Sonntag, Ch. Wulf, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, s. 15-42.

⁹ G. Mensching, *Vernunft und Selbstbehauptung. Zum Begriff der Seele in der europäischen Aufklärung*, w: *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, s. 220. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – A.K.H.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. F.Ch. Oetinger, hasło „Leib, Soma”, w: tenże, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 1987, s. 407.

¹² Por. J.G. Herder, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*, Hofenberg, Berlin 2013, s. 77; zob. tenże, *Von der Auferstehung, als Glauben, Geschichte und Lehre*, w: *J.G. v. Herders sämtliche Werke: Religion und Theologie*, t. 11, *Christliche Schriften*, cz. 1, Bureau der deutschen, Karlsruhe 1829, s. 79-180.

¹³ Mensching, dz. cyt., s. 220.

¹⁴ Por. tamże, s. 218.

metafizyka staje się ezoteryczną inkluzją pojęć i praktyk, a nauki empiryczne, traktujące ludzkie ciało jako maszynę, zaprzeczają istnieniu duszy. Jeśli temat duszy pojawia się w filozofii lub literaturze, to nie jest ona już uważana za „coś samodzielnego”, stanowiącego istotę człowieka¹⁵. Wraz z nastaniem dualizmu kartezjańskiego dochodzi do „naturalistycznej demitologizacji”¹⁶, czyli de facto do odrzucenia koncepcji Platona i Arystotelesa. „Rzecz duchową” zastępuje nadrzędna zasada wszelkich procesów fizycznych¹⁷.

Zwrot ku przeżyciu wewnętrznemu, indywidualny rozwój duchowy propagowany przez pietyzm oraz laicyzacja życia duchowego powodują wzrost zainteresowania duszą, która z czasem staje się niezależnym od kontekstu religijnego synonimem psychiki. Pozostaje także w semantycznej bliskości z modnym w sentymentalizmie oraz okresie „burzy i naporu” pojęciem serca oraz – na początku dziewiętnastego wieku – konkurującym z nim terminem „świadomość” (niem. das Ich)¹⁸.

Ezoteryka, coraz popularniejsza wiara w reinkarnację oraz uznanie niektórych jej odmian, takich jak na przykład palingeneza, za nieantagonistyczne wobec doktryn chrześcijańskich (!) to zjawiska, które wywarły wpływ na literackie wizje nieśmiertelności duszy, ale także na oświeceniową psychologię, antropologię, a nawet na poglądy na temat relacji osobistych i społecznych. W osiemnastowiecznej literaturze niemieckiej dusza występuje w połączeniu z epitetami „nieśmiertelna”¹⁹ i „piękna”: „dusza nieśmiertelna” pojawia się w poezji religijnej Friedricha Gottlieba Klopstocka, Johanna Christopha Friedricha Schillera czy młodego Johanna Christiana Friedricha Hölderlina, w teologicznych pismach przedstawicieli pietyzmu i mistycyzmu, a także w dziełach niemal wszystkich filozofów²⁰; „piękna dusza” funkcjonuje jako kategoria moralno-estetyczna nawiązująca do platońskiej kalokaghatii²¹.

Jak pokazują utwory tego okresu, interpretację wątku pamięci duszy i zaspominania przez nią tego, co wcześniej przeżyła, dodatkowo komplikuje fakt, że prezentowane w dziełach Platona stanowisko Sokratesa co do tych kwestii nie jest jednoznaczne. W świetle jego wypowiedzi pamięć duszy miała być jej

¹⁵ Por. tamże, s. 219.

¹⁶ Tamże, s. 220.

¹⁷ Por. tamże, s. 219.

¹⁸ Pojęcie duszy występuje w opozycji do pojęć „duch” lub „usposobienie” (niem. „Gemüt”). Częściowym synonimem „duszy” w pismach Herdera jest „serce”.

¹⁹ A. L a n g e n, *Der Wortschatz des 18. Jahrhunderts*, w: *Deutsche Wortgeschichte*, t. 2, red. F. Maurer i in., De Gruyter, Berlin – New York 1974, s. 90.

²⁰ Por. M e n s c h i n g, dz. cyt., s. 217-235.

²¹ Przykładem są wyznania „pięknej duszy” z szóstego rozdziału powieści Goethego *Lata nauki Wilhelma Meistra* (por. J.W. G o e t h e, *Lata nauki Wilhelma Meistra*, tłum. W. Kunicki, E. Szymani, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020, s. 316-372).

dana „i przed urodzeniem, i zaraz po urodzeniu”²², a poznanie miało wywodzić się z prapoczątku: „Musieliśmy koniecznie byli wziąć skądś znajomość tych wszystkich rzeczy już przed urodzeniem”²³. W *Fedonie* wiedza definiowana jest jako przypominanie wcześniej (po)znanego: „Bo wiedzieć znaczy: zdobywszy wiedzę o czymś, mieć ją i nie zapomnieć. Czyż nie to nazywamy zapomnieniem, [...] utratę wiedzy?”²⁴. W tymże dialogu Sokrates, przecząc poniekąd temu, co powiedział o znajomości wszystkich rzeczy po urodzeniu, twierdzi: „Dostawszy ją [wiedzę – A.K.H.] przed urodzeniem, zapomnieliśmy ją przychodząc na świat, a potem, posługując się zmysłami, na powrót tamte wiadomości odzyskujemy, któreśmy przedtem kiedyś posiadali, to czyż to, co nazywamy uczeniem się, nie jest odzyskiwaniem naszej własnej wiedzy? Jeśli to nazwiemy przypominaniem sobie, słusznie to chyba nazwiemy”²⁵.

Jako zagadnienie filozoficzne, antropologiczne i psychologiczne pamięć duszy rozpatrywana jest pod kątem jej związku z ciałem oraz ze wspomnieniami z dzieciństwa²⁶. W utworach poetyckich, w których ciało traktowane jest marginalnie i nie uczestniczy w procesie rozwoju człowieka, reminiscencje duszy ukazywane są w sposób odmienny od ujęć nawiązujących do koncepcji Arystotelesa, a więc związanych z palingenezą, reprezentowanych przez Johna Locke’a, Gottholda Ephraima Lessinga i Johanna Gottfrieda Herdera.

Wątek pamięci metafizycznej pojawia się w opisywanych (na przykład w listach) sytuacjach życiowych, w osobistych odczuciach i poglądach osiemnastowiecznych autorów. Przykładem niech będzie młodzieńcza powieść Johanna Wolfganga Goethego, w której przedstawił on swoistą inscenizację pamięci prywatnej i metafizycznej.

LEK PRZED ZAPOMNIENIEM

Johann Christian Kestner, znajomy Goethego, uwieczniony przezeń w *Cierpieniach młodego Wertera* (z roku 1774) jako Albert, narzeczony Lotty (w rzeczywistości siedemnastoletniej Charlotte Buff), pod datą 10 września 1772 roku zanotował w dzienniku wrażenia ze spotkania z poetą tuż przed jego wyjazdem z Wetzlaru: „W południe dr Goethe jadł [obiad] u mnie w ogrodzie. Nie wiedziałem, że po raz ostatni. [...] On, Lotta i ja prowadziliśmy dziwną rozmowę o życiu po życiu, o odchodzeniu i powracaniu itd., którą zaczął

²² P l a t o n, *Fedon*, 75 C, s. 404.

²³ Tamże, 75 D, s. 405.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, 75 E, s. 405.

²⁶ Zob. J.G. H e r d e r, *Ueber die Seelenwanderung. Drittes Gespräch*, w: tenże, *Zerstreute Blätter. Erste Sammlung*, Carl Wilhelm Ettinger, Gotha 1785, s. 274-308.

nie on, ale Lotta. Zastanawialiśmy się, kto z nas, gdyby umarł jako pierwszy, powinien, jeśli będzie mógł, przekazać wiadomość o swym dalszym życiu. Goethe był przybity, ponieważ wiedział, że następnego ranka wyjedzie”²⁷.

Epistolarna powieść Goethego z pierwszoosobowym narratorem, zwierającym się przyjacielowi z uczuć do zaręczonej z kimś innym Lotty, w pewnym stopniu była reminiscencją przeżyć dwudziestoparoletniego poety z okresu pobytu w Wetzlarze. Z zapisków Kestnera wynika, że między trójką przyjaciół panowała napięta atmosfera. Możliwe, że temat rozmowy o pośmiertnej komunikacji z bliskimi wypływał, przynajmniej z punktu widzenia Charlotte, ze skrywanej chęci kontynuacji znajomości z poetą, choćby w kolejnym wcieleniu lub zaświatach. Ani Charlotte, ani też jej powieściowej odpowiedniczce nie przeszkadza, że rozważania o „odchodzeniu i powracaniu” (niem. *Weggehen und Wiederkommen*) są sprzeczne z dogmatami kościelnymi. Otwarte przyznanie się do wiary w reinkarnację mogło się w owych czasach spotkać z poważnymi konsekwencjami. Niemniej, powołując się na „wędrówkę dusz”, Charlotte zdecydowanie nie ma na myśli chrześcijańskiej eschatologii ani dogmatu o nieśmiertelności duszy. Obawia się tylko, czy pamięć przetrwa śmierć.

Reminiscencje tej rozmowy odnajdujemy w liście Wertera z 10 września, ale 1771 roku. I tu pojawia się wzmianka o trudnej rozmowie przed rozstaniem oraz wyjeździe utrzymywanym w tajemnicy: „Nie ujrzę jej nigdy! [...] Ona śpi spokojnie i nie przypuszcza, iż mnie już nigdy nie zobaczy. [...] Cóż to była za rozmowa, wielki Boże!”²⁸. Goethe ukazuje tę rozmowę w innej niż miało to miejsce w rzeczywistości, wieczornej scenerii z pięknym efektem księżowego światła²⁹. I tutaj – również z inicjatywy Lotty – wypływa temat życia po śmierci i ponownego spotkania: „Ile razy przechadzam się w świetle księżyca, zawsze przychodzą mi na myśl moi bliscy zmarli, i wtedy rozmyślam o śmierci i przyszłym życiu. Będziemy żyli! – ciągnęła dalej głosem, wyrażającym najwznioślejsze przekonanie. – Ale czyż się spotkamy, Werterze, czy się poznamy?”³⁰.

Możliwość spotkania po śmierci znana była powieściowej bohaterce choćby z religijnych ód Klopstocka³¹. (Zachwyty Lotty i Wertera nad sentymentalną

²⁷ *Gespräche mit Johann Christian Kestner*, w: *Goethes Gespräche*, red. W.F. von Biedermann, Biedermann, Leipzig 1889, t. 1, s. 24.

²⁸ J.W. G o e t h e, *Cierpienia młodego Wertera*, tłum. F. Mirandola, Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków 1922, s. 59. W cytatach z tego wydania zachowano pisownię oryginalną. Pisownia imion bohaterów powieści w artykule odpowiada cytowanemu tłumaczeniu.

²⁹ Por. tamże, s. 60.

³⁰ Tamże.

³¹ Friedrich Gottlieb Klopstock, słynący z patetycznego, podniosłego stylu autor epopei *Mesjasza* (z 1748 roku), ód i dramatów, był jednym z ważniejszych poetów religijnych niemieckiego sentymentalizmu. Dla wielu poetów osiemnastego wieku jego twórczość stanowiła ważne źródło

poezją tego autora to także efekt inscenizacji³²). Niemniej nadzieję na takie spotkanie mać pewna wątpliwość: Czy rozpoznają się? Czy będą siebie pamiętać? Obawa o zachowanie wspomnień z poprzedniego życia nie pojawia się w wierszach Klopstocka – o rozpoznanie się w „chrześcijańskich” zaświatach nie trzeba się martwić.

W pamiętnej rozmowie 10 września 1772 roku Goethe bardziej dobitnie niż powieściowy Werter podejmuje temat ponownego spotkania. Zdecydowanie opowiada się za reinkarnacją jako korzystniejszą niż spotkanie w „wieczności” alternatywą dla niespełnionej miłości: „Zobaczymy się znowu, poznamy się pod wszelką postacią. Odechodzę dobrowolnie, a jednak, gdybym miał powiedzieć «na wieki», nie zniósłbym tego”³³.

Podjęty tuż przed wyjazdem Wertera z Wahlheim (ale i Goethego z Wetzlaru) temat antycypował rozstanie, może nawet rozstanie na zawsze. Odpowiedź tytułowego bohatera powieści na pytanie ukochanej: „Czy się poznamy?” dawała jednak nadzieję na powtórzenie zażyłej relacji: „Loto – odrzekłem z oczyma pełnemi łez, podając jej rękę – zobaczymy się tu i tam! – Nie mogłem dłużej mówić. [...] czyż musiała mnie o to spytać dziś, gdym właśnie drżał, nosząc w sercu ową bliską rozłąkę”³⁴.

Tragiczne zakończenie młodzieńczej powieści, jak napisze później Goethe, odpowiedziało życie: kilka miesięcy po opuszczeniu Wetzlaru otrzymał wiadomość (w liście od Kestnera, o czym poeta w powieści nie wspomina) o samobójczej śmierci ich wspólnego znajomego, również pisarza, Karla Wilhelma Jerusalema³⁵. W *Cierpieniach młodego Wertera* śmierć antycypowana bywa wielokrotnie, a wizja powtórnego życia – być może w bardziej korzystnych okolicznościach – łagodzi przykre doświadczenia. Pocieszeniem jest pamięć, zdolna przetrwać śmierć. W szkicu Leona Pinińskiego z roku 1932 czytamy,

inspiracji. Spotkanie przyjaciół w zaświatach ukazuje Klopstock w odzie *An Fanny* [„Do Fanny”] (zob. F.G. K l o p s t o c k, *An Fanny*, w: tenże, *Oden*, Georg Joachim Göschen, Leipzig 1798, t. 1, s. 49-52).

³² W cytowanej młodzieńczej powieści Goethego odwołanie do Klopstocka służy między innymi stworzeniu wrażenia powinowactwa dusz między Lottą a Werterem, przykładem może być list Wertera z 16 czerwca 1771 roku (por. G o e t h e, *Cierpienia młodego Wertera*, s. 25n.).

³³ Cyt. za: A. M i l s k a, *Charlotta Buff (Lotta)*, w: J.W. Goethe, *Listy i wiersze miłosne*, wybór i oprac. A. Miłska, PIW, Warszawa 1982, s. 65.

³⁴ G o e t h e, *Cierpienia młodego Wertera*, s. 60. Reminiscencje pożegnalnej rozmowy znajdują się w powieści *Lotta w Weimarze* Tomasza Manna. Przed opisanym w niej spotkaniem Charlotte Kestner (z domu Buff) z Goethem po czterdziestu czterech latach, przywoływany zostaje fragment powieści Goethego: „Ta ostatnia rozmowa przed odjazdem Werthera, ta rozdzierająca serce scena we troje, gdzie mowa była o matce nieboszczce i o rozstaniu przez śmierć, a Werther przytrzymuje rękę Lotty i woła: «Ujrzymy się znów, odnajdziemy się, pod wszelkimi postaciami się poznamy!!»” (T. M a n n, *Lotta w Weimarze*, tłum. F. Konopka, Czytelnik, Warszawa 1958, s. 24).

³⁵ Por. J.W. G o e t h e, *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, tłum. A. Guttry, PIW, Warszawa 1957, s. 162.

że Goethemu „idea śmierci, jako definitywnego końca bytu, nie przedstawiała [...] się jako coś groźnego”³⁶, niemniej jednak „Wertherowska myśl o samobójstwie nie była li tylko tworem czysto literackim”³⁷, gdyż Goethe, wbrew panteistycznym teoriom Spinozy, żywił przekonanie, że „duch ludzki nie ulega przez śmierć zagładzie i ma przed sobą jakąś z a g r o b o w ą p r z y s z ł o ś ć”³⁸.

Goethe łączy hybrydowo chrześcijańskie i ezoteryczne wyobrażenia eschatologiczne, czyni z nich swoistą inscenizację, w której nie brak sprzeczności. Lotta na przykład wierzy w ponowne spotkanie z Werterem w kolejnym wcieleniu (?), a jednocześnie jest przekonana, że jej nieżyjąca matka czuwa (z zaświatów) nad resztą rodziny. Wspomnienie realnego spotkania w Wetzlarze staje się punktem wyjścia do stworzenia wizji pamięci metafizycznej, która ma przełożenie na przedstawione w utworze relacje osobiste.

POCHWAŁA ZAPOMNIENIA?

Występujące we współczesnym dyskursie o pamięci kolektywnej stwierdzenie, że pamięć (o przeszłości) pozwala kształtować przyszłość, wydaje się odnosić także do indywidualnej pamięci metafizycznej. Oświeceniowi autorzy pojmują ją w kontekście nadrzędnego celu, jakim jest osiągnięcie doskonałości przez rodzaj ludzki. W przekonaniu Gottholda Ephraima Lessinga pamięć duszy wpisuje się w eschatologiczny, a zarazem postępujący chronologicznie rozwój ludzkości.

„Czemuż nie miałbym powracać tak często, jak często przysposobiony będę, by nowe wiadomości, nowe umiejętności osiągnąć? Czy za jednym razem tak wiele ze sobą zabieram, że trud, by powrócić, miałby się nie opłacać?”³⁹ – pyta Lessing w rozprawie *Wychowanie rodzaju ludzkiego* (z roku 1780). W jej ostatnich paragrafach (od 93. do 100.) głosi on swoistą apologię reinkarnacji. W ten sposób – dość nieoczekiwanie – zamyka teologiczno-filozoficzne rozważania z poprzednich rozdziałów⁴⁰, skoncentrowane na kwestiach rozwoju człowieka i znaczeniu Boskiej pedagogiki w historii dziejów. Końcowe tezy formułuje jednak ostrożnie, jako pytania, by nie popaść w konflikt z eschatologią kościelno-ortodoksyjną⁴¹ i nie zostać posądzonym o herezję. Wędrownie

³⁶ L. P i n i Ń s k i, *Goethe w rozmowach z Eckermannem. Uwagi o zagadnieniach filozoficznych i religijnych* (Odbitka z „Przeglądu Współczesnego” nr 118, luty 1932), Czas, Kraków 1932, s. 16.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ G. E. L e s s i n g, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, tłum. P. Piszczatowski, w: P. Piszczatowski, *Między racjonalizmem a Nowym Mitem. Lessing i teologia postoświeceniowa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 277.

⁴⁰ Por. B e n z, dz. cyt., s. 153n.; O b s t, dz. cyt., s. 126.

⁴¹ Por. B e n z, dz. cyt., s. 152.

dusz przypisuje jednak inną funkcję niż ma to miejsce w systemie pitagorejско-platońskim oraz w religiach Wschodu, uznających reinkarnację za formę kary i możliwość oczyszczenia. Doskonałości będącej celem dążeń rodzaju ludzkiego Lessing nie pojmuje w duchu platońskim, jako uwolnienia duszy od ciała w procesie metempsychozy, przezwyciężenia materii. Przeciwnie – uważa, że ludzkość zmierza „ku coraz doskonalszej zmysłowości”⁴². Osiągając ów cel, duch wraz z ciałem staje się zintegrowaną, duchowo-materialną doskonałością o rozszerzonej zmysłowości⁴³. Co ciekawe, Lessing wykorzystuje chrześcijańską obietnicę nagrody jako argument na rzecz reinkarnacji.

W przedostatnim paragrafie wspomnianej rozprawy Lessing stawia kwestię rudymენტarną: Jak pogodzić wiarę w wędrówkę dusz z faktem, że zapomnienie ogarnia wszystko, co wydarzyło się w poprzednim życiu? Czyż to nie pamięć jest podstawą wiedzy i rozwoju? – pyta Lessing. Podczas gdy według Platona proces gromadzenia wiedzy opiera się na powrocie do utraconego stanu jej posiadania, zdaniem Lessinga rozwój wiedzy wymaga zdobywania nowych doświadczeń. W koncepcji Platona pamięć duszy – co istotne – bazuje również na wrażeniach zmysłowych: „Okazało się rzeczą możliwą, żeby człowiekowi, który spostrzegł coś: zobaczył czy usłyszał, czy inne jakieś wrażenie zmysłowe odebrał, coś innego od tych rzeczy w myśli stawało, co był zapomniał, a czemu bliski był przedmiot spostrzeżony, choć niepodobny, albo nieraz i podobny. Tak, że [...] jedno z dwojga: albośmy wiedzę o tych rzeczach przynieśli na świat i posiadamy ją wszyscy przez całe życie, albo później ci, o których powiadamy, że się uczą, nic innego nie robią, tylko sobie przypominają i uczenie się byłoby przypominaniem sobie”⁴⁴.

Myślenie Lessinga zbliżone jest do stanowiska Arystotelesa, który wprawdzie powtarza pewne przesłanki filozofii Platona, lecz nie podziela jego przekonania, że preegzystencja duszy warunkuje zasadę działania pamięci. Zdaniem Stagiryty działanie pamięci opiera się na wrażeniu zmysłowym powstałym na podstawie obrazu zapamiętanego w przeszłości i jego wyobrażeniu, jest ona zatem „utrwalonym wyobrażeniem rozpatrywanym jako obraz przedmiotu, od którego ono pochodzi”⁴⁵. „Pamięć obraca się wokół przeszłości”⁴⁶, nie jest to jednak przeszłość duszy; człowiek przypomina sobie to, czego się wcześniej nauczył lub co zrozumiał, doświadczając rzeczywistości zmysłami.

W *Państwie* Platon uzasadnia brak wspomnień z poprzednich żywotów za pomocą alegorii, jako skutek przejścia przez Dolinę Zapomnień i wypicia

⁴² P i s z c z a t o w s k i, *Między racjonalizmem a Nowym Mitem*, s. 201.

⁴³ Por. tamże, s. 202. Lessing wierzył także w możliwość rozwijania innych zmysłów.

⁴⁴ P l a t o n, *Fedon*, 76 A, s. 405n.

⁴⁵ A r y s t o t e l e s, *O pamięci i przypominaniu sobie*, 451 a, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 238.

⁴⁶ Tamże, 449 b, s. 233.

napoju z Rzeki Beztroski (gr. Lethe)⁴⁷. W istocie nie rozwiązuje w sposób konsekwentny problemu, czy dusza zachowuje pamięć z poprzednich egzystencji. Równie niekonsekwentne jest jego podejście do zagadnienia poznania „zasobu rzeczy widzialnych”⁴⁸, które w *Menonie* jednoznacznie odnosi do pamięci, uznając także, że świat jest poznawalny, a pamięć i uczenie się wiążą się ściśle ze sobą: „Skoro więc dusza jest nieśmiertelna i nie raz jeden się rodzi i już widziała to, co tu i to, co w Hadesie wszystko to nie ma takich rzeczy, których by nie umiała. Tak że nic dziwnego, że i o dzielności, i o innych rzeczach przypomnieć sobie potrafi to, co przecież przedtem wiedziała. A że jest całej przyrodzie pokrewna i wyuczyła się wszystkiego, więc nic nie przeszkadza, żeby przypomniawszy sobie jeden jakiś szczegół – a to ludzie nazywają uczeniem się – wszystko inne człowiek sam odnajdywał [...]. Przecież szukanie i uczenie się to w ogóle jest przypominanie sobie”⁴⁹.

Lessing, zaprzeczając istotnej roli pamięci (łac. memoria) w procesie poznawczym, w którym rozum (łac. intellectus), wyobrażenia (łac. imaginatio) i sens (łac. sensus) tworzą warunkującą się wzajemnie całość, przesuwając punkt ciężkości z tradycyjnej formy rozwoju poznawczego (w którym pamięć ma kluczowe znaczenie w procesie zdobywania i gromadzenia wiedzy) na tę, której źródła tkwią w Boskiej pedagogice, służącej dobru człowieka i nie zawsze dającej się racjonalnie wyjaśnić. Uznaje on (w paragrafie 99.) zapomnienie poprzednich stanów duszy (a ściślej – człowieka) za czynnik ów rozwój wspierający. Dlaczego nie miałbym powracać? – pyta. „Albo dlatego, że nie pamiętam, żem tu już kiedyś był? Chwała mi za to, że tego nie pamiętam. Wspomnienie tych moich poprzednich stanów tyle by mi jedynie dało, iżbym z obecnego zły mógł tylko zrobić użytek. A to, o czym teraz zapomnieć m u s z ę, czyż na wieki zapominam o tym?”⁵⁰.

Ernst Benz zauważa, że w apologii reinkarnacji, która – inaczej niż w buddyzmie i hinduizmie – ogranicza się do rodzaju ludzkiego, doskonalenie polega nie tylko na rozwoju intelektualnym, ale także na gromadzeniu doświadczenia⁵¹. Lessing traktuje zapomnienie teleologicznie jako konieczny element rozwoju i część wyższego planu. Swoją koncepcję rozwoju człowieka opiera na połączonych i przeformułowanych tradycyjnych wyobrażeniach chrześcijańskich dotyczących planu zbawienia, odnosząc i przenosząc wyobrażenia mechanizmu indywidualnego poznawania i zapominania na cały „rodzaj ludzki”.

⁴⁷ Por. P l a t o n, *Państwo*, 621 A-B, t. 2, s. 260n.

⁴⁸ Z. D r o z d o w i c z, *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2008, s. 31.

⁴⁹ P l a t o n, *Menon*, 81 C-D, s. 147.

⁵⁰ L e s s i n g, dz. cyt., s. 277.

⁵¹ Por. B e n z, dz. cyt., s. 154.

W rozprawie Lessinga należy też zwrócić uwagę na kwestię projekcji wspomnień z poprzednich wcieleń na przyszłość. Reinkarnacja w jego ujęciu nie jest „prostym substytutem chrześcijańskiej idei nieśmiertelności”⁵², jak słusznie zauważa Paweł Piszczatowski, lecz wyraża istotę „nierozzerwalnego, pierwotnego i mitycznego zarazem zjednoczenia człowieka z Ziemią i jej historią”⁵³. Postulując stworzenie Nowej Mitologii i przedstawiając historię zbawienia jako historię dochodzenia rodzaju ludzkiego do doskonałości, Lessing tworzy wizję wielkiej przyszłości jako części dziejów. Ideę ich trójetapowego rozwoju – ery Boga Ojca, ery Syna oraz ery Ducha i Wiecznej Ewangelii – wyprowadza z egzegezy biblijnej dokonanej przez trzynastowiecznego teologa Joachima z Fiore⁵⁴. Zamyśl ten łączy jednak z dość nieoczywistą w tym kontekście nauką o reinkarnacji traktowanej jako powtórzenie historii zbawienia⁵⁵, jako wsparcie rozwoju każdego człowieka, ponieważ realizacja planu Boskiej pedagogiki nie byłaby możliwa w jednym tylko życiu⁵⁶.

DYSKUSJA WOKÓŁ PALINGENEZY

„Herder pięknie rozprawia o wędrówce dusz, ucieszą Cię te rozmowy, to przecież i Twoje nadzieje, i Twoje myśli”⁵⁷, pisał Goethe do Charlotte von Stein w grudniu 1781 roku. Rozmowy, o których wspomina, to Johanna Gottfrieda Herdera *Über die Seelenwanderung* [„O wędrówce dusz”]⁵⁸, napisane w reakcji na rozprawę Lessinga *Wychowanie rodzaju ludzkiego*. Jako wyznawca palingenezy⁵⁹, Herder przeciwstawiał się kartezjańskiemu rozdzieleniu duszy i ciała. Wychodząc z założenia, że istnieje naturalna palingeneza, w której dusza i jej pamięć są ściśle związane z ciałem, wyprowadził wniosek o ich wzajemnym oddziaływaniu. Podobne poglądy prezentowali John Locke, a wcześniej Gottfried Wilhelm Leibniz, przekonani o istnieniu relacji ducha i materii, o płynnym i nieustannym procesie transformacji⁶⁰.

⁵² P i s z c z a t o w s k i, dz. cyt., s. 198n.

⁵³ Tamże, s. 199.

⁵⁴ Por. tamże, s. 193.

⁵⁵ Por. B e n z, dz. cyt., s. 151.

⁵⁶ Por. tamże, s. 152.

⁵⁷ J.W. G o e t h e, List do Charlotte von Stein (Weimar, 28 XII 1781), w: tenże, *Listy i wiersze miłosne*, s. 199.

⁵⁸ Tekst anonimowo ukazał się ponownie rok później, a w roku 1785 opublikowany został pod nazwiskiem autora.

⁵⁹ Por. T. M a r k w o r t h, *Unsterblichkeit und Identität beim frühen Herder*, Schöningh, Paderborn–München 2005, s. 67-110.

⁶⁰ Por. M. H e n s e, „Aber der menschliche Verstand [...] siehet Gestalten, nicht wandernde, sich emporarbeitende Seelen”. *Von der erkenntnistheoretischen Bedeutung einer esoterischen Figur von*

W wydanych anonimowo dialogach o wędrówce dusz Herder był wobec reinkarnacji dość sceptyczny. Wątpił zwłaszcza w możliwość inkarnacji duszy ludzkiej w ciało zwierzęcia. Trzyczęściowy dialog ukazał się w styczniu 1782 roku w wydawanym przez Christopha Martina Wielanda czasopiśmie „Teuscher Merkur”. Publikacja tego tekstu była reakcją na *Ueber die Seelenwanderung. Zwey Gespräche* [„O wędrówce dusz. Dwie rozmowy”]⁶¹ autorstwa Johanna Georga Schlossera, szwagra Goethego, napisane w odpowiedzi na wspomnianą wyżej rozprawę Lessinga⁶². Drugi tekst Schlossera, *Ueber die Seelenwanderung. Zweytes Gespräch* [„O wędrówce dusz. Druga rozmowa”]⁶³, również był polemiką z *Wychowaniem rodzaju ludzkiego*⁶⁴.

O żywotności poruszonego przez Lessinga tematu świadczy fakt, że kilkadziesiąt lat po ukazaniu się oświeceniowego traktatu powrócił do niego Jean Paul w powieści *Selina, oder über die Unsterblichkeit der Seele* [„Selina, albo o nieśmiertelności duszy”]⁶⁵ (z roku 1823), krytycznie, a miejscami satyrycznie odnoszącej się do wielu zagadnień żywo dyskutowanych pod koniec osiemnastego wieku, między innymi do reinkarnacji oraz problemu braku transcendentnej pamięci. W powieści tej Jean Paul nawiązuje także do Herdera rozważań filozoficznych o wędrówce dusz.

W powieść *Selina* Jean Paul „wmontował” rozprawę, w której zastanawia się nad kruchością wspomnienia, nawet w jednym życiu ulegającego zniekształceniom⁶⁶. Kelly Barry wyjaśnia stanowisko Jeana Paula w następujący sposób: zapominanie jest celowe, ponieważ pamięć zniechęciłaby duszę do ponownej inkarnacji; jest też chwilowe, ponieważ na końcu wielu wcieleń będzie ona mogła przypomnieć sobie swoje poprzednie żywoty⁶⁷.

Locke und Leibniz bis zu Bonnet, w: *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne*, red. M. Neugebauer-Wölk, R. Geffarth, M. Meumann, De Gruyter, Berlin–Boston 2013, s. 171.

⁶¹ Zob. J.G. Schlosser, *Ueber die Seelenwanderung. Zwey Gespräche*, C.A. Serini, Basel 1782.

⁶² Johann Georg Schlosser napisał swoje rozmowy o wędrówce dusz po śmierci żony Corneli, która w roku 1777 zmarła w wieku dwudziestu sześciu lat, po urodzeniu drugiego dziecka. Możliwe, że potraktował myśl o reinkarnacji jako pociechę w żałobie.

⁶³ Zob. tenże, *Ueber die Seelenwanderung. Zweytes Gespräch*, C.A. Serini, Basel 1782.

⁶⁴ Zob. D. Cyranka, *Zwischen Neuropsychologie und „Indischen Märchen”. Anmerkungen zu Schlossers Gesprächen über die Seelenwanderung*, w: *Religiöser Pluralismus und das Christentum*, red. M. Bergunder, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, s. 35-54.

⁶⁵ Zob. J e a n P a u l [Richter], *Selina oder über die Unsterblichkeit*, cz. 1, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart–Tübingen 1827.

⁶⁶ Por. tamże, s. 100 (bezpośrednie nawiązanie do Lessinga por. tamże, s. 99).

⁶⁷ Por. K. B a r r y, *Natural Palingenesis: Childhood, Memory, and Self-Experience in Herder and Jean Paul*, „Goethe Yearbook” 14(2007), s. 2.

„ŚPIEW DUCHÓW NAD WODAMI”

Powróćmy raz jeszcze do Goethego. Przykład z *Cierpień młodego Wertera* świadczy o tym, że temat (re)inkarnacji i dyskusja z platonizmem były obecne w literaturze niemieckiej przed tak zwaną debatą wokół wędrówki dusz, która miała miejsce w roku 1781. Nadzieja na powtórne spotkanie w kolejnym życiu – nad którym zastanawiała się Charlotte Buff w odniesieniu do transcendentnej przyszłości – powraca w historii zażyłości Goethego ze starszą o siedem lat Charlotte von Stein. Deklarowana miłość, inspirująca poetę przy pisaniu wielu wierszy i dramatów (*Ifigenii w Taurydzie*⁶⁸ czy *Torquatta Tassa*⁶⁹), nie mogła rozwijać się bez przeszkód. Goethe poznał Charlotte, gdy był tajnym radcą na dworze księcia Karla Augusta w Weimarze, ona zaś damą dworu Anny Amalii, matki księcia, kobietą zamężną, z kilkorgiem dzieci. W kontekście niniejszych rozważań nie jest istotne, jak naprawdę rozwijała się ta – zapewne jednostronna – miłość. Wiadomo, że Charlotte poleciła zniszczyć swoje listy do poety, a licząca ponad tysiąc siedemset rękopisów korespondencja Goethego, podobnie jak jego autobiograficzna powieść *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, noszą ślady autokreacji literackiej⁷⁰.

W październiku 1779 roku, podczas podróży do Lauterbrunnen w Szwajcarii, Goethe tworzy *Śpiew duchów nad wodami*, wiersz rozpisany na cztery „głosy” duchów, i wysłała go Charlotte:

Dusza człowieka
Podobna wodzie:
Z nieba przychodzi,
W niebo się wznosi,
I znowu na dół
Na ziemię spływa,
Wiecznie zmienna⁷¹.

W utworze tym poeta łączy filozofię natury z zachwytem nad pięknem przyrody. W Lauterbrunnen faktycznie podziwia imponujący wodospad o wysokości ponad trzystu metrów, widok jest wręcz metafizyczny, tak oszałamiający, że nasuwa Goethemu myśl o podobieństwie ludzkiej duszy do wody znajdującej się w naturalnym, oczyszczającym obiegu. Dusza, rozmaicie

⁶⁸ Zob. J.W. Goethe, *Ifigenia w Taurydzie*, tłum. E. Csátó, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1965.

⁶⁹ Zob. tenże, *Torquatto Tasso*, tłum. W. Markowska, PIW, Warszawa 1984.

⁷⁰ Zob. L. Puchałski, *Zmyślenie i miłość. O listach Goethego do Charlotty von Stein*, Universitas, Kraków 2019.

⁷¹ J.W. Goethe, *Śpiew duchów nad wodami*, w: tenże, *Poezje. Faust I*, tłum. A. Lam, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR – Akademia Humanistyczna im. Gieysztora, Warszawa–Pułtusk 2012, s. 74.

doświadczana przez los, podlega – podobnie jak woda z wiersza Goethego – swoistemu oczyszczeniu przez „filtry” tych doświadczeń. Jest to neoplatonickie wyobrażenie, w którym dusza ludzka stanowi emanację Duszy Świata⁷², do której powraca, gdy skończy oczyszczającą wędrówkę.

Platońską koncepcję metempsychozy Goethe wiąże z oświeceniową ideą doskonalenia, które według wielu mu współczesnych nie mogło dokonać się w jednym, zbyt krótkim życiu. Ezoteryka, dopuszczająca figury myślowe nieakceptowane przez ortodoksyjne chrześcijaństwo, umożliwiała zatem tworzenie swobodnej wizji poetyckiej.

„ŻONA” LUB „SIOSTRA”

Znajomością i zażyłością w poprzednim życiu tłumaczy Goethe istnienie pokrewieństwa dusz (niem. Seelenverwandtschaft) między nim a Charlotte, której już wcześniej zadedykował między innymi wiersz *Warum gabst du uns die Tiefen Blicke* [w polskiej wersji: *Do Charlotty von Stein*⁷³]. Przekonaniu temu daje wyraz także w listach do niej oraz do Wielanda. Być może ukazanie wędrówki dusz jako dowodu owego pokrewieństwa było rodzajem artystycznej kreacji, jaką poeta posługiwał się także w korespondencji z Charlotte, mogło też służyć zmniejszeniu rezerwy, jaką wobec poety okazywała jego muza, a ich znajomości nadawać sens metafizyczny.

Wiersz *Do Charlotty von Stein* (z 14 kwietnia 1776 roku) zachował się jedynie w korespondencji. Goethe nigdy go nie opublikował, nawet nie sporządził czystopisu. Zapewne dlatego traktuje się ten utwór jako wyznanie osobiste. Ukazuje on bliskość wykraczającą poza jedno życie i wypływającą z wzajemnej transcendentnej znajomości z adresatką wiersza, której liryczne alter ego łączy cechy siostry, żony i – na co wskazuje czwarta strofa – pocieszającej mężczyznę matki. Tak głębokie zrozumienie opiera się na doświadczeniu transcendentnym. Doskonała przeszłość daje powody ku temu, by – jak pisze Karl Justus Obenauer – tkwić w nie do końca sprzyjającej im rzeczywistości, poeta i jego muza chcieli ciągle siebie szukać i na nowo odnajdywać⁷⁴. Wzajemna wiedza o sobie, a ściślej: wiedza ukochanej, oraz wspomnienie (poprzedniego życia) dają wgląd w przyszłość i pozwalają ocenić aktualną relację w „spraw chaosie”:

⁷² Por. E. Trunz, *Kommentar*, w: J.W. Goethe, *Werke. Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, t. 1, *Gedichte und Epen*, red. E. Trunz, C.H. Beck, München 1996, s. 547.

⁷³ Zob. J.W. Goethe, *Do Charlotty von Stein*, tłum. R. Stiller, w: tenże, *Listy i wiersze miłosne*, s. 309n.

⁷⁴ Por. K.J. Obenauer, *Goethe in seinem Verhältnis zur Religion*, Eugen Diederichs, Jena 1921, s. 104.

Po coś dał nam tę głębokość wejrzeń,
Co przeczuwa kształty przyszłych zdarzeń,
[...]
Po cóż dałeś nam uczucia, losie,
Byśmy serca swe zgłębiali spojrzeniami
I śledzili w dziwnych spraw chaosie
Co naprawdę jest pomiędzy nami?⁷⁵

Pytanie do losu, brzmiące trochę jak zarzut odebrania „pospolitego szczęścia”⁷⁶, staje się w pełni zasadne w konfrontacji z wiedzą, tożsamą ze wspomnieniem minionych, „przeżytych” czasów. Wizja przyszłości i wspomnienie nakładają się na siebie:

Powiedz, znasz zamiary losów skrytych?
Powiedz, czym tak mocno nas złączono?
Ach, tyś była w czasach już przeżytych
Moją siostrą czy też moją żoną?⁷⁷

Chociaż, jak twierdzi Renate Böschenstein, określenie „żona” implikuje zaangażowanie zmysłowe, to jednak łącznik „lub” każe uznać wyższość relacji duchowej. Zdaniem badaczki nie należy tego wiersza odczytywać wyłącznie przez pryzmat biografii autora⁷⁸. Jest to erotyk o uniwersalnym przesłaniu, zbudowany na zasadzie antytezy oraz triady czasów, często stosowanej przez Goethego. Nie ma w utworze tym nawiązania do Platńskiego mitu o androgyne⁷⁹ ani aluzji do anamnezy i metempsychozy⁸⁰, do których poeta dość ogólnie odnosił się jednak w liście do Wielanda w kwietniu 1776 roku: „Nie mogę sobie inaczej wyjaśnić wpływu – władzy, jaką ta kobieta ma nade mną, niż tylko poprzez wędrówkę dusz. Tak, byliśmy kiedyś mężem i żoną! I wiemy to o sobie, w tajemnicy, w sferze duchów. Nie znajduję żadnego innego imienia dla nas – przeszłość – przyszłość – to wszystko”⁸¹.

⁷⁵ Goethe, *Do Charlotty von Stein*, s. 309.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Por. R. Böschenstein, „Warum gabst du uns die Tiefen Blicke”, w: *Goethe Handbuch in vier Bänden*, t. 1, *Gedichte*, red. B. Witte i in., J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2004, s. 176.

⁷⁹ Por. P. Platón, *Uczta*, 189 D – 193 D, w: tenże, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*. *Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 79-85.

⁸⁰ Por. Böschenstein, dz. cyt., s. 176-180.

⁸¹ Cyt za: A. Milska, *Charlotta von Stein*, w: Goethe, *Listy i wiersze miłosne*, s. 126. Relację między Goethem a Charlotte von Stein opisywali badacze już w dziewiętnastym wieku (por. A. Schloenbach, *Zwölf Frauenbilder aus der Goethe-Schiller-Epoche*, Carl Rümpler, Hannover 1856, s. 75).

Biograficzne tło trudno tu jednak pominąć, biorąc pod uwagę, że w tym samym czasie Goethe pisze jednoaktówkę *Rodzeństwo*⁸², w której zasugerowana została możliwość miłosnego, kazirodczego związku dwojga osób, wynikającego nie tylko z ich wzajemnej fascynacji, ale także z faktu, że bohater traktuje wychowywaną przezeń dziewczynę jak siostrę, a zarazem inkarnację jego zmarłej przed laty ukochanej. Zmarła pozostawiła zatem po sobie zarazem – nosząc takie, jak ona imię – córkę, siostrę i ukochaną bohatera. Ta zawiłość, roztrząsana w analizach psychoanalitycznych, wskazuje na niejasne, bliskie relacje Goethego z jego własną siostrą Cornelią. Wspomni o niej w liście do Charlotte von Stein z lutego 1776 roku: „O, gdyby moja siostra miała takiego brata, jaką ja mam w Tobie siostrę!”⁸³.

W podobnym duchu utrzymany jest list do Charlotte von Stein z lipca 1781 roku: „Jak to dobrze, że człowiek umiera, by usunąć wszelkie wrażenia i oczyszczony powrócić na nowo”⁸⁴. Wątek pamięci transcendentnej i powtórzonego życia pojawia się w korespondencji z Charlotte prawie dwa lata wcześniej: „Gdybym znów mógł rozpocząć życie, prosiłbym bogów, żebym mógł tylko raz jeden kochać, i jeśli by byli przyjaźniejsi dla świata, modliłbym się, byś Pani została moją ukochaną towarzyszką”⁸⁵.

TAJEMNICA WSPOMNIENIA

Miłość i wspomnienie metafizyczne uczynił tematem swoich wierszy także Schiller. Idee platońskie i pitagorejskie, a w początkowej fazie twórczości wiara w pokrewieństwo dusz, w więź uzasadniającą przyjaźń, a przede wszystkim miłość, w mityczną przerwana jedność jako przyczynę tęsknoty i namiętności opiewa powstały w roku 1781 wiersz *Das Geheimnis der Reminiszenz. An Laura* [„Tajemnica reminiscencji. Do Laury”]⁸⁶. Tematem kilku innych utworów z cyklu, do którego należy ten wiersz, adresowanych do „Laury”, jest wszechogarniająca miłość. Wspomnienie i tajemnica zawarte w przytoczonym tytule wskazują na początek miłości, upatrywany w mitycznej, erotycznej, a zarazem boskiej jedności, której utrata sprawia ból i cierpienie. Myśl Schillera zbliżona

⁸² Zob. J. W. Goethe, *Rodzeństwo*, tłum. W. Markowska, w: tenże, *Dramaty wybrane*, wybór S. Lichański, oprac. T. Namowicz, PIW, Warszawa 1984, t. 2, s. 5-26.

⁸³ Tenże, List do Charlotte von Stein (Weimar, 23 II 1776), w: tenże, *Listy i wiersze miłosne*, s. 129.

⁸⁴ Tenże, List do Charlotte von Stein (Ilmenau, 2 VII 1781), w: *Goethes Liebesbriefe an Frau von Stein. 1776 bis 1789*, red. H. Düntzer, Wartig's Verlag, Leipzig 1886, s. 305.

⁸⁵ Tenże, List do Charlotte von Stein (Dornburg, 2 III 1779), w: tenże, *Listy i wiersze miłosne*, s. 157.

⁸⁶ Zob. F. Schiller, *Geheimnis der Reminiszenz*, w: *Schiller's Werke*, t. 1, red. R. Borberger, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1877, s. 13.

jest zatem do platońskiej historii o androgynie. Sygnalizowana w tytule reminiscencja wywodzi się zaś z Platona koncepcji anamnezy i preegzystencji.

W duchowym, ale i cielesnym zjednoczeniu – dowodzi w poetycki sposób Schiller – należy upatrywać przyczyny i celu powrotu do boskiej jedności. Wiersz ukazał się w wydany przez autora zbiorze *Anthologie auf das Jahr 1782*⁸⁷, liczącym osiemdziesiąt trzy utwory różnych autorów. Wśród czterdziestu ośmiu wierszy samego Schillera⁸⁸, poświęconych takim tematом, jak miłość, Bóg, religia, władza, wyróżnia się cykl do Laury, do którego należy także *Das Geheimnis der Reminiszenz*⁸⁹, początkowo liczący bez mała trzydzieści, później siedemnaście strof, które poeta ostatecznie zredukował do dwunastu. Cykl powstał w czasie, gdy jako dwudziestodwuletni lekarz wojskowy Schiller przez ponad rok wynajmował w Stuttgarcie pokój u Luise Vischer, wdowy po oficerze. Ona lub jej siostrzenica miałyby być adresatkami wierszy⁹⁰, trudno to jednak potwierdzić, ponieważ korespondencja między ich autorem a Luise zaginęła. Badacze utrzymują, że miłosna tematyka wierszy to wyłącznie efekt poetyckiej fantazji Schillera. Mimo erotyzmu tego utworu *Das Geheimnis der Reminiszenz* miał też nawiązywać do teologicznej idei jedności wszystkich istot w Bogu⁹¹, siła przyciągania miłości zaś miała odwoływać się do newtonowskiej grawitacji i alegorii (złotego) łańcucha bytów.

Georg Kurscheidt, podążając za hipotezą Benna von Wiese, według którego wiersz ten dotyczy wyłącznie zagadnień filozoficznych i estetycznych⁹², twierdzi, że z racji podniosłej retoryki i przewagi refleksji nad uczuciem nie może on zostać uznany za osobiste wyznanie, lecz raczej za poetycką „teorię” miłości⁹³, głos w dyskusji z filozofią moralności Anthony’ego Shaftesbury’ego i Francisa Hutchesona. Schiller „teorię” tę rozwijał zresztą wcześniej, zainspirowany poglądami Adama Fergusona.

⁸⁷ Zob. t e n ż e, *Anthologie auf das Jahr 1782*, w: Friedrich Schillers Gedichte. Ausgewählte Werke II, oprac. J.K. Sommermeyer, Orlando Syrg, Berlin 2019.

⁸⁸ Por. M. L u s e r k e - J a q u i, *Schiller-Studien. Der ganze Mensch und die Ästhetik der Freiheit*, Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen 2018, s. 27.

⁸⁹ Cykl złożony z wierszy: *Phantasie. An Laura, Laura am Klavier, Die seeligen Augenblicke an Laura, An die Parzen, Der Triumph der Liebe, Vorwurf an Laura, Meine Blumen, Das Geheimniß der Reminiszenz. An Laura, Melancholie. An Laura* nawiązuje do słynnego cyklu utworów Petrarki (por. G. K u r s c h e i d t, *Kritiken und publizistische Schriften*, w: *Schiller Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Sonderausgabe*, red. M. Luserke-Jaqui, J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2011, s. 501).

⁹⁰ Por. K. F i s c h e r, *Schiller-Schriften. Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen*, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1891, s. 51.

⁹¹ Por. W. R i e d e l, *Die anthropologische Wende. Schillers Modernität*, w: *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, red. W. Hinderer, A. von Bormann, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, s. 161.

⁹² Por. B. v o n W i e s e, *Friedrich Schiller*, J.B. Metzler, Stuttgart 1978, s. 119.

⁹³ Por. K u r s c h e i d t, dz. cyt., s. 501.

Seria pytań o teraźniejszość i przeszłość, w której zarysowuje się pierwotna, duchowa i materialna jedność świata oraz jej zniszczenie, stanowi oś tematyczną utworu Schillera i wyznacza porządek argumentacji dotyczącej źródła i sensu miłości. Pytaniom o wspólną przeszłość („Waren unsre Wesen schon verflochten?” – Czy nasze istoty były już związane?⁹⁴) towarzyszy jednak niepewność, ponieważ dostęp do pamięci o przeszłości jest niemożliwy. Związek duchowy, porozumienie dusz, jak głosi „ja” liryczne, urzeczywistnia się za pośrednictwem miłości rozpoznawanej intuicyjnie jako bliżej nieokreślone wspomnienie, mityczna praprzyszłość w jej duchowym i kosmicznym wymiarze. Stąd pytanie, czy kochankowie stali się jednym „w promieniu zgasłych słońc” („Waren wir im Strahl erloschener Sonnen, / In den Tagen lang verbrauchter Wonnen / Schon in Eins zerronnen?”)⁹⁵.

Przeszłość jako rzeczywistość niedostępną reprezentuje tabliczka (niem. Tafel), symbol pamięci. Pismo, o jakim mowa w odzie, ma legitymizować zarazem miłosny związek, pamięć o nim i mityczną jedność, gdyż to Laura, liryczna adresatka utworu, muza poetyckiego „ja” w przeszłości i obiekt jego obecnych westchnień, ale i miłosnego spełnienia, odczytuje z „zamglonej tabliczki przeszłości” („auf der trüben Tafel”) napis opiewający ową jedność:

Meine Muse sah es auf der trüben
Tafel der Vergangenheit geschrieben:
Eins mit deinem Lieben!⁹⁶

Jest to nawiązanie do Platońskiej alegorii wspomnienia – woskowej tabliczki będącej darem Mnemosyne, bogini pamięci, córki Uranosa i Gai⁹⁷. Jako matka dziewięciu muz Mnemosyne uosabia wszelką wiedzę i wszystkie sztuki. W utworze Schillera przywołanie tabliczki służy wyposażeniu Laury w atrybuty miłości i poznania.

Motyw pisanie i odczytywanie podkreśla w tekście Schillera rangę poety jako tego, kto poznaje prawdę o boskim pochodzeniu „nas” („wir”), posiadają-

⁹⁴ Schiller, *Geheimnis der Reminiscenz*, s. 13.

⁹⁵ Tamże, s. 13. Przekład dosłowny: „Czy w promieniu wygasłych słońc / W dniach dawno minionych rozkoszy / rozplynęliśmy się w Jedno?”

⁹⁶ Tamże. Przekład dosłowny: „Moja muza ujrzała napis na mętnej / Tablicy przeszłości: Jedno z twoim ukochanym!”

⁹⁷ „Przyjmij, dla naszych rozważań, że w naszych duszach jest tabliczka woskowa. U jednego większa, u drugiego mniejsza, u jednego z czystszej wosku, u drugiego z brudniejszego i twardszego, u niektórych z miększego. [...] Powiedzmy, że jest to dar matki Muz, Mnemosyny. Jeżeli z tego, co widzimy albo słyszymy, albo pomyślimy, chcemy coś zapamiętać, podkładamy tę tabliczkę pod spostrzeżenia i myśli, aby się w niej odbijały tak jak wyciski pieczęci. To, co się w niej odbija, pamiętamy to i wiemy, jak długo trwa jego ślad w materiale. Jeżeli się ten ślad zatrze albo nie sposób go wypieczętować, zapominamy i nie wiemy”. P l a t o n, *Teajtet*, 191 D-E, s. 164n.

cym stwórczą moc kochankom nadaje rangę wybrańców, którym podarowano świat:

Und in innig festverbundnem Wesen,
Also hab' ich's staunend dort gelesen,
Waren wir ein Gott, ein schaffend Leben,
Und uns ward, sie herrschend zu durchweben,
Frei die Welt gegeben⁹⁸.

Benno von Wiese zwraca uwagę na obecny we wczesnej twórczości Schillera mit anamnezy⁹⁹, sankcjonujący wolę połączenia, które wynika z pierwotnej, a utraconej niegdyś jedności. Reminiscencja owej jedności stanowi uzasadnienie dążenia do jej odzyskania. Zdaniem tego badacza poeta wyraża w ten sposób tęsknotę za Bogiem, który uobecniał się w prawdziwej miłości, a pozostał obecny tylko we wspomnieniu.

Występujących w młodzieńczych wierszach Schillera motywów Elizjum i utraconego raju oraz związanego z nim wątku winy i wypędzenia nie należy – zdaniem Benno von Wiese – sprowadzać do wspólnego mianownika, ponieważ poeta traktował mit raju utraconego jako konieczną drogę człowieczeństwa, nie zaś jako przyczynę ludzkiej niedoli.

POGRZEB WIELANDA

Wątek tabliczki z wrytymi na niej wspomnieniami pojawia się także w pewnej wypowiedzi Goethego z roku 1813. Nadal fascynuje go teoria monad Leibniza. Wszystkie monady pochodzące z Boskiego źródła, z Wielkiej Monady, Leibniz traktował jako odrębne byty, przeciwstawiał tezę o substancjalności duszy koncepcjom mechanistycznym i twierdził, że poza monadami i zjawiskami dokonującymi się w nich samych, nie ma innej rzeczywistości¹⁰⁰.

Chociaż Goethe skłaniał się ku poglądom Leibniza, to jego przekonania (także religijnych) nie można przyporządkować jednej szkole filozoficznej. Są one raczej hybrydą systemów oraz oryginalnych, modyfikowanych z biegiem lat koncepcji. W rozmowie odbytej w styczniu 1813 roku w związku ze śmiercią Wielanda poeta potwierdza wiarę w specyficzną formę reinkarnacji: powtórne narodziny na innej planecie, o której pisał Herder w *Über die See-*

⁹⁸ Schiller, dz. cyt., s. 13. Przekład dosłowny: „A w mocno związanych istotach, / Przeczytałam tam ze zdziwieniem, / Byliśmy jednym bogiem, stwórczym życiem, / I był nam dany, by wolno nim rządzić i tkać go / świat”.

⁹⁹ Por. von W i e s e, dz. cyt., s. 128.

¹⁰⁰ Por. M e n s c h i n g, dz. cyt., s. 224. Zob. G.W. L e i b n i z, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, oprac. M. Woroniecki, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1991.

lenwanderung. Zapytany przez Johanna Daniela Falka (teologa luterńskiego i pisarza), jak wyobraża sobie egzystencję duszy po śmierci, Goethe nawiązuje do Leibniza teorii monad i koncepcji istnienia nieskończenie wielu światów. Stwierdza, że monady kontynuują życie na innych planetach, a na jednej z nich ma on nadzieję spotkać kiedyś zmarłego niedawno Wielanda. Falk chce się dowiedzieć, czy jego rozmówca wierzy, że przejścia monad pomiędzy tymi wcieleniami są związane z ich świadomością¹⁰¹; chodzi mu zatem o pamięć, słabe ogniwo przekonania o istnieniu reinkarnacji. Zachowywanie pamięci nadawałoby sens procesowi powtarzania życia oraz potwierdzałoby rolę pamięci duszy w jej indywidualnym rozwoju. Dualizm pamięci i zapominania, wykorzystywany jako argument zarówno za reinkarnacją, jak i przeciwko niej, musiał zostać zinterpretowany na korzyść zapomnienia. O ile wiara w metempsychozę, metaforyczna lub rozważana filozoficznie, a nawet spokrewniona z nią wiara w wędrówkę dusz po planetach były atrakcyjną formą wyjaśnienia niewytłumaczalnych, intuicyjnie przeczuwanych procesów, o tyle przekonanie o istnieniu jakiegokolwiek formy życia po śmierci, zwłaszcza nieusankcjonowane przez religię, mogło budzić wątpliwości, zwłaszcza wobec braku dowodów – a takim dowodem mogłoby być ocalone wspomnienie.

Odnosząc się do kwestii świadomości ponownej inkarnacji i pamięci o poprzednim życiu, Goethe powoływał się na poznanie intuicyjne, teleologię dziejów, ethos poety-proroka oraz mądrość natury. „Jeśli o nas chodzi, to wydaje się, że stany, jakie przeszliśmy na tej planecie, były ogólnie tak mało znaczące lub przeciętne, że wiele z tego [co przeżyliśmy – A.K.H.], w oczach natury nie jest warte zapamiętania”¹⁰² – mówił Goethe. Poeta twierdził, że Wielka Monada pozwoli nam na zachowanie sumarycznego wspomnienia, dającego się odnieść do kilku historycznych punktów. Nie zaprzeczał, jakoby „istniał jakiś historyczny sens [całości – A.K.H.], jak również, że wśród monad są natury od nas wyższe”¹⁰³. Uważał, że „intencją monady świata może być i jest to, by z ciemnego łona wspomnień wydobyć coś, co wygląda jak proroctwo, a w gruncie rzeczy jest tylko ciemnym wspomnieniem minionego stanu, czyli pamięcią”¹⁰⁴.

Przekonanie o roli (albo: misji) poety jako kogoś, kto posiadał zdolność wydobywania „z ciemnego łona wspomnień” czegoś na kształt proroctwa i zachowania tego w pamięci, nawiązujące do filozofii platońskiej (przedstawionej na przykład w dialogu *Fajdros*) i neoplatońskiej, było w osiemnastym wieku bardzo popularne, wyrażało się zwłaszcza w kultywie geniuszu epoki „burzy i na-

¹⁰¹ Por. *Goethe aus näherem persönlichen Umgange dargestellt. Ein nachgelassenes Werk von Johannes Falk*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1856, s. 52.

¹⁰² Tamże, s. 60n.

¹⁰³ Tamże, s. 52.

¹⁰⁴ Tamże.

poru”. Ponadto obraz poety obdarzonego niedostępnym dla innych darem poznania Goethe powiązał ze wspomnianym wyżej symbolem pamięci – tablicą, nośnikiem wspomnień (w domyśle: nietrwałym – woskowym), z Mnemosyne, boginią pamięci, a wreszcie z (kamienną) „tablicą praw” (niem. Gesetztafel), metaforą biblijną, odniesioną przez niego jednak do poznania prawdy o prawach natury i kosmosie: „W rezultacie ludzki geniusz odkrył tablice praw o powstaniu Uniwersum nie poprzez nudne wysiłki, ale przez rozbłyskującą w ciemności błyskawicę wspomnienia”¹⁰⁵.

Zdaniem Goethego ze względu na rangę osiągnięć genialnej jednostki zatrzymanie owych rozbłysków w pamięci w ciągu jednego tylko życia byłoby czymś aroganckim¹⁰⁶. W rozmowie z Falkiem pada konkluzja, że z punktu widzenia historii dalsze trwanie duszy w kolejnych inkarnacjach jest możliwe, a brak wspomnień z poprzednich egzystencji nie jest przeszkodą, by odrzucić hipotezę istnienia rozwoju¹⁰⁷.

REINKARNACJA JAKO ALEGORIA ROZWOJU NA CZAS PRZEŁOMU

Wiek osiemnasty to epoka pogłębiającego się kryzysu chrześcijaństwa oraz poszukiwań alternatywnych wobec niego form wiary (jak wiara w reinkarnację) i systemów filozoficzno-religijnych (takich, jak panteizm, panenteizm czy deizm). Powtarzalny cykl narodzin, życia, śmierci i powrotu do świata materialnego lub duchowego obecny był w wierzeniach starożytnego Egiptu, pitagorejczyków i w pismach Platona. W Niemczech ów powtarzalny cykl znany był od roku 1690¹⁰⁸ jako „wędrowka dusz”, a w osiemnastym wieku zyskał popularność z kilku powodów. Przejście cyklu narodzin i śmierci (obejmującego rośliny, zwierzęta i ludzi lub tylko ludzi – jak w palingenetycznej wizji Herdera) i uzależniony od stopnia oczyszczenia „awans” lub spadek w hierarchii bytów odpowiadały oświeceniowemu paradygmatowi doskonalenia człowieka i neutralizowały dyskomfort życia w trudnych warunkach społecznych. W czasach tyranii i nierówności wiara w wędrowkę dusz pełni funkcję kompensacyjną, obiecuje powtórzenie życia w jego bardziej udanej wersji i stanowi element teodycei wyjaśniającej sens cierpienia.

¹⁰⁵ Tamże, s. 53.

¹⁰⁶ Por. tamże.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 53n.

¹⁰⁸ Por. H. Zander, *Das Konzept der „Esoterik” im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens*, w: *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, red. M. Neugebauer-Wölk, R. Geffarth, M. Meumann, De Gruyter, Berlin–Boston 2013, s. 120.

Platońska wizja duszy schodzącej z nieba na ziemię i powracającej do świata duchowego stała się w osiemnastym wieku ezoteryczną formą deizmu, alternatywą wobec ortodoksyjnego chrześcijaństwa, z którym nie pozostawała jednak w całkowitym konflikcie¹⁰⁹. Ówczesne wyobrażenia łączyły hybrydowo elementy chrześcijańskie z platonizmem i neoplatonizmem¹¹⁰, co wynikało z interpretacji antycznej nauki o reinkarnacji, jaką jeszcze w piętnastym wieku głosił neoplatonizm, traktujący metempsychozę jako metaforę¹¹¹.

Helmut Zander, znakomity badacz tego zjawiska w kulturze niemieckiej, zauważa, że ezoteryczna koncepcja doskonałości osiągananej w procesie alchemicznym lub w metempsychozie różni się zasadniczo od podejścia chrześcijańskiego¹¹², za najważniejszy punkt odniesienia ludzkich działań i dążeń oraz źródło zbawienia uznającego Boga. Idea rozwoju człowieka jako istoty duchowej uczestniczącej w niezależnym od Boga procesie dochodzenia do doskonałości¹¹³ – a taki proponowały koncepcje ezoteryczne – wpłynęła na powstanie alternatywnych form myślenia o duchowości. Okazała się atrakcyjna nie tylko dla filozofów, takich jak Leibniz, Locke, Lessing, Herder, Schlosser, a nawet Immanuel Kant, ale także dla wielu poetów¹¹⁴.

Zestawienie pojęć wspomnienia (pamięci) i duszy w odniesieniu do literatury osiemnastego wieku ma jeszcze jedno uzasadnienie. Dyskurs pamięci dochodzi do głosu w czasie przełomów. Zapotrzebowanie polityczne i społeczne na narrację historyczną, która kształtowałaby kolektywną świadomość, poprzez modelowanie pamięci kulturowej porządkowała układ sił politycznych i społecznych oraz uczestniczyła w wartościowaniu idei, nasila się w obliczu dziejowych zmian. Rozwój ezoteryki w osiemnastym wieku i jej przełożenie na język literatury można traktować jako reakcję na liczne kryzysy tej epoki. Literackie koncepcje pamięci duszy stanowiły po części reakcję na zjawiska pozaliterackie, były wyrazem buntu wobec systemu absolutystycznego, tyranii i ucisku. Relacja między przeszłością a teraźniejszością, między wspomnianiem a narracją o przeszłości oraz świadomość, że teraźniejszość kształtuje

¹⁰⁹ Por. H e n s e, dz. cyt., s. 160.

¹¹⁰ Por. Z a n d e r, *Das Konzept der „Esoterik“ im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik*, s. 134.

¹¹¹ Co ciekawe, poglądy te były wspólne przedstawicielom wyższych stopni łóż masońskich, uważających się za stowarzyszenia tajne, ale niekoniecznie hermetyczne lub ezoteryczne (por. tamże, s. 122).

¹¹² Por. tamże, s. 120.

¹¹³ Por. tamże, s. 126.

¹¹⁴ W dziewiętnastym wieku, wraz z rozwojem wiedzy o językach i religiach Orientu, przybywa autorów nawiązujących do tej idei. Są wśród nich: Artur Schopenhauer, Friedrich Rückert, Franz Grillparzer, Adalbert Stifter i Friedrich Hebbel.

przeszłość, a pamięć antycypuje przyszłość¹¹⁵, znajdują wyraz także w osiemnastowiecznych wizjach poetyckich i filozoficznych.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. "O pamięci i przypominaniu sobie." In Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Vol. 3. Translated by Paweł Siwek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- Barry, Kelly. "Natural Palingenesis: Childhood, Memory, and Self-Experience in Herder and Jean Paul." *Goethe Yearbook* 14 (2007): 1–26.
- Benz, Ernst. "Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der Deutschen Klassik und Romantik." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 9, no. 2 (1957): 150–75.
- Böschstein, Renate. "Warum gabst du uns die Tiefen Blicke." In *Goethe Handbuch in vier Bänden*. Vol. 1. *Gedichte*. Edited by Bernd Witte et al. Stuttgart and Weimar: J. B. Metzler, 2004.
- Cyranka, Daniel. "Zwischen Neurophysiologie und 'Indischen Märchen': Anmerkungen zu Schlossers Gesprächen über die Seelenwanderung." In *Religiöser Pluralismus und das Christentum*. Edited by Michael Bergunder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Drozdowicz, Zbigniew. *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2008.
- Düntzer, Heinrich, ed. *Goethes Liebesbriefe an Frau von Stein: 1776 bis 1789*. Leipzig: Wartig's Verlag, 1886.
- [Falk, Johannes Daniel.] *Goethe aus näherm persönlichen Umgange dargestellt: Ein nachgelassenes Werk von Johannes Falk*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1836.
- Fischer, Kuno. *Schiller-Schriften: Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1891.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Cierpienia młodego Wertera*. Translated by Franciszek Mirandola. Kraków: Nakład Krakowskiej Spółki Wydawniczej, 1922.
- . "Do Charlotty von Stein." Translated by Robert Stiller. In *Goethe, Listy i wiersze miłosne*. Edited by Anna Milska. Warszawa: PIW, 1982.
- . "Gespräche mit Johann Christian Kestner." In *Goethes Gespräche*. Vol. 1. Edited by Woldemar Freiherr von Biedermann. Leipzig: Biedermann, 1889.
- . *Ifigenia w Taurydzie*. Translated by Edward Csátó. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1965.
- . Johann Wolfgang Goethe to Charlotte von Stein, Weimar, February 23, 1776. In *Goethe, Listy i wiersze miłosne*. Edited by Anna Milska. Warszawa: PIW, 1982.

¹¹⁵ Por. D. R i t s c h l, *Gedächtnis und Antizipation. Psychologische und theologische Bemerkungen*, w: *Kultur und Gedächtnis*, red. J. Assmann, T. Hölscher, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, s. 50.

- . Johann Wolfgang Goethe to Charlotte von Stein, Dornburg, March 2, 1779. In Goethe, *Listy i wiersze miłosne*. Edited by Anna Milska. Warszawa: PIW, 1982.
- . Johann Wolfgang Goethe to Charlotte von Stein, Weimar, December 28, 1781. In Goethe, *Listy i wiersze miłosne*. Edited by Anna Milska. Warszawa: PIW, 1982.
- . *Lata nauki Wilhelma Meistra*. Translated by Wojciech Kunicki and Ewa Szymani. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2019.
- . “Rodzeństwo.” Translated by Wanda Markowska. In Goethe, *Dramaty wybrane*. Vol. 2. Selected by Stefan Lichański. Edited by Tadeusz Namowicz. Warszawa: PIW, 1984.
- . “Śpiew duchów nad wodami.” In Goethe, *Poezje. Faust I*. Translated by Andrzej Lam. Warszawa and Pułtusk: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR and Akademia Humanistyczna im. Gieysztora, 2012.
- . *Torquatto Tasso*. Translated by Wanda Markowska. Warszawa: PIW, 1984.
- . *Z mojego życia: Zmyślenie i prawda*. Translated by Aleksander Guttry. Warszawa: PIW, 1957.
- Hense, Martin. “‘Aber der menschliche Verstand [...] siehet Gestalten, nicht wandernde, sich emporarbeitende Seelen’: Von der erkenntnistheoretischen Bedeutung einer esoterischen Figur von Locke und Leibniz bis zu Bonnet.” In *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Edited by Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth, and Markus Meumann. Berlin and Boston: De Gruyter, 2013.
- Herder, Johann Gottfried. *Gott: Einige Gespräche über Spinoza’s System nebst Shaftesbury’s Naturhymnus*. Berlin: Hofenberg, 2013.
- . “Ueber die Seelenwanderung: Drittes Gespräch.” In Herder, *Zerstreute Blätter: Erste Sammlung*. Gotha: Carl Wilhelm Ettinger, 1785.
- . “Von der Auferstehung, als Glauben, Geschichte und Lehre (1794).” In *J. G. v. Herders sämtliche Werke: Religion und Theologie*. Vol. 11. *Christliche Schriften*. Part 1. Karlsruhe: Bureau der deutschen Classiker, 1829.
- Klopstock, Friedrich Gottlieb. “An Fanny.” In Klopstock, *Oden*. Vol. 1. Leipzig: Bey Georg Joachim Göschen, 1798.
- Kurscheidt, Georg. “Kritiken und publizistische Schriften.” In *Schiller Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Edited by Matthias Luserke-Jaqui. Stuttgart and Weimar: J. B. Metzler, 2011.
- Langen, August. “Der Wortschatz des 18. Jahrhunderts.” In *Deutsche Wortgeschichte*. Vol. 2. Edited by Friedrich Maurer et al. Berlin and New York: De Gruyter, 1974.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadologia*. Edited by Michał Woroniecki. Translated by Henryk Elzenberg. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1991.
- Lessing, Gotthold Ephraim. “Wychowanie rodzaju ludzkiego.” Translated by Paweł Piszczatowski. In Paweł Piszczatowski, *Między racjonalizmem a Nowym Mitem: Lessing i teologia postoświeceniowa*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.

- Luserke-Jaqui, Matthias. *Schiller-Studien: Der ganze Mensch und die Ästhetik der Freiheit*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2018.
- MacGregor, Geddes. *Reincarnation as a Christian Hope*. London: Palgrave Macmillan, 1982.
- Mann, Tomasz. *Lotta w Weimarze*. Translated by Feliks Konopka. Warszawa: Czytelnik, 1958.
- Markworth, Tino. *Unsterblichkeit und Identität beim frühen Herder*. Paderborn and München: Schöningh, 2005.
- Mensching, Günther. "Vernunft und Selbstbehauptung: Zum Begriff der Seele in der europäischen Aufklärung." In *Die Seele: Ihre Geschichte im Abendland*. Edited by Gerd Jüttemann, Michael Sonntag, and Christoph Wulf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Obenauer, Karl Justus. *Goethe in seinem Verhältnis zur Religion*. Jena: Eugen Diederichs, 1921.
- Obst, Helmut. *Reinkarnation: Weltgeschichte einer Idee*. München: C. H. Beck, 2009.
- Oetinger, Friedrich Christoph. *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*. Hildesheim, Zürich, and New York: Georg Olms Verlag, 1987.
- Piniński, Leon. *Goethe w rozmowach z Eckermannem: Uwagi o zagadnieniach filozoficznych i religijnych*. Kraków: Czas, 1932.
- Piszczałowski, Paweł. *Między racjonalizmem a Nowym Mitem: Lessing i teologia post-oświeceniowa*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.
- Platon. *Fajdros*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1958.
- . "Fedon." In Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1982.
- . "Menon." In Platon, *Gorgiasz. Menon*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- . *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Vol. 2. Warszawa: Akme, 1991.
- . "Teajtet." In Platon, *Parmenides. Teajtet*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- . "Uczta." In Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1982.
- Puchalski, Lucjan. *Zmyślenie i miłość: O listach Goethego do Charlotty von Stein*. Kraków: Universitas, 2019.
- [Richter] Jean Paul. *Selina oder über die Unsterblichkeit*. Part 1. Stuttgart and Tübingen: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1827.
- Riedel, Wolfgang. "Die anthropologische Wende: Schillers Modernität." In *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*. Edited by Walter Hinderer and Alexander von Bormann. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- Ritschl, Dietrich. "Gedächtnis und Antizipation: Psychologische und theologische Bemerkungen." In *Kultur und Gedächtnis*. Edited by Jan Assmann and Tonio Hölscher. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

- Schiller, Friedrich. "Geheimnis der Reminiszenz." In *Schiller's Werke*. Vol. 1. Edited by Robert Borberger. Berlin: G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1877.
- Schloenbach, Arnold. *Zwölf Frauenbilder aus der Goethe-Schiller-Epoche*. Hannover: Carl Rümler, 1856.
- Schlosser, Johann Georg. *Ueber die Seelenwanderung: Zwey Gespräche*. Basel: Serini, 1782.
- Treusch-Dieter, Gerburg. "Metamorphose und Struktur: Die Seele bei Platon und Aristoteles." In *Die Seele: Ihre Geschichte im Abendland*. Edited by Gerd Jüttemann, Michael Sonntag, and Christoph Wulf. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2005.
- Trunz, Erich. "Kommentar." In Johann Wolfgang Goethe, *Werke. Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Vol. 1. *Gedichte und Epen*. Edited by Erich Trunz. München: C. H. Beck, 1996.
- von Wiese, Benno. *Friedrich Schiller*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1978.
- Zander, Helmut. *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- . "Das Konzept der 'Esoterik' im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik: Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens." In *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Edited by Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth, and Markus Meumann. Berlin and Boston: De Gruyter, 2013.
- Zürner, Ronald. *Reinkarnation: Die umfassende Wissenschaft der Seelenwanderung*. Zürich: Sentient, 1989.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka K. HAAS – Między wspomnieniem a zapomnieniem. Metempsychoza, anamneza, wędrówka duszy. Przedstawienia pamięci w niemieckiej literaturze osiemnastego wieku

DOI 10.12887/34-2021-3-135-12

Niniejszy artykuł omawia motyw pamięci i zapomnienia rozumianych jako przeżycia metafizyczne i religijne w niemieckiej literaturze oraz filozofii osiemnastego wieku, ze szczególnym uwzględnieniem wpływu koncepcji ezoterycznych na obraz duszy i jej pamięci. Na wybranych przykładach tekstów literackich oraz filozoficzno-estetycznych pokazano formy, źródła i cele przedstawień pamięci i wspomnień duszy oraz ujęć problemu zapomnienia, związanych z koncepcjami metempsychozy, palingenezy, wędrówki dusz oraz anamnezy, które często stanowiły obiekt zainteresowania autorów tego okresu.

Słowa kluczowe: reinkarnacja, anamneza, pamięć, Goethe, Schiller, Lessing

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, *Between Memory and Forgetting: Metempsychosis, Anamnesis, and Transmigration of Souls; Representations of Memory in the Eighteenth-Century German Literature*

DOI 10.12887/34-2021-3-135-12

The article presents the theme of memory and forgetfulness, understood as metaphysical and religious experiences, in the eighteenth-century German literature and philosophy. A particular emphasis has been placed on the influence which the esoteric ideas—popular among authors of that literary period—of metempsychosis, palingenesis, transmigration of souls, and anamnesis exerted on the concepts of the soul and the soul's memory. In this context, the selected literary works and studies in philosophical aesthetics have been discussed to show the forms, sources, and goals of the different ways of representing the soul's memory and addressing the problem of forgetting.

Keywords: reincarnation, anamnesis, memory, Goethe, Schiller, Lessing

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/1016/agnieszka_haas

<https://orcid.org/0000-0002-2768-5981>

Wojciech KUDYBA

PAMIĘĆ I ZAPOMNIENIE O ARCYDZIEŁACH Przypadek Josepha Malègue’a

Jak podkreślają antropologowie kultury, także w nowoczesnych społeczeństwach powstają różnego rodzaju tabu, które mają ogromną siłę oddziaływania. Procesy tabuizacji twórczości autorów uznawanych z jakichś powodów za odmiennych i w tym sensie niewygodnych nie omijają ani kultur pooświeceniowych, ani krajów w pełni demokratycznych, ani też funkcjonujących w nich obszarów życia literackiego.

Spór, jaki od wielu lat toczy się wokół pojęcia kanonu literackiego i sposobów jego kształtowania¹, uwrażliwił nas na obecność i działanie różnego rodzaju form modelowania pamięci wspólnot czytelniczych o wybitnych dziełach literackich². W trakcie debaty odślaniano czasem coś, co określano mianem praktyk dyskryminacyjnych – rozmaite sposoby spychania w niepamięć utworów wytworzonych przez przedstawicieli grup postrzeganych jako kulturowo inne, mniejszościowe. Szczególnie uprzywilejowanym obszarem refleksji stała się inność, wyznaczana przez takie kategorie, jak rasa, płeć kulturowa czy klasa społeczna³. Czy jednak race-gender-class theory jest w stanie opisać pełny obszar praktyk awansu i wykluczania – charakterystycznych dla obszaru historycznoliterackiej pamięci? Wiele wskazuje na to, że nie. Wydaje się, że istnieje – nieobjęty dotąd literaturoznawczą refleksją – problem spychania na margines świadomości literackiej tych dzieł literatury współczesnej, które ujawniają głębokie zanurzenie w chrześcijaństwo. Zakres zjawisk, jakie mogłyby zostać poddane oglądowi, jest szeroki. Obejmuje zarówno zagadnienie modelowania samego pojęcia nowoczesności, jak i jej literackiego kanonu. Zanim pojawią się szersze, syntetyczne ujęcia tej wyłaniającej się problematyki, niech wolno mi będzie przedstawić swoiste studium przypadku, to jest mechanizmy związane z nieobecnością we współczesnych syntezach literackich, a więc i w naszej świadomości, twórczości jednego z najwybitniejszych przedstawicieli

¹ Na temat głównych nurtów toczącej się dyskusji zob. m.in. P. W i l c z e k, *Kanon jako problem kultury współczesnej*, „Postscriptum” 2004-2005, nr 2-1(48-49), s. 72-82.

² Pamięć historycznoliteracką taktuję jako jedną z form pamięci kulturowej. Tę zaś rozumiem podobnie jak Jan Assmann (zob. J. A s s m a n n, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008).

³ Zob. np. H. S e r k o w s k a, *Kanon i historia literatury a pisarstwo kobiet. Spojrzenie na grunt włoski*, „Pamiętnik Literacki” 2004, nr 3, s. 13-126.

francuskiej powieści katolickiej – Josepha Malègue’a. Ponowne odkrycie jego dzieł, jakie dokonało się niedawno we Francji, z pełną jaskrawością odsłoniło rozmiary zapomnienia o nich. „Szukajcie w słownikach i encyklopediach. Nie znajdziecie nic lub prawie nic”⁴ – zauważa Sébastien Lapaque. Wzmianek o twórczości prozaika nie ma ani we francuskich podręcznikach literatury, ani w syntezach historycznoliterackich, ani w kursach uniwersyteckich – nie ma ich więc również w opracowaniach i leksykonach powstałych poza Francją. Ani jego książki, ani ich omówienia nie pojawiały się na rynku księgarskim przez ponad pół wieku. Co zadecydowało o tym, że zostały wyeliminowane ze współczesnej sceny literackiej i z obszaru historycznoliterackiej pamięci? – oto pytanie, z którym wypada się zmierzyć.

ZAPOMNIANA BIOGRAFIA

Wyjaśnijmy zatem najpierw, o kim mówimy. Jak podaje w swym wielkim opracowaniu polska tłumaczka i popularyzatorka twórczości pisarza, Joseph Malègue urodził się w roku 1876 w niewielkim miasteczku Tour d’Auvergne⁵. José Fontaine – autor monografii *La Gloire secrète de Joseph Malègue*⁶, wydanej w sto czterdziestą rocznicę urodzin artysty, zauważa, że malownicze, powulkaniczne panoramy Owernii – pełnej lesistych wzniesień, strumieni i gęstych łąk – na zawsze naznaczyły jego poetycką wyobraźnię⁷. Malègue był prozaikiem, to prawda, ale już pierwsi jego czytelnicy zauważyli niezwykłą liryczność obrazów, jakie pojawiają się w jego powieściach, nieco przypominającą prozatorskie techniki Marcela Prousta. To dzięki nim do dziś przetrwała etykieta „katolickiego Prousta”, jaką „okleiła” twórczość owerniackiego mistrza Jeanne Ancelet-Hustache⁸. Wypada wskazać jeszcze inny wątek powinowactwa z autorem *W poszukiwaniu straconego czasu* – wątek choroby. W roku 1895 zdolny syn owerniackiego notariusza uzyskał maturę w Kolegium Świętego Stanisława. W tym samym roku zdał egzaminy wstępne do École Normale Supérieure – „słynnej elitarnej wyższej szkoły przy ulicy

⁴ S. L a p a q u e, *Joseph Malègue sauvé par le pape François*, „Le Figaro” z 23 I 2014, www.lefigaro.fr/livres/2014/01/23/03005-20140123ARTFIG00294-joseph-malegue-sauve-par-le-pape-francois.php.

⁵ Por. U. D ą m b s k a - P r o k o p, *Joseph Malègue (1876-1940): pisarz nieznan w Polsce?*, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2019, s. 17.

⁶ Zob. J. F o n t a i n e, *La Gloire secrète de Joseph Malègue*, L’Harmattan, Paris 2016.

⁷ Por. tamże, s. 24.

⁸ Por. D ą m b s k a - P r o k o p, dz. cyt., s. 68; zob. J. A n c e l e t - H u s t a c h e, *Les Livres catholiques: Un Proust catholique. „Augustin ou le Maître est là” de Joseph Malègue*, „Les Nouvelles littéraires” 12(1933) nr 582, s. 4 (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6452156w/f4.item>).

d'Ulm w Paryżu"⁹. Ostre zapalenie płuc, a potem przedłużające się kuracje w szpitalach i sanatoriach uniemożliwiły mu jednak regularne studiowanie. Kłopoty zdrowotne będą go trapiły do końca życia. Malègue, tak jak Proust, miewał kłopoty z oddychaniem. I tak jak Proust próbował w swej prozie pokazać rzeczywistość tak jasno, tak wyraziście, jakby czerpał powietrze świata nie tylko płucami, ale całym ciałem¹⁰.

Jak podkreślają krytycy, dzieciństwo i młodość pisarza upłynęły w środowisku ludzi głęboko religijnych – wśród rytuałów codzienności oraz ceremonii świątecznych, praktyk pobożnościowych i reguł życia oraz myślenia charakterystycznych dla francuskich katolików końca dziewiętnastego wieku. Wchodząc w dorosłość, młody student będzie zmuszony do skonfrontowania swych religijnych przywiązań z laickimi skłonnościami środowisk uniwersyteckich, nigdy jednak nie straci wiary¹¹. Przewyciężając na jakiś czas kłopoty zdrowotne, ukończy studia prawnicze. W roku 1906 uzyska magisterium, a w 1913 obroni doktorat poświęcony sytuacji socjalnej i prawnej angielskich dokerów¹². Niebawem podejmuje pierwsze próby literackie. „W trakcie pobytów w Londynie pisze krótkie opowiadanie *La Pauvreté*, którego bohater nazywa się Augustin Méridier, i jest to pierwszy zarys późniejszej powieści”¹³ – zauważa monografistka. Odtąd intymna i literacka biografia artysty splatają się w jeden nierozzerwalny węzeł. Przełom w życiu osobistym – jakim był ślub z Yvonne Pouzin (pierwszą kobietą-lekarzem zatrudnioną we francuskim szpitalu¹⁴) – wkrótce zaowocuje przełomem artystycznym. Biografowie przekonują, że to dzięki cierpliwości i determinacji Yvonne Joseph Malègue porzuca pracę wykładowcy i poświęca się wyłącznie twórczości: pisze, omawia z żoną niezbędne poprawki i finalizuje swe najważniejsze dzieło – katolicki epos, zatytułowany *Augustin ou le Maître est là*¹⁵ [*Augustyn albo Pan jest tu*¹⁶]. Jak przypomina Fontaine, to właśnie Yvonne sfinansowała pierwsze wydanie powieści, która ukazała się w roku 1933 w niewielkim wydawnictwie Spes. Badacz podkreśla jednak także, że jej inwestycja z czasem zwróciła się z nawiązką. Niebawem pisarz otrzymał ważny list, w którym nie kto inny, jak sam Gallimard pisał: „Przeczytałem Pana piękną książkę *Augustin ou le Maître est là*. Uważam, że jest niezwykła, i pragnę, by Pan wiedział, że byłbym bardzo

⁹ Dąmbaska - Prokop, dz. cyt., s. 17.

¹⁰ Por. m.in. Fontaine, dz. cyt., s. 9.

¹¹ Tamże s. 30. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – W.K.

¹² Por. Dąmbaska - Prokop, dz. cyt., s.17.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. tamże, s. 26.

¹⁵ Zob. J. Malègue, *Augustin ou le Maître est là*, Spes, Paris 1932; por. Dąmbaska - Prokop, dz. cyt., s. 26.

¹⁶ Zob. tenże, *Augustyn albo Pan jest tu*, tłum. U. Dąmbaska-Prokop, P. Prokop, PIW, Warszawa 2020.

dumny, gdybym był jej wydawcą. Będę wdzięczny, jeśli poinformuje mnie Pan o swoich projektach, bym mógł wydać następne książki, o ile nie jest Pan już związany umową”¹⁷.

Dzięki staraniom wydawcy i pierwszych recenzentów książka otrzymała Prix Claire Vireneque. Szybko stała się popularna. Miała tak liczne wznowienia, że do roku 1966 łączny nakład sięgnął osiemdziesięciu czterech tysięcy egzemplarzy¹⁸. Jej autor stopniowo wyrósł w oczach krytyki literackiej na najwybitniejszego przedstawiciela francuskiej powieści katolickiej. Uważano, że jego *Augustin* w niejednym przewyższa dokonania takich autorów, jak Paul Claudel, George Bernanos czy François Mauriac¹⁹. Wspomnianą powieść cenili zresztą nie tylko katolicy, ale także wolnomysłiciele „za to, że ukazywała utratę wiary nie jako skutek wykołajenia obyczajów, lecz jako następstwo procesów intelektualnych”²⁰. Urszula Dąbska-Prokop przypomina w swym opracowaniu wyniki badań Jeana Lebreca. W roku 1969 napisał on między innymi „o kilkuset opracowaniach, w których pojawiają się wypowiedzi o tym pisarzu i wylicza ponad 150 recenzji powieści o Augustynie w prasie we Francji, Belgii, Holandii, Szwajcarii, Italii, Niemczech, Anglii, Irlandii, Rumunii, Polsce, Brazylii, Quebecu, w Tunezji i Maroku, w latach 1933-1936”²¹. W drugiej połowie lat trzydziestych Malègue wkracza w najbardziej intensywny okres swojej twórczości. Podejmuje stałą współpracę z pismami katolickimi, której efektem będą się trzy książki eseistyczne (*Petite suite liturgique*²², *De l'Annonciation à la Nativité*²³ oraz *Pénombres*²⁴). Jak pisze polska tłumaczka dzieł Malegue’a, eseista rozmyślał wówczas „nad charakterem nadnaturalnym wiary oraz nad wolnością łaski i poruszał te tematy zarówno np. [...] w «La vie spirituelle» czy w «Temps présent», jak i w swoich tekstach literackich”²⁵. Przede wszystkim jednak pracował nad dalszym ciągiem swojej chrześcijańskiej epopei. Bo, jak podkreśla Fontaine, *Augustin* – choć stanowił obszerny fresk obyczajowy i z trudem zamknął się w dziewięciuset stronach – miał być

¹⁷ Fragment tego listu z 5 stycznia 1934 roku przywołuje w swym opracowaniu Fontaine (por. Fontaine, dz. cyt. s. 41). Cyt. za: Dąbska-Prokop, dz. cyt., s. 18.

¹⁸ Por. tamże s. 20.

¹⁹ Por. Fontaine, dz. cyt., s. 34.

²⁰ Tę przypomnianą przez Fontaine’a opinię przywołuje Urszula Dąbska-Prokop (por. Dąbska-Prokop, dz. cyt., s. 73).

²¹ Dąbska-Prokop, dz. cyt., s. 68; por. J. Lebre, *Joseph Malègue, romancier et penseur*, H. Dessain et Tolra, Paris 1969, s. 46.

²² Zob. J. Malègue, *Petite suite liturgique*, Spes, Paris 1938 (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97350249?rk=21459;2>).

²³ Zob. tenże, *De l'Annonciation à la Nativité*, Ernest Flammarion, Paris 1935.

²⁴ Zob. tenże, *Pénombres: Glanes et approches théologique*, Spes, Paris 1939 (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9734941m.texteImage>).

²⁵ Dąbska-Prokop, dz. cyt., s. 19.

w zamierzeniu autora tylko początkiem. Zasadniczą rolę miała pełnić trylogia opowiadająca o procesach dechrystianizacji Francji²⁶. Pisarz zdołał opracować rękopis jej pierwszej części – *Pierres noires: Les Classes moyennes du Salut*²⁷ [„Czarne kamienie: klasa średnia zbawienia”]. Nie zdążył jednak dokonać ostatecznej redakcji tekstu. Zachowany manuskrypt dzieła pomogła odczytać i opracować Yvonne Malègue już po śmierci męża, który zmarł na chorobę nowotworową 30 grudnia 1940 roku²⁸.

KRÓTKIE ŻYCIE ARCYDZIEŁA

Joseph Malègue wszedł więc na scenę literacką dzięki jednej książce. Eseistyczne pisma katolickiego prozaika i myśliciela – adresowane do wąskiego kręgu intelektualnych elit – nie wywołały szerszego rezonansu, podobnie zresztą jak *Pierres noires*, owiane smutną aurą dzieła niedokończonego. W Tour d’Auvergne na ścianie rodzinnego domu artysty widnieje dziś tablica: „Tu 8 grudnia 1876 urodził się Joseph Malègue, pisarz, autor powieści *Augustin ou le Maître est là*”²⁹. To bowiem właśnie historia Augustyna Meridier używała status arcydzieła. To ona zachwycała artystyczną maestrią, rozległością panoramy społecznej, wnikliwością analiz psychologicznych i filozoficznych. Spośród utworów pisarza tylko ona ujawniła niezwykłą moc tworzenia oraz integrowania wspólnoty czytelników zainteresowanych wpisaną w nią wizją świata.

Do lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia krytycy nie mieli na ogół żadnych wątpliwości co do tego, że *Augustin ou le Maître est là* jest jednym ze szczytowych osiągnięć francuskiej powieści katolickiej. Urszula Dąmbaska-Prokop przypomina między innymi opinię polskiej komentatorki utworu, Zofii Starowiejskiej Morstinowej, która w roku 1934 na łamach kwartalnika „Verbum” chwaliła sensualność opisowych partii powieści, doceniając niezwykłą siłę ewokatywną stylu pisarza, pozwalającą czytelnikowi poczuć klimat Owernii, piękno krajobrazów alpejskich czy też senną atmosferę prowincjonalnego miasteczka: „Malègue ma przedziwny dar wywoływania nastrojów słowami najprostszymi, słowami sięgającymi do jakichś prawie niespotykanych głębin. Ma dar rozgarnywania obsłon i pozorów życia, uderzenia w samo jego serce. Jego kilku słowami kreślone pejzaże są niezrównane. M.in. oddycha czytelnik

²⁶ Por. Fontaine, dz. cyt., s. 49n.

²⁷ Zob. J. Malègue, *Pierres noires: Les Classes moyennes du Salut*, Ad solem éditions, Paris–Perpignan 2018.

²⁸ Por. Dąmbaska-Prokop, dz. cyt., s. 20.

²⁹ Na fakt ten zwrócił mi uwagę w jednym z listów José Fontaine. Niech wolno mi będzie podziękować mu w tym miejscu za tę i wiele innych bezcennych informacji.

to żarem południa, to chłodem górskich ranków i wieczorów, to przepychem rozkwitającego parku, to szarą nudą zakurzonej miłośnicy³⁰.

Inne czytelniczki zwracały niekiedy uwagę na głębokie i wszechstronne ujęcie w powieści podstawowych doświadczeń egzystencjalnych – miłości i śmierci³¹. Znaczna zresztą grupa krytyków traktowała *Augustina* właśnie jako arcydzieło prozy psychologicznej i przyznawała książce najwyższą rangę ze względu na dociekliwość narratora i subtelność, z jaką prezentuje on psychiczne stany bohaterów. Polska tłumaczka dzieła przypomina, że Léopold Levaux w swym wydanym w latach trzydziestych opracowaniu *Devant les oeuvres et devant les hommes*³² uznał Malègue'a za pisarza ważniejszego niż Proust, Mauriac i Bernanos, ponieważ Augustin, powieść podkreślająca, obok roli wolnej woli i łaski, rolę inteligencji w akcie wiary, jest jego zdaniem bardzo bliska ideałowi realizmu chrześcijańskiego. Levaux ceni zatem w prozie Malègue'a „szczególnie głębię analizy psychologicznej, która dociera do tajemnicy natury właściwej życiu, do planu bardziej jeszcze wewnętrznego niż plan czysto psychologiczny, a więc do tego, czego się nie widzi, ale co jest cenniejsze, niż to, co się widzi, do «dna» istoty ludzkiej”³³.

Zdaniem innych recenzentów o przewadze Malègue'a nad wieloma prozaikami z kręgu powieści katolickiej decyduje nie tylko wspomniana subtelność w oddawaniu stanu ducha bohaterów, ale także – a nawet przede wszystkim – zdolność autora do wpisania w biografię i wewnętrzny dramat Augustyna Meridiera jednego z najważniejszych sporów ideowych dwudziestego stulecia: sporu o katolicki modernizm. Według Édith de La Héronnière pisarz mierzy się w tej powieści z zasadniczymi niepokojami religijnymi swojej epoki i pytaniami, które „zafrapowały całe pokolenie początku XX wieku”³⁴. Emile Goichot idzie zaś jeszcze dalej, podkreślając, że *Augustin* to jedyny współczesny utwór fikcjonalny, który „przenosi do powieści problematykę modernizmu intelektualnego, zapowiadającego kryzys Kościoła”³⁵. Urszula Dąmbaska-Prokop zauważa, że podobny wydźwięk mają spostrzeżenia Rogera Auberta i Louisa Chaigne'a. Zwłaszcza ten pierwszy podkreślił bowiem, że „Malègue, dzięki swej szerokiej wiedzy i talentowi, potrafił wprowadzić do

³⁰ Z. Starowieyska-Morstinowa, *Z francuskiej literatury powieściowej*, „Przegląd Powszechny” 51(1934) nr 203, s. 336; por. Dąmbaska-Prokop, dz. cyt., s. 78.

³¹ Por. tamże, s. 68n.

³² Zob. L. Levaux, *Devant les oeuvres et devant les hommes*, Desclée de Brouwer, Paris 1935; por. Dąmbaska-Prokop, dz. cyt., s. 68.

³³ Cyt. za: tamże, s. 70.

³⁴ Cyt. za: tamże; zob. É. de La Héronnière, *Joseph Malègue, „Augustin ou le Maître est là”, roman. Notes de lecture*, „Revue des Deux Mondes” 2014, nr 4, s. 171n.

³⁵ Cyt. za: Dąmbaska-Prokop, dz. cyt., s. 70; por. E. Goichot, *Anamorphoses: Le Modernisme aux miroirs du roman*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 68(1988) nr 4, s. 450.

książki o Augustynie – jako szczególny świadek – problem utraty oparcia w wierze katolickiej społeczeństwa francuskiego przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku³⁶.

Według polskiej monografistki Malègue'a jeszcze większą wagę mają konstatacje Charlesa Moellera, który w swym sześciotomowym kompendium *Littérature du XX^e siècle et christianisme* w obszernym, ponad stustronicowym rozdziale poświęconym twórczości Malègue'a przeniósł uwagę czytelnika z obszaru socjologii religii na teren filozofii wiary. Zaznaczał, że pisarz „w formie powieści podjął [...] w istocie problem wiary z punktu widzenia intelektu, przy nieustannej pokusie umysłu, by zamknąć się we własnej samowystarczającej izolacji, pozwalającej równocześnie, wraz z wewnętrzną «podróżą», na otwarcie się na oczywistość wiary, którą proponują życie i jego rozmaite okoliczności»³⁷.

Jak podkreśla Dąmbska-Prokop, Moeller, profesor uniwersytetu w Louvain, mocno podkreślił zarówno teologiczne, jak i filozoficzne kompetencje pisarza, umożliwiające mu swoisty, bo toczony na terenie prozy, intelektualny pojedynek z katolickim modernizmem: „Zwraca [on] uwagę na «szacunek Malègue'a dla rozumu» i równocześnie dla serca i intuicji oraz na fakt, iż pisarz ten, wyraźniej niż inni autorzy zaliczani do pisarzy odnowy religijnej – Bloy, Bernanos, Mauriac, Claudel – potrafił przekazać niepokoje dotyczące spraw najważniejszych: wiary, cierpienia i nadziei na Miłosierdzie Boże. Przypomina, że bohater powieści, Augustyn, przeżywa trudności duchowe, wielokrotnie ma poczucie przechodzenia przez «ciemną noc» i poważne wahania – dopiero pod koniec życia odnajdzie ich prawdziwy sens»³⁸.

Także najnowsze opracowania nie pozostawiają wątpliwości, że powieść owerniackiego prozaika wiodła żywot arcydzieła zarówno w sensie artystycznym, jak i socjologicznym. Była przedmiotem ożywionej dyskusji wśród elit intelektualnych, wypowiadały się o niej najwybitniejsze autorytety świata nauk humanistycznych, a jej autor znajdował się w samym centrum życia literackiego. Przyjaźnił się i korespondował nie tylko z Claudelem i Mauriakiem, ale także z Henri Bergsonem i Maurice'em Blondelem. Zapraszano go do wygłaszania odczytów w różnych uczelniach i na różnych konferencjach, a wśród jego wiernych czytelników znajdowali się w czasach swej młodości między innymi przyszli papieże – Paweł VI oraz Franciszek³⁹. Wszystko to nie

³⁶ Cyt. za: Dąmbska-Prokop, dz. cyt., s. 41; por. R. Aubert, *Le Problème de l'acte de foi*, E. Warny, Louvain 1945, s. 32.

³⁷ Cyt. za: Dąmbska-Prokop, dz. cyt., s. 44; por. Ch. Moeller, *Littérature du XX^e siècle et christianisme*, t. 2, *La Foi en Jésus-Christ; Sartre, Henry James, Martin du Gard, Malègue*, Casterman, Tournai 1967, s. 280.

³⁸ Cyt. za: Dąmbska-Prokop, dz. cyt., s. 72; por. Moeller, dz. cyt., s. 289.

³⁹ Por. Dąmbska-Prokop, dz. cyt., s. 14.

zmienia faktu, że w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia zarówno dzieło, jak i legenda pisarza zostały wyeliminowane z obszaru pamięci historycznoliterackiej. Trudno nie zadać pytania o przyczyny tego procesu i mechanizmy, które zapewniały mu skuteczność.

TAJEMNICA ZAPOMNIENIA

Wciąż niewiele lub zgoła nic nie wiedzielibyśmy jednak o twórczości Malègue'a, gdyby nie słowa, jakie 14 kwietnia 2013 roku wypowiedział papież Franciszek w homilii wygłoszonej w bazylice św. Pawła za Murami. Brzmiały one: „Są święci dnia powszedniego, «święci ukryci», swego rodzaju «średnia klasa świętości», jak mówił pewien francuski pisarz, ta «średnia klasa świętości», do której wszyscy możemy należeć”⁴⁰. Była to oczywista aluzja do tytułu powieści „Czarne kamienie: klasa średnia zbawienia”. Urszula Dąmbaska-Prokop, powołując się na ustalenia José Fontaine'a, konstatuje: „Wspominając własną chorobę, [papież] powiedział, że znoszenie bólu staje się wartością «dopiero w połączeniu ze zrozumieniem ofiary Jezusa. Ładnie o tym pisze francuski literat Joseph Malègue»”⁴¹. Artykuły prasowe o Malègue'u, jakie ukazały się we Francji na początku roku 2014 wiele mówią o funkcji i znaczeniu cytowanej homilii. Przywoływany na początku niniejszego artykułu Sébastien Lapaque, pisząc w „Le Figaro” o ponownym odkryciu pisarza, nadaje swemu tekstowi tytuł, który ma rangę symbolu: *Joseph Malègue sauvé par le pape François* [„Joseph Malègue ocalony przez papieża Franciszka”]. Nie zmienia to faktu, że ów proces nagłego odzyskiwania pamięci o wybitnym pisarzu, oglądany z pewnego dystansu, skłania do konkluzji raczej niepokojącej niż kojącej. Im bardziej ostentacyjnie krytycy kreślą dziś obraz minionych sukcesów artysty, im dobitniej formułują zdania o arcydzielności jego prozy, tym wyraźniej spoza ich pochwał przeziiera noc nieobecności pisarza – długa i ciemna.

Próbie odpowiedzi na pytanie, co spowodowało, że w połowie lat sześćdziesiątych z literackiej mapy Francji zniknął prozaik o randze Marcela Prousta, zaczniemy zatem od smutnej konstatacji, że dzieje kultury europejskiej dwudziestego wieku obejmują wiele przypadków wykluczania pisarzy katolickich, prawosławnych lub protestanckich z obszaru literatury oraz usuwania ich twórczości poza ramy zbiorowej pamięci. Antyreligijna działalność reżimów totalitarnych w Europie – hitlerowskiego i komunistycznego – ma już swoją

⁴⁰ Zob. Franciszek, Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Pawła za Murami, Rzym, 14 IV 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130414_omelia-basilica-san-paolo.html; por. Fontaine, dz. cyt., s. 9.

⁴¹ Dąmbaska-Prokop, dz. cyt., s. 14; por. Fontaine, dz. cyt., s. 9.

obszerną literaturę przedmiotu. Znane są też mechanizmy stosowane przez te reżimy w obszarze kultury. Spośród rozmaitych opracowań warto przybliżyć między innymi artykuł Michala Bauera, który z wyjątkową rzetelnością odsłania kulisy polityki pamięci i rewolucji kulturalnej w powojennej Czechosłowacji. Jak czytamy, „prześladowania autorów o orientacji chrześcijańskiej na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych osiągnęły punkt kulminacyjny w latach 1951 i 1952, gdy wytaczano przeciw nim procesy sądowe”⁴². Zapadały wyroki, w więzieniu znaleźli się tak znani pisarze, jak Josef Knap, Josef Palivec czy Zdeněk Kalista⁴³. Wysiłkom zmierzającym do fizycznego usunięcia chrześcijan ze sceny literackiej towarzyszyła także szeroko zakrojona akcja propagandowa, zmierzająca do tak radykalnej zmiany ich publicznego wizerunku, by haniebne było już samo wspomnianie ich nazwisk. Na przykład Jan Zahradníček, jeden z najwybitniejszych religijnych poetów czeskich tuż przed aresztowaniem przedstawiony został w prasie jako „herold faszyzmu, insekt, kolaborant na długo przed kolaborantami, czeski hitlerowiec [...] uczeń Goebbelsa, propagator hitlerowskiego antybolszewizmu”⁴⁴.

Nietrudno zauważyć, że działania podjęte przez komunistyczne władze wobec religijnych poetów i pisarzy odpowiadały trzem pierwszym spośród wyróżnionych przez Gregory’ego H. Stanton’a ośmiu etapów procesu prowadzącego do opresji i zbrodni: klasyfikacji, symbolizacji oraz dehumanizację⁴⁵. Reszty dzieła zniszczenia pamięci o wymienionej grupie autorów dokonał zapis cenzorski, który uniemożliwiał przekazywanie informacji o nich w jakiegokolwiek formie publicznego dyskursu na terenie Czechosłowacji i zakazywał publikowania ich tekstów⁴⁶.

Podobny styl uprawiania polityki kulturalnej nie był oczywiście możliwy w krajach o utrwalonej demokracji. Nie oznacza to jednak, że i w nich nie mogły istnieć mechanizmy służące spychaniu pewnych grup pisarzy na margines życia kulturalnego. Jak podkreślają dziś antropologowie kultury, także w nowoczesnych społeczeństwach powstają różnego rodzaju tabu, które mają

⁴² M. Bauer, *Jan Zahradníček v době kolektivní paměti*, w: *Víra a výraz. Sborník z konference „...bývalo u mne zotvíráno...”*. Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století, red. T. Kubiček, J. Wiendl, Host, Brno 2005, s. 53.

⁴³ Por. tamże s. 53n.

⁴⁴ Tamże, s. 53.

⁴⁵ Mam na myśli słynny tekst *The Eight Stages of Genocide*, który Gregory H. Stanton, przewodniczący amerykańskiej organizacji Genocide Watch, wybitny badacz mechanizmów przemocy, przygotował dla Departamentu Stanu USA w roku 1996 (zob. G. H. Stanton, *The Eight Stages of Genocide*, <https://www.keene.edu/academics/ah/cchgs/resources/educational-handouts/the-eight-stages-of-genocide/download/>). Szerzej na temat zasadniczych tez tego referatu zob. D. Drózd, *Zbrodnia ludobójstwa w międzynarodowym prawie karnym*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2010, s. 267n.

⁴⁶ Por. tamże, s. 159.

ogromną siłę oddziaływania, a ich władza nad ludźmi rości sobie pretensje do władzy absolutnej. Procesy tabuizacji twórczości autorów uznawanych z jakichś powodów za odmiennych i w tym sensie niewygodnych nie omijają ani kultur pooświeceniowych, ani krajów w pełni demokratycznych, ani też funkcjonujących w nich obszarów życia literackiego. Jan Błóński wiele lat temu przypomniał, że zdaniem Czesława Miłosza „w dwudziestoleciu etykietyka pisarza «katolickiego» oznaczała drugorzędność”⁴⁷ i dodawał: „W kulturze powstają nieraz rozmaite tabu, związane z tematycznymi czy gatunkowymi zakresami. Etykietyka drugorzędności, przyklejana przed pięćdziesięciu laty pisarzom «katolickim» była przede wszystkim funkcją moralistycznej autocenzury”⁴⁸.

Czy taki właśnie rodzaj tabu funkcjonował w obszarze życia literackiego Francji po drugiej wojnie światowej? Wiele wskazuje na to, że tak. W swojej monografii z roku 1991 *Mauriac, le roman et Dieu* [„Mauriac, powieść i Bóg”] José Cabanis zauważa, że w latach sześćdziesiątych z wolna osiąga we Francji swe apogeum proces budowania negatywnego stereotypu twórczości autorów katolickich. Wybierając elementy twórczości najsłabszych pisarzy, zaspokajających gusta najmniej wyrobionych czytelników, cechy ich mizernego warsztatu starano się przypisać wszystkim przedstawicielom szerokiego nurtu francuskiej powieści katolickiej. Dokładano starań, by w powszechnym mniemaniu nazwa całego zjawiska kojarzyła się z tendencyjnością i nabożną komercją, która z oczywistych względów nie jest w stanie sprostać wymogom kanonu literatury⁴⁹. Stereotypizacja i etykietyzacja często służą wykluczeniu. Tak było i w tym przypadku. Badacz pisze o dokonanym wówczas arbitralnym i brutalnym wyrzuceniu literatury katolickiej „poza zasięg czytelniczych radarów”⁵⁰. Oznaczało to zarówno zatrzymanie mechanizmów promujących twórczość autorów religijnych, jak i zaniechania związane z przekazywaniem informacji o nich nie tylko w środkach masowej komunikacji, ale także w różnego rodzaju syntezach historycznoliterackich i podręcznikach. Stopniowo ograniczono wznowienia niektórych utworów – w tym właśnie powieści Malègue’a. Jak przypomina José Fontaine, w roku 1959 ma miejsce znamienne zdarzenie: do redakcji „Le Monde” napływa fala listów od czytelników protestujących przeciwko omijaniu twórczości Malègue’a na łamach pisma, nie przynosi to jednak żadnego rezultatu⁵¹. W roku 1966 książki pisarza trafiają do księgarni i bibliotek po raz ostatni. Wtedy też pojawiają się w prasie – ale

⁴⁷ J. B ł ó Ń s k i, *To co święte, to co literackie*, w: tenże, *Kilka myśli, co nie nowe*, Znak, Kraków 1985, s. 12.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Zob. J. C a b a n i s, *Mauriac, le roman et Dieu*, Gallimard, Paris 1991.

⁵⁰ Tamże, s. 45.

⁵¹ Por. F o n t a i n e, dz. cyt., s. 87.

już tylko katolickiej – ostatnie artykuły o jego twórczości. Wkrótce nazwisko prozaika zniknęło z księgarskich zapowiedzi, nie pojawiało się w prasie, omiotali je nawet historycy literatury⁵².

Tak radykalna blokada informacyjna nie dotyczyła oczywiście wszystkich autorów z kręgu francuskiej powieści katolickiej. Wśród rozmaitych przyczyn stosowania akurat wobec Malègue’a wyjątkowo konsekwentnej „polityki zapomnienia” wymienia się cięć, jaki już po jego śmierci rzuciła na jego postać wypowiedź jednego z ministrów prohitlerowskiego rządu w owerniackim kurorcie Vichy. Dąbska-Prokop przypomina między innymi wyjaśnienia Agathe Chepy-Châtel, która we wstępie do wznowionej w roku 2014 sztandarowej powieści prozaika zauważa: „Historia spletała niedobry żart Josephowi Malègue’owi... śmierci [jego] nie dostrzeżono we Francji właśnie pokonanej przez Niemcy. Powstaje wtedy rząd w Vichy. Jacques Chevalier, jako minister edukacji, wypowiada nad grobem żarliwą pochwałę Melègue’a, swojego kolegi z liceum Henri-IV, z którym bronił filozofii Bergsona w czasie, gdy filozofia ta powstawała jako przeciwstawienie wobec panujących teorii. Ale pochwała ta, pochodząc z Vichy, staje się paszportem do zapomnienia!”⁵³.

Zwłaszcza ostatnie spośród cytowanych zdań pobudza do refleksji. Jeśli pamiętamy proces stygmatyzacji czeskich pisarzy religijnych, bezpodstawnie, lecz nader hojnie obdarzanych przez prasę mianem faszystów czy hitlerowców, to dochodzimy do wniosku, że istnieje też coś, co można by określić mianem „stygmatyzacji milczącej”. Nie są znane przypadki stosowania wobec owerniackiego autora wymienionych wyżej określeń, a przecież i tak nie powstrzymało to procesu społecznego naznaczenia jego postaci. Choć nie padło ani jedno słowo i nie było żadnych podstaw do tego, by wysunąć wobec Malègue’a jakiekolwiek oskarżenia, wokół jego postaci zaczęło się unosić odium prohitlerowskiej polityki Vichy.

Wypada zatem na koniec zapytać, czy istotnie mamy do czynienia z powrotem francuskiego epika na karty historii literatury, skoro na początku stycznia 2014 roku prestiżowe wydawnictwo Cerf wznowiło i oddało do księgarń powieść *Augustin ou le Maître est là*, a w akcję przywracania pamięci o twórczości Malègue’a włączyły się media: „La Croix”, „La Revue Toudi”, „La Vie”, „Mediapart”, Radio Chrétienne Francophone oraz krytycy literatury, zwłaszcza José Fontaine, autor ponad stustronicowego biogramu pisarza w Wikiwand⁵⁴ oraz pierwszej od kilku dziesięcioleci monografii jego twórczości. Nie lekceważąc tych heroicznych i trudnych do przecenienia wysiłków ukazania

⁵² Por. tamże, s. 90.

⁵³ Cyt. za: Dąbska - Prokop, dz. cyt., s. 82; por. A. Chepy - Châtel, *Préface*, w: J. Malègue, *Augustin ou Le Maître est là*, Éditions du Cerf, Paris 2014, s. 13.

⁵⁴ Zob. [J. Fontaine], hasło „Joseph Malègue”, Wikiwand, https://www.wikiwand.com/fr/Joseph_Mal%C3%A8gue.

twórczości pisarza współczesnej publiczności literackiej, zauważmy jednak, że – nieobecne przez dziesięciolecia w dyskursie historii literatury – dzieła Malègue’a wciąż pozostają nieoswojone, nieopisane językiem nowoczesnego literaturoznawstwa i trudne do zrozumienia dla współczesnego odbiorcy, pozabawionego drogowskazów na ścieżce lekturowej.

Nawet dziś, gdy można mówić o renesansie zainteresowania twórczością pisarza, artykuły i rozprawy poświęcają mu raczej filozofowie i teologowie niż literaturoznawcy. Wydaje się, że bez wysiłku historyków literatury, bez ich analiz oraz interpretacji dzieł prozaika ponowne wprowadzenie ich do kanonu literatury francuskiej będzie bardzo trudne, a może nawet niemożliwe.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Ancelet-Hustache, Jeanne. "Les Livres catholiques: un Proust catholique; 'Augustin ou le Maître est là' de Joseph Malègue." *Les Nouvelles littéraires* 12, no. 582 (1933): 4.
- Assmann, Jan. *Pamięć kulturowa: Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*. Translated by Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.
- Aubert, Roger. *Le Problème de l'acte de foi*. Louvain: E. Warny, 1945.
- Bauer, Michal. "Jan Zahradníček v době kolektivní paměti." In *Víra a výraz: Sborník z konference "...bývalo u mne zotvíráno..."*; *Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století*. Edited by Tomáš Kubíček and Jan Wiendl. Brno: Host, 2005.
- Błoński, Jan. "To co święte, to co literackie." In *Błoński, Kilka myśli, co nie nowe*. Kraków: Znak, 1985.
- Cabanis, José. *Mauriac, le roman et Dieu*. Paris: Gallimard, 1991.
- Chepy-Châtel, Agathe. "Préface." In Joseph Malègue, *Augustin ou le Maître est là*. Paris: Éditions du Cerf, 2014.
- Dąbska-Prokop, Urszula. *Joseph Malègue (1876-1940): Pisarz nieznany w Polsce?* Kraków: Biblioteka Jagiellońska, 2019.
- Drózdź, Dominika. *Zbrodnia ludobójstwa w międzynarodowym prawie karnym*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2010.
- Fontaine, José. *La Gloire secrète de Joseph Malègue*. Paris: L'Harmattan, 2016.
- . "Joseph Malègue." Wikiwand. https://www.wikiwand.com/fr/Joseph_Mal%C3%A8gue.
- Franciszek. Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Pawła za Murami. April 14, 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130414_omelia-basilica-san-paolo.html.
- de La Héronnière, Édith. "Joseph Malègue, Augustin ou le Maître est là, roman: Notes de lecture." *Revue des Deux Mondes*, no. 4 (2014): 171–2.

- Goichot, Emile. "Anamorphoses: Le Modernisme aux miroirs du roman." *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 68, no. 4 (1988): 435–59.
- Lapaque, Sébastien. "Joseph Malègue sauvé par le pape François." *Le Figaro*. January 23, 2014. www.lefigaro.fr/livres/2014/01/23/03005-20140123ARTFIG00294-joseph-malegue-sauve-par-le-pape-francois.php.
- Levaux, Léopold. *Devant les oeuvres et devant les hommes*. Paris: Desclée de Brouwer, 1935.
- Lebrec, Jean. *Joseph Malègue, romancier et penseur*. Paris: H. Dessain et Tolra, 1969.
- Malègue, Joseph. *Augustin ou le Maître est là*. Paris: Spes, 1932.
- . *Augustin ou le Maître est là*. Paris: Éditions du Cerf, 2014.
- . *Augustyn albo Pan jest tu*. Translated by Urszula Dąmbska-Prokop and Paweł Prokop. Warszawa: PIW, 2020.
- . *De l'Annonciation à la Nativité*. Paris: Ernest Flammarion, 1935.
- . *Petite suite liturgique*. Paris: Spes, 1938. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97350249?rk=21459;2>.
- . *Pénombres: Glanes et approches théologiques*. Paris: Spes, 1939. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9734941m.texteImage>.
- . *Pierres noires: Les Classes moyennes du Salut*. Paris and Perpignan: Ad solem éditions, 2018.
- Moeller, Charles. *Littérature du XXe siècle et christianisme*. Vol. 2. *La Foi en Jésus-Christ; Sartre, Henry James, Martin du Gard, Malègue*. Tournai: Casterman 1967.
- Serkowska, Hanna. "Kanon i historia literatury a pisarstwo kobiet: Spojrzenie na grunt włoski." *Pamiętnik Literacki*, no. 3 (2004): 13–126.
- Stanton, Gregory, H. "The Eight Stages of Genocide." <https://www.keene.edu/academics/ah/cchgs/resources/educational-handouts/the-eight-stages-of-genocide/download/>.
- Wilczek, Piotr. "Kanon jako problem kultury współczesnej." *Postscriptum*, nos. 2–1 (48–49) (2004–2005): 72–82.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Wojciech KUDYBA – Pamięć i zapomnienie o arcydziełach. Przypadek Josepha Malègue'a

DOI 10.12887/34-2021-3-135-13

Artykuł opisuje problem spychania na margines świadomości literackiej tych dzieł literatury współczesnej, które ujawniają głębokie zanurzenie w chrześcijaństwo. Dobry przykład takiej marginalizacji stanowi los twórczości jednego z najwybitniejszych przedstawicieli francuskiej powieści katolickiej – Josepha Malègue'a. Ponowne odkrycie jego dzieł, jakie dokonało się niedawno we Francji, z pełną jaskrawością odśłoniło rozmiary zapomnienia o nich. Wzmia-

nek o twórczości prozaika nie ma ani we francuskich podręcznikach literatury, ani w syntezach historycznoliterackich, ani w kursach uniwersyteckich – nie ma ich więc również w opracowaniach i leksykonach powstałych poza Francją. Ani jego książki, ani ich omówienia nie pojawiały się na rynku księgarskim przez ponad pół wieku. W artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, co zdecydowało o tym, że zostały wyeliminowane ze współczesnej sceny literackiej i z obszaru historycznoliterackiej pamięci.

Słowa kluczowe: Joseph Malègue, powieść katolicka, pamięć kulturowa

Kontakt: Katedra Polskiej Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet, Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
E-mail: w.kudyba@uksw.edu.pl
ORCID 0000-0001-5868-3850

Wojciech KUDYBA, Remembering and Forgetting Masterpieces: The Case of Joseph Malègue

DOI 10.12887/34-2021-3-135-13

The article describes the problem of marginalizing, in literary awareness, those contemporary works which may be regarded as deeply immersed in Christianity. A good example of such marginalization is provided by the fate of the output of Joseph Malègue, one of the most outstanding representatives of the French Catholic novel. The recent rediscovery of his works in France was particularly revealing about how deeply they had sunk into oblivion. Malègue's oeuvre is absent from French textbooks of literature and from historical-literary syntheses, it has not been included in university courses and, in consequence, it has also failed to find its way to monographs and lexicons published outside France. For more than half a century, the writer's works have neither appeared on the book market nor been discussed by scholars or literary critics. The author of the article attempts to answer the question why Malègue's writings have been eliminated from the contemporary literary scene and from the scope of historical and literary memory.

Keywords: Joseph Malègue, Catholic novel, cultural memory

Contact: Katedra Polskiej Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet, Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Poland
E-mail: w.kudyba@uksw.edu.pl
ORCID 0000-0001-5868-3850

Monika SIDOR

PARADOKSY PAMIĘCI W ROZWAŻANIACH MARII STIEPANOWEJ Powieść „Pamięci pamięci”

W książce pojawiają się rozmaite przedmioty spełniające funkcję namacalnych śladów przeszłości: stare meble, instrumenty muzyczne, zabawki, ubrania czy biżuteria, które jakoby niosą ze sobą atmosferę dawnych czasów; wśród przedmiotów tych są też jednak pocztówki, listy, dzienniki czy nagrania dźwiękowe, które konstytuują niemal ontologiczny ślad czyjegoś życia, a więc coś, co Jan Assman nazwałby „pamięcią rzeczy”. Wszystkie one mają swoją własną historię, wykraczającą poza wąską rolę, którą spełniają w kolekcji rodzinnych pamiątek.

Maria Stiepanowa, współczesna pisarka rosyjska, znana jest przede wszystkim z dzieł poetyckich oraz różnego typu projektów kulturalnych. Mimo że od początku swojej działalności twórczej została uhonorowana wieloma liczącymi się nagrodami literackimi, a jej inicjatywy artystyczno-popularyzatorskie (jak choćby znane projekty Colta.ru i wcześniejszy Openspace.ru)¹ zyskują wysokie oceny krytyków, to prawdziwie szerokie uznanie przyniosło jej dopiero ostatnie dzieło pod tytułem *Pamięci pamięci*² z roku 2017. Jest to w porównaniu z dotychczasowymi dokonaniami Stiepanowej utwór dość nietypowy, bo prozatorski, przypominający zbiór szkiców filozoficznych, połączonych jednym tematem, którym jest odtwarzanie historii rodzinnej i poszukiwanie śladów po przodkach. Książka nosi skalający podtytuł „romans” (ros. romans), tworzący strukturalną ramę dla wszystkich zawartych w dziele z pozoru oderwanych fragmentów i stanowiący ważną wskazówkę dla czytelnika, który rozpoczynając lekturę, wie już, że ma do czynienia z pewną całością. Atrybucja gatunkowa pozostawia jednocześnie duże pole interpretacyjne, gdyż może oznaczać „romans” lub „romance”. Obydwa terminy związane są z pewną formą historyczną niełatwo przekładającą się na strukturę gatunkową prozy współczesnej. Na przykład określenie romans w kulturze rosyjskiej najczęściej odnosi się do krótkich utworów wokalnych, nierzadko powstałych na kanwie dobrze znanych dzieł poetyckich, które w postaci pieśni poszerzyły grono swoich odbiorców, oderwały się od pierwotnego kontekstu i na stałe weszły

¹ Zob. M. Gutkin, *Zhurnalisty bez khozyayev*, <https://www.golosameriki.com/a/us-russia-chief-web-site-colta-ru-stepanova-interview/1637512.html>.

² Zob. M. Stiepanowa, *Pamięci pamięci*, tłum. A. Sowińska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2020; zob. też: M. Stiepanowa, *Pamyati pamyati*, Novoye izdatelstvo, Moskva 2018.

do rezerwuaru kultury popularnej. Wersja śpiewana uwypukliła sentymentalną wymowę owych utworów, tworząc całą grupę romansów „żałosnych” lub „okrutnych”³, a także, jak odnotowują badacze, wpływając na rozwój tak zwanych pieśni „błatnych”, właściwych folklorowi kryminalnemu⁴.

Genologiczny podtytuł powieści Stiepanowej można jednak objaśniać w jeszcze inny sposób, w większym stopniu odnosząc się do zachodniej tradycji literackiej, gdzie poszczególne formy funkcjonują w odmiennych odsłonach w systemach gatunkowych różnych literatur narodowych. Na przykład romans pierwotnie odnosi się do utworów powstałych nie po łacinie, lecz w językach lokalnych, w wielu różnorodnych odmianach, między innymi rycerskiej, awanturniczej, miłosnej czy bajecznej, dając początek nowożytnej powieści⁵. Ciekawe, że Stiepanowa używa właśnie tak wieloznacznej i nacechowanej historycznie nazwy, która prowokacyjnie podkreśla, że tekst przedstawiony czytelnikowi nie jest zwykłą powieścią (choć z braku bardziej przystających współczesnych terminów tak właśnie przyjdzie mi go nazywać). Wyraźnie zaznacza się tu nastawienie na jakąś archaiczną i nie do końca określoną tradycję oraz potrzeba zachowania pewnej dowolności. Utwór Stiepanowej nie realizuje bowiem szczególnych wyznaczników, które warunkują jego podtytuł, lecz w zakresie treści i wyborów artystycznych koresponduje z samym konceptem romansu, a więc w istocie z romansem jako metaforą. Zachodnie badania nad gatunkami akcentują w formie romansowej dużą swobodę w organizacji świata przedstawionego, odwołania do sfery fantazji i wyraźne nastawienie na emocje czy przeżycia wewnętrzne bohaterów⁶. Wydaje się, że cechy te i wspomniana metaforyzacja formy gatunkowej wyjaśniają nieco podtytuł wybrany przez Stiepanową oraz jej specyficzną narrację, która często wyraża poetycki sposób odczuwania świata, łączy dalekie skojarzenia i posługuje się tropami artystycznymi jako narzędziami konstrukcyjnymi na różnych poziomach dzieła. Tak rozumiana romansowość uzasadnia faktyczny kolaż gatunkowy, bo w utworze znaleźć można refleksje nad pracami naukowymi dotyczącymi kwestii pamięci, rozważania o wybranych dziełach sztuki czy też interesujących prak-

³ N. K o m o v s k a y a, hasło „Romans”, w: *Literaturnaya entsiklopediya: v 11 tomakh*, red. P.I. Lebedev-Polyanskiy, I.M. Nusinov, Izdatelstvo „Khudozhestvennaya literatura”, Moskva 1937, t. 10, <http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/lea/lea-0121.htm>; zob. A. K a m a l o v a, *Kognitivnoye prostranstvo russkogo romansa*, „Vestnik Baltijskogo federal’nogo universiteta im. I. Kanta. Seriya: Filologiya, pedagogika, psikhologiya” 2019, nr 3, s. 107-115.

⁴ Zob. S. G a r d z o n i o, „Russkiy shanson” mezhdu traditsiyey i novatorstvom: zhanr, istoriya, tematika, „Novoye literaturnoye obozreniye” 101(2010) nr 1, s. 149-165.

⁵ Zob. S. Ł u k a s i k, hasło „Romans I”, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 951n.

⁶ Zob. G. B e e r, *The Romance*, Routledge, London 2017, s. 4-8; C.W.E. B i g s b y, hasło „Romance”, w: *The Routledge Dictionary of Literary Terms*, red. P. Childs, R. Fowler, Routledge, London 2006, s. 208.

tykach artystycznych, wyimki ekfrastyczne i fragmenty korespondencji czy wspomnień. Połączenie różnych materii odzwierciedla struktura niezwyklej powieści, w której prócz klasycznych części i rozdziałów pojawiają się całości zwane „nierozdziałami”, będące jakby wstawką innego materiału, bo zwykle są to autentyczne dokumenty rodzinne, wyselekcjonowane i uporządkowane według subiektywnego kryterium.

Czynnikiem spajającym nietypową powieść jest więc historia rozmyślań autorki nad pamięcią lub – jak chce Mark Lipowiecki – postpamięcią i jej zawiłościami⁷. Nazywam je w obecnych rozważaniach paradoksami pamięci, bo w istocie refleksje Stepanowej, pierwotnie realizujące zadanie odtworzenia losów jej rodziny i ocalenia ich przed zapomnieniem, konfrontowane są z różnorodnymi materiałami i w oryginalny sposób przez nie modyfikowane, co przynosi w najwyższym stopniu nieoczekiwane rezultaty. Naturalna – wydawałoby się – potrzeba dotarcia do informacji o przodkach, pragnienie, które jedna z postaci pojawiających się w książce określa jako kolejny przykład „poszukiwania korzeni”⁸, odsłania bowiem nie tyle prawdę o pewnej żydowskiej rodzinie, ile dość zaskakujące sprzeczności samej pamięci oraz praktyk pamiętania. Stepanowa poddaje wnikliwej analizie wszystkie elementy skomplikowanego fenomenu memoryzacji, a więc: przedmiot pamięci, sposoby upamiętniania, podmiot pamiętający, efekt zabiegów zapamiętywania i nieuchronne przechodzenie w dziedzinę zapomnienia. Wszystkie wymienione czynniki niosą w sobie potencjał modyfikacyjny i są okazją do ujawnienia niespodziewanych antytez. Trzeba przy tym podkreślić, że praca Stepanowej nie jest przewrotną grą, nakierowaną od początku na wyszukiwanie niezgodności, odkrywanie paradoksów pamięci stanowi bowiem nieunikniony efekt wszechstronnego rozmyślania nad możliwościami zachowania przeszłości.

Obecne badania mają za cel ukazanie rezultatów rozmyślań pisarki w kontekście współczesnych badań nad fenomenem pamięci, z powodzeniem rozwijanych w różnych obszarach kultury w ciągu ostatnich dziesięcioleci, w odniesieniu do których stosuje się niekiedy określenie „memory boom”⁹. Warto zaznaczyć, że sama autorka nie powołuje się na teoretyków reprezentujących ten kierunek, jej ogląd bowiem ma stanowić raczej zapis doświadczenia i kulturowych obserwacji. Wskazane tu paradoksy nie wyczerpują wszechstronnej refleksji prowadzonej przez Stepanową, która w obszernej powieści dotyka wielu problemów, często eksploatowanych również w naukowym dyskursie nad pamięcią, takich jak istota postpamięci, pamięć wykluczonych

⁷ Zob. M. Lipowiecki, *Maria Stepanova: Poetry and Prose*, https://www.youtube.com/watch?v=m_fAIhG7Yc0.

⁸ Stepanowa, dz. cyt., s. 460.

⁹ Zob. J. Winter, *The Generation of Memory: Reflections on the „Memory Boom” in Contemporary Historical Studies*, „Canadian Military History” 10(2001) nr 3, s. 57-66.

czy pamięć o Zagładzie. W granicach krótkiego tekstu nie jest zatem możliwe omówienie wszystkich sprzeczności pamięci, które wydobywa rosyjska poetka. Wydaje się jednak, że reprezentatywne analizy pozwolą uwypuklić – wśród licznych spostrzeżeń i konstatacji Stiepanowej – wynikającą właśnie z dostrzeżenia antytetyczności pamięci kardynalną rolę akceptacji zapominania.

W omawianym dziele autorka rezygnuje z wyrażenie zarysowanej fabuły, a jej namiastkę stanowi proces poszukiwań śladów przodków, rozpoczynający się i kończący przeglądaniem starych dzienników, listów i fotografii w rodzinnym archiwum. Pomiedzy tymi granicznymi momentami w skondensowanej formie zrelacjonowane zostają mentalne i fizyczne podróże pisarki do miejsc związanych z historią jej bliskich. Wynikiem wstępnego zetknięcia z tymi utrwalonymi obrazami przeszłości jest ekfraz, która pozostaje jedynie zewnętrznym, choć szczegółowym opisem, ujawniającym niewiedzę narratora, jego wrażliwość i gotowość uzupełnienia wyobraźnią luk w pamięci, a także pewną przypadkowość artefaktów z rodzinnych zbiorów¹⁰. Już te zaznaczające się na samym początku narracji okoliczności naprowadzają na najważniejsze paradoksy pamięci wyeksponowane w utworze. Dotyczą one samej przeszłości, do której nikt nie ma dostępu, podmiotu wspominającego, który odbiera wszystkie fakty subiektywnie, materialnych śladów noszących piętno przypadkowości, praktyk przypominania, które są wybiórcze, samego przekazu pamięci, zawsze uwikłanego w jakąś interpretację, a wreszcie dystansu pokoleniowego, który odpowiada za rozłożenie akcentów pozwalające rozróżniać sprawy istotne i marginalne. Kolejność omawiania wszystkich tych kwestii zdaje się nie mieć dla Stiepanowej znaczenia, gdyż właściwie każda z trzech części książki dotyka ich na nowo i ukazuje je w nowym świetle. Autorka zazwyczaj po prostu rozpoczyna od spraw jej najbliższych, aby następnie dość swobodnie przechodzić do kolejnych zagadnień, powracać do wcześniej przerwanych wątków lub oddawać się dygresjom. Zasadniczo mamy tu do czynienia z polem pamięci, która, mimo że odtwarzana jest jednostkowym wysiłkiem i z indywidualnej potrzeby, wykracza poza granice autobiograficznej pamięci indywidualnej dotyczącej własnych przeżyć, okazuje się bowiem pamięcią całej rodziny. Stiepanowa zajmuje się zatem pamięcią zbiorową, która przynależy do podstawowych i – dodać trzeba – najbardziej kontrowersyjnych zagadnień badań spod znaku *memory studies*. Termin „pamięć zbiorowa” może budzić nieporozumienia, jednak w praktyce akcentuje społeczną konstrukcję pamięci indywidualnej¹¹. Według pioniera współczesnej

¹⁰ Zob. A. Łebkowska, *Ekfrazy w światach międzyludzkich*, w: *Empatia. O literackich narracjach przełomu XX i XXI wieku*, Universitas, Kraków 2008, s. 105-126.

¹¹ Por. T. Maruszewski, *Pamięć indywidualna*, w: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, J. Kalicka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014, s. 302.

pamięciologii Maurice’a Halbwachsa, rodzina tworzy jedną z tak zwanych społecznych ram pamięci, stanowiąc podstawę akceptacji pewnych skonwencjonalizowanych wspomnień¹².

Inicjujący narrację kontakt z pamiątkami rodzinnymi jest dla Stiepanowej okazją do rozwinięcia problemu śladów przeszłości, przedmiotów odgrywających istotną rolę mnemotechniczną. Są to swego rodzaju media pamięci, „które pomagają tworzyć i przekazywać naszą wiedzę i uczucia dotyczące przeszłości”¹³, opierając się na „różnych powiązaniach elementów dyskursywnych, wizualnych i przestrzennych”¹⁴. W powieści jeden z takich przedmiotów, dziennik zmarłej niedawno ciotki Gali, staje się bezpośrednim pretekstem do rozpoczęcia pracy nad przeszłością przodków. Zamiast odkrywać najskrytsze tajemnice podmiotu prowadzącego zapiski, dziennik okazuje się tylko suchym rejestrem codzienności, nudnych obowiązków, planowanych prac czy wydatków. Powstający na podstawie jego lektury obraz ukazuje sympatyczną i wrażliwą na piękno kobietę jako pozbawioną marzeń, przeżyć wewnętrznych czy osobistych wspomnień, a więc właściwe jako postać bez osobowości. Stiepanowa podważa w ten sposób wiarygodność mediów pamięci, które zawsze obiecują niezaposredniczone doświadczenie przeszłości, lecz przekazują jedynie fragmentaryczną informację na jej temat.

Podobne złudzenie łatwego dostępu do przeszłości ilustruje próba analizy rodzinnych zdjęć. Fotografia zajmuje szczególne miejsce wśród obiektów ułatwiających pamiętanie i bywa traktowana nawet jako „proteza pamięci”¹⁵. Za Rolandem Barthesem pisarka rosyjska ukazuje jednak „przeciw-wspomnieniowe”¹⁶ znaczenie zdjęć. Wśród zgromadzonych pamiątek wizualnych, które komentuje w swoim „romansie”, znajdują się wizerunki zupełnie nieznanymi osobom, z niezrozumiałymi podpisami, w wywołujących sprzeczne skojarzenia pozach i sceneriach. Stiepanowa nawiązuje przy tym do dziewiętnastowiecznych praktyk fotografii pośmiertnych, na których zmarli ustawiani byli pośród żywych z intencją jakby zatrzymania ich wspólnej bytności na tym świecie. Według autorki te szlachetne przesłanki doprowadzały do zatarcia różnicy między życiem a śmiercią, przekazując następnym pokoleniom zafałszowany

¹² Por. M. H a l b w a c h s, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, w: *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. P. Majewski, M. Napiórkowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 274n.; W. K a n s t e i n e r, *Szukanie znaczeń w pamięci: metodologiczna krytyka pamięcioznawstwa*, tłum. E. Bałajewska-Miglus, w: *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, red. K. Kończal, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014, s. 232.

¹³ K a n s t e i n e r, dz. cyt., s. 238.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ W. N o w i c k i, *Entropia*, w: tenże, *Dno oka. Eseje o fotografii*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010, s. 175.

¹⁶ R. B a r t h e s, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 162.

obraz przeszłości. Pisarka odnosi się do klasycznych już rozważań Siegfrieda Kracauera na temat fotografii i pamięci, rozwijając tezę niemieckiego filozofa o powierzchowności obrazu fotograficznego, który faktycznie deprecjonuje pamięć¹⁷. Warto tu przytoczyć ustalenia Susan Sontag, która podkreśla: „Zdjęcie to nie tylko obraz [...]. Podczas gdy malowidło, nawet spełniające fotograficzne kryteria podobieństwa, nigdy nie jest niczym więcej niż przedstawieniem pewnej interpretacji, fotografia nigdy nie może być czymś mniej niż rejestracją promieniowania (fal świetlnych odbijanych przez przedmioty) – materialną pozostałością obiektu”¹⁸. Według Stiepanowej owe fizykalne powinowactwo rzeczywistości i fotografii¹⁹, którą badacze nazywają „znakiem indeksalnym”²⁰, wcale nie gwarantuje zdjęciom uprzywilejowanej pozycji w pracy pamięci – wręcz przeciwnie, mimetyczność stwarza niebezpieczną iluzję prawdziwości, zatracając konteksty, fałszując proporcje i mieszając przeszłość z teraźniejszością. Jak twierdzi autorka: „Sens fotografii nie polega na zachowaniu istoty. Logika jej działania przypomina raczej kompletowanie przesłania dla potomności czy kosmitów”²¹. Przedmioty uobecniające przeszłość ukazują więc paradoksalność pamięci, która czasem dotyka niezwykle małych wycinków rzeczywistości, lecz nie polega na prostym przywołaniu obrazów. Dla takiej biernej postawy wobec śladów przeszłości Stiepanowa rezerwuje termin „martwa pamięć zbieracza”²². Kolekcjonerstwo nigdy nie zastąpi pamięci, która powinna być związana z rozpoznawaniem historii przedmiotów i gotowością przyjęcia jej jako własnej, a więc nawiązania pewnej duchowej wspólnoty.

W książce pojawiają się rozmaite przedmioty spełniające funkcję namacalnych śladów przeszłości: stare meble, instrumenty muzyczne, zabawki, ubrania czy biżuteria, które jakoby niosą ze sobą atmosferę dawnych czasów; wśród przedmiotów tych są też jednak pocztówki, listy, dzienniki czy nagrania dźwiękowe, które konstytuują niemal ontologiczny ślad czyjegoś życia, a więc coś, co Jan Assman nazwałby „pamięcią rzeczy”²³. Wszystkie one mają swoją własną historię, wykraczającą poza wąską rolę, którą spełniają w kolekcji ro-

¹⁷ Por. S. Kracauer, *Photography*, tłum. T.Y. Levin, „Critical Inquiry” 19(1993) nr 3, s. 421-436; J. Tarkowska, *Memorabilia Marii Stiepanowej w eposie „Pamyati Pamyati” – fotografia*, „Slavia Orientalis” 69(2020) nr 2, s. 247-260.

¹⁸ S. Sontag, *O fotografii*, tłum. S. Magała, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2017, s. 162.

¹⁹ Por. Barthes, dz. cyt., s. 137.

²⁰ A. Erl, *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, tłum. A. Teperek, red. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 211.

²¹ Stiepanowa, dz. cyt., s. 70.

²² Stiepanowa, dz. cyt., s. 51. Tłum. fragm. – M.S.

²³ J. Assman, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, red. R. Traba, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s. 36.

dzinnych pamiątek. Okoliczność tę doskonale egzemplifikuje stary fortepian, stanowiący jeden z najcenniejszych rodzinnych antyków. Niemal ironiczny wydzźwięk ma fakt, że instrument nie upamiętnia niczyjej pasji muzycznej i właściwie nigdy nie był wykorzystywany zgodnie ze swoim przeznaczeniem.

Stiepanowa zwraca uwagę, że niektóre z analizowanych przez nią znaków indeksalnych ukazują nawet zmienność i ruch, a to dzięki towarzyszącemu im założeniu specyficznej percepcji procesualnej, umożliwiającej odzwierciedlenie dynamiki przeszłości²⁴. Czytanie cudzego listu wymaga przecież czasu, który jest namiastką czasu poświęconego na jego napisanie. Jeszcze bardziej ewidentnym przykładem przeniesienia dynamicznej przeszłości wprost do terażniejszości są nagrania dźwiękowe. Możliwość usłyszenia głosów osób zmarłych przed upowszechnieniem technik rejestracji dźwięku i obrazu wymaga jednak rezygnacji z przyzwyczajenia do całościowego odbioru. Stiepanowa i w takim przypadku odsłania obszar zwodniczej iluzji, gdyż zarejestrowany na płycie głos powoduje powstanie pewnych, czasem kompletnie chybionych wyobrażeń na temat jego właściciela²⁵.

Kwestia namacalnych śladów przeszłości ujawnia więc następny paradoks pamięci, jakim jest natura materiału podlegającego procesom zapamiętywania. Chodzi o samą rzeczywistość, w której żyjemy i która po upływie pewnego czasu staje się przedmiotem wspomnień. W tym kontekście istotny wydaje się zaproponowany przez Jacques'a Rancière'a podział na monumenty i dokumenty²⁶. Dokument stanowi w tym sensie każda relacja o przeszłości, która aspiruje do kompletności opisu historii i czyni pamięć oficjalną. Monument zaś przez samo swoje istnienie nakierowany jest na zachowanie pamięci²⁷. Stiepanowa konkluduje jednak, że nawet owe przedmioty, które definiuje cel upamiętnienia, nie spełniają swojej roli. W omówieniu przez autorkę działalności artystycznej Josepha Cornella, kompletującego zestaw przypadkowych przedmiotów, odnaleźć można myśl, iż rzeczy oderwane od swoich historii i właścicieli przestają służyć transmisji pamięci, a wywołują jedynie pewne skojarzenia lub interpretacje, nie dotyczące już jednak przeszłości, o której mają świadczyć²⁸.

Johannes Fried twierdzi, że przeszłość ani terażniejszość nie istnieją obiektywnie: „Nie możemy po prostu zarejestrować terażniejszości. Dokładniej rzecz ujmując, jest ona fikcją, chyba że jako terażniejszość traktujemy impulsy wysyłane przez neurony, przebłyki uczucia lub myślenia, wyobrażenia wizualne, błysk wspomnienia. Nasze oczy i uszy [...], nasz całościowy aparat

²⁴ Por. Stiepanowa, dz. cyt., s. 354n.

²⁵ Por. tamże, s. 585.

²⁶ Por. tamże, s. 33.

²⁷ Por. tamże, s. 45.

²⁸ Por. tamże, s. 404n., 423-426.

poznawczy rejestruje tylko to, co się wydarzyło, a nie to, co się wydarza”²⁹. Badacz jest zdania, że „dopiero porządkujące wspomnienie tworzy postrzeżaną rzeczywistość”³⁰. W takim razie media pamięci, zamiast pozostawać namacalnym dowodem przeszłości i wspomagać pamięć, ustanawiają własną narrację o tym, co minęło. Pisarka jest świadoma faktu, że jej działania są raczej przykładem postpamięci, wspomnień o wydarzeniach, które były udziałem poprzednich pokoleń: „Zamiast pamięci o przeszłości, której nie mam, zadziałać powinna była świeża pamięć o czyjejs opowieści”³¹.

Efektom refleksji nad tym aspektem procesu wspominania jest dostrzeżenie paradoksu, że pamiętanie nie jest docieraniem do przeszłości, lecz tworzeniem jej. W związku tym rosyjska pisarka odnotowuje kolejne niekonsekwencje memoryzacji. Po pierwsze, wraz z upływem czasu obraz przeszłości dochodzący do następnych pokoleń staje się coraz mniej rozpoznawalny, co przypomina fizyczny proces rozkładu, a zjawisko to autorka metaforycznie określa jako „dziczenie przeszłości”³². Jest to proces całkowicie naturalny, który przebiega nieprzerwanie i niezależnie od ludzkich prób zatrzymania go i który gwarantuje pewną „przyrodniczą” równowagę. W sumie więc Stiepanowa ukazuje, że przeszłość jak gdyby pragnie popadać w zapomnienie, a dzieje się to zgodnie z odwiecznym prawem.

Po drugie, działania nakierowane na dotarcie do przeszłości i jej zachowanie zawsze obciążone są subiektywizmem, dlatego też ich efektem jest modyfikacja obrazu minionego czasu oraz bardziej lub mniej świadoma nim manipulacja. Zjawisko to Stiepanowa porównuje do kolonizacji³³, odnotowując wiele przykładów swoistego zawłaszczania pamięci, nastawionego nie na ochronę historii, lecz na ustalenie jej przynależności: „Im dalej teraźniejszość wkracza w przeszłość [...], tym wyraźniej wybrzmiewa rozmowa o tym, do kogo ona należy: o prawie do posiadania tego czy innego strzępka starego świata, o tych, którzy takiego prawa nie mają”³⁴.

Rosyjska poetka mówi wprost o eksploatacji przeszłości, o polityce nastawionej na wykorzystanie pamięci dla celów partykularnych. Dlatego według Stiepanowej przeszłość wymaga ochrony właśnie przed pamiętaniem agresywnym, uprzedmiotawiającym. Tego rodzaju krzywdzące podejście jest szczególnie wyraźne w stosunku do zmarłych, którzy, stając się obiektem pamięci, tracą osobowość, zmieniają się jak gdyby w muzealne eksponaty pozbawione

²⁹ J. F r i e d, *Zasłona pamięci. Ogólny zarys memoryki historycznej – cztery przypadki*, tłum. LIDEX, w: *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, s. 285n.

³⁰ Tamże, s. 286.

³¹ S t i e p a n o w a, dz. cyt., s. 27.

³² Tamże, s. 100.

³³ Por. tamże, s. 138n.

³⁴ Tamże, s. 237.

prawa do sfery prywatności. Jako przykład najbardziej drastycznych naruszeń tej sfery pisarka podaje eksponowanie w muzeach Zagłady zdjęć przedstawiających ludzkie szczątki – wskazuje też jednak, że nawet zwykłe zakłócenie ciszy cmentarnej stanowi swego rodzaju akt przemocy wobec zmarłych³⁵.

W rozważaniach Stiepanowej można dostrzec echa badań specjalistów zajmujących się tak zwaną polityką pamięci i analizujących oficjalne dyskursy pamięciowe. Pierre Nora wskazał na przykład na zmiany, jakie w miarę upływu czasu zachodzą w narracjach dotyczących newralgicznych momentów historii narodowej i formułował przy tym projekty nastawione na wyznaczanie „miejsc pamięci” (*loci memoriae*)³⁶, które mają przywrócić znaczenie społeczne ważnym wydarzeniom z przeszłości. Stiepanowa ujawnia ciemną stronę tego rodzaju polityki, zwracając uwagę na aspekt humanistyczny przeszłości, która jest przecież zawsze historią ludzi, wymaga więc najwyższej delikatności. W tej humanistycznej optyce Stiepanowa odnotowuje często niedoceniany fakt, że praktyki pamiętania mogą mieć działanie destrukcyjne. Przeszłość wcześniejszych pokoleń nie może bowiem zastąpić teraźniejszości ani przyszłości potomków. Posługując się interesującą interpretacją biografii i twórczości amerykańskiej fotografi Franceski Woodman, pisarka ukazuje sytuację, w której asymilacja cudzego doświadczenia przeszłości prowadzi do degradacji osobowości i zamknięcia na perspektywę własnej przyszłości³⁷.

Wszystkie te kwestie pozwalają Stiepanowej wydobyć paradoks pamięci polegający na świadomej manipulacji przeszłością. Pisarka przedstawia kilka sytuacji, w których media pamięci przekazują fałszywą informację, czyniąc to nie na skutek nieporozumienia lub braku możliwości ustalenia dokładniejszych danych, lecz w rezultacie celowego przeinaczenia. Okazuje się, że nie tylko kolonizacja przeszłości przez następne pokolenia doprowadzić może do jej falsyfikacji – również obiekty będące nośnikami historii, a zarazem (jak ustaliliśmy) niezależnych narracji o przeszłości, naznaczone są zawsze czyjąś osobowością i przekazują czyjś punkt widzenia. Doskonałym przykładem ukazany przez pisarkę są listy tajemniczego wujka Lodika, który zginął na froncie, kierowane do jego matki. W tej dość regularnej jak na warunki wojenne korespondencji pisarka zauważa niepojętą strategię przemilczania, która prowadzi do tego, że do odbiorcy nie trafia niemal żadna istotna informacja o autorze listu ani o jego sytuacji. Kontekst listów, który badacze rodzinnych pamiątek udaje się ustalić na podstawie innych dokumentów historycznych, nie tylko nie wyjaśnia skąpego przekazu, ale czyni go jeszcze

³⁵ Por. tamże, s. 236.

³⁶ Por. P. N o r a, *Jak pisać historię Francji*, tłum. K. Kończal, w: *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, s. 20; A. S z p o c i ń s k i, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 12n.

³⁷ Por. S t i e p a n o w a, dz. cyt., s. 239-245.

bardziej niezrozumiałym. Będąc w samym środku traumatycznych wydarzeń drugiej wojny światowej, które do wspólnej pamięci Rosjan przeszły jako budząca najstraszliwsze skojarzenia blokada Leningradu, dziewiętnastoletni Lodik umiejętnie unika pisania o sobie i o tym, co się wokół niego rozgrywa. W ten sposób relacja naocznego świadka nie ma żadnej wartości w ustaleniu faktów historycznych, a narracja pamięci powstająca na podstawie rodzinnych listów zupełnie rozmija się z udokumentowanymi wydarzeniami. Stiepanowa uwypukla więc modyfikujące działania świadków historii, którzy w dowolny sposób mogą kreować rzeczywistość odwzorowywaną we wspomnieniach, poczynając od przemilczeń do mityzacji czy pełnej konfabulacji. Stiepanowa posługuje się także przykładem swego ojca, który w listach z dalekiej placówki wojskowej przekazywał rodzinie zabawne historie z życia żołnierzy (weszły na stałe do repertuaru rodzinnych wspomnień), lecz które, jak się potem okazało, nigdy nie miały miejsca. Trafnym symbolem podobnych manipulacji nośnikiem pamięci jest projekt fotograficzny Rafaela Goldchaina, w którym artysta stworzył serię autoportretów, ukazujących jakoby postaci jego zmarłych przodków³⁸.

Wypada podkreślić, iż żadne interwencje podmiotu wspominającego, czy to podejmowane w celach artystycznych, czy to wywołane innymi względami, nie są oceniane w książce w kategoriach moralnych. Rosyjska pisarka nie dąży do oczyszczenia retrospekcji z kontekstowego nalotu, ale pokazuje prawdę o pamięci jako efekcie ludzkiej działalności, zawsze uwikłanej w sieć przeróżnych powiązań, czasem głęboko przemyślanej, ale częściej po prostu subiektywnej, spontanicznej czy też intuicyjnej.

Wymienione cechy pozostają od dawna w polu zainteresowania badaczy, którzy odnosząc się do wiarygodności pamięci, stwierdzają: „Wszystko, co zawdzięczamy pamięci, należy z zasady traktować jako fałszywe”³⁹. Podkreślają oni aspekt komunikacyjny badanego zjawiska i jego uzależnienie od całej sieci czynników, spośród których Johannes Fried wymienia na przykład: naturalne procesy porządkujące postrzeganie, nadpisywanie brakującej informacji, dostosowywanie się do oczekiwań, kontaminację i gotowość do inwersji⁴⁰.

Eksploracje rosyjskiej badaczki przeszłości rodzinnej dotyczą także problemów podnoszonych przez psychologów zajmujących się procesami pamiętania. Wypracowali oni koncepcję ekforii⁴¹, opartej na twierdzeniu, że każde wspomnienie stanowi wynik syntezy, do której dochodzi między engra-

³⁸ Zob. Rafael Goldchain, “I Am My Family”, <https://rafael-goldchain.squarespace.com/i-am-my-family/>.

³⁹ F r i e d, dz. cyt., s. 318.

⁴⁰ Por. tamże, s. 319n.

⁴¹ Por. T. M a r u s z e w s k i, *Gdzie podziewa się nasza pamięć. Od pamięci autobiograficznej do pamięci zbiorowej*, Smak Słowa, Sopot, 2019, s. 9-11.

mem a bodźcem, między przechowywaną informacją dotyczącą minionego doświadczenia a uwarunkowaniami chwili jej przywoływania. W procesie wspominania treść informacji ulega rozmyciu, otwierając perspektywy dla niemal nieograniczonej interpretacji. Stiepanowa wielokrotnie przedstawia tę sytuację, ujawniając tym samym kolejny paradoks pamięci. W charakterze interesującego przykładu można przywołać historię Charlotte Salomon i jej bezprecedensowego dzieła ikonotekstowego „Życie? Czy teatr?”⁴². Pisarka wnika w okoliczności powstania niezwykłego zbioru i omawia niektóre obrazy wchodzące w jego skład, sięgając również głębiej, do skomplikowanych dziejów rodziny malarzki i do ówczesnej sytuacji makrohistorycznej, a wreszcie do dalszych losów Charlotte. Z każdym poszerzeniem perspektywy opowieść uwieczniona w postaci gwaszowych obrazów zmienia wymowę, a pierwotny, dokładnie zanotowany przez malarzkę cel działań artystycznych otrzymuje nowy sens. Rozważania Stiepanowej pokazują także inne funkcjonujące w obiegu kulturowym odczytania dzieła Salomon. Praca została bowiem eks post przedstawiona przez rodzinę artystki jako świadectwo ofiary Holocaustu, a muzealnicy odpowiedzialni za przechowywanie dzieła udostępniają je do oglądu jedynie we fragmentach. W ten sposób wyjątkowy zbiór poddany został dodatkowym działaniom interpretacyjnym. Stiepanowa odnotowuje, że malarstwo Salomon jest dowodem triumfu życia nad śmiercią, próbą odejścia od traumatycznych doświadczeń i ukazaniem „przeszłości absolutnej”⁴³, lecz do kolejnych pokoleń dociera z wręcz odwrotną wymową, jako dzieło ofiary, która rozpamiętuje nieszczęśliwą przeszłość.

Przedstawione sprzeczności dotyczą poszczególnych elementów komunikacyjnego modelu wspominania, bodaj najwięcej uwagi jednak Stiepanowa poświęca refleksjom nad tym, czym właściwie jest pamiętanie. Nie przypadkiem niemal dokładnie w geometrycznym i konstrukcyjnym centrum książki znajduje się „Rozdział piąty, z jednej strony, z drugiej strony”, który kondensuje odpowiedzi na pytania o naturę samej pamięci, udzielane właśnie według klucza ujawniania kontrastów. Notatki składające się na ten rozdział noszą sekwencyjnie powtarzające się tytuły „Awers” i „Rewers”, a ich zadaniem jest podsumowanie pewnego etapu rozważań i wyznaczenie ich dalszego kierunku. Interesujący jest fakt, że w strukturze tej znajduje się jeden moment zaburzenia kolejności, w którym następuje jakby redefinicja sekwencji, i który można rozumieć jako powtórnią inicjację dyskursu. Właśnie w tej rozbijającej porządek całości teksty autorka podejmuje próbę wyodrębnienia różnych odmian pamięci, zależnych od emocjonalnego nacechowania wspomnień: pamięci o tym,

⁴² Zob. J.C.E. Belinfante, E. Benesch, *Charlotte Salomon: Life? or Theatre?*, Taschen, Köln 2017.

⁴³ Por. Stiepanowa, dz. cyt., s. 313.

co utracone, uzyskane i niezaistniałe, przy zachowaniu zupełnej tożsamości samego przedmiotu procesu wspomnieniowego⁴⁴. Wznowienie rozmyślań po tej próbie systematyzacji można rozumieć jako zakonotowaną na poziomie struktury informację, że problem pamięci wymaga dalszego namysłu i pewnej zmiany podejścia, niemal niezauważalnej dla odbiorcy, a polegającej na nieco większym stopniu konkluzywności dalszych rozmyślań, uwzględniających już powyższy podział działań pamięciowych.

Stiepanowa zastanawia się także nad imperatywem pamiętania, w konceptualizacji którego kluczową rolę odgrywają tradycja i nakazy religijne kształtujące świadomość kultury judeochrześcijańskiej. Niepamięć jest równoważna z nieistnieniem, ostateczną śmiercią. Pamięć jest zaś obowiązkiem każdego pokolenia, utrzymującym ciągłość kultury i tożsamościową spójność narodów. Może ona zastąpić historię, a okazała się szczególnie ważna w okresach zagrożenia narodu żydowskiego, którego spadkobierczynią i reprezentantką jest rosyjska pisarka.

Stiepanowa przedstawia tu własne rozwiązanie problemu będącego przedmiotem dość ożywionych sporów badaczy pamięci, a mianowicie odniesienia do historii i pamiętania. Pierre Nora wyraźnie oddziela te dwa całkowicie odrębne sposoby odnoszenia się do przeszłości i twierdzi, że historia powstaje tam, gdzie zanika pamięć⁴⁵. Stiepanowa nie rozgranicza obydwu dziedzin, jednocześnie akcentując nie tyle instytucjonalne, ile osobiste odniesienie do przeszłości rodziny czy kraju. Interesuje ją, w jaki sposób pamięć ta kształtuje tożsamość jednostki i jak funkcjonuje w codziennym życiu. Pamięć, którą zajmuje się Stiepanowa, stanowi zarazem wartość wspólną i osobistą, jest moralnym i religijnym obowiązkiem wobec wcześniejszych pokoleń, ale także wewnętrzną potrzebą samookreślenia. Pisarka dostrzega, że w religijnym nakazie pamięci zawiera się także obowiązek świadomości historii, i jest zdania, że wezwanie do pamiętania nie oznacza bezwzględnego rejestrowania i zachowywania wszystkiego, co miało miejsce, lecz raczej nieustanną czujność i gotowość wspomniania tego, co najistotniejsze: „Wymóg by nie zapomnieć, łączy się z obowiązkiem, by się nie oderwać – w tym również od własnej historii”⁴⁶.

Stiepanowa twierdzi, że są zjawiska obliczone na krótkie trwanie i sprawy, które powinny zacierać się w pamięci. Ostatni i najpoważniejszy paradoks pamięci polega na tym, że jest ona niezbędna do życia, a zarazem może je ograniczać, że jest konieczna dla przetrwania narodu i może przysłonić mu możliwość patrzenia w przyszłość. W wymiarze rodzinnym i osobistym pa-

⁴⁴ Por. tamże, s. 277.

⁴⁵ Por. J. K a l i c k a, *Historia*, w: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, s. 144.

⁴⁶ S t i e p a n o w a, dz. cyt., s. 27.

mięć pozwala zachować łączność z przodkami i zapewnić im nieśmiertelność, a jednocześnie bezwzględnie odsłania najintymniejsze tajemnice, podważa szacunek i niszczy iluzje. W ten sposób wiedza o sobie odkryta w przeszłości rodzinnej może okazać się źródłem kompleksów, niepokojów i poczucia winy. Z tej sprzeczności wypływa dość zaskakująca konstatacja wieńcząca poszukiwania autorki: „To, czego nie mogłam ocalić, rozlatuje się na wszystkie strony, jak tłuste płaskie ptaki na obrazie z pożarem lasu”⁴⁷, a także oparte na grze rosyjskich słów hasło: „Zapomnieć to zacząć być”⁴⁸. Najbardziej bolesne wspomnienia autorki, dotyczące śmierci jej rodziców i obowiązku pamiętania o nich, równoważone są spostrzeżeniem, że oni sami w ostatnich chwilach życia nie chcieli oddawać się rozpamiętywaniu przeszłości. Warto zauważyć, że w tym miejscu Stiepanowa werbalizuje jedno z kluczowych ustaleń badaczy spod znaku *memory studies*, że zapomnienie jest niezwykle ważnym czynnikiem kształtującym osobowość zbiorowości i jednostek, równie silnym jak praktyki upamiętniania. Jednakże uzasadnienie zapomniania, które przedstawia, uwypukla zupełnie inne znaczenie tego fenomenu. Jest ono bowiem rozumiane jako rezygnacja z tożsamościowych roszczeń wobec przodków i stałe odczuwanie duchowej bliskości ze zmarłymi. Ostatnie słowa pisarki dotyczą właśnie owej nieuchwytniej więzi, zobrazowanej przenośnie jako stosunek do porcelanowych figurek reprezentujących omawiane na początku ślady przeszłości: „Zamrożone Charlotty, przedstawicielki populacji tych, którzy przeżyli, zdają się moją rodziną – im mniej mogę o nich powiedzieć, tym bliższe mi się stają”⁴⁹.

*

Ukazane tu badania pozwalają wydobyć pewną linię scalającą rozważania Stiepanowej – linia ta wyraźnie koresponduje z omówionym na początku niniejszych rozważań genologicznym podtytułem powieści. Sprzeczności procesów pamiętania i różnorodne ilustrujące je przykłady stanowią jakby perypetie pamięci, które uzupełniają historię poszukiwań autorki. W ten sposób powstaje zaskakująca mieszanka fabuł układających się w opowieść o poznawaniu tajemniczej dziedziny pamięci. Tkwiące u podstaw owego fabularnego kompleksu cele zdają się niewypełnione, a książka o poszukiwaniu korzeni zamienia się w narrację ogarniającą znacznie więcej wątków. Eksplorowanie przez autorkę sfery pamięci przynosi jednak owoce – rezultaty jej dociekań

⁴⁷ Tamże, s. 611.

⁴⁸ Tamże, s. 613.

⁴⁹ Tamże, s. 614.

mają tak samo paradoksalny charakter, jak sama pamięć. Stiepanowa ukazuje sprzeczności procesu upamiętniania, które odsłaniane są w badaniach naukowców zajmujących się tą sferą, proponuje jednak podejście koncyliacyjne. Jego istotę stanowi konstatacja, że pamięć ma również duchowy wymiar, który łagodzi wszystkie antynomie. Podsumowaniem refleksji, wykraczającym poza wszelkie naukowe aplikacje omawianego zjawiska, jest więc osobista akceptacja wszystkich jego paradoksów oraz zgoda na zapomnienie, czyli postawa akcentująca duchową bliskość z przeszłością.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Assmann, Jan. *Pamięć kulturowa: Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Translated by Anna Kryczyńska-Pham. Edited by Robert Traba. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2015.
- Belinfante, Judith C. E., and Evelyn Benesch. *Charlotte Salomon: Life? or Theatre?* Köln: Taschen, 2017.
- Barthes, Roland. *Światło obrazu: Uwagi o fotografii*. Translated by Jacek Trznadel. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2008.
- Beer, Gillian. *The Romance*. London: Routledge, 2017.
- Childs, Peter, and Roger Fowler, eds. *The Routledge Dictionary of Literary Terms*, s.v. "Romance" (by Christopher W. E. Bigsby). London: Routledge, 2006.
- Erll, Astrid. *Kultura pamięci: Wprowadzenie*. Translated by Agata Teperek. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.
- Fried, Johannes. "Zasłona pamięci: Ogólny zarys memoryki historycznej – cztery przypadki." Translated by LIDEX. In *(Kon)teksty pamięci: Antologia*. Edited by Kornelia Kończal. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2014.
- Gardzonio, Stefano. "'Russkiy shanson' mezhdu traditsiyey i novatorstvom: Zhanr, istoriya, tematika." *Novoye literaturnoye obozreniye* 101, no. 1 (2010): 149–65.
- Gazda, Grzegorz, ed. *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, s.v. "Romans I" (by Stanisław Łukasik) Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Goldchain, Rafael. "I Am My Family." Rafael Goldchain: Photographer. <https://rafael-goldchain.squarespace.com/i-am-my-family/>.
- Gutkin, Mikhail. "Zhurnalisty bez khozyayev." *Golosameriki.com*. <https://www.golosameriki.com/a/us-russia-chief-web-site-colta-ru-stepanova-interview/1637512.html>.
- Halbwachs, Maurice. "Społeczne ramy pamięci." Translated by Marcin Król. In *Antropologia pamięci: Zagadnienia i wybór tekstów*. Edited by Paweł Majewski and Marcin Napiórkowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.
- Kamalova, Anna. "Kognitivnoye prostranstvo russkogo romansa." *Vestnik Baltiyskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta. Seriya: Filologiya, pedagogika, psikhologiya*, no. 3 (2019): 107–15.

- Kalicka Joanna. "Historia." In *Modi memorandi: Leksykon kultury pamięci*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska, Robert Traba, and Joanna Kalicka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2014.
- Kansteiner, Wulf. "Szukanie znaczeń w pamięci: metodologiczna krytyka pamięćoznawstwa." Translated by Ewa Bałajewska-Miglus. In *(Kon)teksty pamięci: Antologia*. Edited by Kornelia Kończal. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2014.
- Kracauer, Siegfried. "Photography." Translated by Thomas Y. Levin. *Critical Inquiry* 19, no. 3 (1993): 421–36.
- Lebedev-Polyanskiy, Pavel Ivanovich, and Isaak Markovich Nusinov, eds. *Literaturnaya entsiklopediya v 11 tomakh*, s.v. "Romans" (by Natal'ya Komovskaya). Vol. 10. Moskva: Khudozhestvennaya literatura, 1937. <http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/lea/lea-0121.htm>.
- Lipowiecki, Mark. "Maria Stepanova: Poetry and Prose." YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=m_fAIhG7Yc0.
- Łebkowska, Anna. "Ekfrazy w światach międzyludzkich." In Łebkowska, *Empatia: O literackich narracjach przełomu XX i XXI wieku*. Kraków: Universitas, 2008.
- Maria Stepanova: *Poetry and Prose*. https://www.youtube.com/watch?v=m_fAIhG7Yc0, dostęp 21.03.2021.
- Maruszewski, Tomasz. *Gdzie podziewa się nasza pamięć: Od pamięci autobiograficznej do pamięci zbiorowej*. Sopot: Smak Słowa, 2019.
- . "Pamięć indywidualna." In *Modi memorandi: Leksykon kultury pamięci*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska, Robert Traba, and Joanna Kalicka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2014.
- Nora, Pierre. "Jak pisać historię Francji." Translated by Kornelia Kończal. In *(Kon)teksty pamięci: Antologia*. Edited by Kornelia Kończal. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2014.
- Nowicki, Wojciech. "Entropia." In Nowicki, *Dno oka: Eseje o fotografii*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Sontag, Susan. *O fotografii*. Translated by Sławomir Magala. Kraków: Wydawnictwo Karakter, 2017.
- Stepanova, Mariya. *Pamyati pamyati: Romans*. Moskva: Novoye izdatel'stvo, 2018.
- Stiepanowa, Maria. *Pamięci pamięci*. Translated by Agnieszka Sowińska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2020.
- Szpociński, Andrzej. "Miejsca pamięci (lieux de mémoire)." *Teksty Drugie*, no. 4 (2008): 11–20.
- Tarkowska, Joanna. "Memorabilia Marii Stiepanowej w eposie Pamyati pamyati: Fotografia." *Slavia Orientalis* 69, no. 2 (2020): 247–60.
- Winter, Jay. "The Generation of Memory: Reflections on the 'Memory Boom' in Contemporary Historical Studies." *Canadian Military History* 10, no. 3 (2001): 57–66.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Monika SIDOR – Paradoxy pamięci w rozważaniach Marii Stiepanowej. Powieść *Pamięci pamięci*

DOI 10.12887/34-2021-3-135-14

Artykuł poświęcony jest analizie rozważań Marii Stiepanowej na temat pamięci w kontekście badań pamięciologicznych. Autorka tekstu stawia tezę, że powieść *Pamięci pamięci* wydobywa antytetyczność tytułowego zagadnienia, a efekt ten osiągany jest przez ukazanie różnych aspektów pamiętania. Artykuł przybliża kilka elementów składających się na pole znaczeniowe pamięci, na ich podstawie wydobywając różnice między popularnym wyobrażeniem o uwarunkowaniach procesu pamiętania a obserwacjami poczynionymi przez narratora w toku poszukiwań związanych z odtwarzaniem historii rodzinnej. Autor artykułu odnosi się do sposobu atrybucji gatunkowej dzieła, dochodząc do wniosku, że pojęcie romansu jest dla Marii Stiepanowej konceptem, który pozwala rozszerzyć zakres rozważań, wykorzystać rozmaite materiały i uniknąć schematyzmu konstrukcyjnego. W ramach tak określonego gatunku możliwe jest ukazanie perypetii zapamiętywania i wyakcentowanie osobistego duchowego związku z przeszłością jako alternatywy dla klasycznych praktyk memoryzacji.

Słowa kluczowe: Maria Stiepanowa, *Pamięci pamięci*, pamięć, przeszłość, rekonstrukcja przeszłości, memory studies

Kontakt: Katedra Literatury Rosyjskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: monika.sidor@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/monika.sidor/kontakt>

ORCID: 0000-0002-8290-8682

Monika SIDOR, On the Paradoxes of Memory in Maria Stepanova's *In Memory of Memory*

DOI 10.12887/34-2021-3-135-14

The article comprises an analysis of Maria Stepanova's insights into the meaning of 'memory,' as seen in the context of memory studies. The author argues that Stepanova's *In Memory of Memory* brings out the antithetic nature of the concept of memory and that the Russian writer achieves this effect by scrutinizing various aspects of remembering. The article focuses on some chosen elements of the semantic field of 'memory,' thus highlighting differences between the popular notion of the contingency of the processes of memorizing and remembering, on the one hand, and, on the other, the narrator's observations in the process of reconstructing the family history in question. The author of

the article also refers to the issue of generic attribution of Stepanova's work, concluding that the genre of 'romance' is, in the writer's rendition, merely a concept which makes it possible for her to broaden the scope of deliberations, make use of a wide array of materials, and avoid construction schematism. Such a framework demonstrates the intricacies of the processes of remembering and emphasizes a personal, spiritual link to the past as an alternative to the traditional practices of memorization.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Maria Stepanova, *In Memory of Memory*, memory, the past, reconstruction of the past, memory studies

Contact: Katedra Literatury Rosyjskiej, Ukrainskiej i Białoruskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: monika.sidor@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/monika.sidor/kontakt>

ORCID: 0000-0002-8290-8682

PAMIĘĆ JAKO ZAPIS PRZESZŁOŚCI

Michał KURAN

DO NAŚLADOWANIA I KU PRZESTRODZE Formy pamięci w epice historyczno-heroicznej Samuela Twardowskiego

Rozumienie pamięci u Twardowskiego jest nacechowane aksjologicznie. W zbiorowej świadomości pozostać mają zarówno czyny bohaterskie, jak i będące dowodem hańby osób i całych formacji czy też stanu społecznego (szlachty). Pamięć i niepamięć stanowią narzędzia wychowania społeczeństwa poprzez zachowanie (lub niezachowanie) w świadomości zbiorowej przykładów postaw godnych pochwały i nagany, budzących dumę lub wstyd.

Epika historyczno-heroiczna Samuela Twardowskiego w samej swej istocie jest narzędziem służącym budowaniu i utrwalaniu pamięci o ludziach i zdarzeniach. W trzech spośród omawianych w niniejszych rozważaniach utworów w centrum uwagi znajduje się postać głównego bohatera. Są to: epos biograficzny *Przeważna legacja*...¹ z roku 1633 z wysuniętym na pierwszy plan księciem Krzysztofem Zbaraskim i jego największym dokonaniem, jakie stanowiła wyprawa poselska do Porty Otomańskiej; epicki pochwalny poemat biograficzny pełniący funkcję komemoracyjną *Księżę Wiśniowiecki Janusz*² z roku 1646, upamiętniający księcia Janusza Wiśniowieckiego, dziedzica książąt Zbaraskich³, oraz wydany w roku 1649 epos biograficzny *Władysław IV, król polski i szwedzki*⁴, w którym postacią wywołującą relacjonowanie zdarzeń z dziejów Rzeczypospolitej był zmarły w roku 1648 król⁵. Prezentacji dziejów jego panowania Twardowski nie dokończył, uchwycił jednak największe dokonania władcy, ukazał też czasy poprzedzające jego rządy i wypadki, z którymi związana była osoba króla. Dzieje wojen, jakie toczyła Rzeczpospolita, stały

¹ Zob. S. T w a r d o w s k i, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do soltana Mustafy*, oprac. R. Krzywy, Instytut Badań Literackich PAN – Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, Warszawa 2000.

² Zob. t e n e, *Księżę Wiśniowiecki Janusz*, oprac. R. Krzywy, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2014.

³ Por. R. R y b a, „*Księżę Wiśniowiecki Janusz*” Samuela Twardowskiego na tle bohaterskiej epiki biograficznej siedemnastego wieku, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, s. 81-96; R. K r z y w y, *Wstęp*, w: Twardowski, *Księżę Wiśniowiecki Janusz*, s. 17-22.

⁴ Zob. S. T w a r d o w s k i, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo – Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, Warszawa 2012.

⁵ Por. R. K r z y w y, *Wprowadzenie do lektury*, w: Twardowski, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, s. 7-12.

się natomiast tematem eposu historycznego *Wojna domowa z Kozaki i Tata-ry...*⁶, którego część opublikowana została przez poetę w roku 1660, całość zaś, dla celów dydaktycznych, przez kaliskich jezuitów w roku 1681. Tu głównymi postaciami stają się Jan Kazimierz (w części drugiej), Jarema Wiśniowiecki (w części pierwszej)⁷ oraz inni dowódcy kierujący walkami podczas kolejnych wojen, które Rzeczpospolita zmuszona była prowadzić w latach 1648-1660. Ważny jest przede wszystkim zbiorowy bohater, czyli społeczność szlachecka⁸, momentami też mieszkańcy całej Rzeczypospolitej lub poszczególnych jej regionów⁹. W *Wojnie domowej...* w centrum uwagi stawia bowiem Twardow-

⁶ Zob. S. T w a r d o w s k i, *Wojna domowa z Kozaki i Tatarzy, Moskwą, potem Szwedami i z Węgry, przez lat dwunastę za panowania najjasniejszego Jana Kazimierza króla polskiego tocząca się, na cztery podzielona księgi oyczystą muzą od Samuela ze Skrzypny Twardowskiego, opus posthumum. Calissii: typis Collegij Calissiensis Soc. Iesv, 1681*. Na potrzeby artykułu tytuły zabytków piśmienniczych w kolejnych przywołaniach oraz cytaty z tych dzieł zostały podane w transkrypcji.

⁷ Por. K r z y w y, *Wprowadzenie do lektury*, s. 6n.

⁸ Por. P. B o r e k, *Od Piławiec do Humania. Studia staropolskie*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2005, s. 133.

⁹ Wspomniane dzieła były dotąd przedmiotem refleksji badawczej m.in. Stanisława Turowskiego (zob. S. T u r o w s k i, *Samuel ze Skrzypny Twardowski i jego poezja na tle współczesnym*, nakładem autora, Lwów 1909), Sybille Nowak-Stalman (zob. S. N o w a k - S t a l m a n n, *Epika historyczna Samuela ze Skrzypny Twardowskiego*, tłum. M. Przybylik, oprac. R. Krzywy, Świat Literacki, Izabelin 2004; oryginał z roku 1971), Mariana Kaczmarka (zob. M. K a c z m a r e k, *Epicki kształt poematów historycznych Samuela Twardowskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972), Ludwika Ślękowej (zob. L. Ś l ę k o w a, *W kręgu Klio i Kaliope. Staropolska epika historyczna*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973), Renardy Ociecek (zob. R. O c i e c e k, *Slawobodne wizerunki. O wierszowanych listach dedykacyjnych z XVII wieku*, cz. 1-2, Uniwersytet Śląski, Katowice 1982; t a ż, *Wśród sławetnych, nobilitowanych i szlachetnie urodzonych. Studia i rozprawy o pisarzach wieku XVII*, Uniwersytet Śląski, Katowice 2003, zob. zwł. rozdziały „Ojczyście heroica Samuela Twardowskiego. Kilka uwag o znaczeniu terminu” – s. 11-20, „Samuel Twardowski i jezuici” – s. 21-30), Claude’a Backvisa (zob. C. B a c k v i s, *Panorama poezji polskiej okresu baroku*, t. 1-2, red. A. Nowicka-Jeżowa, R. Krzywy, Wydawnictwo Optima JG, [Warszawa] 2003; oryginał z roku 1995), Renaty Ryby (zob. R. R y b a, *Funkcje struktury epitalamijnej w poemacie Samuela Twardowskiego „Książę Wiśniowiecki Janusz”*, w: *Barokowe przypomnienia i inne szkice historycznoliterackie*, red. R. Ociecek, M. Piechota, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1994, s. 43-56; t a ż, *Epika rycerska Samuela Twardowskiego wobec przemysłów i praktyki literackiej Torquata Tassa*, w: *Z ducha Tassa. Księga pamiątkowa sesji naukowej w czterechsetlecie śmierci pisarza (1544-1595)*, red. R. Ociecek, B. Mazurkova, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998, s. 225-234; t a ż, *Powstanie kozackie w ocenie Samuela Twardowskiego (na podstawie „Wojny domowej”)*, w: *Czasy potopu szwedzkiego w literaturze polskiej*, red. R. Ociecek, B. Mazurkova, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, s. 180-189), Romana Krzywego (zob. R. K r z y w y, *Od hodoeporikonu do eposu peregrynackiego. Studium z historii form literackich*, Wydział Polonistyki UW, Warszawa 2001, zob. zwł. rozdz. „Epika podróżnicza bez parenezy” – s. 186-202; t e n ż e, *Wędrowni z Mnemosyne. Studia o topice dawnego podróżopisarstwa*, Muzeum Pałac w Wilanowie, Warszawa 2013), Michała Kurana (zob. M. K u r a n, *Idea „przedmurza” chrześcijaństwa w epice historycznej XVII wieku. S. Twardowski, W. Potocki*, w: *Idee chrześcijańskie w życiu Europejczyka*, red. A. Ceglińska, Z. Staszewska, Archidie-

ski – inaczej niż w poprzednich dziełach – bieg zdarzeń, których dominantę stanowią walki z kolejnymi przeciwnikami szlacheckiej Rzeczypospolitej (Kozakami, Tatarami, Turkami, Rosjanami, Szwedami i Węgrami).

Twórczość Twardowskiego nie znalazła się jak dotąd w zasięgu badań nad pamięcią¹⁰. Z uwagi na powiązania z historią wydaje się doskonałym obszarem do prowadzenia tego typu rozpoznaw.

W obecnym studium przedmiotem zainteresowania są formy wyrażania pamięci o czynach indywidualnych, jak i o dokonaniach oraz postawach zbiorowości. Rozumienie pamięci u Twardowskiego jest nacechowane aksjologicznie. W zbiorowej świadomości pozostać mają zarówno czyny bohaterskie, jak i będące dowodem hańby osób i całych formacji czy też stanu społecznego (szlachty). Pamięć skorelowana jest z relacjami czasowymi: przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Pamięć i niepamięć stanowią narzędzia wychowania społeczeństwa poprzez zachowanie (lub niezachowanie) w świadomości zbiorowej przykładów postaw godnych pochwały i nagany, budzących dumę lub wstyd. Celem studium jest identyfikacja głównych obszarów, na których w analizowanych utworach ujawnia się problematyka pamięci, oraz prześledzenie sposobów funkcjonowania jej zróżnicowanych form.

Z uwagi na to, że rolę eposu jest utrwalanie w pamięci dokonań i świadomości istnienia osób, doniosłych czynów jednostek i zbiorowości, jak i wyda-

teczalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2001, s. 231-260; t e n ż e, *Z problematyki ceremoniału rycerskiego w epice historycznej i heroicznej XVII w. Zachęta do ofiarnej walki oraz hold kapitulacyjny*, w: *Rytuał. Język – religia*, red. R. Zarębski, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2005, s. 285-327), Piotra Borka (zob. P. B o r e k, *Od Piławiec do Humania. Studia staropolskie*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2005). Odnosić też należy opracowania zbiorowe: *Podróż królewicza Władysława Wazy do krajów Europy Zachodniej w latach 1624-1625 w świetle ówczesnych relacji*, oprac. A. Przyboś, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987; *Wielkopolski Maro. Samuel ze Skrzypny Twardowski i jego dzieło*, red. K. Meller, J. Kowalski, Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2002.

¹⁰ Ogólnie na temat pamięci zob. M. H a l b w a c h s, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008; P. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2000; J. L e G o f f, *Historia i pamięć*, tłum. A. Granowska, J. Stryczyk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018; K. P o m i a n, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006; E. D o m a n s k a, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006; A. A s s m a n n, *Miedzy historia a pamięcią. Antologia*, tłum. zbior., oprac. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013; J. A s s m a n n, *Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa*, tłum. S. Dyroff, R. Żytyniec, „Borussia. Kultura – Historia – Literatura” 2003, nr 29, s. 11-16; t e n ż e, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008. Spośród nowszych prac dotyczących literatury oświeceniowej odnotować należy następujące: T. K o s t k i e w i c z o w a, *Mnemozyne i córki. Pamięć w literaturze polskiej drugiej połowy XVIII wieku*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2019; *Oświeceniowe zapisywanie pamięci*, red. M. Chachaj, A. Timofiejew, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2019.

rzeń zwrotnych w dziejach społeczności¹¹, utwory Twardowskiego, realizując ten cel, przynoszą bogaty materiał egzemplifikacyjny. Wskazać można w epice poety ze Skrzypny kilka obszarów działania pamięci, jak też podporządkowane im zagadnienia: sztukę (poezja jako nośnik pamięci); bohatera (pamięć o doniosłych czynach bohaterów, wspomnienie zmarłego jako narzędzie komemoracji, tradycja modelowej postawy wodza i godnego miejsca walki); czas (kultura, postaci i wydarzenia antyczne jako źródło wzorców i przedmiot pamięci, pamięć historyczna, misja zachowania w zbiorowej pamięci doniosłych wydarzeń z przeszłości, pamięć o klęsce); dydaktyzm a zapomnienie (historia nauczycielką życia, pamięć cnoty, zapomnienie a cnota, zapomnienie a przebaczenie, utrata pamięci – utratą zmysłów); artefakt – przestrzeń, dokument, strój (architektura a pamięć, święto w przestrzeni miejskiej jako nośnik pamięci, dokument jako nośnik pamięci, tradycja i pamiątka); destrukcję i niepamięć (działanie ku przestrodze, klęska żywiołowa, kara boska jak dowód pamięci o zbiorowym grzechu). Podane obszary i należące do nich tematy koncentrują się wokół podstawowych pojęć konstytuujących świat epiki Twardowskiego, takich jak cnota, sława, pochodzenie, czyn rycerski, walka, tradycja, antyk, wzorzec osobowy, historia, klęska, hańba, kara, przebaczenie, architektura, miasto, przestrzeń, religia oraz świętowanie. Pojęcia te kształtują obraz poetyckiego świata będącego literacką wizją rzeczywistości przefiltrowaną przez kulturę i wytyczoną przez horyzonty myślowe twórcy.

SZTUKA

POEZJA JAKO NOŚNIK PAMIĘCI

W poezji Twardowskiego i w ogóle w epice, jak też w historiografii, pamięć to podstawowy topos konstytuujący strukturę świata przedstawionego, wpisany w strukturę dzieła¹². Poeta ze Skrzypny dostrzega fundamentalne znaczenie pamięci, gdy w słowach inicjujących utwory zgodnie z tradycją wyraża oczekiwanie wsparcia przez bóstwo w walce z zapomnieniem, z którym tożsama jest śmierć¹³. W *Przeważnej legacyi...* ujawnia świadomość swojej słabości, niskiego miana sprawczości:

¹¹ Por. K a c z m a r e k, dz. cyt., s. 17.

¹² Por. J. B u r c k h a r d t, *Kultura odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, tłum. M. Kreczowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 103-108; E. R. C u r t i u s, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Universitas, Kraków 1997, s. 495-498.

¹³ Por. J. B r z o z o w s k i, *Muzy w poezji polskiej. Dzieje toposu do przełomu romantycznego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 67-73, 87n.

Gdzieżby Muze sarmackie doszły takiej ceny,
żeby mogły ukoić gładkimi Kameny
serca zapamiętałe mieszkańców podziemnych,
próżną skargą kołając do ich gmachów ciemnych?¹⁴

Twardowski formułuje apostrofy do Muz także w momentach zwrotnych dla jego narracji. Misję strażnika pamięci swego protektora i jego czynów ujawnia, rozpoczynając opowieść o jego dokonaniach dyplomatycznych:

[...] Tu, Pijery, przypomni mi, święta,
szczupła li moja czego pamięć zapamięta,
ty piersiami memi tchni, ty niestrojne wiersze
do swej miary pociągni [...] ¹⁵.

Poeta utożsamia z Muzami konkurujące z nimi Pierdy, czyniąc z nich nie tylko opiekunki natchnienia, lecz przede wszystkim postaci mogące wpływać na działanie jego pamięci. Skuteczność tej strategii potwierdził Twardowski we fragmencie wieńczącym *Wojnę domową...*, gdy dokonał rozliczenia z muzą tragedii Melpomene, utożsamioną czy też pomyloną z Mnemozyne. Poeta jest tu sługą pamięci, tak jak historyk:

Czymem ja miał za łaską, Melpomeno, twoja,
Pracą tę nieskończoną i niespanych wiele
Nocy ukoronować? Próżno w słabym ciele
Sforcować się nad siłę. Gdy niebieskie sfery
Po cerklu się nie toczą naszej manijery,
Prócz jako kres zamierzy Twórca im najwyższy.
Aza po mnie co będzie niedługo usłyszysz
Wiek późniejszy i poda ludzkiej to pamięci
Piórem gładszym, czegom ja nie z żadnej niechęci
Ni ku komu faworu umyślnie pominął,
Dosyć o te szkopyły żem się nie uskrzynał,
Prostym idąc impetem i bez farby pisząc,
Acz wierszem podejrzanym, com widząc i słysząc
Prawdziwszego rozumiał. [...] ¹⁶.

Odwołując się po raz kolejny (po *Przeważnej legacyi...*) do poetyki sarmackiego heroicumu, Twardowski wie, że relator musi selekcjonować wydarzenia. Żywi przekonanie, że działanie to jest subiektywne. Ma świadomość, że jego

¹⁴ T w a r d o w s k i, *Przeważna legacyja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do soltana Mustafy*, p. 1, w. 1-4, s. 29.

¹⁵ Tamże, p. 3, w. 347-350, s. 97n.

¹⁶ T e n ń e, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potem Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 4, p. 5, s. 255n.

wizja może zostać zakwestionowana w przyszłości i że do zbiorowej pamięci trafi inna wersja zdarzeń. Przyjmuje ten stan rzeczy z pokorą.

BOHATER

PAMIĘĆ O DONIOSŁYCH CZYNACH BOHATERÓW

Zwracanie uwagi na pamięć o doniosłych czynach wiąże się z inicjowaniem relacji oraz szukaniem natchnienia niezbędnego do realizacji ważkiej misji literackiej. Twardowski upamiętnia zwłaszcza głównych bohaterów: Krzysztofa Zbaraskiego, Janusza Wiśniowieckiego i królewicza, a potem króla Władysława IV. W następujący sposób poeta nakreśla zamysł literacki w przypadku księcia Zbaraskiego, wprowadzając amplifikację jego dokonań:

A jednak żagiel na dół spuścić Muza radzi,
która piórem spokojnym lekko poprowadzi
dziła jego pamiętne od pierwszej młodości,
jakich gwoli ojczyźnie zażył on trudności¹⁷.

W analogiczny sposób wprowadza komemorację księcia Janusza Zbaraskiego, ojca bohatera:

Sam by mię wieczór zaszedł i pierwej by w morze
hesperyjskie zapadły niedościgłe zorze,
aniżby ogarnęły szczupłe Muze moje,
dziła jego pamiętne i odważne boje¹⁸.

Twardowski ujawnia presję zdarzeń towarzyszącą mu podczas pisania epickiego komemoracyjnego i pochwalnego poematu biograficznego *Księżę Wiśniowiecki Janusz*. Przedwczesna śmierć bohatera pokrzyżowała plany, o których pisze wprost. Przypuszczać należy, że laudator chciał uczcić także dzieła, których Wiśniowiecki nie zdążył dokonać:

Miałem ja był cnoty twe i pamiętne dziła,
Żeby zmierzch i zawisła noc im nie wadziła,
Rozwieść szerzej i przyszłych ozdób być trębaczem,
Teraz stoję w pół kresu, zalawszy się płaczem [...] ¹⁹.

¹⁷ T e n ż e, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sultana Mustafy*, p. 1, w. 245-248, s. 36.

¹⁸ Tamże, p. 1, w. 169-171, s. 34.

¹⁹ T e n ż e, *Księżę Wiśniowiecki Janusz*, w. 17-20, s. 38.

Podobne słowa z reguły wypowiada poeta, rozpoczynając pochwały bohaterów oraz prezentację ich dokonań. Tego typu deklaracji zabrakło we *Władysławie IV*, ponieważ Twardowski zaczął pisać dzieło za życia króla i musiał pośpiesznie je opublikować nieukończone, gdy dowiedział się o nagłej śmierci monarchy.

WSPOMNIENIE ZMARŁEGO JAKO NARZĘDZIE KOMEMORACJI

Twardowski wielokrotnie w różnych miejscach swych eposów wspomina zmarłych bohaterów. Czyni to zawsze z największą czcią, wykorzystując warianty zwrotu „świętej pamięci”. W panteonie bohaterów godnych miejsca w świadomości zbiorowej umieszcza królów, książęta, magnatów, wodzów, rzadziej zasłużonych rycerzy. Wspomina Zygmunta III Wazę, jego syna Władysława IV Wazę, księcia Krzysztofa Zbaraskiego, koniuszego wielkiego koronnego księcia Janusza Wiśniowieckiego, hetmana i kanclerza koronnego Jana Zamoyskiego, pełniącego analogiczne funkcje Stanisława Żółkiewskiego, hetmana Jana Karola Chodkiewicza, kawalera maltańskiego Bartłomieja Nowodworskiego czy Jeremiego Wiśniowieckiego. Wspomnienie pojawia się praktycznie w dowolnej części dzieła. Twardowski oddaje cześć bohaterom, wyrażając żal z powodu ich śmierci. Choć forma comemoratio koresponduje z przykładami z grupy poprzedniej (dotyczącymi pamięci o bohaterskich czynach), jednak przybiera inny, powtarzany również kształt stylistyczny. Formuła motywowana jest konfesyjnie (poprzez nawiązanie do kategorii świętości), stanowi komponent chrześcijańskiej kultury funeralnej, jak w przypadku relacjonowania wydarzeń, które nastąpiły po śmierci poniesionej przez Stanisława Żółkiewskiego na polach Mohyłowa, gdy król Zygmunt III Waza odbierał buławę hetmańską od Tomasza Zamoyskiego, nieżyjącego już w momencie pisania dzieła – jego bowiem dotyczą słowa:

[...] a krwią jeszcze i duchem świeżym potniejące wielkie owe naczynia: klawy i pieczęci, od świętej Zamoyskiego naonczas pamięci panu przyszło odbierać i spół się użalić takiej ich kondycyi [...] ²⁰.

Analogiczny zwrot w *Przeważnej legacyi...* charakteryzuje niewspomnianego z nazwiska Żółkiewskiego: „Ochotny był tedy żołnierz barzo do starcia się z poganinem. Nieboszczyk jednak, świętej pamięci, na swoje się odwoływał

²⁰ Tenże, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 2, w. 1826-1830, s. 117.

kunszty”²¹; w innych miejscach nazwisko już pada: „Tak, nie widząc sposobu, do świętej pamięci / Żółkiewskiego hetmana [...]”²², dodatkowo umieszczone na marginesie: „Do ś[więtej] pamięci Żółkiewskiego hetmana udawa się”²³. Z kolei w kontekście Cecory pisze poeta, referując rozmowę Krzysztofa Zbaraskiego z wezyrem Mere Hussejn paszą: „Uczyni wzmiankę wezyr o świętej pamięci / Żółkiewskim, bohaterze [...]”²⁴. W tym samym dziele, oddając cześć osobie, Twardowski dokumentuje sukces Zamoyskiego: „Gdzie od świętej pamięci Zamoyskiego hetmana pogromiony”²⁵ – chodzi o zwycięstwo nad Michałem Walecznym w roku 1600 pod Bukowem. W polu uwagi autora znalazł się też król: „Aż tu Zygmunt dopiero, król pamięci świętej”²⁶, jak i zasłużony pod Smoleńskiem w roku 1611 Bartłomiej Nowodworski. Poeta ożywia utartą już formułę, wprowadzając modyfikacje: „Do której się przewagi ofiaruje z chęci / Nowodworski kawaler, mąż godnej pamięci / i umysłu wielkiego [...]”²⁷. Inny wariant pojawił się w odniesieniu do Jana Karola Chodkiewicza, w nawiązaniu do jego chocimskich zasług: „Lubomirski – dzisiejszy J[ego] M[ość] P[an] wojewoda ruski, po zmarłym sławnej pamięci Chodkiewiczu hetmanie wziął buławę”²⁸. Twardowski wprowadza w dwu kolejnych utworach biograficznych jeszcze jedną modyfikację: „Na który i książę mój spół z wujami swymi, / Nieśmiertelnej pamięci wonczas Zbaraskimi [...] oświadczył”²⁹, „[...] Przybywa i w tym świeżo pierzu, / nieśmiertelnej pamięci koronny kanclerzu, / ludzi grono zamojskich [...]”³⁰. Powtórzenie się tej formuły w dwu różnych utworach dowodzi, że modyfikacje te nie były przypadkowe i że „święta pamięć” stanowiła wariant podstawowy, „sława” i „nieśmiertelność” zaś wprowadzały element naddany, wykraczający ponad system wartości motywowany religią, przechodzący do sfery zarezerwowanej dla osób wybitnych, zasłużonych wobec społeczeństwa szlacheckiego Rzeczypospolitej. Szacunek dla zmarłych przejawiał poeta także względem obcych, między innymi hospodara: „Stądże do tej hospodar pospołu przyjęty / z nami ligi i starzec pamięci on świętej”³¹.

²¹ T e n ż e, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sultana Mustafy*, p. 1, w. 360 marg., s. 40.

²² Tamże, p. 1, w. 425-426, s. 42.

²³ Tamże, p. 1, w. 425 marg., s. 42.

²⁴ Tamże, p. 5, w. 229-230, s. 204.

²⁵ Tamże, p. 2, w. 603 marg., s. 68.

²⁶ T e n ż e, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 1, w. 981, s. 50.

²⁷ Tamże, p. 1, w. 1515-1517, s. 62.

²⁸ T e n ż e, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sultana Mustafy*, p. 1, w. 579, s. 46.

²⁹ T e n ż e, *Książę Wiśniowiecki Janusz*, w. 607-608, 613, s. 79.

³⁰ T e n ż e, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 2, w. 2367-2369, s. 129. Poeta pisze tu o Janie Zamoyskim, od roku 1578 kanclerzu wielkim koronnym.

³¹ Tamże, p. 2, w. 163-164, s. 94.

TRADYCJA GODNEGO MIEJSCA WALKI
I MODELOWEJ POSTAWY WODZA

Pamięć o wygranych lub przegranych wojnach kształtuje świadomość topograficzną Twardowskiego³². Ściśle wiąże się też z osobą dowódcy – architekta zwycięstwa i klęski³³. Miejscem pamięci są okopy cecorskie, które powstały w związku z wyprawą mołdawską Jana Zamoyskiego w roku 1595. Jej uczestnik hetman Żółkiewski sięga pamięcią do wydarzeń sprzed dwudziestu pięciu lat, gdy sam jako wódz zajmuje tę pozycję w roku 1620. Na doświadczenie tkwiące w pamięci nakładają się nowe zdarzenia³⁴:

[...] sam za nim w te tropy
miedzy się cecorskimi przy Prucie okopy,
[...] ustanowi z wojskiem [Żółkiewski – M.K.],
gdzie ze świętej pamięci hetmanem Zamoyskiem
stał przed laty [...]
[...]
ale inszą fortuną. [...] ³⁵.

Kreśląc tragiczny finał wyprawy cecorskiej, który nastąpił pod Mohyłowem, uwzniośla Twardowski postawę Żółkiewskiego, kreując jego śmierć jako wzorcowy, bohaterski czyn godny naśladowania. Według poety postawy współczesnych ma kształtować pamięć historyczna – imperatyw podążania za ustanowionym przez moralistów wzorcem. Umierający pod Mohyłowem Żółkiewski – bohater stanowy – podąża za wzorcem, czyniąc jednocześnie swoją postawę modelową jako ucieleśnienie propagowanego schematu:

Sam Żółkiewski zginioną widząc rzecz na oko,
[...]
oną czyni aż dotąd ręką tryumfalną,
póki bronią pospołu i ta nie ucięta,
a na wiek swój nie pomnąc, tylko to pamięta,
czym dobrego hetmana kiedyś zalecono,
że stojąc ma umierać. Aż i postrzelono
koniał pod nim, na stronę kinąwszy którego,
Czeka śmierci [...] ³⁶.

³² Por. K r z y w y, *Wędrówki z Mnemozyne*, s. 33n.

³³ Por. H a l b w a c h s, dz. cyt., s. 340.

³⁴ O tym zjawisku pisze Aleida Assmann (por. A s s m a n n, *Pamięć miejsc – autentyzm i upamiętnienie*, tłum. J. Górny, w: *taż, Między historią a pamięcią*, s. 169-171).

³⁵ T w a r d o w s k i, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 2, w. 977-978., 985, s. 98n.

³⁶ *Tamże*, p. 2, w. 1601, 1608-1614, s. 112.

Jak zauważyła Zofia Szmydtowa, Twardowski korzysta tu z modelu epickiego ukazującego śmierć Lucjusza Emiliusza pod Kannami³⁷. Obserwacja ta prowadzi nas do uchwycenia kolejnej prawidłowości. Przykłady postaw ukazane w literaturze antycznej kształtują świadomość staropolskiej szlachty, stając się właściwym punktem odniesienia dla literatów-moralistów. Stanowią one bowiem dogodne narzędzie formowania umysłów, jako modele, które współcześni winni naśladować.

CZAS

KULTURA, POSTACI I WYDARZENIA ANTYCZNE JAKO ŹRÓDŁO WZORCÓW I PRZEDMIOT PAMIĘCI

Rzeczpospolita jako nowy sarmacki Rzym z nowym złotym wiekiem ma też nowych bohaterów czasu swej potęgi za panowania Zygmunta Augusta, Stefana Batorego, Zygmunta III Wazy i Władysława IV³⁸. Dokonania armii królewskiej i wojsk magnackich każą widzieć w owym czasie powtórzone theatrum świata antycznego. Analogia wiedzie też ku ustanowieniu nowych bohaterów godnych zbiorowej czci. Literatura antyczna niesie złowróżbną przestrożę i zapowiedź kresu potęgi. Powtórkę z historii przynosi wizyta królewicza Władysława Wazy w pałacu cesarskim w Wiedniu, gdzie oglądał on wizerunki cesarzy rzymskich³⁹. Nawiązanie do tradycji cesarstwa stanowić ma dowód europejskiej wspólnoty kulturowej krajów, które odwiedzał królewicz:

[...] toż August i owi
ledwie godni pamięci Swetonijuszowi
nastąpili cesarze, aż szczerzy tyrani,
kiedy nie już w senacie, ale obierani
prócz w obozie bywali, gdzie krwi przyuczeni,
krew też lali i pili. [...] ⁴⁰

Przez pryzmat antyku postrzega poeta także własną pamięć o utraconym miejscu szczęśliwym⁴¹, które przyszło mu opuścić pod naporem nacierających sił kozackich. Zarubińce dzierżawił najpierw od Janusza Wiśniowieckiego,

³⁷ Por. Z. Szmydtowa, *Żółkiewski jako Lucjusz Emiliusz we „Władysławie IV” Samuela Twardowskiego*, w: *taż, Poeci i poetyka*, PWN, Warszawa 1964, s. 159, 173.

³⁸ Por. A. Asmann, *Pamięć miejsc – autentyzm i upamiętnienie*, s. 168-173.

³⁹ Por. B. Pfeffer, *Caelum et regnum. Studia nad symboliką państwa i władzy w polskiej literaturze i sztuce XVI i XVII stulecia*, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2002, s. 174n.

⁴⁰ Twardowski, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 3, w. 231-236, s. 170.

⁴¹ Por. Kacmarek, dz. cyt., s. 143.

urzędów, dóbr i miejsc. Twardowski ukazuje wyjątkowość sytuacji, w jakiej znalazło się państwo na tle całych jego dziejów. Przywołanie nazwisk dynastii i władców służy pokazaniu dawności i ciągłości państwa, jak też dbałości o nie, której zabrakło za czasów poety:

A tak sama na koniec stolica ta wzięta,
Pani kiedyś narodów. Jeśli kto pamięta
Paroksyzm jej podobny albo się śnić komu
Mogło o tym! Skąd naprzód Lechowego domu,
Piastów potym i dotąd Jagielowej świętej
Po wielkim Kazimierzu w Polsce tu zaczętej
Stawało familiej! [...] ⁴⁴.

Upadek stolicy oznacza kres państwowości, tradycji. Poprzednie klęski (poeta wspomina najazdy tatarskie) nie doprowadziły do jej końca. Czasów potopu szwedzkiego nie postrzega Twardowski w analogii do poprzednich tragicznych okoliczności. Z wiedzy historycznej, zbiorowej pamięci wspólnoty, wyłania się niepewność, czy tym razem uda się wskrzesić państwo.

Godne pamięci są zasługa wojenna, założenie grodu, wzniesienie zamku. W *Przeważnej legacyi...* Twardowski ukazuje ten proces na przykładzie książąt litewskich. Pamięć o przodkach Polaków i Litwinów poeta traktował równorzędnie, jako godne opisu dwie tradycje założycielskie.

[...]
on Troki; on i zamki wileńskie buduje
za wrózką i powodem grubego augura,
ogromnego nadzwyczaj ustrzeliwszy tura.
Po nim Olgierd, braterską zruciwszy dzielnicę,
z wojski aż pod moskiewską podjeżdża stolicę,
gdzie na pamięć potomną i na imię swoje
dużą kruszy kopiją o carskie pokoje.
Tu już za lat postępkim; będąc dotąd ciemną,
Litwa jaśnieć poczęła sławą swą przyjemną ⁴⁵.

Nieodłącznym składnikiem mitu założycielskiego, fundamentu zbiorowej pamięci, jest zwycięska walka zbrojna. Pamięć buduje się, jak chce poeta, na zasługach i cnotach.

⁴⁴ T w a r d o w s k i, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potym Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 4, p. 2, Kalisz 1681, s. 155.

⁴⁵ T e n ż e, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sołtana Mustafy*, p. 1, w. 110-118, s. 32.

MISJA ZACHOWANIA W ZBIOROWEJ PAMIĘCI
DONIOSŁYCH WYDARZEŃ Z PRZESZŁOŚCI

W epice Twardowskiego jako najbardziej znaczące zdarzenie w dziejach wojen Rzeczypospolitej jawi się wojna chocimska z sułtanem Osmanem II z roku 1621. To o niej i o związanych z nią wydarzeniach z pola walki pisze on, używając najczęściej formuły „bój pamiętny”. Czyni to wielokrotnie, prezentując przebieg zdarzeń.

Domeną wojska szlacheckiego stało się, wedle poety, poszerzanie granic odwagi i męstwa. Już bowiem referując początki starcia dwu cywilizacji, jeszcze przed Chocimiem, Twardowski zauważa: „Bo kto-li z nich przeczyta i dawniejsze dzieje, / i wojny te pamięta, gdzie przedtym służeli, / nigdy się z tym pogaństwem odważniej nie bieli”⁴⁶.

Z dwóch powodów wojna wołoska i wieńcząca ją bitwa pod Chocimiem były, zdaniem poety, wyjątkowe w dziejach: jako dotycząca państwo agresja o skali nieznanej we wcześniejszej historii⁴⁷, jak i z powodu wyruszenia na wojnę samego sułtana. Twardowski, szukając tła dla nadzwyczajnego wydarzenia, odwołał się do kształtowanej przez historiografię zbiorowej pamięci społeczności:

[...]
wojna kiedyż turecka, na nas się zwała
sroga wojna, jakiej snadź z początku samego
fundacyi i gniazda tu sauromackiego
nie było od pamięci, żeby kiedy głową,
wszytkę oraz potęgę ruszywszy światową,
powstać miał Otomanin na małą tę ziemię⁴⁸.

Relacja o tym zdarzeniu konstituować miała pamięć o szczególnym momencie w świadomości zbiorowej, co poeta wielokrotnie z całą mocą podkreślał:

Rok zatym już nastawał po dwudziestoletnim
od początku Zbawienia i tysiąc sześćsetnym,
rok pierwszy, rok pamiętny, który tę machineę
zwałił kiedyż pogańską [...] ⁴⁹.

Również wieńczący zmagania rozejm jest źródłem uwznioślenia, gdy wspomina się architektów tego porozumienia: „[...] bo dotąd kto pamięta

⁴⁶ Tenże, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 2, w. 1210-1212, s. 103.

⁴⁷ Por. Kaczmarek, dz. cyt., s. 77.

⁴⁸ Twardowski, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 2, w. 8-13, s. 77.

⁴⁹ Tamże, p. 2, w. 2033-2036, s. 122.

dźwięki / pakt chocimskich, pierwszy tam podpis był twej ręki”⁵⁰. Krzysztof Zbaraski jawi się jako jeden z nich. Mit boju chocimskiego wedle Twardowskiego kształtować miał również świadomość współczesnych nastrojów w oddziałach janczarskich wezyra Giurgiego podczas poselstwa koniuszego koronnego do Stambułu. Pierwszy minister sułtana musiał liczyć się ze stanowiskiem podkomendnych, którzy nie godzili się na kolejny zryw przeciw Rzeczypospolitej. Niewygrana walka kształtowała ich świadomość:

Wiedział, jako przeszły bój dobrze był pamiętny
rycerstwu pod Chocimem, jako i niechętny
żołnierz znowu do wojny, na wszystkie się zgodnie
wyzuwszy w Stambole łotrostwa i zbrodnie⁵¹.

Jako „bój pamiętny” postrzega Twardowski również zmagania z Księstwem Moskiewskim o Smoleńsk. Podniosłość słów służy komemoracji i gruntowaniu zbiorowej świadomości historycznej. Poeta podkreśla zaciętość starcia: „[...] bój zacznie się srogi / bój pamiętny, kiedy z stron obudwu bez końca / tak gęsto się strzelają, że od nocy słońca / nie rozeznac, a nawet i widzieć się sami [...] Ledwie mogą”⁵².

Sukces chocimski i świetne dokonania armii Żółkiewskiego oraz Władysława IV stanowiły najlepszy punkt odniesienia w świadomości historycznej autora także wówczas, gdy opisywał zmagania ze Szwedami podczas potopu pod Warszawą:

[...] Jeżli co z nim robił
Żółkiewski tu w Warszawie albo dziwne owe
Na Kłuszynie i później już Władysławowe
Zwycięstwa kto wspamięta? Owo-m mieli sobie
Wojnę tę za igraszkę. [...] ⁵³.

Twardowski swobodnie sięga do współczesnych sobie zdarzeń, postrzegając je jako doniosłe, czyniąc z nich kamienie milowe w dziejach państwa i społeczeństwa, zwłaszcza szlacheckiego. Ten budowany pracowicie mit przyszło poecie skonfrontować z trudną rzeczywistością już w roku 1648. Odwołuje się on do mitu stanowego, chcąc podtrzymać aktualność postaw należących do

⁵⁰ Tamże, p. 2, w. 2347-2348, s. 128.

⁵¹ T e n ż e, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sułtana Mustafy*, p. 2, w. 1129-1132, s. 85.

⁵² T e n ż e, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 5, w. 798-804, s. 252.

⁵³ T e n ż e, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potem Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 4, p. 1, Kalisz 1681, s. 123.

ethosu rycerskiego⁵⁴. Dlatego jako moralista usilnie przekonuje odbiorcę, że zbrojny wysiłek szlachty pozwoli, jak kiedyś, ocalić ojczyznę. W ten sposób odwołanie do pamięci zbiorowej służy realizacji celów parenetycznych⁵⁵.

PAMIĘĆ O KLĘSCIE

Lekcją pokory dla myślicieli kształtujących poetycki obraz szlacheckiej republiki były klęski, których poeta nie mógł przemilczeć, a które opisywał z wykorzystaniem topiki przewyższenia⁵⁶. Wzmiankowanie klęsk ma potwierdzić weryzm ojczystego heroicum, deklarację pisania prawdy. Misją poety jest przestrzeżenie zbiorowości przed opłakanymi skutkami postaw sprzeciwiających się trosce o dobro wspólne. Pokory uczy pogrom pod Dzieżą, którego opis tak samo jak opisy zwycięstw należy do historii:

[...] A naprzód począwszy
od [...] wołoskich turniej, i krwią jeszcze świeżej
z Potockiego pogromu nieszczęśliwej Dzieży,
ty lepiej to pamiętasz, my się prócz badamy,
a z ust ludzkich i uszu dźwięki te zbieramy⁵⁷.

Pamięć o klęskach kształtuje zwłaszcza świat przedstawiony *Wojny domowej...*, w której poeta porusza problem często bolesnej prawdy historycznej. Opiera się na pamięci zbiorowej⁵⁸. Prawda o ucieczce szlachty z pola walki pod Piławcami ma zmusić do pokory, doprowadzić do powrotu do fundamentalnych zasad należących do mitu:

Ten konia, ten dopadał szable, uzdy, lęku,
Wozy, ranne i chore wszystkie porzuciwszy,
A prócz zdrowia nadzieje nogom powierzywszy.
Gdzie cokolwiek furtuny i dostatków miała
Polska wszystka, nikczemnie na szrot to wydała
Chłopom swoim! Co dawnej ozdoby i kwiatu
Marnie oraz straciła ku pamiętnej światu
Swej sromocie! A to tym na czas zatrzymali
Kroki nieprzyjaciela, że sami tym dali
Umknąć mogli. [...] ⁵⁹.

⁵⁴ Por. U. Świdowska-Włodarczyk, *Homo militans. Rycerskie wzory i wzorce osobowe w średniowiecznej Polsce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 67-80.

⁵⁵ Por. L. Goff, dz. cyt., s. 171n.

⁵⁶ Por. Curtius, dz. cyt., s. 172.

⁵⁷ Twardowski, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 2, w. 18, 19, 21-24, s. 77.

⁵⁸ Por. L. Goff, dz. cyt., s. 171n.

⁵⁹ Twardowski, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potem Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 1, p. 1, Kraków 1660, s. 30.

Czy jednak z porażek nad Dzieżą, pod Mohylowem, pod Piławcami i Korsuniem, jakie opisał Twardowski, wyciągano wnioski, na których tak bardzo zależało poecie? Realizując postulat głoszenia prawdy, staropolski epik podkreśla ogrom hańby⁶⁰, jaką okrył się cały stan szlachecki, łamiąc podstawową zasadę ethosu rycerskiego⁶¹.

DYDAKTYZM A ZAPOMNIENIE

HISTORIA NAUCZYCIELKĄ ŻYCIA?

Wiedzę historyczną wydobytą z przeszłości konfrontował poeta z praktycznym jej stosowaniem. Wnioski okazały się mało optymistyczne. Nakaz przodków, by nie drażnić imperium osmańskiego, na początku siedemnastego wieku był często łamany, zwłaszcza przez magnatów mających swe latyfundia na pograniczu mołdawsko-wołoskim:

[...]
a nie tak im dalece jako powszechnemu
dobru i pokojowi, komu uważnemu
nie zdało się, dobrze te pamiętając rady
przodków swoich, że gdyby przyszło nam do zwady
kiedy z tym poganinem, nie wnet się porywać
ni drażnić lekkomyślnie, ale go używać
wszytką wprzód powolnością i sposoby raczej,
oprócz gdyby nie mogło już-już być inaczej,
tedy co ich sielami ruszyć się wszytkimi
i bronić, ale doma i tylko w swej ziemi –
który respekt wysoki mając ten na pieczy,
zgoda o to. Cóż, kiedy cudze dać nie grzeczy
i stąd pospolitemu gwoli pożytkowi,
prywatnemu uczynić szkodę szlachcicowi!⁶²

Twardowski przekonuje, że ponad pamięć o radach przodków i ponad dobro wspólne przełożono prywatę. Zalecenia antenatów dotyczące taktyki walki z armią osmańską pozostały w tym przypadku niewypełnionym postulatem – w praktyce nie zaczerpnięto zatem wiedzy z historii. Poeta ukazuje rozdziew między nauką płynącą z dziejów a praktyką wojenną w jego czasach.

⁶⁰ Por. K a c z m a r e k, dz. cyt., s. 167.

⁶¹ Por. Ś w i d e r s k a - W ł o d a r c z y k, dz. cyt., s. 71-73.

⁶² T w a r d o w s k i, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 2, w. 505-518, s. 88.

Przedstawiony przypadek, jak się wydaje, można uogólnić. Chociaż bowiem dowódcy i wykształcona część armii znała przykłady mężnych postaw i zalecenia, jakie przypominali literaci i moralisci, to jednak w działaniach zwyciężała prywatna. Twardowski dostrzega lekceważenie wiedzy, jaką niesły doświadczenia przodków zarówno pod Cecorą, jak i w walkach z Kozakami zakończonych klęską pod Korsuniem i nad Żółtymi Wodami, łatwość, z jaką poddano się Szwedom. Z jego twórczości wynika niezbiecie, że dla społeczności szlacheckiej historia była nauczycielką życia tylko w warstwie werbalnej, w praktyce zaś przeradzała się w czyn tylko sporadycznie, gdy było to zgodne z doraźnymi interesami jednostek i zbiorowości (jak w przypadku bitwy pod Beresteczkiem).

PAMIĘĆ CNOTY

Prezentując zdarzenia, Twardowski stara się dowieść, że historia pisze się krwią na polach bitewnych „tu i teraz”. Gotowość do poświęcenia za ojczyznę prezentowaną przez Żółkiewskiego i jego syna Łukasza przedstawia poeta, opisując moment przekroczenia granicznego Dniestru przez armię hetmana. Obawiający się klęski wódz oczekuje wsparcia Boga i liczy na to, że gdyby poległ, król Zygmunt III Waza doceni jego poświęcenie:

Boga prosząc przynamniej, jeśliby do haka
przyszło kiedy takiego i stąd się powinąć
nodze naszej, żeby z nim przed wszystkimi zginąć
mógł napierwej i zalec ojczystą tę szkodę
trupem spólnym, za jaką mając to nagrodę,
kiedy będzie pamiętał król pan cnotę obu⁶³.

Przedstawiając zdarzenia i odwołując się do zasad ethosu rycerskiego, poeta w imieniu prezentowanego bohatera wyraża nadzieję na zapisanie się w pamięci, jaką daje poświęcenie ojczyźnie, tożsame z cnotą. Hetman liczy na nagrodę za odwagę, która wyraża cnotę, a ma przynieść sławę. Wzmiankując o relacji z oblężenia Zbaraża, wspomina przesłaną listownie prośbę oblężonych o ratunek. Godne pamięci jest dokonanie gońca, który przedarł się przez pierścień oblężenia. Swój podziw dla niego wyraził Twardowski następująco: „[...] dostanie pisanie / Od kursora owego, którego ochotę / I pamiętną na wieki pochwaliwszy cnotę [...]”⁶⁴.

⁶³ Tamże, p. 2, w. 906-911, s. 97.

⁶⁴ T e n ż e, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potem Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 1, p. 3, Kraków 1660, s. 72.

Pole walki to przestrzeń, w której rodzą się godne pamięci bohaterskie czyny. Twardowski ma świadomość tego związku, szczepi go odbiorcy jako świadek doniosłych wydarzeń historycznych. We *Władysławie IV...* opisuje dokonania ludzi z pułku Janusza Wiśniowieckiego walczących pod Smoleńskiem w roku 1634:

[...]
 a z boku nie zrazili wiśniowcy go pieszy
 z Swarszewskim kapitanem, mało niezginione
 były rzeczy. Skąd drudzy owi, nachylone
 wzięwszy serca, zawziętą twogę i sromotę
 w męstwo i wspamiętaną obrócili cnotę,
 nie tylko ich którądy, wsparowawszy, weśli,
 ale w pole daleko na szablach ponieśli⁶⁵.

Godny pamięci jest zwrot, jaki nastąpił na polu walki. Choć zmagania zmierzały do klęski, nadludzkim wysiłkiem, dzięki determinacji, udało się przekuć je w zwycięstwo.

Pamięć o czynach przodków to jeden z elementów struktury mowy pobudkowej⁶⁶. Przypomnienie zasług wodza wygłaszającego orację stanowi rękojmię fizycznego bezpieczeństwa walczących. Mają iść do walki w przekonaniu, że powierzyli swoje życie doświadczonemu dowódcy. Twardowski opisuje starania Stanisława Lubomirskiego po przejęciu przez niego dowództwa po zmarłym Chodkiewiczu podczas batalii chocimskiej w roku 1621: „[...] / między wpada nagestsze z polkiem swym zaboje, / prosząc, gromiąc, przywodząc na pamięć im swoje / dawne cnoty [...]”⁶⁷. Analogicznie postępować miał (wedle Twardowskiego i zgodnie z poetyką pobudki) Jarema Wiśniowiecki, zapewniając o swej godnej zaufania sprawności dowódczej: „Tych cieszy, tym na pamięć męstwa swe przywodzi”⁶⁸.

Wodzowie przypominali również swoim podwładnym ich własne zbiorowe sukcesy, budując przeświadczenie o słabości znanego już dobrze przeciwnika. Oto fragment mowy Żółkiewskiego do korpusu dowódczego:

⁶⁵ T e n ż e, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 5, w. 1362-1368, s. 265.

⁶⁶ Bardzo wyraziście widać to w *Transakcji wojny chocimskiej* Wacława Potockiego w exhortacji Jana Karola Chodkiewicza: „Tedy do tak nikczemnej, marnej szewskiej smoły / Sarmatów będę równał? Naród, który z szkoły / Marsowej pierwsze przodki, stare dziady liczy, / Których wprzód w szabli, niżli w zagonach dziedziży, / Którym Chrobry Bolesław, gdy Rusina zeprze, / Żelazne nam granice postawił na Dnieprze; [...]” (W. P o t o c k i, *Wojna chocimska*, A. Brückner, Kraków 1924, cz. 4, s. 134).

⁶⁷ T w a r d o w s k i, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 2, w. 3803-3805, s. 160.

⁶⁸ T e n ż e, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potem Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 1, p. 2, Kraków 1660, s. 69.

[...]

sercu waszym i często doznawanym męstwie,
namniej nie powątpiewam stąd i o zwycięstwie,
ale tylko przypomnie, że z tym sprawę macie
poganinem (jeśliż drudzy pamiętacie?),
z któregoście pobjaw i częstych pogromów
znaczne przedtym korzyści znaszali do domów
pod Zamoyskim szczęśliwym, a i tu na poły
z jego krwią pomieszane depcecie popioły,
co ta zgraja i teraz – jedno liczba ludzi⁶⁹.

Zagrzewanie wojska do ofiarnej walki następuje w ekshortach Twardowskiego poprzez przypomnienie doznanych od przeciwnika krzywd, z motywów historycznych, jak w przypadku mowy Władysława IV pod Smoleńskiem:

[...] a sam w górę owę
weźmie się z Radziwiłłem, krótką wprzód przemowę
uczyniwszy do wszytkich, żeby pamiętali,
jako im starożytne przyczyny zadali
krwie przelanej tak wielu zeszli ich przodkowie
do pomsty sprawiedliwej⁷⁰.

Z kolei Jan Kazimierz przekonywać miał do ofiarnej walki, przypominając szlachcie o jej zobowiązaniach obywatelskich wobec monarchy, o czym poeta pisze w *Wojnie domowej*...:

Że i żyć, i umierać oboje gotowo
Spół ma z nimi. Zaczym by pamiętali na to,
Rachując się z sumieniem, co mu winni za to⁷¹.

Cnotą najwyższej próby odznaczają się wedle Twardowskiego ci rycerze, którzy podejmują walkę, pamiętając o bezpieczeństwie pozostałych w domu kobiet, dzieci, starców, i gotowi są do obrony duchowieństwa i obiektów sakralnych. Poświęcenie na polu walki, postępowanie w duchu cnót rycerskich wiązał ze służbą tym grupom społeczeństwa również Wacław Potocki w swej epice.

⁶⁹ T e n ż e, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 2, w. 1381-1389, s. 107.

⁷⁰ Tamże, p. 5, w. 485-490, s. 245n.

⁷¹ T e n ż e, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potem Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 1, p. 3, Kraków 1660, s. 81.

ZAPOMNIENIE A CNOTA

Twardowski ma świadomość, że pamięć stanowi antidotum na zapomnienie. W części inicjalnej *Przeważnej legacji*... przypomina o roli poezji, której zadaniem jest wydobyć z zapomnienia i zachować w zbiorowej świadomości odbiorców osoby i czyny przodków. Celem literata nie było tylko oplakiwanie zmarłych, choć mitologia podaje przykłady rozpacz, której kres stanowi zapomnienie. Nie żałoba jako taka winna być materią epicką. Łzy po upływie żałoby wysychają, a misją epika jest sięgnąć po to, co trwalsze, ponadczasowe:

Lubo ja nie na ten ton pociągnę stron moich,
jako biedna Hekuba płacze synów swoich
abo, osierociła przy diktejskiej Idzie,
Galatea wyrzeka po swym Adonidzie.
Ludzkie łzy o letejski brzeg się rozbijają, Lete – rzeka niepamiętna
a rano źródłem płynąc, w wieczór osychają;
łzami śmierć się nie waży, ale cnotą z wierzchu,
której wieczór nie skończy ani uzna śmierzchu⁷².

Poeta ma ocalić przed zapomnieniem postawy godne pamięci. Rzeka Lete, należąca do mitologicznych zaświatów, stanowi symbol i granicę zapomnienia, a śmierć to przekroczenie tej granicy. Podobnie poeta ocala przed niepamięcią osoby w jego opinii zasłużone. W utworze ku czci Janusza Wiśniowieckiego uważa za takie jego krewnych:

Ale po nim potomnych którym kiedy kantem
Dymitra, Aleksandra, Andrzeja z Konstantem
Twój wyśpiewa Helikon, strojny Apollinie,
Albo kiedy pamięć ich i sława ich zginie?⁷³

Z kolei brak czynu oznacza skazanie na zapomnienie. Kreśląc wizerunek sułtana Ahmeda I, muzułmanina, któremu przypisuje brak godnego pamięci czynu i tym samym skazuje go na zapomnienie, korzysta poeta ze stylu ganiącego w ramach *genus demonstrativum*:

[...] Ahmeda tejsze pobożności
zapał wzbudził, że i swój do nich też przystawił,
cóż, kiedy nic godnego pamięci nie sprawił
ani wziął prowincyi [...] ⁷⁴.

⁷² T e n ż e, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sułtana Mustafy*, p. 1, w. 13-20, s. 29.

⁷³ T e n ż e, *Księżę Wiśniowiecki Janusz*, w. 295-302, s. 52.

⁷⁴ T e n ż e, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 2, w. 2048-2051, s. 122.

W mowie Żółkiewskiego wygłoszonej przed wyruszeniem pod Cecorę hetman miał, według poety, przestrzegać wojsko przed niepamięcią, jaka groziła mu w przypadku klęski. Niepamięć tożsama jest tu z hańbą:

Pokażcież to tu teraz, coście jej powinni,
a pokażcie i panu, nie jako ci inni
ku wiecznej niepamięci z was przebrakowani,
ale przyszłym triumfom, da Bóg, zachowani!⁷⁵

Brak cnoty, sławnego czynu w świecie poetyckim Twardowskiego prowadzi do zapomnienia. Poeta posługuje się laudacją wobec swych zasłużonych współwyznawców, wobec niektórych przeciwników zaś, zwłaszcza wyznających islam, stosuje naganę.

ZAPOMNIENIE A PRZEBACZENIE

Niepamięć bywa też u Twardowskiego tożsama z aktem łaski, przebaczeniem. Z sytuacją taką spotykamy się w przypadku opisu zawierania traktatu pokojowego z Wielkim Księstwem Moskiewskim w roku 1634 („[...] / a co było zawziętych gniewów i niechęci, / już to w wiecznej umorzą odtąd niepamięci”⁷⁶) oraz ugody z Kozakami, gdy przebaczenie stało się sposobem wyjścia z konfliktu.

O niepamięci mowa też przy okazji przebaczenia ofiarowanego przez Jana Kazimierza Bohdanowi Chmielnickiemu, który mimo to dalej szkodził Rzeczypospolitej, co stało się powodem wyrzutów zawartych w liście królewskim:

[...] Przetoż mu się zdało
Jeszcze w ten sens odpisać: jako tu stawało
Takich wiele legacyj i próżnych kuszenia
Tylkoż pańskiej dobroci nie bez naruszenia
Dostojności onego, za tyle puszczonego
Zbrodni jego w niepamięć i łask oświadczonych,
Przecież się nie poprawił. [...]”⁷⁷.

Również w przypadku konfliktu z Kozakami zapomnienie i przebaczenie kończy walki pod Zbarażem i stanowi królewską amnestię. Przebaczenie

⁷⁵ Tamże, p. 2, w. 1403-1406, s. 108.

⁷⁶ Tamże, p. 5, w. 1867-1868, s. 276.

⁷⁷ T e n ż e, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potem Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 3, Kalisz 1681, s. 87.

rozpatrywane jest w kategoriach religijnych, a wina społeczności kozackiej utożsamiona została z grzechem:

[...] Nasze oblężone
Spod Zbaraża wyzwoli, a król poprawione
Przyjmie w łaskę Kozaki, niepamięci dawszy
Grzech ich ciężki. Co takim stylem napisawszy,
Uderzą mir z obu stron z niewymownym wzajem
Aplauzem i weselem. [...] ⁷⁸.

Z kolei „puścić w niepamięć” oznacza: darować tym wszystkim, którzy opowiedzieli się podczas potopu za Szwedami. Pisze Twardowski, charakteryzując postawę Jana Kazimierza: „[...] Toż żeby darował / Wiecznej król niepamięci w czym i sam przewinił / I tych wszystkich godnymi łaski swej poczynił, / Co z nim szwedzką trzymali” ⁷⁹. Konsekwentnie warunki pokoju ze Szwecją po potopie przewidują wzajemne zapomnienie doznanych krzywd:

[...] Ale spół którą zawierają,
Wiernie sobie dotrzymać przyjaźni tej mają;
Wszystkiego amnistyja cokolwiek się stało
Z obudwu stron w tej wojnie i które by miało
Zostać stąd zajątrzenie. A wszystkich pokryje
Ogółem ta niepamięć. [...] ⁸⁰.

W przeciwnym kierunku zmierza myślenie księcia Krzysztofa Zbaraskiego, który – o czym mowa w *Przeważnej legacyi...* – pamięta o poświęceniu hospodara wołoskiego Raduła. Podczas podróży księcia do Stambułu w roku 1622 Raduł (Radu Mihnea) mimo choroby postanowił do niego wyjechać z licznym poczem:

A Książę hospodarskich i fatyg żałuje,
a za tę nie mniej ludzkość uprzejmie dziękuje,
w czym by zaznał i dalej szczyrych jego chęci,
pewnie tego nie w żadnej złoży niepamięci ⁸¹.

Niezłożenie w niepamięci oznacza zapamiętanie postawy hospodara.

⁷⁸ T e n ż e, *Wojna domowa z Kozaki i Tatarzy, Moskwą, potem Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 1, p. 3, Kraków 1660, s. 85.

⁷⁹ T e n ż e, *Wojna domowa z Kozaki i Tatarzy, Moskwą, potem Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 4, p. 5, Kalisz 1681, s. 237n.

⁸⁰ Tamże, cz. 4, p. 5, s. 279.

⁸¹ T e n ż e, *Przeważna legacyja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sołtana Mustafy*, p. 2, w. 633-636, s. 69.

UTRATA PAMIĘCI – UTRATĄ ZMYŚLÓW

Chaos, brak stabilizacji, nagłe niekorzystne zdarzenia skutkują utratą zmysłów. W epice Twardowskiego pamięć jest rękojmią pozostawania w stanie przytomności umysłu, właściwej oceny rzeczywistości. Utrata kontroli i zagubienie tożsame z zapomnieniem ukazane zostały w *Wojnie domowej*... dwukrotnie:

Którym to ostatecznym kiedy resztem goniem
I znowu pogrążeni bez pamięci toniem,
Com trochę po chwalebnej tyszowieckiej owęj
Z sobą konspiracyi pokazali głowy,
Żaden z nikąd ratunek, żadnego Kastora
I Polluksa nie widzieć? [...] ⁸².

W utworze znajdujemy też rozliczenie się z hołdem złożonym Karolowi Gustawowi X przez Wielkopolan pod Ujściem. Twardowski postrzegał ten akt jako zmianę na tronie jednego Wazy na innego Wazę, nie zaś w kategoriach zdrady⁸³. Zaślepienie, wiarę w złudne obietnice ocenia poeta jako stan omdlenia bliski śmierci. To, co później okrzyknięto zdradą, uważa Twardowski za zbiorową utratę świadomości:

[...] Gdy omylonemi
Uwiedzieni paktami i rzezonym słowem,
Jako pierwiej pod Uściem, tak i pod Krakowem,
Pana wiarołomnego dopiero przejrżeli,
W co się wdali, jako i króla odbieżeli,
I miełej z nim ojczyzny oraz zamieszkanej
W długich latach swobody i nieporównanej
Z narodami inszemi! Równie kto omdleje
Śmiertelnie, bez pamięci i wszytkiej nadzieje
Długo nie jest przy sobie. Cera twarzy przeszłej,
Zmysły i fantazyje ludzkie go odeszły –
Umarłemu podobny. [...] ⁸⁴.

Długotrwały brak przytomności skutkuje utratą kontaktu z rzeczywistością. Według poety Wielkopolanie, odkrywszy szwedzką zdradę, wracali do zmysłów, tożsamych z dobrym funkcjonowaniem pamięci. Utrata świadomości

⁸² T e n ż e, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potym Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 4, p. 4, Kalisz 1681, s. 222.

⁸³ Por. M. K u r a n, *Retoryka, historia i tradycja literacka w twórczości okolicznościowej Samuela Twardowskiego*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2008, s. 123-154.

⁸⁴ T w a r d o w s k i, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potym Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 4, p. 3, Kalisz 1681, s. 164n.

mości (przytomności) stanowi wymówkę, usprawiedliwienie działań, które po czasie zinterpretowano jako tożsame ze zdradą. Poeta – Wielkopoleśin pozostający w bliskich relacjach z uznanym za zdrajcę wojewodą Krzysztofem Opalińskim – zmienia zdanie. Pod wpływem wydarzeń uznaje, że zamiana na tronie nieudolnego i skłóconego z dworem oraz magnatami Jana Kazimierza na należącego do tego samego rodu Wazów skutecznego Karola Gustawa X nie jest tylko zabiegiem technicznym. Króla szwedzkiego, który dwukrotnie nie dotrzymał danego słowa, uznano za agresora, a umowę z nim zawartą za podstęp. Utrata przez Karola Gustawa moralnej wiarygodności uświadomiła magnaterii i szlachcie, że ich decyzja była błędna, jej konsekwencją zaś okazała się zdrada prawowitego monarchy i Rzeczypospolitej.

ARTEFAKT: PRZESTRZEŃ, DOKUMENT, STRÓJ

ARCHITEKTURA A PAMIĘĆ

Fundamentalną funkcję upamiętnienia ludzi i zdarzeń pełnią budowle: pomniki, obeliski, nagrobki, pałace, świątynie, mauzolea czy piramidy⁸⁵. Wzmianka o architekturze służącej temu celowi pojawia się w *Przeważnej legacyi...*, gdy mowa jest o meczetach wznoszonych na pamiątkę zdobycia kolejnej prowincji, jak też o ustawieniu słupów pamiątkowych przez Osmana wracającego spod Chocimia:

[...] przy okropnym dole
miasto leży i meczet sławny między ową
od Selima przed laty klęską Bajzytową.
Rano w polach kamienne widziem piramidy,

Gdy Osman wracał się z Wołoch, którzy
ciągnął, słupy z kamieni murować kazał
na pamięć wieczną. Propontis — morze,
które się cum Aegeo od Grecyjej łączy,
i potem z Morzem Czarnym pod Carogrodem

przepych świeżo Osmanów, [...] ⁸⁶.

Poeta wspomina też w innym miejscu, w ślad za kronikami, o słupach wbijanych w dno Odry przez Bolesława Chrobrego i o pamiątkowym kopcu

⁸⁵ Por. A. A s s m a n n, *Metafory, modele i media pamięci*, tłum. Z. Dziewanowska-Stefańczyk, w: też, *Między historią a pamięcią*, s. 100n.

⁸⁶ T w a r d o w s k i, *Przeważna legacyja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sołtana Mustafy*, p. 2, w. 815-820, s. 75.

usypanym w miejscu śmierci Żółkiewskiego. Budowle organizują przestrzeń, stanowiąc realizację programu upamiętnienia⁸⁷.

ŚWIĘTO W PRZESTRZENI MIEJSKIEJ JAKO NOŚNIK PAMIĘCI

Pobyt w Stambule pozostawia w świadomości Twardowskiego niezatar-te wspomnienia. Przykład to pamięci indywidualnej w postaci subiektywnej obserwacji, w formie obrazów. Jeden z takich obrazów utrwalił się w pamięci sekretarza poselstwa, gdy był on świadkiem objęcia urzędu przez nowego wezyra. Funkcję propagandową pełnić miał też uroczysty wjazd książęcego orszaku do stolicy imperium osmańskiego. W uzyskaniu założonego efektu przeszkodził deszcz:

Dzień tedy mireńskiemu święty biskupowi nastawał od Eou, gdy ku szarajowi mamy się cesarskiemu. Miasto i gmin chętny już oczy niósł na widok i fest on pamiętny – cóż niebo gdy zawisne nagle się zasmuci, że wjadł i gwałtowny z wierzchu się plusk rzuci, świat wszytek twarz płacziwej obeszła Erynny [...] ⁸⁸.	Książę cesarza wita w dzień Mikołaja świętego. Plusk i brzydka niepogoda
--	--

W przestrzeni miejskiej łatwiej oddziaływać na świadomość widzów, łatwiej zbudować atmosferę wywołującą podziw i zaprezentować okazałość. Obrazy orszaku wiążą się w umysłach oglądających z budowlami; obudziwszy zachwyt, pozostają na długo przed oczyma. Analogicznie podróżnik gromadzi obrazy budowli, ludzi, zwierząt, ruchu, zgiełku, barw, gdy ogląda miasto reprezentujące inną niż jego rodzima kulturę czy religię⁸⁹.

⁸⁷ Zob. m.in. prace pomieszczone w tomie: *Literatura a architektura*, red. J. Godlewicz-Adamiec, T. Szybisty, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN – Uniwersytet Warszawski, Kraków–Warszawa 2017. Zob. też: R. F i s c h e r ó w n a, *Samuel Twardowski jako poeta barokowy*, Skład Główny w Kasie im. Mianowskiego, Kraków 1931; por. M. P r e j s, *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1999, s. 85-162; K r z y w y, *Wędrowki z Mnemozyne*, s. 101-117; t e Ń e, *Deskrypcja Stambułu w „Przeważnej legacji” Samuela Twardowskiego wobec topiki laudatio urbs*, „Pamiętnik Literacki” 102(2011) nr 4, s. 46-57.

⁸⁸ T w a r d o w s k i, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sołtana Mustafy*, p. 3, w. 1-7, s. 138.

⁸⁹ Zob. np. M. K u r a n, *Obraz ulic w miastach imperium osmańskiego w wybranych relacjach polskich podróżników z drugiej połowy XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, „Litteraria Copernicana” 2019, nr 1(29), s. 19-40.

DOKUMENT JAKO NOŚNIK PAMIĘCI

Podstawowym nośnikiem pamięci jest dokument. Stanowi on gwarancję przestrzegania zobowiązań, jakie ustanowiły z sobą strony. Dokument znalazł się w centrum uwagi poety w relacji przedstawiającej rokowania Krzysztofa Zbaraskiego z wezyrem Giurgim. Osią sporu stał się zapisany w dwóch językach dokument, który winien mówić prawdę. Tymczasem wersje nie były zgodne, porozumienie różniło się w zależności od języka, w jakim zostało sformułowane. Dlatego Zbaraski domagał się okazania najpierw egzemplarza zapisanego po polsku, pozostającego w Stambule. Przy okazji przegląd sułtańskiego archiwum pozwolił posłowi zobaczyć dokumenty podpisywane ręką monarchów, których panowanie znał już tylko z historii. Praktyczna lekcja dziejów obejmuje obu uczestników rozmowy. To wezyr dowodzi swej głębokiej świadomości historycznej, gdy mówi do księcia:

Nie rozumiej, że i ja miałbym się zasiedzieć
w cieniu kędy tak grubym i wzajem nie wiedzieć
o starej tych monarchów przyjaźni i chęci –
są mi wszystkie przy dobrej pakta ich pamięci⁹⁰.

Wiedza ta służy mu do sprawnego i skutecznego zarządzania imperium sułtanów. Twardowski postrzega taki sposób czerpania nauki z przeszłości jako przejaw pychy. Odpowiadając Giurgiemu, Zbaraski kwestionuje sens zawierania umów, które pozostają tylko na pergaminie jako zbędne świadectwo czegoś, co nie przekłada się na praktykę stosunków dwustronnych:

Bo cóż nam dadzą pakta, co złote papiry,
gdy serce pod pokrywką i umysł nieszczerzy?
W skrzyniach li tylko chować cesarskie pieczęci
będziem i pargaminy ku płonnej pamięci,
a wzajem się najeżdżać z tej i z owej strony
i kupczyć po Taurykach wygnanymi plony?⁹¹

Neguje więc tok myślenia wezyra, podkreślając nonsensowność sytuacji, gdy mimo ustaleń prowadzi się wojnę. Książę demaskuje machiaweliczną hipokryzję wezyra i wyraża sprzeciw. Opowiada się za uczciwością w dyplomacji.

⁹⁰ Twardowski, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sołtana Mustafy*, p. 3, w. 433-436, s. 100.

⁹¹ Tamże, p. 3, w. 467-472, s. 101.

TRADYCJA, PAMIĄTKA

Artefakt w postaci elementu stroju służy odróżnianiu ludzi. Tradycja i pamięć trwają za sprawą pytań, jakie rodzi odmienność ubioru⁹². Taki system komunikacji dostrzegł poeta podczas swego pobytu na terenie imperium osmańskiego.

Ty Persem nie aleguj – lubo Kozulbasze
za dawne mamy ziemki i pokumy nasze
i nic oprócz zawojów nie różni nas owych,
co je noszą na pamięć synów Ocenowych – Halli – przodek Persów. wnuków miał
dwanaście a synów; Oceaowych, na których
pamiętkę we dwanaście różnych stryf zawoje
noszą Persowie (o czym Leunclavius)⁹³.

Z kolei efektem spotkania wojsk Rzeczypospolitej z armią szwedzką w roku 1627 była jej kapitulacja. Umieszczenie sztandarów pokonanej armii – czyli swego rodzaju trofeum – w przestrzeni sakralnej, gdzie funkcjonowały jako wotum, należało już do tradycji. Dość wspomnieć chorągwie pruskie zdobyte w roku 1410 i opisane przez Jana Długosza w *Banderia Prutenorum*⁹⁴, jak i ofiarowane w sanktuarium na Jasnej Górze. Wspomniane tu chorągwie szwedzkie znalazły się w kolegiacie św. Jana w Warszawie:

[...] i tak ich nagoni
cicho pod Hamersztynem, że nawet i broni
nie podniósłszy przy boku, zaraz ręce dali
i chorągwie i znaki swoje pomiatali,
którą korzyść pamiętną na lat późnych wiele
widzieć jeszcze i dotąd w warszawskim kościele⁹⁵.

Twardowski występuje w roli świadka, który z autopsji znał zdobyte na Szwedach chorągwie.

⁹² Por. F i s c h e r ó w n a, dz. cyt., s. 21n.

⁹³ T w a r d o w s k i, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sultana Mustafy*, p. 3, w. 1489-1492, s. 132.

⁹⁴ Zob. *Jana Długosza Banderia Prutenorum*, tłum. Gabriela Pianko, Lidia Winniczuk, PWN, Warszawa 1958.

⁹⁵ T w a r d o w s k i, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 4, w. 147-152, s. 200.

DESTRUKCJA I NIEPAMIĘĆ

DZIAŁANIE KU PRZESTRODZE
PALENIE DOKUMENTÓW

W roku 1631 do Warszawy przybył agent króla szwedzkiego Gustawa Adolfa Jacobus Roussel, który za pomocą pism agitacyjnych prowadził kampanię na rzecz obioru swego mocodawcy na króla Rzeczypospolitej po śmierci Zygmunta III Wazy. Na polecenie króla przyjęty przez sejm, doczekał się publicznego spalania kolportowanych listów⁹⁶. Wysłannicy Gustawa Adolfa doznali zniewagi – zostali wywiezieni na wozach służących do transportu mięsa:

[...] kiedy te to ramoty, na plac pospolitszy
rynku zniószy miejskiego, palić jawnie katu,
a samych posłanników ku pamiętnej światu
ich sromocie na mazach wywieść precz wołowych
każe z miasta [...] ⁹⁷.

Analogiczną strategię utrwalania w pamięci zbiorowej braku zgody na kolportaż treści sprzecznych z oczekiwaniami władz państwowych zastosował poseł moskiewski Jerzy Gawryłowicz Puszkina wobec cytowanego dzieła Twardowskiego⁹⁸. Podane przykłady wiodą do wniosku, że akt palenia „nieprawomyślnych” pism ku przestrodze i pamięci był jedną ze strategii komunikacyjnych w ówczesnej dyplomacji. Sięgała po nią Rzeczpospolita, czynili to także jej moskiewscy sąsiedzi.

KLĘSKA ŻYWIOŁOWA

Twardowski uznał za godną upamiętnienia także klęskę żywiołową, jaka dotknęła dorzecze Wisły w roku 1628. Skala zniszczeń i ludzkiego cierpienia kazały uznać to zdarzenie za warte miejsca w zbiorowej pamięci. Było ono znaczącym epizodem za panowania Zygmunta III Wazy, o czym świadczy

⁹⁶ Zob. R. K r z y w y, *Objaśnienia*, w: Twardowski, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, s. 413.

⁹⁷ T w a r d o w s k i, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 4, w. 480-484, s. 207.

⁹⁸ Por. L. K u b a l a, *Poselstwo Puszkina w Polsce w roku 1650*, w: tenże, *Szkice historyczne*, Nakład Gebethnera i Spółki – Gebethner i Wolff, Kraków–Warszawa 1896, s. 212n., 230n.

wiersz *Pod elekcyją szczęśliwą na Królestwo Polskie*⁹⁹. Poeta nie mógł przemilczeć tej powodzi w eposie biograficznym poświęconym władcy.

Widzieć było szumnymi Wisłę tedy mętą,
waląc się szaszorami, skąd ona pamiętną
długo inundacją brzegi jej nabrzmiałe
miasta i wsi przyległe pożerały całe [...] ¹⁰⁰.

Pamięć o tego typu zdarzeniach miała budować świadomość oddziaływania sił natury, stanowić przestrogę i jednocześnie ukazywać bezsilność człowieka wobec klęski.

KARA BOSKA JAKO DOWÓD PAMIĘCI O ZBIOROWYM GRZECHU

Pamięć o potopie szwedzkim ściśle powiązał Twardowski z obrazem Warszawy, której mieszkańców wymordowały wojska Jerzego Rakoczego, a budowlę niszczyli i rabowali Szwedzi. Pożogę tę postrzega poeta jako karę za zbiorowy grzech społeczności szlacheckiej, jako sprawiedliwość, która dosięgła szlachtę po jakimś czasie:

[...] miasto wzięwszy
I co było zamkniętych ludzi w nim wyciąwszy:
Szlachty, księży i mieszczan, drobną prócz hołotę
Ze płcią białą a samę zostawił piechotę,
Którą ze swą pomieszał; aż ją i zapalił
Z królewskim spół pałacem. Tak się Bóg oddalił
Znowu od nas daleko i nasze pamięta
Długo grzechy, że która z taką pracą wzięta
I kosztem niezmiernym, zwiódłszy tak rok więcej
Pod nią wojska niż ze sto do boju tysięcy,
Zgubiliśmy Warszawę i co do tej doby
Stały jeszcze nietknięte wszystkie z nią ozdoby,
Że kto wspomni po dziś dzień strojne dwory owe
Pałace, galerie i Władysławowe
Nieśmiertelne roboty, teraz z nich perzyny
Widzi marne [...] ¹⁰¹.

⁹⁹ Zob. S. T w a r d o w s k i, *Pod elekcyją szczęśliwą na Królestwo Polskie Najaśniejszego Władysława IV*, w: tenże, *Miscellanea selecta Samvela z Skrzypny Twardowskiego : w roznych panegirycznych okazyach do druku sparsim podane, teraz iako godne pamięci w iedno opus zebrane. W Kaliszu, Roku Pańskiego 1681*, s. 100n. Por. K u r a n, *Retoryka, historia i tradycja literacka w twórczości okolicznościowej Samuela Twardowskiego*, s. 90.

¹⁰⁰ T w a r d o w s k i, *Władysław IV, król polski i szwedzki*, p. 4, w. 339-342, s. 204.

¹⁰¹ T e n ż e, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą, potem Szwedami i z Węgry przez lat dwanaście tocząca się dotąd*, cz. 4, p. 4, Kalisz 1681, s. 226.

Poeta może jedynie z pamięci odtwarzać obraz świetności stolicy jako całości i poszczególnych budowli, które zostały zniszczone przez najeźdźcę. Ten szczegółowy opis dowodzi, że historia lubi się powtarzać. Wiedza o skali zniszczeń z okresu potopu szwedzkiego nie zachowała się w zbiorowej pamięci. Zarazem słowa poety przekonują nas, że zakres działań najeźdźców w wieku siedemnastym był podobny jak w wieku dwudziestym. Zniszczenie stolicy uważa poeta za najdotkliwszą formę kary wymierzonej zbiorowości. Nie precyzuje jednak, w jaki sposób szlachecki naród zgrzeszył.

*

Pamięć w epice Twardowskiego pełni funkcje zbliżone do tych, jakie spotyka się w kronikach. Celem poety jest utrwalenie wiedzy o wydarzeniach politycznych, ludziach i ich działaniach. W przestrzeni dzieła literackiego historia starożytna spotyka się z wydarzeniami niedawnymi. Swoistość twórczości sarmackiego Marona polega na tym, że jej rolą jest wprowadzenie do zbiorowej świadomości dokonań zasłużonych wodzów, którzy mieli wpływ na losy mieszkańców szlacheckiej republiki za czasów poety, jak też wydarzeń, które formowały zbiorową świadomość, odciskając na niej swoje piętno.

Epickie dzieła Twardowskiego poprzez naczelną funkcję, jaką jest upamiętnienie osób, zdarzeń i miejsc, stanowią swego rodzaju kompendium wszelkich dostępnych form i ról pamięci. Pełni ona istotną funkcję w kreowaniu rozwijającej się w czasie świadomości zbiorowej i jednostkowej. Teraźniejszość stanowi zwornik tego, co było, i tego, co nastąpi. Decyzje podejmowane tu i teraz z uwzględnieniem doświadczeń przodków lub celowym ich zignorowaniem czy też przypadkowym pominięciem na skutek niewiedzy wpływają na losy zbiorowości, stając się kolejnym exemplum dla potomnych. Próba zachowania w pamięci zdarzenia, osoby, budowli niejednokrotnie rodzi stereotyp oraz skutkuje rozłożeniem akcentów zgodnie z wolą i wyobrażeniem, jak też horyzontem piszącego. Twardowski jako jeden z niewielu epików staropolskich miał możliwość podobnie jak kronikarze budować świadomość historyczną czytelników, jako że jego dzieła czytane były zarówno przez uczniów, jak i literatów. Jego wizja pamięci historycznej przeniknęła między innymi do *Transakcji wojny chocimskiej* Wacława Potockiego, który inspirował się opisem batalii podanym w eposie biograficznym *Władysław IV, król polski i szwedzki*, jak i do *Ogniem i mieczem* Henryka Sienkiewicza (między innymi opis oblężenia Zbaraża z *Wojny domowej*...).

Pamięć i jej odwrotność, czyli niepamięć albo zapomnienie, ujawniają się w epice Twardowskiego jako narzędzia kształtowania indywidualnej i zbiorowej świadomości społeczności szlacheckiej. Przypominają o fundamentalnych

wartościach. Służą utrwaleniu budzących dumę czynów heroicznych i podają ku przestrodze postępków haniebnym z punktu widzenia ethosu rycerskiego. Zarazem poeta przekonuje, że wszystko, co nie jest godne pamięci, należy rozliczyć, w miarę możliwości wybacząc błędzącym, gdyż ma to wymiar oczyszczający. Epik odwołuje się do społecznej roli pamięci, napomina zbiorowość, podaje za przykład godne naśladowania postawy, pobudza szlachectwem dumę narodową. Poezja epicka Twardowskiego obrazuje złożony proces rozliczania się zbiorowości z własną historią i jej bohaterami. Pokazuje rolę czynnika ludzkiego, miejsca, czasu, przestrzeni, jak również czynników naturalnych w kształtowaniu świadomości indywidualnej i zbiorowej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Assmann, Aleida. "Pamięć miejsc – autentyzm i upamiętnienie." Translated by Justyna Górny. In Assmann, *Między historią a pamięcią: Antologia*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.
- . "Metafory, modele i media pamięci." Translated by Zofia Dziewanowska-Stefańczyk. In Assmann, *Między historią a pamięcią: Antologia*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.
- Assmann, Jan. *Pamięć kulturowa: Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Translated by Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.
- . "Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa." Translated by Stefan Dyroff and Rafał Żytyniec. *Borussia: Kultura – Historia – Literatura*, no. 29 (2003): 11–6.
- Backvis, Claude. *Panorama poezji polskiej okresu baroku*. Vols. 1 and 2. Edited by Alina Nowicka-Jeżowa and Roman Krzywy. [Warszawa:] Wydawnictwo Optima JG, 2003.
- Borek, Piotr. *Od Piławiec do Humania: Studia staropolskie*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2005.
- Brzozowski, Jacek. *Muzy w poezji polskiej: Dzieje toposu do przełomu romantycznego*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986.
- Burckhardt, Jacob. *Kultura odrodzenia we Włoszech: Próba ujęcia*. Translated by Maria Kreczowska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1991.
- Chachaj, Małgorzata, and Artur Timofiejew, eds. *Oświeceniowe zapisywanie pamięci*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2019.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Edited and translated by Andrzej Borowski. Kraków: Universitas, 1997.
- [Długosz, Jan.] *Jana Długosza Banderia Prutenorum*. Translated by Gabriela Pianko and Lidia Winniczuk. Warszawa: PWN, 1958.

- Domańska, Ewa. *Historie niekonwencjonalne: Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- Fischerówna, Róża. *Samuel Twardowski jako poeta barokowy*. Kraków: Skład Główny w Kasie im. Mianowskiego, 1931.
- Godlewicz-Adamiec, Joanna, and Tomasz Szybisty, eds. *Literatura a architektura*. Kraków and Warszawa: Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN and Uniwersytet Warszawski, 2017.
- Le Goff, Jacques. *Historia i pamięć*. Translated by Anna Granowska and Joanna Stryczyk, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.
- Halbwachs, Maurice. *Spoleczne ramy pamięci*. Translated by Marcin Król. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Kaczmarek, Marian. *Epicki kształt poematów historycznych Samuela Twardowskiego*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo PAN, 1972.
- Kostkiewiczowa, Teresa. *Mnemozyne i córki: Pamięć w literaturze polskiej drugiej połowy XVIII wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019.
- Krzywy, Roman. "Deskrypcja Stambułu w *Przeważnej legacyi* Samuela Twardowskiego wobec topiki laudatio urbs." *Pamiętnik Literacki* 102, no. 4 (2011): 41–58.
- . *Od hodoeporikonu do eposu peregrynackiego: Studium z historii form literackich*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2001.
- . *Wędrowki z Mnemosyne: Studia o topice dawnego podróżopisarstwa*. Warszawa: Muzeum Pałac w Wilanowie, 2013.
- . "Wstęp." In Samuel Twardowski, *Księżę Wiśniowiecki Janusz*. Edited by Roman Krzywy. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2014.
- Kubala, Ludwik. "Poselstwo Puszkina w Polsce w roku 1650." In Kubala, *Szkice historyczne*. Kraków and Warszawa: Nakład Gebethnera i Spółki and Gebethner i Wolff, 1896.
- Kuran, Michał. "Idea 'przedmurza' chrześcijaństwa w epice historycznej XVII wieku: S. Twardowski, W. Potocki." In *Idee chrześcijańskie w życiu Europejczyka*. Edited by Anetta Ceglińska and Zdzisława Staszewska. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 2001.
- . "Obraz ulic w miastach imperium osmańskiego w wybranych relacjach polskich podróżników z drugiej połowy XVI i pierwszej połowy XVII wieku." *Literaria Copernicana*, no. 1 (29) (2019): 19–40.
- . *Retoryka, historia i tradycja literacka w twórczości okolicznościowej Samuela Twardowskiego*. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2008.
- . "Z problematyki ceremoniału rycerskiego w epice historycznej i heroicznej XVII w.: Zachęta do ofiarnej walki oraz hołd kapitulacyjny." In *Rytuał: Język – religia*. Edited by Rafał Zarębski. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 2005.
- Meller, Katarzyna, and Jacek Kowalski, eds. *Wielkopolski Maro: Samuel ze Skrzypny Twardowski i jego dzieło*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne, 2002.

- Nowak-Stalman, Sybille. *Epika historyczna Samuela ze Skrzypny Twardowskiego*. Translated by Marta Przybylik. Edited by Roman Krzywy. Izabelin: Świat Literacki, 2004.
- Ocieczek, Renarda. *Sławorodne wizerunki: O wierszowanych listach dedykacyjnych z XVII wieku*. Katowice: Uniwersytet Śląski, 1982.
- . *Wśród sławetnych, nobilitowanych i szlachetnie urodzonych: Studia i rozprawy o pisarzach wieku XVII*. Katowice: Uniwersytet Śląski, 2003.
- Pfeiffer, Bogusław. *Caelum et regnum: Studia nad symboliką państwa i władzy w polskiej literaturze i sztuce XVI i XVII stulecia*. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2002.
- Pomian, Krzysztof. *Historia: Nauka wobec pamięci*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006.
- Prejs, Marek. *Egzotyzm w literaturze staropolskiej: Wybrane problemy*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 1999.
- Przyboś, Adam, ed. *Podróż królewicza Władysława Wazy do krajów Europy Zachodniej w latach 1624–1625 w świetle ówczesnych relacji*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987.
- Ricoeur, Paul. *Pamięć, historia, zapomnienie*. Translated by Janusz Margański. Kraków: Universitas, 2000.
- Ryba, Renata. “Epika rycerska Samuela Twardowskiego wobec przemyśleń i praktyki literackiej Torquata Tassa.” In *Z ducha Tassa: Księga pamiątkowa sesji naukowej w czterechsetlecie śmierci pisarza (1544–1595)*. Edited by Renarda Ocieczek and Bożena Mazurkova. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1998.
- . “Funkcje struktury epitalamijnej w poemacie Samuela Twardowskiego *Księżę Wiśniowiecki Janusz*.” In *Barokowe przypomnienia i inne szkice historycznoliterackie*. Edited by Renarda Ocieczek and Marek Piechota. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1994.
- . “*Księżę Wiśniowiecki Janusz*” Samuela Twardowskiego na tle bohaterskiej epiki biograficznej siedemnastego wieku. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000.
- . “Powstanie kozackie w ocenie Samuela Twardowskiego (na podstawie *Wojny domowej*).” In *Czasy potopu szwedzkiego w literaturze polskiej*. Edited by Renarda Ocieczek and Bożena Mazurkova. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000.
- Szmydtowa, Zofia. “Żółkiewski jako Lucjusz Emiliusz we *Władysławie IV* Samuela Twardowskiego.” In Szmydtowa, *Poeci i poetyka*. Warszawa: PWN, 1964.
- Ślękowa, Ludwika. *W kręgu Klio i Kaliope: Staropolska epika historyczna*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973.
- Świderska-Włodarczyk, Urszula. *Homo militans: Rycerskie wzory i wzorce osobowe w średniowiecznej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Turowski, Stanisław. *Samuel ze Skrzypny Twardowski i jego poezja na tle współczesnym*. Lwów: Nakładem Stanisława Turowskiego, 1909.

- Twardowski, Samuel. *Książę Wiśniowiecki Janusz*. Edited by Roman Krzywy. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2014.
- . “Pod elekcyją szczęśliwą na Królestwo Polskie Najaśniejszego Władysława IV.” In Twardowski, *Miscellanea selecta Samvela z Skrzypny Twardowskiego: W roznych Panegirycznych okazyach do druku sparsim podane, teraz iako godne pamięci w iedno opus zebrane*. Kalisz: Typografia Kolegium kaliskiego Societatis Iesu, 1681.
- . *Przeważna legacyja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sołtana Mustafa*. Edited by Roman Krzywy. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN and Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, 2000.
- . *Władysław IV, król polski i szwedzki*. Edited by Roman Krzywy. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN and Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, 2012.
- . *Wojna Domowa Z Kozaki y Tatarsy Moskwą, potym Szwedami y z Węgry Przez lat Dwanaście tocząca się dotąd: Na cztery podzielona Xiegi Oyczystą Mużą. Od Samvela z Skrzypny Twardowskiego. Za Przywileiem J[ego] K[rólewskiej] M[o]ści*. Kraków: Nakład Jerzego Forstera, 1660.
- . *Wojna domowa z Kozaki i Tatarsy, Moskwą, potym Szwedami i z Węgry, przez lat dwunastie za panowania najjasniejszego Iana Kazimierza krola polskiego tocząca się, na cztery podzielona xiegi oyczystą mużą od Samvela z Skrzypny Twardowskiego, opus posthumum. Calissii: typis Collegij Calissiensis Soc. Iesv, 1681*. Kalisz: Typis Collegij Calissiensis Societatis Iesu, 1681.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Michał KURAN – Do naśladowania i ku przestrodze. Formy pamięci w epice historyczno-heroicznej Samuela Twardowskiego

DOI 10.12887/34-2021-3-135-15

Artykuł poświęcony jest utworom Samuela Twardowskiego: *Przeważna legacyja*, *Władysław IV król polski i szwedzki*, *Książę Wiśniowiecki Janusz* oraz *Wojna domowa* i ma na celu identyfikację głównych obszarów, na których w tekstach tych ujawnia się problematyka pamięci, oraz prześledzenie sposobów funkcjonowania jej zróżnicowanych form. Główne obszary działania pamięci to: sztuka, bohater, czas, dydaktyzm, artefakt służący pamięci, destrukcja i niepamięć. Wskazać można w epice poety ze Skrzypny następujące elementy obrazujące to działanie: poezję jako nośnik pamięci; pamięć o doniosłych czynach bohaterów; wspomnienie zmarłego jako narzędzie komemoracji; tradycję modelowej postawy wodza i godnego miejsca walki; kulturę, postaci i wydarzenia antyczne jako źródło wzorców i przedmiot pamięci; pamięć historyczną; misję zachowania w zbiorowej pamięci doniosłych wydarzeń z przeszłości; pamięć o klęsce; historię niebędącą nauczycielką życia; pamięć cnoty; zapomnienie w relacji do cnoty; zapomnienie w relacji do przebaczenia; utratę pamięci jako utratę zmysłów; architekturę w relacji do pamięci; obraz święta

w przestrzeni miejskiej; dokument jako nośnik pamięci; tradycję, pamiątkę; działanie ku przestrodze, palenie dokumentów; klęskę żywiołową; karę boską jak dowód pamięci o zbiorowym grzechu.

Słowa kluczowe: pamięć, epika Samuela Twardowskiego, ethos rycerski, historia i poezja w wieku XVII

Kontakt: Zakład Literatury Dawnej, Edytorstwa i Nauk Pomocniczych, Instytut Filologii Polskiej i Logopedii, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Pomorska 171/173, 90-236 Łódź

E-mail: michal.kuran@filologia.uni.lodz.pl

Tel. 42 6655234

http://filolog.uni.lodz.pl/cls/mi_kuran.htm

Michał KURAN, For the sake of Praise and Admonishment: Forms of Memory in Samuel Twardowski's Epic Works on the Historical Past and Heroism

DOI 10.12887/34-2021-3-135-15

The article is devoted to texts: *Przeważna legacyja*, *Władysław IV król polski i szwedzki*, *Książę Wiśniowiecki Janusz*, and *Wojna domowa*. Its purpose is to identify the main areas in which the problem of memory comes to light in these poems and to trace the ways in which the various forms of memory are at work in them. The following main areas of memory are scrutinized: art, hero, time, didacticism, memory artifacts, destruction and oblivion. The following functions of memory can be reconstructed in Twardowski's epic poems: poetry as a medium of memory; the memory of the great deeds of the heroes; the memory of the deceased as a tool of commemoration; the tradition of a model leader and of a worthy place to fight; ancient culture, characters and events as a source of memory patterns and memory objects; historical memory; the mission of keeping momentous events from the past in the collective memory; the memory of defeat; the story that is not a teacher of life; virtue memory; forgetfulness and virtue; forgetfulness and forgiveness; memory loss considered as the loss of the senses; architecture and memory; images of festivity in urban spaces; documents as media of memory; the tradition, commemoration; acting as a warning, burning documents; natural disasters; divine punishment as evidence of a collective sin remembrance.

Keywords: memory, epic works of Samuel Twardowski, the ethos of chivalry, 17th century history and poetry

Contact: Zakład Literatury Dawnej, Edytorstwa i Nauk Pomocniczych, Instytut Filologii Polskiej i Logopedii, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Pomorska 171/173, 90-236 Łódź, Poland

E-mail: michal.kuran@filologia.uni.lodz.pl

Phone: +48 42 6655234

http://filolog.uni.lodz.pl/cls/mi_kuran.htm

Radosław SZTYBER

HORYZONTY PRAWDY W POLSKICH GAZETACH ULOTNYCH Z ROKU 1621 W czterechsetlecie batalii chocimskiej

Paszkowski własną enuncjację komponował w sposób zdecydowanie tendencyjny. O tak obranym kursie świadczy również charakterystyka postaci znaczącej dla kampanii z roku 1621 – Jana Karola Chodkiewicza. Postać ta przedstawiona została sztamowo, schematycznie – pod piórem chwalczy i kompilatora hetman prezentuje się jako uosobienie ideału prawego rycerza chrześcijańskiego.

Gazety ulotne z roku 1621 stanowią najwcześniejszą reakcję na mającą wówczas miejsce konfrontację militarną sił Rzeczypospolitej z armią turecką. Te pod wieloma względami zróżnicowane przekazy powstawały zapewne podczas zmagających bitewnych bądź krótko po ich zakończeniu, nie później wszakże niż w grudniu tamtego roku, choć w jednym przypadku, a może dwóch, publikacja mogła dojść do skutku dopiero na początku roku kolejnego. Siedemnastowieczne uwarunkowania technologiczne odcisnęły swoje piętno na tych drukach, niemniej, analizując te materiały nie sposób nie dostrzec w nich sprzeniewierzeń celowych, motywowanych zresztą różnorako; rzecz jasna – dodajmy – żaden autor nie przyznawał się do manipulacji. Manifestowano wiarygodność przekazu bądź kwestię tę pomijano milczeniem, jako oczywistą.

Wolno zatem podjąć próbę oglądu treści tych kilku tekstów w konfrontacji z prawdą, jaką rzekomo prezentowały. Rzekomo, ponieważ w większości zawierają one domysły oraz domniemania o charakterze „pobożnych życzeń”, pojawiają się w nich także przejawy skrajności, przepowiednie i rodzące wątpliwości kamuflowane zapożyczenia. W gazetach tych pobrzmiewają głosy demagogiczne, świadczące o hipokryzji autorów, obliczone na przychyłność chwalonej i wspieranej opcji politycznej, co ze znanym konstatał przy różnych okazjach Konrad Zawadzki, a uwagi tego badacza potwierdzają zasadność wyboru podjętego tu wątku rozważań¹. Trafiają się wszakże, choć stosunkowo rzadko, ślady nieco lepszej orientacji siedemnastowiecznych autorów w istocie rzeczy. Białe plamy w ich wiedzy o przebiegu starć zbrojnych wydają się mało istotne, co wynika z faktu, że piszący osobiście w nich nie uczestniczyli – inną kwestią pozostaje uzurpowanie sobie przez autora prawa

¹ Por. np. K. Z a w a d z k i, *Początki prasy polskiej. Gazety ulotne i seryjne XVI-XVIII wieku*, Biblioteka Narodowa, Warszawa 2002, s. 85n., 169.

do określenia siebie jako naocznego świadka. Zastrzeżenia budzą również ornamentacyjne wtręty mitologiczne, pełniące funkcję „wypełniaczy” – fragmentów pozbawionych de facto treści. Jedna z badanych wypowiedzi wykazuje natomiast cechy realistycznej oceny rozwoju wypadków – brak w niej niemal całkowicie ech zgiełku oręża, lecz racjonalnie ukazuje ona potencjalne niebezpieczeństwo, nadal grożące Polsce ze strony imperium osmańskiego; w owym czasie bowiem, mówiąc krótko, skończyła się bitwa, nie zaś wojna.

Głównym zamierzeniem niniejszego artykułu – z założenia mającego na chylenie literaturoznawcze – jest przeanalizowanie czterech druków w celu odtworzenia sposobu budowania obrazu zdarzeń składających się na bitwę chocimską. Ów historyczny przecież fakt został bowiem we wspomnianych tekstach przedstawiony dość niejednoznacznie i w dużym stopniu niemiarodajnie, z pewnością zaś wypowiedzi o nim utrwalone w owym gorącym okresie miały służyć szeroko pojętej agitacji, propagandzie. Analizowane zabytki to anonimowe publikacje: *Rozmowy świeże o nowinach z Ukrainy, z Węgier i z Turku*², *Adversaria abo terminata sprawy wojennej, która się toczyła w wołoskiej ziemi z tureckim cesarzem w roku teraźniejszym 1621*³, *Posel z Wołoch z obozu polskiego*⁴, oraz Marcina Paszkowskiego *Chorągiew sauromatcka, to jest pospolite ruszenie i szczęśliwe zwrócenie Polaków z Wołoch w roku teraźniejszym 1621*⁵. Łączy je czas powstania, kwalifikacja do rodzimych gazet ulotnych, co odnotowuje stosowne kompendium⁶, a także tematyka (przy czym należy odnotować, że jest to zaledwie namiastka zabytków piśmienniczych związanych z batalią chocimską w 1621 roku⁷). W opracowaniu tym

² Zob. *Rozmowy świeże o Nowinach z Ukrainy, Węgier y z Turku*, Kraków 1621, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. XVII-1663-III (<https://cbdu.ijp.pan.pl/id/eprint/3480/>). Tytuły zabytków piśmienniczych przywoływane w tekście podano w transkrypcji. W cytatach z druków zabytkowych pisownia została uwspółcześniona.

³ Zob. *Adversaria Abo Terminata Sprawy Wojennej, która się toczyła w Wołoskiej Ziemi z Tureckim Cesarzem W Roku teraźniejszym 1621 Opisana przez Prokopa Zbigniewskiego*, [b.m.w.] 1621, Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie, sygn. 12167 I (<https://cbdu.ijp.pan.pl/id/eprint/3550/>).

⁴ Zob. *Posel z Wołoch z obozu polskiego Roku 1621*, Drukarnia Franciszka Sálezego, Kraków 1621, Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie, sygn. 12175 I (<https://cbdu.ijp.pan.pl/id/eprint/3460/>).

⁵ Zob. *Chorągiew Sauromatcka w Wołoszech, To iest, Pospolite y szczęśliwe zwrocenie Polaków z Wołoch: W Roku teraźniejszym, 1621 Opisana przez Marcina Paszkowskiego*, [b.m.w.] 1621, Biblioteka Jagiellońska, sygn. BJ St. Dr. 311067 (<https://cbdu.ijp.pan.pl/id/eprint/3450/>).

⁶ Por. K. Z a w a d z k i, *Gazety ulotne polskie i Polski dotyczące XVI-XVIII wieku. Bibliografia*, t. 1, 1514-1661, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977, s. 89-92.

⁷ Zob. np. J. N o w a k - D ł u ż e w s k i, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Zygmunt III*, Warszawa 1971 (por. zwł. s. 281-310); P. B u c h w a l d - P e l c o w a, „Imiona wasze wiek wiekowi podawać będzie...”. Kilka kartek z dziejów sławy wojny chocimskiej 1621 roku, w: *Wojny*,

nie podjęto namysłu nad Prokopa Zbigniewskiego dziennikami z wyprawy (znanymi z *Adversariów...*)⁸ czy wydrukowanym rok później tekstem Jana z Ostroroga⁹ oraz dwoma innymi diaruszami – Stanisława Lubomirskiego¹⁰ i Jakuba Sobieskiego¹¹, zwłaszcza ze względu na specyfikę genologiczną, ale i chronologię tych tekstów.

Nieodczowna w niniejszym szkicu wydaje się przede wszystkim analiza utworów z wykorzystaniem narzędzi typowych dla krytyki tekstu, metody historyczno-genetycznej i (w skromniejszym zakresie) komparatystycznej, jego całość zaś prezentuje właściwości katalogowo-dokumentacyjne. Marginalnie potraktowane zostaną charakterystyka wyliczonych wyżej źródeł i związane z nimi kwestie historycznoliterackie (między innymi ze względu na skalę skomplikowania); w ostatnich dwóch dekadach poczyniono już jednak rozpoznania w tym zakresie¹². Artykuł stanowi ponadto punkt wyjścia do dalszych dociekań, które mogłyby wskazać na przykład wewnętrzne frakcje polityczne, którym swoją przychylność okazywali autorzy omawianych broszur, arsenał środków perswazyjnych, jaki wykorzystali, i adresatów ich przesłania lub też ujawnić, z kim podjęli refutacyjny dialog. Ponieważ w kontekście wskazanych druków ulotnych nie sposób mówić o prawdzie historycznej, ta bowiem dopiero się kształtowała, zdecydowano się podtytuł prezentowanego opracowania rozpocząć frazą „horyzonty prawdy”. Jak dotąd nie powstała podobna analiza,

bitwy i potyczki w kulturze staropolskiej, red. W. Pawlak, M. Piskała, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2011, s. 160-175.

⁸ Zob. P. Z b i g n i e w s k i, *Diariusz*, w: *Adversaria Abo Terminata Sprawy Woienney, która sie toczyła w Wołoskiej Ziemi, z Tureckim Cesarzem: W Roku terażnieyszym, 1621*, s. [8-24].

⁹ Zob. Jan z Ostroroga, *Woina wołoska od Cesarza Tureckiego Osmana przeciwko Koronie Polskiej podniesiona za panowania Najjaśniejszego Pana Zygmunta III do Jaśnie Wielmożnego Pana Piotra ze Bnina Opalińskiego*, Nakładem Jana Wolraba, Poznań 1622; por. K. Z a w a d z k i, *Prasa ulotna za Zygmunta III*, Zamek Królewski w Warszawie, Warszawa 1997, s. 79.

¹⁰ Zob. Stanisława Lubomirskiego *Dziennik wyprawy Chocimskiej*, w: *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621 Jana hrabi z Ostroroga, Prokopa Zbigniewskiego, Stanisława Lubomirskiego i Jakóba Sobieskiego z rękopismów współczesnych i druków mniej znanych zebrał Żegota Pauli*, Nakładem Józefa Czecha, Kraków 1853, s. 65-104.

¹¹ Zob. Jakóba Sobieskiego *wojewodzica lubelskiego Dziennik wyprawy Chocimskiej*, w: *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621 Jana hrabi z Ostroroga, Prokopa Zbigniewskiego, Stanisława Lubomirskiego i Jakóba Sobieskiego*, s. 105-182.

¹² Zob. M. K u r a n, „Chorągiew sauromacka w Wołoszech” Marcina Paszkowskiego jako przykład epickich nowin poświęconych batalii chocimskiej z 1621 roku, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2008, nr 10, s. 21-38; R. S z t y b e r, *W oczekiwaniu na wytęsknione i „pocieszne nowiny” z 1621 roku. Zapomniany „prolog” do „Diariusza” Prokopa Zbigniewskiego*, „Scripta Humana. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 2014, nr 2, s. 15-38; t e n ż e, *Na marginesie i wokół zagadkowego rebusu z 1621 roku*, „Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 1(2015), s. 39-50; t e n ż e, „Posel z Wołoch z obozu polskiego” – polska gazeta ulotna o batalii chocimskiej w 1621 roku (minimonografia i edycja krytyczna), „Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 3(2017), s. 31-44.

nadto wcześniejszy namysł nad wziętymi tu pod uwagę drukami nigdy właściwie nie uwzględniał zapomnianego fragmentu otwierającego *Adversaria... Adversaria...*, a także dwie inne ulotki¹³, ukazały się niedawno we wznowieniu, *Rozmowy...* natomiast (tekst będący plagiatem bądź autoplagiatem) nadal oczekują na kompetentną reedycję. Obszar namysłu w niniejszym szkicu ograniczono do wybranych „gazet ulotnych”, których kolportaż rozpoczął się przed końcem 1621 roku – to istotna okoliczność, mająca wpływ na punkt widzenia autorów i możliwości dokonywania przez nich manipulacji faktograficznej oraz na retoryczną organizację tekstów.

WOKÓŁ DEKLARACJI AUTORSKICH

Głód informacji o rozwoju wypadków wojennych nad Dniestrem musiał mocno dawać się we znaki rodakom pozostającym z dala od pola bitwy, skoro autor *Adversariów...* niemal uroczyście oznajmiał, że wreszcie nadeszły wy-czekiwane wieści, a dzięki temu rzesza krajanów „co pociesznego usłyszeć mogła”¹⁴. Rangę i wagę tych doniesień ukazuje nie tylko ich wyraźna ocena („pocieszny” w znaczeniu radosny, pocieszający), dyskontująca dotkliwą trwo-gę, a przede wszystkim odniesienie do opisu biblijnego potopu (por. Rdz 8, 10-12), paralela jednocząca niejako rolę arki Noego z sensem zbrojnych wy-siłków ojczyzny w siedemnastym wieku. „I stało się tak, jako Noachowi gołąb przyniósł nowinę, tak nam [...] ksiądz [...] pociechę trojaką objawił”¹⁵ – czy-tamy w starodruku. Tendencyjne to porównanie budzi niemało pochlebnych dla narodu (dla odbiorców z polskim rodowodem) skojarzeń. Wyraźne są in-tencje autora: udramatyzować sytuację (przez użycie słowa „kataklizm”¹⁶), zademonstrować elitarność nacji, wskazując, że dzięki Polakom niebezpie-czeństwo grożące Europie zostało zażegnane, czyli ogłosić triumf polskiego

¹³ Zob. K u r a n, dz. cyt., s. 37-44; M. P a s z k o w s k i, *Chorągiew sauromacka, to jest pospo-lite ruszenie i szczęśliwe zwrócenie Polaków z Wołoch w roku teraźniejszym 1621*, w: tenże, *Utwory okolicznościowe*, oprac. M. Kuran, R. Krzywy, Sub Lupa, Warszawa 2017, cz. 2, s. 151-167 (wszyst-kie przywołania fragmentów *Chorągwi...* odnoszą się do tego wydania); R. S z t y b e r, „*Chorągiew sauromacka [...]*” Marcina Paszkowskiego. *Druga w XXI wieku (re)edycja siedemnastowiecznej broszury (w stronę uzupełnień, sprostowań, wyjaśnień)*, w: *Studia bibliologiczno-edytorskie: Edycje. Prasa. Czytelnictwo (analizy – materiały – przeglądy)*, red. K. Grabias-Banaszewska, R. Sztzyber, Instytut Filologii Polskiej, Zielona Góra 2015, s. 11-25; t e n ż e, „*Posel z Wołoch z obozu polskie-go*” – polska gazeta ulotna o batalii chocimskiej w 1621 roku (minimonografia i edycja krytyczna), s. 44-54; t e n ż e, *W oczekiwaniu na wyteśknione i „pocieszne nowiny” z 1621 roku*, s. 29-38.

¹⁴ *Adversaria Abo Terminata Sprawy Woiennej, która sie toczyła w Wołoskiej Ziemi, z Turec-kim Cesarzem: W Roku teraźniejszym, 1621*, s. [5].

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. [3].

oręża. Egzageracja omawianej analogii nie powinna zdumiewać, zważywszy, z jednej strony, na minorowe nastroje wywołane niepokojem o najbliższą przyszłość, a z drugiej – na wiarę w sarmacką świetność szlacheckiej braci. Autor *Posła...* natomiast powściąga wodze fantazji i nie wspomina o wiktorii tak jednoznacznie, jak została ona ukazana w *Adversariach...* Czyni słusznie, gdyż „po tygodniach trudnych walk bez zwycięstwa, ale i bez klęski, przystąpiono do pertraktacji”¹⁷, pieczętując tym samym swoisty remis.

W *Rozmowach...*, bezsprzecznie najstarszym z poddanych namysłowi starodruków, wstępna zapowiedź aktualnej relacji ma charakter ambiwalentny – padają słowa pełne optymizmu: „Nowiny wdzięczne z Ukrainy słyhać”¹⁸, lecz finałowe zdanie znacząco studzi pierwotny entuzjazm: „Panie Boże, daj, co dalej, to lepsze nowiny”¹⁹. Sformułowano je bezpośrednio po prezentacji kilku wiarygodnych i krzepiących informacji, dotyczących jednakże wyłącznie sił kozackich, zwłaszcza akcji zaczepnych, działań dywersyjnych na Morzu Czarnym²⁰. W całym utworze brak wszakże jakiegokolwiek wzmianki o samym starciu, ulotkę wytłoczono bowiem podczas początkowego jego stadium. Może zatem odnotowana wyżej starotestamentowa aluzja z *Adversariów...* mieści się w konwencji gry intertekstualnej i należy ją postrzegać w kategoriach odpowiedzi na prośbę skierowaną do Najwyższego w *Rozmowach...* Co więcej, anonimowy autor „prologu” zamieszczonego w *Adversariach...* dysponował niebagatelnym argumentem, zapowiadał wszak relację z pierwszej ręki – Prokopa Zbigniewskiego dziennik wyprawy chocimskiej (obecnie czytany najczęściej w dziewiętnastowiecznej reedycji²¹). Na marginesie dodajmy, że to dawne wznowienie nie oferuje rzeczoności „wstępu”.

Nieco inaczej, choć w zbliżonym duchu rekomenduje swoją opowieść Paszkowski. Obwieszcza czytelnikowi, że bezwzględny atutem jego relacji jest naoczne świadectwo: „Jasną rzecz głoszę, bom też patrzył na to”²² – pisze, a niżej uzupełnia: „Przeto com widział, to piórem swym głoszę”²³. Te

¹⁷ H. Wiśniewski, *Władysław IV Waza*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 2009, s. 37.

¹⁸ *Rozmowy świeże o nowinach z Ukrainy, z Węgier i z Turek*, s. [3].

¹⁹ Tamże, s. [12].

²⁰ Por. L. Podhórdecki, *Chocim 1621*, Bellona, Warszawa 2008, s. 74 (książka ta wprawdzie ukazała się w serii popularnonaukowej, niemniej jej autor oraz jego studia historyczne bezsprzecznie stanowią gwarancję wiarygodności i rzetelności prezentowanych informacji); J. Treliński, *Historia wojny chocimskiej 1621 r.*, Nakładem Księgarni Seyfartha i Czajkowskiego, Lwów 1889, s. 99n.

²¹ Zob. Prokopa Zbigniewskiego *Dziennik wyprawy chocimskiej. R. 1621*, w: *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621 Jana hrabi z Ostroroga, Prokopa Zbigniewskiego, Stanisława Lubomirskiego i Jakóba Sobieskiego*, s. 41–64.

²² M. Paszkowski, *Chorągiew sauiomatcka, to jest pospolite ruszenie i szczęśliwe zwrócenie Polaków z Wołoch w roku terażniejszym 1621*, w: tenże, *Utwory okolicznościowe*, oprac. M. Kuran, R. Krzywy, Sub Lupa, Warszawa 2017, cz. 2, s. 153.

²³ Tamże, s. 153.

zapewnienia „poety okolicznościowego i moralisty”²⁴ cokolwiek tracą swoją moc, gdy w innych wersach zwierza się ze swoich doświadczeń lekturowych. Inspirację dlań na pewno stanowiły: *Niepospolite ruszenie abo gęsia wojna* Jana Dzwonowskiego²⁵, a także „soluta”, czyli teksty prozą „dwu autorów”²⁶; w jednym przypadku zaś bez wahania należy wskazać na *Adversaria*...²⁷.

Nie można zaprzeczyć, że *Chorągiew*... jest wypowiedzią wtórną – wynika to choćby z metatekstowych zwierzeń, definiujących rozmiar „zadłużeń” Paszkowskiego u Zbigniewskiego; zapożycznia te zostały drobiazgowo wyeksponowane w studium porównawczym²⁸. To nie wszystko, Paszkowski zaciągnął spory kredyt u Jana Kochanowskiego: inicjalne słowo tytułu nawiązuje do utworu *Proporzec Albo Hold Pruski*²⁹, niemal wiernie autor *Chorągwi*... przepisał dystych z *Szachów*³⁰, a spory fragment przejęty z *Kołędy* zakamuflował translokacją oraz minimalnymi korektami stylistycznymi³¹. Omawiany zabytek nosi zatem wyraźne znamiona plagiatu. Ponadto *Chorągiew*... mocno rozczarowuje czytelnika, który spodziewałby się znaleźć w tej broszurze wiadomości o pospolitym ruszeniu – to jedyna formacja zbrojna wyeksponowana w wypowiedzi inicjalnej druku i raz jeszcze dodatkowo w sposób typograficzny uprzywilejowana. Paszkowski wypowiedzieć się na ten temat nie mógł – jego absencji w ogniowej próbie nie sposób uzasadnić, autor może jedynie skwitować ją westchnieniem: „By było wojsko z wojskiem się złączyło”³², nastąpiłaby „wiktoryja główna”³³.

²⁴ Zob. M. K u r a n, *Marcin Paszkowski – poeta okolicznościowy i moralista z pierwszej połowy XVII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2012.

²⁵ Zob. J. D z w o n o w s k i, *Niepospolite ruszenie abo Gęsia wojna*, w: *Antologia literatury sowizdrzalskiej*, oprac. S. Grzeszczuk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1985, s. 301–306.

²⁶ P a s z k o w s k i, dz. cyt., s. 153.

²⁷ Por. tamże, s. 162.

²⁸ Zob. M. S z n a j d e r, *Miedzy „Diariuszem” Prokopa Zbigniewskiego a „Chorągwią sauromacką” Marcina Paszkowskiego – pamiętnikarski wzorzec prozą i jego wierszowane powielenie propagandowe*, „Scripta Humana. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 2014, nr 2, s. 39–54.

²⁹ Zob. J. K o c h a n o w s k i, *Proporzec Albo Hold Pruski*, Jan Januszowski, Kraków 1587. Por. K u r a n, „Chorągiew sauromacka w Wołoszech” Marcina Paszkowskiego jako przykład epickich nowin poświęconych batalii chocimskiej z 1621 roku, s. 25n.

³⁰ Zob. J. K o c h a n o w s k i, *Szachy*, w: tenże, *Dzieła Polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1989, s. 93–111.

³¹ Zob. t e n ż e, *Kołęda*, w: tenże, *Pieśni*, oprac. L. Szczerbicka-Ślęk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 137n. Por. R. S z t y b e r, *O wymowie „Chorągwi sauromackiej” Marcina Paszkowskiego*, „Scripta Humana. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 2013, nr 1, s. 57–59.

³² P a s z k o w s k i, dz. cyt., s. 161.

³³ Tamże.

Aleksander Brückner, znawca problematyki, podsumowywał inercję zbieranej wiciami formacji na podstawie eposu Wacława Potockiego: „Pospolite ruszenie zawiodło zupełnie; [...] potykało się ono, ale podle płota, a ruszało, ale gęsi, gumna i skrzynie. Sami żołnierze chocimscy gorzkiego doznali zawodu; wynędzniałych, chorych, głód i mrozy do reszty dobiły”³⁴; Leszek Podhorodecki zaś stwierdził, że ten „silny odwód strategiczny [...] nie odegrał żadnej roli w wojnie chocimskiej”³⁵. W komentarzu zamieszczonym w *Niepospolitym ruszeniu...* natomiast czytamy: „Pospolite ruszenie w ogóle nie oglądało Turków [...] i w niczym nie przyczyniło się do zwycięstwa pod Chocimiem”³⁶; tę opinię potwierdzają inne sprawozdania z epoki, akcentujące grabieże, jakich dopuszczało się szlacheckie żołdactwo³⁷. Dramatyczne położenie wojska w warownym obozie – wywołane deficytem żywności, amunicji, wyczerpaniem żołnierzy³⁸, a także brakiem nadziei na odsiecz³⁹ – skłoniło dowództwo do podjęcia w ostatnich dniach września rokowań pokojowych, a z końcem pierwszej dekady następnego miesiąca strony zawarły rozejm i doszło do zawieszenia broni⁴⁰. Wkrótce armie rozpoczęły odwrót, Turcy opuścili stanowiska bojowe rankiem 10 października, natomiast główne siły polskie uczyniły to trzy dni później⁴¹. Właśnie wtedy, 13 października, we Lwowie pojawił się Zygmunt III Waza⁴². Król w randze dowódcy miał poprowadzić skoncentrowane w mieście tym i okolicy oddziały „pospolitaków” pod Chocim – ponieważ⁴³.

Przypomniane zdarzenia oraz ich umiejscowienie na osi czasu niech posłużą za fundament trafnego rozpoznania interpretacyjnego: Paszkowski zdecy-

³⁴ A. Brückner, *Wstęp*, w: W. Potocki, *Wojna chocimska*, oprac. A. Brückner, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa 2003, s. ix.

³⁵ Podhorodecki, dz. cyt., s. 155.

³⁶ S. Grzeszczuk, Komentarz do w. 4. *Niepospolitego ruszenia abo Gęsiej wojny*, w: *Antologia literatury sowizdrzalskiej*, s. 302.

³⁷ Por. T. Srogoś, *Żołnierz swawolny. Z dziejów obyczajów armii koronnej w XVII wieku*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2010, s. 140.

³⁸ Por. *Jakóba Sobieskiego Dziennik wyprawy Chocimskiej*, s. 169.

³⁹ Por. Podhorodecki, dz. cyt., s. 121n.

⁴⁰ Por. tamże, s. 136.

⁴¹ Por. tamże, s. 147.

⁴² Por. tamże, s. 153.

⁴³ Istniało wiele rozmaitych przeszkód utrudniających skuteczną mobilizację i koncentrację pospolitego ruszenia (zob. K. Łopatecki, *Organizacja, prawo i dyscyplina w polskim i litewskim pospolitym ruszeniu (do połowy XVII wieku)*, Instytut Badań nad Dziedzictwem Kulturowym Europy, Białystok 2013, s. 271-380 – rozdz. „Kodyfikacja prawa dotyczącego pospolitego ruszenia w latach 1620-1621”), co pozwala mniej surowo ocenić postawę króla w tym przedsięwzięciu. Były to między innymi problemy natury legislacyjnej: „Dopiero pod Lwowem 12 października 1621 r. uchwalono artykuły wojskowe dla pospolitego ruszenia” (tęż e, *Udział „sejmików” wojskowych przy tworzeniu i ogłaszaniu artykułów wojskowych w XVI i XVII stuleciu*, „Miscellanea Historico-Iuridica” 12(2013), s. 87n.).

dował się „na podjęcie refutacyjnego dialogu”⁴⁴ z *Niepospolitym ruszeniem...* Dzwonowskiego, a ten sowizdrzalski utwór, choć utrzymany w konwencji poetyki „świata na opak”, wydaje się znacznie wierniej odzwierciedlać prawdę o jakości militarnej przysługi „zardzewiałej i niedołączonej”⁴⁵ maszyny wojennej, jaką stanowili spontanicznie gromadzeni w potrzebie herbowi. Autor *Chorągwi...* nie chciał pogodzić się z faktem, że była to przysługa pozorna, dlatego też za wszelką cenę usiłował odbudować albo raczej wskrzesić (słowem i tylko słowem) reputację władcy oraz pozostającej do jego dyspozycji uzbrojonej szlachty. Pomysł tyleż ryzykowny, co chybiony, stąd nie może dziwić nadana utworowi szczególna oprawa.

ORNAMENTY, REPETY, DODATKI...

Treść *Chorągwi...* w jednej trzeciej wypełniają rozmaite ozdobniki⁴⁶. Wprawdzie wolno ich obecność tłumaczyć konwencją literacką, określony wyżej aspekt teleologiczny wierszowanej relacji nakazuje jednak odnieść się do tej warstwy tekstu z pewną dozą podejrzliwości. W gronie patronów bohaterskiego poświęcenia rodaków umieścił Paszkowski rzeszę mitologicznych bóstw – pojawiają się wśród nich: Mars (pięciokrotnie), który „wojska swoje [...] stawiał czubato”⁴⁷, mężna Bellona, która wspierała „Polaków walecznych”⁴⁸, i Jupiter, który się im „z nieba przypatrował”⁴⁹. Zagadnienie to doczekało się zresztą gruntowniejszego omówienia⁵⁰. W najnowszej edycji *Chorągwi...* dystych zawierający z kolei aluzję do Muz nie otrzymał pożądanego objaśnienia⁵¹, a jest on, jak wspomniano, zawłaszczeniem dwuwersu z *Szachów*. Proweniencję finałowej partii utworu, uważanej za „futurologiczną wizję”⁵², wydawca ustalił poprawnie – to sparafrazowane słowa Kochanowskiego. Stanowią one rodzaj życzenia utrzymanego w tonacji modlitewnej, ponieważ adresatem serii próśb uczynił Paszkowski, w ślad za Janem z Czarnolasu, „Boga wiecznego”⁵³, „Pana wszego świata”⁵⁴. Natura tych błagań – o nadzieję, wiarę, zgodę, żywność, zdrowie – jest na tyle ogólna, że mogłyby one chyba zasiląć

⁴⁴ K u r a n, „*Chorągiew sauromatcka w Wołoszech*” Marcina Paszkowskiego, s. 28.

⁴⁵ T r e t i a k, dz. cyt., s. 42.

⁴⁶ Por. S z t y b e r, *O wymowie „Chorągwi sauromatckiej”* Marcina Paszkowskiego, s. 62.

⁴⁷ P a s z k o w s k i, dz. cyt., s. 153.

⁴⁸ Tamże, s. 154.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. K u r a n, „*Chorągiew sauromatcka w Wołoszech*” Marcina Paszkowskiego, s. 29n.

⁵¹ Por. P a s z k o w s k i, dz. cyt., s. 159.

⁵² K u r a n, „*Chorągiew sauromatcka w Wołoszech*” Marcina Paszkowskiego, s. 36.

⁵³ P a s z k o w s k i, dz. cyt., s. 166.

⁵⁴ Tamże, s. 167.

tkankę rozmaicie profilowanych tematycznie tekstów, a ponieważ geneza tego fragmentu wiąże się z *Kołędą* (to kolejna, niebłaha poszlaka), coraz większej mocy nabiera sugestia, by dokonać rewizji ustaleń dotyczących czasu powstania *Choraqwi*...⁵⁵.

Paszkowski własną enuncjację komponował w sposób zdecydowanie tendencyjny. O tak obranym kursie świadczy również, właściwie jedyna w tym starodruku, charakterystyka postaci znaczącej dla kampanii z roku 1621 – Jana Karola Chodkiewicza⁵⁶. Postać ta przedstawiona została sztamowo, schematycznie – pod piórem chwalczy i kompilatora hetman prezentuje się jako doświadczony, zwycięski wódz, wrażliwy na ludzkie cierpienie i ból, na krzywdę rodaków notorycznie grabionych przez militarnych i religijnych wrogów ojczyzny i odnoszących niepowetowane straty materialne. Tak nakreślony portret ukazuje Chodkiewicza jako uosobienie ideału prawego rycerza chrześcijańskiego, realizującego postulat powszechnie wówczas znanego i spetryfikowanego ethosu⁵⁷. Co symptomatyczne, Paszkowski nie zna (z jednym wyjątkiem) innych polskich uczestników batalii i zbywa milczeniem nawet Stanisława Lubomirskiego. Patos jego wypowiedzi spotęgowany zaś został przez przywołanie ważnych osobistości czasu minionego, przeszłości znakomitej między innymi ze względu na utrzymywanie poprawnych stosunków z Turcją: księcia Witolda oraz władców Kazimierza Jagiellończyka i Zygmunta Augusta. Schlebia też królewiczowi Władysławowi⁵⁸, lecz – jak wiadomo – przyszłego monarchę w tygodniach ogniowej próby zmogła obezwładniająca choroba⁵⁹, niemniej to syna Zygmunta witano w Krakowie jako zwycięzcę, wołano bowiem, że oto „przybywa «Największe Korony tej Oczekiwanie» i «Wszystkiego Chrześcijaństwa Kochanie»”⁶⁰. Może więc to jest źródło ciepłych słów pod adresem następcy tronu?

Znacznie bardziej interesujący okazuje się przedstawiony w tym tekście wyimaginowany epizod eksponujący dumną, niezależną postawę Polaków wobec tureckiej agresji⁶¹. Pisał Paszkowski: „Hetman [Turkowi] pałasz hecowany

⁵⁵ Por. M. Kucharczyk, *Sposoby kreacji postaci Jana Karola Chodkiewicza w „Pamiętce rycerstwa sarmackiego” Wojciecha Rakowskiego (?) i „Choraqwi Sauromackiej w Wołoszech” Marcina Paszkowskiego*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 5(2008), s. 58.

⁵⁶ Por. Paszkowski, dz. cyt., s. 157-159.

⁵⁷ Por. Kucharczyk, dz. cyt., s. 58-60; R. Sztyber, *Propagandowy potencjał tradycji w świetle współczesnych polskich „gazet ulotnych” o batalii chocimskiej w 1621 roku*, w: *Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej*, red. W. Charchalis, B. Trocha, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2015, s. 164n.

⁵⁸ Por. Paszkowski, dz. cyt., s. 165n.

⁵⁹ Por. Wisner, dz. cyt., s. 37.

⁶⁰ Tamże, s. 38.

⁶¹ Por. Kuran, „Choraqiew sauromacka w Wołoszech” Marcina Paszkowskiego, s. 32n.

/ Posłał [...]. / Posłał i drzewko krwawo malowane / Z grotem kończystym”⁶². Również tego epizodu nie można uznać za oryginalne dzieło wyobraźni Paszkowskiego – jego opis stanowi zapewne, w formie przetworzonej, reminiscencję z lektury wstępu zamieszczonego w *Adversariach*... W nieco zmienionym kształcie fragment ten wprowadzony został potem do *Wojny chocimskiej*...⁶³. Ofiarowanie darów podczas zmagani wojennych wpisuje się w wielowiekową tradycję, wystarczy przywołać przekazy utrwalone przez Herodota⁶⁴ czy – na rodzimym gruncie – przez najbardziej znanego dziejopisa piętnastego wieku Jana Długosza⁶⁵. Geneza konceptu Paszkowskiego nie sięga średniowiecza ani tym bardziej starożytności, należy ją łączyć z pierwodrukiem diariusza Zbigniewskiego; we wstępie do samego *Diariusza* przytoczono bowiem słowa buńczucznego Turczyna: „Krwawy mój miecz teraz posyłam w ziemię twoją, Polsko, a ukrzyżowanego Boga twego podepcę i na wieki imię twoje wykorzenie, poświęcanych twoich każę targać końmi”⁶⁶. Tuż po tych frazach następuje riposta: „Jakoś mu się ta duma oddała z tego Diariusza zrozumiecie”⁶⁷, odwołująca się do treści dziennikowego sprawozdania uczestnika konfrontacji militarnej. Zawartość jego relacji miałyby zatem pełnić funkcję pisanego (i stąd swoistego) odwetu. W tekście Paszkowskiego rewanż uzyskał odmienną postać, gdyż autor nadał mu konkretny wymiar, wskazując na dwa rekwizyty militarne – miecz i ubroczoną krwią pikę – symbole „nieugiętości strony polskiej”⁶⁸. Przytoczony wyżej ustęp ze „wstępu” do *Diariusza*, znanego z *Adversariów* występuje w tekście na prawach kryptocytatu, autor zaczerpnął go ze sfingowanego listu (podpisanego jakoby przez sułtana), kolportowanego w kraju od roku 1618 przez kolejnych trzydzieści lat⁶⁹. Odtworzony w zarysie kontekst pojawienia się w tekstach literackich atrybutów wojennych, którym Paszkowski nadał wyjątkowe znaczenie, prezentując je w spektakularnym geście przekazania darów, wpisuje ów topos w długotrwały dyskurs agitacyjny o konieczności zwierzania szyków przed możliwą nawałą wyznawców islamu na narody wierne krzyżowi.

Odmienny ton, historiozoficzny, zbliżony do „proroctw” zapowiadających świetlaną przyszłość Rzeczypospolitej, wybrzmiewa przynajmniej w dwóch

⁶² Paszkowski, dz. cyt., s. 160.

⁶³ Por. Potocki, dz. cyt., s. 209.

⁶⁴ Por. Herodot, *Dzieje*, tłum. i oprac. S. Hammer, Warszawa 2008, s. 269.

⁶⁵ Por. J. Długosz, *Bitwa grunwaldzka* (z „*Historji Polski*”), oprac. J. Dąbrowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków 1920, s. 110-114.

⁶⁶ *Adversaria Abo Terminata Sprawy Woienney, która sie toczyła w Wołoskiej Ziemi, z Tureckim Cesarzem: W Roku terażniejszym, 1621*, s. [8].

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Kuran, „Chorągiew sauromatcka w Wołoszech” Marcina Paszkowskiego, s. 33.

⁶⁹ Por. D. Kołodziejczyk, *Native Nobilities and Foreign Absolutism: A Polish-Ottoman Case*, „*Studia Caroliensia*” 2004, nr 3-4, s. 304n.

zabytkach. Autor wstępu do *Adversariów...* uczynił użytek ze specyficznej, wszakże całkiem poprawnej rachuby lat, zestawiając ze sobą dwa konkurencyjne kalendarze – muzułmański i chrześcijański; kalkulacje oparte na drugim z nich miały niezawodnie zwiastować triumf Korony Polskiej i rozpad tureckiej potęgi. O wygranej bądź klęsce, o powodzeniu lub nieszczęściu decydować miały liczby. „Poganin porwał się – czytamy – w tysiąc lat roku teraźniejszego 1621 na Koronę Polską, a jest to i był rok *climactericus* taki, abo jednemu począć się psować państwu, abo drugiemu w klubie stanąć”⁷⁰. Pomijając różnicę w datach (związaną zapewne z czasem powstania druku, gdyż wspomniane millennium przypadało dopiero na rok 1622), można stwierdzić, że z przytoczonego passusu wynika oczywisty wniosek, iż kraj – pozostający wówczas pod władzą Wazów – okrył się chwałą dzięki powstrzymaniu najazdów muzułmańskich. I tym razem istotny okazuje się kontekst przytoczonego fragmentu, który w istocie nie zasługuje na miano prognostyku, lecz zasadniczo już spełnionej „wieźdźby”⁷¹. Przepowiednię tego rodzaju zawiera między innymi starsza broszura: „[...] żadna monarchia nic więcej nie trwała / Jedno do pięćset lat, w sześćsetnym się rwała, / Lecz już dziś monarchia turecka dochodzi / Tysiąca lat, więc w nią większy upad godzi”⁷². Realizacja przedsięwzięcia, zwłaszcza zakończona sukcesem, ma jednak większą moc perswazyjną niż jego zapowiedź.

W tym miejscu nie sposób pominąć faktu, że *Rozmowy...* w dużej mierze pozostają (kilkukrotnie wznawianym) plagiatem bądź autoplagiatem⁷³, plagiatorstwo było zresztą w owych czasach praktyką dość powszechną⁷⁴. Niemniej, co warto podkreślić, ponowną publikację tej ulotki w roku 1621 uzasadnia właśnie wspomniana koincydencja kalendarzowa – w chwili bowiem, gdy doszło do batalii chocimskiej, według kalendarza chrześcijańskiego upłynęło dokładnie dziewięćset dziewięćdziesiąt dziewięć lat od ustanowienia rachuby czasu przez najważniejszego proroka islamu. *Rozmowy...* zresztą obfitują w odniesienia do znaków cudownych. Jeden z nich dotyczy nieistniejącej obecnie tak zwanej Kolumny Justyniana⁷⁵, wzniesionej w połowie pierwszego stulecia w Stambule – jej stan miał odzwierciedlać tok historii. Trwanie pomnika

⁷⁰ *Adversaria Abo Terminata Sprawy Woienney, która sie toczyła w Wołoskiej Ziemi, z Tureckim Cesarzem: W Roku teraźniejszym, 1621*, s. [3–4].

⁷¹ J. K r o c z a k, „Jeśli mię wieźdźba prawdziwa uwodzi...” *Prognostyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2006, s. 81.

⁷² *Rozmowy świeże o nowinach z Ukrainy, z Węgier i z Turek*, s. [8].

⁷³ Por. K r o c z a k, dz. cyt., s. 81–84; R. S z t y b e r, *Wymiar quasi-religijny polskich gazet ulotnych o batalii chocimskiej z 1621 r. i kilka przyczynków (przegląd wybranych zagadnień)*, „Tematy i Konteksty” 11(2016) nr 6, s. 208n.

⁷⁴ Por. N o w a k - D ł u ż e w s k i, dz. cyt., s. 241.

⁷⁵ Por. *Rozmowy świeże o nowinach z Ukrainy, z Węgier i z Turek*, s. [7].

winno zwiastować sukces „pana północnego”⁷⁶, nie bez biblijnego autorytetu⁷⁷ – w siedemnastym wieku utrzymywano, że chodzi o polskich monarchów. Ta efektowna przepowiednia adresowana była do niezorientowanych, łatwowiernych czytelników – trudno było wszak zweryfikować informacje dotyczące obiektów architektonicznych z okolic świątyni Mądrości Bożej w tureckiej metropolii. Progностyk ten ukuł lub jako pierwszy odnotował najprawdopodobniej John Mandeville⁷⁸; wydaje się, że wzorcem dla „proroctwa” w jego polskiej odmianie stał się fragment *Voyages and Travels*⁷⁹ tego podróżnika. Interesujące studium postępującego procesu samoistnego niszczenia posągu przedstawił Julian Raby⁸⁰, natomiast moment ostatecznego rozpadu statuy zarejestrował średniowieczny kronikarz niemiecki⁸¹ – ponoć obróciła się ona w pył dokładnie 12 lipca 1490 roku, w następstwie gwałtownej burzy. Tak więc po stu trzydziestu jeden latach przepowiednia wiązana z rzeźbą raczej traciła swoją moc sprawczą (jeśli w ogóle kiedykolwiek ją miała).

Wszakże nie tylko wróżby stanowiły substytut miarodajnych i wyczerpujących wiadomości. Tę rolę pełniły również wielorakie reminiscencje lekturowe; jak już wspomniano, były wśród nich, obok odniesień do Biblii, sfabrykowany list, przeróbki *Kołądy* i dwuwersu z *Szachów* Kochanowskiego, a także tytuł *Chorągwi...* nawiązujący do *Proporca...* czarnoleskiego poety. Do źródeł utworu Paszkowskiego należy zaliczyć ponadto *Niepospolite ruszenie...* oraz dwa dzienniki pisane prozą, z których jeden na pewno wyszedł spod pióra Zbigniewskiego. *Rozmowy...* zaś wprost odsyłają czytelnika do *Ligi z zawadą koła poselskiego*⁸² z roku 1596⁸³. Nieznany z imienia i nazwiska autor *Posła...* już na początku zdradza znajomość losów Eneasza, bohatera *Iliady* i *Eneidy*; pojawiają się w tej ulotce również inne postaci znane z dziejów powszechnych (jak Scypion Starszy) i Starego Testamentu (jak Dawid) czy reprezentanci mitologicznego panteonu (na przykład Herkules), co wpisuje się w konwencję

⁷⁶ T. U l e w i c z, *Sarmacja. Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej*, Collegium Columbinum, Kraków 2006, s. 157.

⁷⁷ Por. K r o c z a k, dz. cyt., s. 79-81.

⁷⁸ Por. *Voyages and Travels by Sir John Mandeville*, oprac. A. Layard, D. Appleton and Company, New York 1899, s. 2.

⁷⁹ Por. S z t y b e r, *Wymiar quasi-religijny polskich gazet ulotnych o batalii chocimskiej z 1621 r.*, s. 222.

⁸⁰ Zob. J. R a b y, *Mehmed the Conqueror and the Equestrian Statue of the Augustaion*, „Illinois Classical Studies” 12(1987) nr 2, s. 305-313.

⁸¹ Por. H. S c h e d e l, *Liber conicarum cum figuris ymaginibus ab inicio mundi*, Anton Koberger, Nuremberg 1492, k. cclvii r.

⁸² Zob. K. D a m i a n a e u s, *Liga z zawadą Koła poselskiego, spolnego narodu K[rólestwa] P[olskiego] y W[ielkiego] X[łięstwa] Lit[ewskiego]*, Kraków 1596 (<https://wbc.poznan.pl/dlibra/publication/349656/edition/287663/content>).

⁸³ Por. *Rozmowy świeże o nowinach z Ukrainy, z Węgier i z Turek*, s. [9].

literacką tamtej epoki⁸⁴. Ponadto w samym tekście wskazano na jedno z jego źródeł – jest nim „Mercurius Gallobelgicus”⁸⁵ (autor *Posła...* zresztą krytycznie wypowiada się o treści publikacji zawartej w numerze szóstym tegoż czasopisma, który ukazał się w Kolonii w roku 1611. Najbardziej rozległą erudycję ujawnia chyba anonimowy wstęp do *Diariusza* Zbigniewskiego. W liczącym zaledwie nieco ponad tysiąc słów „prologu” znajdują się odwołania do myśli (i wierne ekscerpty z tekstów) Klemensa Janickiego, włoskiego humanisty Baptysty Mantuana, Juwenalisa, Pliniusza, Bedy Czcigodnego, Piotra Skargi, prawdopodobnie również Macieja Strykowskiego oraz Marcina Paszkowskiego⁸⁶ – a wykaz ten z pewnością nie jest kompletny⁸⁷.

W STRONĘ PRAWDY?

Rozmowy... wprawdzie zawierają wzmianki odnoszące się do ówczesnej rzeczywistości, koncentrują się wszakże na losach żołnierzy pokonanych pod Cecorą⁸⁸. Jest też w tym tekście lakoniczna informacja o udziale lisowczyków w pierwszej fazie wojny trzydziestoletniej na terenach cesarstwa pozostającego wówczas we władzy Habsburgów⁸⁹, a więc w okresie poprzedzającym bitwę chocimską. Jeden z uczestników dialogu, Żołnierz, stwierdza: „Więźniów naszych wypuszczono”; mowa tu o księciu Samuelu Koreckim, Stanisławie i Janie Koniecpolskich, Aleksandrze Bałabanie, Mikołaju Strusiu z Komorowa, Wolmarze (Wojciechu) Farensbachu. Ujmując rzecz w dużym skrócie, można powiedzieć, że zarówno nieco później publikowane utwory, jak i studia historyczne podważają wartość tych wiadomości, wykazując, że miały one charakter „pobożnych życzeń” i najpewniej zostały oparte na pogłoskach. Żadna bowiem z wymienionych ofiar pogromu w roku 1620 nie odzyskała wówczas wolności. Dość powiedzieć, że Korecki pozostawał w celi tureckiej aż do śmierci, którą poniósł z ręki ciemieżców w roku 1622, a Stanisław Koniecpolski wydostał się z jasyru rok później dzięki okupowi wniesionemu zań przez księcia Krzysztofa Zbaraskiego⁹⁰. Gwoli ścisłości dodajmy, że skromną, lecz miarodajną wiedzę

⁸⁴ Por. *Posel z Wołoch z obozu polskiego*, s. [2].

⁸⁵ Por. tamże, s. [8].

⁸⁶ Por. *Adversaria Abo Terminata Sprawy Woienney, która sie toczyła w Wołoskiej Ziemi, z Tureckim Cesarzem: W Roku terażniejszym, 1621*, s. [2-8].

⁸⁷ Por. S t y b e r, *Wymiar quasi-religijny polskich gazet ulotnych o batalii chocimskiej z 1621 r.*, s. 212n.

⁸⁸ Por. *Rozmowy świeże o nowinach z Ukrainy, z Węgier i z Turek*, s. [6].

⁸⁹ Por. tamże, s. [11].

⁹⁰ Por. S t w a r d o w s k i, *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III Wazy do sołtana Mustafy*, oprac. R. Krzywy, Warszawa 2000, s. 59, 218.

przynosi wieńcząca omawiany druk notatka prozą⁹¹, dotycząca misji dyplomatycznej, jakiej podjął się Bartłomiej Obałkowski, by pozyskać przychyłność Kozaków Zaporoskich, którzy mieli zasilić szeregi armii polskiej w obliczu spodziewanego kolejnego najazdu Porty⁹². Warto dodać, że negocjacje te, zakończone sukcesem, rozpoczęto w pierwszej dekadzie czerwca 1621 roku. Autor *Rozmów...* nie mógł wiarygodnie zrelacjonować starcia nad Dniestrem, gdyż w momencie tłoczenia broszury dopiero się ono rozpoczynało.

Najmniej informacji uzyskiwał czytelnik wstępu zamieszczonego w *Adwersariach...* Taki stan rzeczy można jednak uzasadnić koncepcją tekstu, będącego zapowiedzią obfitującego w szczegóły sprawozdania Zbigniewskiego. Prolog ów pod względem formalnym zbliżony był do centonu, utkany z cytatów lub aluzji o różnej proveniencji. Być może autor chciał w ten sposób uniknąć niezręcznych powtórzeń, jednego wszak się nie ustrzegł: w ślad za *Diariuszem* metaforycznie wspomina o legendarnym stworze katoblefasie⁹³: „Kto by mu w oczy wejrzał, tedy by zaraz umarł. A toż teraz wejrżeli Turcy Polakom w oczy”⁹⁴ – skutek tego czynu miał być oczywisty. Ten niskich lotów chwyt literacki można uznać za atrakcyjny ze względu na jego obrazową nośność, dzięki której wzmacniał on megalomańskie przekonania polskiej szlachty. Połączenie wzniosłości i niewyszukanego komizmu służyć miało budowaniu wiary w wyższość narodu i oręża polskiego nad Turkami. Tak zapewne należy postrzegać żarty w rodzaju: „Więcej w Turczyńie bojaźni niżli w cesarskiej czuprynie włosów”⁹⁵. To tylko jeden przykład spośród kilku tego typu zabiegów literackich.

Anegdotyczny rys cechuje przytoczoną w *Posłańcu...* opowieść o Osmanie II, nawiązującą do jego jakoby niepohamowanego apetytu: „Przecie [byłby] już dawno chciwością swoją wszytkę Polskę połknął [...]. Obiad chciał jeść w obozie naszym, wieczerzą w Kamieńcu”⁹⁶. Podobnie anegdotę tę przedstawiał Paszkowski, zapewne za pośrednictwem dziennika Jana z Ostroroga⁹⁷, a w sposób bardziej ogólny autor wstępu w *Adversariach...*: „Car turecki [...] na tę wojnę długo trąbił, [...] aby mocą i jadem największym jako smok żywo

⁹¹ Por. *Rozmowy świeże o nowinach z Ukrainy, z Węgier i z Turck, s. [12]*.

⁹² Zob. T. K o r z o n, *Dzieje wojen i wojskowości w Polsce. Epoka przedrozbiorowa*, Akademia Umiejętności, Lwów–Warszawa–Kraków 1912, t. 2, s. 211; T r e t i a k, dz. cyt., s. 77-85.

⁹³ Por. *Adversaria Abo Terminata Sprawy Woienney, która sie toczyła w Wołoskiej Ziemi, z Tureckim Cesarzem: W Roku terażnieyszym, 1621*, s. [7].

⁹⁴ Z b i g n i e w s k i, dz. cyt., s. [20].

⁹⁵ *Adversaria Abo Terminata Sprawy Woienney, która sie toczyła w Wołoskiej Ziemi, z Tureckim Cesarzem: W Roku terażnieyszym, 1621*, s. [7-8].

⁹⁶ *Posel z Wołoch z obozu polskiego*, s. [6].

⁹⁷ Por. P a s z k o w s k i, dz. cyt., s. 160; *Jana z Ostroroga Dziennik wyprawy chocimskiej, w: Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621 Jana hrabi z Ostroroga, Prokopa Zbigniewskiego, Stanisława Lubomirskiego i Jakóba Sobieskiego*, s. 19.

Polskę pożarł”⁹⁸. Wyrosły z buty zamysł sultański się nie ziścił, co z nieukrywaną satysfakcją obwieszczali piszący, osiągając tym samym zamierzony skutek perswazyjny. Z dzisiejszej perspektywy wagę bojów chocimskich podsumował badacz Leszek Podhorodecki: „W historii długoletnich stosunków polsko-tureckich Chocim 1621 r. był jedynie epizodem, ale bardzo znaczącym, tu [...] po raz pierwszy w Europie została skutecznie powstrzymana niezwyciężona dotąd potęga osmańska, tu złamane zostały sny sułtana o dalszej ekspansji na kraje chrześcijańskie, tu wreszcie Rzeczpospolita jeszcze raz ukazała swą potęgę i zadziwiła całą Europę”⁹⁹.

Odmiennej natury jest kolejne miejsce wspólne; we wszystkich bowiem omawianych drukach z wyjątkiem *Rozmów...* natrafiamy na wyrazy niedosytu, rozczarowania związanego z finałem militarnej konfrontacji. „Hetman [...] tak się potężnie stawił, że pohańcowi utarł za krótki czas rogów, i by był miał prędkie posiłek, nie to, co uczynił, ale o coś większego kusić się miał”¹⁰⁰. Niestety odsiecz nie nadeszła, o czym napomknął Paszkowski, a także autor *Posła...* („Król jeszcze z pospolitym ruszeniem nie nastąpił”¹⁰¹). Gdyby król dotarł na pole bitwy w odpowiednim czasie – strawestujmy tok myśli autora – należałoby, zamiast zawierać pokojowy rozejm, dyktować warunki pokonanym¹⁰². W cytowanej wyżej gazecie ulotnej pojawia się nieco więcej konkretów, choć pozbawione są pożądanej precyzji; wyeksponowano kilka bardziej spektakularnych potyczek, których przywołanie miało dowodzić, że to przede wszystkim Polacy zasługują na chwałę za mężne odparcie nawały tureckiej. Wyraźnie zresztą wybrzmiewa ton polemiczny: „Niechaj mi tu nikt nie mówi (bo Niemcy zwykli zawsze kraść sławę narodowi polskiemu [...]), niechaj – mówię – nikt się z tym nie ozywa, że też tam byli ludzie narodu niemieckiego”¹⁰³.

Uwypuklana dysproporcja ścierających się w boju sił wskazuje dobitnie na doniosłość zwycięstwa. „My – Polacy – [...] pomocy nie mając [...], uczyniliśmy, [...] że [sułtan] sam [...] z swojej własnej ziemie [...] musiał ustępować”¹⁰⁴. Triumf okazuje się zatem tym cenniejszy, że nastąpił mimo niesprzyjających okoliczności (ograniczonej liczby wojska i niedostatecznego uzbrojenia i wyposażenia żołnierzy), co ponoć doprowadziło stojącego na czele dywanu do kompromitujących reakcji wobec rozwoju wypadków

⁹⁸ *Adversaria Abo Terminata Sprawy Woienney, która sie toczyła w Wołoskiej Ziemi, z Tureckim Cesarzem: W Roku terażnieyszym, 1621*, s. [4].

⁹⁹ Podhorodecki, dz. cyt., s. 174.

¹⁰⁰ *Adversaria Abo Terminata Sprawy Woienney, która sie toczyła w Wołoskiej Ziemi, z Tureckim Cesarzem: W Roku terażnieyszym, 1621*, s. [5].

¹⁰¹ *Posel z Wołoch z obozu polskiego*, s. [3].

¹⁰² Por. tamże, s. [3n.].

¹⁰³ Tamże, s. [7n.].

¹⁰⁴ Tamże, s. [3n.].

wojennych: „Z wielkim żalem i niemal do rozpaczę go przywodzącym [...] rwał włosy na głowie z gniewu, a z płaczem złorzeczył baszom i żołnierzom swoim”¹⁰⁵. Ten korzystny bieg zdarzeń, jak przekonuje autor *Posła...*, był skutkiem interwencji Najwyższego („Polska z samym tylko P[anem] Bogiem”¹⁰⁶) i – powtórzmy – „bez postronnych pomocy”¹⁰⁷ ta „garstka rycerstwa polskiego przeciwko ufcom niezliczonym [sułtana] potężnie stanęła”¹⁰⁸, co więcej – tureccy żołnierze „jako niewiasty przed rycerstwem naszym uciekali”¹⁰⁹. Ta nadprzyrodzona interwencja musiała sprzyjać narodowej megalomanii oraz premesjanizmowi ustawicznie podsycanym żywotną, często petryfikowaną ideą spod znaku antemurale christianitatis. W tym świetle zaś triumf pozytywnie weryfikował zasadność wiary, podobnie jak w przypadku spełnionej przepowiedni wywiedzionej z kalendarzowych zbieżności.

Warto zwrócić uwagę na istotny niuans – „wiktoria” chocimska okazała się niejako wspólnym dziełem Pana Zastępów i ludzi, polska wspólnota religijna bowiem na nią „zasłużyła” dzięki odnowie moralnej: „Gniew Boży ubłagawszy, tak okrutnemu smokowi [udało] odjąć się”¹¹⁰. Logika tego stwierdzenia odpowiada koncepcji pojmowania toku dziejów w duchu providencjalizmu, a to oznacza kolejny komplement kierowany do mieszkańców ojczyzny. W *Posle...* zwarty jest jednak paradoks burzący w pewnym stopniu jego spójność – tekst, który wskazuje na uprzywilejowanie polskiej nacji, zwieńczony został przecież stanowczym apelem o stworzenie wielonarodowej koalicji, by dobyć szabel, „każdy [naród] z swojej strony, na tego wilka drapieżnego”¹¹¹. Sprzeczność tę wszakże można usprawiedliwić, wskazując na pragmatyczne nastawienie autora, który wykazał się zdolnością obiektywnej oceny sytuacji, oceny dalekiej od euforii i naiwnego optymizmu, charakteryzującej się dalekowzrocznością i trzeźwością umysłu. Wyrazem tej postawy jest między innymi znacząco podniosłe, trzykrotne użycie czasownika „osłabiać”: „Nieprzyjaciół Krzyża świętego osłabiał. Osłabiał, osłabiał”, czy też przysłowia wyrażonego w rejestrze mowy zbliżonym do kolokwialnego: „Diabeł nie tak jest straszny, jako go malują”¹¹².

Ostatni akapit tego segmentu szkicu poświęćmy *Choraqwi...* Jej autor z dużą przesadą prezentuje rozmiar szyków napastnika: „Turczyn [...] / Pięć kroć sto tysięcy miał”¹¹³ wojska, a w sukurs sułtanowi „Tatarów sto tysięcy przy-

¹⁰⁵ Tamże, s. [5n].

¹⁰⁶ Tamże, s. [4].

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże, s. [5].

¹⁰⁹ Tamże, s. [6].

¹¹⁰ Tamże, s. [4].

¹¹¹ Tamże, s. [11].

¹¹² Tamże, s. [3n].

¹¹³ P a s z k o w s k i, dz. cyt., s. 157.

szło¹¹⁴; tej potędze, „jakby z piekła”¹¹⁵, sprostać miała polska armia w sile prawie sześciokrotnie mniejszej. Dane te drastycznie mijają się z rzeczywistymi wielkościami¹¹⁶. Waler retoryczny i wydźwięk owej nierównowagi został już omówiony, Paszkowskiemu przyświecał jednak inny cel, któremu służyć miała kolejna egzageracja – mianowicie stwierdzenie, że „Polacy wszyscy w całe się wrócili”¹¹⁷, czyli bez uszczerbku, szczęśliwie. Tę informację można uznać za zasadną w odniesieniu do stanu pospolitego ruszenia w czasie odwrotu z miejsca (zbędnej, bo spóźnionej, jak się okazało) mobilizacji, ówczesne przekazy oraz współczesne ustalenia historyczne wskazują jednak na ogrom strat w oddziałach Rzeczypospolitej toczących bój w warownym obozie nad Dniestrem¹¹⁸. Trudno przejść obojętnie obok tego kłamliwego stwierdzenia zamieszczonego w *Chorągwi...* – oddając cześć biernym „zwycięzcom”, wydatnie wspiera ono kształtowaną demagogicznie i z całą świadomością hipokryzji sarmacką pychę. W tym kontekście zrozumiałe jest, że wierszopis postanowił przemilczeć nawet śmierć wodza – hetmana Chodkiewicza. Czas wreszcie na konstatację raczej bulwersującą: Paszkowski, choć przedstawia swoją relację jako naoczny świadek zdarzeń, nie był obecny pod Chocimiem¹¹⁹.

*

Analiza czterech polskich gazet ulotnych z roku 1621 wskazuje, że ich ówczesnego czytelnika – pragnącego na bieżąco śledzić przebieg wojny na południowych granicach państwa – mógł spotkać zawód¹²⁰, wywołany szczupłością zawartych w nich informacji. Oferowały one często treści nieaktualne, aczkolwiek przedstawiały je w takich ujęciach, by powiązać wydarzenia z bliższej lub dalszej przeszłości z bieżącym stanem rzeczy, choćby poprzez atrakcyjną przepowiednię. Tendencyjnie dyskredytowały wroga za pomocą drwin i równie tendencyjnie gloryfikowały rodaków poprzez górnolotne sugestie wskazujące na rzekomy sojusz Polaków z Bogiem. Są w badanych materiałach swoiste pomniki wiary, odwołania do autorytetów oraz ozdobniki w rodzaju

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Por. Podhoroński, dz. cyt., s. 89-91.

¹¹⁷ Paszkowski, dz. cyt., s. 165.

¹¹⁸ Por. Podhoroński, dz. cyt., s. 157n.

¹¹⁹ Por. Kuran, *Marcin Paszkowski – poeta okolicznościowy i moralista*, s. 320.

¹²⁰ Pomijamy tu oczywisty wpływ uwarunkowań kolportażu wiadomości w wieku XVII (na ten temat zob. U. Augustyniak, *Informacja i propaganda w Polsce za Zygmunta III*, PWN, Warszawa 1981), istotną rolę odgrywała w tym zakresie prywatna korespondencja szlachecka (por. tamże, s. 138), a jej treść czy dostęp do niej zależały od pozycji zajmowanej w rozmaicie (koligacyjnie, towarzysko, politycznie, geograficznie) zhierarchizowanej społeczności tamtych czasów (por. tamże, s. 46).

odniesień do egzotycznych „elefantów”¹²¹ lub afrykańskiego odpowiednika bazyliuszka, a także mitologicznych potworów, jak „hydra stugłowa”¹²², czy do toposów właściwych Turkom (na przykład naigrawanie się z fryzur i okryć głowy muzułmanów). Druki te to varia, w których znalazły się tylko niektóre szczegóły dotyczące batalii. Właściwie tylko jeden temat, na pewno najwyższej rangi, był w tych gazetach poruszany dość regularnie – to sprawa wygranej, raz jeden (w *Pośle...*) oceniana z dystansem, obiektywnie.

Omawiane druki powstały w warunkach rywalizacji oficyn typograficznych, konkurujących o palmę pierwszeństwa na rynku wydawniczym, którą zapewniały publikacje przynoszące najbardziej aktualne wiadomości. Świadczyć o tym może refleksja zamieszczona w *Adversariach...*: „Był pod ten czas rozmaitych nowin siła, a cóż kiedy omylnie”¹²³. Dopiero relacje takie, jak dziennik Zbigniewskiego, gwarantowały stosunkowo miarodajne informacje. Wstęp do tego sprawozdania spisane przez naocznego obserwatora, podobnie jak inne druki (a w szczególności *Chorągiew...*, bezzasadnie wychwalająca udział oddziałów pospolitego ruszenia w zwycięskiej bitwie), obciążony był „nawisem” ideowym, który zaciemniał obraz bitwy chocimskiej. Wykluczone z grupy gazet ulotnych *Niepospolite ruszenie...* Dzwonowskiego¹²⁴, mimo że oparte na wizji „świata na opak”, daje natomiast zaskakująco wiarygodny wgląd w istotę „przysługi” odwodowych jednostek komenderowanych przez króla.

Podsumowując, można powiedzieć, że prawda zawarta w przypominanych tu broszurach była znacząco niekompletna, wyretuszowana, przemilczana, czasem wypaczona przez nadmierną ornamentację bądź zwykłe łgarstwo. Pozostawała zatem niedostępna dla autentycznie zainteresowanych wiedzą o ważnym w dziejach Europy epizodzie militarnym, jakim okazała się bitwa chocimska z roku 1621. Wiedzę tę zwykle zastępowały doraźne narracje, przetrwały jednak również istotne świadectwa historyczne. Między innymi dlatego Paulina Buchwald-Pelcowa w tytule swojego studium zacytowała słowa wieńczące dziewiętnastowieczną antologię diariuszy o wyprawie chocimskiej: „Imiona wasze wiek wiekowi podawać będzie”¹²⁵, co zapowiadało nie tylko „horyzonty prawdy”, ale również pamięć o wydarzeniach roku 1621.

¹²¹ *Posel z Wołoch z obozu polskiego*, s. [6].

¹²² *Adversaria Abo Terminata Sprawy Woienney, która sie toczyła w Wołoskiej Ziemi, z Tureckim Cesarzem: W Roku terażnieyszym, 1621*, s. [4].

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Druku tego nie rejestruje Cyfrowa Biblioteka Druków Ulotnych.

¹²⁵ Zob. B u c h w a l d - P e l c o w a, dz. cyt. Pełne brzmienie fragmentu: „Imiona wasze w wiecznej pamięci u ludzi, a nawet u cudzoziemskich pisarzy w dziejach wskrzeszonych ożyją, i terażniejszą posługą waszą wiek wiekowi, jako z rąk do rąk, podawać będzie” (*Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621*, s. 184).

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Augustyniak, Urszula. *Informacja i propaganda w Polsce za Zygmunta III*. Warszawa: PWN, 1981.
- Brückner, Aleksander. "Wstęp." In Wacław Potocki, *Wojna chocimska*. Edited by Aleksander Brückner. Wrocław and Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich and De Agostini, 2003.
- Buchwald-Pelcowa, Paulina. "Imiona wasze wiek wiekowi podawać będzie...": Kilka kartek z dziejów sławy wojny chocimskiej 1621 roku." In *Wojny, bitwy i potyczki w kulturze staropolskiej*. Edited by Wiesław Pawlak and Magdalena Piskała. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2011.
- Daminaeus, Krzysztof. *Liga z zawada Koła poselskiego, spólnego narodu K. P. y W. X. Lit.*, Kraków: 1596. <https://wbc.poznan.pl/dlibra/publication/349656/edition/287663/content>.
- Długosz, Jan. *Bitwa grunwaldzka (z historii Polski)*. Edited Jan Dąbrowski. Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1920.
- Dzwonowski, Jan. "Niepospolite ruszenie abo Gęsia wojna." In *Antologia literatury sowizdrzalskiej*. Edited by Stanisław Grzeszczuk. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1985.
- Herodot. *Dzieje*. Edited and translated by Seweryn Hammer. Warszawa: Czytelnik, 2008.
- Kochanowski, Jan. "Kolęda." In Kochanowski, *Pieśni*. Edited by Ludwika Szczerbicka-Ślęk. Wrocław, Warszawa, and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1970.
- . *Proporzec Albo Hold Pruski*. Kraków: Jan Januszowski, 1587.
- . "Szachy." In Kochanowski, *Dzieła Polskie*. Edited by Julian Krzyżanowski. Warszawa: PIW, 1989.
- Kołodziejczyk, Dariusz. "Native Nobilities and Foreign Absolutism: A Polish-Ottoman Case." *Studia Caroliensa*, nos. 3–4 (2004): 303–8.
- Korzon, Tadeusz. *Dzieje wojen i wojskowości w Polsce: Epoka przedrozbiorowa*. Vol. 2. Lwów, Warszawa, and Kraków: Akademia Umiejętności, 1912.
- Krocak, Jerzy. "Jeśli mię wieźdźba prawdziwa uwodzi..." *Prognostyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut, 2006.
- Kucharczyk, Monika. "Sposoby kreacji postaci Jana Karola Chodkiewicza w *Pamiętce rycerstwa sarmackiego* Wojciecha Rakowskiego (?) i *Chorągwi Sauromackiej w Wołoszech* Marcina Paszkowskiego." *Wschodni Rocznik Humanistyczny* 5 (2008): 53–61.
- Kuran, Michał. "Chorągiew sauromacka w *Wołoszech* Marcina Paszkowskiego jako przykład epickich nowin poświęconych batalii chocimskiej z 1621 roku." *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica*, no. 10 (2008): 21–38.
- . *Marcin Paszkowski – poeta okolicznościowy i moralista z pierwszej połowy XVII wieku*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2012.

- [Lubomirski, Stanisław.] “Stanisława Lubomirskiego Dziennik wyprawy Chocimskiej.” In *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621 Jana hrabi z Ostrogora, Prokopa Zbigniewskiego, Stanisława Lubomirskiego i Jakóba Sobieskiego*. Edited by Żegota Pauli. Kraków: Nakład Józefa Czecha, 1853.
- Łopatecki, Karol. *Organizacja, prawo i dyscyplina w polskim i litewskim pospolitym ruszeniu (do połowy XVII wieku)*. Białystok: Instytut Badań nad Dziedzictwem Kulturowym Europy, 2013.
- . “Udział ‘sejmików’ wojskowych przy tworzeniu i ogłaszaniu artykułów wojskowych w XVI i XVII stuleciu.” *Miscellanea Historico-Iuridica* 12 (2013): 75–101.
- [Mandeville, John]. *Voyages and Travels by Sir John Mandeville*. Edited by Arthur Layard. New York: D. Appleton and Company, 1899.
- Nowak-Dłużewski, Juliusz. *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce: Zygmunt III*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1971.
- [Ostrog, Jan]. “Jana z Ostrogora Dziennik wyprawy chocimskiej.” In *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621 Jana hrabi z Ostrogora, Prokopa Zbigniewskiego, Stanisława Lubomirskiego i Jakóba Sobieskiego*. Edited by Żegota Pauli. Kraków: Nakład Józefa Czecha, 1853.
- . *Woina wołoska od Cesarza Tureckiego Osmana przeciwko Koronie Polskiej podniesiona za panowania Najjaśniejszego Pana Zygmunta III do Jaśnie Pana Piotra za Bnina Opalińskiego*. Poznań: Nakład Jana Wolraba, 1622.
- [Paszkowski, Marcin.] *Chorągiew Sauromacka w Wołoszech, To iest, Pospolite y szczęśliwe zwrocenie Polakow z Wołoch: W Roku terażniejszym, 1621 Opisana przez Marcina Paszkowskiego*. n.p.: 1621. Biblioteka Jagiellońska. Reference number BJ St. Dr. 311067.
- . “Chorągiew sauromacka, to jest pospolite ruszenie i szczęśliwe zwrócenie Polaków z Wołoch w roku terażniejszym 1621.” In Marcin Paszkowski, *Utwory okolicznościowe*. Vol. 2. Edited by Michał Kuran and Roman Krzywy. Warszawa: Sub Lupa, 2017.
- Podhorodecki, Leszek. *Chocim 1621*. Warszawa: Bellona, 2008.
- Posel z Wołoch z obozy polskiego Roku 1621*. Kraków: Drukarnia Frąnciszka Sálezego, 1621. Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie. Reference number 12175 I.
- Raby, Julian. “Mehmed the Conqueror and the Equestrian Statue of the Augustaion.” *Illinois Classical Studies* 12, no. 2 (1987): 305–13.
- Rozmowy swieze o Nowinach z Ukráiny, Węgier y z Turek*. Kraków: 1621. Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Reference number XVII-1663-III.
- Schedel, Hartmann. *Liber cronicarum cum figuris ymaginibus ab inicio mundi*. Nuremberg: Anton Koberger, 1492.
- [Sobieski, Jakub.] “Jakóba Sobieskiego wojewodzica lubelskiego Dziennik wyprawy Chocimskiej.” In *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621 Jana hrabi z Ostrogora, Prokopa Zbigniewskiego, Stanisława Lubomirskiego i Jakóba Sobieskiego*. Edited by Żegota Pauli. Kraków: Nakład Józefa Czecha, 1853.

- Srogosz, Tadeusz. *Żołnierz swawolny: Z dziejów obyczajów armii koronnej w XVII wieku*. Warszawa: DiG, 2010.
- Sznajder, Marek. "Między *Diariuszem* Prokopa Zbigniewskiego a *Chorągwią sauro-matką* Marcina Paszkowskiego – pamiętnikarski wzorzec prozą i jego wierszowane powielenie propagandowe." *Scripta Humana: Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego*, no. 2 (2014): 39–54.
- Sztyber, Radosław. "Chorągiew sauromatka [...] Marcina Paszkowskiego: Druga w XXI wieku (re)edycja siedemnastowiecznej broszury (w stronę uzupełnień, sprostowań, wyjaśnień)." In *Studia bibliologiczno-edytorskie: Edycje. Prasa. Czytelnictwo (analizy – materiały – przeglądy)*. Edited by Katarzyna Grabias-Banaszewska and Radosław Sztyber. Zielona Góra: Instytut Filologii Polskiej, 2015.
- . "Na marginesie i wokół zagadkowego rebusu z 1621 roku." *Filologia Polska: Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego* 1 (2015): 39–62.
- . "O wymowie *Chorągwi sauromatckiej* Marcina Paszkowskiego." *Scripta Humana: Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego*, no. 1 (2013): 55–71.
- . "*Posel z Wołoch z obozu polskiego* – polska gazeta ulotna o batalii chocimskiej w 1621 roku (minimonografia i edycja krytyczna)." *Filologia Polska: Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego* 3 (2017): 31–58.
- . "Propagandowy potencjał tradycji w świetle współczesnych polskich 'gazet ulotnych' o batalii chocimskiej w 1621 roku." In *Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej*. Edited by Wojciech Charchalis and Bogdan Trocha. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2015.
- . "W oczekiwaniu na wyteśknione i 'pocieszne nowiny' z 1621 roku: Zapomniany 'prolog' do *Diariusza* Prokopa Zbigniewskiego." *Scripta Humana: Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego*, no. 2 (2014): 15–38.
- . "Wymiar quasi-religijny polskich gazet ulotnych o batalii chocimskiej z 1621 r. i kilka przyczynków (przegląd wybranych zagadnień)." *Tematy i Konteksty* 11, no. 6 (2016): 204–24.
- Tretiak, Józef. *Historia wojny chocimskiej 1621 r.* Lwów: Nakład Księgarni Seyfartha i Czajkowskiego, 1889.
- Twardowski, Samuel. *Przeważna legacja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III Wazy do sultana Mustafy*. Edited by Roman Krzywy. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2000.
- Ulewicz, Tadeusz. *Sarmacja: Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej*. Kraków: Collegium Columbinum, 2006.
- Wisner, Henryk. *Władysław IV Waza*. Wrocław, Warszawa, and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2009.
- Zawadzki, Konrad. *Gazety ulotne polskie i Polski dotyczące XVI–XVIII wieku: Bibliografia*. Vol. 1. 1514–1661. Wrocław, Warszawa, Kraków, and Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1977.
- . *Początki prasy polskiej: Gazety ulotne i seryjne XVI–XVIII wieku*. Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2002.

- . *Prasa ulotna za Zygmunta III*. Warszawa: Zamek Królewski w Warszawie, 1997.
- [Zbigniewski, Prokop.] *Adversaria Abo Terminata Sprawy Wojenney, która sie toczyła w Wołoskiej Ziemi z Tureckim Cesarzem: W Roku terażnieyszym 1621 Opisana przez Prokopa Zbigniewskiego*. n.p.: 1621. Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie. Reference number 12167 I.
- . “Prokopa Zbigniewskiego Dziennik wyprawy chocimskiej: R. 1621.” In *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621 Jana hrabi z Ostroroga, Prokopa Zbigniewskiego, Stanisława Lubomirskiego i Jakóba Sobieskiego*. Edited by Żegota Pauli. Kraków: Nakład Józefa Czecha, 1853..

ABSTRAKT / ABSTRACT

Radosław SZTYBER – Horyzonty prawdy w polskich gazetach ulotnych z roku 1621. W czterechsetlecie batalii chocimskiej

DOI 10.12887/34-2021-3-135-16

Artykuł stanowi przegląd czterech polskich gazet ogłoszonych w roku 1621, zawierających informacje na temat batalii Rzeczypospolitej przeciw siłom tureckim, która zakończyła się podpisaniem traktatu pokojowego. Zasadniczym celem szkicu jest ukazanie obrazu konfliktu opisanego w tych starodrukach, wydanych bezpośrednio po bitwie bądź jeszcze w jej trakcie. Analizy koncentrują się zwłaszcza na deklaracjach autorskich, rozmaitych ornamentach literackich oraz na „prawdzie” o przebiegu wojny dokumentowanej w owych broszurach. Ich autorzy za pomocą rozmaitych środków perswazji starają się przekonać czytelnika, że Koronie Polskiej pisane jest niewątpliwie zwycięstwo, między innymi dzięki Boskiej interwencji. Mimo ich zapewnień o rzetelności przekazu, informacje zawarte w tekstach w dużej mierze są niemiarodajne, czy to ze względu na propagandowy cel broszur, czy z powodu braku wiedzy autorów o przebiegu bitwy. Jedna z badanych wypowiedzi ma cechy realistycznej oceny rozwoju wypadków i racjonalnie ukazuje potencjalne niebezpieczeństwo, w owym czasie nadal zagrażające Polsce ze strony imperium osmańskiego.

Słowa kluczowe: polska literatura okolicznościowa XVII wieku, gazety ulotne, bitwa pod Chocimiem w roku 1621, Marcin Paszkowski

Kontakt: Zakład Literaturoznawstwa, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Zielonogórski, al. Wojska Polskiego 69, p. 151D, 65-762 Zielona Góra

E-mail: r.sztyber@ifp.uz.zgora.pl

Tel. 68 3284701

<http://www.ifp.uz.zgora.pl/index.php/o-instytucie/struktura-instytutu/120-zaklad-literaturoznawstwa/165-radoslaw-sztyber>

<https://orcid.org/0000-0003-2955-1597>

Radosław SZTYBER, The Horizons of Truth in Polish Occasional Brochures of 1621:
On the 400th Anniversary of the Battle of Khotyn

DOI 10.12887/34-2021-3-135-16

The article comprises a scrutiny of four Polish pamphlets issued in 1621 in order to provide information on the battle between the army of the Polish-Lithuanian Commonwealth and the invading Ottoman Imperial army taking place near Khotyn. The battle would end with a peace treaty. The primary goal of the paper is to outline the image of the conflict, as it was described in the studied incunables, which were printed either soon after the battle was over or when it was still in progress. The analysis is focused primarily on the declarations made by the authors of the studied texts, on the stylistic devices they employed, and on the issue of truthfulness of the reports on the course of the battle, as documented in the pamphlets in question. Their authors reverted to multiple forms of persuasion in order to inculcate the belief in their readers that the Polish Crown was destined to win the battle and that the victory would be ultimately ensured by Divine intervention. Although the authors of the pamphlets claimed that their reports were reliable, the information they conveyed was to a large extent untrue, whether due to the propagandist nature of the brochures or as a result of the authors' ignorance as to the actual course of the battle. However, one of the pamphlets under scrutiny comprises a realistic overview of the events, and its author rationally describes the potential threat the Ottoman Empire still posed to Poland at the time.

Keywords: 17th century Polish pamphlets, occasional brochures, the Khotyn battle of 1621, Marcin Paszkowski

Contact: Zakład Literaturoznawstwa, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Zielonogórski, al. Wojska Polskiego 69, p. 151D, 65-762 Zielona Góra, Poland

E-mail: r.sztyber@ifp.uz.zgora.pl

Phone: +48 68 3284701

<http://www.ifp.uz.zgora.pl/index.php/o-instytucie/struktura-instytutu/120-zaklad-literaturoznawstwa/165-radoslaw-sztyber>

<https://orcid.org/0000-0003-2955-1597>

Angelika PAWLACZYK

MIĘDZY RADOŚCIĄ A NOSTALGIĄ Pamięć o komunizmie w polskiej społeczności Stryja na Ukrainie

Wspomnienia niektórych osób są tak głęboko traumatyczne, że mimo gwarantowanych obecnie prawem przywilejów (na przykład możliwości ubiegania się o tak zwaną Kartę Polaka, członkostwa w organizacjach polonijnych czy ułatwionych wyjazdów do Polski) w dalszym ciągu boją się one przyznawać do swojego pochodzenia. Ma to związek z prześladowaniami polskości doświadczanymi przez nie w przeszłości.

Pierwszy i zarazem ostatni¹ regularny spis powszechny przeprowadzony został na Ukrainie w roku 2001. Z zebranych w tamtym czasie danych wynika, że mniejszości narodowe stanowią 22,2% ludności. Według oficjalnych informacji w kraju mieszka nieco ponad 144 tysiące Polaków (stanowiących 0,3% ludności), którzy nie zaludniają zwartego obszaru. Ich skupiska rozproszone są na całym terytorium państwa, przy czym największe notuje się w obwodach żytomierskim (49 tys.) i lwowskim (18,9 tys.)². Jednak dane z roku 2001 ze względu na upływ czasu i sytuację w kraju (konflikt zbrojny i aneksję Krymu) uznawane są za nieaktualne i wątpliwe³.

Obecnie działa wiele organizacji skupiających Polonię i Polaków mieszkających na Ukrainie, a jedną z nich jest Towarzystwo Kultury Polskiej Ziemi Lwowskiej (TKPZL), które liczy około dwudziestu oddziałów znajdujących się w różnych częściach obwodu lwowskiego. Jego nadrzędnym celem jest zrzeszanie mniejszości oraz rozwijanie polskiej kultury i tradycji. W roku 1991 w Stryju, gdzie wciąż jeszcze odnaleźć można ślady polskości, utworzony

¹ Spis powszechny ludności Ukrainy, który przeprowadzony został w roku 2001, uznawany jest za najbardziej wiarygodne źródło informacji dotyczące liczebności i rozmieszczenia mniejszości narodowych w tym państwie. Autorzy raportu na temat kondycji środowisk polskich na Ukrainie i Białorusi z roku 2020 piszą o czterech podejmowanych przez Ukrainę próbach przeprowadzenia spisu, które do tej pory nie zakończyły się jeszcze powodzeniem. Nowe źródło wiedzy stanowić mógłby przedstawiony przez ministra Dmytro Dubiłęta w roku 2019 elektroniczny spis ludności, ale między innymi ze względu na brak w nim informacji na temat grup narodowościowych jest on uznawany za niezetelny i mało wiarygodny (por. B. Czajka, A. Lewkowicz, M. Lewkowicz, *Kondycja środowisk polskich na Ukrainie i Białorusi. Współczesność i perspektywy*, „Centrum Analiz i Badań Historycznych Instytutu im. Gen. Andersa” 2020, nr 1, s. 6).

² Por. A. Pogońdek, *Status prawny mniejszości narodowych na Ukrainie*, Instytut Wymiaru Sprawiedliwości, Warszawa 2020, s. 6.

³ Por. Czajka, Lewkowicz, Lewkowicz, dz. cyt., s. 1.

został jeden z jego oddziałów⁴. Członkowie TKPZL⁵ starają się wzmacniać polskość przez podtrzymywanie kontaktu z polszczyzną (głównie w sferze religijnej i rodzinnej) oraz dbałość o zachowanie przekazanych im przed laty tradycji. Duże znaczenie ma dla nich historia, która wyrażana jest w licznych wspomnieniach.

Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania wspomnień o komunistycznej przeszłości oraz stosunku polskiej społeczności w Stryju na Ukrainie do pamięci. Źródło prezentowanego materiału stanowią wywiady przeprowadzone z przedstawicielami tej społeczności⁶, zarejestrowane podczas badań socjolingwistycznych w latach 2018 i 2019, dotyczących dwujęzyczności i dwukulturowości.

PAMIĘĆ ZBIOROWA JAKO PRZEDMIOT BADAŃ

Pamięć zbiorowa jest przedmiotem zainteresowań wielu badaczy, reprezentujących różne dyscypliny naukowe. W największym chyba stopniu do rozpowszechnienia badań tego zjawiska przyczyniła się opublikowana po raz

⁴ Stryjski oddział Towarzystwa Kultury Polskiej Ziemi Lwowskiej nie jest jedyną polską organizacją działającą w Stryju. Według informacji Stowarzyszenia „Wspólnota Polska” w mieście swoją działalność prowadzą również: Kulturalno-Oświatowe Centrum im. Kornela Makuszyńskiego, Polska Szkoła Sobotnia przy Szkole Średniej nr 1, Rzymsko-Katolicka Parafia p.w. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny oraz Sanktuarium Matki Bożej „Piastunki Ludzkich Nadziei” (zob. Stowarzyszenie „Wspólnota Polska”, <http://wspolnotapolska.org.pl/polonja/>). Informację o pozaszkolnych placówkach oświatowych odnaleźć można dodatkowo na stronie Zjednoczenia Nauczycieli Polskich na Ukrainie. Dowiadujemy się z niej, że obecnie w Stryju zarejestrowane są dwie szkoły sobotnio-niedzielne – Szkoła Polskiej Mniejszości Narodowej przy Szkole Ogólnokształcącej I-II stopnia nr 1 i placówka pozaszkolna polskiej mniejszości narodowej przy KOC im. K. Makuszyńskiego (zob. Zjednoczenie Nauczycieli Polskich na Ukrainie, znu.org.ua/nauczanie-jezyka-polskiego-na-ukrainie/pozaszkolne-placowki-oswiatowe).

⁵ Zgodnie z ustną informacją otrzymaną w lipcu roku 2018 od prezesa stryjskiego oddziału TKPZL w organizacji zarejestrowanych jest około trzystu dwudziestu osób.

⁶ W latach 2018 i 2019 autorka niniejszego artykułu we współpracy ze stryjskim oddziałem Towarzystwa Kultury Polskiej Ziemi Lwowskiej zorganizowała „Letnią Szkołę Języka i Kultury Polskiej”. W zajęciach edukacyjnych udział wzięły głównie osoby posiadające polskie pochodzenie i deklarujące przynależność do polskiej organizacji. Równolegle prowadzone były metodą wywiadu ustnego (utrwanianego na dyktafonie za zgodą informatora) badania socjolingwistyczne z uczestnikami letniej szkoły oraz członkami ich rodzin. Autorce artykułu udało się dotrzeć do trzydziestu trzech osób, które wyraziły chęć udzielenia informacji na temat swojego życia prywatnego oraz życia całej wspólnoty polskiej mieszkającej w Stryju. Rozmowy dotyczyły między innymi historii Polaków, osób mieszkających na danym terytorium, ich sytuacji językowej i pamięci o przeszłości. Mimo że w prowadzonych badaniach nie stosowano kryteriów doboru grupy badawczej, ze względu na powtarzanie się informacji uzyskanych od różnych informatorów (reprezentujących głównie starsze i średnie pokolenie) w roku 2018 i 2019 otrzymane wyniki uznaje się za względnie miarodajne dla całej polskiej społeczności Stryja.

pierwszy w roku 1925 praca *Spoleczne ramy pamięci* autorstwa Maurice'a Halbwachsa⁷, jednego z czołowych reprezentantów szkoły durkheimowskiej. W napisanym przez Marcina Króla wstępie do jej polskiego wydania przeczytać można o istotnych, zdaniem Halbwachsa, różnicach między pamięcią zbiorową a historyczną: „Różnica opiera się na dwóch, co najmniej, kwestiach. Po pierwsze, pamięć zbiorowa to ciągły bieg myśli, ciągłość ta jest całkowicie naturalna, z przeszłości początkowo zachowane zostaje wszystko, stopniowo ulegają zatarciu te wspomnienia, które nie są już żywe w świadomości danej grupy. Historii ciągłość nie interesuje, zwraca ona uwagę na zmiany i różnice, a nie na podobieństwa, sytuuje się poza jakimkolwiek grupowym punktem widzenia i klasyfikuje wydarzenia z takiego zewnętrznego stanowiska. Po drugie, historia jest jedna, a pamięci zbiorowych jest tyle, ile jest grup społecznych i wreszcie pamięć historyczna nie spogląda na minione wydarzenia przez pryzmat teraźniejszości”⁸.

Na gruncie polskim próbę zdefiniowania pojęcia pamięci zbiorowej podejmowało wielu socjologów. Nina Assorodobraj w artykule z roku 1963 określa ją jako świadomość historyczną i przedstawia jej symptomy oraz propozycje badawcze⁹. Nieco później wyniki przeprowadzonych badań empirycznych tego zjawiska prezentuje w opracowaniu poświęconym przemianom obrazu przeszłości Polski Andrzej Szpociński¹⁰. Jednego z ważniejszych rozszerzeń definicji dokonuje kilka lat później Barbara Szacka, według której „społeczna pamięć przeszłości”¹¹ obejmuje „wszystkie podzielane przez członków danej zbiorowości wyobrażenia o tym, co działo się w jej przeszłości, a także wszelkie formy upamiętniania tej przeszłości”¹². Zaproponowana przez badaczkę definicja znajduje do tej pory zastosowanie w wielu pracach polskich uczonych¹³ i w niniejszym opracowaniu również odwołam się do tej właśnie koncepcji.

⁷ Zob. M. H a l b w a c h s, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.

⁸ M. K r ó l, *Wstęp do wydania polskiego*, w: Halbwachs, dz. cyt., s. xix.

⁹ Zob. N. A s s o r o d o b r a j, „Żywa historia”. *Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze*, „Studia Socjologiczne” 2(1963) nr 9, s. 5-45.

¹⁰ Zob. A. S z p o c i Ń s k i, *Przemiany obrazu przeszłości Polski. Analiza słuchowisk historycznych dla szkół podstawowych 1951-1984*, Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1989.

¹¹ B. S z a c k a, *Spoleczna pamięć polskiej przeszłości narodowej w latach 1965-1988*, w: *Czas przeszły i pamięć społeczna. Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965-1988*, red. B. Szacka, A. Sawisz, Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990, s. 8.

¹² Tamże.

¹³ Zob. m.in. G. G l i w k a, *Pamięć zbiorowa – jej funkcje i mechanizmy przekazu w kontekście badań Barbary Szackiej i Andrzeja Szpocińskiego*, „Rozprawy Społeczne” 13(2019) nr 2, s. 13-27; E. L i t a k, *Pamięć jako „lustro i lampa” tożsamości. Pamięć i tożsamość zbiorowa oraz wybrane aspekty relacji między nimi*, w: *Pejzaże tożsamości: teoria i empiria w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Litak, R. Furman, H. Bożek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego,

PAMIĘĆ ZBIOROWA W POLSKIEJ SPOŁECZNOŚCI STRYJA

W oparciu o koncepcję sformułowaną przez Barbarę Szacką pamięć rozumiana jest w niniejszych rozważaniach jako „wyobrażenia o przeszłości własnej grupy, konstruowane przez jednostki z zapamiętanych przez nie [...] informacji pochodzących z różnych źródeł i docierających do nich różnymi kanałami”¹⁴. W zgromadzonym w latach 2018-2019 materiale socjolingwistycznym odnaleźć można szereg wypowiedzi o charakterze wspomnieniowym. Przedstawiciele mniejszości polskiej często wracają wspomnieniami do czasów minionych, podkreślając, że w czasach radzieckich rozmowy o historii, jak i o kwestiach tożsamościowych, były w domu rodzinnym tematem tabu. Jarosław Poliszczuk w artykule poświęconym postpamięci wymienia szereg „przemilczanych” w społeczeństwie poradzieckim faktów z przeszłości, do których zaliczają się te związane z funkcjonowaniem w systemie komunistycznym. Zdaniem badacza ich ujawnianie budzi dyskusję, które uwidaczniają pewne kontrasty charakteryzujące mieszkańców Ukrainy¹⁵. Do czasów drugiej wojny światowej, przed okresem socjalizmu, mieszkający w Stryju Polacy rozmawiali z rodziną oraz niektórymi sąsiadami w języku polskim. Przerwanie międzypokoleniowej transmisji polszczyzny nastąpiło w pokoleniu średnim, które rodziło się i wychowywało w czasach radzieckich: „Dlatego byli takie czasy, że nie można było o niczym rozmawiać i ja, kiedy ja już teraz... może ja wiem nie tak bardzo rozumiem, ale rozumiem, dlaczego nigdy się ni o czym w domu nie rozmawiało. Byli święta, były okna zasłonięte. Jeszcze tak na wioskach ukraińskie święta to tak, a tak jak polskie? Myśmy zawsze świętowali, aleśmy świętowali w sercu [...]. To byli straszne czasy byli i to było tak, nie się o tym nie mówiło” (K1947)¹⁶.

Jak wynika z przekazanych informacji, pomimo obawy przed możliwymi konsekwencjami płynącymi z porozumiewania się w języku niedozwolonym

Kraków 2011, s. 249-261; P. Z a k r z e w s k i, „*Nasz kolchoz był milionerem*”. *Pamięć czasów radzieckich w społeczności naddunajskich staroobrzędowców*, w: *Lipowanie: kultura religijna i tożsamość naddunajskich staroobrzędowców*, red. W. Lipiński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s. 117-141.

¹⁴ B. S z a c k a, *Czas przeszły. Pamięć-mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 44.

¹⁵ Por. J. P o l i s z c z u k, *Mapa pamięci w ujęciu pokoleniowym: wymiar ukraiński*, w: *Świadectwa pamięci. W kręgu źródeł i dyskursów (od XIX wieku do dzisiaj)*, red. E. Dąbrowicz, B. Larenta, M. Domura, Alter Studio, Białystok 2017, s. 351.

¹⁶ Wypowiedzi przytaczane są w zapisie ortograficznym uwzględniającym ukraińskie i rosyjskie zapożyczenia oraz kalki, a także specyficzne cechy stryjskiej (południowokresowej) polszczyzny, odbiegającej od standardowego wariantu języka polskiego. Ze względu na gwarancję anonimowości w symbolu następującym po każdej z przywołanych wypowiedzi zakodowano jedynie płeć i rok urodzenia rozmówcy.

czy posiadania polskich korzeni w części rodzin polszczyzna wciąż obecna była w sferze domowej: „W czasach radzieckich to były czasy trudne i ten język używał się tylko w domu i tak żeby nikogo cudzego nie było i w kościele, że dzięki kościołowi w Stryju ta kultura polska przetrwała, dzięki kościołowi [...]. Bo ich rodzice bali się po prostu. Ja tak myślę, że bali się mówić na publiczność tak, że są Polakami” (K1987).

Antypolskie nastroje w czasach radzieckich¹⁷ mogły mieć związek z pochodzeniem informatorów. Przedstawiciele pokolenia starszego często wychowywali się w rodzinach homogenicznych – polskich, w których językiem sfery życia codziennego była polszczyzna. Ich dzieci zaliczane są już do pokolenia osób pamiętających realia, w których niemożliwe było swobodne porozumiewanie się w języku polskim, zrzeszanie się w polskich organizacjach społeczno-kulturalnych czy nawet uczestnictwo w życiu religijnym¹⁸. Znajomość języka przodków, podtrzymywanie tradycji czy wyznawanie wiary w języku polskim często przysparzały wielu problemów przedstawicielom mniejszości, przez co nie zawsze czuli się oni bezpiecznie: „Ja... no tak znała takich rodzin, że byli Polacy i tak się na nich, tak niewiedomo, jak na jakiś wrogów. A teraz tak jest spokojnie. Jest jakoś tak, ja bym powiedziała, jakaś taka miłość, przyjaźń i dobrze. Tak ma być” (K1947).

Wspomnienia niektórych osób są tak głęboko traumatyczne, że mimo gwarantowanych obecnie prawem przywilejów (na przykład możliwości ubiegania się o tak zwaną Kartę Polaka, członkostwa w organizacjach polonijnych czy ułatwionych wyjazdów do Polski) w dalszym ciągu boją się one przyznawać do swojego pochodzenia. Ma to związek z prześladowaniami polskości doświadczanymi przez nie w przeszłości: „U mnie w pracy pracuje kobieta, że u niej dwoje rodziców to byli Polakami. Ona zna język polski, ale już ze swoimi dziećmi nie rozmawia po polsku, bo wyszła za mąż za Ukraińca. Jakby nie jest to przyczyną, bo dzieci znają język polski, ale już tak na co dzień jego nie używają. No, że mieszane rodziny. Potem jeszcze ten strach, co był jeszcze z tych czasów radzieckich, kiedy nie wolno było mówić, że jesteśmy Polakami; i jaki przykład tego zastraszenia ludzi, że jedna rodzina nawet do tych czasów, że już wolna Ukraina tam z dziewięćdziesiątego pierwszego roku, nie przyznają się do swojego polskiego pochodzenia” (K1987).

¹⁷ W czasach radzieckich aktywność Polaków na Ukrainie była ograniczona. Negatywnie postrzegano także deklaracje ludzi o ich polskim pochodzeniu. Henryk Stroński zauważa, że „demonstrowanie [...] polskości [...] było rzeczą utrudnioną, a nawet niebezpieczną” (H. S t r o ņ s k i, *Polacy na Ukrainie i Ukraińcy w Polsce jako czynniki w stosunkach polsko-ukraińskich*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 28(2014), s. 402) i dlatego często dochodziło do zacierania śladów polskości i asymilacji Polaków, co potwierdzały dodatkowo prowadzone w ówczesnych czasach spisy ludności (por. tamże).

¹⁸ Por. C z a j k a, L e w k o w i c z, L e w k o w i c z, dz. cyt., s. 29.

Pamięć mieszkańców postsowieckich republik, w tym Ukrainy, pełna jest sprzeczności. Okres radziecki bywa przez nich oceniany pozytywnie ze względu na fakt, że państwo komunistyczne było gwarantem bezpieczeństwa socjalnego mieszkańców: „Ale wtedy ludzie byli jakby więcej... otwarci, dobre i jeszcze po studiach znał, że zawsze znajdziesz pracę, jeżeli nie pracował, to mógł trafić do więzienia. Jakby tak socjalnie ludzie byli więcej zaszcziszczeni, obronione” (K1987).

W artykule dotyczącym traumy postkomunizmu na Ukrainie Piotr Długosz przywołuje wyniki badań organizacji Eurasiamonitor, które wskazują, że mimo upływu kilkudziesięciu lat mieszkańcy postsowieckich państw wciąż nie mogą odnaleźć się w nowej rzeczywistości i wracają wspomnieniami do „czasów świetności sowieckiego imperium”¹⁹. Nostalgia i pozytywna opinia o okresie radzieckim mają swoje źródło również w fakcie, że państwo było wówczas gwarantem stabilnej pracy i pełnego zatrudnienia, a co za tym idzie – osiągnięcia życiowej stabilizacji: „Nie było tak za dużo produktów. Po sklepach trzeba było z rana od piątej godziny za mlekiem, za chlebem. [...] Kiedy skończyli studia, to zawsze dostawali skierowanie do pracy” (K1974).

Stabilizacja najczęściej kojarzona jest przez mieszkańców Stryja z posiadaniem rodziny, przyjaciół, zaplecza finansowego, dachu nad głową oraz pracy. Ta ostatnia, zdaniem informatorów, stanowi jeden z ważniejszych obszarów życiowych człowieka, dlatego też jej gwarancja w okresie radzieckim zapewniała ludziom spokój o przyszłość oraz poczucie bezpieczeństwa: „Dla mnie, tak jak ja rosła w tych czasach i jak teraz widzę ten fałsz, dla mnie była lepiej w tamte czasy. Choć Rosjanie dużo źle zrobili. Dużo, bo u mego ojca było 25 hektary ziemi. To bardzo dużo, że tam do niego robotniki jakieś przychodzili, tam obrabiali te ziemie. I w ten czas było nam łatwiej. Chleb był 14 kopiejek. Choć my mało piniundzy, nawet jak tutaj przyjechałam pracować, kiedy ja już zostałam, jak mąż umarł, ja zostałam się sama z dziećmi, to ja, Pani kochana, z dziećmi pracowałam. Dzieci uczyli się w szkole i ja na lato na wakacje mogła jechać na morze, w Odesę. Dzisiaj nawet jak ja pracowałam, to dzisiejszy dzień ja by nie mogła być, jak ja była w te młode lata” (K1939).

Jak wynika z powyższej wypowiedzi, mimo niewielkiego zaplecza finansowego ludzie dysponowali w czasach sowieckich wystarczającymi środkami finansowymi, by było ich stać na wakacyjne wyjazdy czy drobne rozrywki. Stabilne zatrudnienie (będące gwarancją regularnego dochodu) nie tylko minimalizowało ryzyko zachwiania ich życiowej stabilizacji, ale oferowało również szansę na lepsze i łatwiejsze życie: „Może łatwiej... W tym czasie ja była młodsza. I tak trzeba było pracować, żeby coś mieć” (K1974).

¹⁹ P. D ł u g o s z, *Trauma postkomunizmu na Ukrainie*, „Studia Polityczne” 49(2021) nr 1, s. 30n.

Obok równowagi i pewności pracy, informatorzy wymieniają również właściwe relacje międzyludzkie, oparte na wzajemnej życzliwości, i wspominają życie pełne radości: „Kiedy żyli za Związku Radzieckiego, to właśnie też nie było u nas takiej stawki, ale jakoś było... teraz to porównanie, to wtedy było jakoś wesoło, tak jakoś nie myśleli o tym, nie było takich wszystkich skłok... Bo my nie wielu, co się robi tam w górze, który nami rządzi” (M1960).

Pozytywnej ocenie czasów minionych towarzyszą niekiedy wspomnienia traumatyczne. W pamięci wciąż żywe są obrazy z przeszłości, w których Polacy musieli zatajać fakt posiadania polskiego pochodzenia czy znajomości języka przodków i nie mogli obchodzić tradycyjnych świąt bądź też świętowali w ukryciu. Gloryfikacja bezpieczeństwa socjalnego w okresie radzieckim koliduje z pamięcią informatorów o prześladowaniach polskości: „Ale co te banderowcy chcieli zdobyć, że tak niszczyli naszych Polaków? Ale [...] nasza pracuje w Polsce, to tam człowiek też tak mówił, co chcieli, dlatego że i tu... tam Polaki Ukraińców nie lubieli. Też różne byli wypadki. Różne były wypadki. I to tak jedne drugiemu mściło. Ale to bez potrzeby. Ni Polacy tej Ukrainy nie mieli w kieszeni, ni Ukraińcy nie mieli Polski. Tak było” (K1934).

Zdaniem Konrada Składowskiego, zarówno w okresie radzieckim, jak i w początkowych latach niepodległości Ukrainy, dwie ważne role pełnił na tym terenie Kościół. Po pierwsze, wypełniał funkcje religijne, a po drugie – stanowił „ważny ośrodek polskości”²⁰, często bowiem traktowano go jako Kościół polski²¹. Mimo przerwania w pokoleniu średnim transmisji języka przodków polszczyzna w dalszym ciągu wykorzystywana jest w sferze religijnej. Dla mniejszości mieszkającej w Stryju Kościół stanowił i w dalszym ciągu stanowi ostoję polskości. Negatywna ocena przeszłości wiąże się niekiedy z faktem niszczenia religii w czasach sowieckich, między innymi przez ograniczenie działalności kościołów: „Rosjanie dużo pomyłek zrobili. Jedną pomyłką zrobili, że bogatych ludzi, no nie wiem jak to po polsku dobrze powiedzieć, prześladowali, wywozili tych bogatszych. Drugą pomyłką, że religię niszczyli. Zniszczyli” (K1939).

Mimo represji ze strony władz w czasach radzieckich Kościół zachował swój charakter i pełnił rolę miejsca integracji Polaków mieszkających na danym terytorium. Momentem przełomowym w historii okazał się rozpad Związku Radzieckiego, a w kontekście badanej społeczności było nim odzyskanie niepodległości przez Ukrainę. Od tego czasu oficjalnie możliwe stało się obchodzenie polskich świąt narodowych, celebrowanie mszy świętych

²⁰ K. Sk ł a d o w s k i, *Realizacja praw mniejszości polskiej na Ukrainie i mniejszości ukraińskiej w Polsce*, w: *Dziedzictwo pogranicza. Realizacja praw mniejszości polskiej na Litwie, Białorusi, Ukrainie i w Czechach oraz mniejszości białoruskiej, litewskiej, ukraińskiej i czeskiej w Polsce*, red. D. Górecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2013, s. 144.

²¹ Por. tamże.

i organizowanie spotkań polonijnych. Mimo dostrzegalnego obecnie procesu ukrajinizacji Kościoła rzymskokatolickiego na terytorium Ukrainy²² wciąż jeszcze stanowi on ośrodek polskości²³.

Okres od roku 1991 z kilku powodów oceniany jest przez przedstawicieli grupy pozytywnie. Po pierwsze, mieszkańcy niepodległego państwa zaczęli odczuwać większą swobodę słowa: „Tak nas trochę tu zastraszyli, wystraszyli, te komsomoły, to wszystko że my już nie znali, czy to nam trzeba, czy nie trzeba, czy cicho siedzieć. My się bali. Była bojaźń. Była. Takiej swobody słowa, jak teraz mamy za Ukrainy, nie było. Straszno było. W szkole jeszcze trzeba było bardzo to sobie w głowie obserwować” (K1966). Ponadto lęk powodowany antypatią do Polaków wyparty został przez poczucie wolności: „Od kiedy niepodległość Ukraina dostała, to czuję się człowiekiem wolnym. Za Związku tego nie było. Nawet jakieś były nie takie prześladowania, ale była jakaś taka antypatia do Polaków. Nawet było... nie wolno się było przyznać, że jesteś Polakiem” (K1947).

Kolejnym pozytywnym i zarazem jednym z najbardziej istotnych skutków transformacji okazało się wznowienie działalności kościołów oraz ustanowienie praw mniejszości (między innymi prawa do zakładania organizacji): „Takie przeżyli nasze. Ja już tu dobrze, bo już ten Radziecki Związek się rozpadł i już kościoły pootwierali, i już dali jakieś prawo założenia wspólnot. Ja to już to czuła tą polskość, a mama moja, to było ciężko” (K1966).

Dawniej brak poczucia wolności wiązał się z polityką prowadzoną przez państwo komunistyczne. Jak zauważa Kamil Dwornik, po upadku Związku Radzieckiego i ogłoszeniu niepodległości Ukrainy, w kraju tym nastąpiło „etniczne odrodzenie”²⁴. Przedstawiciele mniejszości narodowych (w tym pol-

²² Proces ukrajinizacji wspólnoty kościelnej dostrzegalny jest również w Stryju. Podczas prowadzonych w roku 2018 wywiadów informatorzy wspominali, że Kościół jest dla nich ośrodkiem polskości, a msze św. odprawiane są wyłącznie w języku polskim. W związku z tym zmiana kodu językowego z ukraińskiego na polski następuje po wejściu do sanktuarium, a po wyjściu z niego rozmowy między parafianami wciąż prowadzone są w języku przodków (por. A. P a w l a c z y k, *Funkcjonowanie języka polskiego i elementów polskiej tradycji narodowej w Stryju (Ukraina)*, „Zeszyty Łużyckie” 2019, nr 53, s. 78n.). Nieco inne treści przekazywane były przez informatorów w roku 2019. Ze względu na uczestnictwo w mszach św. coraz większej liczby wiernych innej narodowości w zależności od dnia sprawowane są one w języku polskim lub ukraińskim, przy czym zauważa się tendencję do ograniczania liczby tych pierwszych. Informatorzy wspominali jednak, że podczas nabożeństw odprawianych w języku ukraińskim niektórzy parafianie w dalszym ciągu modlą się i śpiewają pieśni w języku polskim.

²³ Por. C z a j k a, L e w k o w i c z, L e w k o w i c z, dz. cyt., s. 26.

²⁴ K. D w o r n i k, *Polacy wśród mniejszości narodowych współczesnej Ukrainy*, w: *Wschód oczami młodych. Rosja, Ukraina, Białoruś* (Nr 1), red. K. Bortnowska, A. Chyckowska, Wydawnictwo Białorutenistyki UW, Warszawa 2010, s. 171. O etnicznym odrodzeniu czy też narodowym renesansie na Ukrainie piszą również inni badacze (por. np. A. J a k u b o w s k i, *Struktura etniczna współczesnej Ukrainy*, „Facta Simonidis” 1(2008), s. 101-120).

skiej) zaczęli korzystać z przysługującego im prawa do zakładania organizacji. Dzięki temu swoją działalność rozpoczęły towarzystwa kulturalno-oświatowe, których celem nadrzędnym stało się utrzymywanie i pielęgnowanie języka, kultury i tradycji zrzeszonych w nich osób²⁵. Pozytywna ocena obecnych czasów wyrażana przez mieszkańców Stryja ma swoje źródło w ich poczuciu wolności, przede wszystkim w możliwości korzystania z wolności sumienia i wyznania. Łączy się z nią radość, mogą oni teraz bowiem sami decydować o sobie, a ponadto uzyskali dostęp do różnorodnych opcji²⁶, wśród których informatorzy wymieniają wyjazdy do innych krajów i szanse na poznanie innych społeczności oraz ich realiów: „No tak się wydawało, że to teraz ciężko, bo wszystko drogo, ale świat odkryli się nam, drzwi na świat. My byli tak jak w konserwie i w tym coku tak sidieli. Nam to przez cały czas mówili, że tam takie biedne, tam tak biedne, a wy tu idziecie do komunizmu, wy takie bogate, wy to i wy to. Wy to skorzystacie i my tak sidieli w tej konserwnej bańce i tak sidieli. A jak już ten Związek się rozwalił, to odkryli się drzwi w stronę Europy i w różne strony, i my zobaczyli ten biedny świat, że ten świat nie jest taki biedny, jak nam tłumaczyli” (K1966).

Jak się okazuje, początkowy lęk wynikający ze znalezienia się w nowej rzeczywistości (niepodległej Ukrainy), przekazywana wcześniej społeczeństwu wiedza o niedostatkach innych krajów i prowadzona w czasach Związku Radzieckiego sowietyzacja miały niewiele wspólnego z ówczesnymi realiami: „Najpierw była taka strefa czasu, że to nie mogło się uwierzyć w to, że to nie wróci. Takie jakieś był taki kawałek taki czasu. I najpierw, jak tylko to zaczynała się ta Ukraina niepodległa, nawet jeszcze nie było tej niepodległości, jakieś to jeszcze myśmy byli w takim... straszne czasy, prześladowania, że tak jakoś było strasznie. Nie wierzyło się. Każdy się tak patrzył, że to może to wróci. Że to ktoś jeszcze podgląda, że ktoś to za to [...] a później mało pomału i to była taka radość, że to jest jakaś wolność, że to jest swoje państwo i tak nawet, taka była nadzieja. Ludzie uwierzyli w to. Później z czasem tak jakoś tak poszło. No i wie Pani, ja nie jestem politykiem, ale chyba potem tak popełnili błąd, bo trzeba było tak postępować, jak te państwa bałtyckie” (K1947).

Niepodległość miała stać się dla mieszkańców byłych republik radzieckich szansą na lepsze życie. Tadeusz A. Olszański pisze: „Społeczeństwo zachodnio-ukraińskie [...] oczekiwało po niepodległości szybkiego wzrostu stopy życiowej, zgodnie z propagowaną przed referendum z grudnia 1991 roku tezą, że

²⁵ Por. D w o r n i k, dz. cyt., s. 171.

²⁶ Obecnie wzrost zainteresowania polszczyzną zaobserwować można głównie wśród przedstawicieli młodszego pokolenia, co stanowi skutek szerokiego wachlarza możliwości, które gwarantuje im na przykład Karta Polaka, a także wpływu wielu czynników motywujących do nauki języka przodków, takich jak więzy krwi, możliwość podjęcia nauki i (lub) pracy w Polsce czy udział we mszy św. (por. P a w l a c z y k, dz. cyt., s. 75-77).

Ukraina żywi cały Związek Sowiecki i gdy będzie wolna, «będzie płynęła mlekiem i miodem»²⁷. Przemiany niepodległościowe na Ukrainie charakteryzuje również Jacek Piotrowski, który w swoim artykule analizuje teksty publicystyczne oraz opinie na temat przemian i problemów społecznych, politycznych i gospodarczych, ukazujące się w latach 1988-1994 w prasie polskiej²⁸. Badacz zauważa, że w pierwszych miesiącach po rozpadzie Związku Radzieckiego przyszłość byłych republik stała pod wielkim znakiem zapytania. Obawę budziły zmiany polityczne i ekonomiczne. Zagrożenie wiążące się z odzyskaniem niepodległości i tworzeniem przez Ukraińców niezależnego państwa stanowił również kryzys gospodarczy, który pojawił się w wyniku „krachu radzieckiej gospodarki”²⁹. Fakt ten potwierdzają wypowiedzi przedstawicieli społeczeństwa polskiego w Stryju: „Po dziewięćdziesiątym pierwszym to w ogóle było ciężko. Bo nam było takie zatrzymki, no zatrzymki pensji... dziesięć miesięcy my tak o wyżywiali, a potem to już tak... no ja nie wiem jak to. Teraz już kiedy się tak ogląda przeszłość, to tak było zaplanowane, żeby to tak zrobić dla Ukrainy. Ja tak myślę” (M1960).

Jednym z najbardziej dotkliwych skutków transformacji okazał się kryzys ekonomiczny spowodowany wprowadzeniem reform gospodarczych. Upadek sterowanej przez państwo gospodarki na rzecz prywatnych przedsiębiorstw nie tylko spowodował chaos, ale stał się również jednym z największych problemów społecznych³⁰. Jacek Piotrowski na podstawie dostępnych opracowań zauważa, że po pierwszym roku przemian na Ukrainie ponad połowa społeczeństwa deklarowała tęsknotę za czasami radzieckimi, co powodowane było przed wszystkim złą sytuacją społeczno-gospodarczą³¹. Rozpoczęty wówczas proces przekazywania majątku państwowego prywatnym przedsiębiorcom jest jednym z najczęściej przywoływanych wydarzeń z przeszłości: „Prywatyzacja, kiedy była, to też tak było, że ludzie musieli sprzedawać te swoje certyfikaty na państwową własność, i właśnie oni sobie to prywatyzowali te całe przedsiębiorstwa, fabryki, te wszystkie wielkie takie zakłady. Tak to stało. Ja nie wiem, czy w Polsce tak o tym wiedzą, bo to tak też było... nie bardzo” (M1960).

Zdaniem informatorów prywatyzacja była złym pomysłem ówczesnej władzy, ponieważ prowadziła do utraty stabilnego zatrudnienia. Wielu mieszkańców Stryja napotykało na swojej drodze poważne ograniczenia wynikające z zamykania prężnie funkcjonujących w okresie radzieckim fabryk i zakładów,

²⁷ T.A. O l s z a ń s k i, *Kresy Zachodnie. Miejsce Galicji Wschodniej i Wołynia w państwie ukraińskim*, Ośrodek Studiów Wschodnich im. Marka Karpia, Warszawa 2013, s. 33.

²⁸ Por. J. P i o t r o w s k i, *Przemiany niepodległościowe na Ukrainie w świetle polskiej publicystyki w latach 1988-1994*, „Świat Idei i Polityki” 14(2015), s. 306n.

²⁹ Tamże, s. 306, por. tamże, s. 316.

³⁰ Por. tamże, s. 318.

³¹ Por. tamże, s. 321.

co ostatecznie prowadziło do masowych zwolnień. Mimo początkowych planów odbudowy państwa i zagwarantowania mieszkańcom lepszych warunków nowa rzeczywistość kojarzona jest obecnie z utratą stabilizacji życiowej i bezpieczeństwa socjalnego: „Tak to było lepiej. Potem tylko tych pięć, nie, dziesięć lat, to już było bardzo ciężko [...]. Pierwszym prezydentem był Krawczuk i wtedy ludzi pracy nie stawało, fabryki zaś się zamykały, albo tak pracowali dzień, dwa, trzy i ot tak, i ludzie musiały jeździć w Turcji, w Polsce” (M1960).

Sytuacja ta wiązała się z faktem, że obwód lwowski był ważnym ośrodkiem przemysłowym. Do prężnie rozwijających się należał przemysł przetwórczy, maszynowy, spożywczy i wydobywczy. Mieszkańcy tego obszaru utrzymywali się nie tylko z rolnictwa, ale przede wszystkim z pracy w dużych zakładach³². Rozpad ZSRR wywołał załamanie gospodarcze, między innymi likwidację fabryk, masowe zwolnienia oraz pogorszenie sytuacji materialnej rodzin.

Podczas prowadzonych wywiadów okazało się, że największych problemów przysparza informatorom pytanie: „Kiedy Pani/Panu żyło się lepiej”. Praktycznie żaden z nich nie potrafił udzielić jednoznacznej odpowiedzi: „Z jednej strony coś i dobrze, i coś niedobrze, bo może kiedyś była więcej taka dyscyplina. Nie było tak jak teraz różnych tych narkotyków aż tak, takich... tak tego, tego wszystkiego może aż tak nie było, bo tak jak przyszedł jakiś tam chłopiec z wojska, to trzy dni, trzy dni on miał tylko prawo być w domu, a na czwarty to już musiał iść do tego wojenkomatu. I wojenkomat... jak on nie miał nijakiej profesji tam czy specjalizacji, dawał mu jakieś prace tam coś robić. I to był taki kontrol. To mi się wtedy tylko podoba w tych ruskich, że była dyscyplina. Ale może trochę i za dużo tej dyscypliny było. Tak, trochę za dużo. W szkołach to trochę za dużo, no ale... A teraz to też trochę zanadto tej wolności, trochę zanadto tej wolności. No po prostu trzeba, żeby normalny urząd i żeby to jakoś pracowało, a to nic nie pracuje. Tu wszystko tylko idzie na rozłamanie, na opuszczenie” (K1966).

Analizując wyniki badań na temat pamięci prowadzonych w różnych społecznościach, można zauważyć, że okres socjalizmu z reguły oceniany jest pozytywnie przez przedstawicieli starszej generacji. Zjawisko tęsknoty za okresem komunizmu ma szeroki zasięg i występuje w wielu krajach regionu, między innymi w Bułgarii, o czym wspomina Dorota Gołek-Sepetliewa³³, odwołując się do prowadzonych przez Anę Lulewą badań terenowych w Kjustendile. Analiza przeprowadzonych przez bułgarską badaczkę wywiadów z reprezentantami starszego pokolenia pokazuje, że wspomnienia dotyczące minionego okresu

³² Por. O l s z a ń s k i, dz. cyt., s. 22.

³³ Zob. D. G o ł e k - S e p e t l i e w a, *Dychotomia pamięci w postkomunistycznej Bułgarii*, „Acta Baltico-Slavica” 42(2018), s. 25-38.

są pełne sentymentów i tęsknoty³⁴. Gołek-Sepetliewa zauważa jednak, że nie można mówić o spójności pamięci zbiorowej w społeczeństwie bułgarskim, co wynika z „nieprzepracowanej”³⁵ przez nie przeszłości narodowej. Nieco inaczej jest w przypadku Rosjan-staroobrzędowców mieszkających w regionie augustowskim w Polsce, których pamięć o czasach minionych jest jednoznacznie pozytywna. Analiza wywiadów przeprowadzonych z przedstawicielami starszej generacji tej społeczności potwierdza, że mimo towarzyszących im na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku niepokoju i obawy, wynikających przede wszystkim z antyrosyjskich nastrojów, wspominają oni nostalgicznie okres socjalizmu. Tęsknota do dawnych czasów pojawia się najczęściej w momentach, gdy współczesne realia zestawiane są z minionymi, w których mieszkańcy wsi otrzymali szansę na rozwój i lepsze życie³⁶. Wnioski płynące z analizy wywiadów z przedstawicielami mniejszości polskiej w Stryju nie są jednak jednoznaczne³⁷. W stosunku do okresu sprzed roku 1991 zaszły zarówno pozytywne, jak i negatywne zmiany. Transformacja negatywnie odbiła się na poczuciu bezpieczeństwa społeczeństwa, ponieważ mieszkańcy Stryja, prowadzący dotąd stabilne życie, musieli zmierzyć się z nową, nikomu nieznaną rzeczywistością. Pojawiające się wśród nich symptomy traumy spowodowane są między innymi pogorszeniem jakości życia i nieprzemijającą tęsknotą za czasami minionymi³⁸.

³⁴ Zob. A. Luleva, *Rabota na pametta za socializma: Lokalni reprezentatii na nacionalnoto, w: B'lgarskiâm XX vek: Kolektivna pamet i nacionalna identičnost*, red. A. Luleva, IK Gutenberg, Sofiã 2013, s. 17-47.

³⁵ Gołek-Sepetliewa, dz. cyt., s. 33.

³⁶ Zob. A. Pawlaczyk, *Okres socjalizmu a pamięć zbiorowa Rosjan-staroobrzędowców z ośrodka augustowskiego*, w: *Pamiętając komunizm w postkomunistycznej Europie – pamięć historii i historia pamięci*, red. R. Halili, Ł. Gemziak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2021, s. 337-355.

³⁷ Analiza wyników badania sondażowego wykazała, że po odzyskaniu przez Ukrainę niepodległości relacje między polską mniejszością a ukraińską większością poprawiły się. Informację tę można uznać za wiarygodną w przypadku społeczności polskiej Stryja. Informatorzy biorący udział w badaniu deklarowali polskie pochodzenie, którego potwierdzeniem było posiadanie Karty Polaka lub rozpoczęcie procedury z związanej z ubieganiem się o nią. Reprezentanci pokolenia średniego (w większości) wychowywali się w rodzinach heterogenicznych, a jeśli tak nie było, to sami tworzyli taki właśnie typ rodziny w wieku dojrzałym. Wielokrotnie też podkreślali, że ich małżonkowie (nieposiadający polskiego pochodzenia) nie przeciwstawiali się prowadzeniu w domu rozmów w języku polskim ani podtrzymywaniu polskich tradycji rodzinnych. Proces ten rozpoczął się jednak dopiero w czasach „etnicznego odrodzenia”, kiedy możliwe stało się między innymi legalne uczestniczenie w życiu społeczno-kulturalnym organizacji polonijnych, obchodzenie polskich świąt narodowych czy celebrowanie mszy świętych.

³⁸ Por. Długosz, dz. cyt., s. 36.

*

Niewątpliwie upadek Związku Radzieckiego był dla mieszkańców Ukrainy wydarzeniem przełomowym. Przyniósł szereg zmian, które nie zawsze uznawane są przez społeczeństwo za pozytywne. W artykule dotyczącym traumy postkomunizmu na Ukrainie Piotr Długosz prezentuje „kategorie opisujące życie w Związku Radzieckim”³⁹ oraz „kategorie opisujące rozpad ZSRR”⁴⁰. Wśród obu typów kategorii znalazły się również te, które wyróżnić można we wspomnieniach przedstawicieli mniejszości polskiej w Stryju. Do tych pierwszych zaliczyć można: pełne zatrudnienie, stabilizację życiową, łatwiejsze życie, a do drugich między innymi: lęk, dezorientację, ubóstwo, zawiedzione nadzieje, upadek przemysłu, niewypłacanie pensji⁴¹.

Zebrany materiał ukazuje, że obecna rzeczywistość wielokrotnie zestawiana jest przez mieszkańców Stryja na Ukrainie z okresem radzieckim, który stanowi dla nich pewnego rodzaju punkt odniesienia. W wypowiedziach przedstawicieli mniejszości polskiej w Stryju z jednej strony widoczna jest tęsknota za czasami minionymi i trauma postkomunizmu, z drugiej zaś radość z odzyskanej wolności i nowych możliwości, które daje współczesny świat. Mimo upływu kilkudziesięciu lat wspomnienia dotyczące czasów sowieckich są wciąż żywe w pamięci mieszkańców postkomunistycznej republiki. Nie potrafią oni jednak dokonać jednoznacznie pozytywnej bądź negatywnej oceny ani czasów minionych, ani czasów obecnych. Pamięć o prześladowaniach polskości w okresie radzieckim koliduje z gloryfikacją ówczesnego bezpieczeństwa socjalnego. Z kolei odzyskanym po upadku Związku Radzieckiego wolności i swobodom obywatelskim towarzyszą problemy społeczne i brak perspektyw na lepsze życie. Wszystko to potwierdza, że pamięć mieszkańców Stryja mieści w sobie wiele sprzeczności.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Assorodobraj, Nina. “‘Żywa historia.’ Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze.” *Studia Socjologiczne* 2, no. 9 (1963): 5–45.
- Czajka, Bartosz, Aleksander Lewkowicz, and Maria Lewkowicz. “Kondycja środowisk polskich na Ukrainie i Białorusi: Współczesność i perspektywy.” *Centrum Analiz i Badań Historycznych Instytutu im. Gen. Andersa*, no. 1 (2020): 1–47.
- Długosz, Piotr. “Trauma postkomunizmu na Ukrainie.” *Studia Polityczne* 49, no. 1 (2021): 29–52.

³⁹ Tamże, s. 43.

⁴⁰ Tamże, s. 41.

⁴¹ Por. tamże, s. 41, 43.

- Dwornik, Kamil. "Polacy wśród mniejszości narodowych współczesnej Ukrainy." In *Wschód oczami młodych: Rosja, Ukraina, Białoruś (Nr 1)*. Edited by Katarzyna Bortnowska and Anna Chyckowska. Warszawa: Katedra Białorutenistyki UW, 2010.
- Gliwka, Grażyna. "Pamięć zbiorowa – jej funkcje i mechanizmy przekazu w kontekście badań Barbary Szackiej i Andrzeja Szpocińskiego." *Rozprawy Społeczne* 13, no. 2 (2019): 13–27.
- Gołek-Sepetliewa, Dorota. "Dychotomia pamięci w postkomunistycznej Bułgarii." *Acta Baltico-Slavica* 42 (2018): 25–38.
- Halbwachs, Maurice. *Społeczne ramy pamięci*. Translated by Marcin Król. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969.
- Jakubowski, Andrzej. "Struktura etniczna współczesnej Ukrainy." *Facta Simonidis* 1 (2008): 101–20.
- Król, Marcin. "Wstęp do wydania polskiego." In Maurice Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969.
- Litak, Eliza. "Pamięć jako 'lustro i lampa' tożsamości: Pamięć i tożsamość zbiorowa oraz wybrane aspekty relacji między nimi." In *Pejzaże tożsamości: teoria i empiria w perspektywie interdyscyplinarnej*. Edited by Eliza Litak, Renata Furman, and Hubert Bożek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.
- Luleva, Ana. "Rabota na pametta za sotsializma: Lokalni reprezentatsii na natsionalnoto." In *B"lgarskiyat XX vek: Kolektivna pamet i natsionalna identichnost*. Edited by Ana Luleva. Sofiya: IK Gutenberg, 2013.
- Olszański, Tadeusz A. *Kresy Zachodnie: Miejsce Galicji Wschodniej i Wołynia w państwie ukraińskim*. Warszawa: Ośrodek Studiów Wschodnich im. Marka Karpia, 2013.
- Pawlaczyk, Angelika. "Funkcjonowanie języka polskiego i elementów polskiej tradycji narodowej w Stryju (Ukraina)." *Zeszyty Łużyckie*, no. 53 (2019): 69–83.
- . "Okres socjalizmu a pamięć zbiorowa Rosjan-staroobrzędowców z ośrodka augustowskiego." In *Pamiętając komunizm w postkomunistycznej Europie – pamięć historii i historia pamięci*. Edited by Rigels Halili and Łukasz Gemziak. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2021.
- Piotrowski, Jacek. "Przemiany niepodległościowe na Ukrainie w świetle polskiej publicystyki w latach 1988-1994." *Świat Idei i Polityki* 14 (2015): 306–31.
- Pogłódek, Andrzej. *Status prawny mniejszości narodowych na Ukrainie*. Warszawa: Instytut Wymiaru Sprawiedliwości, 2020.
- Poliszczuk, Jarosław. "Mapa pamięci w ujęciu pokoleniowym: Wymiar ukraiński." In *Świadectwa pamięci: W kręgu źródeł i dyskursów (od XIX wieku do dzisiaj)*. Edited by Elżbieta Dąbrowicz, Beata Larenta, and Magdalena Domurad. Białystok: Alter Studio, 2017.
- Składowski, Konrad. "Realizacja praw mniejszości polskiej na Ukrainie i mniejszości ukraińskiej w Polsce." In *Dziedzictwo pogranicza: Realizacja praw mniejszości polskiej na Litwie, Białorusi, Ukrainie i w Czechach oraz mniejszości białoru-*

- skiej, litewskiej, ukraińskiej i czeskiej w Polsce. Edited by Dariusz Górecki. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2013.
- Stroński, Henryk. "Polacy na Ukrainie i Ukraińcy w Polsce, jako czynniki w stosunkach polsko-ukraińskich". *Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego* 28 (2014): 401–14.
- Stowarzyszenie "Wspólnota Polska." <http://wspolnotapolska.org.pl/polonia/>.
- Szacka, Barbara. *Czas przeszły: Pamięć-mit*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2006.
- . "Społeczna pamięć polskiej przeszłości narodowej w latach 1965-1988." In *Czas przeszły i pamięć społeczna: Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965-1988*. Edited by Barbara Szacka and Anna Sawisz. Warszawa: Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1990.
- Szpociński, Andrzej. *Przemiany obrazu przeszłości Polski: Analiza słuchowisk historycznych dla szkół podstawowych 1951-1984*. Warszawa: Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1989.
- Zakrzewski, Patryk. "Nasz kołchoz był milionerem": Pamięć czasów radzieckich w społeczności naddunajskich staroobrzędowców." In *Lipowanie: Kultura religijna i tożsamość naddunajskich staroobrzędowców*. Edited by Wojciech Lipiński. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2015.
- Zjednoczenie Nauczycieli Polskich na Ukrainie. znpu.org.ua/nauczanie-jezyka-polskiego-na-ukrainie/pozaszkolne-placowki-oswiatowe.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Angelika PAWLACZYK – Między radością a nostalgią. Pamięć o komunizmie w polskiej społeczności Stryja na Ukrainie

DOI 10.12887/34-2021-3-135-17

W położonym się w obwodzie lwowskim Stryju na Ukrainie działa wiele organizacji. Jedną z nich jest Towarzystwo Kultury Polskiej Ziemi Lwowskiej, które zrzesza mniejszość polską i przede wszystkim propaguje wśród niej szeroko rozumianą polskość. Za wydarzenie przełomowe dla mieszkańców Ukrainy uznaje się upadek Związku Radzieckiego – jest ono dla nich stałym punktem odniesienia. Wciąż żywe pozostają wspomnienia o przeszłości, a rzeczywistość, w której żyje społeczność Stryja, nieustannie zestawiana jest w jej opowieściach z okresem radzieckim. Co ciekawe, pamięć mieszkańców łączy w sobie wiele sprzeczności. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie ich wspomnień dotyczących czasów komunistycznych, a także stosunku mniejszości polskiej w Stryju na Ukrainie do przeszłości. Źródło prezentowanego materiału stanowią wywiady przeprowadzone z przedstawicielami społeczności, zarejestrowane podczas badań socjolingwistycznych w roku 2018 i 2019.

Słowa kluczowe: pamięć zbiorowa, transformacja, okres komunistyczny, mniejszość polska, Stryj

Kontakt: Katedra Języków Słowiańskich, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń

E-mail: a__pawlaczyk@wp.pl

<https://www.researchgate.net/profile/Angelika-Pawlaczyk>

Angelika PAWLACZYK, *Between Joy and Nostalgia: Memories of the Communist Era, as Shared by Members of the Polish Community in Stryi, Ukraine*

DOI 10.12887/34-2021-3-135-17

Among the organizations active in Stryi in the Lviv Oblast in Ukraine is the Association of the Polish Culture of the Lviv Land, which brings together members of the Polish minority and is focused on promoting the Polish culture among them. The collapse of the Soviet Union was a breakthrough in the lives of the residents of Ukraine, and they repeatedly refer to that event in their opinions. The memories of the past are still vivid among them, and also members of the Polish community in Stryi constantly juxtapose the present reality with the communist past. Interestingly, their memories frequently show internal contradictions. The objective of the present article is an analysis, on the one hand, of the memories of the Polish residents of Stryi regarding the Soviet times and, on the other, of their attitudes to the communist era. The source material for the presentation is interviews with representatives of the Polish community in Stryi recorded during the author's sociolinguistic research of 2018 and 2019.

Keywords: collective memory, transformation, communist period, Polish minority, Stryi

Contact: Department of Slavonic Languages, Faculty of Humanities, Nicolaus Copernicus University, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: a__pawlaczyk@wp.pl

<https://www.researchgate.net/profile/Angelika-Pawlaczyk>

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Klaudia JEZNACH

POWRÓT DO ZAGUBIONEJ PRAWDY Kultura hellenistyczna jako preewangelia

Sztuka jest jednym z przejawów rozwoju duchowego, pozwala połączyć medytację z nastawieniem aktywistycznym, może także stać się płaszczyzną dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego. Nie dziwi więc fakt, że właśnie literatura stała się dla Karola Wojtyły szczególnym miejscem kontemplacji i poszukiwania jedności. Wojtyła tworzy wiersze, które podtrzymują ciągłość kulturową, wiążą ze sobą tradycję grecką, judaistyczną i słowiańską, a sens życia ludzkiego i drogę do Boga wpisują w sens historii narodowej.

Artykuł ten ma na celu ukazanie tożsamości wspólnotowej, roli pamięci i religijności w pisarstwie Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Ogniwem spajającym jego twórczość jest pamięć sięgająca epoki hellenistycznej i próba odnalezienia w niej ducha chrześcijańskich wartości. To powrót do zagubionej prawdy, powrót do prapoczątków, z których wyłaniają się załączki preewangelii¹, lecz to także wędrówka w głąb siebie, w sferę ducha, gdzie dokonuje się zrozumienie, głębokie poznanie prawdy i zjednoczenie różnych wspólnot religijnych.

PRAGNIENIE UNIWERSUM A DUCHOWOŚĆ GRECKA

W roku 1841 podczas wykładów w College de France Adam Mickiewicz zwrócił uwagę na potrzebę zjednoczenia narodów za sprawą idei wspólnej wszystkim ludziom. W swoich rozważaniach poeta poszukiwał koncepcji obejmującej całą przeszłość i przyszłość, a więc koncepcji rozległej i uniwersalnej². Wydawać się może, że odnalezienie nici łączącej religie pogańskie – przeszłość ludów słowiańskich – z chrześcijaństwem jest niemożliwe. Literatura dostarcza nam jednak argumentów na istnienie pewnego rodzaju duchowości wspólnej różnym religiom: kultura hellenizmu stała się czymś w rodzaju przygotowania do chrześcijaństwa, zapowiedzią religii, która miała

¹ Termin „preewangelia” w moim rozumieniu nie jest ściśle związany z „protoewangelią”, lecz wyraża pewne związane z przesłaniem ewangelicznym cechy i treści tekstów kultury stworzonych w czasach przedchrześcijańskich.

² Por. A. M i c k i e w i c z, *Wykład IX*, w: tenże, *Dzieła*, t. 8, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, oprac. J. Maślanka, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 101n.

zaistnieć. Hellenizm umocnił ludzi w duchu, zbudował coś, co następnie rozkwitło w chrześcijaństwie. Oczywiście dużym błędem byłoby sądzić, że chrześcijaństwo jest następstwem hellenizmu lub religią, która z niego wyrasta. Są to kultury stojące niejako na przeciwległych brzegach, oddzielne i niezależne. Historia pokazała jednak, że istnieje pomost, dzięki któremu przejście z jednego brzegu na drugi stało się możliwe; jest to coś, co Simone Weil określiła mianem intuicji przedchrześcijańskiej (fr. *intuitions pré-chrétiennes*)³.

„Jedność ludów znajduje się zapisana na pierwszej karcie religijnej tradycji Biblii i znajduje się znowu, tuszymy, na ostatniej karcie prawdziwej filozofii”⁴ – wspominał w swoich wykładach paryskich Mickiewicz. Podobnie rzecz ujmował Karol Wojtyła, który spoglądał na świat jak na duchową jedność spajającą religie, a z pogłębionej lektury mowy św. Pawła wyprowadził dowód na istnienie wspólnoty zakorzenionej w Ojcu, Synu i Duchu Świętym, nici łączącej religie pogańskie z chrześcijaństwem. W katechezie, w której Wojtyła z głębokim zaangażowaniem omawia wydarzenia z ateńskiego Areopagu, czytamy, że Paweł z Tarsu daje nam świadectwo spotkania „duchowego dziedzictwa Izraela z dziedzictwem Grecji”⁵, a Areopag staje się symbolem „tego, co trwa poprzez stulecia i pokolenia”, ponieważ „kultura Europy, cywilizacja zachodnia, wyrasta stamtąd: z greckiej kultury, z Areopagu – jakby z korzenia”⁶. Wydarzenia opisane w *Dziejach Apostolskich* przedstawiają postać św. Pawła, który przepowiadając Grekom tajemnicę Boga, odwołuje się do ich religijności. Pomimo wewnętrznego wzburzenia na widok bożków, okazuje on Ateńczykom uznanie i przekonuje, że ołtarz z napisem „Nieznanemu Bogu” jest pozachrześcijańskim odbiciem promieni Prawdy: „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (Dz 17,23).

Jan Paweł II zwraca uwagę na wspólne wszystkim religiom poszukiwanie odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Powołując się na filozofię, przypomina, że już Platon, a po nim Arystoteles, wypracowali rozumowe metody poznania Absolutu. „Dla pierwszego Absolut ten wyraża się jako najwyższa Idea (Idea Dobra), dla drugiego – jako «Pierwszy Poruszyiciel», czyli Pierwsza Przyczyna”⁷. Łącząc filozofię z poznaniem Boga Stwórcy, Papież wskazuje na preambulum pierwszej prawdy chrześcijańskiego „Credo”.

Głosząc kerygmat, św. Paweł jako prekursor inkulturacji osadził swoją katechezę na gruncie poezji greckiej, wykazał się znajomością kultury środowiska i udowodnił, że „umysł ludzki zdolny jest «przekraczać» to, co widzialne,

³ Zob. S. Weil, *Szałość miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*, tłum. M.E. Plecińska, Książnica Włoczęgów i Uczonych Brama, Poznań 1993.

⁴ Mickiewicz, dz. cyt., s. 110.

⁵ K. Wojtyła, I. „Nieznany Bóg”, w: tenże, *Kazanie na Areopagu. 13 katechez*, oprac. M. Burghardt, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 15.

⁶ Tamże.

⁷ Tenże, II. „TEN, który JEST”, w: tenże, *Kazanie na Areopagu*, s. 24.

w kierunku niewidzialnego”⁸. Przywołując poezję pogańską, dał świadectwo kulturowej obecności Ducha, który jest Istnieniem – „esse subsistens”⁹. Integralna prawda o człowieku znalazła swój wydźwięk także w kręgach pogańskich, a sformułowanie „być z rodu Bożego” (por. Dz 17,28-29) sięga głęboko w tajemnicę przyjścia Zbawiciela.

Istnieje w poezji greckiej pewnego rodzaju duchowość, która sprawia, że kultura hellenistyczna zbliża się do chrześcijaństwa, a w dziełach, na które powoływał się św. Paweł, pogański politeizm łączy się z pewnego rodzaju przecuciem monoteistycznym. Jak zauważył Klemens Aleksandryjski, przytoczone przez św. Pawła zdanie o przynależności do rodu bożego pochodzi z dzieła Aratosa z Soloi *Fainomena* („O zjawiskach niebieskich”) i wyraża expressis verbis trafność przecucia Hellenów, którzy pod postacią „boga nieznanego” czczą Boga Stwórcę¹⁰. Utwór Aratosa jest poetyckim wykładem starożytnej astronomii; ma charakter dydaktyczny, ale wpisuje się w filozofię stoicką, która w swej początkowej fazie nacechowana była elementami mistycznymi i metafizyką. W Grecji tekst ten uważano za jedno z najważniejszych dzieł, tuż po *Iliadzie* i *Odysei* Homera. Tłumaczony na język łaciński przez Cyserona, w języku polskim parafrazowany był przez Jana Kochanowskiego¹¹. Zdanie, na które powoływał się św. Paweł: „Bo z Jego rodu jesteśmy” czy inaczej – „Jesteśmy Jego dziećmi”¹², pojawia się w czwartym wersie wstępu („Prooemium”). Piękno poetyckiego słowa połączone z mistycznym uniesieniem tworzy nastrój religijny, który pozwala czytać utwór w kategoriach chrześcijańskich. Doskonałym tego przykładem jest skrócona wersja tekstu w przekładzie czarnoleskiego poety, zatytułowana *Fenomena*. Aby nadać utworowi charakter chrześcijańskiego hymnu wysławiającego Boga, Kochanowski dokonał niewielkich zmian, w dużej mierze opierających się na zamianie imienia Zeus na słowo „Bóg”. Początkowe wersy utworu Aratosa są przywołaniem postaci greckiego boga, który jest kimś w rodzaju pasterza ludzkości: „Od

⁸ Tamże, s. 26.

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ Por. K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Akademia Teologii Katolickiej – Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1994, s. 67.

¹¹ Zob. J. K o c h a n o w s k i, *Fenomena*, w: tenże, *Fenomena, Muza, Satyr i Monomachja*, Nakładem K. Bartoszewicza, Kraków 1883, s. 1-22.

¹² Korzystam z przekładów na język angielski: „For we are also his offspring” (A r a t u s, *Phaenomena*, tłum. G.R. Mair, w: *Callimachus, „Hymns and Epigrams”. Lycophron, „Alexandra”. Aratus, „Phaenomena”*, tłum. A.W. Mair, G.R. Mair, W. Heinemann, London 1921, s. 36). „Born as his children, too” (t e n ż e, *Phaenomena*, tłum. A. Poochigian, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010, s. 2). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów tekstów obcojęzycznych – K.J.

Zeusa trzeba zaczynać, mężowie, nigdy nie wolno / Pomijać Jego wezwania”¹³. Podobny obraz wyłania się z tekstu autora *Trenów*. I choć w polskiej parafrazie brakuje zdania o przynależności człowieka do rodu Bożego, to jednak ogólny charakter wiersza wpisuje się w sens słów Apostoła Narodów skierowanych do Ateńczyków: „Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,27-28) i nauczania o tym, że Bóg „stworzył świat i wszystko, co w nim istnieje” (Dz 17, 24).

Od Boga poczynamy, Bóg początkiem wszemu,
A początku zaś nie masz, ani końca jemu;
On był jeszcze przed wieki, on dawnych ciemności
Nieporządek rozprawił mocą swej mądrości.
On ziemię wszytkorodną, On morze żeglowne.
On utwierdził na wieki niebo niestanowe;
Dzień i noc Jego sprawa, i to światło wdzięczne
Niezgaszonego słońca i koło miesięczne.
Tenże i niebo natknął gwiazdami ślicznymi,
Aby ludziom znaczyły czasy biegi swemi –
Ztąd wie oracz, kiedy ma rolę uprawować,
Ztąd wie, kiedy siał albo nowy sad sprawować,
Ztąd pogodę i wiatry i przyszły deszcz baczy;
Temi znaki nas bowiem Bóg przestrzegać raczy,
Aby człowiek co w swojej pracy nie szkodował,
Ale owszem z urobku swego się radował.
Słusznie go tedy zawsze naprzód wspominamy;
Naprzód i nawet, bo ztąd wszystko dobro mamy.
Miej cześć Ojcze łaskawy, Ojcze dobrotliwy!
Ciebie chwalić powinien każdy człowiek żywy.
A ty, Urania! życz mi łaski swojej,
Aby ludzie poznali gwiazdy z pieśni mojej,
Której ja dziś wzór biorę z dawnego Arata;
Twój to dar, jeśli ona będzie godna świata¹⁴.

Prawda o bogu transcendentnym, a jednocześnie immanentnym, o stwórcy, który jest istnieniem i daje istnienie bytom przemijającym, zawarta została także w *Hymnie do Zeusa* Kleantesa. Utwór ten, podobnie jak *Fainomena*, stanowi wyraz ducha antycznej poezji greckiej, która swój styl zawdzięcza filozofii stoickiej. Hymn greckiego poety-filozofa uważany był za najwznio-

¹³ W przekładzie na język angielski: „From Zeus let us begin; him do we mortals never leave unnamed” (t e n z e, *Phaenomena*, tłum. G.R. Mair, s. 36).

¹⁴ K o c h a n o w s k i, dz. cyt., s. 1 (zachowano pisownię oryginalną).

ślejszy przekaz istoty jego teologii, w której majestatyczny Zeus jest przede wszystkim „bogiem filozofów” i „Zeusem-Sarapisem” – Bogiem Jedynym¹⁵.

Z bogów najpotężniejszy, wieloimienny, wszechmocny,
Zeusie, władco przyrody, wszystkim przez prawo rządzący,
Witaj! – bo wszyscy śmiertelni ciebie wysławiać winniśmy.
Z ciebie jednego ród wie dzie i tobie swe życie zawdzięcza
Wszystko, co żyje na ziemi, co w ruchu i dźwięku ma udział¹⁶.

W dziele Kleantesa możemy odnaleźć „ziarna Słowa” (łac. semina Verbi)¹⁷ będące przejawem poszukiwania odpowiedzi na niepokoje ludzkiego serca, o których wspominał Sobór Watykański II w deklaracji *Nostra aetate*¹⁸, a także zawarty w wersach mówiących o istnieniu jednego boga załączek praeparatio evangelica, świadczący o dążeniu do ukazania Prawdy.

Św. Justyn pisał: „Wyznaję otwarcie: jestem chrześcijaninem i szczycę się z tego i gotów jestem o to walczyć wszelkimi siłami. A nie dlatego nim jestem, iżbym uważał, że nauka Platona całkowicie różni się od nauki Chrystusa, lecz dlatego, że u Platona, tak jak i u innych mądrych ludzi, czy to spośród stoików, czy poetów lub dziejopisarzy, znajdują tylko część tego, co zawiera nauka Chrystusa. Każdy z nich bowiem dostrzegał z rozsianego w całym świecie Boskiego Logosu tylko cząstkę – tę, która w nim samym kiełkowała – i tyle też tylko mówił prawdy. [...] Tak więc wszystko, co u nich dobrego, jest w gruncie rzeczy własnością nas, chrześcijan”¹⁹.

Tadeusz Zieliński, badając religie świata antycznego, dostrzegł, że na gruncie hellenizmu istnieją pewne czynniki wychowawcze, poglądy, potrzeby religijne, które przygotowują człowieka na przyjęcie chrześcijaństwa. Są nimi:

¹⁵ Tadeusz Zieliński zwraca uwagę na sformułowanie „Zeus-Sarapis” jako na wyraz charakterystycznej dla epoki hellenistycznej dążności do jedynobóstwa (por. T. Zi e l i ń s k i, *Religie świata antycznego*, t. 2, *Religia hellenizmu*, Wydawnictwo Armoryka, Sandomierz 2017, s. 100).

¹⁶ Fragment *Hymnu do Zeusa* w tłumaczeniu Tadeusza Zielińskiego (tamże, s. 206).

¹⁷ „Termin «semina Verbi» został zaczerpnięty od św. Justyna i od św. Klemensa Aleksandryjskiego, u Euzebiusza z Cezarei pojawia się w kontekście przygotowania ewangelicznego, u Ojców Soborowych zaś odnosi się do religii niechrześcijańskich”. W o j t y ł a, I. „*Nieznany Bóg*”, s. 19, przyp.

¹⁸ „Od pradawnych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecnie jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca. Rozpoznanie to i uznanie przenika ich życie głębokim zmysłem religijnym. Religie zaś związane z rozwojem kultury starają się odpowiedzieć na te same pytania za pomocą coraz subtelniejszych pojęć i bardziej wykształconego języka”. Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, nr 2, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1968, s. 334n.

¹⁹ Św. J u s t y n, *Apologia II*, 13, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1975, s. 95.

(1) Misteria religijne, których centralną ideę stanowiło zbawienie duszy ludzkiej. Sam termin „zbawienie” (gr. *soteria*) po raz pierwszy pojawił się w religii hellenistycznej, gdy apologeta Firmicus Maternus, przyglądając się obrzędom wtajemniczenia i widząc w nich czynniki szatańskie, oznajmił: „Inny jest pokarm, który daje zbawienie i życie”²⁰. (2) Religia, która nakazuje czcić boginię matkę jako cierpiącą istotę żeńską. (3) Występowanie postaci boga-syna (Apollina) jako pośrednika między Zeusem a ludźmi, a także boga-człowieka (Heraklesa), syna Zeusa i śmiertelniczki Alkmeny. (4) Uznanie wtajemniczenia za niezbędny warunek zbawienia. (5) Występowanie idei trojakiego losu duszy, która po śmierci może zostać skazana na wieczne cierpienie, pokutę lub szczęście. (6) Bóstwo, które może wcielać się w ludzką postać, przyjść z zaświatów, a następnie tam powrócić²¹.

Duchowy rodowód, który wybrzmiewa z kazania św. Pawła na Areopagu, most łączący religie chrześcijańskie z pogańskimi oraz wspólne punkty tradycji Izraela i Grecji to drogowskazy, którymi kieruje się w swoich rozważaniach o wartości sacrum Jan Paweł II. W encyklice *Redemptor hominis* Papież stwierdza: „Słusznie Ojcowie Kościoła widzieli w różnych religiach jakby refleksy jednej prawdy «semina Verbi», które świadczą o tym, że na różnych wprowadzie drogach, ale przecież jakby w jednym kierunku postępuje to najgłębsze dążenie ducha ludzkiego, które wyraża się w szukaniu Boga – a zarazem w szukaniu poprzez dążenie do Boga – pełnego wymiaru człowieczeństwa, pełnego sensu życia ludzkiego”²².

W encyklice *Veritatis splendor* Papież podkreśla, że prawdziwa światłość zawsze oświeca człowieka, nigdy w nim nie gaśnie, a poszukiwanie dobra, pragnienie poznania prawdy i pogłębianie wiedzy moralnej jest przejawem drogi duchowej. Blask Prawdy ujawnia się także w działaniach człowieka niebędącego chrześcijaninem. „Kościół wie, że zagadnienia moralne nurtują każdego człowieka i angażują wszystkich, także tych, którzy nie znają Chrystusa i Jego Ewangelii, a nawet nie znają samego Boga. Wie, że właśnie poprzez życie moralne otwiera się przed wszystkimi droga zbawienia, o czym jasno przypomina Sobór Watykański II, gdy pisze: «Ci [...] którzy bez własnej winy, nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie». I dodaje Sobór: «Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania

²⁰ Zieliński, dz. cyt., s. 74.

²¹ Por. tamże, s. 237-241.

²² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 11, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie»²³.

WIELOPOKOLENIOWA KSIĘGA DUCHA PAPIEŻ HUMANISTA W DIALOGU Z LITERATURĄ

Sztuka jest jednym z przejawów rozwoju duchowego, pozwala połączyć medytację z nastawieniem aktywistycznym, może także stać się płaszczyzną dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego. Nie dziwi więc fakt, że właśnie literatura stała się dla Karola Wojtyły szczególnym miejscem kontemplacji i poszukiwania jedności. Jego twórczość poetycka to in pleno „poemat dla Boga”²⁴, akt wiary.

Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć.
Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie²⁵.

Zawarty w poemacie *Narodziny wyznawców* dwuwiers w sposób symboliczny wprowadza czytelnika w obszar literatury otwartej na świat i człowieka, w której z niezwykłą delikatnością wybrzmiewa polifonia rzeczywistości.

Wędrowka w przeszłość i poszukiwanie elementów łączących kulturę starożytnej Grecji z religią chrześcijańską nie są przypadkowe. Wiążą się ze sposobem myślenia Wojtyły – wykształconego na Uniwersytecie Jagiellońskim polonisty, zaczytanego i rozkochanego w polskiej literaturze romantycznej, ceniącego twórczość Stanisława Wyspiańskiego aktora Teatru Rapsodycznego. W swojej posłudze kapłańskiej prowadzi on ludzi do Światła, stara się łączyć wielogłosowość świata na rzecz wiary w Chrystusa, nieść prawdy objawione przy jednoczesnym poszanowaniu odrębności kulturowej. Twórczość literacka Jana Pawła II wraz z jego nauczaniem papieskim (encyklikami, listami czy katechezami) stanowi międzypokoleniową i międzykulturową księgę ducha, która zaczynając od szczegółów, dąży do uniwersaliów.

²³ T e n ż e, Encyklika *Veritatis splendor*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html. Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 16, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 120.

²⁴ Określenie twórczości Jana Pawła II jako „poematu dla Boga” pochodzi z tekstu Jarosława Maciejewskiego (J. M a c i e j e w s k i, *Karol Wojtyła i Jan Paweł II wobec literatury*, „W drodze” 11(1983) nr 7(119), s. 58).

²⁵ K. W o j t y ł a, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 60.

Szczególnym krokiem na drodze poszukiwań owej jedności jest twórczość Karola Wojtyły – Jana Pawła II, która powstała jako pokłosie Soboru Watykańskiego II, wpisując się w początek nowej ewangelizacji Kościoła, otwartej na religie niechrześcijańskie. Jak wspominał Wojtyła, Sobór „od pierwszego dnia nawiązał kontakt z całą ludzkością”²⁶. Uniwersalny dialog Papież łączył z ideą narodu, akcentował swoją przynależność do polskiej tradycji i kultury. Zwracał uwagę na wybrzmiewającą w kulturze pamięć przeszłości, która zbawia człowieka swoim pięknem, piękno bowiem „jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji”²⁷. Sztuka i literatura jako dziedziny nasycone pięknem służą doskonaleniu człowieczeństwa, są stałym komponentem życia. Zwracając uwagę na związek słowa „tchnienie” (hebr. ruah) odnoszącego się do Ducha Świętego z pojęciem natchnienia twórczego, Papież nadał trzeciej osobie Trójcy Świętej przymioty „tajemniczego artysty wszechświata”²⁸, a twórczości – wymiar sakralny, pisząc, że „każde autentyczne natchnienie zawiera [...] w sobie jakby ślad owego «tchnienia», którym Duch Stwórcy przenikał dzieło stworzenia od początku”²⁹. Harmonijna integracja uniwersalnej myśli religijnej i partykularnego zakorzenienia w tym, co polskie, pozwoliła Janowi Pawłowi II spojrzeć na całość literatury od czasów pogańskich jako na obraz otwarcia się człowieka na Tajemnicę: „Sztuka bowiem, jeżeli jest autentyczna, choć niekoniecznie wyraża się w formach typowo religijnych, zachowuje więź wewnętrznego pokrewieństwa ze światem wiary, tak że nawet w sytuacji głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego”³⁰.

Słowa *Listu do artystów*, ogłoszonego w roku 1999, są niejako aktualizacją tego, co w roku 1904 chciał przekazać swoim czytelnikom Wyspiański, gdy w okresie narastającego dekadentyzmu i skrajnego indywidualizmu do głosu dochodziła sekularyzacja. W napisanym przez młodopolskiego poetę utworze *Akropolis*³¹ stopniowo ujawnia się integralna prawda o człowieku, wybrzmiewająca za sprawą zespolonego ze sztuką poznania Boga. Szukając uniwersalnej odpowiedzi na pytania egzystencjalne, Wyspiański dokonuje zjednoczenia czasów i przestrzeni, tworzy dzieło, któremu przyświeca zarówno duch starożytnej Grecji, jak i słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym. Nie

²⁶ T e n ż e, *Odpowiedzialność za Kościół*, w: tenże, *Kazania 1962-1978*, oprac. A. Bardecki, Znak, Kraków 1979, s. 280.

²⁷ J a n P a w e ł II, *List do artystów*, nr 16, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 5-6(2013), s. 11.

²⁸ Tamże, nr 15, s. 11.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, nr 10, s. 9.

³¹ Zob. S. W y s p i a ń s k i, *Akropolis*, oprac. E. Miodońska-Brookes, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1985.

bez powodu w dramacie tym Wawel staje się miejscem, w którym następuje odnowienie świata. Wawel symbolizuje bowiem polski naród i jego wielowiekową świadomość, łączące odrębność kulturową z trwaniem we wspólnocie cywilizacyjnej. Bohaterowie mitologiczni czy biblijni pochodzą w pewnym sensie z katedry, przynależą do niej i ją współtworzą. Co więcej, autor *Wyzwolenia* czyni ich naocznymi świadkami zmartwychwstania Boga i ponownych narodzin człowieka, ale także postaciami, które wchodzą w nieustanne akty stawania się, odradzania i pracy nad sobą, by w konsekwencji doprowadzić do zjednoczenia się w Bogu. Wawel jest miejscem, w którym dochodzi do zbliżenia ziemi i nieba, miejscem mistycznym, triumfującym nad śmiercią, ze stale obecnym żywym słowem.

Kornel Ujejski w *Podróży przerwanej* nazwał Wawel polską Jeruzalem, „duchową fortecą”, a poprzez metaforyczny obraz „trzydniowej trumny”, dokonał sakralizacji katedry jako obiektu przynależnego Miejscu Świętemu:

O nasza Jeruzalem! forteco duchowa!
Trzydniowa święta trumno żywiącego słowa!
Piękności twoje ziemskie w pył się rozsypały,
Zamilkły po krążgankach cytry i cymbały.
[...]
A jednak wstań! tyś wielka! w tobie trwa, co wieczne,
To, co nad miody słodsze i nad mleko bielsze.
Powstań! raduj się! odsłoń oblicze weselsze!
Niech sztandar twej radości po wszech wieżach wieje³².

Wyspiański idzie o krok dalej. Scala Polskę i Jeruzalem z miastem greckim. Jednoczy odrębne kultury i religie, ukazuje nić łączącą chrześcijaństwo z pogaństwem, tę nić, którą później próbował rozwinąć Papież. W *Akropolis* bohaterowie pochodzący ze starożytnego świata greckiej kultury współtworzą Wawel, manifestują jego wspólnotowość i uniwersalność. Pojawiają się wraz z bohaterami biblijnymi i historycznymi, przenikają do świata krakowskiej katedry, by stworzyć obraz budowli, która przechowuje głosy pokoleń, jest pamięcią czasów, ale przede wszystkim miejscem dokonującej się przemiany. W czterech aktach ukazane zostało nie tylko Zmartwychwstanie, lecz także odrodzenie ducha tkwiącego głęboko w świecie pogańskim. W akcie drugim, w dialogu syna z ojcem oraz Priamusa z Hekubą, postać Hektora ukazana zostaje na wzór ewangelicznego obrazu Boga-Człowieka:

³² K. U j e j s k i, *Podróż przerwana*, w: *Poezje Kornela Ujejskiego*, F.A. Brockhaus, Lipsk 1894, t. 1, s. 97n.

PRIAMUS

Mówisz nam, żeśmy mali;
za mali, by sięgnąć ku tobie.
Duch cię niesie.

HEKTOR

Ojcie – to, co ja robię,
czynię dla się i przez się.
Jestem na to postawion
walką, ustawną walką
we świętości obronie.
Wytrwam i będę zbawion.

PRIAMUS

Cóż jest ta świętość?

HEKTOR

Oto tym, co w mym łonie
na samo wspomnienie
żywiej porywa krew i sumienie
ostawia wiecznie czyste:
Ojczyzna – Ilion –
żywe i wiekuiste.

[...]

PRIAMUS

W męce,
we wiecznej męce ducha.
Jakowejś władzy górnej słucha
i ognie ma w sobie i żądze,
i serce zamknął na wrzeczadze,
do których się nikt nie dobierze.

HEKUBA

Więc on jest nad wszystkie rycerze?

PRIAMUS

Jedyny³³.

Mówiąc o zetknięciu się dwóch kultur w dramacie Wyspiańskiego, nie sposób pominąć postaci Apolla, który w ostatnich scenach wjeżdża do katedry na złocistym rydwanie jako „Bóg świetlany”³⁴ i wstaje „na Pańskie Zmartwychwstanie”³⁵. Nałożenie na siebie dwóch obrazów: Heliosa-Apolla i Chrystusa Triumfatora nabiera głębszego wymiaru w kontekście całego utworu, zatytułowanego *Akropolis*.

Słowo tytułowe, jak zauważa Ewa Miodońska-Brookes, etymologicznie obejmuje dwa słowa: „akropolis”, oznaczające pewien układ urbanistyczny – miasto na wzgórzu z różnego typu budowlami (od mieszkalnych po kultowe

³³ W y s p i a ń s k i, dz. cyt., akt II, scena 4, s. 79-82.

³⁴ Tamże, akt IV, scena 6, s. 216.

³⁵ Tamże.

czy obronne), otoczone innymi zabudowaniami, a także „polis”. „W języku greckim stanowiącym fundament europejskiej kultury, słowo «polis» łączy trzy podstawowe znaczenia różniące się zakresem i stopniem abstrakcyjności: miasto, państwo, ojczyzna, a zarazem odnosi je wszystkie do pojęcia wolnej wspólnoty ludzkiej (społeczność, gmina, obywatele). Związanie tych właśnie znaczeń w jednym wyrazie, niemożliwe w języku polskim, ma kapitalne znaczenie dla dramatu Wyspiańskiego. Wyraz ten, stojący na początku tekstu w pewnej izolacji jako tytuł, trzyma niejako w pogotowiu możliwość rozwinięcia tych wielu znaczeń, których gra, aktualizacja lub zneutralizowanie dokonuje się w zależności od kontekstu. W dramacie pojawia się ono dopiero w końcowym dośpiewie jako wyraźny synonim Wawelu, jako nazwa własna pisana z dużej litery. W ten sposób kontekstem dla niego staje się całość tekstowa utworu, która poprzez poszczególne swoje fazy wysuwa na pierwszy plan różne możliwości znaczeniowe tego słowa”³⁶.

Ostatnia pieśń dramatu, zawierająca zwrot „Zbudzę stulecia jednej doby”³⁷, stanowi symbol nowego życia, zespolenia wszystkich pokoleń dzieci Boga, pojednania, przywrócenia harmonii świata i duchowego porządku. Osadzona jest w najbogatszym znaczeniowo akcie czwartym, który można by nazwać epifanią piękna. To właśnie w nim dochodzi do zatarcia granicy między kulturą hellenistyczną a chrześcijańską, odbudowany zostaje utracony porządek wewnętrzny i zewnętrzny („oto się naród zszedł na Gody. / Jordanu płyną ciche wody”³⁸), a podziemie katedry ujawnia wiecznie płonące światła, gotowe na odrodzenie w „nieśmiertelnej Sławie”³⁹.

SŁOWIAŃSKA NUTA KOMPLEMENTARNOŚĆ MOTYWÓW GRECKICH I BIBLIJNYCH

Zestawienie *Akropolis* z myślą Jana Pawła II nie jest przypadkowe. W poezji z lat młodości, utrzymanej w duchu literatury romantycznej i młodopolskiej, Karol Wojtyła tworzy wiersze, które podtrzymują ciągłość kulturową, wiążą ze sobą tradycję grecką, judaistyczną i słowiańską, a sens życia ludzkiego i drogę do Boga wpisują w sens historii narodowej. „Kultura dawna – pisał Jacek Głazewski – to dla Karola Wojtyły składnik poetyckiej świadomości i to zarówno w jej intelektualnym, ideowym, jak i warsztatowym wymiarze. Przeszłość jest drogą do zrozumienia własnego miejsca w świecie, jest dzie-

³⁶ E. Miodońska-Brookes, *Wstęp*, w: Wyspiański, *Akropolis*, s. 41n.

³⁷ Wyspiański, dz. cyt., akt IV, scena 6, s. 218.

³⁸ Tamże, akt IV, scena 1, s. 184.

³⁹ Tamże, akt IV, scena 6, s. 218.

dzictwem dbającym o tożsamość obdarowanego i kształtującym jego dalsze poszukiwania⁴⁰.

W powstałym około 1938-1939 roku sonecie jedenastym pojawia się duchowe połączenie Wawelu i greckiego Akropolu w kontekście poczucia nadejścia Mesjasza. Poeta dostrzega w zwaliskach greckich ziarna prawdy, kiełkujące „nowym wcieleniem”, „próbując «odgrześć» spod ruin dawnych świątyń myśl antyczną, antycznego ducha i połączyć go z wartościami słowiańskimi”⁴¹:

Z Wawelu po Akropole! Jednością duchy bratem –
Myśl dionizową spod gruzów wiecznego odgrześć teatrum –
nie szukaj przechodniu w rozwalin nadtaśgetowych utratach
myśli gotyckiej Platona, empirejskiego wiatru –

Z wolności renesansowej, z marmurów boskich Olipmu
dźwiga się Grecja Aten – Sokratów, Sofoklesów.
– Patrzaj, nad architrawem – poświata, jasność, nimbos:
Mesyjasza dowidzą – Empirejskiego Kresu!

Po wiekach dyamentowe nad Akropolem krzyże,
wcielenie Chrystusowe w doryckie, jońskie kształty –
Duszo z wolności wyrosła, moc mesyjańską wyrzeźb
i zaklnij w psalmy Miłości – w renesansowy psalterz!

I powstań wcieleniem nowym – odwieczna Beatrycze –
drogę nam ku Miłości słowiańskim oświeć zniczem!⁴²

Wiekowe zjednoczenie dokonuje się dzięki zakorzenieniu w słowiańszczyźnie, oświetlającej drogę ku Miłości, jest esencją życia ludzkiego utkaną z tradycji i kultury, wielogłosową księgą „dziejów duszy”. Nic więc dziwnego, że w poezji z młodości pojawia się także wiersz *Harfiarz*, który jest zbiorem strof zaczerpniętych z *Akropolis*.

Warto zwrócić uwagę na cały cykl wierszy noszący tytuł *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska)*. W tych czterech słowach uwidacznia się wyjątkowa symbioza wyobraźni, myśli filozoficznej i przestrzeni duchowej późniejszego Papieża, której patronuje nie tylko Wyspiański, wprowadzający na Wawel postacie greckie, lecz także Cyprian Norwid i jego koncepcja sztuki

⁴⁰ J. G ł ą ż e w s k i, *Kareta Leibniza*, w: *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Głazewski, W. Sadowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 150.

⁴¹ M. K r z e m i ń s k a, *Synteza różnych kategorii i wzorów kultury we wczesnych sonetach Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła – poeta*, s. 162.

⁴² K. W o j t y ł a, *Sonet XI*, w: K. Wojtyła, A. Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska)*. *Poezje słowem i światłem pisane*, oprac. M. Skwarnicki, Biały Kruk, Kraków 1999, s. 33.

i kultury⁴³, a przede wszystkim „ludowość”, która za sprawą doskonalenia wewnętrznego zyskuje miano „ludzkości”: „Podnoszenie ludowych natchnień do potęgi przenikającej i ogarniającej Ludzkość całą – podnoszenie ludowego do Ludzkości [...] – winno dokonywać się zdaniem Norwida – przez wewnętrzny rozwój dojrzałości”⁴⁴. W homilii wygłoszonej w Tarnowie podczas Mszy Świętej beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny, cytując fragment „Epilogu” *Promethidiona*, Papież ukazał ścisły związek między kulturą, religią i doskonaleniem wewnętrznym człowieka i podkreślił, że zakorzenienie w tym, co „ludowe”, służy rozwojowi ludzkości. Czymże innym jest więc *Księga słowiańska* jak nie kształtowaniem duchowości w przestrzeniach kultury i wpisaniem myśli Wojtyły-Polaka w dzieje słowiańskie? Ze słowiańskim duchem łączy poeta poszukiwanie „kształtów Miłości” objawiających się w pięknie, prawdzie i wolności: „Słowiańska duszo tęskna – Idę po świętych śladach. / Słowiańska duszo moja – tyś jest wpatrzeniem w Piękno, / i jesteś żądzą raju – z wieczystych nieukojeń”⁴⁵. Dusza słowiańska ma swoją ostoję, miejsce, które ją wyraża. Tym miejscem – jej domem w świecie doczesnym – jest Wawel:

I otóż w Wawelu symbol duszy słowiańskiej kształtów:
nad kondygnacją kaplic, zygmunatów renesansem
z cegieł się żebrowania w gotyckich okien światło
pną, ku rozetom pował, co naw zakuły pancerz.

I zgoda jest dziwna tej duszy słowiańskiej i Wawelu,
jak jednych rąk melodia, jak symfoniczny prelud⁴⁶.

Katedra Wawelska stanowi skarbnicę narodu polskiego, kulturową księgą Słowa: „Droga gotycka wzwyż, renesansowa wszere. Drogi się przecinają. / Z przecięcia kształt, Zbawienie, Krzyż”⁴⁷, jest także miejscem, w którym dokonuje się dostrzeżenie w greckiej kulturze ech obecności Ducha Bożego, dążenia do wydobycia Piękna. Celem sztuki starożytnej było spełnianie się

⁴³ Norwid był dla Papieża jednym z ważniejszych poetów. W przemówieniach wygłoszonych przez Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski pojawia się aż dwanaście odniesień do Norwida, a pięć z nich zawiera cytaty jego twórczości. Trzykrotnie Papież nawiązywał do tego poety w trakcie spotkań z Polakami w Watykanie.

⁴⁴ J a n P a w e ł II, *Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny, Tarnów 10 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5(90), s. 19. Por. C. N o r w i d, *Promethidion. Epilog*, V, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, *Poematy*, oprac. J.W. Gomulicki, PIW, Warszawa 1980, s. 315.

⁴⁵ K. W o j t y ł a, *Sonet VIII*, w: Wojtyła, Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska)*, s. 27.

⁴⁶ T e n ż e, *Sonet X*, Wojtyła, Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska)*, s. 30.

⁴⁷ T e n ż e, *Przypisy do „Sonetów” i „Uczty czarnoleskiej”*, w: Wojtyła, Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska)*, s. 66.

w pięknie, prawdzie i wolności, które Wojtyła uznaje za trzy filary „ewangelicznej jasności”:

Wśród teatrum zniszczenia, na cezariańskim forum
żyjemy trzy kolumny w ramionach architrawu,
[...]
Ku Kapitolom Wolności, w oczekiwaniu wyzwolin,
na święte iszczenie się mitu – mesyjańskiego profilu,
na kondygnacjach teatrum wpatrzone w objawień Olimp –
gdy wieczór się słowiański nad rozwaliska pochylił –

z ognisk się łuną żywiczą ku świętej poniosło włości,
ponad trzech kolumn zbratanie w ewangelicznej jasności⁴⁸.

Pochylenie się Słowian nad greckimi „rozwaliskami”, owo „zbratanie”, dokonało się także za sprawą świętych Cyryla i Metodego. Misjonarze ci, nazywani „Słowianami serca”, wychowywani w kulturze bizantyjskiej, byli dziedzicami kultury i religii starożytnej Grecji; niosąc ludziom prawdy objawione, nie zapominali o poszanowaniu kulturowej odrębności⁴⁹. Budowali Kościoł w poczuciu jedności i uniwersalności. Podjęli się przekładu tekstów Pisma Świętego z języka greckiego na język ludów słowiańskich, tworząc tym samym nową katechezę – opartą na innych doświadczeniach historycznych i kulturowych, innym systemie pojęć i symboli. Jan Paweł II w encyklice *Slavorum apostoli* napisał: „Obydwaj Bracia, świadomi starożytności i prawowitości tych świętych tradycji, nie obawiali się więc wprowadzenia języka słowiańskiego do liturgii, czyniąc zeń skuteczne narzędzie przybliżenia prawd Bożych ludom mówiącym tym językiem. Czynili to świadomie, kierując się miłością do sprawiedliwości z widomą gorliwością apostolską wobec rozwijających się ludów, bez poczucia wyższości czy chęci panowania”⁵⁰.

Braciom Sołuskiemu zawdzięczamy początek nowej drogi religijnej i jej rozwój. Stanowią oni „ogniwo łączące, jakby duchowy pomost pomiędzy nurtem tradycji wschodniej i zachodniej, które łączą się razem w jedną wielką

⁴⁸ K. W o j t y ł a, *Sonet XVII*, w: Wojtyła, Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska)*, s. 38.

⁴⁹ Podobną postawę prezentował Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Magdalena Krzemińska tak pisze o twórczości przyszłego Papieża: „Był łagodnym misjonarzem wiary chrześcijańskiej. W jego sonetach pojawiają się sceny o rodowodzie pogańskim, jednak malowane są z pełnym szacunkiem dla ich kulturowej i obyczajowej odrębności. Przy szerokiej syntezie słowiańskości, chrześcijaństwa i antyku, Karol Wojtyła potrafi zapewnić autonomię każdej z tych kategorii. Dialog kultur w sonetach *Renesansowego psalterza* odbywa się w poszanowaniu racji i wartości każdej ze stron” (K r z e m i ń s k a, dz. cyt., s. 158).

⁵⁰ J a n P a w e ł I I, Encyklika *Slavorum apostoli*, nr 12, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html.

Tradycję Kościoła powszechnego⁵¹, ukazują dialog kultury hellenistycznej, kontynuowanej przez Bizancjum, z chrześcijaństwem, drogę jedności, która prowadzi do prawdy i miłości jako darów Ducha Świętego.

W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II zwraca uwagę na możliwość prowadzenia dialogu z kulturą starożytną na drodze poszukiwania prawdy, w celu ukazania powiązań między religią a rozumem, przy jednoczesnym oczyszczeniu wyobrażeń ludzkich z form mitologicznych: „Zadaniem pierwszych twórców filozofii było ukazanie powiązań między rozumem a religią. Sięgając wzrokiem dalej, ku zasadom uniwersalnym, nie poprzestawali już oni na antycznych mitach, ale chcieli dać racjonalną podstawę swoim wierzeniom w boskość. Wkroczyli w ten sposób na drogę, która wychodząc od dawnych tradycji partykularnych, inicjowała proces rozwoju odpowiadający wymogom rozumu powszechnego. Celem, ku któremu zmierzał ten proces, było krytyczne uświadomienie sobie tego, w co się wierzy. Przedsięwzięcie to okazało się korzystne przede wszystkim dla samej koncepcji boskości. Oddzielono od religii warstwę przesądów i przynajmniej częściowo oczyszczono ją w drodze analizy racjonalnej. Na tej właśnie podstawie Ojcowie Kościoła nawiązali owocny dialog ze starożytnymi filozofami, otwierając drogę dla głoszenia i zrozumienia Boga objawionego w Jezusie Chrystusie”⁵².

Fascynacje filozofią antyczną widoczne są także w tekstach św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu czy innych wczesnych myślicieli chrześcijańskich, którzy tworzyli często w sąsiedztwie zamierającej filozofii starożytnej. Władysław Tatarkiewicz pisał: „Pojęcia czerpano głównie z filozofii greckiej, gdyż tam były najdoskonalsze. W okresie zaś, gdy zaczynało się chrześcijaństwo, pojęcia filozoficzne Greków były tak bardzo przepojone myślą religijną, że łatwo mogły być przystosowane do każdej wiary”⁵³.

Poetycką deklaracją jedności Grecji, Słowiańszczyzny i narodu Bożego są słowa Wojtyły z *Uczty czarnoleskiej*: „I z was jestem, z was jestem ja Grek i Słowianin”⁵⁴. Maszynopis *Renesansowego Psalterza (Księgi Słowiańskiej)* w szczególny sposób wskazuje na utożsamienie się poety z tradycją grecko-rzymską. Na tytułowej karcie jako imię autora figuruje bowiem słowo „Dawid”. Jest to świadome nawiązanie do króla Dawida jako poety, pieśniarza, pasterza i przewodnika ludzkości na drodze do Boga. Być może dlatego tak ważne stają się dla poety strofy *Akropolis*, w których Harfiarz jest uczestnikiem i świadkiem dokonującej się przemiany, a jego muzyka staje się napo-

⁵¹ Tamże, nr 27.

⁵² T e n ż e, Encyklika *Fides et ratio*, nr 36, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

⁵³ W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1978, t. 1, s. 173.

⁵⁴ K. W o j t y ł a, *Poezja (Uczta czarnoleska)*, w: Wojtyła, Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska)*, s. 56.

jem duchowym. Co więcej, poprzez śpiewne nawiązania do *Pieśni porannej* Franciszka Karpińskiego i pieśni rezurekcyjnych⁵⁵, Harfiarz Wyspiańskiego niejako wrasta w świadomość polskiego społeczeństwa, staje się symbolem unii między byciem, trwaniem a zakorzenieniem w tradycji. Pieśni Wojtyły-Dawida stały się światłem dla duszy w trudnych czasach wojennych i próbą „opowiedzenia Słońcu siebie”⁵⁶:

Panie, jam Dawid, syn Izai,
Piastowy jestem syn.
Ty mi na sercu znak wypalisz –
zasłucham się w Twój rym⁵⁷.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Aratus. *Phaenomena*. Translated by Aaron Poochigian. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.
- Aratus. “Phaenomena.” Translated by Gilbert R. Mair. In *Callimachus. “Hymns and Epigrams.” Lycophron. “Alexandra.” Aratus. “Phaenomena.”* Translated by Alexander W. Mair and Gilbert R. Mair, London: William Heinemann, 1921.
- Dybcia, Krzysztof. *Karol Wojtyła a literatura*. Tarnów: Biblos, 1991.
- Głazewski, Jacek. “Kareta Leibniza.” In *Karol Wojtyła – poeta*. Edited by Jacek Głazewski and Witold Sadowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Jan Paweł II. Encyklika *Fides et ratio*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.
- . Encyklika *Redemptor hominis*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- . Encyklika *Slavorum apostoli*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html.
- . Encyklika *Veritatis splendor*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- . “List do artystów.” *L’Osservatore Romano*. The Polish Edition 20, nos. 5–6 (213) (1999): 4–11.

⁵⁵ Por. W y s p i a ń s k i, dz. cyt., akt IV, scena 5, s. 206.

⁵⁶ W *Akropolis* Wyspiańskiego Harfiarz śpiewa: „Chcę dzisiaj modlić się do Ciebie / na dobie tej jutrznianej, / bym opowiedział Słońcu siebie, / jakom jest powołany” (tamże, akt V, scena 1, s. 210).

⁵⁷ K. W o j t y ł a, *Pieśń poranna*, w: Wojtyła, Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska)*, s. 17.

- . “Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny, Tarnów 10 VI 1987.)” *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 8, no. 5 (90) (1987): 17–9.
- Justyn. “Apologia II.” In Marian Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*. Vol. 1. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1975.
- Klemens Aleksandryjski. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. Vol. 1. Translated by Janina Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej and Instytut Wydawniczy Pax, 1994.
- Kochanowski, Jan. “Fenomena.” In Kochanowski, *Fenomena, Muza, Satyr i Monomachja*. Kraków: Nakładem Kazimierza Bartoszewicza, 1883.
- Krzemińska, Magdalena. “Synteza różnych kategorii i wzorów kultury we wczesnych sonetach Karola Wojtyły.” In *Karol Wojtyła – poeta*. Edited by Jacek Głazewski and Witold Sadowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Maciejewski, Jarosław. “Karol Wojtyła i Jan Paweł II wobec literatury.” *W drodze* 11, no. 7 (119) (1983): 57–72.
- Mickiewicz, Adam. “Wykład IX.” In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 8. *Literatura słowiańska: Kurs pierwszy*. Edited by Julian Maślanka. Warszawa: Czytelnik, 1997.
- Miodońska-Brookes, Ewa. “Wstęp.” In Stanisław Wyspiański, *Akropolis*. Edited by Ewa Miodońska-Brookes. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1985.
- Norwid, Cyprian. “Promethidion.” In Norwid, *Pisma wybrane*. Vol. 2. *Poematy*. Edited by Juliusz Wiktor Gomulicki. Warszawa: PIW, 1980.
- Sobór Watykański II. “Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.” In Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje: Tekst Polski*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1968.
- . “Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.” In Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje: Tekst Polski*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1968.
- Tatarkiewicz, Władysław. *Historia filozofii*. Vol. 1. Warszawa: PWN, 1978.
- [Ujejski, Kornel.] *Poezje Kornela Ujejskiego*. Vol. 1, Lipsk: F. A. Brockhaus, 1894.
- Weil, Simone. *Szaleństwo miłości: Intuicje przedchrześcijańskie*. Translated by Maria E. Plecińska. Poznań: Książnica Włoczęgów i Uczonych Brama, 1993.
- Wojtyła, Karol. *Kazanie na Areopagu: 13 katechez*. Edited by Marta Burghardt. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.
- . “Narodziny wyznawców.” In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.
- . “Odpowiedzialność za Kościół.” In *Kazania 1962–1978*. Edited by Andrzej Bardecki. Kraków: Znak, 1979.
- . “Pieśń poranna.” In Karol Wojtyła and Adam Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska): Poezje słowem i światłem pisane*. Edited by Marek Skwarnicki. Kraków: Biały Kruk 1999.

- . “Poezja (Uczta czarnoleska).” In Karol Wojtyła and Adam Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska): Poezje słowem i światłem pisane*. Edited by Marek Skwarnicki. Kraków: Biały Kruk 1999.
- . “Sonet VIII.” In Karol Wojtyła and Adam Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska): Poezje słowem i światłem pisane*. Edited by Marek Skwarnicki. Kraków: Biały Kruk 1999.
- . “Sonet X.” In Karol Wojtyła and Adam Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska): Poezje słowem i światłem pisane*. Edited by Marek Skwarnicki. Kraków: Biały Kruk 1999.
- . “Sonet XVII.” In Karol Wojtyła and Adam Bujak, *Renesansowy Psalterz (Księga Słowiańska): Poezje słowem i światłem pisane*. Edited by Marek Skwarnicki. Kraków: Biały Kruk 1999.
- Wyspiański, Stanisław. *Akropolis*. Edited by Ewa Miodońska-Brookes. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1985.
- Zieliński, Tadeusz. *Religie świata antycznego*. Vol. 2. *Religia hellenizmu*. Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka, 2017.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Klaudia JEZNACH – Powrót do zagubionej prawdy. Kultura hellenistyczna jako prewangelia

DOI 10.12887/34-2021-3-135-18

Artykuł przedstawia twórczość Karola Wojtyły – Jana Pawła II jako „księgę ducha”, której autor dąży do połączenia przeszłości z teraźniejszością, wskazując na obecne w kulturze hellenistycznej załączki prawdy o jedynym Bogu i przeczucie nadejścia Mesjasza. Przekonanie o tożsamości wspólnotowej starożytnej Grecji, Słowiańszczyzny i chrześcijaństwa kształtuje Wojtyła na podstawie analizy mowy św. Pawła na Areopagu i namysłu nad działalnością świętych Cyryla i Metodego, a także dzięki nawiązaniom do literatury polskiej, przede wszystkim do *Akropolis* Stanisława Wyspiańskiego i twórczości Cypriana Norwida. Jan Paweł II w swoich pismach eksponuje nić łączącą religie pogańskie z chrześcijaństwem i dążenie do jedności wszystkich kultur przy jednoczesnym poszanowaniu własnych tradycji i historii.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, hellenizm, Słowianie, chrześcijaństwo, prawda, tożsamość

Kontakt: Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie, al. Armii Krajowej 36a, p. 406, 42-200 Częstochowa
E-mail: klaudia.pompa@gmail.com

Klaudia JEZNACH, A Return to the Lost Truth: Hellenistic Culture as Preparation for the Gospel

DOI 10.12887/34-2021-3-135-18

The article interprets the output of Karol Wojtyła–John Paul II as a ‘book of the spirit’ in which the author strives to find connections between the past and the present by indicating the germs of the truth about one God and the presentiment of the coming of the Messiah in Hellenistic culture. Wojtyła’s belief in the common identity shared by ancient Greece, Slavdom, and Christianity is based, on the one hand, on his analysis of Saint Paul’s speech on the Areopagus and, on the other, on the reflection on the activity of Saints Cyril and Methodius; the future pope also draws on Polish literature, particularly on the drama *Akropolis* by Stanisław Wyspiański and on the writings of Cyprian Norwid. In his works, John Paul II brings to the fore the thread linking pagan religions with Christianity, as well as the quest for unity inherent in different cultures and, at the same time, their respect for their own traditions and histories.

Keywords: Karol Wojtyła, Hellenism, Slavs, Christianity, truth, identity

Contact: Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie, al. Armii Krajowej 36a, p. 406, 42-200 Częstochowa, Poland
E-mail: klaudia.pompa@gmail.com

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

Włodzimierz OSADCZY

TEOLOGIA NARODU I ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MISJI POLSKI W ŚWIELE DZIAŁALNOŚCI I CHARYZMATU KSIĘŻY ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

Zgromadzenie, którego powstanie zainspirował Mickiewicz i które ukształtował Jański, przyjęło nazwę otrzymaną od samego Boga, oficjalny akt zawiązania wspólnoty dokonał się bowiem w uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego. Jako kolejny znak od Boga odczytano fakt przekazania zakonnikom jednego z francuskich kościołów w Rzymie. Jeden z trzech ołtarzy w tej świątyni poświęcony był Zmartwychwstaniu Pańskiemu. Ołtarza takiego nie sposób było znaleźć w żadnym innym kościele w Rzymie i żaden inny rzymski kościół nie wyrażał przesłania zmartwychwstańców w tak doskonały sposób.

POSZUKIWANIA I PRZEWARTOŚCIOWANIA

Stan polskich elit patriotycznych po klęsce powstania listopadowego można określić jako głębokie załamanie i rozpacz. We wzmożonym w okresie wojen napoleońskich klimacie wolności i wobec wielkich wizji politycznych deklarujących przywrócenie ładu i sprawiedliwości w Europie po Kongresie Wiedeńskim zwycięstwo zrywu niepodległościowego podjętego „za wszelką cenę” wydawało się pewne. Królestwo Kongresowe, w którym wychowywali się przyszli powstańcy i działający na emigracji uchodźcy odeszło w niebyt, pozostawiając wspomnienie o Polsce prawie wolnej, demokratycznej, rządzącej się własną konstytucją, a nawet zamierzającej powierzyć dowództwo naczelne swej armii generałowi Tadeuszowi Kościuszce¹.

Upadek powstania, represje, zaprzepaszczenie nie tylko pozornych przymiotów niepodległości, ale i rzeczywistej ciągłości polskiej państwowości zaburzyły w środowisku polskich elit wszelką hierarchię, karność i praworządność, wprowadzając w ich miejsce chaos i anarchię. Przebywający poza granicami Ojczyzny książę Adam Jerzy Czartoryski z politowaniem patrzył na działające na emigracji stronnictwa i jednostki, zdając sobie sprawę, że jego

¹ Książę Adam Czartoryski złożył carowi Aleksandrowi I jako królowi polskiemu propozycję zaangażowania generała Tadeusza Kościuszki w struktury obronności znajdującego się pod protektorem Rosji państwa polskiego (zob. *Besedy i chastnaya perepiska mezhdu imperatorom Aleksandrom Chartoryyskim (1801-1823)*, red. L.V. Belovinskiy, Gosudarstvennaya publichnaya istoricheskaya biblioteka Rossii, Moskva 2016).

autorytet nie jest w stanie zjednoczyć tak zróżnicowanego i rozemocjonowanego środowiska². Emocje doświadczane przez poszczególne grupy polskiej emigracji należącej do pokolenia romantyków wzmacniała też świadomość mesjańskiego powołania Ojczyzny, które każde z ugrupowań rozumiało na swój sposób. Każde stronnictwo tylko siebie uznawało za tę warstwę przywódczą, która będzie w stanie poprowadzić „masy ujarzmione [...] tak do odzyskania Ojczyzny, jak do rozwinięcia w niej równości, wolności i braterstwa zasad, z których wyszła i wyrosła narodowość nasza”³. Polskie romantyczne uniesienia, rozpacz po porażce i radykalna retoryka przedstawiana w Paryżu, największym ośrodku powojennej emigracji, doskonale wkomponowały się w klimat umysłowy francuskiej stolicy, a „wpływy francuskich politycznych obozów i socjalnych szkół powiększył zamęt nieunikniony w tak strasznej rozsypce”⁴.

Doskonale ducha tamtych czasów oddaje w swoich wspomnieniach jeden z późniejszych założycieli Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, Piotr Semenenko⁵, wówczas jeden z uchodźców i członek loży masońskiej, wicherzyciel i przeciwnik księcia Czartoryskiego, a także anarchista: „Kto widział te czasy, szczególnie kto żył w Paryżu 1832 i 1833 roku, ten osobliwszą chwil owych zachowa pamięć. Ułuda była powszechna. Jakiś duch nowy wstąpił był w ludzi, każdy wróżył inną przyszłość, każdy rozpoczynał nową erę, jął rachować nowe wieki, otwierał przed sobą nowe drogi, mniejsza, że nie znane; przewodników zawsze znalazł, a czasem i sam się dawał za przewodnika. I cóż, że drogi nie znał? Czuł tam w głębi swej duszy, a przynajmniej w upojeniu szczęśliwej wyobraźni czuł, że wszelako gdzieś zajdzie, byleby tylko szedł naprzód! [...] Była to, mówię, chwila ułudy, odurzającej a niewyciężonej ułudy; bo ni się w owym społeczeństwie nie znajdowało, co by je mogło ocucić, odczarować. Ani w rozumach, ani w sercach, ani w rzeczach samych nie było lekarstwa. Nieobecność zupełna starej rzeczywistości pozwalała warzyć się w młodej fermentacji bezpiecznie, bujnie, do syta. Z dawnych rzeczy już tam nic nie zostało, ani wiary w rozumie, ani religii w sercu, ani wśród ludzi Chrystusa, ani w duszach Boga [...] Onego tedy czasu Opatrzność nas w ten

² Por. M. K u k i e l, *Czartoryski and European Unity, 1770-1861*, Princeton University Press, Princeton 1955, s. 214n.

³ S. K a l e m b k a, *Polskie wychodźstwa powojenne i inne emigracje polityczne w Europie w XIX wieku*, w: *Polska XIX wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. S. Kieniewicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s. 196n.

⁴ W. M i c k i e w i c z, *Żywot Adama Mickiewicza podług zebranych przez siebie materiałów oraz z własnych wspomnień*, Drukarnia Dziennika Poznańskiego, Poznań 1892, t. 2, s. 188.

⁵ Ścigany przez policję francuską jako niebezpieczny anarchista, Piotr Semenenko przez dwa lata musiał się ukrywać i przenosić z miejsca na miejsce. Uchodził za radykalnego przeciwnika wszelkiej władzy (por. J. D o l i n a, *Powstanie i początkowy rozwój Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, „Prawo Kanoniczne: Kwartalnik Prawno-Kanoniczny” 21(1978) nr 1-2, s. 129).

odmęt wrzuciła, pewno, że mądrze i miłosiernie; choć my tego nie rozumieliśmy wtenczas, aniśmy się nawet domyślali. Młodzi, niedoświadczeni, niewyćwiczeni w poważnej nauce żywota, bo i starsi wiekiem dziećmi byli w tej bożej szkole, zostaliśmy wnet porwani szaleńcem powszechnym i puściliśmy się ślepo za innymi na owe drogi nieznane, do owych krain zaczarowanych. Młodość nasza była naszym wozem, niedoświadczenie woźnicą, dobre chęci nas ciągnęły, szlachetny zapał popędzał. I byliśmy szczęśliwi, żeśmy już w drogę ruszyli. Dzieci! Nie wiedzieliśmy, że igramy z ogniem, że skaczemy wśród przepaści, że bieżymy tonąc w trzęsawiskach i bezdennościach! Byliśmy pijani naszym zuchwalstwem, i jak pijani, nie myśleliśmy o niebezpieczeństwie. Nawet nas żaden dobry człowiek wtedy o tym nie przestrzegał, a byłby zapewne przestrzegał daremnie, że całej tej drogi może być jednak i będzie niezawodnie bardzo smutny koniec. A więc szliśmy naprzód”⁶.

NAWRÓCENIE POD SZTANDAREM ZMARTWYCHWSTANIA

Przezwyciężenie chaosu, który zapanował wśród polskiej emigracji, wiązało się z przybyciem do Paryża Adama Mickiewicza. Wobec powszechnego braku autorytetów postać wieszczka wzbudzała wielki entuzjazm. O jego towarzystwo i zdanie zabiegały różne stronnictwa i postacie pogubionej polskiej emigracji; w uniesieniu dziękowano mu, że przybył „ozłocić gwiazdą nadziei tęskniące za ojczyzną, za rodziną serca”⁷. Już w trakcie swojego wcześniejszego pobytu w Paryżu (w okresie trwania wojny polsko-rosyjskiej) Bogdan Jański, podówczas radykalizujący zwolennik protokomunistycznej wspólnoty hrabiego Henriego de Saint-Simona⁸, ideowy materialista i przekonany zwolennik ateistycznego postrzegania świata, nawiązał z wieszczem kontakty, które przerodziły się w regularne spotkania i dyskusje filozoficzno-społeczne. Po przybyciu Adama Mickiewicza na emigrację w roku 1832 kontakty Jańskiego z nim stały się coraz częstsze. W rezultacie Jański, poszukując taniej kwatery, przeniósł się na stałe do Mickiewicza, mieszkającego na ulicy Louis le Grande pod numerem 24. Ustawiczne dyskusje filozoficzno-religijne i społeczno-patriotyczne wywarły wielki wpływ na obu Polaków, przeobrażając ich podejście do otaczającej rzeczywistości i podpowiadając im możliwe drogi przezwyciężenia impasu egzystencjalnego, w którym znalazły się emigracja i całe społeczeństwo polskie. Pod ich wpływem poeta rozpoczął prace nad

⁶ Cyt. za: P. S m o l i k o w s k i, *Stosunek Adama Mickiewicza do X.X. Zmartwychwstańców*, w Drukarni „Czasu” Fr. Kluczyckiego i sp. pod zarządem Józefa Łakocińskiego, nakładem X.X. Zmartwychwstańców, Kraków 1899, s. 10n.

⁷ M i c k i e w i c z, dz. cyt., s. 189.

⁸ Por. R. P i p e s, *Komunizm*, tłum. J.J. Górski, Świat Książki, Warszawa 2008, s. 19.

Księgami narodu i pielgrzymstwa polskiego, a Jański drukował po francusku poezję Wieszcza⁹. Dla Jańskiego wzniosłe, natchnione wiarą słowa Mickiewicza, uzupełnione o systemowe rozważania francuskich katolickich filozofów Jeana-Baptiste’a Henri Lacordiere’a i Charles’a Forbes’a René de Montalemberta okazały się drogą do nawrócenia i przyjęcia sakramentów świętych. Wraz z Mickiewiczem w roku 1833 zaczął on wydawać pismo „Pielgrzym Polski”, którego celem miało być oddziaływanie w duchu katolickim na emigrację polską¹⁰.

Pisano, że „Mickiewicz wpłynął nie tylko na nawrócenie Jańskiego, ale życiem swym przykładnym, praktykami religijnymi pobudził niejednego na emigracji i nawrócił między innymi takiego H. Kajsiewicza, który stał się niebawem potężną dźwignią katolicyzmu w Polsce”¹¹. W swoim zapale i swojej wyobraźni Mickiewicz wskazywał na wartości uniwersalne, w które wkompnowywał przyszłość Ojczyzny – braterstwo ludów było dla niego postulatem chrześcijańskiej racji stanu. Jego rozważania nie były łatwe w odbiorze ani dostosowane do prostych nacjonalistycznych koncepcji apelujących o przywrócenie sprawiedliwości za wszelką cenę, w tym poprzez nieustanne zrywy zbrojne. Mickiewicz „rzucił myśli wielkie, za wielkie najczęściej dla ówczesnych głów lęklwych, które widziały w biednym, przedwcześnie osiwiiałym wieszczu Polski zapaleńca politycznego i podżegacza; ale dla wybranej garstki umysłów wyższych był Mickiewicz zwiastunem lepszej doli pokoleń przyszłych”¹².

Przemiana światopoglądowa, której doświadczył Jański, była równie radykalna, jak jego wcześniejsze poglądy społeczno-polityczne, uformowane pod wpływem skrajnych protokomunistycznych teorii ekonomicznych. Współczesny dziejopisarz historii Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego tak opisuje przemianę Jańskiego: „Tego niedoszłego profesora ekonomii, nazywano w Paryżu «apostolem» i «pogotowiem ratunkowym» emigracji. Wokół niego zaczęli gromadzić się rodacy różnych stanów i profesji poruszeni stylem jego życia i żywą wiarą. Byli wśród nich poeci – Adam Celiński (którego Jański nawrócił), wybitny Stefan Witwicki (muzykę do jego tekstów pisał Fryderyk Chopin, umarł jako nowicjusz zmartwychwstańców [...]), Bohdan i Józef Zalescy – słynni, nierozłączni przyjaciele, Ignacy Domeyko – bohater narodowy

⁹ Por. B. M i c e w s k i, *Bogdan Jański, założyciel zmartwychwstańców 1807-1840*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1983, s. 192.

¹⁰ Por. W. K w i a t k o w s k i, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego na stu-letnią rocznicę jego założenia 1842-1942*, nakładem Księży Zmartwychwstania Pańskiego, Albano 1941, s. 10.

¹¹ J. K a l l e n b a c h, *Adam Mickiewicz*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów-Warszawa-Kraków 1923, t. 2, s. 226.

¹² Tamże, s. 449.

Chile, arystokraci, jak hrabia Cezary Plater, wybitny malarz – Józef Maliński, prawnik Józef Hube, czy w końcu pierwsi kapłani «nowej kongregacji»: Hieronim Kajsiewicz i Piotr Semenenko¹³.

Chociaż przez pewien czas nawiedzała Wieszcza myśl o przystąpieniu do stanu duchownego i niesieniu pocieszenia duchownego płynącego z wiary zagubionym uchodźcom polskim¹⁴, ostatecznie jednak poszedł on inną drogą. W roku 1834 Mickiewicz założył Stowarzyszenie Braci Zjednoczonych, którego zadaniem było „modlić się codziennie za siebie, Ojczyznę i bliźnich, za przyjaciół i nieprzyjaciół, przykazania Pańskie słowy i uczynkiem wypełniać, przykładem swym rodaków do tego zachęcać i na drodze tej wspólną siłą się utrzymywać”¹⁵. Bracia Zjednoczeni zbierali się co piątek na Mszy Świętej, a następnie w domu u Mickiewicza czytali Pismo Święte i rozmawiali o sposobach ratowania rodaków. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego wspomina, że podczas jednego z takich spotkań Wieszczy, zatroskany smutnymi wieściami docierającymi z kraju, oznajmił: „Nie ma dla nas innego ratunku, trzeba nowego zakonu. Ale kto go założy? na to trzeba świętego. Ja? za pyszny. Plater? zanadto arystokrata – Zaleski? zanadto demokrata, – Jański założy”¹⁶. I tak też się stało.

13 czerwca 1835 roku z inicjatywy Jańskiego ze Stowarzyszenia Braci Zjednoczonych wyłoniło się Bractwo Służby Narodowej, do którego przystąpili tak przyszli członkowie zgromadzenia zmartwychwstańców, jak i bracia świeccy. Stowarzyszenie to miało łączyć świeckich i duchownych członków i realizować szeroki wspólny program religijno-społeczny zmierzający do naprawy społeczeństwa. Jego zasadniczymi celami były zjednoczenie społeczeństwa polskiego w oparciu o religię chrześcijańską i zgodna z zasadami ewangelicznymi przebudowa całokształtu życia narodowego. Zgromadzenie, zakon duchowny w ścisłym tego słowa znaczeniu, miał jednak stać się jedynie ośrodkiem formacyjnym, wokół niego zaś zamierzano powołać całą federację organizacji typu bractw świeckich oddziałujących na życie religijne, kulturowe, polityczne i społeczne narodu¹⁷. Program bractwa wykraczał poza sprawy ściśle narodowe – nawiązywał do powszechnej odnowy świata chrześcijańskiego, a sprawę narodową wkomponowywał w szeroką wizję nawró-

¹³ A. Kardaś, *Zmartwychwstańcy czasu niewoli w trosce o naród i niepodległość Polski (1836-1918)*, w: *Zmartwychwstańcy dla odrodzenia Polski. Kazania patriotyczne*, red. K. Wójtowicz, Kraków, Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja, 2018, s. 12.

¹⁴ Por. F. Starowieyski, *Z dziejów Stolicy św. za pontyfikatu Grzegorza XVI. 1831-1846*, Drukarnia „Czasu”, Kraków 1914, s. 103.

¹⁵ Kwiatkowski, dz. cyt., s. 10.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. E. Jabłońska-Deptuła, *W kręgu zmartwychwstańczym*, w: *Polska myśl chrześcijańska XVIII i XIX wieku. Wybór źródeł*, red. S.J. Rostworowski, J. Majdecki, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne – Wydawnictwo Novum, Warszawa 1971, s. 227n.

cenia i podążania za Ewangelią. Nie potępiał słusznego patriotyzmu – Walery Wielogłowski pisał: „Polakom przez polską szybę w niebo patrzeć kazał”¹⁸ i – jako hasło nowego zgromadzenia – podawał słowa: „Jako Polacy Panu Bogu służyć powinniśmy”¹⁹.

Działalność Bractwa Służby Narodowej rozpoczęło podjęcie – w środę popielcową 17 lutego 1836 roku – postanowienia o wspólnym zamieszkanu adeptów nauki Bogdana Jańskiego we wspólnym domku przy ulicy Notre Dame de Champs pod numerem 11 w Paryżu. Miejsce to nazwano później „Domkiem Jańskiego”. Oprócz samego Jańskiego w nowej wspólnocie modlitewnej zamieszkali także Piotr Semenenko, Hieronim Kajsiewicz, Józef Maliński i Edward Duński. Później przyłączyli się do nich między innymi Józef Hube, Hipolit Terlecki, Karol Kaczanowski i Władysław Godlewski – większość członków zgromadzenia stanowili uczestnicy powstania listopadowego. Pragnęli oni naśladować pierwszych chrześcijan ubóstwem, prostotą życia i czystością obyczajów. Spośród tych pionierów odnowy duchowej przy swoim mistrzu – nazywanym Bratem Starszym – do końca wytrwali jednak tylko Semenenko, Kajsiewicz, Hube i Kaczanowski²⁰. Sam Jański po ciężkiej chorobie opuścił ten świat 2 lipca 1840 roku, osierocając całą polską społeczność emigracyjną, wśród której uchodził za „apostoła”²¹ i „pokutnika jawnego”²². Jak pisał później o Jańskim Jan Koźmian: „Żył krótko, wiele cierpiał, wiele kochał... Z miłości dla Boga i dla kraju powziął myśl wielką, rozbudzenia życia chrześcijańskiego w duchowieństwie polskim i podźwignienia Ojczyzny z umysłowego i moralnego upadku. Położył kamień węgielny nowego zakonu, na ten cel przeznaczonego, umarł z trudu wprzód, nim się myśl jego urzeczywistnić mogła...”²³.

Już w grudniu 1842 roku święcenia kapłańskie przyjęło dwóch uczniów Jańskiego: Piotr Semenenko i Hieronim Kajsiewicz. Wyzwania stojące przed ewangelizatorami polskich środowisk emigracyjnych były ogromne. Ówczesne nurty intelektualne inspirowane myśleniem pseudoreligijnym, na przykład towianizmem²⁴, niosły z sobą nie mniejsze zagrożenie niż sekularyzacja czy

¹⁸ Cyt. za: Kwiatkowski, dz. cyt., s. 12.

¹⁹ Cyt. za: Kwiatkowski, dz. cyt., s. 12.

²⁰ Por. Kwiatkowski, dz. cyt., s. 12n.

²¹ H. Kajsiewicz, *Rosprawy, listy z podróży. Pamiętnik o Zgromadzeniu*, Księgarnia B. Behra – Księgarnia D.E. Friedleina, Berlin–Kraków 1872, s. 422.

²² Tamże.

²³ Cyt. za: Dolina, dz. cyt., s. 132.

²⁴ Poglądy Andrzeja Towiańskiego, zbliżone do mistycznego mesjanizmu, wywarły znaczny wpływ na myślenie Adama Mickiewicza, a także Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego i Cypriana Norwida. W swoich poglądach Towiański odwoływał się między innymi do metempsychozy i reinkarnacji – Kościół uznał jego nauczanie za heretyckie i je potępił (por. J. Bessała, *Jak Polska zbawiała świat. Mesjasze i prorocy*, Bellona, Warszawa 2018, s. 293-364).

materializm. Pod wpływem sekciarskich nauk Towiańskiego znalazł się także Mickiewicz, natchniony prekursor odrodzenia chrześcijańskiego. W tej sytuacji uznano, że warunkiem koniecznym scalenia nowo powstałej wspólnoty będą śluby, łączące wszystkich jej członków. W okresie Wielkiego Postu w roku 1842 siedmiu księży: Semenenko, Kajsiewicz, Hube, Duński, Kaczanowski, Terlecki i Godlewski, pracowało nad ułożeniem reguły zgromadzenia. W Wielką Sobotę 26 marca 1842 roku wybrano jego przełożonego, którym został ks. Piotr Semenenko. W Niedzielę Zmartwychwstania w rzymskich katakumbach św. Sebastiana odprawiona została Msza Święta, w czasie której złożyli śluby pierwsi zmartwychwstańcy²⁵.

Zgromadzenie, którego powstanie zainspirował Mickiewicz i które ukształtował Jański, przyjęło nazwę otrzymaną – jak wspominał jeden z jego największych członków Hieronim Kajsiewicz – od samego Boga, oficjalny akt zawiazania wspólnoty dokonał się bowiem w uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego. Jako kolejny znak od Boga odczytano fakt przekazania zakonnikom jednego z francuskich kościołów w Rzymie, byłej świątyni prowincjalnej burgundczyków, kościoła pw. św. św. Andrzeja i Klaudiusza. Jeden z trzech ołtarzy w tej niemal opuszczonej wówczas świątyni poświęcony był Zmartwychwstaniu Pańskiemu. Hieronim Kajsiewicz twierdził, że ołtarza takiego nie sposób było znaleźć w żadnym innym kościele w Rzymie i że żaden inny rzymski kościół nie wyrażał przesłania zmartwychwstańców w tak doskonały sposób²⁶.

IDEA ZMARTWYCHWSTANIA OJCZYZNY

Rozpoczęcie przez księży zmartwychwstańców pracy misyjnej wśród emigracji polskiej było odpowiedzią na zapotrzebowanie najgłębiej myślących jednostek. W sytuacji panującego wśród emigrantów chaosu i wewnętrznej wrogości rozwijającej się w ich wspólnocie, a także wskutek ich poczucia beznadziei, powodowanego klęską i upadkiem kraju oraz narodu, rodziła się myśl, iż należy budzić wśród Polaków „przeświadczenie, że największą przeszkodą do odbudowania ojczyzny, lecz nie w potęgze wrogów, ale w nas samych, że w duszy własnej musimy rozpałić ogień, któryby stopił nasze okowy, że nadzieje trzeba pokładać na sprawiedliwości Bożej, nie zaś na zabiegach dyplomatycznych lub na formułach demokratycznych”²⁷. Ta potrzeba wewnętrznej przemiany, odnowy, natychmiast stała się silnym bodźcem dla działalności

²⁵ Por. Kwiatkowski, dz. cyt., s. 53n.; Dolina, dz. cyt., s. 133.

²⁶ Por. Kajsiewicz, dz. cyt., s. 426.

²⁷ Mickiewicz, dz. cyt., t. 2, s. 189.

twórczej Adama Mickiewicza wśród emigracji. Jako owoc niezliczonych dyskusji, które Mickiewicz odbył z Bogdanem Jańskim, rozważając kwestie teologiczne i filozoficzne, spod pióra Wieszcza wyszły *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, dzieło, w którym bezpośrednio porównywał on losy Polski do męki Chrystusa. Mickiewicz kreśli w nim ideę misji Polski wobec świata – misji nie tylko politycznej, ale ponadczasowej, zmierzającej do realizacji powszechnych planów Bożych. Aby realizacja tego posłannictwa okazała się jednak możliwa – twierdził Mickiewicz – Polacy muszą stać się narodem doskonałym i osiągnąć odpowiedni poziom moralności i oświaty. „A zawierzę Wam Narody, i co postanowicie, prawem będzie, nie tylko dla Was, ale dla wszystkich wolnych Ludów”²⁸ – pisał. Celem miała być zatem naprawa dusz polskich, skupienie ich wokół wielkiej idei powszechnego posłannictwa. Zmartwychwstając, naród polski miał przemienić politykę globalną, a tym samym wprowadzić ludzkość w nową erę. Aby należycie przygotować się do realizacji tego zadania, obowiązkiem każdego Polaka miało być życie przede wszystkim myślą o Ojczyźnie. Drogę do nowej, odrodzonej Ojczyzny wytyczać zaś miała naprawa własnej duszy, urabianie jej w świetle przykazania o poświęceniu się: „A każdy z Was w duszy swej ma ziarno przyszłych praw i miarę przyszłych granic. O ile polepszyście i powiększyście duszę Waszą, o tyle polepszyście prawa Wasze i powiększyście granice Wasze”²⁹.

Te przemyślenia Wieszcza bezpośrednio wdrażane były w środowisku uczniów Jańskiego, które okazało się zalążkiem przyszłego zgromadzenia. Bohdan Zaleski wspominał, że Mickiewicz napędzał braci do pracy wewnętrznej nad sobą, „radził, abyśmy zaniechali na czas reformy społeczeństw, aż on i my z nim zreformujemy się sami wprzód, aż rozniecimy w skołatanych sercach stygnącą wiarę, miłość i nadzieję”³⁰.

Idee te, stanowiące punkt zwrotny w poszukiwaniach intelektualnych prowadzonych przez polskiego Wieszcza, naznaczone były sprzecznościami i niewolne od chaosu, ale w środowisku zmartwychwstańców zaowocowały dojrzałą myślą teologiczną, którą głosili kapłani katoliccy, wychowankowie Bogdana Jańskiego. Do głównych zagadnień, które polscy zakonnicy poddali głębokiej analizie teologicznej, należała kwestia patriotyzmu. Zmartwychwstanie Polski pojmowali w świetle prawdy o zmartwychwstaniu powszechnym, odrodzeniu się po śmierci do nowego życia i nowej misji. „Śmierć” i upadek polityczny uznawali za skutek grzechów, a w przypadku Polski postrzegali je jako konse-

²⁸ A. M i c k i e w i c z, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, rozdz. 19, oprac. Z. Stefanowska, Zakład im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Kraków 1956, s. 81.

²⁹ Tamże, rozdz. 20, s. 84. Por. A. S t ö c k l, J. W e i n g ä r t n e r, *Historja filozofji w zarysie*, tłum. F. Kwiatkowski, nakładem Wydawnictwa Księży Jezuitów, Kraków 1930, s. 588n.

³⁰ Cyt. za: M i c e w s k i, dz. cyt., s. 248. Por. *Korespondencja Józefa Bohdana Zaleskiego*, wydał D. Zaleski, nakładem Księgarni H. Altenberga, Lwów 1901, t. 2, s. 109.

kwencje wypaczeń moralnych i społecznych. To winy własne, oziębłość dusz polskich, spowodowały rozbiory, a działanie czynników zewnętrznych było jedynie skutkiem głębokiego upadku wewnętrznego Polaków. Jak wspominał Kajsiiewicz, sam papież Pius IX wskazywał na wypaczenia polskiej tkanki narodowej i wymieniał wśród nich znane z przeszłości problemy: rozwody, ciemnienie ludu wiejskiego i upośledzenie unitów, a także nowe przywary, takie jak duch rewolucji i niedowiarstwa³¹.

Polska zmartwychpowstała miała być już nowym bytem, wspólnotą re-alizującą plan Boży na ziemi, niczym Państwo Boże w nauczaniu św. Augustyna. Jako dzieło Boże i wspólnota Boża Ojczyzna może stać się godna miłości i uwielbienia. Kajsiiewicz głosił, że nie kocha się Ojczyzny dla niej samej ani dla samego siebie, ale że „trzeba ją pokochać w Bogu i dla Boga”³². W drodze do uniwersalizmu Bożego, do spełnienia powszechnego planu zbawienia, każdy naród powinien rozpoznać swoją wyjątkową, tylko jemu przypisaną rolę. „Każdy naród jest niby osobnym tonem w wielkiej harmonii Bożej odgrywającej się w dziejach świata – pisze kapłan – niby gwiazda osobna w wielkiej konstelacji idei Boskich o ludzkim rodzaju”³³. Formułuje przy tym metafizyczną wizję patriotyzmu chrześcijańskiego, do realizacji której winni dążyć Polacy świadomi swej misji zbawczej: „Miłość Ojczyzny w Bogu, w pojęciu katolickim, choć jest zrazu uczuciem mieszanym, u szczytu swego zlewa się z czysto już duchową miłością matki naszej Kościoła, a następnie z samą miłością niebieskiego jej Oblubieńca, Głowy i Pana [...]. O jakże się pełno żyje, kiedy cała skala pojęć i uczuć, które się mogą zmieścić w duszy ludzkiej, nastrojona z należytych poddaniem niższych wyższym, kiedy i każde pojedynczo i wspólnie zlane dźwięczny ton oddają”³⁴.

Także Piotr Semenenko we wzniosłej retoryce kaznodziejskiej zwracał się do rodaków, wskazując na spoczywające na nich szczególną misję i posłannictwo w dziele zbawienia: „O, narodzie polski! Ty masz posłannictwo od Boga samego, i Bóg sam ci to mówi. Nie lękaj się! Ty żyjesz! I możeż nie żyć, kto ma posłannictwo od Boga? I w tym samym czasie, kiedy On mówi: Idź i zachowaj się wiernym posłannictwu, jakie ci powierzyłem? Narodzie polski! Tylko bądź wiernym, a żyć będziesz. Sobie samemu nie wierz, kiedy ci się będzie zdawało, że umierasz; ty żyjesz, i żyć będziesz, i żyć musisz. Tyś nieśmiertelny: bo masz posłannictwo od Boga. Tylko zachowaj się wierny;

³¹ Por. K a j s i e w i c z, dz. cyt., s. 450.

³² H. K a j s i e w i c z, *Kazania i mowy przygodne*, w Księgarni katolickiej polskiej, Pa-ryż 1848, s. 202.

³³ Tamże, s. 203.

³⁴ Tamże, s. 203n.

a im bardziej będziesz wiernym, tym prędzej i tym pełniej wszystko się ziści, co jest powiedziane”³⁵.

Pojmowanie Ojczyzny w kontekście nawrócenia i wiary, tak głęboko obecne w nauczaniu teologów ze Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, stało się ważnym głosem kształtującym społeczeństwo polskie w trudnych okresach zrywów zbrojnych i chaosu. Nie były to li tylko rozważania teoretyczne, kazania abstrakcyjne, okolicznościowe, przypominające i formujące sumienia wiernych, ale i ostre przestrogi w czasach prób i rozhuśtanych emocji. Rozlewy krwi, do których wielokrotnie dochodziło w dziewiętnastym stuleciu, można było uzasadnić tylko sytuacją cierpienia i męczeństwem. Sens tego cierpienia mieścił się w kategorii zadośćuczynienia za zaniedbania i przewinienia wieków i lat ubiegłych. Tak właśnie rozumiał martyrologium Kościoła w czasie represji popowstaniowych prowadzonych przez carat Hieronim Kajsiewicz, który pochylał się również nad męczeństwem unitów na Ziemiach Zabrzanych. Pisał: „Polsko! Polsko! kiedyś i wiarą samą pomiatać zaczęła, Bóg chce abyś się raz drugi bolesnym Chrztmem krwi ochrzciła. Chce, aby się krew twoja dotknęła krwi okupionej Jego syna, nie by On jej potrzebował, ale przeto iż ty potrzebujesz, ku oczyszczeniu, ku odrodzeniu twemu”³⁶. Wszelkie rewolucyjne zrywy, dochodzenie sprawiedliwości przy użyciu przemocy, wszelki radykalizm uważał Kajsiewicz za czyny pozbawione sensu, szkodliwe, a ostatecznie zgubne dla narodu. Odejście od ładu Bożego, którego ostoją jest Kościół, upolitycznienie i działalność spiskowa stawały się – w jego przekonaniu – podatnym gruntem dla działalności antykościelnej i aktywizacji środowisk masonskich, prowadząc w dalszej perspektywie do klęski i zatracenia sprawy narodowej. Dość niepopularny głos Kajsiewicza, skierowany do „braci księży grzesznie spiskujących i do braci szlachty niemądrze umiarkowanych”³⁷, wybrzmiał w czasie powstania styczniowego. W ferworze rewolucyjnych haseł Kajsiewicz potrafił rozpoznać ukryte obce interesy, interesy polityczne a zarazem ukryte destrukcyjne motywy antychrześcijańskie. „Naród rozpalony jak kruszec w stanie płynnym gotów przyjąć, wlać się we wszelką formę, którą mu podstawia”³⁸ – przestrzegał w swym liście. Ostro potępiał upolitycznienie duchowieństwa, zarzucając księżom, że nie chcą już być „kapłanami polskimi, ale kapłanami Polski ubóstwionej”³⁹.

³⁵ P. S e m e n e n k o, *Kazanie o miłości ojczyzny (2) (nauka pierwsza miana w Rzymie, w kościele S. Andrea della Valle, podczas oktawy wszechnarodowego wysławiania Objawienia się Pańskiego [Trzech Króli] dnia 9 stycznia 1864 r.)*, w: *Zmartwychwstańcy dla odrodzenia Polski. Kazania patriotyczne*, s. 215.

³⁶ K a j s i e w i c z, *Kazania i mowy przygodne*, s. 263.

³⁷ T e n Ź e, *Rosprawy, listy z podróży. Pamiętnik o Zgromadzeniu*, s. 80.

³⁸ Tamże, s. 89.

³⁹ Tamże, s. 86.

Zmartwychwstanie Polski miało – zdaniem członków nowego zgromadzenia – okazać się dziełem Bożym stanowiącym część toczącej się historii zbawienia. Żadne wysiłki czy pozorne sukcesy, inspirowane przez obce, wrogie Kościołowi siły, nie mogły przywrócić Polsce potęgi ani jej właściwego miejsca w dziejach świata. Ks. Paweł Smolikowski, ostatni z generacji świadków wielkich zakonodawców zgromadzenia, którego abp Józef Teodorowicz nazwał powiernikiem założycieli, nie tylko „żywą relikwią Zgromadzenia, ale łącznikiem między starym a nowym pokoleniem”⁴⁰, już w wolnej, walczącej o przetrwanie i utrwalenie się w nowej rzeczywistości Ojczyźnie przypominał te same prawdy, o których mówili w swoim czasie Kajsiowicz i Semenenko, a mianowicie, że odrodzenie Polski staje się możliwe, gdyż „Polska wchodzi zaraz na drogę swego posłannictwa historycznego i jak dawniej, staje jako przedmurze chrześcijaństwa, broni Europy od grożącego jej barbarzyństwa ze wschodu”⁴¹. Zmartwychwstanie Ojczyzny postrzegał Smolikowski jako dzieło Opatrzności, podobnie jak było nim w siedemnastym wieku ocalenie Polski przed potopem szwedzkim. Bóg ukazał wówczas swą moc, gdyż „chodziło wtedy nie już o Polskę tylko, ale o sprawę Bożą, chodziło o Polskę [...] Pan Bóg nas uratował, bo to sprawa była Boża, sprawa Kościoła”⁴².

KRÓLESTWO MARYI

W znacznej mierze księżom zmartwychwstańcom zawdzięcza Kościół w Polsce i społeczeństwo polskie przypomnienie o konkretnym wydarzeniu historycznym, które w pewnym sensie wpisywało się w realizację koncepcji Państwa Bożego. Wydarzeniem tym były słynne śluby lwowskie króla Jana Kazimierza, złożone 1 kwietnia 1656 roku. W czasach późniejszych, zwłaszcza w wieku dwudziestym, śluby te zainspirowały rozwój kultu Maryi Królowej Polski. Polska ogłosiła Najświętszą Maryję Pannę swoją Królową jako czwarty kraj – wcześniej uczyniły to Węgry w roku 1038, Bawaria w 1620 i Francja w 1638⁴³. Fakt ten zapadł głęboko w świadomość religijną społeczeństwa polskiego i dał początek rozbudowanemu kultowi maryjnemu, bogatej pobożności

⁴⁰ Przemówienie Ks. Arcybiskupa Teodorowicza z okazji 50-letniego jubileuszu kapłańskiego Ks. Pawła Smolikowskiego CR d. 15 kwietnia 1923 r. w Krakowie, Warszawa 1923, s. 18.

⁴¹ P. S m o l i k o w s k i, *Mowa w rocznicę odzyskania niepodległości Polski (13 listopada 1919 r.) (miana na nabożeństwie w kościele zmartwychwstańców w Rzymie, San Sebastianello 11)*, w: *Zmartwychwstańcy dla odrodzenia Polski. Kazania patriotyczne*, s. 260.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. M. R e c h o w i c z, *O genezę ślubów lwowskich Jana Kazimierza*, „Studia Lubaczowiensia” 1(1983), s. 11.

maryjnej, w sposób szczególnie zespolonej z polską kulturą i wrażliwością religijną.

Nadzieja na matczyną opiekę Maryi nad jej królestwem towarzyszyła polskim katolikom w szczególnie sposób w okresie niewoli narodowej, przypominającej rozciągniętą w czasie rozpacz czasu potopu szwedzkiego. Wywodzący się ze zgromadzenia zmartwychwstańców orędownicy potrzeby nawrócenia i odrodzenia narodowego w wierze jako niezbędnego warunku zmartwychwstania Polski z całą siłą przypominali wagę ślubów lwowskich w dziejach narodu. Już w zwartych krótkich regułach wspólnoty wypracowanych przez Bogdana Jańskiego mieścił się zapis dotyczący obowiązku modlitwy: „Aby nas Królowa Polski Maryja Boga Rodzica przyjęła do służby w sprawie ojczystej”⁴⁴.

Szczególną okazją do podkreślenia wagi ślubów lwowskich w dziejach Polski historii stało się ożywienie pobożności maryjnej związane z ogłoszeniem przez papieża Piusa IX 8 grudnia 1854 roku dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Wydarzenie to wywołało niebywałe poruszenie w świecie katolickim. Przygotowywane było przez znakomite grono teologów, a do specjalnie stworzonej Kongregacji ds. Zbierania Dowodów o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej powołany został także ks. Piotr Sementenکو⁴⁵. Ogłoszenie dogmatu okazało się jednym ze znamienitych aktów pontyfikatu Piusa IX, papieża, który zmierzał do wzmocnienia wiary w Kościele wobec nasilania się w kulturze nurtów liberalnych i antykatolickich. Liberalny rząd Hiszpanii przez kilka miesięcy sprzeciwiał się ogłoszeniu bulli papieskiej, wyrażali wobec niej zastrzeżenia teologowie liberalni, ale w Kościele dogmat o Niepokalanym Poczęciu stał się symbolem tryumfu wiary i autorytetu papieżstwa⁴⁶. Łaciński biskup przemyski Józef Sebastian Pelczar, historiograf pontyfikatu Piusa IX, pisał, że prawda zawarta w dogmacie pokonała ludzkie namietności, „podobna do zwycięskiej królowej, odbyła ona tryumfalny pochód po świecie, depreczając po karkach przeciwników swoich”⁴⁷.

Duch tryumfatorski udzielił się także środowisku księży zmartwychwstańców, którzy w oparciu o potęgę Kościoła starali się odbudować w Polakach tkankę narodową i pokrzepić ich serca. 29 listopada 1855 roku, w rocznicę zrywu listopadowego, opiekujący się uchodźcami polskimi w Paryżu ks. Aleksander Jełowicki przypominał rodakom zgromadzonym w kościele Matki Boskiej

⁴⁴ Cyt. za: M i c e w s k i, dz. cyt., s. 250.

⁴⁵ Por. M. T r a c z y ń s k i, *Zmartwychwstańcy w służbie Stolicy Apostolskiej*, w: *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*, red. Z. Zieliński, Wydawnictwo Unia, Katowice 1991, s. 136.

⁴⁶ Por. Z. Z i e l i ń s k i, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1999, s. 183.

⁴⁷ J. S. P e l c z a r, *Pius IX i jego wiek*, nakładem autora, Kraków 1880, t. 2, s. 60.

Zwycięskiej o czci okazywanej Najświętszej Maryi Pannie przez naród polski oraz o tradycji poszanowania Jej Niepokalanego Poczęcia, a także o potrzebie ufności wobec swej Królowej. Po odczytaniu tekstu ślubów lwowskich Jana Kazimierza kapłan przypomniał, że słowa króla pokutnika wzbudziły nadzieję wśród zgromadzonych w kościele przedstawicieli stanów. W powszechnym przekonaniu ocalenie Polski było skutkiem zawierzenia Maryi, namacalnym cudem, który wprowadził kraj w okres chwały. „A świat nie po raz ostatni ujrzał zdziwiony prawicę Bożą, na głos błagalny Maryi, dźwigającą pokornych a tłumiącą pysznych – i tak Polska, miana za straconą, stawszy się królestwem Maryi, z nową chwałą z upadku powstała”⁴⁸ – przemawiał w świątyni paryskiej kapłan. „A Bóg, który w hojności swojej, gdy dobrze prosimy, zawsze nam daje więcej niż to o co go prosimy, w niedalekiej przyszłości zgotował był jeszcze dla Polski najwyższy ten zaszczyt, zasługę i chwałę, że pod murami Wiednia zbawiła Chrześcijaństwo, zasługę i chwałę, której nikt nam nie zdoła ani zatrzeć na ziemi, ani zgasić w niebie. Chwała ta jest spuścizną naszą, a tę spuściznę, w tyle nadziei bogatą, po Bogu, winniśmy Maryi”⁴⁹ – dodawał.

Tego dnia Polacy uczcili we francuskiej świątyni Matkę Bożą jako swoją Królową, ponawiając śluby lwowskie i składając jako wotum serce bolesne, w którym umieszczono garść polskiej ziemi, odrobinę soli z Wieliczki, okruszynę polskiego chleba, monety polskie z czasów powstania, biżuterię niewieścią i krzyż wojskowy. Serce zostało przekazane francuskiemu proboszczowi i zawieszone na tablicy marmurowej obwieszczającej, że Maryja jest Królową Polski. Na białym marmurze wyryty został czerwonymi literami napis: „*Dei Genitrici Virgini Reginae Poloniae exultantium de eius Immaculata Conceptione a Pio P. P. IX die 8 decembris A.D. 1854 declarata, pronuntiata, definita et in corde eius semper sperantium votum Polonorum*”⁵⁰. Pod napisem umieszczony został herb polski z tarczą dwudzielną.

Za przyczyną księży zmartwychwstańców do polskiej pobożności maryjnej weszła świadomość obowiązku wobec Maryi zaciągniętego przez króla – obowiązku, który wciąż ciąży na narodzie i nakazuje ustawicznie przemieniać życie społeczne. 1 kwietnia 1856 roku, w dwóchsetną rocznicę złożenia ślubów przez króla Jana Kazimierza, ks. Aleksander Jełowicki CR przypomniał zgromadzonym w kościele Wniebowzięcia w Paryżu o znaczeniu tego aktu i o płynących zeń obowiązkach dla całego narodu: „Ślub Jana Kazimierza uczyniony najuroczyściej w obliczu nieba i ziemi, wobec Boga i wobec naro-

⁴⁸ A. Jełowicki, *Królowa Korony Polskiej. Kazanie na dwóchsetną rocznicę ślubu Jana Kazimierza, miane w Paryżu w kościele Wniebowzięcia (de l'Assomption) dnia 1 kwietnia 1856 roku*, w: Xiegarni Jacques Lecofre et Cie, Paryż 1856, s. 25 (<https://pbc.gda.pl/dlibra/publication/22778/edition/43711/content>).

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 30. Por. tamże, s. 27.

du, otrzymawszy od Boga łaskę zamierzoną, to jest zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi ojczyzny naszej, zobowiązał cały naród, do wszystkiego, co tym ślubem ślubował Bogu w imieniu pobożnego narodu naszego ten król nasz pobożny”⁵¹. Tryumf Kościoła związany z ogłoszeniem Dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, jubileusz nieco zapomnianych ślubów lwowskich i duma wynikająca z faktu bycia Królestwem Maryi podporządkowane zostały w wizji Jańskiego i zmartwychwstańców ustawicznej pracy nad sobą i przemianie w duchu nawrócenia – elementy te do dziś należą do charyzmatu Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego.

Bardziej metodycznie przeanalizował akt ślubowania Maryi ks. Piotr Semenenko, zachęcając rodaków do wnikliwego rachunku sumienia. Przypominał, że tekst ślubów nie przeminął tak, jak przemijają wydarzenia historyczne, nie przebrzmiał wraz z głosem królewskim, ale został zapisany w niebiosach, na ziemi, w sumieniu Polaków. Jest czymś, co po wieczność będzie zobowiązywało jako powinność oddziedziczona po ojcach, jako powinność wciąż niespełniona. Ksiądz Semenenko przypominał, że treść ślubów obejmowała trzy części: wybór Najświętszej Panny na Królową, zobowiązanie do rozszerzenia Jej czci i chwały oraz ustanowienie osobnego święta. Tak wyglądały śluby, a ich następstwem – przypominał kapłan – miało stać się oswobodzenie ludu, oswobodzenie chłopów, stanu kmieciego, tak uciśnionego i nieszczęśliwego. Polacy w swym rachunku sumienia mieli roztrząsnąć dwie kwestie: jak dopełnić ślubu względem Najświętszej Panny i jak dopełnić go względem ludu⁵².

W nauczaniu zmartwychwstańców wybrzmiewa z całą siłą motyw rozciągnięcia na cały naród zobowiązań wynikających z ślubów, odpowiedzialności każdego z członków narodu za ślubowanie królewskie we lwowskiej katedrze. Píše o tym dobitnie również ksiądz Jełowicki we wspomnianym rozważaniu o królowaniu Maryi: „Dopóki istniał nasz naród jako ciało osobne, dopóty śluby te ciążyły raczej na rządcach narodu, na władzach jego narodowych; lecz odkąd ojczyzna nasza, z tronu chwały strącona, skryła się w tajnikach serc naszych, na każdym z nas ciążą długi narodu względem Boga, a szczególnie długi ślubem zaciągnięte; każdy z nas przeto znać je i znać się do nich powinien. Spełnienia więc owych ślubów, nie tylko ze strony władz narodowych, ale także ze strony każdego z nas, dochodzić nam trzeba”⁵³.

Tak pojęta istota ślubowania lwowskiego trwale weszła do tradycji religijności polskiej dwudziestego wieku. W pięćdziesiąt rocznicę ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny abp Józef Bil-

⁵¹ Tamże, s. 3.

⁵² Por. P. S e m e n e n k o, *Kazanie o ślubie Jana Kazimierza (miane w Ostendzie w 1858 r.)*, w: *Zmartwychwstańcy dla odrodzenia Polski. Kazania patriotyczne*, s. 195.

⁵³ J e ł o w i c k i, dz. cyt., s. 4.

czewski, metropolita lwowski, ponowił przyrzeczenia narodu. Walkom o niepodległość nieustannie towarzyszyła świadomość, że Polska jest Królestwem Maryi, a „cud nad Wisłą” był przypomnieniem wielkich zwycięstw, które Ojczyzna odniosła – jak powszechnie wierzone – dzięki wstawiennictwu niebieskiej Królowej. W przededniu Bitwy Warszawskiej, w trakcie trwania nowenn do Najświętszej Maryi Panny, ormiański arcybiskup Lwowa Józef Teofil Teodorowicz wołał o ufność Bogu i nadzieję, że podobnie jak w swoim czasie ocalone zostały Częstochowa i Lwów, tak też stolica może liczyć na szczególną opiekę Matki Najświętszej⁵⁴. I oczywiście ufność i odpowiedzialność wobec Królowej Polski wybrzmiały z całą siłą w ślubach jasnogórskich prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego. Cały naród poddał się swej Monarchini, zawierając jej „szczególnym aktem miłości każdy polski dom i każde polskie serce”⁵⁵. Tak pojęte ślubowanie stanowiło kontynuację pojmowania Królestwa Maryi w sensie, jaki zapoczątkowali duszpasterze zmartwychwstańcy. Byli oni prekursorami teologicznej myśli personalistycznej, wskazywali bowiem – jak wyrażał to klasyk personalizmu lubelskiego ks. Czesław Bartnik – na sprzężenie zwrotne między „narodem osób” a osobą indywidualną: jednostka jest osobą żyjącą w narodzie, dzięki narodowi i dla narodu, a naród jest narodem żyjącym dla każdej osoby w nim i z nim⁵⁶. Wizja królowania Maryi była doskonałym uosobieniem tej społecznej harmonii personalistycznej, zmierzającej do wzmocnienia wspólnoty narodowej Polaków na ziemi i zbawienia każdego z jej członków.

ŚWIATŁO DLA WSCHODU

Do życia i myśli teologicznej zmartwychwstańców wkroczył zatem uniwersalizm w usystematyzowanej postaci, zastępując romantyczny nacjonalizm oparty w pewnej mierze na elementach pogańskich. Już w „Domku Jańskiego”, załączku zgromadzenia zmartwychwstańców, przyszli członkowie tej wspólnoty zakonnej, związani ze zrywem niepodległościowym, rozważali w ramach swojej formacji duchowo-intelektualnej losy Polski i łączyli je z losami Kościoła oraz Słowiańszczyzny. Walka przeciwko rosyjskiemu ciemieniu przestała być dla nich celem samym w sobie, polegającym na wskrzeszeniu Ojczyzny, walkę tę zaczęli bowiem postrzegać jako część większego, uniwersalnego

⁵⁴ Por. J. Teodorowicz, *Na Przełomie. Przemówienia i kazania narodowe*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1923, s. 248.

⁵⁵ P. R a i n a, *Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego. 1656, 1956, 1966*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006, s. 32.

⁵⁶ Por. C. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 183; por. też: M. K o s c h e, *Naród w polskiej myśli personalistycznej*, „Seminare” 39(2017) nr 1, s. 86.

planu, zadania, w realizacji którego Polska była jedynie narzędziem wielkiej misji, nie zaś celem najwyższym. Zainspirowani mesjańskimi zapatrywaniami Wieszczą, towarzysze Jańskiego wierzyli, że zmartwychwstanie Polski dokonana się poprzez dogłębną naprawę społeczeństwa w duchu chrześcijańskim, poprzez zbliżenie się do zmartwychwstania Chrystusowego i odczytanie jego ponadczasowego znaczenia w życiu narodów, państw i świata. Już w swym *Dzienniku* Jański, rozważając kwestie duchowe, nieustannie powracał do spraw narodowych, a jego dążącą do spokoju i pojednania się z Bogiem naturę ustawicznie nurtowały wrogość i żal do „Moskwy”. Dokonując przemyślenia narodowego urazu wobec ciemniźcyela, przekuwa on swoją dotychczasową postawę na świadomość potrzeby sprzeciwu wobec Moskwy jako wcielonego wroga Kościoła, uosobienia schizmy i nieprzyjaciela katolików. Prowadząc ze sobą wewnętrzny dialog, pisał: „Ale wszak tu Moskwa: nieprzyjaciel wewnętrzny chrześcijański, który przez chrześcijan ma być uśmierzony jako rozrywający jedność chrześcijańską, obalający prawą władzę Chrystusową itd. itd., a więc to użyciem miecza sprawiedliwości. Wszak jej wojna wojną przeciw katolikom, a nie bijąc się przeciw niej, trza by bić się z nią i za nią. Bój z nią jest tylko o b r o n ą (siebie i) K o ś c i o ł a zagrożonego przez złość z b u n t o w a n y c h s y n ó w. (Czy można bronić Kościoła mieczem?) Zacząć rzecz i wyprowadzenie wojny od buntu schizmy”⁵⁷.

Z perspektywy nawrócenia dawne walki i zmagania o sprawy narodowe należało umieścić w wymiarze globalnym walki dobra i zła odwiecznego. Hasła wolnościowe, liberalne, podlegające do „świętej wojny” z ciemniźcą okazały się fałszywe, gdyż chodziło w nich o „tradycje narodowe, pogańskie chwały zwycięstw, świetności ziemskiej, mocy ziemskiej – podniecające pychę narodową i miłość zwierzęcą kraju i rasy”⁵⁸. Dlatego też należało włączyć się w trwającą już walkę, będącą ostatecznym starciem dwóch obozów. Nie miała to być jednak walka „despotyzmu i wolności”⁵⁹, lecz „wojna religii i irreligii, pobożności i bezbożności, walka między złem i dobrem [która] zstępuje do głębi, na pole religijne”⁶⁰. Wychodząc z tak uzasadnionej opcji światopoglądowej, Bogdan Jański wytaczał przed zawiązującym się zgromadzeniem zadania mające doprowadzić do naprawy istniejącego świata w globalnej walce dobra ze złem. Służenie Kościołowi było – jego zdaniem – najwłaściwszą drogą do zmartwychwstania Polski, która zgodnie ze swym mesjanistycznym powołaniem miała pełnić szczególną misję wśród ludów słowiańskich. Poruszenie Słowiańszczyzny z jej potężnymi i świeżymi siłami i wprowadzenie jej do

⁵⁷ B. J a ń s k i, *Dziennik 1830-1839*, oprac. A. Jastrzębski, Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Rzym 2000, s. 485.

⁵⁸ Tamże, s. 497.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

polityki globalnej było fundamentalnym zadaniem „geopolityki” Jańskiego. Kwestię słowiańską miał też rozgrywać w jego przekonaniu „Zły Duch” poprzez osobę cara Mikołaja I, a do zguby prowadziły „duch buntowniczy, rewolucyjnej rozkiełznanej wolności i pysznej filozofii”⁶¹. Dlatego swoje szczególne zadanie opisywał następująco: „Sprowadzić je [ludy słowiańskie] do jedności wiary Kościoła powszechnego i przygotować do wypełnienia Zakonu Chrystusowego w nowym jego rozwinięciu”⁶². Polska, czyli sprawa narodowa, miała być jedynie środkiem do realizacji tej misji, czyli narzędziem w wielkim planie Bożym.

Gniew oraz bezwzględne żądanie sprawiedliwości i zadośćuczynienia ze strony ciemieżców, wyrażane przez polskich powstańców i działaczy niepodległościowych na emigracji, w teologicznej interpretacji Męki i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa dokonanej przez zmartwychwstańców przemieniły się w zapal głośzenia Ewangelii i pragnienie wskrzeszenia Polski katolickiej, zbratanej z sąsiadującymi z nią ludami, a poprzez cierpienie niosącej wyzwolenie sobie i światu. „Księża Polscy”, jak początkowo nazywano w Rzymie Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego, w czasach pontyfikatu Piusa IX zajęli ważne miejsce w strukturach Kurii Rzymskiej, uznawani bowiem byli za znawców spraw Kościoła na Wschodzie, w Polsce i Rosji. Z ich zdaniem liczył się Ojciec Święty i od ich rekomendacji zależały nominacje biskupie w stolicach tak łacińskich, jak i unickich⁶³.

Księża zmartwychwstańcy podjęli się także kilku wielkich akcji na rzecz unii Kościołów i byli orędownikami spraw unickich w czasie pontyfikatów Grzegorza XVI, Piusa IX i Leona XIII. Ich zakres aktywności na tym odcinku życia kościelnego był nader szeroki i obejmował zarówno „sprawy polskie” (sytuację Kościoła unickiego w Rosji i w austriackiej Galicji), jak i powszechne plany unijne związane z Unią w Bułgarii. Spośród wszystkich tych poczynań najbardziej spektakularny sukces odniosła kanonizacja św. Jozafata, arcybiskupa połockiego, pierwszego męczennika za Unię i patrona Polski⁶⁴.

Zarówno misja bułgarska księży zmartwychwstańców, jak i podjęta przez nich misja wśród unickich Rusinów we Lwowie nie odniosły jednak spodziewanych sukcesów. Ich zamiary zniweczone zostały wskutek zbyt głębokich uprzedzeń i braku wspólnej cywilizacyjnej płaszczyzny do realizacji zadania zjednoczenia Kościołów oraz krzewienia katolickich zasad organizacji życia społecznego. Niepowodzenie to wskazywało również na potrzebę skupienia

⁶¹ Tamże, s. 356.

⁶² Tamże.

⁶³ Por. T r a c z y ń s k i, dz. cyt., s. 143n.

⁶⁴ Szerzej na ten temat zob. W. O s a d c z y, A. G i e n i u s z, *Unii i Polski ozdoba i chwała. Księża zmartwychwstańcy wobec kultu i kanonizacji św. Jozafata*, Wydawnictwo Von Borowiecky, Warszawa–Rzym 2020.

się na sprawach polskich, zmierzania się z nowymi wyzwaniami wynikającymi z szybko zachodzących zmian społecznych w czasach bliskich już wielkim wstrząsom globalnym. Sprawa misji wschodniej, działania na rzecz rozwoju Kościoła unickiego i tworzenia społeczeństw i narodów w oparciu o jego dorobek, uległa wyciszeniu w aktywności Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bartnik, Czesław. *Szkice do systemu personalizmu*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.
- Belovinskiy, L.V. (ed.). *Besedy i chastnaya perepiska mezhdu imperatorom Aleksandrom Chartoryyskim (1801-1823)*. Moskva: Gosudarstvennaya publichnaya istoricheskaya biblioteka Rossii, 2016.
- Besala, Jerzy. *Jak Polska zbawiała świat: Mesjasze i prorocy*. Warszawa: Bellona, 2018.
- Dolina, Józef. "Powstanie i początkowy rozwój Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego." *Prawo Kanoniczne: Kwartalnik Prawno-Kanoniczny* 21, nos. 1–2 (1978): 123–41.
- Jabłońska-Deptuła, Ewa. "W kręgu zmartwychwstańczym." In *Polska myśl chrześcijańska XVIII i XIX wieku: Wybór źródeł*. Edited by Stanisław Jan Rostworowski and Jan Majdecki. Warszawa: Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne and Wydawnictwo Novum, 1971.
- Jański, Bogdan. *Dziennik 1830-1839*. Edited by Andrzej Jastrzębski. Rzym: Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, 2000.
- Jelowski, Aleksander. *Królowa Korony Polskiej: Kazanie na dwóchsetną rocznicę ślubu Jana Kazimierza, miane w Paryżu w kościele Wniebowzięcia (de l'Assomption) dnia 1 kwietnia 1856 roku*. Paryż: w Xięgarni Jacques Lecofre et Cie, 1856.
- Kajsiewicz, Hieronim. *Kazania i mowy przygodne*. Paryż: w Xsięgarni katolickiej polskiej, 1848.
- . *Rosprawy, listy z podróży: Pamiętnik o Zgromadzeniu*. Berlin and Kraków: Xsięgarnia B. Behra and Xsięgarnia D. E. Friedleina, 1872.
- Kalembka, Sławomir. "Polskie wychodźstwa popowstaniowe i inne emigracje polityczne w Europie w XIX wieku." In *Polska XIX wieku: Państwo, społeczeństwo, kultura*. Edited by Stefan Kieniewicz. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1982.
- Kallenbach, Józef. *Adam Mickiewicz*. Vol. 2. Lwów, Warszawa, and Kraków: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1923.
- Kardaś, Artur. "Zmartwychwstańcy czasu niewoli w trosce o naród i niepodległość Polski (1836-1918)." In *Zmartwychwstańcy dla odrodzenia Polski: Kazania patriotyczne*. Edited by Kazimierz Wójtowicz. Kraków: Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja, 2018.

- Kosche, Michał. "Naród w polskiej myśli personalistycznej." *Seminare: Poszukiwania naukowe* 38, no. 1 (2017): 77–88.
- Kukiel, Marian. *Czartoryski and European Unity, 1770-1861*. Princeton: Princeton University Press, 1955.
- Kwiatkowski, Władysław. *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego na stuletnią rocznicę jego założenia: 1842-1942*. Albano: nakładem Księży Zmartwychwstania Pańskiego, 1941.
- Micewski, Bolesław. *Bogdan Jański, założyciel zmartwychwstańców 1807-1840*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1983.
- Mickiewicz, Adam. *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Edited by Zofia Stefanowska. Wrocław and Kraków: Zakład im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1956.
- Mickiewicz, Władysław. *Żywot Adama Mickiewicza podług zebranych przez siebie materiałów oraz z własnych wspomnień*. Vol. 2. Poznań: Drukarnia Dziennika Poznańskiego, 1892.
- Osadczy, Włodzimierz, and Andrzej Gieniusz. *Unii i Polski ozdoba i chwała: Księża zmartwychwstańcy wobec kultu i kanonizacji św. Józefa*. Warszawa and Rzym: Wydawnictwo Von Borowiecky, 2020.
- Pelczar, Józef Sebastian. *Pius IX i jego wiek*. Vol. 2. Kraków: nakładem autora, 1880.
- Pipes, Richard. *Komunizm*. Translated by Jerzy Jan Górski. Warszawa: Świat Książki, 2008.
- Raina, Peter. *Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego: 1656, 1956, 1966*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2006.
- Rechowicz, Marian. "O genezę ślubów lwowskich Jana Kazimierza." *Studia Lubaczoviensia* 1 (1983): 9–19.
- Semenenko, Piotr. "Kazanie o miłości ojczyzny (2) (nauka pierwsza miana w Rzymie, w kościele S. Andrea della Valle, podczas oktawy wszechnarodowego wysławiania Objawienia się Pańskiego [Trzech Króli] dnia 9 stycznia 1864 r.)." In *Zmartwychwstańcy dla odrodzenia Polski: Kazania patriotyczne*. Edited by Kazimierz Wójtowicz. Kraków: Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja, 2018.
- . "Kazanie o ślubie Jana Kazimierza (miane w Ostendzie w 1858 r.)." In *Zmartwychwstańcy dla odrodzenia Polski: Kazania patriotyczne*. Edited by Kazimierz Wójtowicz. Kraków: Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja, 2018.
- Smolikowski, Paweł. "Mowa w rocznicę odzyskania niepodległości Polski (13 listopada 1919 r.) (miana na nabożeństwie w kościele zmartwychwstańców w Rzymie, San Sebastianello 11)." In *Zmartwychwstańcy dla odrodzenia Polski: Kazania patriotyczne*. Edited by Kazimierz Wójtowicz. Kraków: Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja, 2018.
- . *Stosunek Adama Mickiewicza do X.X. Zmartwychwstańców*. Kraków: w Drukarni "Czasu" Fr. Kluczyckiego i sp. pod zarządem Józefa Łakocińskiego, nakładem X.X. Zmartwychwstańców, 1899.

- Starowieyski, Franciszek. *Z dziejów Stolicy św. za pontyfikatu Grzegorza XVI 1831-1846*. Kraków: Drukarnia "Czasu," 1914.
- Stöckl, Albert, and Jerzy Weingärtner. *Historja filozofji w zarysie*. Translated by Franciszek Kwiatkowski. Kraków: nakładem Wydawnictwa Księży Jezuitów, 1930.
- Teodorowicz, Józef. *Na Przełomie: Przemówienia i kazania narodowe*. Poznań, Warszawa, Wilno, and Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1923.
- Traczyński, Marian. "Zmartwychwstańcy w służbie Stolicy Apostolskiej." In *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*. Edited by Zygmunt Zieliński. Katowice: Wydawnictwo Unia, 1991.
- [Zaleski, Bohdan Józef]. *Korespondencja Józefa Bohdana Zaleskiego*. Vol. 2. Lwów: D. Zaleski, nakładem Księgarni H. Altenberga, 1901.
- Zieliński, Zygmunt. *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1999.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Włodzimierz OSADCZY – Teologia narodu i świadomość chrześcijańskiej misji Polski w świetle działalności i charyzmatu księży zmartwychwstańców

DOI 10.12887/34-2021-3-135-19

Pierwsi zmartwychwstańcy przeszli głęboką metamorfozę, odchodząc od rewolucyjnej, antychrześcijańskiej postawy i dokonując nawrócenia na katolicyzm. Ich dziełem było dogłębne przewartościowanie pojęć takich, jak „Ojczyzna”, „patriotyzm” czy „wolność”. W nowej teologii narodu kwestia niepodległości Polski została nierozzerwalnie związana z Bożym porządkiem świata. W hierarchii wartości zmartwychwstanie Polski podporządkowano zmartwychwstaniu Chrystusa. W tym też duchu rozwijało się głoszone przez księży zmartwychwstańców nauczanie o Polsce jako o Królestwie Maryi. Oczekując wskrzeszenia Polski, wskazywali oni także na jej misję dziejową wobec narodów słowiańskich, a w szczególności wobec słowiańskiego Wschodu, Rosji i narodów jej podporządkowanych.

Słowa kluczowe: zmartwychwstańcy, katolicyzm, nawrócenie, naród, misja, teologia

Kontakt: Katedra Patrologii Łacińskiej i Greckiej, Instytut Historii Kościoła i Patrologii, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: wlosdos@yahoo.com
Tel. 663128969
<https://pracownik.kul.pl/wlodzimierz.osadczy>

Włodzimierz OSADCZY, The Theology of the Nation and the Awareness of the Christian Mission of Poland, as seen in the Light of the Accomplishments and the Charism of the Resurrectionist Congregation

DOI 10.12887/34-2021-3-135-19

The first Resurrectionists underwent a profound metamorphosis, departing from the revolutionary, anti-Christian attitude and converting to Catholicism. They made a profound reevaluation of the notions of Homeland, patriotism, and freedom. In the new 'theology of the nation,' the issue of Poland's independence was inextricably linked with God's world order. In the hierarchy of values, the resurrection of Poland was subordinated to the Resurrection of Christ. The teaching about Poland as the 'Kingdom of Mary,' proclaimed by the Resurrectionist priests, proceeded in that spirit. While awaiting the resurrected Poland, they also pointed out to its historical mission towards the Slavic nations, and in particular towards the Slavic East, Russia, and the nations subordinated to it.

Keywords: Resurrectionists, Catholicism, conversion, nation, mission, theology

Contact: Katedra Patrologii Łacińskiej i Greckiej, Instytut Historii Kościoła i Patrologii, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: wlosos@yahoo.com

Phone: +48 663128969

<https://pracownik.kul.pl/wlodzimierz.osadczy>

Paweł PRÜFER

SEKULARYZACJA CZY DESEKULARYZACJA?

„Czym są klasycy socjologii i jaką odgrywają w niej rolę?”¹ – pytanie to, wcale nie banalne, stawia Eva Barlösius w opracowaniu *„Klasycy w złotych ramach”*. *Przyczynek do socjologii klasyków*, które znalazło się w polskojęzycznym zbiorze ważnych dla tej dyscypliny tekstów zatytułowanym *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*. Przywołując myśl Roberta K. Mertona, badaczka wskazuje na role pełnione przez klasyków oraz na liczne funkcje ich dzieł, a także na swoistą satysfakcję, jakiej doświadcza badacz (nie-klasyk), gdy porównuje własne dociekania z dorobkiem analizy klasycznej i stwierdza, że znajdują one potwierdzenie w tym, co przedstawili wcześniej wybitni uczeni. Klasycy wyznaczają też pewne normy smaku, co można uznać za przejaw pełnionej przez nich funkcji wychowawczej. Ponadto dzięki klasykom mogą pojawiać się nowe idee, wyłaniając się właśnie na gruncie lektury tego, co klasyczne.

W opublikowanej w ostatnim okresie monografii *Peter Ludwig Berger (1929-2017). Przejście od sekularyzacji do desekularyzacji*² Janusz Mariański, badacz,

którego osiągnięcia naukowe, przynajmniej na gruncie socjologii polskiej, a zwłaszcza socjologii religii, lokują się już w przestrzeni klasyki, wskazuje na wartość myśli uczonych uznanych w dziedzinie socjologii za autorytety. Potwierdza tym samym przekonanie, że myśli klasycznej nie można w socjologii porzucać ani zaniedbywać, zwłaszcza jeśli pragniemy utrzymywać ciągłość w nauce, zapewniać jej rozwój i przyjmować zań odpowiedzialność wobec kolejnych pokoleń czytelników i badaczy, a więc wszystkich tych, dla których ważna jest potrzeba rozumienia procesów zachodzących w rzeczywistości społecznej, w szczególności zaś religijnej. Mariański podejmuje więc wyzwanie, przed którym nieustannie stają ludzie nauki i w które wpisana jest trwała gotowość do kształtowania ethosu badacza naukowego³. Czym zaskakuje, co przypomina i jakie nowe elementy wnosi nowa praca Janusza Mariańskiego? Na pytanie to postaramy się pokrótce i choćby w pewnym zakresie odpowiedzieć.

do desekularyzacji, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2021, ss. 216.

³ Zob. P. Prüfer, *Idee kultury odpowiedzialności w pracy naukowej*, w: *Kultura (nie-) odpowiedzialności. Społeczne konteksty zaniechanej cnoty*, red. M. Bogunia-Borowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. 137-152.

¹ E. Barlösius, *„Klasycy w złotych ramach”*. *Przyczynek do socjologii klasyków*, w: *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, red. A. Manterys, J. Mucha, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009, s. 5.

² Zob. Janusz Mariański, *Peter Ludwig Berger (1929-2017). Przejście od sekularyzacji*

Omawiana monografia obejmuje pięć rozdziałów i ujawnia szczególnie potencjał intuicji i analizy cechujący namysł badawczy jej autora. Chociaż czytelnik znajduje informację, że w książce wykorzystane zostały również materiały zawarte we wcześniejszych pracach Mariańskiego, odnaleźć w niej można wiele – niekiedy zaskakujących – nowości, co wskazuje na dużą wartość tego opracowania. W tematykę pracy wprowadza, omówione w rozdziale pierwszym, przypomnienie istoty relacji między socjologią a religią. W rozdziale drugim autor wskazuje, że tak społeczeństwo tradycyjne, jak i nowoczesne nie ruguje religii ani religijności z życia osobistego jednostek ani z życia społecznego. W tym kontekście podejmuje problematykę zjawiska sekularyzacji charakterystycznego dla społeczeństw współczesnych, często dziś powracającą w pracach socjologicznych. Mariański nie unika analizy niełatwej kwestii pluralizmu społeczno-kulturowego w odniesieniu do religii i moralności. Dynamikę tego zjawiska omawia w rozdziale trzecim. W części końcowej pracy znajdujemy zaś wnikliwe omówienie teorii desekularyzacji, zjawiska, które – jak możemy się przekonać – nie znalazło się w odwrocie, lecz przeciwnie – wykazuje się ofensywnością. Swoje rozważania Mariański osadza wokół socjologii religii będącej częścią dorobku Petera Ludwika Bergera.

Czy zatem Transcendencja, a tym samym religia, została dziś „przepędzona” (s. 6) ze społeczeństwa? Czy też ma jednak miejsce jej „renesans” (tamże) i jesteśmy świadkami odradzania się „duchowej wrażliwości w ponowoczesnym świecie” (tamże)? – pyta Mariański. A może jest ona jedynie „towarem” na rynku, gdzie pojawia się tak dużo różnych ofert, że może ona zostać (świadomie bądź nieświadomie) ukryta? Autor nie daje jednoznacznych, nieuzasadnionych czy jedynie częściowych odpowiedzi na te pytania,

przedstawiając przede wszystkim dylematy poznawcze, przed którymi staje badacz. Z rozważań Mariańskiego wyłania się idea, którą przed laty sformułował główny protagonista jego monografii, Peter Ludwig Berger, wskazując na pojawianie się procesów desekularyzacji oraz wzrostu znaczenia religii w rzeczywistości współczesnej. Warto przypomnieć w tym miejscu, że Berger ceniony jest nie tylko jako socjolog religii czy teolog, ale także jako socjolog wiedzy, wychowania, ekonomii i polityki. Mariański wyraźnie zaznacza jednak „teren operacyjny” swojej książki: skupia się na myśli Bergera z zakresu socjologii religii, a raczej na pewnych jej elementach (por. s. 10).

Przedmiotem rozważań Mariańskiego są: religia, religijność, socjologia i socjologia religii. Skupia się on zatem tak na swoistych kategoriach ludzkiej rzeczywistości społecznej, jak i na sposobach analizy świata społecznego i różnych jego komponentów. Socjolog traktuje doświadczenie religijne jako pewną postać naturalnej relacji człowieka do Boga, nie zaś jedynie jako niepoznawalną potencjalność natury ludzkiej. Istotę socjologicznego namysłu stanowią fakty i idee religijne. Religię można ujmować zarówno substancjalnie, jak i funkcjonalnie. „Religia [...] jest związana z procesem tworzenia rzeczywistości społecznej, jako ludzkie przedsięwzięcie ustanawia święty kosmos i umieszcza życie człowieka w ostatecznie znaczącym porządku” (s. 18) – tak za Bergerem powie autor monografii, dodając, że „religia (system religijny) legitymizuje (uprawomocnia) rzeczywistość społeczną, odnosi ją do porządku boskiego [...]”. Nadaje jej status uniwersalny, pozaziemski i wieczny, dochodzi do jej uświęcenia” (s. 25). Jeśli wskazywać na zmiany, jakie – zwłaszcza w ostatnim czasie – zachodzą w świecie i w obszarach religii, to należy do nich przede wszystkim „zmniejszanie się kręgów ludzi o tożsamości kościelnej

i rozwój tożsamości pozakościelnych” (s. 29). W swoich analizach Mariański odnosi się przy tym do ekstensywnych i restryktywnych definicji religii, wskazując, że niełatwe jest precyzyjne określenie, czym w swojej istocie jest religia. Podczas gdy w definicjach ekstensywnych za religię uznaje się wszelkie konstrukcje wyobrażeń, poprzez które człowiek próbuje naznaczyć sensem swoje codzienne praktyki, definicje restryktywne uściślają jej rozumienie, odwołując się do układów odniesienia i symboli zawartych w tradycji religii historycznych (por. s. 30). Na podstawie przeprowadzonej diagnozy obu podejść definicyjnych, Mariański dochodzi do wniosku, że Berger skłaniał się w swoich badaniach ku ekstensywnej, nie zaś restryktywnej definicji religii.

Nie jest zaskoczeniem fakt, że socjologowie religii dostrzegają różnice między społeczeństwem tradycyjnym a nowoczesnym, jeśli chodzi o kwestie religii i religijności. Znacznikami społeczeństwa tradycyjnego były utrwalone instytucje społeczne oraz swoista homogenizacja mentalności jednostek. Religia funkcjonowała w nim zatem jako nośnik określonego porządku wartości i norm i ogarniała całość życia społecznego, przenikając i normując strukturę społeczną, a niekiedy nadając transcendentne znaczenie tak instytucjom, jak i życiu poszczególnych ludzi (por. s. 35). Jak należałoby określić charakter religii i religijności na tamtym etapie rozwoju społeczeństwa i kształtowania się tożsamości ludzkiej? Jako „rezultat zinstytucjonalizowanych procesów socjalizacji kościelnej” (s. 36) miał on zdecydowanie charakter kościelny. Choć autor nie rozwija w tym miejscu szczegółowo tego wątku, warto przypomnieć, że socjalizacja to swego rodzaju „inwestowanie”, dokonujące się za sprawą instytucji oraz różnorodnych podmiotów, które chcą budować i podtrzymywać (uznane za słuszne) systemy aksjonormatywne; w systemach

tych nierzadko obecne są także elementy religijne czy transcendentne. Zjawisko socjalizacji można rozpatrywać jako proces rozciągnięty w czasie i ukierunkowany na przyszłość, obejmujący pewną dozę altruizmu i troski o świat społeczny w jego perspektywicznej strukturze⁴.

Spółeczeństwo nowoczesne, które jest także społeczeństwem pluralistycznym – co wielokrotnie podkreśla Mariański – stanowi przejście od społeczeństwa l o s u do społeczeństwa w y b o r u. Selektywność, indywidualizacja, detradycjonalizacja, sekularyzacja, dezinstytucjonalizacja dotyczą w nim tak religijnego wymiaru rzeczywistości, jak i wszystkich innych aspektów funkcjonowania. Spod kontroli i wpływu organizacji wyznaniowych wyzwala się w nim wszelkie dziedziny życia, uniezależniając się tym samym od instytucji tak religijnych, jak i stricte kościelnych (por. s. 61). Sekularyzacja pozostaje ściśle związana z modernizacją społeczną – wątek ten często powraca zarówno w naukach społecznych, jak i w myśleniu potocznym. Historia pokazuje jednak, że nie jest to teza jednoznaczna i że nie w każdym przypadku można ją udowodnić. Niekiedy wydaje się bowiem, że prawdziwe jest twierdzenie jej przeciwne. Chociaż zasadnicze argumenty mające wskazywać na rzeczywiste istnienie procesu sekularyzacji to zanikanie religii pod wpływem industrializacji, urbanizacji, dyferencjacji społecznej, mobilności,

⁴ „Socjalizowanie, które dokonywało się równie silnie w przeszłości (choć jego charakter mógł być nieco odmienny od tego dzisiejszego), ma jednak zdecydowanie cechę ukierunkowania na przyszłość. Jest więc «altruistyczne», wszak obecne pokolenie w odległej przyszłości nie będzie już bezpośrednio i osobiście korzystało z jakości uformowanych pokoleń”. P. P r ü f e r, *Metamorfoza społeczeństwa. Zarys teorii maturacjonizmu linearno-cyklicznego*, Oficyna Wydawnicza ASPRA – Oficyna Wydawnicza von Velke, Warszawa 2020, s. 81.

nauki i racjonalizacji (por. s. 68), chociaż sekularyzacja rozciąga się na całość życia kulturalnego, obejmuje samą świadomość człowieka i można ją rozpoznawać w wymiarach społeczno-instytucjonalnych jako zjawisko globalne, to – jak wskazuje Berger – jej intensywność nie jest równomierna ani we wszystkich sektorach społeczeństwa, ani we wszystkich społeczeństwach (por. s. 77). Analiza tego wątku pozwala Mariańskiemu stwierdzić ostatecznie, że „nie żyjemy w zsekularyzowanym świecie, lecz w świecie «ponownie zaczarowanym», o odradzającej się religijności w skali światowej” (s. 87).

Z tezą tą polemizowałoby zapewne wielu badaczy, ale przyjęcie uczciwego punktu widzenia oraz dialog z wieloma różnymi obserwatorami życia społecznego i religijnego pozwala na jej uwzględnienie jako zasadnej. Można ją udokumentować, zwłaszcza jeśli analizy zjawiska dokonujemy nie „za biurka”, lecz przyjmując choćby strategię „monizmu metodologicznego” charakterystyczną dla badacza zaangażowanego. Pluralizm życia społecznego, w tym pluralizm religijny, odsłania osobiwość zjawiska, a nie jego zanik czy rodzaj totalnego obumarcia. Z oczywistych względów ów pluralizm przekłada się także na moralność współczesnych ludzi. „Dokonujące się przemiany w świecie wartości i norm można by opisać jako przejście od etyki zakazów i nakazów do etyki przyzwoleń, od restrykcji do wolności” (s. 115). Nie dziwi więc fakt, iż także religia jest jednym z wielu aspektów życia, co do których człowiek może po prostu dokonać wyboru (por. s. 131) i odpowiednio „zmetabolizować” go w swojej biografii.

Najistotniejszym celem Mariańskiego, który – jak się wydaje – udało się mu osiągnąć, jest uzasadnienie Bergerowskiej tezy, iż religię, religijność, wiarę i wszystko, co jest z nimi związane, należy rozpatrywać z perspektywy przejścia od teorii sekularyzacji do teorii desekularyzacji. Chociaż sam Berger był przez wiele lat

zwolennikiem teorii sekularyzacji (por. s. 137), to – jakkolwiek fakt ten może wydawać się zaskakujący – właśnie uprawianie socjologii (nie zaś teologii) miało decydujący wpływ na zmianę jego stanowiska. Mariański ukazuje w tym kontekście wyraźną masową eksplozję religijności w społeczeństwach współczesnych i podkreśla, że nowoczesność nie przynosi ze sobą upadku religii. Religia wykazuje wiele oznak ożywienia, a jeśli nawet nie do końca jest to wyraźne (por. s. 150). Religia ponownie ukazuje swój społeczny wpływ, powracając choćby do przestrzeni publicznej oraz zachowując swoją obecność w niektórych subsystemach kulturowych. Wciąż uzasadniona pozostaje koncepcja religii jako rzeczywistości rozproszonej oraz teza o skłonności religii do dyfuzji (tezę tę, pisze Mariański, głosi Roberto Cipriani – por. s. 154n.). Piotr Sztompka zaś w niedawno opublikowanej reedycji podręcznika do socjologii, tym razem zatytułowanego *Socjologia. Wykłady o społeczeństwie*, podkreśla, że religia wciąż stanowi „niezwykle istotną formę więzi społecznych”⁵.

W swojej, opublikowanej w tym samym roku, co recenzowana tutaj monografia Janusza Mariańskiego, analizie socjologicznej zatytułowanej *Rekonstrukcja jakości życia. Teoretyczno-praktyczne atuty socjologii* pisałem: „Obecność odniesień religijnych i tego, co rozumie się jako odniesienie do *sacrum* zajmuje w socjologii poczesne miejsce. [...] Wielka tradycja socjologiczna związana była i jest z zagadnieniami transcendentnymi, choć – co zazwyczaj podkreślają socjologowie – nie jest domeną tej dyscypliny uchwycenie wewnętrznego aspektu wiary, modlitwy, *sacrum*, ale jedynie penetrowa-

⁵ P. S z t o m p k a, *Socjologia. Wykłady o społeczeństwie*, Znak Horyzont, Kraków 2021, s. 187.

nie zewnętrznych i społecznych aspektów religii”⁶.

Janusz Mariański pozostaje wierny idei, która wyłania się na przestrzeni wielu dekad tradycji socjologii religii. Jest nią przekonanie o potrzebie skromności i pokory, którą wykazywać się powinien każdy badacz społeczny, podejmując namysł nad fenomenami religii i religijności. Autor monografii, która osadzona została na dorobku i zasługach naukowych Petera Ludwiga Bergera, miałby uzasadnione powody, by swoje tezy przedstawiać radykalnie, stanowczo, niekoniecznie wykazując się przy tym starannością w ich uzasadnianiu. Mariański pozostawia jednak, tak innym badaczom, jak i czytelnikom, możliwość interpretacji faktów, dokonywania ich własnego oglądu, zachęcając do wykorzystywania szerokich i różnorodnych możliwości hermeneutycznych. Dobrze się stało, że socjologiczne przedsięwzięcie, którym jest praca Mariańskiego, pojawiło się w ostatnim czasie na rynku wydawniczym, gdyż sama jego obecność potwierdza tezę desekularyzacyjną: religia jako taka wciąż intensywnie mobilizuje badaczy zjawisk społecznych i socjologów do penetrowania jej wewnętrznego i zewnętrznego świata.

Przypomnijmy raz jeszcze podkreślane często przekonanie socjologów religii:

religia może być badana w pryzmacie socjologicznym jako zjawisko społeczne, jako element ludzkiego świata, w którym jednostka odnosi się do wymiaru transcendentnego. Wymiar ten wyznacza, jednocześnie granice branżowych poszukiwań i diagnoz: ograniczony możliwościami narzędzi metodologicznych swojej dyscypliny, badacz zjawiska religijnego musi mieć świadomość istnienia innego, znacznie głębszego jego wymiaru, doświadczenie religijne lokuje się bowiem na przeciwnym biegunie rzeczywistości niż nawet bardzo wyrafinowana analiza naukowa. Czyż nie miał racji William James, który przed laty w książce *Doświadczenia religijne* zauważył: „Sądzę, że uczucie jest głębszym źródłem religii i że formuły filozoficzne i teologiczne są wytworami wtórnymi, przypominającymi przekład tekstu na język obcy”⁷?

Kontakt: Katedra Zarządzania Procesami Gospodarczymi, Wydział Ekonomiczny, Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, ul. Fryderyka Chopina 52, bud. 7, 66-400 Gorzów Wielkopolski

E-mail: paweljazz@o2.pl

⁶ P. P r ü f e r, *Rekonstrukcja jakości życia. Teoretyczno-praktyczne atuty socjologii*, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń 2021, s. 135.

⁷ W. J a m e s, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 391.

Ks. Krzysztof BURCZAK

JAK WYKUWAŁA SIĘ KONCEPCJA KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

Obchodzony w roku 2018 jubileusz stulecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II stał się okazją do uczczenia w różnych formach jej założyciela ks. Idziego Radziszewskiego. Inicjatorem licznych dzieł mających na celu upamiętnienie tej rocznicy był ks. prof. dr hab. Antoni Dębiński, rektor KUL w latach 2012-2020. W szereg podjętych przez niego działań wpisuje się publikacja niezwykle istotnej pozycji naukowej, której celem było ukazanie osoby założyciela KUL w kontekście realiów historycznych jego czasu: miejsc i ośrodków, w których ks. Idzi Radziszewski wzrastał, kształcił się i pracował¹. Autorami tej pracy są historycy prawa: ks. Antoni Dębiński i Magdalena Pyter. Książd Dębiński stara się przede wszystkim wyrazić uznanie dla założyciela Alma Mater, którą po stu latach od jej powstania przyszło mu kierować. Magdalena Pyter, znawczyni prawa oświatowego, dąży zaś – w zarysowanych w książce wnikliwych badaniach historycznych dotyczących rozwoju szkolnictwa w Polsce – do ukazania postaci ks. Idziego Radziszewskiego jako człowieka, który potrafił połączyć wizję uniwer-

sytetu katolickiego ze służbą Ojczyźnie. Bardzo trafny jest tytuł pracy: *Wizjoner i realista* – tworzące go słowa stanowią zarazem syntetyczną charakterystykę osoby Idziego Radziszewskiego. Cel, jaki nakreślili sobie autorzy, to bowiem „odzwierciedlenie możliwie najwierniejszego obrazu zarówno postaci rektora Radziszewskiego, jak i związanych z nim poszczególnych osób, miejsc, w których przebywał, a także wydarzeń historycznych mających wpływ na organizację uniwersytetu” (s. 8n.).

Zgodnie z przyjętymi założeniami metodologicznymi autorzy w porządku chronologicznym przedstawiają swego rodzaju curriculum vitae księdza Radziszewskiego, poczynając od dzieciństwa spędzonego w miejscowości Bratoszewice i śledząc jego drogę życiową aż do śmierci rektora, zmarłego w Lublinie. Poszczególne etapy życia założyciela KUL-u scharakteryzowane zostały z uwzględnieniem szerokiego tła historycznego. Interesujący obraz kształtowania się postawy intelektualnej i narodowej Radziszewskiego odnajdujemy na przykład w opisie jego rodzinnej parafii w Bartoszewicach. Ojciec Idziego, nauczyciel w miejscowej szkole, „powierzonych mu uczniów starał się edukować i wychowywać w oparciu o zasady patriotyzmu” (s. 13) i – jak można przypuszczać – zasady te przekazywał także swoim dzieciom.

Prezentacja sytuacji społeczno-politycznej na ówczesnych ziemiach polskich

¹ Zob. Antoni Dębiński, Magdalena Pyter, *Wizjoner i realista. O Idzim Radziszewskim – twórcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, ss. 138.

jest niezwykle wnikliwa i szeroka – kwestie te zyskują w niektórych fragmentach książki znaczenie autonomiczne i postać głównego bohatera pojawia się dopiero na ich tle. Zabieg ten jest uzasadniony: umożliwia czytelnikowi zapoznanie się z bogactwem czynników, które kształtowały osobowość Radziszewskiego. Temu celowi służy na przykład ukazanie społeczno-politycznego kontekstu funkcjonowania szkoły w Płocku, do której uczęszczał młody Idzi. Rusyfikacja, której poddawana była wówczas młodzież, sprawiła, że zaczął on samodzielnie poszukiwać literatury dotyczącej historii Polski. Pod wpływem lektur rodził się w nim realista potrafiący obserwować otaczającą go rzeczywistość. Umacniająca się w Idzim wiara, spleciona z umiłowaniem Polski, okazała się fundamentem hasła „Deo et Patriae”, którym miał się kierować w swoim dalszym życiu. Zagadnienie to zostało potraktowane w szczególnie sposób przez autorów omawianej pracy. Podkreślają oni, że o wyjątkowości sylwetki założyciela KUL zadecydował jego dom rodzinny. Idzi wzrastał w rodzinie intelektualistów: ojciec był nauczycielem, a trzech braci zostało później profesorami – uniwersytetów i politechnik. W domu Radziszewskich walory intelektualne łączono z pracą, kształtując w dzieciach sumienność, wytrwałość i zamiłowanie do nauki.

Interesujący jest również rozdział poświęcony powołaniu kapłańskiemu Idziego Radziszewskiego. Jego osobowość eklezjalną ukształtowały studia przygotowujące do kapłaństwa, które odbył w seminarium we Włocławku (Schola Aegidiana). Jego bogata umysłowość w sposób naturalny kierowały go jednak ku studiowaniu również filozofii – autorzy omawianej książki wskazują na samodzielność w myśleniu i swego rodzaju „głód poznawczy” młodego kleryka. Podkreślają zarazem, że to właśnie szczególne zdolności alumna Idziego Radziszewskiego sprawiły,

że został on skierowany na dalsze studia teologiczne, które odbył w Petersburgu. W rozdziale tym czytelnik znajdzie wiele interesujących informacji dotyczących sposobów kształcenia kapłanów w Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu. Autorzy podkreślają rysujące się w tej uczelni napięcie między oczekiwaniami władzy państwowej a celami władzy kościelnej. Na tym tle czytelnik dostrzega, jak wielkie znaczenie w późniejszej pracy przyszłych kapłanów miało ukształtowane w nich właśnie w okresie studiów umiłowanie wszystkiego, co polskie: języka, kultury, narodu i Ojczyzny. Autorzy podkreślają, że Kościół stanowił w ówczesnej rzeczywistości bezpieczne środowisko formowania postaw patriotycznych, co było istotne także ze względu na fakt, że na ziemiach polskich obok katolicyzmu rozwijało się prawosławie i pogłębiały się różnice narodowościowe, zwłaszcza po upadku obu wielkich dziewiętnastowiecznych powstań. Znaczącym osiągnięciem autorów jest szczegółowe ukazanie procesu kształtowania się sylwetki intelektualno-patriotycznej Idziego Radziszewskiego.

Kolejny rozdział pracy, podyktowany chronologią drogi życiowej jej bohatera, dotyczy jego pobytu w o Lowanium. Widząc nieprzeciętne zdolności księdza Radziszewskiego, jego przełożeni skierowali go na studia na katolickim uniwersytecie w Lowanium. Także w tym rozdziale precyzyjnie przedstawione zostały zmysł krytyczny Radziszewskiego i jego zdolność obserwacji. W belgijskiej uczelni dostrzegał on koherentny przekaz wiedzy tradycyjnej połączony z uznaniem dla „najnowszych wyników nauk szczegółowych” (s. 37). Tam też kształtował się zmysł organizacyjny przyszłego rektora KUL-u: uczył się, jak powinna wyglądać struktura uniwersytetu i na czym polega jego właściwe funkcjonowanie. Tam dostrzegł w praktyce, że nauka i wiara nie wykluczają się wzajemnie, lecz się uzupeł-

niąją, a człowiek „wierzący może pozostać w najwyższym stopniu intelektualistą” (s. 38)². Tam kształtowała się jego sylwetka jako przyszłego rektora, miłośnika wiedzy, głęboko wierzącego kapłana, troskliwego opiekuna studiującej młodzieży, pielęgnującego jednocześnie kult Najświętszego Serca Jezusa i Najświętszego Sakramentu. To podczas studiów w Lowanium ks. Idzi Radziszewski wybrał patrona mającego powstać uniwersytetu w Lublinie – Najświętsze Serce Jezusa. Autorzy książki zwrócili szczególną uwagę na te aspekty życia uniwersyteckiego, które ze swego doświadczenia studenckiego w Lowanium książd Radziszewski przeniósł później do uczelni lubelskiej. Jako jej rektor konsekwentnie realizował koncepcję, która dotyczyła nie tylko sfery organizacyjnej uniwersytetu. Wizja ta wyrastała bowiem z najgłębszych pokładów intelektualnych i duchowych ks. Idziego Radziszewskiego. Lowanium, gdzie uzyskał stopień naukowy doktora, stało się dla niego modelowym obrazem katolickiego uniwersytetu.

Omawiając to zagadnienie, autorzy sięgają do pism założyciela Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i przywołują ich celne fragmenty, jak choćby następujący: „Prawdziwie bowiem uczonemu nie krępuje wiara, ani należycie oświeconego katolika nie krępuje nauka” (s. 41). Podkreślają też, że książd Radziszewski w modelowy sposób realizował zasadę „podróżę kształcą”, odwiedzając ośrodki naukowe ówczesnej Europy i obserwując funkcjonowanie nowoczesnych uniwersytetów. Swoje obserwacje wykorzystywał najpierw w seminarium duchownym we Włocławku, któregorektorem został w roku 1901. Kierując się rzetelnością naukową, autorzy nie boją się

podkreślić faktu, że chociaż we Włocławku owe zachodnie „nowinki” nie zostały dobrze przyjęte, Idzi Radziszewski jako rektor konsekwentnie realizował swoje zamierzenia i wprowadzał nowe zasady organizacji uczelni i sposobu kształcenia. Korzystając z obserwacji poczynionych na Zachodzie, przenosił na Wschód wszystko, co wydawało mu się cenne w nowoczesnym funkcjonowaniu wyższych uczelni.

W rozdziale szóstym autorzy ukazują Idziego Radziszewskiego jako rektora kolejnej uczelni, Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu, podkreślając, że sprawowanie funkcji rektora, którą objął później w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, oparte było na fundamencie jego wcześniejszych doświadczeń. Cenne dla czytelnika okażą się w tym rozdziale szczegóły historyczne, do których autorzy dotarli po żmudnej kwerendzie w archiwach. Także w Petersburgu, w „Imperatorskiej Rzymskokatolickiej Duchownej Akademii” (s. 51, przyp. 102), książd Idzi Radziszewski wprowadzał jako rektor zmiany w organizacji kształcenia i formacji zaobserwowane wcześniej na zachodzie Europy (por. s. 54). Przy okazji lektury tego rozdziału rodzi się refleksja nad przedziwnym działaniem Bożej Opatrzności. Będącrektorem petersburskiej uczelni, książd Idzi Radziszewski podlegał (wraz z uczelnią) władzy metropolity mohylewskiego. Założony przez niego w 1918 roku Katolicki Uniwersytet Lubelski, którego byłrektorem do roku 1922, stał się zaś miejscem, w którym kształcił się bp Józef Stanowski, studiując prawo kanoniczne i uzyskując stopień naukowy doktora. W roku 2021 zaś, w sto pięćdziesiątą rocznicę urodzin księdza Idziego Radziszewskiego, papież Franciszek mianował bp. Józefa Stanowskiego metropolitą mohylewskim. Jakże przedziwne koło po stu pięćdziesięciu latach zatoczyła historia.

Autorzy nie pominęli w swoich opisach troski księdza Radziszewskiego o Polonię

² Myśl ta jest tak bliska jest nauczaniu Jana Pawła II sformułowanym w encyklice *Fides et ratio*, w szczególności w rozdziale czwartym tego dokumentu, zatytułowanym „Relacja między wiarą a rozumem”.

w Petersburgu. Tragiczny dla Akademii okazał się rok 1917, który przyniósł rewolucję październikową. Gdy Akademia „straciła prawo rządowych dopłat i legalnego istnienia [...] ostatni metropolita mohylewski bp Edward Ropp [...] zawiesił w kwietniu 1918 r. zajęcia w akademii [...] pismem z 22 października 1918 r. dokonał cesji praw Akademii Duchownej na rzecz nowo utworzonego Uniwersytetu w Lublinie” (s. 59). W tej sytuacji książd Idzi Radziszewski spotkał się z Karolem Jaroszyńskim i Franciszkiem Skąpskim – to podczas tego spotkania podjęto decyzję o powołaniu katolickiego uniwersytetu. Autorzy książki pieczołowicie odtwarzają szczegóły kształtowania się myśli o założeniu uniwersytetu w Polsce po odzyskaniu przez nią niepodległości i przywołują wyznanie księdza Idziego Radziszewskiego, w którym jednoznacznie wyjaśnia on, dlaczego Serce Pana Jezusa stało się Patronem Uniwersytetu: „Mam wielkie nabożeństwo do Serca Pana Jezusa i wierzę mocno w Jego opiekę i pomoc. Dlatego myślę o tym, żeby uniwersytet oddać pod szczególną opiekę Serca Jezusowego”(s. 70).

Rozdział siódmy dzieła, zatytułowany „Lublin”, zawiera szczegółowe opisy sytuacji, jaka towarzyszyła początkom nowego uniwersytetu, współdziałaniu władzy kościelnej i władz państwowych oraz samych mieszkańców Lublina. Te fragmenty książki stanowią bezcenne świadectwo czasu odzyskania niepodległości, atmosfery panującej w mieście i wysiłków zmierzających do usytuowania uniwersytetu w już istniejących budynkach. Biskupi wzięli uniwersytet „pod swoją władzę i opiekę” (s. 90). Za kluczową uznają autorzy decyzję Naczelnika Państwa Józefa Piłsudskiego, który podczas wizyty w Lublinie 11 stycznia 1920 roku wydał dyspozycję, by na potrzeby uniwersytetu przeznaczono koszarzy świętokrzyskie. Tak rozstrzygnęła się kwestia miejsca usytuowania nowej uczelni. Cenne w tym obszernym rozdziale są także opisy choroby i śmierci oraz pogrzebu księdza rektora Idziego Ra-

dziszewskiego. Autorzy w sposób niezwykle głęboki oddają stan żałoby i powszechnego smutku po śmierci rektora.

W zakończeniu książki, które stanowi jej samodzielną część, zamieszczone zostały refleksje dotyczące Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz roli, jaką odegrali w jego historii dwaj wybitni Polacy: prymas Polski bł. kard. Stefan Wyszyński oraz papież św. Jan Paweł II. Zakończenie zawiera również wykaz publikacji ks. Idziego Radziszewskiego.

W ogólnej ocenie książki podkreślić należy godny pochwał zamysł metodologiczny autorów, w który wpisuje się między innymi obrazowanie opisywanych miejsc i osób za pomocą zdjęć i skanów dokumentów, co pozwala na ich bezpośredni ogląd. Spis ilustracji, jak również indeksy: osobowy i rzeczowy, pozwalają zainteresowanym na łatwe poruszanie się w obszernym materiale zamieszczonym w książce i odnajdywanie w niej konkretnych treści.

Projekt książki i sposób jego realizacji zasługują na najwyższe uznanie. Można też sądzić, że troska autorów o przekazanie potomnym tak obszernego zakresu informacji o życiu założyciela Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego stanowi dowód ich szczególnej więzi z Uniwersytetem. Naukowa pasja odkrywania nowych, nieznanych dotąd dokumentów, którą demonstrowują, oraz wysoki poziom intelektualny prezentacji ich dotychczasowych badań pozwalają wierzyć, że autorzy nie powiedzieli jeszcze ostatniego słowa i że czytelnicy mogą oczekiwać kolejnych dzieł dotyczących historii lubelskiej uczelni.

Kontakt: Katedra Historii, Norm Ogólnych, Prawa Sakramentów i Instytutów Życia Konsekwowanego, Instytut Prawa Kanonicznego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Marek Szulakiewicz, *„Uczyn nas otwartymi”. Studia z filozofii otwartości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2021, ss. 517.

Książka Marka Szulakiewicza, wieloaspektowo analizująca kategorię otwartości, została napisana nie tylko w kontekście sporów teoretycznych i praktycznych konfliktów wokół inności, rozumienia pojęć „swój” i „obcy” czy rodzaju i zakresu związanych z tym rozumieniem zobowiązań moralnych, lecz także – co zdaje się przydawać rozważaniom autora szczególnej wyrazistości – w czasie pandemii, gdy tak dotkliwie doświadczają się różnych form zamknięcia i ich konsekwencji oraz pragnienia otwarcia i kontaktu. Chociaż pierwszą część tytułu stanowi cytat z piątej modlitwy eucharystycznej, czyli z kanonu katolickiej liturgii Mszy Świętej, i autor wskazuje na konieczność otwarcia się człowieka na Transcendencję, jego praca ma charakter przede wszystkim filozoficzny. Dookreślając owo filozoficzne podejście, Szulakiewicz pisze: „Otwartość na innego człowieka nie jest ani jedynie problemem antropologiczno-kulturowym, ani też epistemologicznym. Jest to problem odnoszący się bezpośrednio do bytu ludzkiego, jest to zatem problem metafizyczny” (s. 135). Równocześnie jednak sięga na przykład do psychologii, socjologii czy pedagogiki, nawiązując do prac tych badaczy, którzy posługują się wprawdzie narzędziami nieco innymi niż te, z których korzysta filozofia, lecz starają się podejmować ogólniejszą refleksję nad człowiekiem.

Rozważania nad problematyką otwartości poprzedzone zostały diagnozą kontekstu, w którym są prowadzone (elementy tej diagnozy pojawiają się zresztą nie tylko we wstępie zatytułowanym „Człowiek i sens” czy w rozdziale pierwszym „Konteksty otwartości”, ale także w dalszych częściach studium; na przykład w rozdziale drugim „Otwartość i filozofia” znajdujemy refleksję nad dominacją wizualności w kulturze współczesnej – por. np. s. 227-229). Szulakiewicz dostrzega w obecnej sytuacji człowieka wewnętrzne napięcia czy wręcz sprzeczności: „Paradoks naszego współczesnego istnienia polega na tym, że zamykamy siebie i świat metafizycznie, lecz chcemy, aby wszystko wokół było otwarte. Teoretycznie troszczymy się o otwartość ludzi, kultur,

religii, lecz praktycznie, w zamkniętym świecie, wszystko to nie może być zrealizowane” (s. 15). Jego zdaniem swoistej modyfikacji i zaostrzeniu uległ dzisiaj stale obecny w kulturze egocentryzm, czyli fałszywa uniwersalizacja „ja”: „Dawne hedonistyczne oddanie się przyjemnościom – pisze – zostało wzmocnione przez postawę metafizyczną, którą można nazwać zamknięciem w terażniejszości, czy też umieszczeniem nas tylko w terażniejszości świata” (s. 17). Wskazuje też, że postawa taka, mimo że człowiek sam ją wybiera, okazuje się dlań szczególnie destrukcyjna, jesteśmy bowiem z natury „istotami transgresyjnymi i transcendującymi” (tamże) i nie możemy realizować się w zamkniętym świecie.

Ludzkie spełnianie się, możliwe właśnie dzięki otwartości, jest trudne nie tylko z powodu więzów, jakie człowiek sam na siebie nakłada, lecz także ze względu na zagrożenia związane z naturą samej otwartości. „Otwarcie jest często ryzykownym odkryciem siebie, porzuceniem własnego schronienia i wystawieniem na wstrząs (s. 71). Stwierdzenie to można odnieść zarówno biologicznego aspektu człowieka, czy – mówiąc nieco innym językiem – jego ciała np. s. 61, 109) czy poszczególnych jednostek oraz ich (także religijnych) poglądów i przekonań, jak i do całych społeczeństw bądź kultur. Szulakiewicz zachęca jednak – mimo ryzyka – do podjęcia trudu kształtowania postawy otwartej we wszystkich tych aspektach i stwierdza, iż otwarciu powinna towarzyszyć „nadzieja, że ta sytuacja nie jest wcale niszcząca, lecz odwrotnie, budująca” (s. 72). Jako uzasadnienie takiej nadziei wskazuje na przykład, że „razem jesteśmy ludźmi i elementy wspólne są bardziej podstawowe niż te, w których jesteśmy różni” (s. 137) oraz że „ustanawianie granic nie neguje [...] otwartości, ponieważ ochrona i obrona tego, co własne i partykularne, nie oznacza wcale odrzucenia tego, co uniwersalne” (s. 86). W kolejnych rozdziałach omawianej książki: „Otwartość a filozofia”, „Religia i otwartość” oraz „Otwartość w spotkaniu kultur”, Szulakiewicz analizuje różne sensory otwartości i postacie zamknięcia, podejmując próbę przezwyciężenia związanych z nimi aporii. Na przykład w rozdziale drugim twierdzi między innymi, że „napięcie między otwartością a zamknięciem tkwi w samej filozofii” (s. 158): z jednej strony otwartość wydaje się naturalnym „narzędziem” filozofii pojmowanej jako „próba poradzenia sobie rozumu z wielością i różnorodnością” i zrozumienia bytu (s. 159); z drugiej jednak strony filozofia może uczynić otwartość celem samym w sobie, zmieniając się w „ironizowanie, banalizowanie i rozbijanie dotychczasowych struktur sensu” (tamże), a tym samym dążąc do samozniszczenia. Autor przekonuje też, że filozofia, by przeciwdziałać „zamykającym” tendencjom rozumu, przejawiającym się między innymi w różnych typach koncepcji materialistycznych, powinna skorzystać z pomocy poezji oraz szerzej rozumianej sztuki (por. s. 163-183) – chronią one przed postrzeganiem człowieka wyłącznie w aspekcie jego rozumności i sprzyjają ujmowaniu go jako całości, a jednocześnie dopomagać we właściwej ocenie jego miejsca w świecie.

Znamienne jest w związku z tym wybór jako motta omawianego rozdziału słów Jeana-Jacques’a Rousseau: „Niech nic nas nie zmusi do rezygnacji z naszego miejsca w łańcuchu bytów” (s. 151). Klasyczna koncepcja łańcucha bytów, czyli hierarchicznej struktury świata, wydaje się zresztą jedną z idei fundamentalnych dla proponowanej przez Szulakiewicza wizji otwartości.

Przewodnią myślą rozdziału trzeciego wydaje się przekonanie o fałszywości i szkodliwości ujmowania religii jako li tylko narzędzia zaspokajania potrzeb człowieka. Takie jej traktowanie powoduje zarówno zamykanie się poszczególnych religii na siebie nawzajem, jak i „religijne zniewalanie innych” (s. 335) oraz – co najważniejsze – „nie pomaga w jedynej otwartości, która niesie moc dla współczesnego człowieka: otwartości na Boga przez drugiego człowieka (s. 383).

W rozdziale czwartym autor rozważa problemy związane z ujmowaniem kultury w kategoriach „swoja” – „obca”, a za jedno z najważniejszych wyzwań moralnych stojących przed współczesnym człowiekiem uznaje odkrywanie właściwych sposobów reagowania na wielość i różnorodność kultur (por. s. 458); nie pochwala przy tym „bezkrytycznej tolerancji, czyli zamazywania własnej tożsamości” (tamże). „Obszar kultury – pisze – jest i będzie pluralistyczny, pełen nierówności i podziałów, a udawanie, że wszystkie kultury są jakościowo równe, jest zwyczajnym ideologicznym oszustwem” (s. 459).

W zakończeniu, które nosi taki sam tytuł, jak cała książka: „Uczyn nas otwartymi”, zaproponowany został sposób filozoficznego myślenia o świecie i człowieku, które, zdaniem autora, mogłoby okazać się pomocne w rozwiązywaniu problemów współczesności: „Jeśli filozofia od wieków tworzyła model człowieczeństwa, w którym [człowiek] nie jest jeszcze spełniony, lecz dopiero oczekuje na [...] spełnienie, to właśnie otwartość stwarza nadzieję na łatwiejsze poszukiwania. Koncepcja «człowieka niespełnionego», *homo absconditus*, wymaga takiego myślenia o świecie, w którym jest on otwarty ku nowym możliwościom, związany bardziej z przemianą i nietrwałością, niż ze spełnieniem. [...] Dopiero taki niegotowy i otwarty świat stwarza największe możliwości odnalezienia drogi człowieka” (s. 472).

Książka Marka Szulakiewicza to próba naszkicowania pewnej antropologii filozoficznej, czy też metafizyki człowieka, zainspirowana myślą egzystencjalistyczną, fenomenologiczną i hermeneutyczną, a także refleksją filozoficznie usposobionych psychologów i psychiatrów oraz teologów – wśród przywoływanych autorów znajdują się Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Max Scheler, Hans-Georg Gadamer, Viktor Frankl, Carl Rogers, Erich Fromm, Jacques Lacan czy Paul Tillich (należy jednak dodać, że szczególnie ważną inspirację stanowi myśl Tomasza z Akwinu). Przywoływany jest również Jan Paweł II, a w omawianej pracy odnaleźć można elementy metodologicznej polemiki z autorem *Osoby i czynu* – jak bowiem pisze Szulakiewicz, „próbę zrozumienia otwartości należy rozpocząć nie od czynu człowieka i jego efektów, lecz od jego bytu, tego, kim człowiek jest” (s. 64).

„*Uczyn nas otwartymi*. ” *Studia z filozofii otwartości* można polecić wszystkim zainteresowanym kondycją człowieka współczesnego, jego w istocie metafizycznymi zmaganiem oraz poszukiwaniem dróg ku zrozumieniu i przezwyciężeniu kryzysu, w jakim się znajduje.

P.M.

Mirosława CHUDA

W „WIECZNEJ” PAMIĘCI

Podczas ceremonii pogrzebowych, zwłaszcza niezwiązanych z obrzędem religijnym lub oficjalnych, osoba zmarła żegnana bywa słowami: „Na zawsze pozostanie w naszej pamięci”. Ta utrwalona kulturowo sentencja żałobna, jeśli wypowiedzana jest przez dotkniętego stratą członka rodziny lub przyjaciela, zwykle nie brzmi jak jedna z wielu zwyczajowych formuł, lecz jak szczere zapewnienie lub zobowiązanie. Czy jednak w praktyce można uczynić zadość tej deklaracji? Autor biblijnej Księgi Eklezjastesa zdaje się wskazywać na „marność” takich aspiracji: „Pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi [...] Nie ma pamięci o tych, co żyli dawniej, ani też o tych, co będą kiedyś żyli, nie pozostanie wspomnienie u tych, co będą potem” (Koh 1,4.11).

Stawiając tę kwestię w sposób mniej radykalny, należałoby zastanowić się nad znaczeniem poszczególnych elementów owej formuły funeralnej i zapytać o trwałość pamięci, o jakiej jest w niej mowa („na zawsze” – czyli jak długo?), o jej podmiot (w czyjej pamięci?) i przedmiot (kto w istocie w niej pozostanie?). Słowa „na zawsze” są wyrazem niezgody człowieka jako bytu przygodnego na nieuchronność przemijania, wyrazem pragnienia, by móc obdarzyć zmarłego jakąś formą nieśmiertelności w ramach świata, którego istnienia można być pewnym dzięki doświadczeniu naturalnemu, nie zaś wierze. Paradoksalne dążenie do zagwarantowania bliskiej osobie namiastki wieczności w rzeczywistości doczesnej nie jest wszak obce także wyznawcom religii chrześcijańskiej, która niesie eschatologiczną nadzieję zmartwychwstania.

Pamięć – jeśli przyjąć, że jest ona „tym, co zostaje w grupie z przeszłości”¹ (zaimiek „naszej” może sugerować jakąś formę pamięci zbiorowej) – niejako oferuje możliwość dalszego istnienia w środowisku kogoś, kto fizycznie już je opuścił. Ponieważ horyzont czasowy pamięci zawsze jest zamglony, łatwo ulec pokusie zignorowania go na rzecz iluzji wieczności; nie da się przecież przewidzieć, kiedy pamięć o kimś wygaśnie, ani nawet post factum określić momentu, w którym członek grupy został zapomniany. W rodzinie pamięć o zmarłym przodku, przekazywana potomnym, może być przechowywana dłużej niż przez czas trwania jednego pokolenia, zwykle jednak po śmierci rodziców czy dziadków dzieci lub wnuki daremnie próbują odtworzyć ów przekaz, choć wydawało im się, że do znudzenia wysłuchiwaną rodzinną opowieść znają właśnie „na pamięć”, a nawet gdy były uważnymi słuchaczami, zapamiętały raczej zsubiektywizowaną narrację niż osobę, której ona dotyczyła. Wiele pokoleń może pielęgnować pamięć o zmarłym, jeśli jego dokonania, postawa czy wartości przez niego reprezentowane okażą się

¹ Określenie Pierre’a Nory. Cyt. za: J. N o w a k, *Spoleczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011, s. 33.

istotne dla określonej zbiorowości jako budujące jej tożsamość „tu i teraz”, ale także w perspektywie przyszłości. Społeczności i ich preferencje podlegają jednak zmianom, w świadomości społecznej nowi bohaterowie usuwają w cień dawnych, teraźniejszość rzutuje na postrzeganie przeszłości – po okresie gloryfikacji znaczących postaci pojawia się tendencja do ich „odbrazowania”. Społeczno-kulturowy kontekst na swój sposób „destyluje” pamięć o takich postaciach, czyniąc z niech symbole czy idee, figury odległe od realnych ludzi będących ich pierwowzorem. Kohelet zdecydowanie gasi nadzieję na pośmiertną obecność w pamięci żyjących nawet zmarłych jednostek wybitnych: „Nie ma wiecznej pamięci po mędrцу, tak samo, jak i po głupcu, gdyż już w najbliższych dniach w niepamięć idzie wszystko” (Koh 2,16).

Pesymizm biblijnego wersu może wydawać się przesadny, doświadczenie bowiem podpowiada, że nie wszystko zostaje zapomniane w tak krótkim czasie. Już jednak w najbliższych dniach po śmierci członka grupy dają znać o sobie zniekształcenia pamięci, jej swego rodzaju tendencyjność. Sytuacja żałoby wymaga, by zgodnie z zasadą „De mortuis aut bene, aut nihil”, nie chciał pamiętać o wadach czy niechlubnych zachowaniach osoby zmarłej, zbiorowość łatwo poddaje się wówczas sugestiom, jakie niosą wygłaszane okolicznościowo laudacje. Z czasem zapamiętany wizerunek ulega innym, coraz większym przeobrażeniom.

W kulturze starożytnej Grecji przypisywano pamięci funkcję pomostu łączącego świat żywych ze światem zmarłych, wierzano, że umożliwia ona przywołanie, choćby na chwilę, kogoś, kto już „opuścił światło słoneczne”². Osoby dotknięte żałobą pragną wierzyć, że w podobny sposób wspomnienia pozwolą im pokonać „barierę, która oddziela teraźniejszość od przeszłości”³ i niejako uobecnić nieżyjącego krewnego czy przyjaciela. Zaimek „naszej” w składanej podczas pogrzebu deklaracji może również wskazywać tylko na liczbę mnogą i odnosić się do indywidualnej pamięci poszczególnych uczestników ceremonii. Osobiste wspomnienia jednak nie są w stanie zachować zmarłego „na zawsze” – umierają bowiem wraz z ich podmiotem, nie gwarantują też, że ich przedmiotem „pozostanie” ten sam człowiek, którego istnienie chciałoby się za pomocą tych wspomnień przedłużyć. Reprodukowane dzięki pamięci wizerunki osób z przeszłości nie oddają bowiem oryginału tak wiernie jak reprodukcje dzieł sztuki, lecz są subiektywne i fragmentaryczne. Łatwo możemy się o tym przekonać, kiedy czytamy teksty wspomnieniowe mówiące o kimś, kogo dobrze znaliśmy. Zauważamy wówczas, że ich autorzy przywołują nieistotne naszym zdaniem wydarzenia z życia zmarłego i wprowadzają z nich uogólnione wnioski dotyczące jego charakteru, postawy moralnej czy jakoby ważnych dla niego wartości. Poniekąd też wspomnienia żyją własnym życiem, łączą się z innymi wspomnieniami i w rezultacie – zarówno te prowokowane świadomie, jak i te, które „znachodzą” nas wywołane jakimś doznaniem w rodzaju smaku Proustowskiej magdalenki rozmoczonej w herbacie – mogą wprowadzać w błąd, podsuwając obraz z życia zmarłej osoby nie tylko niekompletny, ale i inkrustowany detalami innych obrazów. Przywoływana w pamięci osoba jest zaledwie ekwiwalentem tej, którą znaliśmy w przeszłości; pojawia się jak aktor grający w filmie biograficznym główną postać, ukształtowaną przez wyobraźnię scenarzysty

² J. P. V e r n a n t, *Mityczne aspekty pamięci*, w: *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. R. Chymkowski i in., red. P. Majewski, M. Napiórkowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 352

³ Tamże.

i wizję reżysera. Wspomnienia zmieniają się wraz z ich podmiotem, wraz z nim się starzeją i blakną. Niektóre z nich znikają niepostrzeżenie, inne pozostawiają dotkliwie poczucie straty – jak wówczas, gdy daremnie próbujemy odtworzyć w pamięci twarz zmarłego przyjaciela.

Badania Donny Bridge i Kena Pallera nad funkcjonowaniem ludzkiej pamięci pokazują⁴, że w istocie każde kolejne wspomnienie oddala nas od osoby, którą chcielibyśmy w pamięci zachować. Wspomnienia nie są bowiem, jak twierdzi Bridge, podróżą w czasie do ich źródła, lecz zostają zmodyfikowane wskutek wcześniejszych prób przypomnienia sobie tych samych wydarzeń⁵. Są aktualizowane o informacje wytworzone podczas tych prób, związane z ich kontekstem. Wynikałoby stąd, że za każdym kolejnym razem, gdy przywołamy w pamięci zmarłego, wspomnienie o nim będzie mniej precyzyjne, a z czasem może ulec niemal całkowitemu zafałszowaniu. Parafrazując zdanie napisane przez Søren Kierkegaarda⁶ (i abstrahując od stworzonej przez niego koncepcji), można powiedzieć, że wspomnienie jest jak znoszone ubranie, które przestało już pasować do kształtów osoby, dla której zostało uszyte.

Wspomnienia są dla nas cenne, mogą nieść pocieszenie, w pewnym stopniu tworzą nas samych; szlachetne pragnienie, by uhonorować zmarłego, zapewniając mu „na zawsze” miejsce w naszej pamięci, pozostaje jednak mrzonką. Cokolwiek bowiem dzieje się pod słońcem, mówi Kohelet (por. Koch 9,6), „zmarli niczego zgoła nie wiedzą, zapłaty też więcej już żadnej nie mają, bo pamięć o nich idzie w zapomnienie” (Koch 9,5).

⁴ Zob. D.J. Bridge, K.A. Paller, *Neural Correlates of Reactivation and Retrieval-Induced Distortion*, „Journal of Neuroscience” 32(2012) nr 35, s. 12144-12151 (<https://www.jneurosci.org/content/32/35/12144.full>).

⁵ Zob. M. Paul, *Your Memory is like the Telephone Game*, <https://news.northwestern.edu/stories/2012/09/your-memory-is-like-the-telephone-game>.

⁶ Por. S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, w: tenże, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. i oprac. B. Świderski, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2000, s. 18.

Maria FILIPIAK

CZERPAĆ Z DZIEDZICTWA
Papież Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek
o znaczeniu pamięci dla trwałości wiary i rozwoju kultury
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2021

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. *Charyzmat Apostoła Narodów w pontyfikacie Pawła VI* (Homilia podczas Mszy św., 17 XII), NP I, s. 162-164; toż: *Nel Pontificato di Paolo VI il carisma dell'apostolato delle genti*, IGP I, s. 354-357.

1979

2. *Niezatarte wspomnienia z pielgrzymki do Meksyku* (Przemówienie do dzieci i młodzieży, 7 II), NP II, 1, s. 137-140; toż: *Ricordi incancellabili del pellegrinaggio in Messico*, IGP II, 1, s. 355-360.

3. *Wspomnienie o Aldo Moro i o ofiarach przemocy* (9 V), NP II, 1, s. 466-467; toż: *Ricordo di Moro e delle vittime della violenza*, IGP II, 1, s. 1082.

4. *Pamięci Papieża Jana Pawła I* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 VIII), NP II, 2, s. 86-88; toż: *Guardare in alto verso Maria*, IGP II, 2, s. 175-177.

5. *Wspomnienie świętych Piotra i Pawła i świętego Jana Neumanna* (Przemówienie w katedrze świętych Piotra i Pawła w Filadelfii, 3 X), NP II, 2, s. 286-287; toż: *Nella memoria dei Santi Pietro e Paolo e di San Giovanni Neumann*, IGP II, 2, s. 576-578.

6. *Wspominając Deklarację Niepodległości* (Homilia podczas Mszy św. w Logan Circle, Filadelfia, 3 X), NP II, 2, s. 287-290; toż: *Nel ricordo della dichiarazione d'indipendenza*, IGP II, 2, s. 579-585.

7. *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach Catechesi tradendae* (16 X), NP II, 2, s. 424-462; toż: *Esortazione Apostolica Catechesi Tradendae*, IGP II, 2, s. 851-909.

8. *„Spełniam swój ukryty ślub pobożności, wdzięczności i miłości”* (Przemówienie w sanktuarium Matki Bożej Różańcowej, Pompeje, 21 X), NP II, 2, s. 402-404; toż: *„Scioglio un mio segreto voto di pietà, di gratitudine e di amore”*, IGP II, 2, s. 807-810.

9. *Małżeństwo jest przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i zapowiedzią historii przymierza między Bogiem a jego ludem* (Przemówienie do międzynarodowych grup studyjnych, 3 XI), NP II, 2, s. 497-500; toż: *Il matrimonio è memoria, attuazione e profezia della storia dell'alleanza tra Dio e il suo popolo*, IGP II, 2, s. 1030-1035.

1980

10. *Włochy zroszone krwią* (Wspomnienie o profesorze Bachelet, 13 II), NP III, 1, s. 155-156; toż: *Dolore per l'Italia insanguinata*, IGP III, 1, s. 387.

11. *Znaczenie dzieła Pawła VI i krótkiego pontyfikatu Jana Pawła I* (Przemówienie podczas uroczystej Eucharystii w intencji ostatnich dwóch papieży, 28 IX), NP III, 2, s. 391-394; toż: *Importanza dell'opera di Paolo VI e del breve pontificato di Giovanni Paolo I*, IGP III, 2, s. 743 [6-11].

12. *Jan Paweł II otwiera rozbudowane tajne archiwum* (Przemówienie z okazji otwarcia nowego pomieszczenia dla archiwum, 18 X), NP III, 2, s. 489-491; toż: *Giovanni Paolo II inaugura l'ampliamento dell'Archivio Segreto*, IGP III, 2, s. 907-915.

13. *Prawo narodów do własnego rozwoju i zachowania swej tożsamości* (Przemówienie do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, 14 XI), NP III, 2, s. 603-605; toż: *Salvaguardare il diritto dei popoli al proprio sviluppo e alla propria identità*, IGP III, 2, s. 1168-1173.

14. Encyklika o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia* (30 XI), NP III, 2, s. 755-784; toż: Lettera Enciclica *Dives in Misericordia* (30 XI), IGP III, 2, s. 1483-1574.

1981

15. *Pamięć o przeszłości oznacza zaangażowanie w przyszłość* (Przemówienie przy pomniku pokoju, Hiroszima, 25 II), NP IV, 1, s. 260-263; toż: *Ricordare il passato è impegnarsi per il futuro*, IGP IV, 1, s. 532-537.

16. *Pamiętajmy o tym, co papież Jan XXIII powiedział rodzinom* (Homilia podczas Mszy św. w Sotto il Monte, 26 IV), NP IV, 1, s. 487-491; toż: *Nella devozione dei popoli a Papa Giovanni l'estremo bisogno di bontà per l'umanità*, IGP IV, 1, s. 1018-1025.

17. *Konieczne przystosowanie w poszanowaniu dla tradycji* (Przemówienie do kapłanów i zakonników, 26 IV), NP IV, 1, s. 496-500; toż: *Necessario aggiornamento nel rispetto della tradizione*, IGP IV, 1, s. 1035-1042.

18. *Stanisławowa tradycja* (Orędzie na doroczne uroczystości ku czci św. Stanisława, 10 V), NP IV, 1, s. 562-563; toż: *Messaggio per la festa di San Stanislao*, IGP IV, 1, s. 1165-1166.

19. *Posiadanie cennego dziedzictwa pociąga za sobą odpowiedzialność* (Orędzie na uroczystość ku czci świętych Cyryla i Metodego, 6 VII), NP IV, 2, s. 2-4; toż: *Possedere un'eredità preziosa comporta una grande responsabilità*, IGP IV, 2, s. 5-11.

20. *Nie możemy zapomnieć* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 VIII), NP IV, 2, s. 52-55; toż: *Vigorosa difesa della pace*, IGP IV, 2, s. 116-119.

21. *Papież Jan – wielki dar Boga dla Kościoła* (Audycja generalna, 25 XI), NP IV, 2, s. 334-340; toż: *Papa Giovanni indicò le vie del rinnovamento nel grande solco della tradizione*, IGP IV, 2, s. 752-762.

22. *Zasługą Kościoła jest zachowanie w średniowieczu dzieł Wergiliusza* (Przemówienie do członków fundacji „Latinas” i do zwycięzców „Certamen Vaticanum”, 30 XI), NP IV, 2, s. 356-358; toż: *E merito della Chiesa aver conservato nel medioevo le opere di Virgilio*, IGP IV, 2, s. 794-798.

1982

23. *Strzeżcie zazdrośnie spuścizny duchowej przekazanej wam przez bł. Agnieszkę Czeską* (List do arcybiskupa Pragi, 1 III), NP V, 1, s. 309-313; toż: *Custodite gelosamente l'eredità spirituale tramandatevi dalla Beata Agnese di Boemia*, IGP V, 1, s. 732-739.

24. *Patrzmy na krzyż z wdzięcznością i z poczuciem największej odpowiedzialności* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Sebastiana, 21 III), NP V, 1, s. 427-430; toż: *Guardiamo la croce con gratitudine e con il senso della più grande responsabilità*, IGP V, 1, s. 959-964.

25. *Bądźcie wierni dziedzictwu wiary przekazanej przez waszych ojców* (Homilia podczas Mszy św. w Bellahouston Park, 1 VI), NP V, 2, s. 8-13; toż: *Siate fedeli al re-taggio di fede trasmesso dai vostri padri*, IGP V, 2, s. 2064-2080.

26. *Świadek wiary i herold rozumu* (Stulecie urodzin Jacquesa Maritaina, 15 VIII), NP V, 2, s. 278-280.

27. *Pragnę wspólnie z wami podziękować Bogu za Pawła VI* (Homilia podczas Mszy św., Brescia, 26 IX), NP V, 2, s. 455-458; toż: *Annunciò il messaggio evangelico della giustizia come condizione fondamentale della pace*, IGP V, 3, s. 602-607.

28. *Niech wzniesie się ku tronowi Mądrości Bożej dziękczynienie Kościoła za świętą Teresę* (Modlitwa na zakończenie obchodów 400. rocznicy śmierci św. Teresy z Avila, 1 XI), NP V, 2, s. 658-660; toż: *Salga al trono della sapienza di Dio il ringraziamento della Chiesa per Santa Teresa*, IGP V, 3, s. 1045-1048.

29. *Śladami wielkich świętych, których wydała Hiszpania* (Audiencja generalna, 17 XI), NP V, 2, s. 793-798; toż: *Un pellegrinaggio attraverso la realtà della Chiesa in Spagna sulle orme dei suoi Santi e delle sue tradizioni apostoliche*, IGP V, 3, s. 1297-1309.

1983

30. *Krew dwóch misjonarzy męczenników stanowi fundament Kościoła chińskiego* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 15 V), NP VI, 1, s. 585-588; toż: *Il sangue dei due missionari martiri costituisce la fundamenta della Chiesa cinese*, IGP VI, 1, s. 1244-1248.

31. *Wspomnienie wielkiego Papieża Piusa XI* (Przemówienie podczas spotkania z ludnością Desio, 21 V), NP VI, 1, s. 607-611; toż: *Ricordo del grande Papa Pio XI*, IGP VI, 1, s. 1293-1298.

32. *Niech żywa pozostaje pamięć Papieża, który odmłodził Kościół* (Czuwanie modlitewne z okazji 20. rocznicy śmierci Jana XXIII, 3 VI), NP VI, 1, s. 682-683; toż: *Resti viva la memoria del Papa che ha ringiovanito la Chiesa*, IGP VI, 1, s. 1436-1438.

33. *Przemówienie do młodzieży z całej Polski po Mszy św. koncelebrewanej pod przewodnictwem Józefa kard. Glempa prymasa Polski* (Przemówienie do młodzieży w czasie Apelu Jasnogórskiego, Częstochowa, 18 VI), NP VI, 1, s. 750-753; toż: *Vegliare sulla vita sociale e perseverare nella speranza*, IGP VI, 1, s. 1562-1567.

34. *Dwaj papieże niezłomnej wiary oraz czynnej i płodnej miłości* (Przemówienie w 25. rocznicę śmierci Piusa XII i wyboru Jana XXIII, 8 X), NP VI, 2, s. 324-326; toż: *Due Pontefici di fede indomita e di operosa e feconda carità*, IGP VI, 2, s. 720-723.

35. *Papież przypomniał wychowawcom i uczniom znaczenie świadectwa* (Przemówienie w auli Pawła VI do uczniów Barnabitów, 26 XI), NP VI, 2, s. 549-552; toż: *Il Santo Padre ricorda agli educatori e agli studenti il valore della testimonianza*, IGP VI, 2, s. 1190-1193.

1984

36. *Świadectwo męczenników z Angers przypomina ofiarę tak wielu ludzi prześladowanych za wiarę* (Audiencja dla pielgrzymów z Angers, 20 II), NP VII, 1, s. 204-207;

toż: *La testimonianza dei martiri di Angers richiama il sacrificio di quanti oggi sono perseguitati o soffrono per la fede*, IGP VII, 1, s. 447-452.

37. *Oczyszczenie pamięci* (Spotkanie z Radą Federalną Kościołów Ewangelickich, 14 VI), NP VII, 1, s. 799-801; toż: *La franca discussione degli avvenimenti storici elemento fondamentale nel progresso ecumenico*, IGP VII, 1, s. 1747-1751.

38. „Człowiecze, który ze strachem patrzysz na owoc swojej pracy, pamiętaj, że nadzieja jest w Bogu” (Homilia podczas Mszy św., Lucerna, 16 VI), NP VII, 1, s. 844-848; toż: „Uomo, che guardi con terrore il frutto del tuo lavoro, ricordati che la speranza è in Dio”, IGP VII, 1, s. 1839-1846.

39. „Wspominając zbawczą Mękę Syna” (Homilia podczas Mszy św. z okazji dwudziestolecia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, 28 X), NP VII, 2, s. 525-528; toż: *Ricchezza sostanziale della Chiesa*, IGP VII, 2, s. 1057-1061.

40. *Pamięć o Hiroszimie dla nowego społeczeństwa* (Przemówienie do młodzieży, 7 XII), NP VII, 2, s. 742-744; toż: *Nel ricordo di Hiroshima per una nuova società*, IGP VII, 2, s. 1535-1538.

1985

41. *Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam* (Przemówienie podczas spotkania z Polakami, 27 I), NP VIII, 1, s. 104-105; „*Affidiamo a Dio la storia di tutte le genti del mondo*”, IGP VIII, 1, s. 185-187.

42. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do całego kleru Czechosłowacji z okazji obchodów tysięcznej rocznicy śmierci św. Metodego* (19 III), NP VIII, 1, s. 364-370; toż: Lettera a tutto il clero cecoslovacco riunito a Velehrad in occasione del 1100° anniversario della morte dell'apostolo degli slavi „*Convenistis, dilecti*”, IGP VIII, 1, s. 963-980.

43. *Budujcie przyszłość Kościoła opierając się na dawnej tradycji* (Przesłanie z okazji obchodów 450-lecia diecezji Angra, 4 XI), NP VIII, 2, s. 613-617; toż: *Costruite il vostro futuro di Chiesa nel solco vivo dell'antica tradizione*, IGP VIII, 2, s. 1190-1197.

1986

44. *Pamiętam o nich co dzień* (Przemówienie do polskich pielgrzymów, 23 III), ORpol. 7(1986) nr 3, s. 21-22.

45. *Dziedzictwo nie oznacza martwej przeszłości* (Przemówienie do uczestników Kongresu, 21 IV), ORpol. 7(1986) nr 4, s. 18; toż: *L'eredità della cultura cristiana per una nuova coscienza europea*, IGP IX, 1, s. 1094-1097.

46. *Co się stało z dziedzictwem waszych męczenników?* (Nabożeństwo ekumeniczne, Lyon, 4 X), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 19-20; toż: *Preghiera e conversione del cuore: ecco la via maestra dell'ecumenismo*, IGP IX, 2, s. 798-802.

1987

47. *Wdzięczny jestem za waszą obecność w społeczeństwie* (Spotkanie ze światem nauki i kultury, Łódź, 13 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 12-13.

48. *Staliście się wielkim głosem przestrzegającym ludzkość* (Spotkanie z przedstawicielami społeczności żydowskiej, Warszawa, 14 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 16; toż: *Quanto più dolorose sono le esperienze tanto maggiore è la speranza*, IGP X, 2, s. 2221-2222.

1988

49. *Ona jest pamięcią Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. w Nowy Rok, 1 I), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 4; toż: 1988: *La memoria di un Battesimo che aprì la via di Cristo tra i popoli dell'Europa Orientale*, IGP XI, 1, s. 3-8.

50. *Modeno, nie zapominaj* (Homilia podczas Mszy św., 4 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 11-12; toż: *La Chiesa vi invita a non dimenticare che il mondo non è per nessuno di noi una "dimora eterna"*, IGP XI, 2, s. 1781-1787.

51. *Ciężar wspomnienia* (Spotkanie z przedstawicielami wspólnoty żydowskiej, Wiedeń, 24 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 21-22; toż: *Terrasanta, Israele, Libano e Medioriente: dove le radici bibliche, storiche, religiose e culturali invocano la pace*, IGP XI, 2, s. 2124-2129.

52. *Czy nie zapomnieliśmy zbyt pochopnie?* (Przemówienie podczas odwiedzin w obozie w Mauthausen, 24 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 23-24; toż: *Cosa mai può tramandare ai posteri il nostro secolo se esistono ancora nel mondo i campi di sterminio?*, IGP XI, 2, s. 2141-2145.

1989

53. *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

54. *W imię sprawiedliwości wzywam: nie zapominajcie o ludziach głodujących* (Apel w sprawie krajów Sahelu, 29 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 24-25; toż: *Il mondo deve sapere che l'Africa conosce una profonda povertà*, IGP XIII, 1, s. 302-308.

1991

55. *Wydarzenia ostatniego dziesięciolecia każą pamiętać o Fatimie* (Audiencej generalna, 15 V), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 60-61; toż: *Gli avvenimenti di questo decennio in Europa costringono a pensare in mondo particolare a Fatima*, IGP XIV, 1, s. 1247-1256.

56. *Kościół stale żyje dziedzictwem apostołów Piotra i Pawła* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych apostołów Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 52; toż: *La Chiesa vive sempre dell'eredità dei due apostoli: il ministero petrino e il carissima paolino dell'annuncio*, IGP XIV, 1, s. 1825-1828.

57. *Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam...* (Przemówienie do młodzieży podczas czuwania na Jasnej Górze, 14 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 22-24; toż: *Guardate alla Croce e non dimenticate le tre parole chiave della vostra vita: io sono, mi ricordo, veglio*, IGP XIV, 2, s. 240-246.

1992

58. Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* o promocji kapłanów we współczesnym świecie (25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-63; toż: *Esortazione Apostolica Postsinodale Pastores Dabo Vobis*”, IGP XV, 1, s. 700-957.

59. *Kościół dziękuje za dar Katechizmu* (Homilia podczas Mszy św., 8 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 10-11; *Nel giorno dell'Immacolata la Chiesa si presenta agli uomini del nostro tempo con il Catechismo Postconciliare*, IGP XV, 2, s. 857-860.

1993

60. *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., Lorenzo di Cadore, 16 VII), IGP XVI, 2, s. 61-62.

61. Encyklika *Veritatis Splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 10, s. 4-47; toż: *Lettera Enciclica Veritatis Splendor*, IGP XVI, 2, s. 156-375.

1994

62. *Bądźcie godni waszego dziedzictwa wiary i kultury* (Przemówienie podczas inauguracji nowenny modlitw za Italię i z Italią, 15 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 29-32; toż: *La grande preghiera per l'Italia e con l'Italia*, IGP XVII, 1, s. 703-710.

63. *Wspomnienie wiernych zmarłych* (Audiencja generalna, 2 XI), ORpol. 16(1995) nr 1, s. 58-50; toż: *La testimonianza dei caduti a Montecassino, a Varsavia e in Normandia spinga tutti a promuovere la pace, il rispetto e la concordia tra le nazioni*, IGP XVII, 2, s. 588-596.

1995

64. Encyklika *Ut unum sint* (25 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 4-31; toż: *Lettera Enciclica Ut Unum Sint*, IGP XVIII, 1, s. 1434-1570.

65. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* [...] o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000 (14 IX), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 4-40; toż: *Esortazione Apostolica [...] Ecclesia in Africa*, IGP XVIII, 2, s. 373-541.

66. *Światłość wieczna niech im świeci* (Rozważanie poświęcone pamięci zmarłych, 1 XI), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 44; toż: *Il pellegrinaggio del ricordo e della preghiera attraverso i cimiteri di Roma e del mondo*, IGP XVIII, 2, s. 1009-1011.

1996

67. Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata* o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie (25 III), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 4-52; toż: Esortazione Apostolica Postsinodale *Vita Consecrata*, IGP XIX, 1, s. 604-836.

68. *Pamięć i przebaczenie* (Audiencja dla rodzin katyńskich, 13 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 43-44.

1997

69. *Pragnę jeszcze raz podziękować Pani Fatimskiej za ocalone życie* (Homilia, Zakopane, 7 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 48-50; toż: *Qui in questo Santuario, voglio ancora una volta ringraziare la Signora di Fatima*, IGP XX, 1, s. 1430-1436.

70. *Pamięć o zmarłych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 XI), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 42; toż: „*In spirituale pellegrinaggio là dove sono sepolte le vittime della violenza e della guerra, dell'ingiustizia e della fame, presso la Cattedrale di Wawel, ad Auschwitz e a Rakowice dove riposano i miei genitori*”, IGP XX, 2, s. 730-732.

1998

71. *Wdzięczność za nieoceniony dar kapłaństwa* (Homilia podczas Mszy św. w Wielki Czwartek, 9 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 27-28.

72. *Ich imiona są wpisane w pamięć Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 24 V), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 37-38; toż: *I nuovi Beati hanno accolto e fatto proprio il messaggio della Sindone, icona toccante della Passione di Cristo*, IGP XXI, 1, s. 1029-1033.

73. 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. 1127-1190.

74. *Wspomnienie zakonnic zamordowanej w Ruandzie* (Podczas modlitwy „Anioł Pański”, 2 VIII), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 55; toż: *Il paterno dolore si fa preghiera per suor Valens Mukanohehi, assassinata in Ruanda*, IGP XXI, 2, s. 110.

1999

75. *W duchu wdzięczności i odpowiedzialności za owocowanie wiary* (Homilia podczas Mszy św., Kraków, 15 VI) ORpol. 20(1999) nr 8, s. 97-100; toż: *Dio misericordioso, fa' che la Chiesa continui l'opera di santificazione che le hai affidato mille anni fa*, IGP XXII, 1, s. 1363-1371.

76. List [...] do osób w podeszłym wieku (I X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 4-11; toż: *Lettera agli anziani*, IGP XXII, 2, s. 515-534.

77. *Czerpcie z dziedzictwa przeszłości, aby kształtować przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, 9 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 25-27; toż: *Gli uomini e le donne impegnati nella cultura mettano la propria creatività al servizio della promozione della vita in tutta la sua verità, bellezza e bontà*, IGP XXII, 2, s. 861-865.

2000

78. *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie* (Homilia podczas liturgii Dnia Przebaczenia, 12 III), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 41-42; toż: *Perdoniamo e chiediamo perdono!*, IGP XXIII, 1, s. 351-355.

79. *Powrót do korzeni wiary i Kościoła* (Audienca generalna, 29 III), ORpol. 21(2000) nr 5, s. 8-10; toż: *Alle radici della fede e della Chiesa*, IGP XXIII, 1, s. 488-492.

80. *Przekazcie pamięć o męczeństwie przyszłym pokoleniom* (Przemówienie z okazji jubileuszowej pielgrzymki Rumunów, 9 V), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 19-21; toż: „*Conservate nei vostri cuori la viva memoria del martirio e trasmettetela alle generazioni future*”, IGP XXIII, 1, s. 799-803.

81. *Eucharystia jako pamiątka „mirabilia Dei”* (Audienca generalna, 4 X), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 28-29; toż: *L'Eucaristia, memoriale dei „mirabilia Dei”*, IGP XXIII, 2, s. 520-529.

2001

82. *Zachowujcie ciągłość dziejów waszego narodu i jego wiary* (Homilia podczas Mszy św. w Bazylice Watykańskiej, 18 II), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 25-26; toż: „*Attendo con ansia il giorno in cui mi sarà dato di baciare la vostra amata terra intrisa del sangue di tanti martiri*”, IGP XXIV, 1, s. 410-414.

83. *Zachowuję w pamięci i w sercu obrazy z tej podróży* (Audienca generalna, 4 VII), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 10-11; toż: *Un omaggio alla santità in una terra intrisa di sangue di martiri*, IGP XXIV, 2, s. 19-27.

84. *Wdzięczność i nadzieja* (Audienca generalna, 3 X), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 10-11; toż: „*Il viaggio apostolico in Kazakistan e Armenia ha lasciato nel mio cuore impressioni ed emozioni vivissime*”, IGP XXIV, 2, s. 509-516.

2002

85. *Psalm 77 – pamięć o dziełach Bożej miłości* (Audienca generalna, 13 III), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 37-38; toż: *La Quaresima, un cammino di conversione lungo i sentieri dell'amore e della gratuità*, IGP XXV, 1, s. 214-219.

2003

86. *Oczyszczenie pamięci, przebaczenie, współpraca* (Przemówienie do delegacji Prawosławnego Patriarchatu Serbii, 6 II), ORpol. 24(2003) nr 4, s. 49-50; toż: *Ricericare e promuovere ogni forma di collaborazione che permetta agli ortodossi ed ai cattolici di dare insieme una vivida e convincente testimonianza della loro comune tradizione*, IGP XXVI, 1, s. 163-165.

87. Adhortacja [...] *Ecclesia in Europa* (28 VI), ORpol. 24(2003) nr 7-8, s. 4-39; toż: Esortazione Apostolica Post-Sinodale [...] *Ecclesia in Europa*, IGP XXVI, 1, s. 1004-1083.

88. *Europo, nie zapominaj swojej historii!* (Homilia podczas Nieszporów, 28 VI), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 44-45; toż: *Europa, non dimenticare la tua storia!*, IGP XXVI, 1, s. 1088-1090.

89. *Pamięć o Pawle VI zawsze żywa* (Przemówienie podczas uroczystości wręczenia Paulowi Ricoeurowi nagrody Instytutu im. Pawła VI, 5 VII), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 43-44; toż: „*Paolo VI ha avvertito le inquietudini e le speranze del suo tempo illuminandole con la luce del messaggio cristiano*”, IGP XXVI, 2, s. 23-25.

90. *Pamięć historyczna jest niezbędna* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sympozjum „Uniwersytet i Kościół w Europie”, Castel Gandolfo, 19 VII), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 26; toż: „*È indispensabile la memoria storica per fondare la prospettiva culturale dell'Europa di oggi e di domani*”, IGP XXVI, 2, s. 63-66.

91. Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores gregis* (16 X), ORpol. 25(2004) nr 1, s. 4-48; toż: Esortazione Apostolica Postsinodale *Pastore Gregis*, IGP XXVI, 2, s. 392-598.

2004

92. *Psalm 21, 2-8. 14 – dziękczynienie za zwycięstwo Króla-Mesjasza* (Audiecja generalna, 17 III), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 30-31; toż: *Salmo 20, 2-8.14: Ringraziamento per la vittoria del Re-Messia*, IGP XXVII, 1, s. 334-339.

93. *Psalm 30 – podzięką za wybawienie od śmierci* (Audiecja generalna, 12 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 48-49; toż: *Salmo 29: Ringraziamento per la liberazione dalla morte*, IGP XXVII, 1, s. 588-594.

94. *Attingere al patrimonio di valori umani e cristiani del passato dell'Europa per costruire un futuro ricco di speranza e di pace* [Czerpać z dziedzictwa wartości ludzkich i chrześcijańskich przeszłości Europy, aby budować przyszłość pełną nadziei i pokoju] (Słowa wdzięczności na zakończenie koncertu z okazji 25-lecia pontyfikatu w auli Pawła VI, 17 X), IGP XXVI, 2, s. 610-611.

2005

95. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, red. zespół pod kierownictwem P. Ptasznika i P. Sardiego, Znak, Kraków 2005.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Dziękuję za ważną służbę dla dobra społeczeństwa* (Przemówienie podczas spotkania z dziennikarzami, 23 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 9; toż: *Responsabilità etica degli operatori della comunicazione nella ricerca della verità e nella salvaguardia della centralità e della dignità della persona*, IB I, s. 17-19.

2. *Continue ad essere messaggeri del bello, della fede e di Dio in questo mondo. Così anticipate in qualche modo l'eternità* [Nie przestawajcie być posłańcami piękna, wiary i Boga w tym świecie. Tak w pewien sposób antycypujecie wieczność] (Podziękowanie na zakończenie koncertu „Regensburger Domspatzen” w Kaplicy Sykstyńskiej, 22 X), IB I, s. 694-695.

3. *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (Przemówienie do Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 15-20; toż: *Una giusta ermeneutica per leggere e recepire il Concilio come grande forza di rinnovamento della Chiesa*, IB I, s. 1018-1032.

2006

4. *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Wykład na uniwersytecie, Ratyżbona, 12 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 25-29; toż: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, IB II, 2, s. 257-267.

2007

5. *Pamiętajcie o kapłanach i osobach konsekrowanych* (Rozważanie przed modlitwą „Regina caeli” 29 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 49; toż: „*Preghiamo per le famiglie, perchè in esse continui a sbocciare e maturare il ‘seme’ della chiamata al ministero presbiteriale*”, IB III, 1, s. 750-751.

6. *Przechowując drogocenne dokumenty i skarby, strzeżcie kultury i wiary* (Przemówienie podczas wizyty w Apostolskiej Bibliotece Watykańskiej, 25 VI), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 51-52; toż: *Custodi della „sintesi tra cultura e fede che traspira dai preziosi documenti e dai tesori che conservate”*, IB III, 1, s. 1187-1190.

7. *Gdy ludzie żyją w pokoju, ziemia przypomina raj* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 VII), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 56-57; toż: *Nel 90° anniversario dell’ „inutile strage” rinnovo l’appello di Paolo VI e Giovanni Paolo II*: „*Mai più la guerra*”, IB III, 2, s. 50-53.

8. *Bóg pamięta o ubogich* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 30 IX), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 51; toż: „*L’appello di Paolo VI: ‘I popoli della fame interpellano in maniera drammatica i popoli dell’opulenza’ conserva oggi tutta la sua urgenza*”, IB III, 2, s. 394-398.

9. *Maryja przypomina nam, że bez Boga nigdy nie pokonamy nienawiści i przemocy* (Rozważanie na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 38-39; toż: *Senza Dio gli uomini non possono sconfiggere l’odio e costruire la pace*, IB III, 2, s. 791-793.

2008

10. *Pamięć historyczna pomaga budować przyszłość* (Przemówienie do Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych, 7 III), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 32-33; toż: *Una società che dimentica il passato è più esposta alla manipolazione ideologica*, IB IV, 1, s. 374-376.

11. *Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny* (Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 5 IV), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 28-30; toż: *La cultura della morte insida la terza età*, IB IV, 1, s. 512-515.

12. *Świadectwo męczenników przemawia głośniejsz niż podziały* (Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Bartłomieja, 7 IV), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 30-31; toż: *La testimonianza dei martiri parla con voce più forte delle divisioni*, IB IV, 1, s. 529-532.

13. *Dziękuję za ten pamiętny tydzień* (Przemówienie podczas spotkania z wolontariuszami w parku Domain, 21 VII), ORpol. 29(2008) nr 9, s. 34-35.

2009

14. *Pozostawcie przyszłym pokoleniom trwale dziedzictwo pojednania i pokoju!* (Homilia podczas Mszy św., Cimangola, 22 III), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 40-42; toż: *Una parola di speranza senza limiti*, IB V, 1, s. 474-479.

15. *Serdeczność i radość świętującej Afryki pozostały mi w pamięci* (Spotkanie z dziennikarzami w samolocie, 23 III), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 47-48; toż: *Le prime impressioni di un viaggio riuscito*, IB V, 1, s. 491-492.

16. *Pamięć o Janie Pawle II wciąż żyje w sercach ludzi* (Homilia podczas Mszy św. w Bazylice Watykańskiej, 2 IV), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 11-13; toż: *La speranza non è ideologia o slogan ma vita con Cristo*, IB V, 1, s. 532-537.

17. *Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej, 23 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 33-35; toż: *La Scrittura si comprende all'interno della Chiesa*, IB V, 1, s. 654-659.

18. *Przybywam do Jordanii, aby uczcić święte miejsca biblijne* (Ceremonia powitalna na lotnisku, Amman, 8 V), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 6-7; toż: *La libertà religiosa diritto umano fondamentale*, IB V, 1, s. 747-749.

19. *Imiona i cierpienia ofiar nie mogą być zapomniane* (Przemówienie w Instytucie Pamięci „Yad Vashem”, 11 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 24-25; toż: *Nessuno neghi o dimentichi la Shoah*, IB V, 1, s. 787-789.

2010

20. *Bądźmy świadkami tej wiary, nadziei i miłości, których uczył nas Jan Paweł II* (Homilia podczas Mszy św. w 5. rocznicę śmierci Jana Pawła II, 29 III), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 37-38; toż: *„Compagno di viaggio per l'uomo d'oggi”*, IB VI, 1, s. 425-429.

21. *Strzeżcie swojego dziedzictwa wiary i kultury* (Przemówienie pożegnalne na lotnisku, Luqa, 18 IV), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 15; toż: *Per i migranti soccorso e rispetto dei diritti*, IB VI, 1, s. 535-536.

2011

22. *Pamięć pomaga budować pokojową przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą żydowską w Reichstagu, 22 IX), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 16-17.

23. *Dziękujemy Panu za Jego dobrodziejstwa i powierzamy Mu nadzieje na przyszłość* (Nieszpory na zakończenie roku 2011, 31 XII), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 18-19.

2012

24. *Niezapomniane dni radości i nadziei* (Audycja generalna, 4 IV), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 24-26; toż: *Giorni di gioia e speranza*, IB VIII, 1, s. 398-406.

25. *Najpiękniejsze wspomnienia z całego Soboru* (Przemówienie podczas wizyty w ośrodku Ad gentes w Nemi, 9 VII), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 24-25; toż: *Il più bel ricordo del Concilio*, IB VIII, 2, s. 12-13.

26. *Benedykt XVI wspomina Sobór Watykański II* (2 VIII), ORpol. 33(2012) nr 11, s. 12-15.

27. *Świadkowie Boga, który jest blisko* (Homilia podczas I Nieszporów Adwentu, 1 XII), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 32-34.

FRANCISZEK

2013

1. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI), p. 4, 5, 9, 25, 38, 40, 44, 45, 46, 49, 58; toż: *Lettera Enciclica Lumen Fidei*, IF I, 1, s. 410-508.

2. *Pamięć o Bogu* (Homilia podczas Mszy św. dla katechetów, 29 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 43-44; toż: *Fare memoria di Dio*, IF I, 2, s. 296-298.

3. *Pamięć* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 19 XI), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 405-407.

2014

4. *Data, którą należy pamiętać* (Audycja generalna, 8 I), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 46-47; toż: *Il Battesimo va sempre ricordato: ci rende portatori di speranza*, IF II, 1, s. 18-23.

5. *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.

6. *Jaką pamięcią zaspokajam głód mojej duszy?* (Homilia w uroczystość Bożego Ciała, 19 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 14-15.

7. *Bądźcie stróżami pamięci i nadziei* (Przemówienie podczas spotkania z biskupami koreańskimi w Seulu, 14 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 6-8; toż: *Custodite la speranza, non seguite criteri mondani*, IF II, 2, s. 119-124.

8. *Pamięć, nadzieja, świadectwo* (Audycja generalna, 20 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 30-31; toż: *La Chiesa accorci le distanze dalla gente*, IF II, 2, s. 263-265.

9. *Pamiętajmy o naszej historii* (Homilia podczas nieszpórów w kościele Najświętszego Imienia Jezus, 27 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 36-38.

10. *Pamięć o przeszłości i przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania z ludźmi starszymi, 28 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 39-40; toż: *Non c'è futuro senza questo incontro tra le generazioni*, IF II, 2, s. 320-322.

11. *Pamięć łaski i grzechu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 7 X), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 244-246.

12. *Pamięć, odwaga, utopia* (Przemówienie w Radzie Europy, 25 XI), ORpol. 35(2014), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 14-18; toż: *L'Europa riscopra la sua anima buona*, IF II, 2, s. 623-634.

2015

13. *Pamięć i nadzieja to przymioty chrześcijanina* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 30 I), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 370-372.

14. Encyklika [...] *Laudato si*. W trosce o wspólny dom (Rzym, 24 V).

15. *Nie zapominajcie o przeszłości* (Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem, osobami konsekrowanymi i seminarzystami, Sarajewo, 6 VI), ORpol. 36(2015) nr 6, s. 12-14.

16. *Synodalność konstytutywnym wymiarem Kościoła* (Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów, 17 X), ORpol. 36(2015) nr 11, s. 4-8.

17. *Nie zapominajcie o ubogich* (Przesłanie z okazji zebrania Światowego Forum Ekonomicznego, 30 XII), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 21-23.

2016

18. *Pamięć i pojednanie* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w Erewanie, 25 VI), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 38-40.

19. *Dwa warunki – pamięć i odwaga* (Przemówienie podczas spotkania z wolontariuszami SDM w hali Tauron Areny, 31 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 31.

20. *Kościół powszechny wyraża wam swoje uznanie i wdzięczność* (Przemówienie do przedstawicieli katolickich organizacji charytatywnych działających w Syrii i Iraku, 29 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 54-55.

21. *Korzenie i pamięć społeczeństwa* (Przemówienie podczas audencji dla członków włoskich organizacji seniorów, 15 X), ORpol. 37(2016) nr 11, s. 22-24.

22. *Łaska pamięci* (Homilia podczas Mszy św. koncelebrewanej z kardynałami w dniu 80. urodzin Papieża, 17 XII), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 25-26.

2017

23. *Śmierć i nienawiść nie mają ostatniego słowa* (Audienca generalna, 23 VIII), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 18-19.
24. *Pamięć o spotkaniu z Jezusem* (Audienca generalna, 30 VIII), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 20-21.
25. *Przypomnijmy Księcia Pokoju* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 25 XII), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 8-10.

2018

26. *Trzeba pamiętać datę chrztu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 51-52.
27. *Pamięć chrześcijańska jest solą życia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 7 VI), ORpol. 39(2018) nr 7, s. 61-62.

2019

28. *Pamięć i nadzieja* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 1 II), ORpol. 40(2019) nr 3, s. 59-60.
29. *Zachowanie pamięci* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 7 III), ORpol. 40(2019) nr 4-5, s. 56-57.
30. *Pamięć, nadzieja, bliskość* (Homilia podczas Mszy św., Camerino, 16 VI), ORpol. 40(2019) nr 7-8, s. 38-40.

2020

31. *Populizmy przygotowują grunt pod nienawiść* (Przemówienie do delegacji Centrum Szymona Wiesenthala, 20 I), ORpol. 41(2020) nr 2-3, s. 10-11.
32. *Bogate i wieloaspektowe dziedzictwo* (List na inaugurację Instytutu Kultury św. Jana Pawła II, 18 V), ORpol. 41(2020) nr 6, s. 8-9.
33. Encyklika *Fratelli tutti* [...] O braterstwie i przyjaźni społecznej (Asyż, 3 X).

2021

34. *Prawdziwe spotkanie z Panem pozostaje na zawsze w pamięci* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 I), ORpol. 42(2021) nr 2, s. 31-32.
35. *Modlitwa za pomocą Pisma Świętego* (Audienca generalna, 27 I), ORpol. 42(2021) nr 2, s. 22-24.
36. *Od pamięci o korzeniach do prorocstwa o przyszłości* (Przemówienie do wspólnoty Papieskiego Kolegium Filipińskiego, 22 III), ORpol. 42(2021) nr 4-5, s. 10-12.

NOTY O AUTORACH

Krzysztof B a b i c k i, magister, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej w Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, obecnie doktorant.

Od 2016 r. nauczyciel języka polskiego w bielskich szkołach średnich.

Główne obszary zainteresowań badawczych: polska literatura współczesna, twórczość Czesława Miłosza, teksty utworów muzycznych.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Marta B a r a n o w s k a, doktor habilitowana, profesor UMK, prawnik. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 2007 r. pracownik UMK, profesor uczelni w Katedrze Historii Doktryn Polityczno-Prawnych i Prawa Niemieckiego na Wydziale Prawa i Administracji.

Główne obszary zainteresowań badawczych: doktryny polityczno-prawne, historia myśli politycznej, filozofia polityki, w szczególności myśli N. Machiavellego, J.J. Rousseau, F. Nietzschego, myśl socjalistyczna, problematyka nacjonalizmów i tożsamości narodowej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Jednostka, państwo i prawo w filozofii Fryderyka Nietzschego. Mała vs wielka polityka* (2009); *Cel uświęca środki, czyli Niccolò Machiavellego rozważania o władzy* (2018).

Iwona B a r w i c k a - T y l e k, doktor habilitowana, politolog, psycholog. Studia z zakresu politologii i psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1999 r. pracownik UJ, obecnie (od 2007 r.) adiunkt w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji.

Główne obszary badań: metodologia nauk społecznych i humanistycznych, filozofia polityczna, historia myśli politycznej, historyczne zmiany rozumienia pojęć politycznych: wolności, sprawiedliwości i demokracji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Prawda i sens. Dialektyka – marksizm – komunizm* (2016); *Obywatel – nie idiota. Myślenie polityczne dla początkujących* (2017).

Andrzej B o r k o w s k i, doktor habilitowany, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej w Akademii Podlaskiej, podyplomowe z zakresu komunikacji z niesłyszącymi i słabosłyszącymi na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz z zakresu glottodydaktyki na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 2004 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Filologii Polskiej Akademii Podlaskiej (obecnie Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach), w latach 2006-2011 wicedyrektor tegoż instytutu, w latach 2018-2020 dyrektor Instytutu Językoznawstwa i Literaturoznawstwa.

Prezes Instytutu Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego. Członek Niemieckiego Towarzystwa Komeńskiego (Deutsche Comenius-Gesellschaft), Towarzystwa Kultury Języka (Oddział Siedlecki), Siedleckiego Towarzystwa Naukowego, Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza (Oddział Siedlecki).

Główne obszary zainteresowań badawczych: literaturoznawstwo, historia literatury, teoria literatury, przekładoznawstwo, badania interdyscyplinarne (pedagogika, językoznawstwo, logopedia, historia, filozofia).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Imaginarium symboliczne Wacława Potockiego: „Ogród nie plewiony”* (2011); *Pejzaż współczesny z barokiem w tle. Szkice o literaturze i kulturze* (2012); *Labirynty dyskursów w sławiańskich literaturach epoki barokko: religija, polityka, obščestvo* (2015); *„A ja jestem córką czarownicy”*. Żywiół autopoportretowy w twórczości Kazimiery Illakowiczówny (2018).

Agnieszka K. H a a s, doktor habilitowana, 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).

Klaudia J e z n a c h, magister, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie doktorantka w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura polska pierwszej połowy XIX wieku, w szczególności twórczość Juliusza Słowackiego, recepcja literatury romantycznej, motywy mitologiczne i mistyczne w tekstach kultury.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Wojciech K u d y b a, profesor, historyk literatury, krytyk literacki, poeta, prozaik. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 2000-2008 wykładowca w Podhalańskiej Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Nowym Targu. Od 2008 r. pracownik Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: w latach 2009-2012 dyrektor Instytutu Filologii Polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych, obecnie kierownik Katedry Polskiej Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej. Wykładowca Studium Literacko-Artystycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zastępca redaktora naczelnego miesięcznika „Twórczość”.

Wyróżniony m.in. Nagrodą Fundacji im. J.S. Pasierba (dwukrotnie) oraz Nagrodą im. Józefa Mackiewicza i Nagrodą im. Marka Nowakowskiego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: twórczość Cypriana Kamila Norwida, literatura „źle obecna”, duchowość w literaturze współczesnej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *„Aby mówę chrześcijańską odtworzyć na nowo...”. Norwida mówienie o Bogu* (2000); *Rana, która przyzywa Boga. O twórczości poetyckiej Janusza St. Pasierba* (2006); *Wiersze wobec Innego* (2012); *Generacja źle obecna* (2014); *Próba bólu. O wierszach Joanny Pollakówny* (2016). *Pamięć i godność. O poezji Jana Polkowskiego* (2019) Zbiory wierszy: *Tyszwce i inne miasta* (2005); *Gorce Pana* (2007); *Ojciec się zmienia* (2011); *W końcu świat* (2014). Tomy prozatorskie: *Nazywam się Majdan* (2015); *Imigranci wracają do domu* (2018), *Kamienica* (2018), *I co dalej?* (2020), *Pułascy t.1-2* (2020-2021).

Michał K u r a n, doktor habilitowany, profesor UŁ, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 1998 r. zatrudniony na UŁ, obecnie Kierownik Zakładu Literatury Dawnej, Edytorstwa i Nauk Pomocniczych w Instytucie Filologii Polskiej i Logopedii na Wydziale Filologicznym.

Członek Towarzystwa Przyjaciół Języka Polskiego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura polska XVII wieku, w szczególności dorobek literacki Samuela Twardowskiego, Marcina Paszkowskiego i Aleksandra Gwagnina, związki literatury dawnej z orientem, staropolskie kroniki, epika, literatura okolicznościowa, kaznodziejstwo pogrzebowe, genologia historyczna oraz edytorstwo tekstów dawnych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Retoryka, historia i tradycja literacka w twórczości okolicznościowej Samuela Twardowskiego* (2008); *Marcin Paszkowski — poeta okolicznościowy i moralista z pierwszej połowy XVII wieku* (2012).

Włodzimierz O s a d c z y, doktor habilitowany, teolog, historyk, politolog.

W latach 1998-2009 pracownik Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w latach 2006 do 2009 również Instytutu Historii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Od 2009 do 2014 r. Kierownik Katedry Historii Rodziny w Instytucie Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej KUL, a następnie (do 2022 r.) w latach 2010-2020 profesor, a od 2021 adiunkt w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii KUL. W latach 2010-2022 pracownik Katedry Stosunków Międzynarodowych Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Chełmie, od 2016 do 2020 r. kierownik tej katedry.

W latach 2006-2009 kanclerz Europejskiego Kolegium Polskich i Ukraińskich Uniwersytetów. Od 2011 do 2019 r. dyrektor Ośrodka Badań Wschodnioeuropejskich Centrum Ucrainicum. W latach 2016-2022 prezes Stowarzyszenia Instytut Pamięci i Dziedzictwa Kresowego. Członek Komisja Europy Wschodniej PAU.

Główne obszary zainteresowań badawczych: Kościół katolicki na Kresach, stosunki polsko-ukraińskie, Kościół na terenach postsowieckich, Kościół unicki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863* (1999); *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji* (2007); *Władysław Markijan. O historii i dniu dzisiejszym Kościoła katolickiego na Ukrainie z księdzem biskupem Marcjanem Trofimiakiem rozmawia Włodzimierz Osadczy* (2009); *Święty Arcybiskup Lwowa Józef Bilczewski* (red., 2011); *Zorganizowani mają lepiej. Uwarunkowania dialogu społecznego oraz kierunki współpracy partnerów społecznych województwa lubelskiego* (red., 2011); *Nowoczesny dialog. Dialog jako element marketingu społecznego ukierunkowanego na rozwój adaptacyjności pracowników* (red., 2012); *Ormiański Pasterz Lwowa Ksiądz Arcybiskup Józef Teodorowicz na tle dziejów ormiańskich* (współred., 2015); *Blazhennyi Sviashchenomuchenik Grygoriy Khomyshyn, Dva Tsarstva* (współred., 2016); *Błogosławiony Męczennik Grzegorz Chomyszyn Biskup Stanisławowski, Dwa Królestwa* (współred., 2017); *Unia Triplex. Unia Brzeska w tradycji polskiej, rosyjskiej i ukraińskiej* (2019); *Unii i Polski ozdoba i chwała. Księża zmartwychwstańcy wobec kultu i kanonizacji św. Józafata* (współautor, 2020).

Angelika P a w l a c z y k, magister, językoznawca. Studia z zakresu filologii rosyjskiej i pedagogiki specjalnej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 2018-2019 asystent, a obecnie doktorantka w Katedrze Języków Słowiańskich Instytutu Językoznawstwa na Wydziale Humanistycznym UMK.

Główny obszar zainteresowań badawczych: funkcjonowanie języka mniejszości (w szczególności staroobrzędowców w Polsce i Polaków w Ukrainie).

Autorka artykułów z tej dziedziny, redaktorka książki Wiery Jewdokimow „*Nam dziejownia daragaja...*” *Wybór wierszy w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców* (2021).

Przemysław R o t e n g r u b e r, doktor habilitowany, profesor UAM, etyk, kulturoznawca. Studia w klasie kontrabasu w Akademii Muzycznej im. I.J. Paderewskiego w Poznaniu, z zakresu filozofii oraz nauk o poznaniu i komunikacji (doktorat) na Uniwersytecie Adama Mickiewicza.

Od 1993 r. pracownik UAM, obecnie kierownik Pracowni Performatyki Instytutu Kulturoznawstwa na Wydziale Antropologii i Kulturoznawstwa.

Członek założyciel Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, członek założyciel i wiceprzewodniczący polskiego oddziału European Business Ethics Network.

Główne obszary badań: etyki stosowane, teoria kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ideologia, anarchia, etyka. Dyskurs ponowoczesny a „dialog”* (2000); *Perspektywy społecznego porozumienia. Pragmatyka dyskursu władzy* (2006); *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej* (2011, wersja anglojęzyczna 2019); *Państwo, region, debata publiczna. Dylematy integracyjne i rozwojowe wspólnoty lubuskiej* (2018); *Cultural Course Correction or Back to the Past?* (2021).

Karolina R o z m a r y n o w s k a, doktor, etyk. Studia z zakresu filozofii i pedagogiki na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Od 2011 r. pracownik UKSW, obecnie adiunkt w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej.

Główne obszary zainteresowań badawczych: etyka ogólna i społeczna, w szczególności problematyka tożsamości i podmiotowości oraz etyczne implikacje performatywnej funkcji języka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje Ricoeurowskie* (2015); *Główne problemy współczesnej etyki* (współred., 2008); *Ethics and Public Sphere: Axiological Foundations of Interpersonal Relations* (współred., 2013); *Tadeusz Ślipko* (współautor, 2019).

Monika S i d o r, doktor habilitowana, profesor KUL, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii słowiańskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1999 r. zatrudniona na KUL, obecnie profesor uczelni w Katedrze Literatury Rosyjskiej, Ukrainskiej i Białoruskiej Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Członkini Towarzystwa Naukowego KUL oraz Komisji Emigrantologii Słowian. Sekretarz redakcji „Roczników Humanistycznych”.

Wyróżniona Nagrodą Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: pogranicza literatury i historii, literatura i pamięć, fikcja a fakt w literaturze, antropologia literacka, duchowość w literaturze, problemy autobiografizmu, samoświadomość pisarza.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Rosja i jej duchowość. Proza „pierwszej fali” emigracji rosyjskiej* (2009); *Próba literackiej summy. Pisarz – prawda – historia w „Czerwonym Kole” Aleksandra Sołżenicyna* (2017).

Radosław S z t y b e r, doktor habilitowany, profesor UZ, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Zielonej Górze, z zakresu literaturoznawstwa (doktorat) na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 1993 pracownik Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze (od 2001 Uniwersytetu Zielonogórskiego); obecnie profesor uczelni w Zakładzie Literaturoznawstwa i kierownik Pracowni Literatury Dawnej i Edytorstwa Instytutu Filologii Polskiej na Wydziale Humanistycznym UZ. Od 2015 redaktor naczelny „Filologii Polskiej. Roczników Naukowych Uniwersytetu Zielonogórskiego”.

Członek zielonogórskiego oddziału Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura i kultura staropolska (zwłaszcza wiek XVII), edytorstwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Piórem, kropidłem i szablą. Wojciecha Dembołęckiego pisarska i kapelańska przygoda z lisowczykami (1619-1923). Studia i szkice* (2005); W. Dembołęcki, *Przewagi elearów polskich, co ich niegdy lisowczykami zwano* (oprac., 2005); *Tuz, kralka, wyżnik, niżnik i inne karty... Dwa barokowe zabytki literacko-plastyczne* (2009); *Wojciech Dembołęcki o lisowczykach wierszem i prozą (1620-1621)* (2011); *Wojciech Dembołęcki – kapelan lisowczyków, ideolog szlachecki i... wagabunda* (2011); „Skądże to zbłaźnienie świata?” *Wojciecha Dembołęckiego „Wýwód jedynowłasnego państwa świata” (studium monograficzne i edycja krytyczna)* (2012).

Adriana W a r m b i e r, doktor, filozof, filolog. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Gdańskim, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu i na Uniwersytecie Jagiellońskim. Absolwentka Akademii Artes Liberales w Warszawie – Międzyuczelnianych Indywidualnych Studiów Humanistycznych.

Od 2012 r. adiunkt w Pracowni Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Członkini Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: filozofia podmiotu (samoświadomość, samowiedza i tożsamość), fenomenologia i hermeneutyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna* (red., 2016); *The Idea of Excellence and Human Enhancement: Reconsidering the Debate on Transhumanism in Light of Moral Philosophy and Science* (red., 2018); *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka* (2018).

CONTENTS

Ethos 34, no. 3 (135) (2021)

MEMORY

From the Editors, Obecność rzeczy przeszłych (P. M.)	5
From the Editors, The Present of Past Things (P. M.)	13
J o h n P a u l II, O oczyszczenie pamięci. Przebaczymy i prosimy o przebaczenie (Homilia wygłoszona w Dniu Przebaczenia, Watykan, 12 III 2000)	23
J o h n P a u l II, For Purification of Memory: Let Us Forgive and Ask Forgiveness (Homily delivered in the Vatican on the Day of Pardon, 12 March 2000)	27

CONSCIOUSNESS — MEMORY — IDENTITY

Karolina R o z m a r y n o w s k a, Memory as Fidelity: Paul Ricoeur's Idea of "Felicitous" Memory	33
DOI 10.12887/34-2021-3-135-05	
Adriana W a r m b i e r, Pre-reflective Consciousness and the Formation of Judgments: On the Role of Memory and Affective Anticipation in Motivation Processes and Practical Reasoning	46
DOI 10.12887/34-2021-3-135-06	

MEMORY AND HISTORY

Iwona B a r w i c k a - T y l e k, A Future Which Does Not Neglect the Past: On a Prudent Application of Memory	67
DOI 10.12887/34-2021-3-135-07	
Przemysław R o t e n g r u b e r, Memory and Dialogue: Between the Verdicts of History and the Trap of Social Illusions	85
DOI 10.12887/34-2021-3-135-08	
Marta B a r a n o w s k a, Towards <i>virtù grande</i> : Memory in Niccolò Machiavelli's Political Uni- verse	108
DOI 10.12887/34-2021-3-135-09	

IMAGES OF MEMORY

- Krzysztof B a b i c k i, On the Photograph as a Medium: Insights into *Hanemann* by Stefan Chwin and *Drach* by Szczepan Twardoch 131
DOI 10.12887/34-2021-3-135-10
- Andrzej B o r k o w s k i, On Memory and Trauma: People with Disabilities, as seen in Contemporary Literary Works 148
DOI 10.12887/34-2021-3-135-11
- Agnieszka K. H a a s, Between Memory and Forgetting: Metempsychosis, Anamnesis, and Transmigration of Souls; Representations of Memory in the Eighteenth-Century German Literature . . . 166
DOI 10.12887/34-2021-3-135-12
- Wojciech K u d y b a, Remembering and Forgetting Masterpieces: The Case of Joseph Malègue . . . 193
DOI 10.12887/34-2021-3-135-13
- Monika S i d o r, On the Paradoxes of Memory in Maria Stepanova's *In Memory of Memory* . . . 207
DOI 10.12887/34-2021-3-135-14

MEMORY AS A RECORD OF THE PAST

- Michał K u r a n, For the sake of Praise and Admonishment: Forms of Memory in Samuel Twardowski's Epic Works on the Historical Past and Heroism 227
DOI 10.12887/34-2021-3-135-15
- Radosław S z t y b e r, The Horizons of Truth in Polish Occasional Brochures of 1621: On the 400th Anniversary of the Battle of Khotyn 262
DOI 10.12887/34-2021-3-135-16
- Angelika P a w l a c z y k, Between Joy and Nostalgia: Memories of the Communist Era, as Shared by Members of the Polish Community in Stryi, Ukraine 285
DOI 10.12887/34-2021-3-135-17

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II
INSPIRATIONS

- Klaudia J e z n a c h, A Return to the Lost Truth: Hellenistic Culture as Preparation for the Gospel 303
DOI 10.12887/34-2021-3-135-18

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Włodzimierz O s a d c z y, The Theology of the Nation and the Awareness of the Christian Mission of Poland, as seen in the Light of the Accomplishments and the Charism of the Resurrectionist Congregation325
DOI 10.12887/34-2021-3-135-19

NOTES AND REVIEWS

- Paweł P r ũ f e r, Secularization or Desecularization? (review of J. Mariański's *Peter Ludwig Berger (1929-2017): Przejście od sekularyzacji do desekularyzacji*, Lublin: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, 2021)347
Fr. Krzysztof B u r c z a k, How the Concept of the Catholic University of Lublin Was Forged (review of A. Dębiński and M. Pyter's *Wizjoner i realista: O Idzim Radziszewskim – twórcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020)352
Books recommended by *Ethos* (M. Szulakiewicz, "*Uczyń nas otwartymi*": *Studia z filozofii otwartości*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2021) ...356

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Mirosława C h u d a, In 'Eternal' Memory359

BIBLIOGRAPHY

- Maria F i l i p i a k, Drawing on the Heritage: A Bibliography of the Addresses, from 1978 to 2021, of John Paul II, Benedict XVI, and Francis on the Significance of Memory and Remembering for the Continuity of Faith and the Development of Culture363
DOI 10.12887/34-2021-3-135-24
Notes about the Authors.379

ETHOS
Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
ISSN 0860-8024
Prefix DOI 10.12887

Instytut Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
tel. 81 4453218
fax 81 4453217
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Wszystkie artykuły naukowe publikowane w „Ethosie” poddawane są recenzji w trybie anonimowym dla obu stron, dokonywanej przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. Jeśli jedna z recenzji okaże się negatywna, redakcja może podjąć decyzję o skierowaniu tekstu do trzeciego recenzenta. W przypadku, gdy trzecia recenzja jest pozytywna, autor zobowiązany jest do odniesienia się w zmienionej wersji artykułu do uwag wszystkich recenzentów.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji, a także o rezygnacji z publikacji artykułu na każdym etapie procesu redakcyjnego, jeśli autor nie wyraża zgody na dostosowanie strony formalnej tekstu do stylu edytorskiego czasopisma bądź nie dotrzymuje terminów.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Przed publikacją wszystkie teksty poddawane są adiustacji językowej i opracowaniu redakcyjnemu zgodnie ze stylem edytorskim czasopisma, a następnie autoryzowane.

ZASADY OGÓLNE

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, a także bibliografię załącznikową zawierającą pełne opisy

cytowanych pozycji (z rozpisanymi imionami autorów, tłumaczy oraz redaktorów, a także pełnymi nazwami wydawnictw).

Autorzy zobowiązani są do wypełnienia i przesłania do redakcji (1) oświadczenia o oryginalności dzieła oraz (2) umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych, a także (3) formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany również w postaci elektronicznej oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowywaniem.

Ghostwriting i guestauthorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

FORMAT PLIKU

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx. W przypadku, gdy praca na pliku przygotowanym za pomocą innego edytora niż Microsoft Word okazuje się utrudniona ze względów technicznych, redakcja zastrzega sobie prawo rezygnacji z publikacji tekstu.

FORMAT DOKUMENTU

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum. Prosimy na żadnym etapie pracy na pliku nie stosować specjalnych „stylów” dostępnych w edytorze tekstu, nie zamieszczać komentarzy „w dymkach” ani nie posługiwać się opcjami: „porównaj dokumenty”, „pokaż adiustację” ani „rejestruj zmiany”.

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju, rozmiaru czcionki ani zmiany szerokości kolumny.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Słów obcojęzycznych prosimy nie zapisywać kursywą.

Preferowana interlinia: 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (przypisów końcowych nie stosujemy). Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

FORMAT PRZYPISÓW

Gwoli jednolitości edytorskiej, którą pragniemy utrzymać, mimo że pismo ma charakter interdyscyplinarny, a w różnych dziedzinach stosowane są różne zapisy bibliograficzne, prosimy wszystkich autorów o stosowanie następujących reguł.

Przypisy, w których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania), np.

R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie (wymagane dane: nazwisko autora, tytuł, tytuł czasopisma, tom/rocznik, (w nawiasie) rok, a następnie numer bieżący i (w nawiasie) ciągły oraz numery stron), np.

G.E.M. Anscombe, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, tytuł publikacji zbiorowej, tłumacz(e), redaktor(zy), wydawnictwo, miejsce i rok wydania oraz numery stron), np.

S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi. W przypadku odwoływania się do fragmentu tekstu prosimy zamieszczać informację, na których stronach fragment ten się znajduje.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt., numer strony, np.

Buttiglione, dz. cyt., s. 10.

Jeśli wcześniej cytowane są również inne dzieła danego autora, po nazwisku autora prosimy podać tytuł dzieła, np.

Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, s. 10.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.

Platon, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, Pallottinum) lub za wydaniem watykańskimi.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła”, w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny. Prosimy nie stosować skrótów: nn., passim, j.w. ani znaku =.

Prosimy rozpisywać wszystkie skróty, zastępować cyfry rzymskie łacińskimi i nie podawać numerów wydań cytowanych pozycji.

CYTOWANIE Z TEKSTÓW OBCOJĘZYCZNYCH

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. Polskie przekłady (polskie wersje językowe) uważamy za podstawę odniesień i przestrzegamy zasady, że oryginalne wersje językowe przywoływane są tylko wtedy, gdy między nimi a polskimi przekładami zachodzą istotne różnice. W przypadkach takich dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego przekładu.

W przypadku braku polskiego tłumaczenia danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować fragmentów prac Davida Hume’a za ich przekładami na język włoski.

ILUSTRACJE

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane prawem autorskim.

PRAWA AUTORSKIE

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 12.00. Index Copernicus Value 2016: 56.66. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?,” the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index. The quarterly *Ethos* was approved for inclusion in ERIH PLUS on Jan. 13, 2015. The quarterly *Ethos* is indexed by the EBSCO databases (since 2015) and by the CEEOL databases (since 2016).

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.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 Derdziuk OFMCap), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownice oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap – 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
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Ks. Prof. Dr hab. Stanisław SUWIŃSKI
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Krzysztof WIAK
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 2021: rocznie 90,00 zł.**

Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

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)
Rzeczy (131)
Władza (132)
Głupota (133)
Język (134)

W najbliższych numerach:

- * Ludzie i miejsca
- * O jedzeniu
- * Widzenie
- * Samotność
- * Wolność
- * Oswoić sztuczną inteligencję

Cena brutto: 25 zł
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl